

MELLAN FROMHET
OCH
VIDSKEPELSE



*Materialitet och religiositet
i det efterreformatoriska
Sverige*



Terese Zachrisson



Mellan fromhet och vidskepelse

AVHANDLING FRÅN INSTITUTIONEN FÖR HISTORISKA STUDIER

Mellan fromhet och vidskepelse

Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige

with an English summary

Terese Zachrisson



GÖTEBORGS
UNIVERSITET

Avhandling för filosofie doktorsexamen i historia
Göteborgs universitet, den 8 september 2017
ISBN 978-91-629-0242-1 (print)
ISBN 978-91-629-0243-8 (PDF)
Distribution: Terese Zachrisson, terese.zachrisson@gmail.com
© Terese Zachrisson 2017
Omslagsillustration: Maria Poll
Tryck: Ineko AB, 2017
Sättning: Rich Potter
E-publikation: <http://hdl.handle.net/2077/52612>

Abstract

Zachrisson, T., 2017: *Mellan frombet och vidskepelse: Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige (Devotion and Superstition: Materiality and Religion in Post-Reformation Sweden)*. Ph.D. dissertation, Departement of Historical Studies, University of Gothenburg, Sweden. Written in Swedish with an English summary. ISBN 978-91-629-0242-1 (print), 978-91-629-0243-8 (PDF).

This thesis examines the role of matter in religious life in Lutheran Sweden in the 17th and 18th Centuries. It explores the presence and significance of both objects within the church building (binary altars, images and relics) and topographic features such as wayside crosses and holy wells.

Recent scholarship has emphasized the 'conserving power of Lutheranism' and highlighted how holy matter was never rejected, but reinterpreted and adapted to Evangelical worship. It has also suggested that notions of sacred immanence weaned quite soon with the reformers tutelage in the Lutheran areas of continental Europe. This study reveals that in Sweden, these material manifestations of faith, such as images and holy wells, initiated a variety of responses from the clerical élite, ranging from harsh condemnation to appreciation, and that the process of appropriating these objects to Evangelical worship was a prolonged and complicated one.

Popular beliefs in the mediating powers of holy matter did not die in the wake of the Reformation. Holy images, saint's altars and relics, wielded their presence to the parishioners in ways that superseded the didactic and practical value placed upon them by official theology. The landscape continued to be perceived as a network of potential gateways to the supernatural and local topography was often understood in the terms of saintly presence.

Keywords: reformation, materiality, images, landscape, holy wells, cult of saints, popular piety, superstition, Lutheranism, Sweden

Förord

Att skriva en avhandling är inte lika mycket av ett ensamarbete som man kanske kan tro och det är många som förtjänar att tackas!

Först och främst vill jag tacka mina engagerade, kunniga och kloka handledare, Göran Malmstedt och Fredrik Skott. Jag kan inte föreställa mig några bättre handledare och jag har alltid lämnat våra möten med självförtroende, energi och nya idéer. Jag kommer att sakna våra möten! Tack också till Martin Berntson och Christer Ahlberger, som bidragit med ovärderliga synpunkter under arbetets slutskede. Tack till alla trevliga doktorandkollegor på Institutionen för historiska studier, för den stimulerande och positiva arbetsmiljö ni skapat! Tack till Rich Potter för sättningen och till Maria Poll för den vackra omslagsbilden.

Tack också till Per Lindcrantz fond, Kungl. och Hvitfeldtska stipendiefonden, Helge Ax:son Johnsons stiftelse och Gustav VI Adolfs fond för svensk kultur för de generösa bidrag som hjälpt mig att färdigställa denna bok.

Men också andra människor som på olika sätt – mer eller mindre frivilligt – varit involverade i skrivprocessen förtjänar att tackas, som min syster Marie Zachrisson och min doktorandkollega Sophia Tolmacheva. Tack för att ni har lyssnat på mitt gnäll, stöttat mig och fått mig att tillfälligt glömma mina avhandlingsbekymmer över en öl. Slutligen vill jag också ge ett särskilt tack till min make Daniel Terdell, som en gång i tiden lärde mig ordet ”doktorand”. Du är min klippa och på något sätt har du lyckats stå ut med mig under slutskrivningsfasen. Jag lovar att jag ska börja svara på tilltal och kamma håret igen nu.

Terese Zachrisson
Jonsered i juli 2017

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

KAPITEL ETT: INLEDNING

| | |
|---|----|
| I:1. Antikvarien och ärkebiskopen | 1 |
| I:2. Fromhet och materialitet i forskningen | 4 |
| I:3. Problemformulering | 9 |
| Avhandlingens syfte och frågeställningar | 9 |
| Föremålen | 10 |
| I:4. Teoretiska perspektiv | 13 |
| Materialitet och rumslighet | 14 |
| Religion, magi och folklig kultur | 18 |
| Begreppsdiskussion | 20 |
| <i>Katolicism och protestantism</i> | 21 |
| <i>Folklig fromhet och besläktade begrepp</i> | 23 |
| <i>Ritual, helighet och offer</i> | 26 |
| <i>Vidskepelse, papism och beläten</i> | 29 |
| Reformationen – brytpunkt eller nyansering? | 31 |
| I:5. Metod och källmaterial | 35 |
| Avgränsningar i tid och rum | 35 |
| Undersökningens tillvägagångssätt | 36 |
| <i>En inventering av Skara stift</i> | 37 |
| <i>En rikstäckande orientering</i> | 40 |
| Källmaterialet | 41 |
| <i>Juridiska och normativa källor</i> | 42 |

| | |
|--|-----|
| <i>Kyrkoarkivens handlingar</i> | 44 |
| <i>Antikvariska rapporter och topografisk litteratur</i> | 46 |
| <i>Kompletterande material</i> | 50 |
| I:6. Disposition | 52 |
| | |
| KAPITEL TVÅ: DET LADDADA KYRKORUMMET | |
| II:1. Det laddade kyrkorummet: Introduktion | 53 |
| II:2. Kyrkans altaren | 57 |
| Förekomsten av sidoaltare | 60 |
| <i>Förekomst i Skarastiftet</i> | 62 |
| Kak- och kvinnoaltare | 63 |
| Marias och andra helgons altare | 65 |
| <i>Helgonaltare under 1600-talet</i> | 66 |
| <i>Helgonaltare under 1700-talet</i> | 69 |
| Folkliga ritualer vid altaret | 77 |
| Sidoaltarnas försvinnande | 82 |
| II:3. De kyrkliga bilderna | 86 |
| Förekomsten av kyrkliga bilder | 90 |
| <i>Förekomst i Skarastiftet</i> | 91 |
| 1600-talets kluvna bildsyn | 92 |
| Minne, identifikation och frågan om antikviteter | 98 |
| En nitisk Skarabiskop under ett intolerant 1700-tal | 104 |
| De missbrukade bilderna | 115 |
| <i>Kors, krucifix och Kristusbilder</i> | 116 |
| <i>Uppgifter om missbruk från Skarastiftet</i> | 122 |
| <i>"Stjåla sig till att skrapa något av dem"</i> | 128 |
| <i>S:t Olofs yxa</i> | 130 |

| | |
|---|-----|
| II:4. Relikerna | 134 |
| Förekomsten av relik | 135 |
| Skrinlagda relik | 136 |
| <i>De tomma skrin</i> | 140 |
| ”Honom skulle de uppbränna” | 142 |
| En dold närvaro | 146 |
| Icke-officiella relik | 149 |
| II:5. Delanalys: Det laddade kyrkorummet | 152 |
| | |
| KAPITEL TRE: DET HELIGA LANDSKAPET | |
| III:1. Det heliga landskapet: Introduktion | 185 |
| III:2. De heliga källorna | 189 |
| Förekomsten av heliga källor | 191 |
| <i>Förekomst i Skarastiftet</i> | 193 |
| Källkultens praktik | 198 |
| <i>Udgerörande vatten</i> | 198 |
| <i>Offerseden</i> | 200 |
| <i>Lek och allvar</i> | 203 |
| <i>Exemplet S:ta Helenas källa i Skövde</i> | 206 |
| Överheten och källkulten | 209 |
| <i>Reformationstidens tystnad</i> | 209 |
| <i>Kampen mot källkulten</i> | 210 |
| <i>Att dricka brunn</i> | 215 |
| <i>De heliga källorna och upplysningen</i> | 219 |
| <i>Kritiken på stiftsnivå</i> | 221 |
| III:3 Ett nätverk av sakrala punkter | 224 |
| Källan och kyrkorummet | 226 |
| <i>Källkapell i Skarastiftet</i> | 229 |

| | |
|---|---------|
| Kors och beläten i landskapet | 233 |
| <i>Kors och bilder vid de heliga källorna</i> | 233 |
| <i>Andaktsbilder i landskapet</i> | 238 |
| S:ta Ingemo i Dala | 242 |
| Heliga stenar och träd | 247 |
| Helgonens fotspår | 250 |
| III:4. Delanalys: Det heliga landskapet | 256 |
| KAPITEL FYRA: MELLAN FROMHET OCH VIDSKEPELSE | |
| IV. Helig materialitet mellan fromhet och vidskepelse | 263 |
| Förekomsten av sakralt laddade föremål | 264 |
| Tingens makt | 265 |
| <i>Föremålet som medium</i> | 266 |
| <i>Interaktionen med det heliga</i> | 268 |
| <i>Tingens agens</i> | 269 |
| <i>Det kristna ramverket</i> | 271 |
| Helighetens nätverk | 272 |
| <i>Gemensamma praktiker</i> | 272 |
| <i>Kyrka och landskap</i> | 281 |
| <i>Minnet av helgonen</i> | 282 |
| Överhetens ambivalenta inställning | 284 |
| <i>Begreppen vidskepelse och avgudereri</i> | 287 |
| <i>Den lutherska toleransen</i> | 289 |
| <i>Överhetens strategier</i> | 293 |
| Kontinuitet och förändring | 296 |

KAPITEL FEM: AVSLUTNING

| | |
|-----------------|-----|
| V.1 Summary | 301 |
| V.2. Referenser | 316 |
| Tryckta källor | 329 |
| Litteratur | 338 |
| Bilaga 1 | 355 |
| Bilaga 2 | 362 |
| Bilaga 3 | 373 |
| Bilaga 4 | 380 |

KAPITEL ETT: INLEDNING

I:1. Antikvarien och ärkebiskopen

Någon gång under den medeltiden led en man vid namn Karlung martyrdöden i Roslagen. Han mötte döden i Karlösa by och hans likkista skulle sedan bäras till Söderby kyrka för att begravas. När likbärarna kommit en bit på vägen märkte de att kistan plötsligt blivit mycket tung och de stannade ett slag för att vila sig. I samma stund som de satte ned kistan på marken sprang en ljuvligt frisk källa upp på platsen. Efter ytterligare en bit på vägen märkte de återigen att kistan blev tyngre och ännu en källa sprang upp när de ställde ned den. Då förstod de att detta var ett tecken. Vid denna andra källa uppförde man sedermera en kyrka och helgade den åt den avlidne martyren. Så lyder åtminstone legenden om S:t Karlung. Ingenting är idag känt om hans liv och det enda vi med säkerhet vet är att han efter sin död kom att äras som helgon. Karlskyrka, som kyrkan och socknen sedermera kom att kallas, blev en vallfartsort dit pilgrimer färdades för att be om helgonets ingripande i livets svårigheter. Legenderna om S:t Karlung och den kult han ägnades är föga originella för medeltida lokalhelgon. Vad som är ovanligt i historien är att vi är förhållandevis väl underrättade om hur hans kult kom att gestalta sig längre fram i tiden.

I och med reformationen under 1500-talet förbjöds all vallfart och helgonkult. År 1635 anlände antikvarien Johannes Haquini Rhezelius till Karlskyrka. Han skulle på uppdrag av kronan inventera rikets fornminnen och i Karlskyrka fann han att kulten

av S:t Karlung alljämt frodades i trakten. Helgonets relikér låg ännu kvar i sitt skrin och befolkningen visste berätta om de mirakel den helige mannens ben förmådde utföra. Några år senare besöktes den lilla annexkyrkan oväntat av själva ärkebiskopen, Laurentius Paulinus Gothus. I visitationsprotokollet beskrev ärkebiskopen med avsmak hur S:t Karlung ännu ”dyrkades för en avgud” ibland allmogen. Han firades årligen på sin högtidsdag och man offrade i de båda källorna som sprungit upp vid hans likfärd. Ärkebiskopen beordrade att relikerna skulle brännas och den vanmäktige sockenprästen, som försäkrade att han gjort allt i sin makt för att stoppa denna vidskepelse, undkom efter ett strängt förhör med nöd och näppe att bli suspenderad.¹

Ännu ett århundrade senare tilldrog sig liknande händelser i Sankt Olofs socken på Österlen. Helgonet som givit socknen dess namn firades högtidligt på Olofsmässodagen. Besökare som Carl von Linné och C.G.G. Hilfeling rapporterade i sina reseanteckningar om hur allmogen denna dag samlades för att hålla marknad, fira och dricka helgonets skål. De sjuka begav sig till kyrkan, för att där be sin bön framför S:t Olofs skulptur och stryka sig mot dess undergörande yxa. I den närbelägna Olofskällan tvättade de sig, drack och offrade pengar och matvaror i hopp om att bli bönhörda.²

Hur kan det komma sig att dessa traditioner kunde leva kvar så längre? Tron på att det materiella – som skulpturer, relikér och vattnet från heliga källor – kunde fungera som förmedlande länkar mellan Gud och människorna hade karaktäriserat mycket av den senmedeltida folkliga religiositeten. Men i samband med reformationen under 1500-talet kom kyrkoledningen att

1. Tryggve Lundén, *Svenska helgon*, Stockholm 1972, s. 90-92. Gottfrid Carlsson, ”Anteckningar om ett par svenska helgon”, i *Kyrkohistorisk årskrift*, 1919, s. 346 ff.

2. Nils-Arvid Bringéus, *Vallfärder till S:t Olof*, Simrishamn 1997, s. 12, 21 & 37.

uppfatta detta förhållningssätt som vidskepligt. I stället försökte man inpränta en mer inåtblickande, immateriell religiositet hos de troende. Helgonen och de spår de lämnat efter sig på jorden kunde inte längre hjälpa den nödställda, som istället borde sätta sin lit till Guds försyn och allmakt. Om, i vilken grad och hur det gudomliga kunde manifesteras sig i det materiella blev under reformationstiden en problematisk fråga vars olika svar sedermera kom att bli vattendelare i de teologiska konflikter som karakteriserade 1500- och 1600-talens Europa. Den svenska lutherska kyrkan kom att välja en komplicerad medelväg. Man valde att i stor utsträckning behålla många av de ting som innan reformationen varit föremål för en fullt legitim vördnad, men sökte i stället reglera de troendes förhållningssätt gentemot dessa föremål.

I denna avhandling undersöks vad som hände med de heliga platserna och föremålen i mötet mellan evangelisk renlärighet och ett traditionellt folkligt fromhetsliv.

I:2. Fromhet och materialitet i forskningen

Forskningen om den tidigmoderna periodens religiösa kultur präglades länge av arvet efter Keith Thomas och Peter Burkes – och i förlängningen av Max Webers – teorier, enligt vilka allmogens magiska världsbild successivt bröts ned till förmån för elitens rationella religiositet.³ Denna modell anses idag föråldrad, då den är alltför rigid i fråga om att separera elitens och allmogens kulturer. Framförallt har historikern Robert W. Scribner i ett antal verk under 1980- och 1990-talen visat på den ömsesidighet med vilken den lärda kulturen och den folkliga påverkade varandra. Även om Scribner utmanade folk/elit-dikotomin, avvisade han inte användandet av begrepp som folkkultur och elitkultur helt och hållet. I stället påvisade han den heterogena inom såväl elit- som folkkultur och pekade på den dialektiska process enligt vilken dessa kulturer formerades.⁴

Andra forskare har gått ytterligare ett steg och menat att det överhuvudtaget är missvisande att tala om avgörande skillnader

3. Scott Dixon, *Contesting the Reformation*, Chichester 2012, s. 152 ff. Thomas menade i *Religion and the Decline of Magic* (1971) att människan under förmodern tid använde sig av två olika tanke-system i sitt förhållande till det övernaturliga och det gudomliga – det magiska och det religiösa. Under medeltiden kunde de magiska föreställningarna med större lätthet inkorporeras i religionen, medan avståndet mellan de båda systemen ökade i samband med reformationen. I *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978), vidareutvecklade Peter Burke tanken om en distinktion mellan två olika tanketraditioner, vilka han i grunden definierade som en spänning mellan en elitkultur och en folklig kultur. Under medeltiden hade elitens och folkets kultur i högre grad sammanfallit med varandra, medan ett avstånd kom att växa fram emellan under den tidigmoderna perioden. I båda författares verk karaktäriserades utvecklingen under den tidigmoderna perioden av att folkliga seder och föreställningar – ”den lilla traditionen” – successivt undertrycktes av elitens strävan efter sedlighet, ordning och rationalitet.

4. Se t.ex. R.W. Scribner, ”Introduction”, i R.W. Scribner & Trevor Johnson (red.), *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, New York 1996, s. 2 ff.

i världsuppfattningar mellan olika sociala skikt under tidsperioden. I denna tradition har man snarare tolkat såväl bönders som furstars föreställningsvärldar som delar i en gemensam, men likväl heterogen och mångskiftande, kultur.⁵ De senaste två decennierna har man i den engelskspråkiga litteraturen försökt finna allt mer precisa begrepp för att beskriva religiösa föreställningar och praktiker hos de stora flertalet människor under tidigmodern tid. Bland de senaste förslagen ryms *vernacular religion* och *lived religion*. Gemensamt för dessa två begrepp är de i varierande grad är tänkta att upplösa gränserna mellan officiella och ickeofficiella religiösa föreställningar och praktiker. Innebörden av denna typ av begrepp och mitt eget förhållningssätt till dem kommer att diskuteras mer ingående längre fram i kapitlet.

På ett mer allmänt humanvetenskapligt plan har forskare de senaste åren anlagt ett nytt fokus på det materiella och den mänskliga interaktionen med platser och föremål. Detta har visat sig vara ett fruktbart perspektiv för att förstå religiösa kulturer, såväl nutida som historiska. Inspirationen har bland annat kommit från sociologen Bruno Latour. Förutom nya teoretiska perspektiv har den så kallade ”materiella vändningen” också lett till upptäckten av nya studieobjekt. Historiker har de senaste åren undersökt kulturella, religiösa, sociala och politiska betydelser av just platser och föremål i det förmoderna Europa med intressanta resultat. Caroline Walker Bynum har i *Christian Materiality* (2011) blottlagt senmedeltidens komplexa och paradoxala förhållande till den materiella heligheten.⁶

5. Se t.ex. Barry Reay, *Popular Cultures in England 1550–1750*, London 1998, s. 218. Richard Kieckhefer, ”The Specific Rationality of Medieval Magic”, i Helen Parish (red.), *Superstition and Magic in Early Modern Europe: A Reader*, London 2015, s. 143 f.

6. Caroline Walker Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medi-*

En aspekt av materialitet som uppmärksammats särskilt i fråga om såväl samtida som historisk religionsutövning är rumsligheten. För det tidigmoderna Europas del har forskare som Andrew Spicer, Alexandra Walsham och Will Coster bidragit med viktiga undersökningar. Såväl skapandet av sakralt laddade platser, som förstörelsen, omtolkningen och återskapandet av dem har framhållits som fenomen som på ett fruktbart sätt kan sätta fingret på något av kärnan i reformationstidens förändringsprocesser, liksom på formeringen av 1600-talets konfessionella kulturer.⁷ Alexandra Walsham har i en omfattande undersökning studerat föreställningar om landskapet på de brittiska öarna från tidig medeltid fram till 1900-talet. Hon har här visat hur man inom ramarna för reformert och anglikansk protestantism under tidigmodern tid lyckades anpassa, modifiera och appropriera reformatoriska sakrala naturformationer i förhållande till ständigt skiftande teologiska, kulturella och sociala konjunkturen.⁸

Bridget Heal, som undersökt den lutherska reformationens genomslag i fråga om helgonkult, bilder och spatial helighet i framförallt Nürnberg, menar att reformatorerna tidigt – redan under 1500-talet – lyckades förändra den allmänna synen på helighet, platser och föremål. De fall där forskaren i källmaterialet trots allt stöter på kulthandlingar som tyder på ett förreformatoriskt eller ”katolskt” förhållningssätt, menar hon rör sig om isolerade företeelser som inte var typiska för sin samtid. I de församlingar som hade sina egna kyrkoherdar och som inte utsattes för någon ”omstörtande påverkan” från katolska grannförsam-

eval Europe, New York 2011.

7. Will Coster & Andrew Spicer, ”Introduction: the dimensions of sacred space in Reformation Europe”, i Coster & Spicer (red.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, s. 3.

8. Alexandra Walsham, *The Reformation of the Landscape: Religion, Identity & Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford 2011.

lingar, menar Heal att tron på platsers och föremåls effkacitet förhållandevis snabbt dog ut under reformatörernas undervisning. Mariaskulpturerna tilläts bli kvar i kyrkorummet just för att kopplingen mellan bilderna och traditionell fromhet var bruten.⁹

Det finns dock goda skäl att ställa sig tveksam till om Heals slutsatser kan appliceras på nordiska förhållanden. För svenskt vidkommande har tidigare forskares resultat pekat i en annan riktning. Att den svenska reformationen i sitt inledningskede saknade ett brett folkligt stöd har bl.a. visats av Martin Berntson, som undersökt hur de uppror som riktade sig mot Gustav Vasas regim till stor del var ett utslag av motstånd mot förändringar i det religiösa livet.¹⁰ Göran Malmstedt har framhållit hur den svenska allmogen under hela 1600-talet ännu präglades av en traditionell religiös mentalitet som inte sällan stod i motsättning till det fromhetsliv som den lutherska statskyrkan sökte inskräpa hos befolkningen. Trots att man formellt identifierade sig som lutheraner, var den folkliga religiositeten präglad av en prestationsfromhet med förreformatoriska drag. Otillättna helgdagar fortsatte att firas och likaså behölls den familjära inställning till det heliga som karaktäriserat den medeltida religiositeten.¹¹ Monika Weikert, som i sin doktorsavhandling undersökt offerkyrkofenomenet, har också bidragit till en bild av ett tidigmodernt

9. Bridget Heal, "Sacred image and sacred space in Lutheran Germany", i Will Coster, & Andrew Spicer (red.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, s. 58 f.

10. Martin Berntson, *Mässan och armborstet: Uppror och reformation i Sverige 1525–1544*, Skellefteå 2010, s. 375 ff.

11. Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro: Religiös mentalitet i stormakstidens Sverige*, Lund 2002, s. 165f. Göran Malmstedt, *Helgdagsreduktionen: Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800*, Göteborg 1994, s. 76 ff., 145 ff., m.fl. Göran Malmstedt, "In Defence of Holy Days: The Peasantry's Opposition to the Reduction of Holy Days in Early Modern Sweden", i *Cultural History*, nr 3:2 2014, s. 118 ff.

fromhetsliv som ofta stod i dissonans med officiell kyrkolära.¹² En liknande mentalitet präglade också allmogen i den finska delen av riket, vilket nyligen har visats av Miia Kuha.¹³ Detta perspektiv har nyligen kritiserats av Raisa Maria Toivo. Hon menar att den kontinuitet som kan ses mellan för- och efterreformatorisk praktiserad religiositet, inte var ett utslag av att allmogen i ett slags passivt motstånd bevarade seder och bruk från den förreformatoriska perioden. I den mån dylika traditioner förekom, menar Toivo att de egentligen aldrig var förbjudna, eller att de var ett utslag av påverkan från den katolska motreformationen. Enligt henne demoniserades inte den katolska kyrkan i Sverige och Finland, utan den luterska identiteten formerades snarare i polemik mot kalvinismen.¹⁴

Flera tidigare studier har alltså ägnats åt relationen mellan den officiella kyrkoläran och folkligt fromhetsliv i Sverige, men hittills har det materiella perspektivet saknats. Det vi känner till sedan tidigare om den svenska reformationens komplicerade implementering torde borga för särskilt intressanta resultat med just detta perspektiv.

12. Monica Weikert, *I sjukdom och nöd: Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal*, Göteborg 2004, s. 211 ff.

13. Miia Kuha, "A Parody of the Church Service in Seventeenth-Century Finland: Reconstructing Popular Religion on the Basis of Court Records", i Daniel Erlach (red.), *The Use of Court Records and Petitions as Historical Sources*, Wien 2012. Miia Kuha, "Popular Religion in the Periphery. Church Attendance in 17th Century Eastern Finland", in *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel university*, nr. 13:2, 2015.

14. Raisa Maria Toivo, *Faith and Magic in Early Modern Finland*, London 2016, s. 141 ff.

I:3. Problemformulering

Skulpturer, relikier, vatten och offergåvor är alla högst materiella fenomen som under lång tid ansågs utgöra ett medium mellan människan och det gudomliga. Frågan om materialitet ligger i själva kärnan av det brott med ett senmedeltida fromhetsliv som reformationen traditionellt har ansetts innebära. Den lutheriska uppgörelsen med senmedeltidens kyrka kom i den officiella kyrkoläran att innebära en förskjutning av perspektiven och ett större avståndstagande i förhållande till det materiella. De förändringar som vi vanligtvis förknippar reformationen med – synen på nattvardselementen, rättfärdiggörelsen genom tron allena och avvisandet av helgonkulten, pilgrimsfärderna och relikerna – hade alla sin grund i ett särskilt förhållningssätt gentemot materia och hur man trodde att Gud verkade genom denna. Tron på eller avvisandet av kraften i de heliga föremålen öppnar upp för många frågor och en systematisk studie av den materiella heligheten och reformationens förändringsprocesser saknas i dagsläget för svenska förhållanden.

Avhandlingens syfte och frågeställningar

Syftet med föreliggande avhandling är att analysera hur föreställningar och praktiker kopplade till heliga föremål och platser påverkades av reformationen. Undersökningen utgår ifrån ett materialitetsperspektiv, vilket innebär antagandet att tingen inte bara var för föremål för mänskligt handlande, utan att de också påverkade de människor som kom i kontakt med dem.

Efter reformationen hade inte längre helgonaltare, relikier och vissa typer av bilder samma självklara plats i kyrkorummet. På samma sätt förändrades attityden till heliga föremål i land-

skapet, som bönekors och heliga källor. Dessa föremål inbjöd till en interaktion som potentiellt tangerade den evangeliska kyrkans gränsdragningar mellan fromhet och vidskepelse. För att fullgöra avhandlingens syfte kommer jag därför att söka besvara följande frågeställningar.

1. I vilken utsträckning förekom ännu dessa föremål (sidoaltare, bilder, relikier, heliga källor och bönekors) i kyrkorum och landskap under efterreformatorisk tid?
2. Hur påverkade föremålen församlingsbornas religiösa föreställningar och handlande?
3. Hur var dessa föremål länkade till varandra, till landskapet och kyrkorummet och till föreställningar om helgonen?
4. Hur såg den kyrkliga överheten på denna typ av föremål och var drogs gränsen mellan fromhet och vidskepelse ifråga om helig materialitet?
5. Vilka förändringar genomgick föreställningarna och praktiker kopplade till materialitet och gudomlig immanens från reformationens genomförande till och med upplysningstiden?

Föremålen

För att besvara ovanstående frågor kommer ett antal föremålstyper, vars senmedeltida bruk gav uttryck för en religiositet rotad i föreställningar om det immanent heliga, att kartläggas och analyseras. Dessa föremålskategorier utgörs av altare, skulpturer, relikier, fristående kors, heliga källor och andra sakralt laddade naturföremål. I studien kommer dels själva förekomsten av dessa föremålstyper att undersökas, men också de föreställningar och handlingar som var kopplade till dem. Dessa föremål hörde till

de fenomen som den lutherska kyrkan i varierande grad aktivt försökte förändra människors förhållningssätt till efter reformationen.

Andra fenomen som tangerade gränserna för naturligt och övernaturligt, materiellt och andligt, som trolldom, svartkonstböcker eller tron på naturväsen, är dock inte föremål för undersökning i denna studie. I fråga om dessa fenomen gick ingen egentlig skiljelinje mellan kyrkans uppfattningar mellan för- och efterreformatorisk tid. Den kyrkliga linjen var också i stort sett gemensam för den tidigmoderna katolicismen som inom olika riktningar inom protestantismen.¹⁵ Detta innebär att det kring dessa trosföreställningar inte fanns samma drag av osäkerhet; de var förbjudna på ett mer kategoriskt plan. Kring de företeelser som kommer att undersökas i det följande fanns däremot ett drag av ambivalens från kyrkoledningens sida. Dessa föremål låg någonstans i ett gränsland mellan en accepterad fromhet och det oacceptabelt vidskepliga. Föremålen *i sig* ansågs inte vara vidskepliga från officiellt håll, utan det var människans föreställningar och handlande gentemot dem som i kyrkoledningens ögon var problematiska. De hade också alla varit en viktig del av ett fullt legitimt fromhetsliv innan reformationen. De är därför särskilt väl lämpande att undersöka för att kunna se om, när och hur förhållningssätt gentemot den materiella heligheten förändrades hos de bredare folklagen.

De heliga källorna kan vid en första anblick verka aparta i sammanhanget, men som studien kommer att betona, existerade de i ett sammanhang tillsammans med övriga föremålskategorier och de är viktiga för att tydliggöra fromhetslivets rumsliga dimensioner. Jag vill framhålla att helighetens rumsliga aspek-

15. Mikael Häll, *Skogsrädet, näcken och Djävulen: Erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talets Sverige*, Stockholm 2013, s. 161–163.

ter var mer komplexa än ett enkelt särskiljande mellan det som fanns inom kyrkorummets väggar och det som fanns utanför. De enda av ovannämnda kategorier som kan sägas vara statiska i en rumslig bemärkelse är altarna (även om portabla altare förekom under medeltiden). Heliga bilder kunde bäras över åkrar och fält och kors förekom inte bara i kyrkorummet, utan kunde resas vid åkrar, källor och vägshål. De heliga källorna kunde ligga avlägset i skogen, men stod oftast att finna i kyrkans omedelbara närhet – och i vissa fall inuti själva kyrkorummet.

De företeelser som kommer att undersökas var i hög grad kopplade till föreställningar om helgonen. De befann sig själva i gränslandet mellan det andliga och det materiella. Helgonen var jordiska människor som upptagits i den himmelska sfären och utmanade gränserna för grundläggande kategorier som liv och död. Just helgonens kroppslighet var också av yttersta vikt i den medeltida kulten och dessa heliga kroppar möjliggjorde en kommunikation mellan det mänskliga och det gudomliga. Också de kulthandlingar som ägnades helgonen var djupt materiella till sin karaktär.¹⁶ Precis som i fråga om de aktuella föremålen, var den lutherska kyrkans inställning till helgonen ambivalent. De kunde avvisas som avgudar, omhuldade som viktiga historiska personer eller framhävas i egenskap av förebilder i gudsfruktan. Även om helgonkulten inte är studiens primära undersökningsobjekt, kommer den att ges ett stort utrymme till följd av sin djupa sammankoppling med de undersökta föremålen, helgonens egenskap av gränsöverskridare ifråga om materiellt/andligt och den ambivalens de åstadkom hos den efterreformatoriska kyrkan.

16. Anne Ruth Throckmorton, *The Persistence of Saints in Early Modern England*, Charlottesville 2011, s. 12 & 20.

I:4. Teoretiska perspektiv

Dåtidens människors tankar och handlingar förtjänar att tas på allvar. Längre behandlade forskare allmogens religiositet på ett förringande och nedlåtande sätt. Religiösa föreställningar som tangerade begrepp som vidskepelse och magi har setts som primitiva och irrationella. Denna attityd har sina rötter i det tidigmoderna textmaterialet.

Men det system av föreställningar som utgjorde allmogens religiositet svarade mot genuina behov i ett agrarsamhälle till stor del ännu präglad av en muntlig kultur, där en dålig skörd eller ett sjukdomsutbrott kunde innebära en katastrof för såväl individen som lokalsamhället. Bara för att denna fromhetens logik var annorlunda, betyder det inte att den saknade sin egen rationalitet.¹⁷ För att förstå innebörden i de handlingar som möter oss i det minst sagt tendentiösa källmaterialet är det nödvändigt att ställa resultaten i relation till förhållningssätt gentemot det heligt materiella i en kontext där de aktuella fenomenen *inte* ansågs irrationella och vidskepliga. Därför kommer den teoretiska fonden i hög utsträckning att utgöras av vad forskare som Caroline Walker Bynum kommit fram till ifråga om den världsbild som präglade den religiösa kulturen i det senmedeltida Europa.¹⁸

17. Helen Parish, ”General Introduction”, i Parish (red.), *Superstition and Magic in Early Modern Europe: A Reader*, London 2015, s. 3. Owen Davies, ”Material Culture of Post-Medieval Domestic Magic in Europe: Evidence, Comparisons and Interpretations”, i Jan N. Bremmer & Dietrich Boschung (red.), *The Materiality of Magic*, Paderborn 2015, s. 393.

18. Bynum 2011, s. 25–36.

Materialitet och rumslighet

Religion existerar likväl utanför människan som inuti hennes medvetande. I forskningssammanhang är detta en relativt ny insikt, då man alltsedan 1500-talet i första hand har uppfattat religionen som ett i första hand tankemässigt fenomen, och enbart undantagsvis ägnat det fysiska, konkreta och kännbara någon större uppmärksamhet.¹⁹ Att också föremål kan ses som historiska aktörer är ett perspektiv som de senaste åren gjort sitt intåg i humanvetenskapen på bred front.

När föremål som under senmedeltiden varit starkt laddade med en gudomlig kraft bevarades, bör de också ha påverkat människors religiösa föreställningar och handlande. Kyrkoledningen kunde kontrollera närvaron av dessa föremål, men inte nödvändigtvis den respons de gav upphov till hos församlingsborna eller vad som hände när en människa interagerade med föremålen. En utgångspunkt för studien är att den människa som i kyrkorummet såg på eller rörde vid en madonnaskulptur, i det ögonblicket i någon mån förändrades; skulpturen och människan utgjorde tillsammans en slags tillfällig entitet. Det materiella perspektivet innebär också utgångspunkten att föremålen genom sin själva närvaro skapade möjlighet till en dylik interaktion. Denna interaktion skedde inte bara på människans villkor, utan också på det vis själva föremålet var ”programmerat” till att interagera med människan.²⁰ På samma sätt som en kniv är destinerad till att skära tillsammans med den mänskliga agenten, var de medeltida helgonskulpturerna ämnade till att i mötet med den troende kanalisera det gudomliga.

19. Sonia Hazard, ”The Material Turn in the Study of Religion”, i *Religion and Society: Advances in Research*, 2013:4, s. 58.

20. Bruno Latour, ”On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Genealogy”, i *Common Knowledge*, 3:2 1994, s. 31.

Det kan också argumenteras för att kristendomen är en religion med materialitet i sin själva kärna. Guds människoblivande, Kristi lidande och död och tron på den kroppsliga uppståndelsen är alla grundläggande tankar för kristendomen, och de är alla påtagligt materiella till sin karaktär. Kristna teologer har alltid behövt förhålla sig till materiens roll i högre utsträckning än lärda uttolkare inom de andra abrahamitiska religionerna.²¹ Ingen tanke inom den kristna föreställningsvärlden är eller har varit mer central än idén om hur Ordet blev kött. Guds människoblivande slutade naturligtvis inte vara centralt hos reformationens teologer, men man kan trots detta se hur betydelsen av det materiella som medium minskade hos både lutherska och reformerta tänkare. Föremål och mänskligt handlande blev sekundära i förhållande till frälsningen. I stället vändes blicken inåt, mot den enskilda människans hjärta och dess samtal med Gud. Avståndstagandet gentemot det materiella var dock inte renodlat, och man bör kanske snarare tala om en förskjutning än ett brott.²² Gud, i egenskap av allsmäktig, troddes även i en renlärig luthersk teologi kunna ingripa i den fysiska världen. Ytterst hade alla händelser sitt ursprung i Guds vilja och föreställningen om den gudomliga försynen var central i protestantiskt tänkande. Den stora skillnaden mellan en för- och efterreformatorisk syn på gudomlig immanens ligger snarare i synen på människans möjlighet att påverka Gud eller en människas möjlighet att framkalla det mirakulösa.²³ Det kausala sambandet mellan ritual och materia, om vad materia kunde göra – eller inte göra – var ett fundamentalt huvudbry för den kristna världens tänkare såväl under 1300-talet

21. Bynum 2011, s. 285.

22. Martin Bernrtson, ”Reformationsmotstånd och en kyrkosyn i förändring”, i Eva-Marie Letzter (red.), *Auktoritet i förvandling: Omförhandling av fromhet, lojalitet och makt i reformationstidens Sverige*, Uppsala 2012, s. 50 & 68 f.

23. Alexandra Walsham, ”The Reformation and ’the Disenchantment of the

som under 1600-talet. Inbäddade i dessa frågor om materialitet låg också mycket av kärnan i hur gränserna för var som var religion och vad som var vidskepelse skulle dras.²⁴

Tänkandet kring religiös materialitet inom forskningen har under lång tid präglats av ett arv från såväl protestantismen som sekulariseringen, där forskare i Webers efterföljd ofta velat se såväl en motsättning mellan det materiella och det andliga i religionsutövande, liksom ett klart hierarkiskt förhållande mellan dessa två kategorier.²⁵

Det nya fokus på materialitet som gjort sig gällande inom humaniora de senaste åren har ofta inspirerats av Bruno Latours, Alfred Gells och Daniel Millers teorier om de fysiska föremålets agens. Caroline Walker Bynum har, särskilt i verket *Christian Materiality* från 2011, visat hur central frågan om materia var i såväl den lärda teologin som det praktiska fromhetsutövandet under medeltidens slut. Även om Bynum i viss mån har inspirerats av den materiella vändningen, och hennes användande av begrepp som agens i vissa avseenden har paralleller i Latours teorier, gör hon en poäng av att hennes teori är just en *historisk* sådan. Det är alltså för henne mindre viktigt huruvida föremål på ett allmänligt plan har agens eller inte – det som är väsentligt här är att det materiella under en specifik tidsperiod i en specifik del av världen allmänt *troddes ha* en agens.²⁶

Materia definierades under senmedeltiden som något föränderligt, gränsöverskridande och i någon mån levande. Den knivskarpa gräns vi till vardags gör mellan levande och död materia

World' Reassessed", i *The Historical Journal*, 51, 2008:2, s 13.

24. Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason and Religion, 1250-1750*, Oxford 2010, s. 3.

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

26. Bynum 2011, s. 31 f. & 38.

var under denna tidsperiod långt ifrån absolut. För att förstå en kultur där muralmålningar klev ned från väggarna, där statyer grät och där hostior började blöda, måste man också förstå att förmoderna människor opererade med andra ontologiska kategorier än moderna människor gör, kategorier som gjorde detta möjligt. De heliga föremålets materialitet var på samma gång en möjlighet och ett problem. Samtidigt som perioden erfor en aldrig tidigare skådad närvaro av helig materialitet i det religiösa livet, fanns också en ständigt underliggande tråd i den senmedeltida kulturen av ambivalens, rädsla och ibland avsky inför de kroppar, föremål och platser som trotsade gränserna för levande och dött. Bynum anlägger ett särskilt fokus på just denna vaga gränsdragning mellan levande och död materia. Hon ser denna vaghet särskilt i de handlingar och argument som begagnades av de som aktivt tog avstånd från helig materialitet. Såväl lollarder och hussiter som andra dissidenter betonade ständigt att föremålen var just *döda*, men i ikonoklasmens handling betedde man sig som om bilderna och relikerna var allt annat än just detta. Att tvingas upprepa att heliga föremål är livlösa – något som också renläriga teologer ägnade sig åt – röjer en oro kring gränsdragningar och tyder på den oerhörda kraft och fara som låg i det levande föremålet.²⁷ Även om de lärda teologiska resonemangen sökte reducera de heliga föremålen till något som i första hand pekade bortom sig själva, mot det osedda och gudomliga, handlade människor i praktiken som om relikerna i själva verket *var* helgonen. I kärnan för hela det senmedeltida intresset för helig materia, som återfanns på alla nivåer i samhället, låg enligt Bynum en paradox: hur det gudomliga manifesterades i det materiella, samtidigt som Gud och materia på ett definitions- mässigt plan var väsensskilda från varandra.²⁸

27. Bynum 2011, s. 48–53.

28. Caroline Walker Bynum, "Why Paradox? The Contradictions of My Life as a Scholar", *The Catholic Historical Review*, vol. 98, 2012, s. 454.

Det har ofta framhållits att medeltidens kyrkorum präglades av en visuell kultur. Det visuella var mycket riktigt också en viktig aspekt av den medeltida människans upplevelse av det sakrala, men religiösa föremål avsåg också att beröra fler sinnen än synen. De syftade inte bara till att beskådas, utan att röras, hållas, kyssas, luktas, flyttas, slickas, kläs och smyckas. Föremålen var aldrig passiva, utan förväntades ingå i en interaktion med den troende.²⁹

Det kan dock vara värt att redan inledningsvis betona, att den föreliggande undersökningen är en studie av människors relation till föremål, inte av föremålen i sig själva. I den meningen är den teoretiskt antropocentrisk, trots inspiration från den materiella vändningens grundläggande utgångspunkter.³⁰

Religion, magi och folklig kultur

Den senmedeltida människan hade tillgång till en bred arsenal av skyddande och välsignande handlingar utan att behöva röra sig utanför den legitima sfären. Denna möjlighet saknades till stor del för den troende efter reformationen. Det har varit vanligt i äldre forskning att alla de aspekter av folklig religiositet som kategoriserats som magiska har behandlats som något som låg utanför den kristna föreställningsvärlden. Man har snarare sett dessa aspekter som kvarlevor från en förkristen religion och som något som hos allmogen levde kvar parallellt med den kristna religionen. Jag menar att de så kallade magiska aspekterna snarare var en del av en förmodern kristendom och att det var just det kristna ramverket som var grunden till att man upplevde att

29. Bynum 2011, s. 37 f., 65, 267 & 282–284. Walsham 2011, s. 42.

30. Se t.ex. Hazard 2013, s. 63.

magiska handlingar hade en verkande kraft. Magi och religion existerade inte sida vid sida – magiska handlingar var snarare en komponent i själva religionen. Att denna komponent har sina förlagor i en äldre föreställningsvärld är troligt, men det är snarare i den senmedeltida kristendomen än i en hednisk forntid man bör leta efter dess närmaste paralleller. Liknande praktiker förekom sannolikt också i förkristen tid, då ”magiska” handlingar har utgjort en komponent i de flesta förmoderna religiösa system.³¹ De var också de förment magiska aspekterna av den senmedeltida kyrkans lära och liturgi som blev föremål för den skarpaste av reformatörernas kritik och flera forskare har pekat på att det är just vid reformationen som magi och religion för första gången uppträder som tydligt separata kategorier, där den oskadliga, skyddande magin kom att jämföras med den som syftade till att vålla skada.³²

En vanlig teoretisk definition av skillnaden mellan magi och religion, som bl.a. använts av Scribner lyder enligt följande: När människan, med hjälp av krafter mäktigare än hennes egna, på ett övernaturligt sätt kontrollerar naturliga förhållanden ägnar hon sig åt magi. Religion, å andra sidan, är människans erkännande av en övernaturlig kraft, vilken hon är beroende av, vördar och är skyldig ett förpliktigande gentemot.³³ I den praktiserade religiositeten var – och är – gränserna mellan dessa båda fenomen dock allt annat än skarpa. Föreställningen om bödens kraft att bota sjukdomar kan här tjäna som ett utmärkt exempel. Bönen är då ett anhållande

31. Thomas 1971, s. 57. Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars*, New Haven 2005, s. 279–283. Nils-Arvid Bringéus, ”Ben mot ben, led mot led: 25 gotländska signelser”, i Arne Bugge Amundsen (red.) *Sæt ikke vantrø i min overtroes staed: Studier i folketro og folkelig religiositet*, Oslo 1995, s. 61–77.

32. Se t.ex. Thomas 1971, s. 89. Linda Oja, *Varken Gud eller natur: Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, Stockholm 1999, s. 22 f.

33. R.W. Scribner, ”The Reformation, Popular Magic and the ’Disenchantment of the World’”, i *Journal of Interdisciplinary History*, nr. 23:3, 1993, s. 476 f.

om att Gud skall ingripa i världen till den bedjandes fördel. Det är alltså i praktiken människan som initierar ingripandet av en övernaturlig makt i världsiga angelägenheter. Bönen skulle då enligt ovanstående definition kunna kategoriseras som magi. Samtidigt vördar människan som ber om ett tillfrisknande den kraft hon ber till och vet att hon är beroende av denna kraft, vilket gör att bönen också kan klassas som religionsutövning. Magiska och religiösa aspekter av förmodern religiositet, tolkade enligt moderna definitioner, var i praktiken så tätt sammanblandade att det inte är meningsfullt att tala om dessa som separata kategorier av förhållningssätt gentemot det utomvärldsliga.

I stort sett alla de tidigmoderna texter som behandlar icke-sanktionerade fromhetsbruk är nedskrivna av människor som inte själva deltog i dem eller var en del av det sociala sammanhang där dessa handlingar ägde rum. Det finns ingen anledning att tro att de människor som offrade i heliga källor eller knäböjde framför en madonnaskulptur själva skulle ha sett på sitt handlande som irrationell övertro – och ännu mindre som avgudadyrkan. Innebörden i handlingarna måste alltså sökas på annat håll än i biskopens rasande fördömelse eller antikvariens föraktfulla dokumenterande. Ett försök till att överbrygga detta avstånd mellan uttolkaren och utövaren är att förstå dessa handlingar i relation till hur och varför dessa utfördes under den senmedeltida perioden, när likartade handlingar faktiskt omtalades av de människor som själva deltog i dem.

Begreppsdiskussion

Utifrån dessa teoretiska utgångspunkter är det av vikt att vissa centrala begrepp som kommer att brukas i undersökningen diskuteras och definieras närmare.

Katolicism och protestantism

Det vi i dagligt tal kallar reformationen var aldrig någon enad rörelse som följde en rak linje eller på ett konsekvent sätt innebar vissa förändringar. Snarare vore reformationerna ett lämpligare begrepp för att förstå de förändringsprocesser som präglade 1500-talets Europa. Det är också felaktigt att utgå ifrån att reformationen/erna var något som enbart skedde utanför den romerska kyrkan. De områden som kom att benämnas som katolska genomgick även de genomgripande förändringar som har många paralleller i engelska, tyska och skandinaviska förhållanden. Även om man inom den teologiska utvecklingen kan se betydande likheter mellan de olika konfessionerna, finns det också en risk med att överbetona detta. De lutherska statskyrkorna hade, trots allt, ett annat idéinnehåll än den katolska eller de reformerta, inte minst i frågor som är av central betydelse för föreliggande undersökning, som gränsdragningar mellan fromhet, vidskepelse och avgudereri.³⁴ För enkelhetens skull kommer jag dock i det följande att använda mig av begreppet reformationen när jag talar om de förändringar inom det svenska samhället och kyrkolivet som drevs av reformatorer inspirerade i första hand av Luthers läror.

Också begreppet *protestantisk* får i detta sammanhang brukas med viss försiktighet, då synen på för undersökningen centrala fenomen skiljde sig åt mellan olika protestantiska trosinriktningar. De rörelser och trossamfund som i högre grad anammade Calvins och Zwinglis läror, än Luthers, hade t.ex. en betydligt skarpare inställning i bildfrågan. I möjligaste mån kommer jag därför i det följande att referera till den officiella läran i Sverige som *luthersk* eller *evangelisk*. I vissa situationer, som när diskussionen rör sig på en allmäneuropeisk nivå eller i diskussion med

34. Cameron 2010, s. 196.

tidigare forskning, kan dock detta samlingsbegrepp inte undvikas helt.

På ett likartat sätt bör en viss försiktighet brukas i fråga om att benämna den medeltida kristendomen som katolicism. Katolicism som begrepp för medeltida förhållanden riskerar att implicera att den romersk-katolska kyrkan med dess lära och fromhetsuttryck alltid varit densamma. Katolicismen under 1400-talet var inte densamma som katolicismen under 1700-talet, eller för den delen under 1900-talet. Den irländske historikern Eamon Duffy introducerade begreppet *traditional religion* som ett fruktbart begrepp för att beskriva den kristna kulturen i Europa innan 1500-talet. Begreppet ”traditionell” åsyftar i detta sammanhang inte en religiös kultur oförmögen till förändring, utan används snarare för att beskriva generella karaktäristiska drag i en religiositet som var rotad i en särskild repertoar av föreställningar, symboler och handlingar, samtidigt som den var förmögen till både variationer och flexibilitet.³⁵

Även om Duffy i första hand använde begreppet i viss polemik emot begreppet *folkreligion*, samtidigt som han behöll termen ”Katolicism” kommer begreppet traditionell religion i detta sammanhang att brukas på ett delvis annat sätt. Det kommer i det följande att användas för att beskriva den religiösa kulturen före reformationen, utan de konfessionella konnotationer som kan ligga i begreppet ”katolsk” – vilket är ett begrepp som kanske bättre lämpar sig i en posttridentinsk kontext. Denna traditionella kristendom kan på ett schematiskt plan definieras som en kollektivt präglad religiositet, vilken utgick ifrån en sakraliserad världsbild och där sinnesförmimmelser och upprätthållande av ritualer betonades i högre grad än vad de kom att göra inom den evangeliska traditionen.³⁶

35. Duffy 2005, s. 3.

36. Se t.ex. John Bossy, *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford 1985. R.W. Scribner, ”The Impact of the Reformation on Daily Life”, i R.W. Scribner, ”The

Folklig fromhet och besläktade begrepp

Begrepp som folkreligion (en. *popular religion* och *folk religion*) har alltsedan 1970-talet varit omdebatterade och ur denna debatt har flera viktiga insikter sprungit, bl.a. att vi inte bör tänka oss den folkliga religiösa kulturen som något enhetligt och statiskt eller som något som stod i ett skarpt motsatsförhållande till elitens religiositet.³⁷ Vissa forskare har valt att avstå från att använda begreppet helt och hållet. Flera alternativa begrepp, som *lay religion*, *local religion* och *traditional religion*, har i stället föreslagits. Bland de senaste av dessa förslag är *vernacular religion* och *lived religion*. Båda dessa begrepp avser att förstå religionen som levd erfarenhet, snarare än att förhålla sig till en schematisk ”officiell” religiositet. *Vernacular religion* lanserades av religionsvetaren Leonard Primiano under mitten av 1990-talet. Han menade att den äldre terminologin inte sällan medförde ett nedlåtande förhållningssätt gentemot de människor vars föreställningsvärldar och praktiker studerades.³⁸ Med *vernacular* avses inte enbart religiositeten hos de lägre samhällsskikten – snarare ser man det som att människor i alla olika sociala sammanhang har sina egna ”vernakulära” föreställningar och praktiker.³⁹ *Lived religion* kan sägas vara en vidareutveckling av samma tankegång. Det har nyligen

Impact of the Reformation on Daily Life”, i Gerhard Jaritz (red.), *Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit: Leben – Alltag – Kultur: Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 27. bis 30. September 1988*, Wien 1990, s. 315 f.

37. Kaspar von Greyerz, *Religion and Culture in Early Modern Europe 1500–1800*, Oxford 2008, s. 11 ff.

38. Leonard Norman Primiano, ”Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”, i *Western Folklore*, 1995:54, s. 38 ff.

39. Kristiina Johanson & Tõnno Jonuks, ”Superstition in the House of God? Some Estonian Case Studies of Vernacular Practices”, i *Mirator*, 16:1 2015, s. 119 ff.

bl.a. använts i finska sammanhang av Raisa Maria Toivo.⁴⁰ Med denna term vill man betona interaktionen mellan olika sociala grupper, regioner och tidsperioder, snarare än att avgränsa dessa gentemot varandra.⁴¹

Som religionsvetaren James Kapaló nyligen argumenterat, ligger dock varken dikotomierna eller det nedvärderande förhållningssättet i själva begreppen folkreligion eller folkfromhet, utan i forskarens bruk av dem. Termerna har ett fortsatt deskriptivt värde i och med att de kan kommunicera något av de maktrelationer som låg till grund för formeringen av religiösa praktiker.⁴² Delvis med utgångspunkt i Bourdieus teorier, menar Kapaló att det inbyggt i folklig religiositet finns ett motstånd mot den institutionaliserade religionen. Folkliga religiösa praktiker försöker dock inte bryta ned eller reformera kyrkliga institutioner, utan motståndet består snarare i att försöka luckra upp den etablerade kyrkans monopol på religiöst kapital.⁴³

Med de äldre begreppen *popular religion*, *lay religion* och *traditional religion* riskerar forskaren att missa något av den tidigmoderna religiösa kulturens komplexiteter genom att dra alltför skarpa gränser mellan folk och elit, lärt och olärt och teologiskt och vardagligt. De nyare begreppen som *vernacular* och *lived* har här sina tydliga förtjänster. Samtidigt finns det i min mening en risk också med dessa begrepp om de används för att beskriva *all* religionsutövning bland de bredare folklagren. Det kan också finnas en fara i att överbetona den religiösa kulturen som ett ständigt pågående samtal mellan likställda parter, där ingen skiljelinje kan

40. Toivo 2016, s. 9 ff.

41. Sari Katajala-Peltomaa & Maria Raisa Toivo, "Religion as Experience", i Katajala-Peltomaa & Toivo (red.) *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*, Leiden 2017, s. 2.

42. James A. Kapaló, "Folk Religion in Discourse and Practice", i *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 2013:7, s. 8–10.

43. Kapaló 2013, s. 13.

skönjas mellan stånd, kön, region eller bildningsnivå. Kort sagt riskerar maktförhållanden och konflikter att osynliggöras. Enligt Scribner utgjordes folklig religiositet (*popular religion*) av både officiella och icke-officiella föreställningar och praktiker, som ständigt skapades både i spänning med och i relation till den etablerade kyrkan.⁴⁴ Människorna under 1600- och 1700-talen ansåg själva att det förelåg kulturella skillnader mellan olika sociala skikt. Eller för att uttrycka det med Scribners ord: ”Dylike polariteter är så framträdande i källorna att vi inte kan bortse från dem – såtillvida vi inte önskar anklaga de samtida för att missförstå sin egen kultur.”⁴⁵

I svensk forskning har utvecklingen sett delvis annorlunda ut. Vissa av de ovan diskuterade begreppen är svåröversatta och blir därmed klumpiga som analytiska redskap. Det är dock viktigt att redan i detta stadium av undersökningen betona att jag genom att använda ”folklig fromhet” och närliggande begrepp, *inte* menar att dessa föreställningar och praktiker var klart åtskilda från föreställningar som kom till uttryck från predikstolen eller i teologiska traktat. Inte heller menar jag att de var statiska under den långa tidsperiod som vi kallar tidigmodern.

Landsbygdens lokalsamhälle under 1600- och 1700-talen var heller inte homogent. Sociala och ekonomiska skillnader mellan t.ex. krono- och frälsebönder, torpare och obesuttna kunde vara stora. Skillnader förelåg givetvis också inom dessa kategorier – mellan män och kvinnor, gamla och unga, gifta och ogifta och så vidare.⁴⁶ De typer av källmaterial som kommer att

44. R.W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987, s. 44.

45. R.W. Scribner, *Religion and Culture in Germany (1400–1800)*, Leiden 2001, s. 47.

46. Eva Österberg, ”Bönder och centralmakt i det tidigmoderna Sverige. Konflikt – kompromiss – politisk kultur”, i *Scandia: Tidskrift för historisk forskning*, vol. 55, 1989, s. 77, 85 & 90 f.

användas i denna undersökning möjliggör dock tyvärr inte en tillräcklig hänsyn till dessa heterogeniteter. Vi får mycket sällan veta *vilka* inom ett lokalsamhälle som ägnar sig åt en viss typ av fromhetsuttryck, utan lokalsamhället beskrivs nästan alltid i generaliserande och inte sällan nedlåtande termer som ”hopen”, ”gemene man”, ”menigheten”, ”folket” och ”allmogen”. Det är dock tydligt att det man avser med dessa begrepp inte inkluderar ståndspersoner, varken frälse- eller ofrälse, vilka genomgående tituleras och benämns separat. Samma sak gäller också för grupper som på olika sätt stod utanför lokalsamhällets gemenskap. Då ”allmoge” är den mest neutrala term som genomgående förekommer i materialet är det också jämte ”församlingsbor” den term som i de flesta fallen kommer att brukas i denna studie. När jag i det följande talar om den kyrkliga överheten är det heller inte alla inom prästeståndet som kommer att avses. Begreppet är tänkt att inkludera högre kyrkliga ämbetsmän, som biskopar och prostar, men inte det lägre prästerskapet som kyrkoherdar och komministerar. Dessa båda grupper inom prästerskapet skiljde sig åt dels genom ekonomiska förutsättningar, genom utbildning och kontakter, men också genom relationen till ovan nämnda allmoge. Kyrkoherden var en del av denna gemenskap på ett sätt som en biskop omöjligtvis kunde vara.

Ritual, helighet och offer

I förhållande till de materiella företeelser som undersöks i denna avhandling utförde människor särskilda handlingar, i syfte att kommunicera med det gudomliga. Att definiera vad som utgör en religiös ritual är ett helt forskningsfält i sin egen rätt.⁴⁷ För denna

47. För en ingående diskussion av begreppet, se Catherine Bell, *Ritual Theory*,

undersöknings del räcker det med att konstatera att ritualer ofta fungerar som en strategi i kommunikationen med det gudomliga, men också som en markering av och en förhandling av samhällseliga normer. En insikt som kan vara värd att bära med sig inför undersökningen är att även om syftet med en ritual ofta kunde ha varit att befästa ett samhälles normer och maktstrukturer, skapade ritualen också ett utrymme för motstånd hos de i sammanhanget underordnade deltagarna. Också ritualer som i högsta grad påbjöds av överheten kunde ”missförstås” – anpassas, omtolkas och approprieras av deltagarna så att ritualens innebörd i den aktuella kontexten blev en annan än den tilltänkta.⁴⁸

På samma sätt som ritual har begrepp som *helig* och *sakral* varit föremål för omfattande teoretiska diskussioner. Enligt Émile Durkheims tongivande definition, karaktäriseras det heliga av att vara avskilt från människors vardagliga värld. Durkheim menar att denna skillnad är absolut och att det heliga och det profana utgör två helt separata sfärer. Detta har också medfört att människan har avskilt särskilda tider och platser för att göra plats för det heliga, eftersom det heliga och det profana inte kan samexistera rumsligt och temporalt.⁴⁹ Denna definition kan dock ställa till problem i studiet av förmodern kristendom. Inte på grund av att gränser mellan heligt och profant skulle ha saknats, men för att dessa gränser såg annorlunda ut och för att de båda kategorierna inte hölls isär på samma sätt som de gör i många andra trossystem.⁵⁰

Ritual Practice, New York 1992.

48. Bell 1992, s. 207 ff. Susan C. Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual: An Interpretation of Early Modern Germany*, London 1997, s. 72, 200, m.fl.

49. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York 1995, s. 34–39 & 312 f.

50. Dawn Marie Hayes, *Body and Sacred Place in Medieval Europe, 1100–1389*, New York 2003, s. 53–69.

Ett annat begrepp som är av vikt för studien är *offer*. Som vi kommer att se, var offret ett av de vanligaste sätten för människan att kommunicera med det övernaturliga. Skillnaden mellan offer och andra kategorier som gåvor, avgifter och deponeringar är inte alltid tydlig.⁵¹

Den mest tongivande teoretiska förståelsen av gåvan har formulerats av den franske sociologen Marcel Mauss. Gåvan strukturerar inte enbart relationer människor emellan också relationen mellan människan och det gudomliga. En gåva fordrar alltid en motprestation i någon mening och skapar därigenom ett band mellan givaren och mottagaren. Att ta emot en gåva innebär samtidigt att emot något av givarens ”essens” och denna gåva måste alltid återgäldas.⁵² Att offra, t.ex. i en kyrka, producerade och reproducerade alltså en viktig social koppling mellan den troende och Gud, oavsett om gåvan formellt tillvaratogs av kyrkoherden (till vilken ett dylikt band också skapades och befästes i samband med offret). Eller med antropologen Mary Douglas ord: ”[...]the whole idea of a free gift is based on a misunderstanding”.⁵³ Frågan kvarstår dock huruvida Gud, på samma sätt som människor, i detta system förväntades återgälda offergåvan. Antropologen Maurice Godelier menar att så inte var fallet. Just den osäkerhet som präglade detta utbyte gjorde att människan förstärkte sin gåva genom att överlämna den under rituella former.⁵⁴ Därmed är vi tillbaka där vi började i detta avsnitt: att ritualer kan vara en strategi i kommunikationen med det gudomliga.

51. För en utförlig diskussion om offerbegreppet, se Åsa Bergren, *Med kärret som källa: Om begreppen offer och ritual inom arkeologin*, Lund 2010.

52. Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, London 2002, s. 16 & 22 f.

53. Mary Douglas, ”Foreword: No free gifts”, i Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, London 2002, s. IX.

54. Maurice Godelier, *The Enigma of the Gift*, Chicago 1999, s. 186.

Vidskepelse, papism och beläten

Många av de begrepp som återkommer regelbundet i källmaterialet, och därmed också i hög utsträckning kommer att figurera i avhandlingen, har en klart nedlåtande klang och kan därför behöva diskuteras närmare.

Begreppet *vidskepelse* är, precis som närbesläktade begrepp som *övertro*, *missbruk* och *avguderi*, en problematisk term. Den huvudsakliga anledningen till att begreppet används i det följande är att det är det begrepp som oftast användes under 1600- och 1700-talet för att beskriva föreställningar och handlingar i relation till det övernaturliga som inte omfattades av den officiella kyrkoläran. De människor som hyste dessa föreställningar och utövade dessa handlingar ansåg dock knappast själva att de ägnade sig åt vidskepelse. Av allt att döma tolkades dessa företeelser som religiösa och kristna. Dessa röster återfinns dock oerhört sällan i den typen av material som kan komma att bli relevant för denna studie, vilket gör att begreppet vidskepelse svårligen kan undvikas. Begreppet kan också bidra till en kontextuell förståelse av hur de som nedtecknade källmaterialet själva såg på dessa företeelser som något annorlunda och i viss mån främmande. Någon allmängiltig definition av begreppet vidskepelse är för denna studie mindre relevant, utan det är hur begreppet definierades under den aktuella historiska situationen som är av intresse i sammanhanget. Det som är det väsentliga i definitionen av begreppet såsom det kommer att användas i avhandlingen är att det rör sig om företeelser som är *icke-sanktionerade* och som av samhällets eliter *ansågs* vara just vidskepelse. Kajsa Brillman har i sin avhandling från 2013 visat hur begrepp som *förståelse* och *oförståelse* låg till grund för den samtalsordning som etablerades under reformationstiden och sedan kom att präglade också 1600- och 1700-talens begrepps innebörder hos ord som *vantro*,

missbruk och *förargelse*.⁵⁵ De som ägnade sig åt t.ex. missbruk av en bild, hade alltså, enligt den kyrkliga överheten, *inte förstått* den korrekta innebörden i bilden och rätt sätt att förhålla sig till den.

I fråga om bilder är *Beläte* är ett begrepp som idag har tydligt negativa konnotationer, men under tidigmodern tid hade begreppet en betydligt mer neutral innebörd. Det är också, jämte ordet *bild*, det klart vanligaste begreppet som används i källmaterialet i fråga om kyrkliga målningar och skulpturer. Att ”beläte” var ett neutralt sakord under senmedeltiden kan exempelvis styrkas av ett medeltidsbrev daterat år 1467. Här berättas att riddaren Gregers Bengtsson donerade medel till Riseberga kloster, bl.a i syfte att ett ljus alltid skulle brinna framför Jungfru Marias ”beläte”.⁵⁶ Att ordet hade en saklig klang också under det sena 1500-talet omvittnas i Kyrkoordningens avsnitt om kyrkoskrudar: ”Kyrkoskrud, som är Mässekläder Altarekläder, Tavior, Beläte, ljus, stakar, kronor klockor etc. är väl lidelig där han är måttlig och utan missbruk”.⁵⁷ Jämte ordet *beläte* kommer i det följande ordet *bild* att användas som en bredare benämning för alla typer av framställningar. Både *beläte* och *bild* är begrepp som i källmaterialet ofta används om såväl tredimensionella fristående skulpturer och skulpterade figurer i altaruppsatser, som reliefer och kalkmålningar. Det är således inte alltid möjligt att avgöra vilken typ av framställning de tidigmoderna författarna diskuterar.

Samtida katolska företeelser hänvisades under 1600- och 1700-talet i ofta till som ”päviska” eller ”papistiska”. Men dessa begrepp brukades också för att beteckna företeelser som man uppfattade som historiska, som härrörande från tiden innan re-

55. Kajsa Brillman, *Undersåten som förstod: Den svenska reformatoriska samtalsordningen och den tidigmoderna integrationsprocessen*, Skellefteå 2013, s. 37, 120 f., 170 f. & 203.

56. RA SDHK-nr: 28769.

57. KO 1571, i *Kyrko-ordningar och förslag dertill före 1686, Första Afdelningen*, Stockholm 1872, s. 101.

formationen. I dylika sammanhang användes också begrepp som ”under Påvedömet” eller olika varianter på förledet ”munk”, som ”Munkeskrift”, ”Munkstil” etc. Dessa termer är klart nedlåtande, men de fungerar också som utmärkta indikatorer på hur den aktuella skribenten själv värderade de företeelser han behandlade och kommer därför att brukas när de förekommer i källmaterialet.

Reformationen – brytpunkt eller nyansering?

Vår moderna syn på reformationstidens idéer är inte sällan färgad av den moderna lutherdomen, vilket har haft som resultat att vissa ”typiskt protestantiska” karaktärsdrag har renodlats på ett sätt som inte hade sin motsvarighet under 1500-talet. Reformatorerna var själva produkter av den senmedeltida fromhetskultur de hade för avsikt att förändra och skillnaderna mellan för- och efterreformatoriska synsätt var inte alltid så skarpa som vi idag gärna föreställer oss. En sådan fråga, som är av vikt för den föreliggande studien, är den tidigmoderna evangeliska synen på mänskligt handlande, bönhörelse och inomvärldslig lycka.

Människans fysiska handlande tänktes i den tidigmoderna lutherdomen inte kunna påverka hennes salighet. Saligheten kunde endast erhållas genom tron. Tron och saligheten var gåvor från Gud, givna i ren nåd, och något människan inte kunde göra sig förtjänt av. Därmed var fromhetshandlingar som fastor, pilgrimsfärder och ordensliv helt utan betydelse i fråga om människans frälsning.

Vissa inom kyrkoledningen tycks dock ha befarat att denna handlingarnas teologi riskerade att gå över huvudet på många ur allmogen. Att gärningar var av underordnad betydelse i förhållande till människans frälsning kunde lätt uppfattas som att

människans moraliska, inomvärldsliga handlande, saknade värde. Som ett exempel kan här anföras hur man på en synod i ärkestiftet år 1614 tog sig an hur prästerskapet skulle hantera frågan ute i församlingarna. Ärkebiskop Petrus Kenicius stadgade vid detta tillfälle att de präster som i allt för hög grad betonade att goda gärningar ”intet är av nöden”, riskerade därmed att ”de enfaldige kunna bliva mera benägne till ont än gott”, varför prästerskapet ålades att hålla sin ”otidiga lärdom” i schack.⁵⁸

Ifråga om de handlingarnas betydelse i ett mer inomvärldsligt sammanhang var den tidigmoderna lutherdomen mer tvetydig. Handlingar tänktes i detta sammanhang, åtminstone i en viss utsträckning, kunna påverka människans världsliga livsvillkor. Detta syns inte minst genom de många böndagsplakat som utfärdades under tidsperioden. Under böndagarna uppmanades befolkningen att genom bön och fasta göra bot för de synder som väckt Guds vrede. Landsplågor som krig, missväxt och farsoter i ett rike sågs som Guds rättmätiga straff för de synder rikets innevånare hade begått.⁵⁹ Genom den innerliga och syndamedvetna bönen kunde Guds straff avvärjas. Här förelåg något av ett teologiskt dilemma: trots att människan enligt den lutherska nådaläran inte kunde göra sig förtjänt av Guds nåd, uppmuntrade såväl den kyrkliga som den världsliga överheten i praktiken människor till att utföra vissa handlingar i syfte att göra just detta.⁶⁰

Det rådde heller inte någon knivskarp gräns mellan för- och efterreformatoriska föreställningar om vikten av människors

58. Stiftssynod i Uppsala 1614, i *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång. Första serien. Synodalaktert från Uppsala ärkestift 1626–1800*, Uppsala 1908, s. 28.

59. Göran Malmstedt, ”Gud bevara oss för papister och turkar: omvärldsbilder och kollektiv identitet i svenska böndagsplakat under 1600-talet”; i Magnus Berg & Veronica Trépagny (red.), *I andra länder: historiska perspektiv på svensk förmedling av det främmande*, Lund 1999, s. 90 f.

60. David Larsson Heidenblad, *Vårt eget fel: Moralisk kausalitet som tankefigur från*

handlingar i fråga om att erhålla gudomlig hjälp i svåra situationer på ett individuellt plan. En from människa som levde ett gott liv kunde vänta sig att få del av Guds nåd redan under jordelivet, och den onda människan kunde drabbas av Guds straff också i världsliga avseenden.⁶¹ I Svebilus inflytelserika katekesförklaring från 1689 framhölls att Gud visade en särskild omsorg för de goda kristna och att man i bönen kunde anhålla om Guds bistånd också i världsliga angelägenheter – under förutsättning att det man bad om var ”Gudi behagligt och oss nyttigt.”⁶²

Goda handlingar var alltså inte så betydelselösa under tidsperioden som de ibland framställs. Frågan återstod dock om vilka handlingar som var Gudi behagliga och inte – och det är kanske i ljuset av denna fråga vi bör närma oss de kontroversiella företeelser som är föremål för denna studie. Troligen rörde det sig dessa goda handlingar i första hand om människas konsekventa *moraliska* handlande under hela livstiden, hellre än en enskild handling som i den aktuella situationen utfördes i syfte att förmå Gud till ett mirakulöst ingripande.

Trots att gränserna mellan för- och efterreformatoriska synsätt inte var absoluta, kan man dock hos 1500-talets reformatorer se ett nedtonande eller avvisande av de kroppsliga uttrycken för den kristna tron.⁶³ De fysiska uttryckens värde bestod endast i att tjäna som påminnelser om andliga förhållandet. Detta kom tydligt till uttryck vid kyrkomötet i Örebro år 1529, där man till följd av ”mycken missbrukning och falsk mening” i beslutet på

00-talets klimatarm till förmoderna syndastraffsföreställningar, Höör 2012, s. 78–80.

61. Kristiina Savin, *Fortunas klädnader: Lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige*, Lund 2011, s. 378–380.

62. Olof Svebilus, *Enfaldig Förklaring Öfver Lutheri Lilla Catechismum, Ställt genom Spörsmaal Och Svar*, Uppsala 1700 [1689], s. 37 & 59.

63. Anders Piltz, ”Örat tar över: Trons avmaterialisering på 1500-talet”, i Fredrik Heiding & Magnus Nyman (red.), *Dofsten av rykande vekar: reformationen ur folkets perspektiv*, Skellefteå 2016, s. 85.

ett pedagogiskt sätt förklarade den sanna innebörden i ceremonierna. På ett konsekvent sätt förskjuts här betydelsen hos olika företeelser från det kroppsliga till det kognitiva planet. Vigvattnets, belätenas, palmbladens, smörjelsens och kyndelmässoljusens enda funktioner var att påminna människan om Kristus. Det enda legitima skälet till att företa en pilgrimsresa, var att söka sig till en plats ”dit [de] kunde få bättre lärdom eller undervisning, än de henne hemma överkomma kunna”. Alla vigningar, i den mån de kunde tolereras, skulle ske ”oss till förbättring och icke tingen”.⁶⁴

64. Örebro kyrkomöte 7 feb. 1529, i *Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som böra till statsförfattningens historia under tidevarvet 1521–1718. Första delen, Bd. I, 1521–1544*, Stockholm 1887, s. 120 f.

I:5. Metod och källmaterial

Omnämmanden av allmogens fromhetsliv är fåtaliga i alla typer av källmaterial från den aktuella tidsperioden. Detta medför att det material som kan komma ifråga för denna studie inte kan utgöras av en enda genre eller kategori, utan kommer att bestå av ett flertal olika handlingar där heliga föremål och platser diskuteras. I undersökningen kommer jag genomgående att arbeta på två olika nivåer: en allmänt hållen och rikstäckande del och en mer fördjupad analys av förhållanden i Skara stift.

Avgränsningar i tid och rum

Studien är tänkt att ta sitt avstamp i vad som i anglosaxisk forskning ofta kallas ”the eve of the Reformation”, för svenskt vidkommande den första halvan av 1500-talet, och sträcka sig fram emot sekelskiftet 1800. För att kunna diskutera förändringsprocessen av djupgående kulturella strukturer eller mentaliteter är det nödvändigt att betrakta de undersökta fenomenen i ett *longue durée*-perspektiv. De tidsmässiga ramarna för undersökningen är därför medvetet löst definierade. Undersökningens tyngdpunkt kommer dock, till följd av källmaterialets karaktär, att ligga på andra halvan av 1600-talet och första halvan av 1700-talet.

Ännu under början av 1800-talet var Sverige ett utpräglat agrarsamhälle, där 90 procent av befolkningen levde på landet.⁶⁵ Det är därför allmogen på landsbygden som kommer att studeras i denna avhandling. Situationen i de få och på ett europeiskt plan små städerna kommer därför endast att beröras i undantagsfall.

65. Österberg 1989, s. 76.

Landskapen Skåne, Halland, Blekinge, Bohuslän, Gotland och Jämtland ingick alla i det svenska riket under studiens huvudsakliga tidsperiod (ca. 1660–1760) och kommer därmed att ingå i studien.

Merparten av det källmaterial som behandlar den östra rikshalvan är skrivet på svenska. De databaser som viktiga delar av undersökningen grundar sig på är dock utformade utifrån dagens nationella gränser, vilket kraftigt försvårar en systematisk och jämförbar studie av de båda rikshalvorna. Finska motsvarigheter till dessa databaser från Museiverket är till övervägande del finskspråkiga, varför den östra rikshalvan inte kunnat vara föremål för en systematisk inventering. Likaledes försvåras en systematisk studie av bristen på svenskspråkig sekundärlitteratur om finska förhållanden under tidsperioden. Finland kommer därför inte att ingå i de mer kvantitativt orienterade delundersökningarna. Delar av Finland representeras dock i antikviteranssakningarna, liksom i andra antikvarisk-topografiska verk, vilket innebär att dessa områden kan tas i beaktande i de sammanhang de behandlas i källmaterialet. Undersökningens tyngdpunkt kommer dock att ligga på det svenska området utifrån dagens nationella gränser.

Undersökningens tillvägagångssätt

Källmaterialet sparsamma omnämmanden av de undersökta företeelserna innebär att undersökningens metod får präglas av källpluralism. Handlingar som i någon utsträckning kan tänkas diskutera de aktuella företeelserna har undersökts med en blick efter föremål, platser, helgon och folkliga bruk och föreställningar.

Den empiriska källgenomgången har genomgående rört sig på två nivåer, en rikstäckande nivå och en fördjupad studie av förhål-

landen i Skara stift. För Skarastiftets räkning har undersökningen utgjorts av en systematisk studie med karaktären av en totalinventering av det tillgängliga källmaterialet, medan den rikstäckande delen av undersökningen är mer översiktlig till sin karaktär.

En inventering av Skara stift

Min utgångspunkt är att förhållanden i Skara stift inte skiljde sig nämnvärt från förhållanden i rikets övriga stift, och att undersökningen lika gärna hade kunnat fokusera på något av dessa. Att valet i fråga om stiftsinventeringen fallit på Skara beror på den goda tillgången till ett brett källmaterial och den geografiska närheten till de arkivinstitutioner där materialet finns tillgängligt.

Den nivå av avhandlingen som behandlar Skarastiftet utgörs av en undersökning av stiftets samtliga 375 församlingar. I inledningsskedet genomfördes en översiktlig inventering av stiftets församlingar utifrån Riksantikvarieämbetets databaser Kringla, Fornsök och Bebyggelseregistret, i syfte att generera grundläggande uppgifter om de olika församlingarnas materiella kultur med en potentiellt sakral karaktär. Därefter har undersökningen fördjupats med en genomgång av sockenbeskrivningar, tidigmodern akademisk litteratur, visitationshandlingar, inventarieförteckningar och folkminnesuppteckningar.

Gränserna för Skarastiftet definieras i undersökningen efter dagens stiftsgränser, vilka också är i stort sett desamma som de var vid sekelskiftet 1700.⁶⁶ År 1688 sammanställde biskop Haquin Spegel en ”stiftsbok”, en samling av handskrivna inventarieförteckningar för stiftets alla kyrkor. Arbetet kom dock aldrig att fullbordas, men förteckningar för 223 av stiftets kyrkor återfinns

66. Vadsbo härad lades år 1580 under Karlstads superintendentia, men återgick

i stiftsboken. Förutom dessa finns också inventarieförteckningar bevarade i de enskilda kyrkoarkiven. Samtliga förteckningar i stiftet fram till och med år 1750 har studerats. Mellan de olika församlingarna föreligger stora skillnader i fråga om hur ofta och hur utförligt kyrkans egendomar inventerades. Därtill tillkommer också att alla protokoll inte är bevarade.

Den tidsmässiga tonvikten ifråga om visitationsmaterialet ligger under Jesper Swedbergs (1702–1735) och Daniel Juslenius (1744–1751) episkopat. Protokollen under dessa två biskopar är ovanligt frekventa och utförliga i jämförelse med det bevarade materialet från andra tidsperioder. De båda biskoparna kan dessutom sägas representera två olika förhållningssätt gentemot kyrkolivets gränsföreteelser, där den mer pastoralt lagde biskop Swedberg i regel förordade en tolerant linje, medan den mer akademiskt orienterade biskop Juslenius var en stor motståndare av såväl ”vidskepelse” som pietistiska strömningar.⁶⁷ Även om Swedbergs och Juslenius episkopat till följd av protokollens omfattning har varit undersökningens huvudsakliga fokus, har samtliga protokoll från stiftets biskopsvisitationer fram till och med år 1770 studerats.

I de fall där uppgifter om för undersökningen särskilt intressanta företeelser framkommit i de generella genomgångarna eller i sekundärlitteraturen, har också andra delar av materialet från de enskilda kyrkoarkiven begagnats i syfte att erhålla ytterligare

till Skarastiftet 1658. Likaså kom Mo härad att mellan åren 1620 och 1658 att höra till Göteborgs stift, för att sedan återgå till Skara. År 1620 lades Marks, Sävedals, Östra Hisings, Askims, Ale, Vättle, Bollebygd, Kinds och Flundre härader under det nyinrättade Göteborgs stift. Då studiens huvudsakliga undersökningsperiod infaller efter denna delning, kommer heller inte dessa härader inte att ingå i djupstudien av kyrkoarkivens handlingar.

67. Oloph Bexell, ”Jesper Swedberg”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 34, Stockholm 2013, s. 434. Olof Mustelin, ”Daniel Juslenius”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 20, Stockholm 1973–1975, s. 488.

uppgifter om dessa föremål. Detta kompletterande material har utgjorts av sockenstämmoprotokoll, räkenskaper, gåvoregister, herdaminnen, protokoll från prostvisitationer, korrespondens till och från domkapitlet, prästmötesprotokoll och blandade anteckningar ur kyrkoböckerna. Denna typ av material har dock inte ägnats en heltäckande genomgång jämförbar med den av inventarieförteckningarna och biskopsvisitationerna.

I fråga om landskapsbeskrivningarna utgörs den viktigaste källan för Skarastiftet av den wilskmanska samlingen i Skara stifts- och landsbibliotek. År 1749 utsände kyrkoherden och lektorn Sven Wilskman en cirkulärskrivelse för Skarastiftets beskrivning. Svaren och Wilskmans egna sammanställningar av såväl historiska som samtida uppgifter om stiftets socknar utgör en samling om tre handskrivna volymer. Arbetet med sockenbeskrivningarna fortsatte efter Wilskmans död av Gabriel Tidgren (1743–1788), som ämnade utge en fullständig historisk beskrivning av landskapet Västergötland. Arbetet kom dock aldrig att fullbordas och enbart den första delen kom att publiceras. Tidgrens efterträdare i projektet kom att bli Olof Sundholm (1752–1819), vilken fortsatte insamlandet av uppgifter. P-E Lindskog (1766–1821), också han lektor och kyrkoherde, sammanställde uppgifter ur Wilskmans, Tidgrens och Sundholms samlingar med eget material i sin mer komprimerade *Försök till en kortt beskrifning om Skara stift*.⁶⁸ Också stiftets enskilda socknar och städer var under 1700-talet föremål för ett akademiskt intresse, och även dessa verk erbjuder vissa inblickar i allmogens föreställningsvärld och fromhetsliv. Här kan särskilt den blivande biskopen Anders Forssenius avhandling om Skövde (1734) och Sven Digelius' avhandling om Husaby (1740) omnämnas.

68. Stig Appelgren, *Västgötsk hembygdsvetenskap under åren 1740–1820* Skara 1972, s. 9 ff.

I viss utsträckning har även folkminnesuppteckningar från det aktuella området begagnats utifrån katalogkort. Då dessa berör förhållanden som ligger senare i tiden än denna undersökning, får de dock brukas med en viss försiktighet.

En rikstäckande orientering

I förhållande till den heltäckande studien av Skarastiftet är undersökningens andra stora delstudie mer övergripande hållen till sin karaktär och exempel kommer i högre grad att hämtas från tidigare forskning. För att inventera förekomsten av bilder och relikier i kyrkorummet och heliga källor i det omgivande landskapet har jag i studiens inledningsskede konsulterat Riksantikvarieämbetets databas *Fornsök* och Historiska museets databas *Medeltidens bildvärld*. I undersökningen har avsnitten om kyrkoinredningar i samtliga 233 band i serien *Sveriges kyrkor: konsthistoriskt inventarium* gått igenom.

I ett andra skede har en inventering av kyrkliga inventarieförteckningar genomförts, för ändamålet att nå kunskap om den allmänna förekomsten av sidoaltare i det efterreformatoriska kyrkorummet. För att kunna täcka in ett så stort antal församlingar som möjligt utan att behöva begränsa studien geografiskt till en specifik landsdel, har alla de inventarieförteckningar från 1600-talet som fanns digitaliserade år 2012 använts. Sammantaget ger detta ett material av förteckningar för 566 olika församlingar utanför Skaraskiftet.

En annan viktig delundersökning består av en genomgång och analys av 1600-talets antikvitetsrannsakingar och antikvarisk-topografisk litteratur från 1700-talet. Den senare materialkategorin koncentrerar sig i regel på en specifik landsända och några exempel på de verk som begagnas i undersökningen är

Carl-Fredrik Broocmans beskrivning av Östergötland från år 1760, Erik Fernows Värmlandsbeskrivning från år 1773, den av Samuel Rogberg år 1770 utgivna beskrivningen av Småland och Olof Bromans hälsingeskildring från 1700-talets första hälft. Sammantaget har detta material bestått av ett drygt trettiotal verk som behandlar såväl hela landsändar som enskilda socknar. I första hand har de mer övergripande verken studerats, men i de fall där det övriga källmaterialet eller sekundärlitteraturen nämnt för undersökningen intressanta uppgifter har också beskrivningar av enskilda kyrkor eller socknar konsulterats.

I den rikstäckande studien har även ett trettiotal stiftsstagdor från slutet av 1500-talet fram till och med 1750-talet studerats., tillsammans med Riksdagsbeslut, kyrkoordningar och kungliga förordningar. Denna materialgenomgång har gjorts för att kunna skissera det juridiska ramverk som rådde kring förhållningssätt gentemot den heliga materialiteten. För att analysera hur dessa bestämmelser kommunicerades till allmänheten, och hur man argumenterade kring gränsdragningar mellan fromhet och vidskepelse, har också tre tidigmoderna katekesutläggningar studerats: Laurentius Paulinus Gothus från år 1617, Petrus Rudbeckius från 1667 och Olof Svebilus från 1689.

Källmaterialet

Uppgifter om folklig religiositet är ovanliga i det bevarade källmaterialet från 1600- och 1700-talen. Detta medför att materialgenomgången blir omfattande och att jag i undersökningen på såväl stifts- som riksnivå måste begagna sig av flera olika materialkategorier.

Juridiska och normativa källor

Det juridiska och normativa källmaterialet är i första hand av vikt för studien i fråga om att skissera det regelmässiga ramverk som såväl biskopar, prost, kyrkoherdar och allmoge hade att förhålla sig till ifråga om de materiella aspekterna av fromhetslivet. Riksdagsakterna från 1500-talet är en viktig källa till hur reformationen gradvis genomfördes i Sverige, och i dessa specificeras vid flera tillfällen de särskilda ritualer och föremål som antingen skulle förbjudas eller vars innebörd eller utformning skulle förändras. Framförallt riksdagarna i Västerås 1544, i Arboga 1561 och Stockholm 1562 är av stor relevans för studien, liksom akterna från kyrkomötena i Örebro 1529 och i Uppsala 1593.

Ett flertal kyrkoordningsförslag presenterades under loppet av 1500-talet, men det var inte förrän år 1571 som en sådan ordning formellt kom att antas. Denna kyrkoordning, som var författad av Laurentius Petri, kom fram till dess att rikets första officiella kyrkolag utkom år 1686 att inneha status av den mest normerande skriften i kyrkliga frågor. Förutom Kyrkoordningen och Kyrkolagen kan även andra handlingar och verk räknas bland de juridiska källorna. Stiftsstadgor och prästmötesbeslut, som reglerade kyrkolivet i de enskilda stiftet, kan ge belysande inblickar i den problematik prästerskapet hade att förhålla sig till på mer lokal nivå. Vissa rent teologiska skrifter kom också att bli så betydelsefulla och vida lästa att dessa kan kategoriseras som normerande i en nära nog juridisk bemärkelse. Till dessa hör, förutom verk författade av de stora reformatorerna, katekesutläggningar, som t.ex. Laurentius Paulinus Gothus *Ethica Christina* från 1617.

Även om de juridiska och normativa texterna i första hand används för att fastställa vilka företeelser som var tillåtna, förbjudna eller likgiltiga i den officiella lutherska läran, bidrar de

också med tolkningsramar till utsagor som återfinns i andra materialtyper. Enligt de riktlinjer som prästerskapet hade att förhålla sig till, skulle man vara försiktig med att precisera och namnge specifika vidskepelser och missbruk, utan snarare hålla sig allmänt. Bara de allra mest välkända och spridda vidskepelserna kunde namnges, annars befarade man att församlingen kunde inspireras till att anamma nya vidskepliga bruk som de inte redan kände till. Följande är ett utdrag ur Kyrkoordningens kapitel om predikan:

Dock det gamla fördömda kätteri som fordomdags voro i Kristenheten allt för mycket och för vida kunnigt, Men nu, och här hos oss (Gud ske lov) icke äro så allmänt kunnigt, görs icke heller behov på predikstolen stort om tala, Ty enfaldigt och ostadigt folk, kan sig där av snarare förarga än förbättra. Detta må ock så om några andra grofva och icke så allmänt kunniga laster förståndigt varda, Ty det är ett gammalt ord, Vad illa luktar, det skall man oträngd icke röra.⁶⁹

Ett liknande stycke förekommer också i 1686 års kyrkolag:

[prästen skall] Icke heller namngiva och beteckna någre Stumme, och hos oss i gemen obekante Synder, Vidskepelser och Missbruk, vilkas omrörande, mera länder till förargelse, än förbättring [...].⁷⁰

Dessa riktlinjer innebär att det finns god anledning att förhålla sig skeptisk till att tolka frånvaron av specifika bruk eller föreställningar i det kyrkliga källmaterialet som belägg för att dessa

69. KO 1571, s. 28.

70. KO 1686, i *Sveriges Kyrkolag af år 1686; jemte ännu gällande stadganden, genom hvilka den blifvit ändrad eller tillöktd, utgjven af A. J. Rydén*, Jönköping 1846, s. 21.

företeelser inte förekom. Likaledes innebär de att när specifika företeelser trots allt omtalas, kan det tyda på att de var utbredda och välkända i det område och den tidsperiod som uttalandet avser.

Kyrkoarkivens handlingar

I kyrkoarkiven återfinns flera typer av handlingar som är av vikt för undersökningen. Varje församling var skyldig att regelbundet föra förteckningar över kyrkans och prästgårdens fasta och rörliga egendom. I praktiken föreligger dock en stor variation i hur ofta och hur utförligt de enskilda kyrkoherdarna tagit sig an denna uppgift. Detta material kan bidra med att berätta om vilka föremål som fanns i kyrkorummet under den aktuella tidpunkten, men det har också sina tydliga begränsningar. De ger sällan några uppgifter om hur de aktuella föremålen brukades. Alla kyrkans föremål räknades inte heller upp i listorna. Nyttillverkade altartavlor och krucifix nämns regelbundet i förteckningarna, men med undantag för förgyllda praktpjäser, omtalas medeltida skulpturer mycket sällan i materialet. Sidoaltare omtalas i regel inte i sig själva, men de omtalas sekundärt ifråga om de textiler som användes för att pryda dem. Dessa förhållanden har med största sannolikhet sin grund i att inventarieförteckningarnas viktigaste funktion var ekonomisk. De tjänade som hjälpmedel för pastoratet och domkapitlet för att se över församlingarnas ekonomiska förhållanden, och därför var det i första hand de föremål som hade ett ekonomiskt värde för församlingen som listades.⁷¹

Förutom att inventeras, skulle varje församling också regelbundet visiteras av såväl prost som biskop, där tillståndet i för-

71. Per-Gustav Hamberg, *Norrländska kyrkoinredningar: Från reformationstid till or-*

samlingen skulle kontrolleras och protokollföras. Också i detta avseende förekommer avvikelser i intervallerna mellan visitationerna och i hur utförliga de bevarade protokollen är. Från 1500-talet finns enbart ett fåtal visitationsakter bevarade och de är i regel mycket kortfattade. Troligtvis har större delen av det biskopen tagit upp skett muntligen, utan att man skrivit ned allt som sagts i protokollen. Ett gott exempel är protokollen från ärkebiskop Angermannus beryktade räfte under 1590-talet. I de bevarade protokollen omtalas nästan enbart sociala brott och oseder, så som osämjor och föräktenskapliga förbindelser. Ändå tillmättes Angermannus i andra tidigmoderna källor, framförallt hos Messenius, skulden för att vid denna visitationsresa systematiskt ha fyllt igen offerkällor och förstört bilder och relikier. Inget av detta finns antecknat i protokollen. Även under 1600-talet är visitationsprotokollen generellt sett kortfattade, medan 1700-talets protokoll blir allt mer omfattande desto längre in i århundradet vi kommer.

Det finns skäl till att misstänka att de exempel på en icke-officiell fromhetsutövning som återfinns i visitationshandlingarna enbart utgör en bråkdel av vad som faktiskt skett ute i församlingarna, då tyngdpunkten i handlingarna ligger på ekonomiska och sociala frågor. Även om frågan om huruvida vidskepelse och missbruk förekom i församlingen i regel ställdes vid visitationerna, är det föga troligt att biskopen alltid fick ett sannfärdigt svar. De flesta av de föreställningar och bruk som är av intresse för denna studie hotade aldrig kyrkan som organisation eller samhället i stort och där de inte var direkt synliga eller där sockenprästen själv påtalade dem, ägnade man knappast någon större möda att efterforska dem – vilket också var helt i linje med vad Kyrkoordningen och Kyrkolagen förespråkade. Det

iodoxi, Uppsala 1974, s. 76.

hörde troligen heller inte till vanligheterna att kyrkoherden inför en visiterande biskop självmant påtalade vidskepelse i församlingen, då han i och med detta skulle ha utsatt sig för två högst reella risker. Ett sådant erkännande skulle innebära att han brustit i sin ämbetsutövning och han riskerade därmed att framstå som inkompetent i domkapitlets ögon, vilket i värsta fall kunde leda till en suspendering. Han kunde dessutom dra på sig församlingens missnöje. Göran Malmstedt har visat hur en hatad kyrkoherde kunde utsättas för social isolering och trakasserier. I Malmstedts studie återfinns t.ex. flera fall där impopulära präster blivit utelästa från sina egna kyrkor.⁷² Kyrkoherden och hans familj skulle trots allt behöva leva kvar i församlingen efter att biskopen rest vidare. De specifika ”vidskepelse” som framkommer i visitationshandlingarna bör alltså i regel ha varit företeelser som var både välkända och vanligt förekommande bland församlingsborna.

Antikvariska rapporter och topografisk litteratur

Under stormaktstiden vaknade ett starkt intresse för att dokumentera och beskriva rikets historiska lämningar. Redan under 1600-talets första år ägnade sig Johannes Bureus åt fornforskning på kungligt uppdrag. År 1630 inrättades Riksantikvarieämbetet och under samma årtionde sammanställde Johannes Haquini Rhezelius på uppdrag av kronan sin *Monumenta Uplandica*.⁷³ År 1666 utfärdades ett kungligt plakat om antikviteters bevarande.

72. Malmstedt 2002, s. 106.

73. Nils Erik Villstrand, ”Stormaktstidens politiska kultur”, i Jakob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria*, Lund 2005, s. 56. Gunnar Eriksson, ”Den lärda kulturen” i Jakob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria: Stormaktstiden*, Lund 2005, s. 126. Ingeborg Wilcke-Lindqvist, ”Ett observandum vid användningen av Rhezelii Monumenta Uplandica”, i *Formvännan*, nr. 1948:244, 1948, s. 244.

Samma år utgick också två kungliga brev till rikets biskopar och landshövdingar med befallning om att dessa skulle instruera sina underlydande att ”flitigt och grannligen eftersöka och uppspana alla Antikviteter som där kunna vara till finnandes”. De antikviteter som skulle eftersökas utgjordes i första hand av forntida lämningar som runstenar, ättebackar och fornborgar. Men också företeelser som låg närmare i tiden omtalades, såsom kungliga och adliga gravar och de vagt formulerade ”Ting [...] som likväl till Stadfästelse eller Åminnelse av någon Historisk Bedrift, Person, Ort eller Släkt lända kan”.⁷⁴

Den stora drivkraften bakom rannsaktionsprojektet var den blivande riksantikvarien Johan Hadorph och tio år efter det ursprungliga påbudet bifogades ett av honom sammanställt ”Extract” till en förnyad utsändelse av plakatet. I detta listades i prydliga punkter förutom de ovannämnda kategorierna ytterligare några företeelser som föremål för inventering. Punkt fyra lydde: ”Gamla Offerlundar, Offerkällor, Offerstenar, eller Runda Kättlar i Berg ingravna, etc. Där fordom någon dyrkan hafver varit, samt vad sägn om sådana ännu finnas”. I fråga om de kyrkliga föremålen var formuleringen vag och talade förutom ”Munkeböcker”, adelsvapen och gravar enbart om ”andra märklige ting uti Inskriptioner, Målningar eller Kyrkotyg”. Orden ”Bild” eller ”Beläte”, vilket var de vanligaste benämningarna för helgonskulpturer, nämndes aldrig i påbuden.⁷⁵

De bevarade handlingarna från antikvitetsrannsakingarna omfattar omkring 500 akter, daterade mellan 1667 och början av 1690-talet, och de finns sedan 1960-talet utgivna i tre band. Akterna varierar i omfattning från enstaka rader till tiotals sidor och

74. Ranns, Bd. I, s. XII–XVX.

75. Ranns., Bd. I, s. XXI–XXII. Klas-Göran Selinge, ”Vad rannsakade man? Några jämförande exempel”, i Evert Badou & Jon Moen (red.), *Rannsakingar efter antikviteter: Ett symposium om 1600-talets Sverige*, Stockholm 1995, s. 38 ff.

även den geografiska fördelningen av bevarade uppteckningar skiljer sig avsevärt åt. Inga uppteckningar är t.ex. bevarade från landskapen Bohuslän, Dalsland, Norrbotten, Västerbotten och Lappland.⁷⁶

Ett likartat projekt hade initierats av den danska kronan redan under den tidigare delen av 1600-talet, vilket innebär att vi för Skånes del har tillgång till uppgifter från både dansk och svensk tid. Dessa handlingar kommer i det följande att benämnas som *prästelationerna*.⁷⁷

Om antikviteternas kartläggande i rannsakingarna till en del var ett uttryck för stormaktstidens strävan att producera en ärofull svensk historieskrivning, kan denna tendens skönjas desto starkare i de planchverk som framställdes under samma tidsperiod. Erik Dahlbergs *Suecia Antiqua et Hodierna* påbörjades under 1660-talet, men arbetet fortsatte även efter dennes död, fram till och med år 1715. Dahlbergs egen uttalade avsikt med verket var att visa för en europeisk läsekrets att också Sverige hade en rik historia med många sevärd ting. Suecian kan med andra ord åtminstone delvis betraktas som en propagandaskrift, vilket har gjort att många ifrågasatt dess värde som historisk källa. Ett välkänt exempel är avbildningen av riddarhuset i Stockholm, som i verket framställs med två under 1600-talet planerade gavelbyggnader – vars byggnation aldrig kom att realiseras.⁷⁸ Också Johan Peringskiöld hade tydliga propagandistiska motiv i sin forskning, i egenskap av hängiven rudbeckian. Av det tänkta mastodontverket *Monumenta Sveo-Gothorum*, kom dock bara delarna om Upp-

76. Nils-Gustaf Stahre, ”Rannsakingarnas förlopp”, i Badou & Moen, 1995, s. 7 f.

77. Johan Tuneld, ”Inledning”, i *Prästrelationerna från Skåne och Blekinge av år 1624*, Lund 1934, s. IX ff.

78. Börje Magnusson & Jonas Nordin, *Drömmen om Stormakten: Erik Dahlberghs Sverige*, Stockholm 2015, s.10, 14 & 20 f.

land att hinna publiceras (1710 och 1719), även om delar av hans insamlade material finns bevarade i Kungliga biblioteket.⁷⁹ I fråga om de texter och avbildningar från planschverken som är relevanta för denna studie torde dock den källkritiska problematiken vara av mindre allvarlig karaktär. Historiska platser som offerkällor och landsortskyrkor hörde knappast till propagandaspråkets hårdvaluta, utan sågs snarare som kuriositeter och här torde motivationen att aktivt försköna avbildningarna ha varit ringa.

De antikvarisk-topografiska verken rörde sig från och med 1730-talet allt mer bort från det antikvariska perspektivet. I stället var det i första hand samtidens ekonomiska förhållanden som skildrades. Författarna var inte sällan drivna av en upplysningsanda och motiverade uttryckligen sina verk med en önskan om att de skulle kunna bidra till moderniseringar och förbättringar av lantushållningen.⁸⁰ Det var heller inte ovanligt att författarna till dessa skrifter ursäktade sina omnämmanden av folkliga vidskepelser. Carl von Linné skrev till exempel i förordet till sin öländska resa år 1745 att ”vidskepelser har jag här och där upptecknat mer till at förnöja min Läsare, än att därmed giva någon verklig nytta”.⁸¹ Detta medför att varje sockenbeskrivning i regel enbart innehåller kortare stycken som är av relevans för föreliggande studie, något som å andra sidan till viss del kompenseras av det stora antal verk som föreligger till följd av genrens popularitet under tidsperioden.

Det kunde stundtals ta lång tid för en författare att kunna bekosta utgivningen av sina sockenbeskrivningar, vilket innebär att

79. Birgitta Fritz, ”Johan Peringskiöld”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 29, Stockholm 1997, s. 37.

80. Maria Adolfsson ”Fäderneslandets känning” i Jakob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria: Frihetstiden*, Lund 2006, s. 325 f.

81. Carl von Linné, *Carl Linnæi Öländska och Gothländska Resa [...]*, Stockholm & Uppsala 1745, s. IX.

de observationer som återfinns i texten kan vara gjorda åtskilliga år tidigare än verkets publikationsår. Olof Bromans *Glysisvallur* kom inte att bli publicerad förrän under 1800-talet, och textinnehållet har sannolikt insamlats under en längre tidsperiod och kan därmed inte dateras mer precist än 1700-talets första hälft.⁸²

Gemensamt för merparten av landskapsbeskrivningarnas författare under 1700-talet är att de i regel var ofrälse ståndspersoner. De delade eller deltog sannolikt inte själva i de föreställningar och sedvänjor de beskrev, vilket behöver tas i beaktande för tolkningen av uppgifterna. Däremot härstammade de ofta från de orter de beskrev och torde således trots allt ha haft en viss närhet till den allmogekultur de skildrade. Merparten av författarna var också prästvigda, vilket innebär att de åtminstone periodvis bör ha haft en påtaglig kontakt med allmogens fromhetsliv.⁸³

Kompletterande material

Till denna grupp hör 1800-talets antikvariska, konstvetenskapliga och etnografiska uppteckningar. Dessa tre perspektiv förenas i Nils Månsson Mandelgrens insamlade material från landets kyrkor. Det Mandelgrenska materialet består av anteckningar, beskrivningar och teckningar från mitten av 1800-talet. De berör bl.a. kyrkliga fornminnen. Under sina resor fick Mandelgren i kontakt med kyrkoherdar, klockare och sockenbor höra berättelser om kyrkans föremål, hur de brukats och vilka sägner som

82. Adolfsson 2006, s. 330.

83. Se t.ex. Ernst Nygren, "Erik Fernow", i *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 15, Stockholm 1956, s. 611. H. J. Heyman, "Johan Christopher Cronholm", i *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 9, Stockholm 1931, s. 221. Anders Grape, "Olof Johansson Broman", *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 15, Stockholm 1926, s. 341.

berättades om dem. Dylika notiser finns sporadiskt bland anteckningarna, och det är i första hand dessa som kan komma till nytta i föreliggande studie.

Från slutet av 1800-talet till 1900-talets mitt insamlades ett mycket stort material av folkminnesuppteckningar. De som intervjuades var i regel äldre människor, och syftet med uppteckningarna var att bevara en allmogekultur som ansågs försvinna i rask takt. Den tidsperiod som behandlas av uppgiftslämnarna utgörs i regel av tiden från 1800-talets mitt och framåt, d.v.s. som allra minst ett halvt sekel efter den tidsperiod som är föremål för föreliggande studie. Detta innebär att folkminnesmaterialet inte kommer att användas för någon systematisk studie, utan snarare kunna användas som ett jämförande material, när de behandlar företeelser som också återfinns i det äldre materialet. Allmogens trosföreställningar och bruk i relation till olika naturföremål omtalas i hög grad i folkminnesuppteckningarna. Däremot var folklivsforskningen vid denna tid inte lika intresserade av de rent kyrkliga bruken – frågorna som ställdes kretsade i högre grad kring naturväsen än helgon. Trots detta finns en inte oansenlig mängd uppteckningar också om kyrkliga förhållanden.

I:6. Disposition

Avhandlingen består av två huvudsakliga empiriska kapitel. Det första behandlar kyrkorummet och dess föremål och i det andra analyseras heliga föremål och platser i landskapet. Dessa båda kapitel inleds med ett övergripande bakgrundsavsnitt för att sätta undersökningen i ett sammanhang. Inledande bakgrundsavsnitt återfinns också för varje nytt avsnitt som diskuterar en specifik företeelse. I dessa skisseras hur de aktuella företeelserna förstods och brukades i en förreformatorisk kontext, vilka konkreta förändringar reformationen innebar i sammanhanget och hur tidigare forskning har förhållit sig till dessa förändringar. Dispositionen inom de empiriska kapitlen är i första hand tematiskt strukturerad. Inom denna tematiska struktur presenteras undersökningen och dess resultat kronologiskt i de fall då detta är möjligt. Ett tydligt kronologiskt upplägg försvåras dock i vissa fall, då källmaterialets meddelare inte sällan uttrycker sig vagt i fråga om under vilken tidsperiod en viss företeelse skall ha förekommit. I de flesta avsnitten presenteras också resultaten från Skaraundersökningen separat, förutom i de fall (som t.ex. förekomsten av relikter) där resultaten rent kvantitativt inte motiverar ett eget avsnitt, där tematiken i stället får bli överordnad den geografiska aspekten. De båda empirigenomgångarna åtföljs också av sammanfattande delanalyser. Avslutningsvis sammanfattas och analyseras undersökningens resultat i förhållande till avhandlingens frågeställningar i det fjärde kapitlet.

Citaten i texten är för läsvänlighetens skull normaliserade. Undantaget är namn och benämningar av specifika företeelser som heliga källor och altare, som *H. Thores kiälla eller Helga Chors altar*. I dessa fall är själva namngivningen av företeelserna av vikt för resonemanget eller underlag för tolkning och därför har den ursprungliga stavningen bibehållits och namnen anges kursiverade.

II:1. Det laddade kyrkorummet: Introduktion

Enligt den dominerande synen innan reformationen var själva kyrkan på ett konkret plan, som byggnad och rum, helig. Heligheten var av substantiell art och denna egenskap tillkom byggnaden i kraft av konsekurationsritualen.⁸⁴ Men inom kyrkorummet fanns också en uppdelning i olika nivåer av helighet, som i regel utgick ifrån närheten till högaltaret i öster. Denna gradering av helighet gällde också i juridiskt avseende. Det var således allvarligare om ett brott eller en förseelse begicks inne i kyrkorummet än på kyrkogården och om det skedde i korpartiet än i långhuset.⁸⁵

Luther avvisade såväl tanken på att vissa platser skulle vara mer heliga än andra som behovet av att konsekra kyrkobyggnader, men medgav samtidigt att människor behövde en särskild plats att samlas på för att höra Guds ord och ta emot nattvard.⁸⁶ Också för svenska förhållanden började kyrkan som begrepp att förstås i en mer andlig bemärkelse än tidigare i samband med reformationen. Där den medeltida kristendomen hade lagt en stor vikt vid den fysiska kyrkan, både som byggnad och organisation, kom man i det lutherska tänkandet att i högre grad betona den andliga kyrka som utgjordes av de troendes gemen-

84. Berntson 2012, s. 50.

85. Bertil Nilsson, ”Kyrka och lärdom”, i Jakob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria: Medeltiden*, Lund 2004, s. 101.

86. Andrew Spicer, ”Martin Luther and the Material Culture of Worship”, i *Martin Luther and the Reformation*, Dresden 2016, s. 251.

skap. Den fysiska och andliga kyrkan kom inte i samma höga grad som tidigare att sammanfalla med varandra.⁸⁷

Detta påverkade också synen på själva kyrkobyggnaden och heligheten kom till stor del att avmaterialiseras. Kyrkorummet ansågs inte längre äga någon särskild kraft eller vara heligt i sig självt. Däremot var kyrkorummet avskilt för åhörandet av Guds ord och i kraft av denna heliga aktivitet kom byggnaden trots allt att erhålla en särskild status. Den helighet som trots allt manifesterades i kyrkorummet var dock inte en effekt av någon vigning, utan snarare av att den aktivitet som ägde rum i byggnaden ansågs särskilja rummet.⁸⁸

Även om man inom den kyrkliga eliten under reformationstiden betonat kyrkan som en i första hand andlig företeelse kan man såväl i Sverige som i mer allmänna europeiska sammanhang märka en återgång till att betrakta kyrkobyggnaden som ett heligt rum under 1600-talet, om än i svagare grad än i den förreformatoriska kyrkan.⁸⁹ Detta visas inte minst av att kyrkan och kyrkogården också efter reformationen kunde orenas. Kyrkolagen från 1686 stadgar exempelvis att våldsbrott som skedde i eller på väg till kyrkan var en gärning ”så grov och vederstyggelig, efter som Huset är Herranom helgat”.⁹⁰

De praktiska konsekvenserna av reformationstidens nya kyrkosyn ifråga om kyrkorummets omgestaltning lät dock vänta på sig. De konkreta ingreppen i kyrkorummen var sällan särskilt

87. Berntson 2012, s. 43 f. & s. 60.

88. Anders Jarlert, ”Genom heligt bruk avskilt till allmänlighet: Det reformerade kyrkorummet enligt Kyrkoordningen 1571”, i *Kyrkohistorisk årskrift*, 1995, s. 98 ff.

89. Andrew Spicer, ”’God Will Have a House’: Defining Sacred Space and Rites of Consecration in Early Seventeenth-Century England”, i Andrew Spicer & Sarah Hamilton (red.), *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot 2005, s. 207 f.

90. KL 1686, Jönköping 1846, s. 735.

omfattande under 1500-talet, även om sakramentskåp och sidoaltare ofta medvetet avlägsnades.⁹¹ Skillnaderna mellan de lutherska och de reformerta kyrkorummen var betydande. När den engelske ambassadören Bulstrode Whitelocke under 1650-talet besökte Sverige förvånades han över helgonbilderna, nattvardskärlen och det rikt dekorerade högaltaret och konstaterade att ”none could see a difference betwixt this and the Papists’ churches.”⁹²

De lutherska kyrkorummen präglades således under lång tid av de senmedeltida inredningarna. Enligt Bridget Heal, som undersökt det lutherska kyrkorummet på tyskt område, förändrades dock allmänhetens syn på kyrkorummet och dess föremål snabbt i samband med reformationen. Kyrkorummet hade redan under slutet av 1500-talet i första hand blivit en allmän gudstjänstlokal i stället för en plats genomsyrad av den heliga radioaktivitet som präglat det senmedeltida kyrkorummet.⁹³

Det finns dock mycket som pekar på att kyrkan i Sverige behöll sin status av att vara helig i sig själv hos såväl lekmän som delar av prästerskapet under lång tid. Här är offerkyrkoseden ett utmärkt exempel. En offerkyrka var en kyrkobyggnad som ansågs besitta en särskilt stor helighet. Till dessa kyrkor vallfärdade man för att offra i en förhoppning om att bli bönhörd. Den grundläggande logiken bakom seden har mycket gemensamt med den medeltida vallfarten, men seden tycks ändå ha utvecklats självständigt i förhållande till denna under efterrefor-

91. Sven Erik Pernler, ”Den nya tron återspeglad i rummet, bilderna och orden. Glimtar från Skara stift 1525–1595”, i Martin Berntson (red.), *Vägen mot bekännelsen: Perspektiv på organisation, bekännelsebildning och fromhetsliv i Skara stift ca 1540–1595*, Skara 2014, s. 72.

92. Bulstrode Whitelocke, *A Journal of the Swedish Embassy in the years 1653 and 1654. Impartially Written by the Ambassador Bulstrode Whitelocke*, London 1855, s. 187 f.

93. Heal 2005, s. 41.

matorisk tid.⁹⁴ Offerkyrkosedens karaktär och stora utbredning vittnar om att såväl kyrkorummet i synnerhet som materialitet i allmänhet ännu i högsta grad var sakralt laddade under 1600- och 1700-talen. Oavsett inställningen till kyrkorummet i allmänhet stod tron på att vissa kyrkor kunde vara mer heliga än andra i tydlig dissonans med den etablerade lutherska teologin, men seden tolererades i praktiken av merparten av prästerskapet.⁹⁵

Reformationen innebar således förändringar av den officiella synen på hur det gudomliga manifesterade sig i det materiella, liksom hur människan kunde gagnas både i andliga och världsliga avseenden genom kontakt med dessa föremål. Den evangeliska synen på kyrkorummet gällde också de föremål det innehöll. Kyrkliga föremål, som altare, bilder och relikier, vilka tidigare hade varit föremål för en sanktionerad kultutövning, fick efter reformationen inte längre vördas som manifestationer av det heliga. Själva tingen kunde dock under lång tid finnas kvar i kyrkorummet. I det följande undersöks hur prästerskapets och allmogens förhållningssätt gentemot dessa föremål kunde se ut i praktiken. Dessa tre kategorier av föremål (altare, bilder och relikier) kommer att undersökas utifrån avhandlingens mer övergripande frågeställningar. I vilken utsträckning förekom de ännu i kyrkorummen under 1600- och 1700-talen? Vilken plats hade de i fromhetslivet? Hur var bilder, altare och relikier kopplade till varandra? Hur såg den kyrkliga överheten på föremålen?

94. Monica Weikert, "Gåvans kraft och kyrkans helighet: Offerkyrkosedens och dess plats i den tidigmoderna föreställningsvärlden", i Hanne Sanders (red.), *Mellem Gud og Djævelen: Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, Köpenhamn 2001., s 255 f.

95. Weikert 2004, s. 229 f Weikert 2001, s. 258.

II:2. Kyrkans altaren

Högaltaret var det mest centrala och heliga av det medeltida kyrkorummets alla föremål. Heligheten tillkom det såväl av vigningen som av det kontinuerliga firandet av kyrkans viktigaste ritual, mässan. Redan under senantiken hade altare kommit att bli associerade med martyrgravarna och under medeltiden innehöll de ofta relikgömmor. Dessa relikter placerades i regel i altaret vid vigningsritualen. Denna ritual kom att bli alltmer förfinad under medeltidens gång och innehöll flera moment, som rening, smörjelse och brännande av rökelse.⁹⁶ Enligt luthersk teologi däremot, var altaret inte längre ett föremål heligt i sig självt. Däremot blev det, precis som kyrkorummet i stort, i någon mån heligt till följd av den aktivitet som skedde vid det. Den lutherska synen på nattvarden, där Kristus i realpresens blev närvarande vid instiftelsen, bidrog till att altaret fortsatte att hållas i en betydligt större helgd än i de reformerta kyrkorna, som i regel helt avvisade altarets särställning gentemot andra bord.⁹⁷

I princip varje sockenkyrka hade under senmedeltiden förutom ett högaltare också ett sidoaltare vigd åt Jungfru Maria, vilket i regel var placerat i kyrkorummets nordöstra del. Katedraler och andra stora kyrkor kunde ha ett flertal olika Mariaaltaren, där varje altare var helgat åt en viktig händelse i Marias liv eller en viss typ av ikonografisk framställning. I Linköpings domkyrka fanns t.ex. under senmedeltiden förutom ett helt kor invigt till Jungfrun också altaren och kapell tillägnade Marie bebådelse, Marie besökelse, Marie himmelsfärd och Marie medlidande. Förutom dessa fanns troligen också ett flertal altaren

96. Justin Kroesen & Regnerus Steensma, *The Interior of the Medieval Village Church*, Leuven 2012, s. 45.

97. Kroesen & Steensma 2012, s. 366.

som inte var vigda åt en speciell händelse i hennes liv, utan bara var vigda åt Maria i allmänhet. Den troende kunde be, knäfalla, meditera och tända ljus framför dessa olika altare i tur och ordning, och på så sätt genomleva hela Marie livs resa.

Vid sidan av Mariaaltaret i norr, fanns i de flesta landsortskyrkor också ett sidoaltare på den södra sidan om högaltaret. Detta var ofta tillägnat kyrkans särskilda skyddshelgon. Även ytterligare altare kunde förekomma, som Helga Kors-altare, Helga Lekamen-altare, samt sidoaltare i mittgången, i vapenhuset och i sakristian. Till skillnad från högaltaret, vilket lekmännen ofta inte hade tillträde till, var sidoaltare tillgängliga och sannolikt mycket viktiga för lekmännens fromhetsliv.⁹⁸ Dessa sidoaltare var oftast murade, men kunde också bestå i en utskjutande skiva eller en nisch i väggen. De kunde också, precis som högaltaret, ha relikgömmor.⁹⁹ Donationer till förmån för altare och andakter förrättade vid dem kunde berättiga den troende till avlat. Så var fallet med ett altare helgat S:t Mikael i Skara domkyrka, vilket stadfästas i två indulgensbrev från 1400-talet, och den som besökte den heliga Birgittas altare i Vadstena klosterkyrka var berättigad till hela två års avlat. Indulgenser kunde också utfärdas för helgonaltare i mindre betydande kyrkor. Den som donerade ljus till Mariaaltaret i Risinge kyrka i Uppland erhöll exempelvis 40 dagars avlat.¹⁰⁰

Redan vid en herredag i Arboga år 1561 beslutades att sidoaltarna skulle försvinna från kyrkorummen. Vid riksdagen i Stockholm året därpå togs frågan upp igen. Det tidigare beslutet hade uppenbarligen inte haft avsedd verkan ute i församlingarna

98. Hanna Källström, *Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden: Linköping och Lund*, Skellefteå 2011, s. 80–82.

99. Anna Nilsén, *Kyrkorummets brännpunkt: Gränsen mellan kor och långhus i den svenska landskyrkan från romanik till nygotik*, Stockholm 1991, s. 95–97.

100. RA SDHK-nr: 25792, 21175, 14041 & 37489.

och man konstaterade att ”de flera altare leda till avguderi och skola emot all gensägelse utrivs”. Även i Laurentius Petris kyrkoordning, som utkom ett decennium senare, stadgades att det förekommit ett ”stort missbruk” i fråga om sidoaltare och kappell. Endast i de stora stadskyrkorna, där de kunde behövas för att administrera nattvarden till de stora församlingarna, kunde man ”lida flera Altare”.¹⁰¹

Högaltaret var däremot en självklar del i det lutherska kyrkorummet, och ifråga om både utsmyckning och liturgiska element syns en stark kontinuitet mellan senmedeltid och efterreformatorisk tid. Däremot infördes successivt nya förordningar för att kontrollera hur högaltaret brukades av lekmännen. År 1691 förbjöds altarofer i samband med nattvardsfirande.¹⁰² Det förefaller troligt att man härigenom sökte förekomma alla tendenser till prestationstänkande i förhållande till sakramentet. I samband med andra kyrkliga förrättningar var däremot församlingens offerande på altaret accepterat och ofta påbjudet. Särskilt i samband med kvinnornas kyrktagningar tycks denna offertradition ha varit vanlig. Detta offer skedde i regel på kyrkans sidoaltare. Offret tillföll i regel prästen, klockaren eller socknens fattiga och det kunde bestå av penningar, men också av matvaror som ost, smör och bröd.¹⁰³ Altarofer in natura förbjöds formellt år 1720 av Riksdagen, där seden kallades för en ”papistisk överleva” och jämfördes med det medeltida mässoffret.¹⁰⁴

101. *Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som böra till statsförfatningens historia under tidevarvet 1571–1718, Andra delen, Bd. II:1, 1561–1592*, Stockholm 1899, s. 6f & 61. *Kyrko-ordningar och förslag dertill före 1686*, 1:2, Stockholm 1872, s. 99. Nilsén 1991, s. 100.

102. Nils-Arvid, Bringéus, *Folklig fromhet: Studier i religionsetnologi*, Stockholm 1997, s. 25 ff.

103. Weikert 2004, s. 31f.

104. Anders Gustavsson, *Kyrktagningsleden i Sverige*, Lund 1972, s. 117–124.

Den ideala evangeliska sockenkyrkan skulle alltså inte ha fler altare än högaltaret, där församlingen skulle fira nattvarden. Trots detta är våra uppgifter om de tidigmoderna sidoaltarna i regel rikare än uppgifter från förreformatoriska förhållanden.

Förekomsten av sidoaltare

För att nå en översiktlig bild av hur vanligt förekommande sidoaltare var i det tidigmoderna kyrkorummet har jag genomfört en kvantitativ rikstäckande studie av kyrkliga inventarieförteckningar. Sammanlagt har inventarieförteckningar från 941 församlingar studerats. 375 av dessa församlingar tillhör Skara stift och de övriga 566 församlingarna är spridda över de övriga stiftet i den svenska delen av riket. I fråga om församlingarna i de övriga stiftet har studien enbart utgjorts av förteckningar från 1600-talet, medan förteckningar från både 1600- och 1700-talen har undersökts från Skarastiftet. Studiens resultat presenteras översiktligt i tabell 1. Bland de undersökta församlingarna återfinns sekundära altare i förteckningarna för 284 kyrkor, vilket utgör en tredjedel av alla inventerade kyrkor.

Det är troligt att dessa siffror enbart representerar ett minimalt. Exempel finns på att andra källtyper, som antikvarisk-topografiska beskrivningar, visar att kyrkor haft sidoaltare under tidigmodern tid, trots att dessa inte nämns i kyrkans egna inventarieförteckningar.¹⁰⁵ I fråga om Visby stift blir detta särskilt tydligt. Av de 91 bevarade medeltidskyrkorna på Gotland finns än idag det norra sidoaltaret bevarat i fyrtio av dem, utan att de

105. Carl Fredric Broocman, *Beskrifning öfver the i Östergötland befintlige Städer [...]*, Norrköping 1760, s. 315. VLA Drothem C:1 & C:2. KB Handskriftsamlingen, Fc 5, Johannes Haquini Rhezelius, *Monumenta runica in Ölandia comitatu Regni Sveciæ Gothiaquæ*. VLA Glömminge C:1 & KI:1.

omtalas i 1600-talets inventeringar.¹⁰⁶ Det är troligt att rutinerna kring vilka typer av föremål som listades i dylika förteckningar skiljde sig åt mellan de olika stifteten, och detta kan åtminstone delvis förklara några av de stora skillnader som framkommer i undersökningen.

Vad denna delundersökning således visar är att sidoaltare var vanligt förekommande i de efterreformatiska kyrkorumen. I fråga om Skara stift, som inventerats i sin helhet, förekom de i minst fyrtio procent av alla stiftets kyrkor. Stickprovsundersökningen från de andra stifteten visar också att fenomenet inte var unikt för Skarastiftet, utan var vanligt i flera andra stift.

Tabell 1. *Förekomst av sidoaltare i 1600-talets kyrkliga inventarieförteckningar.*

| Stift | Antal inventerade församlingar | Antal församlingar med sidoaltare |
|-------------------|--------------------------------|-----------------------------------|
| Göteborgs stift | 34 | 5 |
| Härnösands stift | 24 | 0 |
| Kalmar stift | 27 | 4 |
| Karlstads stift | 43 | 6 |
| Linköpings stift | 142 | 67 |
| Lunds stift | 50 | 3 |
| Skara stift | 375 | 158 |
| Strängnäs stift | 54 | 10 |
| Uppsala ärkestift | 93 | 19 |
| Visby stift | 28 | 0 |
| Västerås stift | 30 | 4 |
| Växjö stift | 41 | 7 |
| TOTALT | 941 | 283 |

Källa: studie av samtliga år 2012 digitaliserade kyrkliga inventarieförteckningar från 1600-talet i det nuvarande Sverige.

106. Kroesen & Steensma 2012, 367.

Förekomst i Skarastiftet

I Skara stift, där en mer fullständig kvantitativ undersökning ligger till grund, omtalas sidoaltare vid minst ett tillfälle mellan år 1600 och 1800 i 159 av stiftets 375 kyrkor. Detta innebär att minst fyrtio procent av sockenkyrkorna i stiftet ännu hade kvar ett eller flera sidoaltare under efterreformatorisk tid. I omkring hälften av dessa kyrkor (75 stycken, se bilaga 1) förekommer sidoaltaret även i 1700-talets inventarieförteckningar, medan resterande altare enbart omtalas under 1600-talet. De var således i högsta grad under 1600-talet en vanlig syn i kyrkorummen. Att sidoaltarna dessutom ännu ansågs betydelsefulla för församlingen framgår bl.a. av att nya altarkläden i flera fall antingen köptes in för kyrkans medel eller skänktes av fromma församlingsbor under 1600-talet. De kan knappast ha ansetts vara betydelselösa rester från en svunnen tid, utan sidoaltaret var uppenbarligen något man satsade resurser på att hålla i stand. Exempelvis donerade korpralen Anders Rase ett nytt kläde till det ”mindre altaret” i Saleby kyrka år 1659. Likaså noterade man i inventariet för Karleby kyrka år 1695 att kvinnoaltarets kläde skulle lagas och år 1700 skänkte pigan Karin Håkansdotter en ny duk till kvinnoaltaret i Hångsdala.¹⁰⁷

Det överväldigande flertalet av de sidoaltare som syns i inventarieförteckningarna benämns i Skarastiftet som *kinnoaltare*. Andra namn som förekommer regelbundet i stiftet är *offeraltare*, *kyrkogångsaltare* och *det lilla altaret*. I vissa fall tycks sidoaltaret ännu under efterreformatorisk tid ha varit knutet till ett specifikt helgon. I två kyrkor i den undersökta regionen, Gökhem och Od, fanns sidoaltare som uttryckligen benämndes som Mariaaltare.

107. GLA Saleby KI:1 INV 1659, Karleby C:1 INV 1695. Hångsdala LI:1, odat. INV.

I de allra flesta fall ges inte fler uppgifter i inventarieförteckningarna än *att* ett sidoaltare funnits i kyrkan, vilken typ av textiler som prydde det och hur det benämndes under den aktuella tidsperioden. I de flesta fall vet vi ingenting om altarnas utsmyckning i fråga om altarskåp och statyer. Undantag finns dock lyckligtvis. I det följande kommer några av de sidoaltare, där källmaterialets beskaffenhet tillåter det, att diskuteras utifrån hur de har brukats och vilka föreställningar som tycks ha varit knutna till det.

Kak- och kvinnoaltare

I Skara stift var den avgjort vanligaste benämningen för sidoaltare *kvinnoaltare*.¹⁰⁸ Just denna benämning är ovanlig för övriga delar av landet, men förekommer sporadiskt i de till Skara angränsande stifteten Göteborg och Karlstad.¹⁰⁹ I Linköpings stift är *kakaltare* den helt dominerande benämningen.¹¹⁰ I de övriga stifteten är namnen mer varierande och sidoaltare omtalas som bl.a. *ostaltare*, *kyrkogångsaltare*, *maltare* och *offeraltare*.¹¹¹ Men också namn som på ett tydligt sätt visar på en kontinuitet med de senmedeltida sidoaltarna återfinns i resultaten. Från Kalmar stift omnämns ett *Helga Chors altar* och från ärkestiftet ett *Kors Altare*.¹¹² I Linköpings stift omtalas *S. Martini altare*, *Mariæ altare* och *Wår Frw altare*.¹¹³

108. GLA Dimbo C:1, INV 1658, Erska C:1, INV 1689, Rådene C:1, INV 1685, Skofteby C:1, INV 1694, Sparlösa C:1, INV 1699 & Varnum KI:1, INV 1654, m.fl.

109. Se t.ex. GLA Starrkärr C:1, INV 1697 & Råggård C:1, INV 1688.

110. VLA Bjälbo KIa:1, INV 1699, Gammalkil C:1, INV 1634, Grebo KIa:1, INV 1622, Hagebyhöga C:1, INV 1699, Rystad C:2, INV 1691, m.fl.

111. Se t.ex. ULA Stavby Lia:1, INV 1646, VA Glava C:1, INV 1661, VLA Algutrum C:1, INV 1689 & ULA Åker C:1, INV 1688.

112. VLA Ålem EI:1, INV 1611. SSA Adelsö LI:1, INV 1603.

113. VLA Ekebyborna C:1, INV 1643 & C:3, INV 1696, Varv C:1, INV 1639,

De altare som syns i undersökningen är alltså till övervägande del den typ av altare som brukades i samband med kvinnornas kyrktagning och merparten av dessa var sannolikt placerade i kyrkans nordöstra del, på platsen för det medeltida Mariaaltaret. I vilken grad kopplingen till Jungfru Maria ännu var påtaglig för församlingsborna torde ha skiftat mellan olika församlingar, och det bör rimligen också ha förändrats under undersökningsperiodens lopp.

Kyrktagningen eller kyrkogången var den ritual där den nyblivna modern blev återupptagen i församlingen efter en period av sex veckor efter nedkomsten. Dessförinnan hade hon befunnit sig i ett slags limboartat tillstånd, där hon – åtminstone i folklig tradition – tillfälligt ansetts stå utanför den kristna gemenskapen. Seden hade sin förlaga i Jungfru Marias tempelgång, det tillfälle som i kyrkokalendern firades vid Kyndelmäss och hade därmed ytterst sin grund i gammaltestamentliga föreställningar om den rituella orenhet som förlossningen innebar.

I fråga om kyrktagningsseden rådde ofta en diskrepans mellan kyrkans officiella syn på riten och folkliga föreställningar. Redan påven Gregorius den store betonade under 500-talet att riten innebar en tacksägelse efter en lycklig nedkomst och inte en reningsakt, men detta synsätt kom inte att bli kyrkans officiella ståndpunkt förrän år 1234.¹¹⁴ Den svenska evangeliska kyrkan följde samma linje och i 1571 års kyrkoordning framhölls att barnafödande inte innebar någon orenhet. Att kvinnan efter förlossningen skulle hålla sig hemma i de sex veckor som traditionen påbjöd motiverades här med en omsorg om såväl moderns som barnets ”hälsa och välfärd”.¹¹⁵ Föreställningar om att den nyförlösta kvinnan befann sig i ett gränstillstånd, att hon var

Normlösa CI:1, INV 1633, Odensvi C:1, INV 1640.

114. Gustavsson 1972, s. 173.

115. KO 1571, s. 58 f.

”heden” och därmed särskilt utsatt för angrepp från demoniska krafter, var dock vida spridda och fortlevde in på 1900-talet.¹¹⁶

Trots att dylika föreställningar om rituell orenhet var vanliga, tycks kyrktagningsleden under 1600-talet ha varit en ritual som välkomnades och upprätthölls av många kvinnor. Genom kyrkogången kunde en kvinna markera sin sociala position i lokalsamhället som ärbar hustru och mor.¹¹⁷

Kyrktagningsleden som sådan hade starka kopplingar till Jungfru Maria och det var sannolikt ingen slump att det var vid det altare som tidigare varit tillägnat henne som kvinnorna offrade i samband med riten.¹¹⁸ Några tydliga exempel på där vi kan se en kontinuitet i fråga om Mariaaltare mellan för- och efterreformatorisk tid framkommer också när man förutom inventarieförteckningarna också beaktar andra typer av källmaterial. Då inventarieförteckningarna mycket sällan erbjuder mer information än att ett sidoaltare funnits i kyrkan, har materialet kombinerats med tidigmoderna reseskildringar, sockenbeskrivningar och antikvitetsrannsakingar i syfte att få en mer contextualiserad bild av företeelsen.

Marias och andra helgons altare

Kakaltare och besläktade benämningar tycks ha varit de generella termer som användes om kyrkorummets sekundära altare

116. Gustavsson 1972, s. 199 ff.

117. Annika Sandén, *Stadsgemenskapens resurser och villkor: Sambällssyn och välfärdsstrategier i Linköping 1600–1620*, Linköping 2005, s. 155.

118. Se t.ex. David Cressy, ”Blessings from Sun and Moon: Churching as Women’s Theater”, i Barbara A. Hanawalt & David Wallace (red.), *Bodies and Disciplines: Intersections of Literature and History in Fifteenth-Century England*, Minneapolis 1996, s. 46 f. Scott C. Dixon, *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528–1603*, Cambridge 1996, s. 172. Heal 2009, s. 275.

under undersökningsperioden. Men altare med mer specifika benämningar förekommer också i materialet och visar på associationer till kultelement som balanserade på gränsen för det tillåtna. Den lutherska kyrkan tog ju aldrig avstånd från helgonen i sig själva, men att tillägna helgonen offer hörde helt klart till den typen av handlingar som man förknippade med termer som avgudadyrkan och vidskepelse. I undersökningen återfinns många sidoaltare som på ett tydligt sätt ännu var förknippade med Jungfru Maria, det heliga korset och martyrerna. Om t.ex. kyrktagningsoffret placerades på ett Mariaaltare torde det ha legat nära till hands att uppfatta offret som en gåva till Maria, även om den rent fysiskt tillvaratogs av kyrkoherden.

Helgonaltare under 1600-talet

Senmedeltidens intensiva och känslomässiga korskult kan i flera avseenden ses som en del av eller en parallell till helgonkulten. Det heliga korset kunde precis som helgonen, fungera som kyrkans särskilda skyddspatroner.¹¹⁹ Aspekter av korskulten är också de som mest specifikt omtalas som missbruk i 1571 års kyrkoordning. Några uppgifter i inventarieförteckningarna tyder på att korskulten ännu var levande under det tidiga 1600-talet. Ett förlåt till Helga Korsaltaret omtalas i Ålems kyrka i Linköpings stift år 1611, och förlåtet uppges dessutom vara nytt. Korsaltare nämns också i förteckningarna för Adelsö kyrka år 1603, och för Botkyrka år 1619.¹²⁰

119. Sven-Erik Pernler, ”Åskådligt, konkret och mycket angeläget. Om allmogens fromhetsliv i Sverige på drottning Margaretas tid”, i *Kyrkohistorisk årskrift*, Lund 2012, s. 67. Rune Norberg, ”Korsaltare”, i *Kulturbistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, Bd. IX, Malmö 1964, s. 191 f.

120. VLA Ålem EI:1 INV 1611. SSA Adelsö LI:1, INV 1608. Robert Bennet,

Altare med en explicit koppling till Jungfru Maria återfinns på flera håll under första halvan av 1600-talet. I inventarieförteckningar återfinns Mariaaltare eller vårfrualtare i tre kyrkor i Linköpings stift: Varv, Normlösa och Odensvi. Att dessa altare ännu under 1600-talet ansågs relevanta för församlingsborna styrks av att de alla var beklädda med textilier. Vårfrualtalet i Odensvi kyrka förärades till och med en ny altarduk år 1640.¹²¹ Betydligt färre inventarieförteckningar finns bevarade från denna tid än från den senare delen av 1600-talet och vårfrualtare var sannolikt inte ett särskilt ovanligt fenomen i kyrkorumen under första halvan av århundradet. De skånska prästrelationerna från 1624 omtalar *Wor frue Altere* i Hyby och Äspö kyrkor.¹²² Det verkar i detta fall inte ha varit sidoaltarna kyrkoherden avsåg att beskriva utan de adliga vapensköldar som hängde i dess närhet, och omnämmandet av altarna tycks ha skett rent i förbifarten. Helgonaltare i sig tycks inte ha uppfattats som något remarkabelt, vilket är intressant med tanke på att de tidiga prästrelationerna nedtecknades under dansk tid och att den danska reformationen brukar anses ha konsoliderats betydligt tidigare än den svenska. Också de danska reformatörerna var kritiskt inställda till förekomsten av sidoaltare. Den inflytelserike Peder Palladius, biskop och superintendent i Lunds stift under 1500-talet, uttalade sig skarpt om sidoaltare som hörande till den falska läran om åkallande av helgonen och han jämförde deras utrivande med hur Kristus drev ut månglarna ur templet.¹²³

”Botkyrka kyrka” i Sigurd Curman & Johnny Roosval (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium. Södermanland Bd 4:1*, Stockholm 1975, s. 32.

121. VLA Normlösa C:1, INV 1633. Varv C:1, INV 1639.

122. Rel. 1624, s. 8 & 117.

123. Rel. 1624, s. 8 & 117. Ingrid Sjöström, ”Kyrkorna från reformationen till 1760”, i Marcus Dahlberg & Kristina Franzén (red.), *Sockenkyrkorna: Kulturarv och bygghelsehistoria*, Stockholm 2008, s. 180. Peder Palladius, *Peder Palladius Visitatsbok*, Oslo 1945, s. 32.

I Äspö kyrka omtalas förutom ovannämnda vårfrualtare dessutom ett *S: Nicolaj Altter* och sidoaltare tillägnade andra helgon än Maria återfinns också i studien av inventarieförteckningarna. I östgötska Ekebyborna listas ett altarkläde på *S. Martini Altare* både år 1643 och 1696. Det förefaller också troligt att många av de kak- och offeraltaren som pryddes med vissa helgons skulpturer och altarskåp ännu under 1600-talet av församlingen uppfattades som altaren tillägnade just det avbildade helgonet. Särskilt Mariabilderna torde ha varit vanligt förekommande i dessa sammanhang och i några fall omtalas de också i inventarieförteckningarna. I Björketorps kyrka i Västergötland pryddes t.ex. vad som omtalades som ett kvinnoaltare med en madonnaskulptur, enligt inventarium 1698. Ett Mariabeläte stod också kvar på *Gåfaltaret* i småländska Flisby kyrka, berättas det i ett visitationsprotokoll från 1634.¹²⁴ I sörländska Gåsinge uppges år 1693 att en av kyrkans båda äldre altarprydnader, vilken sannolikt avser det än idag bevarade Mariaskåpet, tidigare hade ”stått på kakaltaret”, men senare blivit uppsatt på väggen.¹²⁵

Det ligger nära till hands att förutsätta att dessa helgonaltare i första hand kom att bevaras i avlägset liggande annexkyrkor, där den biskopliga kontrollen var sporadisk. Men så var inte alltid fallet. I Vaksala och Gamla Uppsala kyrkor fanns helgonaltare ännu vid sekelskiftet 1700. Johan Peringskiöld berättar om ett stenaltare på norrsidan i Gamla Uppsala där ”Jungfru Marie beläte visar sig” på altarskivan och i Vaksala beskriver han ett altare i det norra koret, varpå där stod ”en gammal Tavla, i vilken S. Anna, havande Mariam med barnet Christo i sitt knä”. Såväl Gamla Uppsala som Vaksala var moderkyrkor och de låg dessutom i ärkestiftets absoluta centrum, med blott omkring en

124. GLA Björketorp LI:2, INV 1698. Karl Herbert Johansson, *Kyrkobrük och gudstjänstliv under 1700-talet*, Stockholm 1938, s. 40.

125. ULA Gåsinge C:1, INV 1693.

halv mil till Uppsala domkyrka.¹²⁶ Detta tyder på att toleransen i praktiken kunde vara stor också bland prästerskapet i fråga om sidoaltarnas bevarande. Seden att offra på dessa altare var ju också en viktig inkomstkälla för prästerskapet, vilket sannolikt kan ha bidragit till att man valt att se mellan fingrarna med dessa föremål, som trots allt varit formellt förbjudna sedan mitten av 1500-talet.

Helgonaltare under 1700-talet

Från Skarastiftet saknas tydliga uppgifter om helgonaltare under 1600-talet. I några fall pekar dock altarnas utsmyckning mot att de var associerade med olika heliga gestalter. I Vätö kyrka uppger inventariet år 1687 att ett sidoaltare prytt med ett halster fanns i kyrkan, vilket troligtvis innebär att altaret varit helgat åt S:t Lars, som hade halstret som sitt huvudsakliga attribut. Om altaret inte längre hade någon koppling till S:t Lars, kan det tyckas underligt att halstret tillåtits ligga kvar. I de flesta fall har vi dock inga direkta uppgifter om att sidoaltaret varit kopplat till någon helgonkult, även om sannolikheten är hög att altaret varit identiskt med gamla vårfrualtaret och att många av stiftets madonnaskulpturer ännu under 1600-talet och början av 1700-talet var placerade på dessa kvinnoaltare. Så var exempelvis fallet med sidoaltaret i Råda kyrka, där ”Marie Beläte” ännu stod när kyrkan beskrevs av Johan Peringskiöld omkring år 1700.¹²⁷ Under 1700-talet återfinns däremot desto tydligare uppgifter om några

126. Johan Peringskiöld, *Then Första Boken af Swea och Götha Minnings-Merken vthi Vpplandsz första del Thiundaland [...]*, Stockholm 1710, s. 187 & 234.

127. KB Handskriftsamlingen Fh.9, Johan Peringskiöld, *Monumenta Sveo-Gothorum. Monumenta per Westrogothiam, Scaniem, Hallandiam, Blekingiam*, ca. 1700.

av stiftets sidoaltare, och det framgår att vissa altare var klart kopplade till Jungfru Maria.

De två sidoaltare som under tidigmodern tid fanns i Gökhem kyrka är unika i sammanhanget på grund av att vi har ovanligt detaljerade uppgifter kring såväl omständigheterna kring altarnas borttagande som dess placeringar och utsmyckningar. I ”kormurs-hörnet” stod ett sidoaltare som med största sannolikhet var samma fysiska altare som det medeltida vårfrualtaret. Fram till och med 1720-talet stod också madonnans bild kvar på det. Då altaret omnämns i kyrkoarkivets handlingar går det under benämningen kvinnoaltare. Att det också brukats under början av 1700-talet framgår av att det, förutom madonnaskulpturen, också pryddes av ett blommigt altarkläde i bomull, vilket omtalas i 1715 års inventarieförteckning. Klädet nämns också i 1739 års inventering, men uppges då ha varit slitet och söndrigt. I kyrkans herdaminne, troligen nedskrivet under 1770-talet uppges att på detta altare offrade kvinnorna ost och brödkakor i samband med kyrktagningen.¹²⁸ Det som är särskilt intressant med detta sidoaltare är dock egentligen omständigheterna kring dess försvinnande och hur man på ett något motsägelsefullt vis lyckades följa nya förhållningsregler, men ändå anpassa kyrkorummet till en typ av fromhetsutövning som vid denna tid inte var officiellt sanktionerad.

Prosten Abraham Lindblad i Gökhem uppger i sin sockenbeskrivning från år 1790 att sidoaltaret, liksom korskranket ”med alla de därpå hängande påviska bilder” blev ”borttagne och förstörde” under Erland Lidbloms tid som kyrkoherde (1715–1726). En möjlig förklaring till att altaret revs under denna tidsperiod kan vara att naturaoffer på altare hade blivit formellt förbjudet år 1720. I kyrkans herdaminne beskrivs hur man efter

128. GLA Gökhem P:2 Series Pastorum.

kvinnoaltarets raserande flyttat den madonnaskulptur som prytt det till ett *Jungfru Mariae Chor* och där ställt den på ett ”annat gammalt munkealtare”, där man offrat i samband med skriftermål. Detta altare kallas uttryckligen för *Jungfru Mariae altare* i Lindblads beskrivning. Detta i det närmaste nyinrättade Mariaaltare kom också att stå kvar i kyrkan fram till 1770-talet, då sidokoret i fråga byggdes om till vapenhus. Mariabilden, som kom att bli kvar i koret även efter altarets borttagande, är idag försvunnen.¹²⁹

Det förefaller underligt att ingen kritik mot detta Mariakor framkommer i visitationshandlingarna. Vid upprättandet av inventerieförteckningen i samband med en visitation i pastoratet år 1739, under Petrus Schyllbergs tid som biskop, fattades beslut om att sockenbudskalken i annexförsamlingen Marka skulle graveras om, eftersom Marias namn stod inskrivet på den. I detta sammanhang framstår det märkligt att inte moderkyrkans Mariaaltare kommenteras. Särskilt biskop Juslenius (1744–1752) var, som senare kommer att diskuteras, mycket kritisk till Marias närvaro i kyrkorummet. Han visiterade pastoratet år 1749, men i protokollet nämns ingenting om Mariaaltaret. I herdaminnet omtalas dock att biskopen vid denna visitation verkligen hade besett Mariakoret och vid tillfället fällt den syrliga kommentaren att ”här ha fallit många penningar på detta altaret”. Vad han mer kan tänkas ha sagt i samband med besöket framgår inte av uppteckningen.¹³⁰

Det andra altaret i stiftet som uttryckligen omtalades som ett Mariaaltare fanns i Ods kyrka. Linköpingsbiskopen Andreas Rhyzelius var uppvuxen i Od och hans far hade varit församling-

129. GLA Gökhem C:1 INV 1715 & 1739, Gökhem P:2 Series Pastorum. P-E Lindskog, *Försök till en kortt beskrifning om Skara stift*, Skara 1985 [1812–1816], s. 137. Abraham Lindblad, *Beskrifning öfver Gökhem's församling*, Skara 1935 [1790], s. 55 & 90.

130. GLA Gökhem P:2 Series Pastorum.

ens kyrkoherde. Han infogade år 1754 en mindre pastoratsbeskrivning i församlingens kyrkobok. Här berättade han att Ods kyrka fram till år 1711 haft ett *Wår Frus altare* i kyrkans nordöstra hörn. Det pryddes av en ”Jungfru Marie bild havandes Jesum på armen” och församlingsborna offrade på altaret i samband med kyrktagningar och begravningar. Vidare berättade han att när kyrkan renoverades år 1711, under faderns tid som kyrkoherde, passade man också på att riva detta vårfrualtare, ”såsom onödigt och tjänande till vidskepelse och förargelse”. Madonnan som prydde altaret kom dock att bevaras och det föreligger skäl att återkomma till denna i ett senare avsnitt.¹³¹ I Ods kyrkobok omtalades vårfrualtaret också som *det lilla altaret* i 1687 års inventarieförteckning och som *kevinnoaltaret* i två sockenstämmoprotokoll från 1690-talet. Bara tretton år innan sidoaltaret revs fattade man på sockenstämman år 1698 beslut om att man skulle införskaffa ett nytt kläde till sidoaltaret, eftersom det gamla hade blivit allt för slitet.¹³² Vi kan här ana en skillnad i de olika kyrkoherdarnas inställningar till föremålet. Det som för Andreas Rhyzelius far Olaus var en påvisk rest som uppmuntrade till vidskepelse och vantro, var för företrädaren, bondesonen Sven Petri Silvius, något som var värt att hålla i skick och investera i.

Ännu under 1700-talet kunde alltså sidoaltare förekomma i vissa kyrkor och de kunde ännu vara tydligt knutna till vördnaden av helgonen. Jämfört med situationen under 1600-talet har vi också tillgång till mer omfattande uppgifter om dessa altare, då 1700-talets landskapsskildrare gärna ägnade ett utförligt avsnitt åt sockenkyrkan. Kyrkoherden och lektorn Samuel Rogberg berättar i sin Smålandsskildring från 1700-talets mitt (utgiven postumt år 1770) om ett Mariaaltare i Säby kyrka. Detta

131. GLA Od C:1, Andreas Rhyzelius pastoratsbeskrivning 1754.

132. GLA Od C:1, INV 1687, SSP 1694 & 1698, Series pastorum.

altare kallades för *Mariae altare* och det pryddes av det pietåskåp (fig. 8) som ännu finns bevarat i kyrkan. I verket ges också en upplysning om att Mariaaltaret stod kvar i kyrkorummet fram till och med år 1763. Denna uppgift måste dock ha tillagts av någon annan än Rogberg själv, då han avled år 1760. I kyrkans egna inventarieförteckningar kallas sidoaltaret för *Gåfvealtare* år 1680 och ovanligt nog omnämns också kyrkans skulpturer, där den nämnda pietåskulpturen uppges ha suttit nära sakristian i nordost, vilket ju var den traditionella placeringen för Mariaaltaret.¹³³

Ett helgonaltare som på ett tydligt sätt har brukats av församlingen också under 1700-talet är S:t Stefans altare i Flistads kyrka i Östergötland. Carl Fredrik Broocman berättar i sin östgötabelskrivning från år 1760 att Andreas Duræus, som tillträdde sin tjänst som kyrkoherde i Flistad år 1722, vid sin installation fann att församlingsborna lämnade mynt och ”söm” - med största sannolik hästkosömmar - på ”brädet under belätet, [...] givna S. Stefan till Offer för Häste-Lycka”. För att sådan vidskepelse inte skulle fortgå lät han ta bort S:t Stefanskulpturen. Vid kyrkans ombyggnad år 1836 skall också en stor mängd tidigmoderna mynt, broddar och hästkosömmar ha påträffats under korgolvet. Ett kakaltare hade tidigare omnämnts i kyrkans inventarieförteckning från år 1694, men det är osäkert om detta altare var identiskt med S:t Stefansaltaret. Broocman menade att S:t Stefan, som också figurerade i högaltarskåpets corpus, var Flistads skyddpatron. Detta kan innebära att hans altare stått på södra sidan om koret, snarare än den norra som var den gängse placeringen för ett kakaltare.¹³⁴

133. Samuel Rogberg, *Historisk beskrifning om Småland [...]*, Karlskrona 1770, s. 973. VLA Säby C:2, C:3. BeBR Tranås Säby 6:1.

134. VLA Flistad C:1, INV 1694. Broocman 1760, s. 108. ”Här och der i Östgötabygder”, i Östgötaposten, 1898-11-18. Andreas Lindblom, «Sankts Staffan

Det var dock inte alltid så att traditionerna kring de helgon-skulpturer som stod utplacerade på kyrkornas sidoaltare var oförändrade ännu under 1700-talet. I fråga om ett helgonaltare i Edshults kyrka i Småland tycks synen på vilket helgon som avbildades ha genomgått en intressant omtolkningsprocess. I Rogbergs beskrivning från mitten av 1700-talet omtalas ett sidoaltare prytt med ett helgonskåp enligt följande:

Bredvid på ett litet altare synes St- Lars Bild med en Påve-mössa på huvudet och en stenkruka under fötterna, såsom uti ett skåp, varest är en präktig målning på dörrarna, som föreställer denna Martyrens lidande. Efter all sannolikhet har denna Lars varit Kyrkans Patron.¹³⁵

Rogberg uppger alltså att helgonet var S:t Lars, eller Laurentius, men de attribut han beskriver – grytan och ”påve-mössan” - tillhör snarare S:t Erasmus. Skåpet (fig. 5) finns ännu bevarat och det är mycket riktigt S:t Erasmus som framställs. Själva skulpturen står, precis som Rogberg uppger, med fötterna i en gryta och sidopanelerna utvisar andra delar av Erasmuslegenden, bl.a. scenen där helgonets tarmar dras ut med en vinsch.¹³⁶ Ett sidoaltare, som pryddes av en gammal duk och benämndes som *kake-* eller *offeraltaret* omtalas också vid flera tillfällen i kyrkans inventarieförteckningar. Möjligen kan detta avse det av Rogberg senare beskrivna altaret. I förteckningen från år 1669 omtalas för ovanlighetens skull också kyrkans träskulpturer och även här uppges att altarskåpet visade ”S. Lars tortyr” och inte S:t Eras-

i Östergötland. Några anteckningar.”, i O Klockhoff (red.), *Meddelanden från Östergötlands fornminnesförening*, Linköping 1909, s. 7.

135. Rogberg 1770, s. 1009.

136. SHM, Föremåls-Id 940720A1. David Farmer (red.), *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 2011, s.147. Fritiof Dahlby, *Helgondagor*, Stockholm 1958, s. 74 f.

mus.¹³⁷ Det verkar alltså som att helgonets identitet omtolkats till den åtminstone efter reformationen mer välkände S:t Lars. Om vi förutsätter att ortsbefolkningen delade kyrkoherdens och Rogbergs tolkningar av vem skulpturen representerade, visar det på ett belysande sätt på både det nyskapande och det traditionella i förhållandet till helgonkulten. Helgonets identitet hade förändrats – attributen och legenden tycks inte längre ha varit välbekanta – men omtolkningen har ändå skett inom ramen för en traditionell föreställningsvärld, där en annan utombiblisk martyr fått träda in i S:t Erasmus ställe. I Flistad, däremot, tycks kopplingen till den förreformatoriska symboliken ha varit ogrumlad. S:t Stefan, Stefanus eller Staffan, var ju i nordisk tradition hästarnas skyddshelgon, då han troddes ha varit Herodes stalldräng och offret av just hästskosömmar och förhoppningen om hästlycka visar på en tydlig medvetenhet om helgonets attribut och hjälpande förmågor.¹³⁸

Sankt Olofs kyrka på Österlen var under hela undersökningsperioden en av landets mest berömda offerkyrkor. Här återfinns åtskilliga av de aspekter av den fromhetsutövning som är av intresse för studien. Bl.a. kom flera medeltida sidoaltare att bevaras här och de brukades under en avsevärd tid efter reformationen. De beskrivs flera gånger under tidigmodern tid, bl.a. av Carl von Linné år 1749 och av antikvarien CGG Helfeling år 1777. Den mest utförliga beskrivningen återfinns i kyrkoherden Carl Wassbergs sockenbeskrivning från år 1819. Sidoaltarna var ännu under denna tid prydda med sina skulpturer och gick under sina traditionella namn. Således kallades altaret vid kyrkans ingång ännu för *S Anna Altare* och pryddes av en Anna-självtredje-skulptur. I kyrkans mitt vid en pelare stod ett med en Nådstol utsmyckat *Trefaldighetens Altare* och sidoaltaret i kyrkans nordöstra hörn

137. VLA Hult BI:1, INV 1642, Edshult C:1, INV 1669.

138. Pernler 2012, s. 71.

prytt med ett Mariaskåp benämndes *S Mariae Altare*. I koret stod ytterligare två mindre altare på var sin sida om högaltaret, vilka dock inte beskrivs närmare. Fram till och med 1802 fanns också i kyrkans södra del ett altare som kallades *Rök-Altaret*.¹³⁹ När kyrkoherden längre fram omtalar hur dessa sidoaltare hade brukats av församlingen, visar det sig dock att de också bar andra namn parallellt. S:ta Annas altare gick också under namnen Maltaret och Kyrkogångsaltaret, och människor i socknen uppges ännu minnas att kyrktagningen skedde vid detta altare. Treenighetsaltaret (fig. 2) kallades också för Offeraltaret, och vid detta var en offerkista placerad. Mariaaltaret hade också ”öriktigt” blivit kallat Dopaltaret, då kyrkoherden menar att dopakten under någon tid förrättats här.¹⁴⁰ I Linnés beskrivning, sjuttio år tidigare, omtalas enbart högaltaret och de tre bildprydda altarna i långhuset, men Hilfelings omtalar ytterligare ett år 1777, vilket troligen är det Rökaltare som Wassberg senare beskriver.¹⁴¹ Hilfelings, som besökte kyrkan under Olofsmässodagen, berättar vidare att ett av dessa sidoaltaren brukades i den ritual de som vallfärdade till kyrkan utförde i samband med besöket under denna dag. Sidoaltaret beskrivs av honom som ett *Helgen Alter* placerat vid en pelare nära kyrkans ingång, och framför detta altare förrättade de som inkom i kyrkan sin bön ”mycket andäktigt”, varpå ett offer lämnades i den där placerade kistan. Uppgiften om pelaren och offerkistan tyder på att det är Treenighetsaltaret som avses, även om S:ta Anna-altaret var placerat närmare porten.¹⁴²

139. Carl Wassberg, *Beskrifning om S: Olofs Kyrka i Lunds stift*, Lund 1918 [1819], s. 34–37.

140. Wassberg 1918 [1819], s. 39–43.

141. Carl von Linné, *Carl Linnæi Skånska Resa [...]*, Stockholm 1751, s 159 f. C.G.G. Hilfelings, ”Journal förd vid antikvitetecknaren C. G. Hilfelings antikvariska resa i sydöstra skåne sommaren 1777. Utgiven och försedd med kommentarer av Curt Wallin”, i *Tomelilla hembygdslokrets årsbok*, Tomelilla 1980, s. 41.

142. Hilfelings 1980 [1770], s. 40

Folkliga ritualer vid altaret

Vi känner till att sidoaltarna ofta brukades i samband med offrande vid kyrkliga förrättningar, men hur detta offrande gick till i praktiken omtalas endast undantagsvis. Däremot återfinns mer detaljerade beskrivningar av de offer som skedde på högaltaret i visitationshandlingarna från Skarastiftet. De flesta av dessa omnämningen härrör från 1700-talets mitt, en tidsperiod då flertalet av stiftets sidoaltare redan hade rivits eller tagits ur bruk. Det förefaller dock troligt att de rituella rörelsemönster som begagnades vid högaltaret tidigare hade haft sina motsvarigheter också i relation till kyrkans sekundära altare.

Inom andra protestantiska trosriktningar kunde till och med högaltaren vara kontroversiella föremål. I det lutherska kyrkorummet var högaltaret rummets självklara centrum, ofta rikt dekorerat med altaruppsatser, antependier och andra föremål.¹⁴³ Men högaltaret kunde vara föremål för rituella beteenden som inte alltid uppskattades av den kyrkliga överheten. Kanske innebar Lutherdomens i flera avseenden konservativa syn på högaltaret som ett i viss mån heligt föremål, att ”vidskepligt” interagerande med det ansågs som särskilt problematiskt. Materialet från Skara berättar en hel del om hur människor betedde sig när de närmade sig högaltaret för att offra eller ta emot nattvarden.

Altaroffer skedde i regel i samband med kyrkliga förrättningar, men kunde också – som i fallet med offerkyrkor – ske i mer enskilda sammanhang. Särskilt vanligt tycks offrandet ha varit i samband med de nyblivna mödrarnas kyrktagning. I Skarstads pastorat stod kvinnoaltaret kvar under 1700-talets mitt i såväl moderkyrkan som de båda annexkyrkorna Vara och Hällum.

143. Anders Jarlert, ”Kyrka och tro”, i Jakob Christensson (red.), *Signums svenska kulturbistoria: Stormaktstiden*, Lund 2005, s. 266 ff.

Kyrkoherden Johan Timberg (1707–1765) berättar dock i sitt svar på Wilskmans cirkulärskrivelse att dessa inte längre brukades, men att man fordom offrat på altarna i samband med just kyrktagningar. Ett annat inkommet svar berättar om *3:ne små altare* i Fridene kyrka, på vilka man offrade både vid kyrktagningar och vid begravningar.¹⁴⁴ Offer vid både kyrktagningar och begravningar omtalades också vid vårfrualtaret i Od och på Mariaaltaret i Gökhem offrades också i samband med skriftermål.

I visitationshandlingarna kan man tydligt se hur den kyrkliga överhetens attityder gentemot offerseden under 1700-talets gång genomgick en förändring. Naturaoffer hade ju förbjudits år 1720 och offer i samband med nattvardsgång redan år 1691, men i fråga om penningoffer i samband med andra förrättningar fanns inget formellt förbud. Altaroffren togs sällan upp i visitationsprotokollen från 1600-talets slut och 1700-talets första hälft, men när de väl diskuterades rörde sig kritiken i första hand om att församlingen försummade offrandet. När biskop Swedberg visiterade Larvs pastorat år 1714 undrade han om ”icke denna församlingen vill såsom uti andra församlingar merendels sker, [...] offra på altaret”. Sockenmännen förklarade att offrandet på senare år kommit ur bruk i pastoratet, men att man var villiga att återuppta seden, och biskopen lät sig därmed nöjas. På ett liknande sätt uppmanade visitator till ett flitigt offrande i Habo år 1704 och i Vilske-Kleva 1715.¹⁴⁵

Den inställning som syns i protokollen från andra halvan av 1700-talet utgör en bjärt kontrast till biskops Swedbergs uppmaningar. Under Engelbert Halenius episkopat (1753–1767), var offerseden vid upprepade tillfällen föremål för en skarp kritik. Seden uppfattades nu som vidskeplig och papistisk. Om någon

144. SSLB Wilskman Nr. 5, s. 221. Wilskman Nr 4, s. 299.

145. GLA Larv C:2, BV 1714. Habo J:1, BV 1704. Vilske-Kleva C:2, BV 1715.

ändå ville ge en gåva till kyrkan, uppmanades givaren att sköta detta på ett diskret sätt och antingen lämna sin gåva i prästgården eller i en särskild offerkista i kyrkan. Det framgår tydligt av biskopens förmaningar att det var vanligt förekommande att man i samband med offret cirkulerade runt altaret eller på annat rituellt sätt rörde sig i rummet och att detta skedde kollektivt – det var alltså inte bara de som var närmast berörda av den kyrkliga förrättningen som deltog i offrandet. Att cirkulera runt något är en central aspekt av många rituella beteenden och att gå runt altaret i samband med offrande har bl.a. förekommit vid medeltida kyrktagningar i tyska områden, en sed som ännu observerades vid en visitation i Schöna år 1672.¹⁴⁶ Det verkar också ha varit det kollektiva ”marscherandet genom altaret” som upprörde biskopen mest i fråga om altaroffer. Följande uttalande är hämtat ur en visitation i Böne pastorat år 1755:

Allt offrande vid kyrkogångar, Brudvigslar, Barndop på sätt, som härtills varit brukligt, medelst hela hopens marscherande till och igenom altaret, blev som en oskicklighet och papistisk överleva alldeles förbuden och avskaffad.¹⁴⁷

Vid visitationen i Stenstorps pastorat samma år upprepades denna kritik, med med skillnaden att biskopen vid detta tillfälle omtalade ”marscherande” genom disken, d.v.s. altarringen, och inte själva altaret.¹⁴⁸ Förutom denna skillnad i om det är altaret eller altardisken som nämns, förekommer i stort sett identiska

146. Karant-Nunn 1997, s. 77–81. Samuel Pyeatt Menefee, ”Circling as an Entrance to the Otherworld”, i *Folklore*, nr. 96, 1985:1, s. 14. Derek A. Rivard, *Blessing the World: Ritual and Lay Piety in Medieval Religion*, Washington 2009, s. 97–100, 109. Hayes 2003, s. 11.

147. Böne C:1, BV 1755.

148. Stenstorp LI:3, BV 1755.

formuleringar i protokollen från Norra Ving, Slöta, Skölvene, Grevbäck, Sandhem, Böne, Hova, Åsle och Björsäter. Också i Habo, där man drygt 50 år tidigare vid visitationen hade inskräpvt att offrandet vid vigsel, dop och kyrktagning skulle ”i akt tagas”, framställdes seden år 1758 som problematisk och något för en luthersk församling mycket opassande.¹⁴⁹

I sin beskrivning av kyrkan från slutet av 1700-talet, berättar kyrkoherden i Husaby att en ”stor öppning” syntes bakom högaltaret. Detta mellanrum mellan altaret och korväggen menade han ”tvivels utan blivit inrättat, på det man skulle få gå mitt omkring Altaret då man ville offra, som än sägas ske i Skåne”.¹⁵⁰ Seden beskrivs här som något som inte längre praktiserades på platsen, men biskop Halenius visitationprotokoll visar med tydlighet att denna tradition ännu under 1750-talet hade varit fullt levande i stiftet. Altaroffer som skedde i denna typ av procession dyker då och då upp i reseskildringar från andra stift än Skara, vilket tyder på att seden kan ha varit allmänt utbredd. Carl von Linné observerade offrande i liknande processioner både på Öland och i Skåne under 1740-talet och Abraham Hülphers nämner att samma ritual förekom i Dalarna år 1757.¹⁵¹

Ytterligare ett särskilt sätt att röra sig i förhållande till altaret, här i samband med nattvardsgången, dyker regelbundet upp i visitationsprotokollen från Skara under 1700-talets mitt.¹⁵² Också här var det fråga om en slags cirkelrörelse, i det att kommunikan-

149. GLA Norra Ving KI:2, BV 1759, Slöta CI:4, BV 1755, Eriksberg C:1, BV 1755, Brevik C:2, BV 1755, Sandhem KI:3, BV 1758, Böne C:1, BV 1755, Hova LI:4, BV 1757, Åsle C:3, BV 1755, Björsäter KI:1, BV 1754, Habo J:1, 1758.

150. *Beskrivningar från 1700-talet över Ekby, Husabys och Kinne-Klevas församlingar*, Skara 1978, s. 22.

151. Linné 1745, s. 122. Linné, 751, s. 235. Hülphers 1762, s. 147.

152. GLA Habo J:1, BV 1748, Norra Ving KI:1, BV 1746, Sjögerstad C:4, BV 1748, Acklinga N:1, BV 1748, Forshem C:2, BV 1747, Ryda N:1, BV 1746, Särestad C:2, BV 1746, Norra Fågelås N:1, BV 1748, Lekåsa N:1, BV 1746,

terna var mycket måna om att efter att ta tagit emot nattvarden vända sig medsols när de gick ifrån altaret. Biskop Daniel Juslenius oroade sig över att allmogen lade en ”förment helighet” i detta.¹⁵³ I Odensåkers pastorat år 1747 kommenterade han denna sed med följande varningar:

Föreställde H[öge] h[e]rr Doctorn och Biskopen, hurusom han med missnöje sett, att när kommunikanter träda från disken, vända alltid de som stå på södra sidan av altaret sig alltid efter solen, varmedelst ett uppenbart avgudereri begås, då de i stället för rättfärdighetens sol Jesus synas vilja tillbedja den naturliga solen, som Guds Ande dock likväl hos Profeten Hesekiel kallar en styggelse.¹⁵⁴

Året därpå varnade han också församlingen i Ottravad:

[...] att de icke skola göra någon särdeles helighet att alltid vända sig åt Öster, när de gå ifrån disken, alldenstund detta är en avgudadyrkan åt Solen, som är HERranom vederstygglig.¹⁵⁵

Biskopen tolkade här, och vid flera andra tillfällen, denna rituella rörelse som ett tecken på hednisk soldyrkan. Han jämförde handlandet med en bibelpassage hos Hesekiel, där Israels barn vände sina ryggar mot templet för att tillbedja solen i öster.¹⁵⁶ Denna tolkning delades rimligtvis inte av de människor som deltog i seden. Troligare är att just föreställningen om Kristus som ”rättfärdighetens sol”, spelade en viss roll i denna tradi-

Levene LI:2, BV 1746.

153. GLA Grevbäck C:1, BV 1748.

154. GLA Odensåker KI:1, BV 1747.

155. GLA Ottravad N:1, BV 1748.

156. *Biblia, thet är all then heliga skrifft på svensko [...]*, Stockholm 1703, Hes 8:16.

tion. Öster var det väderstreck som associerades med Kristus i rollen som världens sol, och under medeltiden var vändningen mot detta väderstreck en inkorporerad del i officiella kyrkliga ritualer.¹⁵⁷ Det kan också ha handlat om en ovilja emot att vända sig mot norr – ett väderstreck som i folkliga föreställningar ofta förknippades med det onda.¹⁵⁸ Rörelser som skedde motsols och andra baklängeshandlingar var också associerade med det djävulska.¹⁵⁹

Snarlika seder i samband med nattvardsgången finns beskrivna från andra delar av landet. I en uppteckning från Medelstads härad i Skåne år 1795 berättar kontraktsprosten Salomon Henschen att han frågat ut en kvinna i församlingen om varför hon efter att ha burit sitt barn till dopet vände sig åt höger på vägen tillbaka. Hon skulle då ha svarat att ”när jag går ifrån dopet och den heliga nattvarden vänder jag mig alltid åt höger och tänker därvid på Guds son, som sitter på Faderns högra hand i himmelen”.¹⁶⁰ I detta sammanhang blir det särskilt tydligt hur handlingar som prästerskapets tolkade som vidskepliga sågs som fromhetshandlingar av de människor som utövade dem.

Sidoaltarnas försvinnande

Att sidoaltare i hög grad förekom såväl i Skara stift som i riket som helhet under lång tid efter reformationen framgår tydligt av

157. Rivard 2009, s. 99.

158. Malmstedt 2002, s. 144 f.

159. Se t.ex. Jacqueline Van Gent, *Magic, Body and the Self in Eighteenth-Century Sweden*, Leiden 2009, s. 96, 119 & 153, & Bengt Ankarloo, *Satans raseri: En sannfärdig berättelse om det stora häxkonäsendet i Sverige och omgivande länder*, Stockholm 2007, s. 170.

160. Nils-Arvid Bringéus, ”Uppteckningar om vidskepelse i Lunds stift 1795”, i *Arr: Tidskrift för nordisk folkminnesforskning*, årgång 7, Uppsala 1951, s. 94.

ovanstående inventering. Det finns också flera exempel på hur man i Skarastiftet inte bara valde att bevara medeltida sidoaltare, utan att man också lät uppsätta nya sådana efter reformationen. Bredsäters kyrka genomgick en närmast fullständig ombyggnad år 1666, och det kvinnoaltare som fanns i kyrkan kan alltså tidigast ha upprättats i samband med denna byggnation. Det tycks också ha varit i bruk under ovanligt lång tid. Ännu 1746 uppger inventarieförteckningen att altaret pryddes av ett kläde med guld- och silverbårder – en ovanligt påkostad prydnad för ett sekundärt altare i en annexkyrka på landsbygden.¹⁶¹ Också Angerdshestra kyrka bör ha inrättat det offeraltare, som omnämns i biskop Spegels stiftsbok år 1688, under senare tid, då den medeltida kyrkan revs år 1660 för att ersättas med en ny kyrkobyggnad.¹⁶² Samma förhållande gäller för sidoaltarna i Utby, Enåsa, Lyrestad och Tiärps kyrkor, som alla antingen genomgick omfattande ombyggnationer eller nyuppfördes i sin helhet under 1600-talet.¹⁶³

Som tidigare konstaterats återfanns sidoaltare i 159 av Skarastiftets kyrkor. I några fall är förteckningarna odaterade, men i 154 av församlingarna kan det senaste omnämmandet av sidoaltaret tidsbestämmas – och i 80 % av dessa församlingar nämns sidoaltaret för sista gången år 1715 eller tidigare.¹⁶⁴ Merparten av sidoaltarna tycks således ha tagits ur bruk under det tidiga 1700-talet.

Det är både praktiska överväganden och teologiska argument som framkommer när man i visitationshandlingar och socken-

161. Björsäter C:3, INV 1746. Robin Gullbrandsson, *Tusenårigt arv: Skara stifts kyrkor*, Skara 2008. s. 159.

162. Skara domkapitel J VI:1. BeBR: Jönköping Angerdshestra 2:1.

163. BeBR Mariestad Utby 20:1, Mariestad Enåsa Kyrka 1:1 & Mariestad Prästbordet 4:1. Lindskog 1985 [1812–1816], s. 237.

164. Se bilaga 1.

stämmoprotokoll från Skara stift möter uppgifter om beslut om sidoaltarnas raserande. I Synnerby beslutade man om en rivning år 1738 med motiveringen att kvinnoaltaret var ”onödigt” och när samma beslut fattades i Stenstorp 1755 hänvisade man till att platsen behövdes för bänkrum.¹⁶⁵ När man år 1764 skulle riva kvinnoaltaret i Hovs kyrka motiverade man i första hand beslutet praktiskt, men man konstaterade också att kvinnoaltaret var en ”gammal överleva af Påvedömet, och således alldeles onödigt”.¹⁶⁶ Mycket få av de sidoaltare som framkommit i studien har bevarats in i modern tid. Det beror dels på att ett mycket stort antal medeltida kyrkor revs till förmån för nya kyrkobyggnader under 1800-talet, men också på de omfattande renoveringar som genomfördes under 1700-talet. Bruket med naturaoffer i samband med kyrkliga förrättningar minskade också sannolikt efter att de blivit förbjudna år 1720, vilket medförde att sidoaltarna inte längre kom att fylla samma funktion.

I Husaby kyrka Skara stift har dock två sidoaltare bevarats in i modern tid (fig. 1). I 1600- och 1700-talens inventarieförteckningar omnämns de omväxlande som kvinnoaltare, offeraltare och som ”små altare”. Vid en prostvisitation i församlingen år 1709 föreslog prostens att altarna skulle rivas, men frågan lämnades till kyrkoherdens och församlingens betänkande och något beslut om en rivning verkar aldrig ha fattats.¹⁶⁷ De båda sidoaltarna pryddes också under tidigmodern tid av de altartavlor med medeltida skulpturer som syns i idag. På den ena tavlan avbildas Gud Fader flankerad av S:ta Katarina av Alexandria och S:ta Dorotea, på den andra S:ta Maria Magdalena omgiven av S:t Sigfrid och S:t Lars. Altarna användes sannolikt i samband

165. Synnerby C:2, BV 1738. Stenstorp LI:3, BV 1755.

166. Carl-Martin Bergstrand (utg.), *Kulturbilder från 1700-talets Västergötland*, Bd. 2, Göteborg 1934, s. 179.

167. GLA Husaby N:2, PV 1709.

med offerande vid kyrktagningar och andra förrättningar som på andra orter i stiftet. Offer i samband med nattvardsgång hade förbjudits redan år 1691, då man fruktade att seden kunde uppfattas som en betalning för sakramentet. Ett sockenstämmoprotokoll från Husaby visar dock att seden förekom i församlingen ännu år 1729 och att det var på dessa sidoaltare offerpenningarna placerades.¹⁶⁸ Under 1700-talet verkar det av allt att döma ha varit församlingsborna som varit drivande i att bevara de medeltida föremålen i kyrkorummet, trots att man från prästerligt håll uppmanats att förstöra eller avlägsna dem. Under 1800-talet kom förhållandet att bli det omvända och församlingsborna ansökte vid flera tillfällen om att få riva ut de båda sidoaltarna ur den nu kulturminnesskyddade kyrkan. De revs slutligen år 1899, bara för att återinsättas ett fåtal år senare.¹⁶⁹

168. GLA Husaby LI:1, SS 1693 & 1729. Bringéus 1997:1, s. 25 ff.

169. Lars Almqvist, Mona Lantzourakis, Elzbieta Lenkiewicz & Ulf Melander, "Husaby kyrka", i Fredric Bedoire & Anders Friberg red.) *Västgötakyrkor: 400 år av restaurering*, Atockholm 2004, s. 106 f & 121 f.

II:3. De kyrkliga bilderna

Bilden, och i synnerhet den tredimensionella, har under hela kristendomens historia skapat en ambivalens hos såväl teologer som lekmän. Martin Luther själv fördömde aldrig bruket av bilder i kyrkorummet. Precis som i fråga om andra externa aspekter av fromhetslivet, ansåg han det likgiltigt huruvida bilderna behölls i kyrkorummet eller inte. Varje församling skulle själv ha rätt att, under den kristna friheten, besluta om dessa frågor. Däremot vände han sig starkt emot det sätt som många av bilderna hade brukats i den medeltida kyrkan. Men frågan om kyrkorummets inredning var inte av central vikt i Luthers resonemang och han väjde för att formulera några tydliga och allmängiltiga regler för vilka föremål som kunde behållas och vilka som behövde rensas ut. Detta ledde till en stor variation mellan olika lutherska områden i Europa, då det stod varje kyrkoprovins fritt att avgöra vad som skulle råda i de egna församlingarna.¹⁷⁰

De svenska reformatorerna delade överlag Luthers toleranta linje i bildfrågan. De utbrott av regelrätt ikonoklasm som förekom i Sverige var enstaka och isolerade företeelser, och de fördömdes snabbt av reformatorerna själva.¹⁷¹ Bilder i kyrkorummet ansågs i regel höra till de *adiaphora* företeelserna, de som på intet sätt var nödvändiga, men heller inte förkastliga i sig själva. Den troendes förhållningssätt till bilden var däremot ingalunda villkorligt. Om bilden i sig var neutral, var det just förhållningssättet som konstituerade en bilds status och avgjorde om den kunde anses för ett avgudabeläte eller inte. Redan vid kyrkomötet i Örebro år 1529 började förhållningssättet gentemot den kyrkliga bilden att regleras för svenska förhållanden och här stadgades att ”Beläte

170. Spicer 2016, s. 251 & 259 f.

171. Mereth Lindgren, ”Reformationen och bilden”, i Åke Andréén (red.), *Sveriges kyrkohistoria: Reformationsstid*, Stockholm 1999, s. 304 f.

haves icke för den skull, at vi skola niga och buga för dem”. Bildens funktion var att tjäna till åminnelse av Kristus och heliga människor. Därför skulle folket undervisas om att de hellre skulle ge sina ljus till de fattiga än att ”sätta dem för beläte”.¹⁷² Vid riksdagarna i Arboga och Stockholm år 1561 och 1562, under Erik XIV:s regeringstid, var tonen hårdare och det beslutades att inga andra beläten än krucifixet och högaltartavlan skulle tillåtas i kyrkorna. Det ålades det lokala prästerskapet att verkställa detta genom att ”trästock, beläte och avguder utrota”.¹⁷³

Den moderatare hållningen i frågan kom dock att bli den dominerande, vilken förmedlades i Laurentius Petris kyrkoordning från år 1571. Här framgår det att man i fråga om beläten hyste en tilltro till att man genom undervisning kunde komma tillrätta med vidskepliga element hos folket:

Ty målning och beläte, synnerliga de som oss några vissa och märkliga Historier, sådana som i Skriftenne äro författat, beteckna och förehålla, räkna vi icke så platt fåfång, mycket mindre styggelig, som the belätes stormare, vilke sig alltid så hava i dessa stycken, att de ju bortkasta det goda med det ondo, själva tinget med missbruket, som dock genom Kristelig undervisning väl kan rättas.¹⁷⁴

Bilder av helgon och bibliska personer ansågs kunna utgöra ett didaktiskt hjälpmedel för att förstå Bibeln. De kunde också

172. Örebro kyrkomöte 1529, i *Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som böra till statsförfattningens historia under tidevarvet 1521–1718. Första delen, Bd. I, 1521–1544*, Stockholm 1887, s. 120 f.

173. Riksdagen i Stockholm 1562, i *Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som böra till statsförfattningens historia under tidevarvet 1521–1718, Andra delen, Bd. II:1, 1561–1592*, Stockholm 1899, s. 61.

174. KO 1571, i *Kyrko-ordningar och förslag dertill före 1686*, 1:2, Stockholm 1872, s. 12 f.

fungera som en påminnelse om dessa fromma gestalters liv, vilka kunde tjäna som exempel i lydnad och gudsfruktan. Bilderna kunde dock bara behållas i kyrkorummet under förutsättning att de inte missbrukades:

Därför skola ock all överflödig, och synnerliga de Beläte, där enfaldigt och vantroget folk plägar löpa till, tagas bort av vägen, och folket här om varda fliteliga förmanat, att de sådana fåfängio, vid Guds grymma vrede och hämnd till görandes, övergiva [...].¹⁷⁵

Kyrkoordningen fortsätter med att lista ett antal kulthandlingar som föll inom ramen för missbruk av en bild, vilket indikerar att definitionen av missbruk inte alltid var så självklar för det prästerskap skriften riktade sig till. Följande handlingar räknades här till de otillåtna förhållningssätten: att kläda eller behänga bilden med kostbara föremål, att tända ljus eller rökelse vid bilden, att knäfalla eller krypa inför bilden och att bära bilden i procession.¹⁷⁶

Korset ägnades under medeltiden en särskild nivå av veneration, som inte tillkom andra skulpturer och den troende närmade sig ibland korset krypandes på alla fyra. Bitar av det sanna korset tillhörde de mest kraftfulla relikerna och många kyrkor hade sitt eget helga kors-altare.¹⁷⁷ Korset, och särskilt crucifixets, betydelse minskade dock efter reformationen och även i kyrkorummet flyttades det ofta till en mindre central placering.¹⁷⁸ De ovan

175. KO 1571, s. 101.

176. KO 1571, s. 12 f.

177. Thomas 1971, s. 73, Bynum 2011, s. 112–117, Nilsén 1991, s. 142f. Eamon Duffy, "Devotion to the Crucifix and Related Images in England on the Eve of the Reformation", i R.W. Scribner, *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1990, s. 21. Duffy 2005, s. 29.

178. Nilsén 1991, s. 176 ff.

nämnda förhållningsreglerna i relation till kyrkorummets bilder gällde också för korset. Här specificerar Kyrkoordningen också ytterligare bruk: Korset fick under påsken inte längre ned- eller upptagas, dragas omkring eller krypas till – ”Ty det är ock avguder, vår Herre Jesu Christo desto mera och högre emot, att det sker under hans namn”.¹⁷⁹

Förslag till och revideringar av kyrkoordningen presenterades vid flera tillfällen efter att 1571 års kyrkoordning blivit antagen, varav enbart *Nova Ordinatio* från år 1575 verkligen kom att antas. I dessa återfinns små, men signifikanta, ändringar i formuleringarna i fråga om kyrkorummet, helgonen och de kyrkliga bilderna, som speglar olika teologiska strömningar. I *Nova Ordinatio*, framtagen under Johan III:s överinseende, märks ett mildare förhållningssätt ifråga om helgonkulten. Helgonen skulle respekteras, men man skulle inte tillägna dem någon åkallan eller något offer. Däremot skulle man ha överseende med dem som ”av mänsklig svaghet råkat förtaga sig i denna artikel, så att de hava åkallat helgonen”. Om kyrkorummets bilder stadgades, precis som i ordningen från år 1571, att beläten som missbrukades till vidskepelse skulle avlägsnas från kyrkorummen. Däremot poängteras här att inte ens missbrukade bilder skulle behandlas respektlöst, utan de bilder som orsakade problem i kyrkorna skulle ”bevaras i Sakristian”.¹⁸⁰ Johan III:s kyrkoordning väckte kontrovers och förkastades så småningom vid Uppsala möte 1593, vilket innebar en återgång till den tidigare kyrkoordningen.¹⁸¹ Formuleringarna i senare förslag kommer att diskuteras närmare i det i följande.

179. KO 1571, s. 102.

180. NO 1575, i *Kyrko-ordningar och förslag dertill före 1686: Första Afdelningen*, s. 333 & 336.

181. *Kyrko-ordningar och förslag dertill före 1686: Första Afdelningen*, s. XXX.

Förekomsten av kyrkliga bilder

I Sverige var nyproduktionen av altartavlor mycket ringa under reformationsårhundradet, med knappt ett dussintal ny tillverkade exemplar i hela landet. När produktionen av altaruppsatser ökade under 1600-talet kom den också tidsmässigt att sammanfalla med barockens uppskattning av den medeltida konsten, vilket i sin tur ledde till att man också restaurerade och vårdade äldre altaruppsatser.¹⁸² Kyrkornas ansträngda ekonomiska förutsättningar, en liberal teologisk hållning i bildfrågan och ett tidigt väckt antikvariskt intresse är tre viktiga skäl till att den medeltida bilden i Sverige tilläts behålla sin plats i kyrkorummet i en mycket hög utsträckning, även om vi jämför med andra lutherska områden. Tusentals kyrkliga skulpturer från medeltiden finns bevarade i Sverige. En del av dessa finns idag på museer runt om i landet, men flertalet står ännu uppställda i kyrkorummen.¹⁸³ Den absoluta merparten av dessa föremål bör med all sannolikhet åtminstone periodvis ha funnits i de tidigmoderna kyrkorummen.

I fråga om lokala förhållningssätt gentemot de kyrkliga bilderna är föreliggande delstudie i första hand baserad på den antikvarisk-topografiska litteraturen på riksplanet och på visitationshandlingar från Skarastiftet. När det kommer till överhettens ofta ambivalenta syn på bilderna och gränserna för hur de fick brukas har bl.a. teologisk litteratur och stiftsstadgor legat till underlag. I fråga om Skarastiftet har protokollen för alla stiftets biskopsvisitationer fram till och med år 1770 studerats. Någon

182. Inga-Lena Ångström, *Altartavlor i Sverige under renässans och barock: Studier i deras ikonografi och stil 1527–1686*, Stockholm 1992, s. 214 ff. Inga-Lena Ångström, ”Avdammad madonna åter på tronen: Maria i 1600-talets kyrkorum”, i Sven-Erik Brodd & Alf Härdelin (red.), *Maria i Sverige under tusen år: Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1995*, 2:2, Skellefteå 1996, s. 647.

183. SHM: *Medeltidens bildvärld*, www.medeltidbild.historiska.se, hämtad juli 2017.

systematisk genomgång av visitationshandlingar från andra stift än Skara har inte genomförts för denna studie, men de tidigmoderna antikvarisk-topografiska beskrivningarna erbjuder flera exempel på olika förhållningssätt till en typ av föremål som ofta tycks ha skapat en osäkerhet hos betraktaren. Gränsen mellan det korrekta och fromma förhållningssättet och det felaktiga och vidskepliga tycks ha varit skiftande, såväl i fråga om tidsperiod, samhällsgrupp och geografiska förhållanden.

Förekomst i Skarastiftet

Förekomsten av de kyrkliga bilderna i det tidigmoderna kyrkorummet är betydligt svårare att kartlägga än sidoaltarna. Det hörde till ovanligheterna att dessa räknades upp i inventarieförteckningarna. I sockenbeskrivningar omtalades de däremot regelbundet. Det förekom också att kyrkorummets bilder diskuterades i samband med biskopsvisitationer.

Om vi utgår ifrån dels de bilder som ännu finns bevarade och dels ifrån stiftets sockenbeskrivningar och omnämningen i visitationsmaterialet, kan det styrkas att det under 1600- och 1700-talen bör ha funnits förreformatoriska skulpturer i åtminstone 154 av de 375 undersökta församlingarna. Denna siffra är dock sannolikt låg i jämförelse med den faktiska situationen under tidsperioden.

Var bilderna var placerade, och därmed i vilken grad deras inflytande ännu var påtagligt för kyrkobesökaren, blir i de flesta fall föremål för gissningar. Under den tidigare delen av undersökningsperioden torde dock de allra flesta av stiftets bilder ha stått utplacerade i kyrkorummet. Men ibland får vi veta att de aktuella bilderna varit undanställda i förvaringsutrymmen. Vid sekelskiftet 1700 omtalar t.ex. Peringskiöld en stensulptur av S:t

Olof i Hangelösa kyrka, som vid detta tillfälle inte var placerat i själva kyrkorummet, utan uppställt i tornet.¹⁸⁴ Under 1800-talets gång tycks det ha blivit allt ovanligare att de medeltida bilderna var placerade i själva kyrkorummet. Mandelgren berättar i sina reseuppteckningar om betydligt fler kyrkor där bilderna var undanställda i sakristior, tornrum och materialbodas, än om kyrkor där bilderna ännu fanns till beskådande i de rum som var tillgängliga för församlingen.¹⁸⁵

Merparten av stiftets bilder är endast kända för oss tack vare att de bevarats till modern tid, och således saknar vi alla uppgifter om var i kyrkorummet de varit placerade, hur de tolkades och hur de brukades under tidigmodern tid – ett fenomen som i högsta grad också gäller de förreformatoriska bilderna på rikspanet. Men i fråga om de skulpturer som trots allt omtalas i de tidigmoderna källorna tecknas en situation där de gamla bilderna tycks ha haft en betydligt starkare betydelse än vad den officiella kyrkoläran tillmätte dem, vilket kommer att diskuteras utförligt i det följande.

1600-talets kluvna bildsyn

De tidigmoderna kyrkorummen under 1600-talet präglades således ännu i hög grad av närvaron av madonnor, helgonskåp, processionskrucifix och andra skulpterade avbildningar av det heliga. Hur man från prästerligt håll skulle förhålla sig till dessa bilder, var dock varken självklart eller enkelt.

Att bruka de kyrkliga bilderna på ett felaktigt sätt ansågs vara en allvarlig synd. Också efter att den lutherska kyrkan konsolide-

184. KB, Manuskriptsamlingen, Fh 9, Johan Peringskiöld, Monumenta Sveo-Gothorum, ca. 1700, s. 172.

185. Se LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5.

rats i landet betraktades bilder och den helgonkult de potentiellt inbjöd till med oro från överhetens sida. 1602 utkom en kunglig förordning om ”avrådande ifrån Helgonens åkallelse” och i biskop Johannes Rudbeckius’ stadga för Västerås stift från första delen av 1600-talet omtalas ”avguderer [...] drivit med beläte” som ”djävulshandlingar” och denna synd omnämns här tillsammans med grova brott som hor och trolldom.¹⁸⁶ Bildfrågan diskuteras också av den blivande ärkebiskopen Laurentius Paulinus Gothus i den mycket inflytelserika katekeskommentaren *Ethica Christiana* från år 1617. Här stadgas att alla bilder som ägnades någon form av dyrkan var förbjudna. Men Paulinus Gothus menar här också att vissa bilder förkastliga i sig själva, i det att ”själva Avmålningen [...] giva tillfälle till Missbruk och Ogudaktighet”. Likaledes skulle heller inga beläten som avbildade det förborgade, ”frånvarande ting”, som t.ex. serafim och keruber, få finnas i kyrkorummen. Men, i linje med de allmänna lutherska strömningar som kommer till uttryck i kyrkoordningen, fanns det också bilder som var nyttiga. Sådillvida inget missbruk förekom, kunde ”historiska” bilder tjäna till både prydnad och som minnande om viktiga händelser.¹⁸⁷

Att det hos Paulinus Gothus också senare, under hans tid som ärkebiskop, fanns en misstänksamhet gentemot de förreformatoriska bilderna kan belysas med ett visitationsprotokoll från Söderby och Karlskyrka, då han upprört konstaterade att han i den senare kyrkan såg ”förödelsens styggelse i det helga

186. Patent om Eders afstående, om Sabbat-Dagars helgelse, afrådande ifrån Helgonens åkallelse, fastande, och Lögerdagars Helgelse. dat. Stockholm then 7 Octobr. år 1602, i Anders Anton von Stiernman, *Samling Vtjaf åtskilliga, tid efter annan, vtkomna Kongliga Stadgar [...]*, Stockholm 1744, s. 30–34. Johannes Rudbeckius, *Biskop J. Rudbeckius’ kyrkio-stadgar för Wæsterås stift*, Uppsala 1900 [1600-talets första hälft.], s. 33.

187. Laurentius Paulinus Gothus, *Ethica christianae pars prima, de ratione bene vivendi. Thet är: Catechismj förste deel, Om Gudz lagh ...*, Stockholm 1617, s. 73 f.

rummet”. Bredvid altaret stod nämligen ett *Mariae bälätbe* med underskriften *Hielp Maria*. Det kan tyckas förvånande att ärkebiskopen reagerade så starkt på bilden. Mariabilder förekom i de flesta sockenkyrkor under tidsperioden och det var heller inte något som var förbjudet, förutsatt att bilden inte brukades på ett felaktigt sätt. Inskriptionen stod naturligtvis i dissonans med luthersk teologi, men inte heller denna bör ha varit något ovanligt inslag i 1600-talets kyrkorum.¹⁸⁸ Var texten nyligen inskriven eller märkte biskopen något i sockenbornas förhållningssätt gentemot skulpturen? Klart är i alla fall att det bland 1600-talets prästerskap, såväl som grupp som på ett individplan, fanns ett osäkert, klucket förhållningssätt till det medeltida arvet.

I Olaus Laurelius' kyrkoordningsförslag från 1659 är inställningen till de kyrkliga bilderna i grunden positiv. När den ”rena Evangeliska Läran” hade blivit etablerad, menas bilderna inte längre utgöra något hot, då ”där med ingen vantro övas, utan vi vetom hålla oss stadigt till Gud”. Men trots denna skenbart trygga förvissning inskräpper Laurelius samtidigt att dessa beläten var ”stumma” och att i dem ”intet liv eller någon hjälp finnas kan” och de som ännu brukade bilderna på ett felaktigt sätt ”leva uti ett uppenbart och vederstyggligt avguder”. Därför skulle prästerskapet hålla noga uppseende på att inga ”vidskepliga, eller eljest otjänliga beläten” förekom i kyrkorummen. Precis som hos Laurentius Paulinus Gothus, verkar vissa bilder här anses vara vidskepliga i sig själva, oavsett bruket, och till denna kategori hörde bilder gjorda ”efter Påviskas fabler”.¹⁸⁹ Att som Laurelius upprepa att bilderna var livlösa och vanmäktiga ingick i en lång tradition. Denna typ av argumentation användes flitigt av bildfientligt sinna-

188. Se t.ex. Ranns. Bd. II, s. 263, Rogberg 1770, s. 257 & 1008 f. Christoffer Cronholm, *Blekings beskrivning, författad av Christopher Cronholm år ca 1750–1757*, Malmö 1976, s. 230 f.

189. KOF 1659, s. 434.

de teologer under både senmedeltiden och reformationstiden i ett allmänneuropeiskt perspektiv.¹⁹⁰ Att argumentet behövde upprepas under århundraden antyder att denna syn på föremålets varande – och i förlängningen på hur Gud verkade genom det skapade – inte var självklar.

Ingen systematisk förstörelse av förreformatoriska bilder förekom i Sverige eller Skandinavien, som på vissa andra håll i Europa. Men oron hos prästerskapet för att församlingsborna hade en allt för stor vördnad för kyrkorummets helgonbilder kunde ändå vara stark och enskilda präster och biskopar kunde låta förstöra bilder som missbrukades. Exempelvis berättar prästen och samlaren Erik Fernow i sin värmlandsbeskrivning från 1770-talet om hur kaplanen Gunnar Jonæ under mitten av 1600-talet skulle ha låtit kasta helgonbilderna från de båda kyrkorna i Ullerud i älven, då dessa hade ”länge tjänat till vidskeplise”.¹⁹¹ I skånska Torekov, vars kyrka var starkt förknippad med lokalhelgonet S:ta Tora, lät biskop Christian Papke (1634–1694) under slutet av 1600-talet kasta ut detta helgons bild, som fram till dess ännu varit föremål för församlingens vördnad.¹⁹² Men ett visitationsprotokoll från år 1714 berättar att det inte alltid tycks ha varit tillräckligt att förstöra den ”missbrukade” bilden. Trots att bilden av S:ta Tora inte längre fanns kvar, föreställde sig kyrkobesökarna att andra bilder i kyrkan i själva verket avbildade S:ta Tora och de därmed ”i Guds hus med förargelse och avguderer [sig] försynda”.¹⁹³

Parallellt med att de medeltida bilderna, åtminstone i vissa grupper, uppfattades som farliga, fanns också under 1600-talet

190. Bynum 2011, s. 44 f., 50 & 52.

191. Erik Fernow, *Beskrifning öfver Värmland*, Karlstad 1977 [1770-talet], s. 116.

192. Rel. 1624, s. 209. Ingmar Brohed, ”Christian Papke”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 28, Stockholm, 1992–1994, s. 717.

193. LLA Domkapitlet i Lund F II gb:54, BV 1714.

en strömning där bilderna uppskattades för sina rent estetiska värden. Under barocken började de skulpterade bilderna att föredras framför de målade bilder som karaktäriserat renässanssmaken. Detta i kombination med ekonomiska överväganden, vilket för det stora flertalet sockenkyrkor var en krass realitet, gjorde att många äldre altarpuppasatser restaurerades under tidsperioden.¹⁹⁴ I samband med restaureringar under 1600-talet, förekom det att bilderna förändrades för att bättre stämma överens med tidens smak – som när kalkmålningarna i Mästerby uppdaterades med moderiktiga frisyrer år 1633.¹⁹⁵ Men det teologiska innehållet i bildkompositionerna kunde också förändras i samband med dessa restaureringar, på ett sätt som sätter fingret på något av den ängslighet som många inom prästeståndet ännu kunde känna inför dessa bilder. När altartavlan i Algutstorps kyrka i Västergötland tillverkades år 1695, infogades en skulptur från 1400-talet föreställande ett kvinnligt helgon, men nu i en ny roll som soldaten med ättiksvampen i en korsfästelsescen.¹⁹⁶ I en annan västgötakyrka, Stengårdshult, finns ett huvud från en 1200-talsmadonna bevarat. Madonnan har under senare tid omgestaltats till en mansfigur, och huvudet har målats med skägg och tunna mustascher.¹⁹⁷

Ett annat sätt att behålla de medeltida helgonskulpturerna, men samtidigt försöka förekomma att dessa misstolkades av församlingen var att förse bilderna med inskrifter som inskräpte

194. Ångström 1996, s. 652 ff.

195. Johannes Daun & Terese Zachrisson, ”Kvarhängande helgon och offerkyrkor: Folkfromhet med förreformatoriska drag på det tidigmoderna Gotland”, i *Gusem: Tidskrift för historiska föreningen vid högskolan på Gotland*, Årgång 3, 2012, s. 73 f.

196. SHM Föremåls-ID 920611S3. BeBR Värgårda Algutstorps prästgård 3:1.

197. Roland Rahn, *Medeltida Mariaskulpturer i Skara stift*, Skara 2002, s. 92. Jfr Hans Jørgen Frederiksen, ”Da Maria fik skæg: Nogle efterreformatoriske eksempler på ændringer af danske middelalderlige altertavler”, i *Iconographisk Post*, 1983.

det korrekta förhållningssättet gentemot helgonen. Ett exempel på detta finns från Ekshärads kyrka i Värmland, där en Anna-självtredje-framställning på en altartavla år 1656 försågs med en latinsk inskription om att ”Kristus skall dyrkas, men Maria bara vördas.”¹⁹⁸

Trots att sådana strategier för att komma till rätta med bilder som hade ett teologiskt känsligt innehåll då och då begagnades, restaurerades de allra flesta medeltida bilder utan att någon dylik förändring gjordes. Inga Lena Ångström har visat hur bilder av Jungfru Maria i hög grad värderades och hölls i stånd under 1600-talet, trots att bilderna ibland kunde utvisa motiv som Mariekröning eller Maria som den apokalyptiska kvinnan, vilka inte var förankrade i den lutherska teologin. Exempel på altartavlor med just dessa Mariamotiv i korpus som inte bara bevarades, utan aktivt restaurerades under tidigmodern tid står bl.a. att finna i Rystad i Östergötland, Träkumla på Gotland, Himmeta i Västmanland, samt Roslags-Bro och Hammarby i Uppland.¹⁹⁹

Bland det högre prästerskapet varierade det hur allvarligt man såg på bilder som ”missbrukades” av församlingsbor och alla biskopar delade inte Laurentius Paulinus Gothus mer hårdföra linje i frågan. Ett tydligt exempel på en mer kompromissande inställning utgörs av ett fall i Linköpings domkapitel under Jonas Petri Gothus episkopat. År 1641 klagade Hässleby kyrkoherde inför domkapitlet över att hans församlingsbor gjorde vidskepligt bruk av kyrkans madonnabild, genom att de skrapade bort fragment av skulpturens förgyllning. Svaret från domkapitlet blev dock inte fullt så dramatiskt som man kanske kunnat vänta sig. Det resolverades helt enkelt att klockaren skulle se till att kyrkan hölls låst

198. Ångström 1996, s. 662. SHM, Föremåls-ID 930728A2.

199. Ångström 1996, s. 565 ff. SHM, Föremåls-ID 920731A3, 910809A1, 930817A2, 940906A1 & 940519A1.

när ingen gudstjänst pågick, så att detta inte skulle kunna fortgå.²⁰⁰ Enligt kyrkoordningen skulle alla bilder som ”missbrukades” avlägsnas från kyrkorummen, men i praktiken kunde stiftsledningen alltså välja mindre radikala lösningar. Det viktigaste tycks trots allt ha varit att undvika ”buller och förargelse” ute i församlingarna.²⁰¹

Minne, identifikation och frågan om antikviteter

I Rimbo kyrka i Uppland fanns en S:t Görans-grupp under 1600-talet och i rapporten för församlingen i antikvitetsrannsakingarna kan vi se hur starkt tolkningar av en bilds innehåll kunde skilja sig åt. I uppteckningen, som varken är signerad eller daterad, beskrivs skulpturgruppen enligt följande. S:t Göran själv beskrivs ha varit en grym furste som förtryckte de kristna. Den gode kristne representerades av kyrkofadern Athanasius, som i drakens gestalt låg nedtrampad under Görans springare – ”oss till försmädelse och den Romerska kyrkan som en Jungfru och lamm till Ära”! Att folket på orten inte delade denna särpräglade uppfattning om vad skulpturgruppen utvisade framgår dock av fortsättningen på uppteckningen:

Denna Ogudaktiga Människans dag, som infaller den 23 april, bliver firad av många bönder här i orten, i så måtto: att de på hans dag Inte Så sin Säd eller bruka sin åker etc.: kallandes honom den helige Ridder Jöran. Tvi Fan!”²⁰²

200. Bengt Stolt, ”Jungfru Maria och reformationen”, i *Iconographisk post: Nordisk tidskrift för ikonografi*, 1983:1, s. 35 f.

201. Se t.ex. Uppsala mötes beslut, i *Svenska Kyrkans Bekännelseskriterier*, Stockholm 1969, s. 708.

202. Ranns. Bd. I, s. 88 & Ranns. Bd. III, s. 284.

I uppteckningarna från 1600-talets antikvitetsrannsakingar kan en betydande rådvillhet märkas hos det lokala prästerskapet ifråga om vilka företeelser som egentligen var att betrakta som antikviteter. Det tyckts ha varit självskrivet att runstenar och ät-tehögar hörde till dessa kategorier, men när det kom till kyrkorummets medeltida bilder var inställningen skiftande. Akterna för omkring tusen av de socknar som rannsakades har bevarats till idag. I dessa omtalas medeltida skulpturer eller målningar enbart i omkring 35 fall. Osäkerheten kring bildernas status uttrycks väl av befallningsmannen Wigg i Sigtuna i en rapport från år 1672:

Anbelagande flera Beläten och Monumenter som i Kyrkor-na finnas Kunna, kan man ej så grant annotera, emedan man icke vet vilka de gode herrar. Som detta besikta skola. behaga införa.²⁰³

I de fall där bilder trots allt beskrivs märks skiftande åsikter om bildernas värde, oaktat deras status som antikviteter. Kyrkoherden i Delsbo kyrka omtalade 1684 kyrkans vägg- och takmålningar och anmärkte att här ”finnes en stor smak av den Påviska Surdegen samt annan fåfänga”.²⁰⁴ Kyrkoherden i Vaksala visade å andra sidan en stor uppskattning för kyrkans gamla skulpturer. Altarskåpet uppgavs vara så skönt att ”hennes like nappast skall finnas på landet” och också de mindre skulpturerna i kyrkan beskrevs vara ”mycket artige utskurne”.²⁰⁵

Det har ibland hävdats att S:t Görän var ett helgon som i hög grad ”överlevde” reformationen, genom att omgestaltas till

203. Ranns. Bd. I, s. 56.

204. Ranns. Bd. I, s. 204.

205. Ranns. Bd I, s. 12.

en symbol för det svenska riket och för den rena läran.²⁰⁶ Men som vi sett från uppteckningen om S:t Göransgruppen i Rimbo kyrka, var bilden av riddarhelgonet mer komplicerad än så. S:t Görän omtalas ofta i läraren och pastorn Olof Bromans hälsingeskildring *Glysisvallur* från första halvan av 1700-talet. Legendan om riddarhelgonet återges här med ett kritiskt avfärdande. För Broman verkar S:t Görän ha representerat några av de värsta avarterna hos den medeltida kyrkan och han hävdar att till och med ”de Påviska” äntligen hade fått upp ögonen för detta, och att de ”i senare tider [...] alldeles förkasta Görän”.²⁰⁷ Trots att S:t Göranslegenden i hans ögon var en ”blott Fabel eller hieroglyfisk typus”, berättar han att S:t Görän hade vördats av folket i Hälsingland under mycket lång tid, också efter reformationen. Han berättar också att S:t Göransbilderna i Hälsningekyrkorna, som ”merendels var satt vid Altaret i forna dagar”, numera är ”anten alldeles uttagen utur kyrkorna, eller satte ytterst”. När han längre fram i texten går in på de enskilda kyrkorna kommenterar han också de fall där just Göransbilderna fanns kvar, som de gjorde i bl.a. Jättendal och Bjuråker.²⁰⁸

S:t Görän ställde till problem också i Hamrånge församling i Gästrikland. Abraham Hülphers berättar i sin beskrivning av landskapet 1793 att det i kyrkan tidigare funnits en bild av S:t Görän i vapenhuset. Bilden hade dock ”i senare år blivit bortflyttad, även andre gl. Bilder, emedan de givit anledning till osed och förargelse i Kyrkan.”²⁰⁹ När dessa bilder försvann från kyrkan

206. Nils-Arvid Bringéus, ”Antikvitetsrannsakingarna som folkloristisk källa”, i *Rannsakingar efter antikviteter: Ett symposium om 1600-talets Sverige*, Stockholm 1995, s. 93. Jan Svanberg, *Sankt Görän och draken*, Stockholm 1993, s. 157.

207. Olof Johansson Broman, *Glysisvallur och öfriga skrifter rörande Hälsingland*, Bd. 1:3, Uppsala 1911–1949 [1700-talets första hälft], s. 21 f.

208. Broman 1912–1953 [1700-talets första hälft], s. 311 & 355.

209. Abraham Abrahamsson Hülphers, *Samlingar til en Beskrifning öfver Norrland och Gefleborgs Län: Första afdelningen om Gästrikland*, Västerås 1793, s. 117.

framgår inte mer precist än att det skulle ha skett relativt nyligen, men när kyrkan beskrevs ett par år tidigare på anmodan av landshövdingen, uppgav kyrkoherden i Hamrånge ingenting om någon S:t Görans-bild. Däremot omtalade han andra medeltida helgonbilder i kyrkan, vilka han markerade en tydlig distans till genom att inte säkert säga sig förstå vad de föreställde.²¹⁰ Den S:t Göransbild som Hülphers berättade om hade alltså antagligen försvunnit från kyrkan innan år 1790. Om kyrkoherden i Hamrånge verkligen inte visste vad skulpturerna föreställde eller inte är givetvis svårt att uttala sig om, men det förefaller troligt att denna typ av uttalanden fyllde en funktion av att antikvarisera bilderna, isolera dem och separera dem från en levande fromhetskultur, ett projekt som redan 1600-talets antikvitetsrannsakare påbörjat.²¹¹

Till och med bilder med motiv som torde ha varit mycket välbekanta, som madonnan med barnet, kunde beskrivas med denna air av okunskap. I beskrivningen från mitten av 1700-talet av Vittis kyrka i Satakunta benämner kyrkoherden en madonnabild som en ”Kvinno-bild, med ett på knät sittande Barn”. Det förefaller orimligt att kyrkoherden verkligen inte skulle ha känt igen Maria med barnet – vilket desto tydligare betonar avståndstagandet bakom denna spelade okunnighet.²¹² I Dädesjö kyrka i Småland stod både Maria och S:t Olof kvar på sina respektive sidoaltare fram till att kyrkan övergavs år 1794. I en pastoratsbeskrivning från 1758 identifieras Mariabilden, men S:t Olof be-

210. *Sockenbeskrivningar från Gästrikland 1790–1971 tillkomna på anmodan av landshövdingen F. A. U. Cronstedt*, Uppsala 2004, s. 32 f.

211. Helena Wangefelt Ström, ”Heligt, hotfullt, historiskt: Kulturarvifieringen av det katolska i 1600-talets Sverige”, i *Lychnos: årsbok för idé och lärdomshistoria*, Uppsala 2011, 42 ff.

212. Andes Anton von Stiernman, *Presterskapets redogörelser om forntida minnesmärken i Finlands kyrkor samlade af A. A. von Stiernman, utgifna af R. Hausen*, Helsingfors 1882 [ca. 1750], s. 200.

skrivs blott som en ”Konung sittande med Krona på huvudet [...] trampande på en liggande man; gjort uti grovt bildhuggeri, utan någon inskription”.²¹³ Men det finns också exempel, där prästerskapet berättar att församlingsborna omtolkat innehållet i bilder, eller glömt vilket helgon de föreställde. När kyrkoherden Olaus Paterson omtalade några bilder i Östra Karabys kyrka i prästrelationerna från 1690-talet, menade han att en på ett sidoaltare placerad skulptur, ömsom sades föreställa S:t Olof, ömsom S:t Göran eller S:t Mikael.²¹⁴ I Botilsäters kyrka tolkades enligt Erik Fernows Värmlandsbeskrivning från 1770-talet en ”Mariabild” i en romansk stenrelief som Botila, den kvinna som enligt traditionen skulle ha grundlagt kyrkan.²¹⁵

Osäkerheten kring de medeltida bilderna och huruvida de skulle räknas till antikviteterna eller inte märks till viss del ännu i 1700-talets sockenbeskrivningar. Också här varierade inställningen till bilderna mellan de olika kyrkoherdarna. Tre exempel från inventeringen av hälsingesocknarna på anmodan av landshövding Cronstedt år 1790 kan i detta sammanhang anföras. Kyrkoherden i Bollnäs uppger i sitt svar på skrivelsen att det i kyrkan fanns ett stort antal medeltida helgonskulpturer i kyrkan, men ”Utom en av träd konstigt förfärdigad ljustake förvaras inga ålderdomslämningar”. På ett liknande sätt svarar kyrkoherden i Harmånger att den enda fornlämningen i kyrkan var ett gammalt rökelsekar, trots att han dessförinnan uppräknat åtminstone fem medeltida skulpturer. I bjärt kontrast mot denna tolkning uttalar sig dock prosten Lars Hambræus om väggmål-

213. Sven Laurén, ”Kyrkoherde, magistr. Sven Lauréns berättelse om Dädesjö pastorat”, i *Kronobergsboken: Hyllén-Cavalliusföreningens årsbok 1946, Växjö 1947* [1758], s. 114.

214. Rel. 1690–1693, s. 124.

215. Fernow 1977 [1773–1779], s. 115. Bilden föreställer ursprungligen en troande Kristusfigur, se SHM Föremåls-ID: 117530.

ningarna i Enångers kyrka: ”Sådane gamle målningar borde ej få förstöras, innan någon kännare väl studerat, vad ljus i konstens historia och antikviteterna av dem kunde vinnas.”²¹⁶

Från Husaby kyrka i Skara stift har vi ett gott exempel på hur medeltida skulpturer brukades, anpassades och restaurerades under en lång tidsperiod och hur bildmotiven kunde uppfattas. De altartavlor som pryder de båda sidoaltare som tidigare diskuterats, var sammansatta under tidigmodern tid av skulpturer från en eller möjligen två medeltida altarpuppsetser. På tavlorna figurerar sex olika helgon, men under det sena 1700-talet tycks inte alla av dem ha kunnat identifieras. Tavlorna omtalas i en sockenbeskrivning från sent 1700-tal, men den enda av de sex helgonbilderna som nämns specifikt är den av S:t Sigfrid. Också i Petter Lindskogs beskrivning är det endast Sigfridsbilden som identifieras och Lindskog skriver att ”man vet ej vilka personer de övriga skola föreställa, men den ena är utan tvivel S. Sigfrid”.²¹⁷ De båda altartavlorna är välbevarade och helgonens attribut är än idag fullt synliga, men kanske var inte längre kopplingen mellan S:ta Katarina och hjulet, S:ta Dorotea och blomsterkorgen eller Maria Magdalena och oljekruset under denna tid närvarande i den allmänna föreställningsvärlden. S:t Sigfrid hade dock till skillnad från dessa helgon en stark lokal förankring på platsen. Sannolikt har den till honom tillägnade heliga källan och de legender som berättades om honom bidragit till att han på ett helt annat sätt levt kvar i befolkningens medvetande, medan andra helgon och deras attribut successivt förlorat sin plats i det kollektiva minnet. Föremål, plats och berättelse (lokala traditioner såväl som sanktionerade berättelser ur den bibliska historien), kan ses som tre variabler som när de samverkade möjliggjorde

216. *Sockenbeskrivningar från Hälsingland 1790–1791*, Lund 1961, s. 66, 174 & 234.

217. Lindskog 1985 [1812–1816], s. 112. *Beskrivningar från 1700-talet över Ekby, Husabys och Kinne-Klevas församlingar*, Göteborg 1978, s. 23.

att vissa helgon kunde visa sig vara betydligt mer motståndskraftiga mot den glömska som i vissa fall tycks ha inträtt ifråga om helgonens identiteter, legender och attribut.

Ytterligare bilder från den medeltida altaruppsatsen återfanns på andra håll i kyrkorummet i Husaby. En S:t Erasmusbild omnämns i flera inventarieförteckningar från och med 1780, men refereras aldrig till som föreställande S:t Erasmus utan enbart som ”en bild stående med fötterna i en gryta”. Inte heller i den tidigare nämnda sockenbeskrivningen identifieras helgonbilden som Erasmus, utan kyrkoherden konstaterar enbart att den ”förmenas vara en avbild av någon Martyr.”²¹⁸

En nitisk Skarabiskop under ett intolerant 1700-tal

Under 1600-talet kunde enskilda kyrkomän vända sig emot helgonens närvaro i kyrkorummet, men under 1700-talets lopp kom avståndstagandet gentemot helgonen att bli mer systematiskt.²¹⁹ Upplysningstidens förakt för det medeltida, den ökande distansen mellan allmogen och prästerskapet och det efter 1735 års religionsstadga hårdnade klimatet för alla avvikande religiösa uppfattningar, sammanföll i en ny fientlighet gentemot de förreformatoriska bilderna i kyrkorummet.²²⁰

Den förändrade hållningen framkommer tydligt i studien av visitationsmaterial från Skarastiftet och Daniel Juslenius, som

218. GLA Husaby N:2, INV 1780. *Beskrivningar från 1700-talet över Ekby, Husabys och Kinne-Klevas församlingar*, Skara 1978, s. 23.

219. Henrik Ågren, *Erik den helige – landsfader eller beläte? En rikspatrons öde i svensk historieskrivning från reformationen till och med upplysningen*, Lund 2012, s. 446 f.

220. ”Kongl. Maj:ts Nådige Stadga och Påbud, til Hämmande af hvarjehanda willfarelser, och theras vtspridande, emote then rena Evangeliska Läran. Gifwit Stockholm i Råd-Cammaren then 20. Martii 1735”, i Stiernman 1744, s. 225–237. Malmstedt 2002, s. 189.

mellan år 1744 och 1752 var biskop i stiftet, kan sägas förkroppsliga denna hårdnade attityd. Han var en stor fiende av den framväxande pietismen, men i lika hög grad vände han sig emot ”vidskepliga” element i allmogens traditionella fromhetsliv. Under företrädaren Jesper Swedbergs tid (1702–1735) förekom visserligen regelbunden kritik av åhörarnas fromhetsliv, men kritiken koncentrerade sig i första hand på församlingsbornas sedvana att begå nattvarden kollektivt vid vissa traditionella högtider.²²¹ I fråga om kyrkorummet och närvaron av förreformatoriska föremål tycks han ha haft ett mildt, t.o.m. uppskattande synsätt. Att Swedberg ansåg att kyrkorummets bilder, och i synnerhet korset, skulle behandlas med respekt framgår av att han regelbundet avrådde ifrån att avbilda krucifixet på gravhällar. Då dessa låg på kyrkogolvet, riskerade krucifixet att utsättas för ”folks fotaträda, till spott och vanlighet till hundars tarv och like gruvliga förgelser”.²²²

Under Juslenius tid däremot, utdömdes regelbundet altartavlor och andra skulpturer, till följd av sina ”papistiska” innehåll och församlingsbornas förment felaktiga inställning till dem. Vid ett flertal visitationer i stiftet krävde han att helgonbilder, och särskilt Mariabilder, skulle avlägsnas från de kyrkor han besökte. Följande uttalande är hämtat ur visitationsprotokollet för Norra Vings pastorat år 1746:

Alldenstund man förnimmer, att vid Kyrkorna härstädes finnas åtskillige gamle Maria- och andre Helgons bilder, som av Påvedömet äro överlevor, vilka av enfaldigt folk missbrukas till allehanda vidskepelse, så befallde Herr Doktorn och Biskopen,

221. GLA Medelplana LI:1, BV 1708, Hjälstad C:1, BV 1725, BV Säware B:1, BV 1726, m.fl.

222. GLA Horn C:1, odat. BV, Skövde stadsförsamling KI:1, BV 1721 och Lena C:1, BV 1704.

att alla dylika bilder skola i en grop djupt uti Kyrkogården nedgrävas, men tillförne sönderslås, på det all förargelse och tillfället till dylika vidskepelse måtte av vägen röjas.²²³

Inga medeltida skulpturer finns idag bevarade från Norra Ving eller från någon av annexförsamlingarna, vilket kan peka mot att biskopens beslut verkställdes. Detta är också det skarpaste av Juslenius uttalanden i fråga om helgonbilder och åtgärden som förordades var mer radikal än vad han förespråkade i andra församlingar där bilderna skulle avlägsnas. Bilderna skulle i detta fall utplånas fullständigt. Att biskopen ansåg det nödvändigt att slå sönder bilderna innan de begravdes på kyrkogården kan tyda på en oro för att bilderna i annat fall skulle grävas upp igen. Detta drastiska och symboltyngda tillvägagångssätt, att krossa och begrava skulpturerna, minner om hur bildstormare på kontinenten under reformationstiden behandlade föremål som uppfattades som avgudabilder. Där var ett symboliskt dödande av en bild, med samma metoder som användes för att döda en människa, en strategi för att visa att bilderna var kraftlösa och döda.²²⁴

Misstänksamhet och kritik mot de medeltida bildernas närvaro i kyrkorummet återkommer i flera andra visitationsprotokoll från Juslenius tid. I Häggums kyrka var det också en bild av Jungfru Maria som vållade biskopen oro år 1748. Här verkar förhållandet att Maria utvisades som himladrottning ha ansetts vara problematiskt:

Vid efterfrågan intygade Herr Kyrkoherden, att ingen oreda uti Religionen eller nyheter förspörjas i denna församlingen; dock påminde Herr Doktoren och Biskopen, att Kronan på

223. GLA Norra Ving KI:1, BV 1746.

224. Bynum 2011, s. 52.

Marie bild å altartavlan, som kunde förorsakat mångom tillfälle till mycken förargelse, hade förr bordt bort tagas, varföre hela bilden nu förflyttades, och skall i stället förskaffas Kristi krucifix [...].²²⁵

Det är i regel svårt att avgöra i vilken grad de församlingar som visiterades verkligen rättade sig efter biskopens beslut. Flera av kyrkorna där bilderna dömdes ut, bl.a. ovannämnda Häggum, kom att rivs under det sena 1700-talet och 1800-talet, vilken innebär att skulpturerna också kan ha försvunnit vid dessa senare tillfällen och inte i samband med den aktuella visitationen.²²⁶ Någon Mariabild finns inte bevarad från Häggum. Räkenskaperna visar att en målare anlätades för att måla en altartavla under året efter visitationen, men det verkar snarare ha rört sig om en renovering än en ny tillverkning. Denna altartavla omtalas i en sockenbeskrivning från år 1794, och uppges där ha utvisat korsfästelsen. Den berättas också ha renoverats år 1750 – vilket pekar mot att församlingen haft tavlan i sin ägo en längre tid. Detta gör biskopens uppmaning om att ett krucifix skulle införskaffas en smula märklig, då kyrkan av allt att döma redan ägde en sådan framställning.²²⁷

Också i Skölvene pastorat reagerade Juslenius år 1748 på att Jungfru Maria avbildades på en altartavla. Sockenmännen menade dock att tavlan hade köpts in för kyrkans pengar av den förre kyrkvärden utan deras vetskap och samtycke. Kyrkvärden försökte i sin tur lägga ansvaret på församlingens förre, då avlidne kyrkoherde – dock utan framgång. Biskopen beslutade att tavlan, som utvisade ”den Påviska villfarelsen” och som därmed kunde förorsaka ”mycken förargelse”, genast skulle tas bort och

225. GLA Häggum C:1, BV 1749.

226. Se t.ex. BeBR: Skara Skärv 21:1, Skara Stenum 6:1 & Skövde Häggum 39:1.

227. GLA Häggum C:3, Räk. 1750. Ljunggren, Thure, *Beskrifning öfver Häggums församling i Bilings prosteri och Walla härad år 1794*, Lidköping 1960, s. 23.

den förre kyrkvärden skulle ensam hållas ansvarig för eventuella påföljder. Ett tillägg i marginalen meddelar också att biskopens beslut ”verkställdes strax”.²²⁸ En madonna placerad i ett altarskåp finns dock bevarad från Skölvene kyrka och förvaras idag på Borås museum, dit den deponerades år 1906. Det är svårt att med säkerhet avgöra huruvida detta är samma bild som man uppgett att man gjort sig av med i samband med 1748 års visitation. Skulpturen i skåpets corpus avbildar Maria som den apokalyptiska kvinnan, krönt och stående på en månskära, vilket helt klart bör ha hört till de motivkategorier som biskop Juslenius ansåg vara olämpliga. Om altarprydnaden verkligen togs bort år 1748 verkar det mindre sannolikt att den skulle ha överlevt i ytterligare ett och ett halvt sekel, för att så småningom kunna hamna på museet. Omständigheterna under vilka tavlan kom till muséet är dock oklara. Enligt katalogkortet skall den ha kommit från Norra Säms kyrka, vilken sedan länge hade varit riven år 1906. Det är också oklart om madonnan och skåpet ursprungligen hört samman, och under någon tidsperiod har ett kors eller ett krucifix tagit Marias plats i corpus.²²⁹ Om nu sockenmännen inte tog bort Mariabilden, som man i visitationsakten försäkrade att man gjort, ställs också den diskussion som uppstod vid biskopens besök i ett annat ljus. Kanske hade församlingen i själva verket varit både informerad och delaktig i beslutet att köpa in bilden?

År 1751 hade turen kommit för Synnerbys pastorat att bli visiterat, och också här hade biskopen kritik att framföra mot en medeltida bild i moderkyrkan:

228. GLA Skölvene C:1, BV 1748.

229. Rahn 2002, s. 91. SHM, föremåls-ID 920525A4.

Påminde Herr Doktorn och Biskopen att den förargerliga Papistiska bilden å den gamla altaretavlan borde avskaffas, och en annan i stället uppsättas, vilket ock Församlingen utlät sig vara nöjd med.²³⁰

Här framgår det inte av biskopens uttalande vad den ”Papistiska bilden” föreställde, vilket också gör det svårt att avgöra om församlingen faktiskt gjorde sig av med den eller inte. En skulptur av S:t Erik finns bevarad, vilken överfördes från den äldre kyrkan till den nybyggda år 1905. Flera helgonbilder återfinns idag också i Synnerbys annexförsamling Skallmeja, dit det är tänkbart att man flyttade den aktuella bilden om man inte ville förstöra den.²³¹

När biskopen besökte Gudhems pastorat år 1749 fann han återigen problematiska bilder i både moderkyrkan och annexkyrkan Ugglum:

Kronan på Marie bild borttages jämväl bokstävorum ora pro nobis.[...]

Marie Bild på Altaretavlan i Ugglum skall borttagas, alldenstund mycken förargelse därav förorsakas.²³²

Ännu 60 år senare omtalas en Mariaskulptur i Gudhem i Lindskogs stiftsbeskrivning, vilken beskrivs som Jungfru Maria ”i sittande ställning med Frälsaren på sine knän, föreställande Honom nedtagen av korsset”.²³³ Det rör sig alltså om en *pietà*, en framställning av den sörjande Maria som håller sin döde son i famnen. Pietåframställningen saknar också den biblisk grund,

230. GLA Synnerby C:2, BV 1751.

231. Rahn 2002, s. 85. SHM, föremåls-ID 920617S2.

232. GLA Gudhem C:1, BV 1749.

233. Lindskog 1985 [1812–1816], s 149.

men tydligen ansågs motivet inte lika farligt som när Maria framställdes som himladrottning. Bilden som biskopen kritiserade var sannolikt en annan, nu förkommen, skulptur.²³⁴ Att denna skulptur inte längre finns kvar kan mycket väl vara ett resultat av visitationen 1749, även om andra skäl naturligtvis också är tänkbara.

I annexkyrkan Ugglum omtalas en ”Marie bild av träd” i komminister Olof Vångborgs sockenbeskrivning, troligen tillkommen i början av 1750-talet.²³⁵ En sittande krönt madonna finns idag bevarad från kyrkan. Den är dock en fristående skulptur och inte en del av en altartavla, vilket den bild som sades orsaka förargelse i visitationsprotokollet uppgavs vara. Möjligen har man i avsaknad av altartavla använt sig av denna skulptur som huvudsaklig altarprydnad, eller så avser protokollet en idag försvunnen altartavla, vilket gör det svårt att avgöra om biskop Juslenius påbud fick avsedd effekt.²³⁶

Biskopen krävde att två framställningar av Marie kröning i Norra Fågelås kyrka skulle avlägsnas år 1748, en överst i altartavlans corpus och en hängande på kyrkans norra vägg. Ett tomt Mariaskåp finns idag bevarat i kyrkan, och det rör sig med största sannolikhet om den på norrväggen, troligen över kvinnoaltaret, hängande bild som omtalades vid visitationen. Själva madonnaskulpturen saknas i skåpet och här verkar det som att man agerade på biskopens ord. Vid påföljande visitation år 1755 noterade man också i inventariet att såväl sidoaltaret som Maria-bilden var borttagna. Ett linnekläde räknades upp, ”som varit på det nu borttagne Lilla Altaret” och ”Altare-Tavlan, gammal och kasserad, samt en annan i Göteborg beställd, som snart väntas färdig”. Det är dock inte helt klart vilken av de båda framställningarna som här avses. Från kyrkan finns idag också corpus av ett

234. Lennart Karlsson, *Bilden av Maria*, Lund 2009, s. 224.

235. SSLB Wilskman. Nr 4, s. 363.

236. Rahn 2002, s. 106.

medeltida altarskåp (fig. 6) bevarat. Just den övre bilden av Marie kröning är ironiskt nog den enda del av altartavlan som idag är bevarad, då den nedre reliefskulpturen som föreställt en kalvari-escen vid något tillfälle skurits bort.²³⁷ Att bilden inte förstördes är alltså uppenbart, men vi vet inte om den ställdes undan i något förvaringsutrymme, eller om den placerades på en mindre central plats i kyrkan efter att den nya altartavlan köpts in.

Det verkar dock inte alltid ha varit så att biskopen åtlyddes i fråga om att avlägsna helgonbilder från kyrkorummet. I Husaby kyrka hade skulpturer från en äldre altaruppsats inkorporerats i en altartavla år 1671 (fig. 11). Tavlan domineras av en stående krönt madonna, flankerad av två mindre skulpturer. Under tavlan står skrivet att den ”Guds H: Namn till ära och Husaby Kyrka till prydnad” bekostades av majoren Linnard Hård och dennes hustru Gunela Ros, samt att den senare renoverats ”Med ungdomens bekostnad i denna Socknen” år 1775. Tavlan omtalas såväl i kyrkans inventarieförteckningar år 1726 och 1780, som i kyrkobeskrivningen från slutet av 1770-talet. Mariabilden hade alltså åtminstone från och med 1671 kontinuerligt varit placerad i själva kyrkorummet. Det är också med största sannolikhet denna bild som avsågs när Juslenius visiterade pastoratet år 1747 och beordrade att kyrkoherden skulle laga så att ”Jungfru Marie bild, som står på Norra sidan av kyrkan, varder så till förekommande av förgelse som vidskepelse borttagen, vilket lo-vades.”²³⁸ Vid nästa biskopsvisitation i pastoratet anmärkte också biskop Forssenius, Juslenius efterträdare, på att man ännu inte hade verkställt föregående visitors beslut om att försälja vissa

237. GLA Norra Fägelås N:1, BV 1748. Rahn 2002, s. 70. SHM, föremåls-ID 920424A1 & 920628A1.

238. GLA Husaby N:1, INV 1726 & 1780. GLA Husaby N:2, BV 1747. *Beskrivningar från 1700-talet över Ekby, Husabys och Kinne-Klevas församlingar*, Skara 1978, s. 22 f.

kyrkoinventarier. Kyrkoherden förklarade detta med att sockenmännen hade sagt sig vilja behålla föremålen, varpå biskopen krävde att frågan behövde tas upp på nästa sockenstämma och ”något därom slutligen avgöras”.²³⁹

Precis som i fallet med sidoaltarna år 1709, vilka tidigare diskuterats, valde församlingen i Husaby uppenbarligen att inte hör samma visitors krav och allt tyder på att dessa föremål ännu under 1700-talet värderades av församlingsborna. Hur man i praktiken förhöll sig gentemot dessa föremål vet vi dock inte, inte heller hur den vidskepelse och förargelse som biskop Juslenius med Mariabildens borttagande hoppades kunna förekomma. Av de mindre helgonbilderna som fanns i kyrkan verkar det ju, som tidigare diskuterats, i första hand ha varit om S:t Sigfrid traditionen hade bevarats, även om det är svårt att avgöra i vilken grad Lindskog talade för församlingen i allmänhet när han uppgav att ingen längre visste vilka de övriga helgonbilderna föreställde. Att Maria var ett helgon som i mycket hög grad var viktigt i det folkliga fromhetslivet långt efter reformationen är känt sedan tidigare – hon fyllde ju också en roll i det officiella kyrkolivet.²⁴⁰

Ett kanske särskilt märkligt exempel på biskop Juslenius nitiska inställning till den kyrkliga bilden kan hämtas från Börstigs kyrka, där biskopen år 1746 har följande anmärkning att komma med:

Påminde H. Herr Doktorn och Biskopen, att det mellersta Bildhuggare verket på AltarTavlan i Börstigs kyrka bör borttagas såsom avgudiskt och påviskt, och ett Krucifix eller någon annan

239. GLA Husaby LI:2, INV 1726. Husaby N:2, BV 1771, INV 1780. Lindskog 1985 [1812–1816], s. 112. *Beskrivningar från 1700-talet över Ekshys, Husabys och Kinne-Klevas församlingar*, Skara 1978, s. 22 f.

240. Se t.ex. Ritwa Herjulfsson, ”Arje Maje grase: Om kvardröjande Maria-tro i svenskt bondesamhälle”, i Fredrik Heiding & Magnus Nyman, *Doften av rykande veckor: Reformationen ur folkets perspektiv*, Skellefteå 2016, s. 369.

Sirat sätts i stället. Även bör Taket fram i Koret överstrykas med lim, att utplåna de Påviskas helgon, som där stå målade och torde vid tillfälle lända någon till förargelse.²⁴¹

Den enda kända altartavlan i Börstig var tillverkad så sent som 1685 i en provinsiell barockstil. Altartavlan utvisar en kalvariegrupp, d.v.s. den korsfäste Kristus flankerad av de sörjande Maria och Johannes. Församlingens räkenskaper bekräftar också att altartavlan verkligen införskaffats år 1685, och alltså inte kommit till kyrkan efter den aktuella visitationen 1746. Kalvariemotivet bör knappast ha varit en kontroversiell framställning i renlärigt lutherska ögon, då scenen beskrivs i Johannesevangeliet, vilket gör det märkligt att biskopen uppfattade bilden som ”avgudisk och påvisk”. Kanske var det Jungfru Marias närvaro i kompositionen som oroade Juslenius. Som vi har sett tidigare verkar han ju ha haft en alldeles särskild ovilja gentemot just Mariabilder i kyrkorummet. Det verkar heller inte som att församlingen fäste någon större vikt vid biskopens utdömande av den förhållandevis nya altartavlan, då ingenting i de följande tio årens räkenskaper indikerar att någon förändring gjordes av tavlan.²⁴²

Av Juslenius’ protokoll att döma var det inte bilder i kyrkorummet i allmänhet han ansåg problematiska, då han vid flera tillfällen föreslog ersättande bilder för de bilder han dömde ut. Det som tycks ha vållat oro var att det var *felaktiga* bilder, som genom sitt teologiska innehåll befarades inspirera allmoget till en otillåten interaktion. Det framgår tydligt av biskopens uttalanden att det var just oron för att bilderna skulle missbrukas som var huvudskälet till kritiken, inte att de tog upp plats eller uppfattades som fula och omoderna. Begreppet *förargelse*, som ofta återkom-

241. GLA Börstig N:1, BV 1746.

242. BeBR Falköping Börstig 4:1. GLA Börstig C:1, Räk 1685. Börstig KI:1, Räk. 1746–1756.

mer i dessa sammanhang, bör här tolkas i sin betydelse av förvil-
 lelse och synd och inte i sin moderna innebörd. Juslenius använde
 samma begrepp också i andra sammanhang, där denna betydelse
 framgår med större tydlighet. Ett exempel utgörs av när han dis-
 kuterade olika vidskepliga bruk i samband med bröllopsfirande i
 Ryda pastorat: ”ty varnade h. herr Doktorn och biskopen ifrån en
 sådan förargelse.”²⁴³ Han anmärkte också på specifika motivkate-
 gorier som hos honom ansågs vara oförenliga med evangelisk tro,
 som den krönte madonnan i Gudhem. Oacceptabel tycks också
 inskriften som anhåller om Marias förbön, *ora pro nobis*, ha varit.
 I protokollen från kyrkorna i Norra Vings pastorat och i Ugglum
 tyder ordvalen också på att det kommit till biskopens kännedom
 att bilderna faktiskt missbrukades i vidskepliga syften, medan det
 i de övriga fallen mer tycks ha rört sig om en oro för eller en
 misstanke om ett felaktigt bildbruk.

Biskop Juslenius fientliga inställning till bilder med ett far-
 ligt eller felaktigt innehåll utsträckte sig inte enbart till den tre-
 dimensionella bilden. Som vi sett från Börstigs kyrka menade
 han också att väggmålningar med ett ”papistiskt” innehåll kunde
 uppmuntra till förargelse. I vissa fall gick biskopens nitälskan så
 långt att den utsträckte sig till kyrkliga textilier. Vid en visitation
 i Örslösa kyrka beslutade han att en gammal och utsliten mäss-
 hake skulle försäljas, men dessförinnan skulle ”Korset med de
 Papistiska bilderna [...] först borttagas”. Trots att mässhaken
 inte ens skulle vara kvar i kyrkan, verkar bilderna ha varit allt-
 för farliga för att få finnas kvar. I det här sammanhanget kan vi
 också se att han var betydligt mer nitisk än sin företrädare Jesper
 Swedberg, som vid sitt besök i Sunnersberg år 1726 föreslog att
 ett altarkläde med texten ”O beate Paule, Ora pro nobis” skulle

243. GLA Ryda N:1, BV 1746. Svenska Akademiens ordbok (SAOB) *Förargelse*
 (tryckår 1927).

repareras. När Juslenius besökte samma församling ett tjugotal år senare krävde han att bokstäverna skulle sprättas bort. Till och med en broderad text – som dessutom var på latin – om ett högst bibliskt helgon verkar ha ansetts hotfull med sitt idémässiga innehåll om förbönen.²⁴⁴

De missbrukade bilderna

Hur de medeltida skulpturerna brukades och vilken plats de hade i församlingsbornas föreställningsvärld tycks ha skiftat mellan olika orter, tidsperioder och säkerligen också samhällsgrupper. Omnämningen om hur bilderna brukades är överlag sparsamma, de exempel som diskuteras nedan hör till ovanligheter i källmaterialet. Några exempel finns också som uttalat uppger att bilderna *inte* längre hölls i någon otillbörlig vördnad hos allmogen, men även dessa omnämningen är fåtaliga.²⁴⁵

Även om den lutherska kyrkan på ett teoretiskt plan hade en hög tolerans i fråga om de förreformatoriska bilderna, har vi sett hur både högre och lägre kyrkomän i praktiken inte sällan kände olust inför skulpturerna. Rädslan för att bilderna utövade ett reellt inflytande på kyrkobesökarnas tankevärld verkar påtaglig – i praktiken tillerkände man alltså bilderna en agens som man på det teoretiska planet förnekade.

244. GLA Örslösa KI:2, BV 1745. Sunnersberg KI:1, BV 1726 & 1745.

245. Ett exempel på detta finns hos Linné i en reseuppteckning från Falsterbo 1749, där han bevittnade hur hela församlingen offrade på kyrkans högaltare, där S:t Görän och S:t Kristoffer stod skulpterade. Offret beskrivs som ett fromt bruk och Linné betonar att det hela gick anständigt till, utan ”all procession och utan någon vidskepelse med bilderna”. Linné 1751, s. 235.

Kors, krucifix och Kristusbilder

Vid en första anblick kan man föreställa sig att kors och krucifix bör ha varit den bildtyp som vållade minst oro ibland prästerskapet. Inga teologiska betänkligheter bör ha förelegat och till skillnad från helgonbilderna var det också en motivtyp som i hög utsträckning nyproducerades även efter reformationen.²⁴⁶ Men trots korsens givna plats i det lutherska kyrkorummet, fanns också här gränser för i vilken helgd det fick hållas. Flera moment i den förreformatoriska ritual som utfördes med krucifixet under påsktiden omtalas explicit i kyrkoordningen som missbruk, trots att dessa seder då redan varit förbjudna i årtionden. Med tanke på att samma kyrkoordning avrådde från specifika omnämmanden av annat än de mest spridda missbruken, kan denna detaljerade beskrivning tyda på att dessa sedvänjor ännu var fullt levande på många håll i landet.²⁴⁷ En incident som togs upp vid en räfst i uppländska Alunda år 1541 kan illustrera något av reformations-tidens uppgörelse med korskulten. Under påskdagsmorgonen hade någon eller några av socknens bönder egenhändigt lagt ut kyrkans kors för att församlingen, som traditionen bjöd, skulle kunna krypa fram till det. Man hade passat på att göra detta medan kyrkoherden Herr Jens, som till följd av sin reformiver var hatad i socknen, sjöng ottesången. Eftersom församlingsborna unisont vägrade att avslöja för rätten vem eller vilka som tagit initiativet till tilltaget, straffades hela socken med skyhöga böter om 3000 mark.²⁴⁸ Hur djupt människors vördnad för korset och krucifixet satt under reformationsårhundradet kan också belysas av ett exempel från Bohuslän. I Torsby kyrka upptäckte

246. Ångström 1992, s. 29 & 245 ff.

247. KO 1571, s. 102. Magnus Nyman, *Förlorarnas historia: Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, Stockholm 2002, s. 82.

248. *Uppländska konungsdomar från vasatiden intill Svea hovrätts inrättande*, Uppsala

Jens Nilssøn, biskop av Oslo, under sin visitationsresa 1594 att människor ännu vallfärdade till kyrkans undergörande krucifix. Vallfärden skedde vid Helga kors-mässan och besökarna, som kom från både Sverige och Norge, lämnade votivgåvor i form av vaxfigurer. Detta var förstås i biskopens ögon ett ”oskickeligt väsen” och en ”vrång Guds dyrkelse”.²⁴⁹

En antydan om efterreformatörisk korsfromhet kan ses på ett träkors från början av 1500-talet, målat med S:t Martins bild på ena sidan och S:ta Margaretas på den andra (fig. 12), i Indals-Lidens gamla kyrka i Medelpad. Korset är översållat med inristade initialer, bomärken och året 1641.²⁵⁰ I en skrivelse till domkapitlet i Härnösand år 1776 omtalar församlingens kyrkoherde att ett liknande kors fanns bevarat i annexkyrkan Holm. Detta kors var målat på samma sätt, med Jungfru Maria på ena sidan och Josef på den andra. Om detta kors hade sockenborna berättat att det ”i Påvedömet hava stått uti ett däröver byggt hus, vid den ännu så kallade Kors-mo-backen, mitt emellan denna och Lidens Kyrkor” och att denna plats varit ett ”offerställe, för dem, som icke orkade gå allt fram till Holm”.²⁵¹ Troligen har de båda helgonkorsen tillverkats tillsammans, men det kan också röra sig om ett och samma kors, där S:t Martin och S:ta Margareta under efterreformatörisk tid omtolkats till Maria och Josef. Ristningarna som täcker korset i Indals-Liden omtalas dock ingenstans i det äldre källmaterialet och vad som egentligen avsetts med dem förblir okänt. Möjligt är dock att korset använts vid sjukdomsbot och att den hjälpsökande genom att rista sitt namn eller bomärke

1933, s. 118.

249. Jens Nilssøn, *Biskop Jens Nilssøns Visitatsbøger og Reiseoptegnelser 1574–1597*, Christiania 1885, s. 516 f.

250. Henrik Cornell & Axel Rappe, ”Ljustorps, Indals samt Medelpads västra domsagas tingslag”, i Sigurd Curman & Johnny Roosval, *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium. Medelpad Bd. 2*. Stockholm 1939, s. 230 & 232 f.

251. HLA Domkapitlet i Härnösand E III:76, Holm 1776-09-11.

på ett symboliskt plan knöt sig själv och sitt hushåll till den helighet korset förmedlade eller representerade. På ett liknande sätt ristade hjälpsökande in sina bomärken i portar och på pelare i de berömda vallfartskyrkorna Svinnegarn, Sankt Olof och Fru Alstad. En uppteckning i antikvitetsrannsakingarna berättar också om att människor som vallfärdat till ett undergörande beläte i Mortorps kyrka i Småland, vilket också det troligen utgjordes av ett kors, efteråt:

[...] skrevo strax sitt bomärke på Kyrko dörren eller och vapenhusdörren varutav är skett att både på bägge Kyrkodörrarna såsom och på vapenhus dörren, Ja och på väggen omkring dörrarna uti kalken är så många bomärken skrivit... [papperet trasigt], att man icke kan sätta ett finger på dörren som icke är beskriven med bomärke, vilket i denna dag är till att se.²⁵²

På några ställen i de tidigmoderna antikvariska skrifterna omtalas så kallade påskagravar, skulpturer föreställande den döde Kristus liggandes i en gravkista. Denna typ av bilder var avsedda för ett högst fysiskt bruk. De användes för att i medeltidens mysteriespel spela upp scener från passionshistorien under påsktiden och de troende närmade sig ofta dessa bilder med beröring och kyssar.²⁵³ Seden att närma sig skulpturen krypandes omtalas av Laurentius Petri år 1566, som ett exempel på tidigare allmänt förekommande påviska bruk.²⁵⁴ Johannes Haquini Rhezelius beskrev under 1630-talet en Kristi grav-skulptur i uppländska

252. Ingrid Rosell, "Svinnegarns, Enköpings-Näs och Teda kyrkor i Uppland", i Sigurd Curman & Johnny Roosval (red.) *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*. Uppland Bd. XI:1, Stockholm 1966. s. 35. Monica Rydbeck, "S:t Olofs kyrka i Skåne restaurerad", i *Formvännern: Journal of Swedish Antiquarian Research*, 1951: 91–126, 1951, s. 96 & 124. Ranns. Bd. III, s. 161.

253. Bynum 2009, s. 23. Kroesen & Steensma 2012, s. 285–299.

254. Petri 1587 [1566], s. 36.

Alunda ”efter papisternas bruk av ålder”.²⁵⁵ I en odaterad anteckning i antikvitetsrannsakingarna omtalas också en dylik skulptur från Västerlövsta kyrka, till vilken ”ifrån många Orter folk anlant haver i forna tider, at visa Christo där med tjänst och ära och under locket på bräddarna slickat med läpparna att det är mycket slätt och nött”.²⁵⁶ Det måste ha varit särskilt svårt att bryta kopplingen mellan bild och kult och inskräpa en ny förståelse av bilder i fråga om ett föremål som tidigare vördats under så innerliga och fysiska former. Skulpturen från Västerlövsta finns ännu bevarad och är idag deponerad i Historiska museets samlingar (fig. 10).²⁵⁷ Fornforskaren Petter Dijkman omtalar skulpturtypen i sin *Antiquitates ecclesiasticae*, utgiven år 1703 och förutom den i Västerlövsta berättar han att en Kristi grav-skulptur också fanns i ytterligare en Upplandskyrka, Vada. Hur skulpturen brukades beskriver han enligt följande:

Bittida om Påskmorgonen äro de komna till Kyrkan, att efter Kvinnornas efterdöme smörja Jesum, vars Beläte av sten eller trä har legat uti en kista, uti gravliknelse, vid Altaren, med väktare beläten, där vid satte, det jag sett haver uti tvenne Kyrkor av Uppland, som Vada och Skarplövstad. Detta belätet hava de smort med välluktande Balsam, där till ännu på ovantalte rum ögonskenligen tecken finnes; kring om desse gravar, hava de eljest krupit på knä, till att försona sin synd.²⁵⁸

255. Johannes Haquini Rhezelius, ”Monumenta Uplandica”, i *Uplands fornminnesförenings tidskrift*, Uppsala 1915–1917 [1635], s. 64.

256. Ranns. Bd. I, s. 135.

257. Dyliga skulpturer finns också bevarade från Roslags-Bro och Enköpings kyrkor i Uppland och omtalades ännu under mitten av 1700-talet i Letala kyrka i Egentliga Finland. SHM Föremåls-ID 951014S6, 940906S1 & 940926S1 & 910819S3. Stiernman 1882 [ca. 1750], s. 181.

258. Petter Dijkman, *Antiquitates ecclesiasticae* [...], Stockholm 1703, s. 122.

En påskgrav-skulptur som däremot inte finns bevarad idag fanns också i Genarps kyrka i Skåne – och må hända är den förlorad just på grund av den vördnad man ännu visade skulpturen under andra halvan av 1600-talet. Den beskrivs i antikvitetsrannsakingarna år 1668 som ett träbeläte i en kista, som ”synes att vara Sepulturæ Christi Similacrum”. Vid denna satt en bössa eller stock för allmosor fästad och skulpturen berättas ha inköpts för dyra pengar under påvedömet. Kyrkoherden fortsätter dock med att berätta att det ännu ”årligen, mest om Sankt Hansdagstider” var ett stort tillflöde av människor som genom denna skulptur sökte återfå sin hälsa. Besökarna berättas då ha offrat i den nämnda bössan – och dessa offer skedde ”ofta med success”.²⁵⁹ Under medeltiden, när denna bildtyp brukades i liturgin var det ju i samband med påskfirandet som människor i första hand vallfärdade till Kristi Grav-bilderna. När skulpturen nu brukades i ett utomliturgiskt sammanhang hade seden förlagts till midsommar, den tidpunkt på året som i södra Sverige också var den viktigaste tidpunkten för besöken vid de heliga källorna.²⁶⁰ Att kyrkoherden i denna uppteckning noterade att vallfarten till skulpturen ofta skedde med framgång visar hur prästerskapet under 1600-talet på en lokal nivå kunde stå närmare sina församlingsbor än kyrkoledningen i fråga om gränsdragningen mellan fromhet och vidskepelse.

Olof Broman berättar under första halvan av 1700-talet om den stora vördnad hälsingeallmogen visade korset i kyrkorummet och hur korset, genom sin blotta närvaro fordrade respons och interaktion i form av kyrkobesökarnas kroppsliga rörelser:

259. Ranns. Bd. III, s. 239.

260. Gunnar Granberg, ”Den kalendärt fixerade källdrickningen: En folkminnesgeografisk undersökning”, i *Folkminnen och folktankar*, nr. 20, Lund 1934, s. 27 f.

Kors, större och mindre, av mångahanda slag, in uti Kyrkorna, finnas allestädes, var på det folket vid In- och Ut-gången, måtte buga och niga för korset; med fingrarna korsa sig själva, slå el. göra kors för sig.²⁶¹

Vidare diskuterar han en typ av tavlor som tidigare skulle ha varit vanliga i Hälsingekyrkorna, vilka kyrkobesökarna hade haft för sed att kyssa. Tavlorna framställde ett blodigt ansikte och var försedda med ett kors under. Broman sätter motivet i samband med legenden om Veronikas svetteduk och menar att denna bildtyp annars hade varit mer vanliga i de grekiska än i de väst-europeiska kyrkorna. Han berättar också om två sådana bilder som ännu fanns kvar i landskapet, i Ilsbos och Hasselas kyrkor. Bilderna uppges där ha stått på högaltarna och varit mycket nöta till följd av kyrkobesökarnas kyssar, ett bruk som berättas ha pågått också under efterreformatorisk tid, då ”detta korset med kyssande är vördat i långliga tider nära nog in på våra dagar”. Han bifogar också en skiss av bilden i Ilsbos kyrka och menar att den i Hassela var ”alldeles lika”.²⁶² I slutet av 1700-talet beskrevs Ilsbo kyrka kortfattat av kronolänsmannen och kyrkoherden, som svar på den förfrågan som utgått ifrån landshövdingen. Det enda föremål som omnämns för kyrkan är något som benämns som ett *viftoffer*, vilket berättas tidigare har burits runt över åkrarna, ”varunder man bedit Gud om god årsväxt”.²⁶³ Ett viftoffer var ett symboliskt offer, som omtalas i det Gamla Testamentet, vilket viftades framför altaret istället för att läggas på det och brännas.²⁶⁴ Möjligen kan dessa tavlor ha varit så kallade paxtav-

261. Broman 1912–1953 [1700-talets första hälft], Bd. II, s. 17.

262. Broman 1912–1953 [1700-talets första hälft], Bd. II, s. 20 f., 294 & 340.

263. *Sockenbeskrivningar från Hälsningland 1790–1791, tillkomna på anmodan av landshövdingen F. A. U. Cronstedt, med efterskrift och register*, Lund 1961, s. 226.

264. *Biblia, Thet är All then Heliga Skrifit På Swensko [...]*, Stockholm 1703, 4 Mos.

lor. Paxtavlor var ofta fästade på handtag eller stående på en fot, och de kysstes av deltagarna i mässan under fridshälsningen. De kunde vara utförda i ädelmetall och elfenben, men troligen förekom också enklare varianter i trä. I förteckningar över år 1545 konfiskerade kyrkliga föremål omtalas sådana paxtavlor från tre hälsingesocknar, från Bollnäs, Hög och Delsbo kyrkor. Paxtavlor kunde ha olika motiv, varav just Veronikas svetteduk var ett vanligt sådant.²⁶⁵ Att dylika tavlor ofta var försedda med ett handtag skulle kunna tala för att det var ett föremål av denna typ som under det sena 1700-talet tolkade som ett viftoffer.

Uppgifter om missbruk från Skarastiftet

I beskrivningen av Skaga kapell, Skarastiftets mest beryktade offerkyrka, berättas i Wilskmans samling från mitten av 1700-talet om den ”vidskepelse, som ännu ej kunnat utrotas” som förövats på platsen. Tidigare uppges offerbruket i kapellet ha varit centrerat kring en träskulptur föreställande Johannes Döparens huvud, vilket ”folket inbillat att det skulle hava en mirakulös verkan till mångas hjälp”. Kapellets besökare offrade kläder och skinn, vilka inte skulle ha fått säljas, ”utan sådant skulle hänga där och multna bort”. Som ofta är fallet med dylika uppteckningar är det svårt att avgöra vilken tidsperiod upptecknaren avser, men det uppges i anteckningen att denna vidskepelse skulle ha förbjudits

8: 11. Gillis Gerleman, ”Viftoffer”, i *Ordförklaringar och sakupplysningar till 1917 års Bibel: Betänkande med förslag angivet av tillsatt sakkunnig*, Stockholm 1959, s. 61.

265. Olle Källström, *Medeltida kyrksilver från Sverige och Finland förlorad genom Gustav Vasas konfiskationer: Das durch die Konfiskationen der Reformation verloren gegangene mittelalterliche Edelmetallgerät der Kirchen und Klöster Schwedens und Finnlands*, Stockholm 1939, s. 133 f. Helmer Gustavsson, Marie Skoglund Ohlsén & Göran Tegnér, ”En medeltida paxtavla från Lönsås kyrka”, i *Fornvännen: Journal of Swedish Antiquarian Research*, 1999: 169–1777, Stockholm 1999, s. 172 f.

av biskop Spegel vid en visitation i pastoratet. Haquin Spegel var biskop i stiftet mellan 1685 och 1691, men inga visitationsprotokoll finns bevarade för pastoratet under denna tidsperiod, vilket gör uppgiften omöjlig att kontrollera.²⁶⁶

I ytterligare en av de västgötska offerkyrkorna, Berga, kretsade kulten åtminstone under den första halvan av 1600-talet kring ett mirakulöst Johanneshuvud. Kyrkan nämns kortfattat i antikvitetsrannsakingarna år 1667 som helgad Johannes Döparen. Johanneshuvudet diskuteras i ett brev insänt till kommissionen för en kyrkoordningsrevision år 1726, undertecknat pastor Andreas Kierner i Hassle. Här berättas att huvudet, skulpterat i trä, var placerat på ett fat på altaret. Äldre människor i församlingen uppges minnas hur åtskilliga besökare strömmade till kyrkan för att offra pengar i huvudet. Särskilt verksamt hade huvudet ansetts vara för olika typer av huvudsjukdomar, som tandvärk och ”huvudsvaghet”. Kyrkan besöktes inte under någon särskild högtid, men offrandet skulle helst ske i gryningen om söndagarna. Detta offrande, understryker pastorn, fortgick ”utan åttalan” under de dryga trettio år som Jonas Hastadius var kyrkoherde (1641–1677). Under 1600-talets senare del, fortsätter Kierner, lät nästkommande kyrkoherde placera huvudet bakom altaret istället för på det, i ett försök att stävja offrandet. Men även efter att huvudet flyttats förekom det att besökare däri ”lönligen inlagt pengar” och ett definitivt slut på bruket åstadkoms inte förrän då huvudet år 1720 blev ”alldeles avskaffat och bortkastat, och alltsedan har man intet funnit något tecken till slikt offrande”.²⁶⁷ En skulptur av ett manshuvud med en rund öppning i skalpen finns dock ännu bevarat från Berga kyrka (fig. 7). Huvudet är

266. SSLB Wilskman Nr 4: 613.

267. Ranns. Bd. II, s. 233. RA Prästeståndets arkiv, ecklesiastiska handlingar, R1108, nr. 120. Joh. W. Warholm, *Skara stifts berdaminne*, Bd. II, Mariestad 1871, s. 194.

avsågat från en helkroppsskulptur och alltså inte separat skulpterat.²⁶⁸ Rent ikonografiskt har det heller troligen inte ursprungligen föreställt Johannes Döparen. Bilden visar ansiktet av en ung, kortklippt och slätrakad man, medan Johannes i regel brukade framställas som äldre, långhårig och skäggprydd. Möjligen skulle detta oidentifierade manshuvud kunna vara identiskt med den skulptur som under 1600-talet var föremål för offrandet, vilket då skulle innebära att man inte förstörde skulpturen utan enbart avlägsnade den från själva kyrkorummet. Kanske hade huvudet, som ursprungligen föreställt en helt annan person, efter att det separerats från skulpturens kropp av församlingen omtolkats till just Johannes Döparen. Denna tolkning torde ha varit nära till hands, särskilt med tanke på att Johannes varit kyrkans skyddspatron. Johanneskulten och den folkliga kopplingen mellan Johanneshuvudet och bot av huvudsjukdomar har också långa historiska rötter.²⁶⁹ För svenska förhållanden tycks den också haft en plats i liturgin. En uppgift av Andreas Olai från 1500-talet återger en ärkebiskopsvisitation från 1472, där det berättas om ett Johanneshuvud i Skellefteå landskyrka. På festdagar tog prästen ned det huvudet, som annars var fäst på en korpelare, höll upp det över församlingen och läste en bön, varpå alla församlingsmedlemmars huvudsmärtor, tandvärk och ögonsjukdomar avhjälpes.²⁷⁰

Också S:t Peders kapell på Fågelö hade status av offerkyrka. I likhet med såväl Skaga som Berga tycks offerkulten under den tidigare delen av undersökningsperioden ha kretsat kring hel-

268. SHM, Föremåls-ID 920530S4.

269. Barbara Baert, *Caput Johannis in Disco: Essay on a Man's Head*, Leiden 2002, s. 71 & 76 f.

270. Carin Film, ”Anteckningar till Haaken Gulleasons Johanneshuvud från Bollnäs kyrka i Hudiksvalls museum”, i *Förmännen: Journal of Swedish antiquarian research*, nr 212, 1969, s. 215.

gonskulpturer. I detta kapell, berättar kyrkoherden i en sockenbeskrivning från 1700-talets mitt, fanns två små bilder, den ena föreställande Jungfru Maria och den andre aposteln Petrus. Uppteckningen gör gällande att de offergåvor kapellet erhöll av framförallt sjöfarande placerades i händerna på dessa skulpturer. Det medeltida kapellet revs och ersattes kring sekelskiftet 1700 av en ny kapellbyggnad och under denna tid lade man skulpturerna i en låda, som man ännu ett halvt sekel senare kallade ”belätsslådan”. Kyrkoherden fortsätter med att berätta om en episod som illustrerar hur det också inom allmogen kunde förekomma skilda uppfattningar om hur de kyrkliga skulpturerna fick brukas. I samband med kyrkans ombyggnad skall en flagare vid namn Sven ha gått till angrepp mot skulpturerna och halsuggit Petrusskulpturen. Tilltaget att förstöra skulpturen verkar inte försvaras av kyrkoherden, då flagaren omtalas som en ”tok”. Upptecknaren tillägger dock förmildrande att ”det är att märka att folk lade dock vid den tiden pgr i händerna och annat smått på dessa bilder”.²⁷¹

Den madonna som stod placerad på vårfrualtaret i Ods kyrka i Skara stift skall enligt traditionen ha varit känd som undergörande. Vårfrualtaret hade ju rivits år 1711 med motiveringen att det tjänade till vidskepelse. Enligt antikvarien och etnologen Harald Hvarfner skulle skulpturen ha använts i syfte att underlätta barnsbörd och den skulle i detta syfte ha lånats ut till kvinnor i avlägsna bygder.²⁷² Under vilken tidsperiod detta skulle ha skett framgår dock inte, men det förefaller mindre sannolikt att det skulle röra sig om medeltida förhållanden, då skulpturen är daterad till början av 1500-talet.²⁷³ När kyrkoherden Anders Brun

271. SSLB Wilskman Nr. 5, s. 237 f.

272. Harald Hvarfner, *Od, Molla, Alboga, Öra: Fyra socknar, fyra kyrkor*, Skara 1959, s. 36.

273. Rahn 2002, s. 75.

år 1788 beskrev pastoratets fyra kyrkor framgår det att bilden då inte längre var placerad i själva kyrkorummet. Han uppger att de ”Marie Bilder, av trä, som fordom innehaft högsätena i Kyrkorna [...] nu ligga, jämte annat skräp i Kyrkohärbergena”.²⁷⁴ Det är möjligt att skulpturen flyttades från kyrkan till kyrkohärbärgen (tiondeboden) redan i samband med att vårfrualtaret revs år 1711. Den kom senare, år 1908, att deponeras i Borås museum. Madonnan i Od konserverades år 2004 och enligt konserveringsrapporten uppvisar bilden skador som är karaktäristiska för föremål som periodvis varit placerade utomhus. Huruvida detta innebär att bilden verkligen flyttas runt mellan olika hushåll eller om skadorna uppkommit på andra sätt, är svårt att uttala sig om. I rapporten specificeras heller inte under vilken tidsperiod skulpturen kan tänkas ha ådragit sig dessa skador.²⁷⁵ Om uppgifterna om hur skulpturen brukades stämmer, är detta ett tydligt exempel på helighetens rörlighet. Även om madonnan hade sin fasta plats på sidoaltaret, flyttades den alltså runt i församlingen, vilket tyder på att den helighet som alstrades i kyrkorummet i någon mening var portabel och kunde överföras till andra platser vid behov. Prästerskapet hade också sannolikt mindre uppsikt över socknens förrådsbyggnader än över kyrkorummet och det är möjligt att det var först i samband med skulpturens utflyttande ur kyrkan som den började brukas som hjälp vid förlossningar.

Skarastiftets mest välkända exempel på undergörande skulpturer är den så kallade ”Kornguden i Vånga”. Skulpturen (fig. 13) från 1200-talet föreställer en apostel och stod fram till och med 1876 placerad i Norra Vånga kyrka.²⁷⁶ Om denna skulptur finns en lång tradition som gör gällande att den skall ha burits över

274. *Beskrivningar från 1700-talet över Götenes, Ods, Stora Mellbys och Österplanas församlingar av dess prästerskap*, Skara 1973, s. 31.

275. ATA: F:1, Vg, Ods kyrka.

276. SHM, Föremåls-Id 920427S1.

fälten för att garantera en god skörd. Sedens ursprung är oklart och parallellerna till förreformatoriska processioner till trots, är den tidigaste uppgiften om traditionen av ett sent datum och bruket att bära skulpturen över fälten omtalas första gången i en notis i en dombok år 1760. En man hade då uteblivit från tinget eftersom han varit upptagen med att bära Kornguden över åkrarna. Seden har dock av vad man kan döma utifrån folkminnesuppteckningar fortgått ända in på 1800-talet. Enligt några uppteckningar skall bilden också under en period varit uppställd utomhus vid en korsväg.²⁷⁷ Något som är av särskilt intresse i detta avseende och som aktualiserar diskussionen om studiens källmaterial, är att denna tradition inte omnämns en enda gång i pastoratets visitationshandlingar eller i de av prästerskapet författade sockenbeskrivningarna. Vid biskopsvisitationen år 1746 efterfrågade biskop Juslenius om några ”vidskepelser, signerier och andra missbruk” förekom i församlingen, varpå kontraktsprosten och kyrkoherden Olof Knös svarade att han i frågan hade ”intet särdeles att angiva”. Rimligtvis bör de lokala kyrkoherdarna ha känt till hur apostlaskulpturen brukades, men man tycks här ha begagnat sig av en tystnadens strategi.²⁷⁸

Förutom den kända bilden från Norra Vånga, skall ytterligare en skulptur i stiftet ha gått under namnet ”Kornguden”: en Kristusskulptur i koppar från Källunga kyrka. Denna är dock inte medeltida, utan är tillverkad under 1500- eller 1600-talet. Skulpturen skall ha fästs på en stång och under gångdagarna burits i procession över fälten för att främja en god skörd. Den kom se-

277. Jan Svanberg, ”Kornguden i Vånga och dess likar”, i *Det tidiga Västergötland: En aktuell historia*, Skara 1983, s. 100. Jan Svanberg, ”Kornguden i Vånga: En bild i långvarigt bruk”, i *Taidehistoriallisa tutkimuksia - Konsthistoriska studier 8*, Helsingfors 1985, s. 258 ff. Carl Martin Bergstrand, *Brott och straff i 1700-talets Västergötland*, Kristianstad 1972, s. 18.

278. GLA Norra Vånga KI:2, BV 1746. Warholm 1871, s. 331.

nare, under slutet av 1700-talet, att inkorporeras i kyrkans altartavla efter att gångdagarna förbjudits av Gustav III år 1772.²⁷⁹ Dateringen av skulpturen visar tydligt att det i detta fall inte rör sig om en direkt kontinuitet med den senmedeltida fromhetsutövningen, trots en gemensam grundläggande logik.

”Stjäla sig till att skrapa något av dem”

I ett föregående avsnitt berättades om hur domkapitlet agerade i fråga om en ”missbrukad” madonnabild i småländska Hässleby. Missbruket bestod i detta fall av att byborna skrapade bort små bitar av skulpturens förgyllning, vilka de sedan använde i ”vidskepliga” syften. Detta sätt att försöka tillgodogöra sig något av den heliga energi som strålade från kyrkorummets bilder återkommer även i andra sammanhang. I Bromans *Glysisvallur* omtalas vid flera tillfällen hälsingeallmogens förhållande till bilderna i kyrkorummen. Verket sammanställdes under en längre tidsperiod under första halvan av 1700-talet, vilket gör det svårt att mer specifikt tidsbestämma de bruk som omtalas. Om bilder i allmänhet berättar Broman att efter att det evangeliska ljuset inträtt, såg man nu beläten för vad de var, ”döda trästumpar”, men han tillägger att:

[...] än den gemena hopen än kan tycka väl om dem; ja! några så fåkunniga, att de stjäla sig till at skrapa något av dem, och sådant avskrap bruka till åtskilliga läkedomar för folk och få; vilket själva Beläten kunna och utvisa, som så skavda finnas vara. Det ock i min tid skett är - ty värr!²⁸⁰

279. Bertil Oscarsson, *1100-talskyrkan i Källunga: Kort historik och beskrivning*, Herrljunga 1981, s. 14. BeBr: Herrljunga Källunga 15:1.

280. Broman 1912–1953 [1700-talets första hälft], s. 19.

Detta skick skall också ha förekommit ifråga om en S:t Martinsbild i östgötska Sya kyrka (fig. 9). Carl Fredrik Broocman berättar i sin östgötabeskrivning från 1760 om en altartavla i denna kyrka som utvisade en man till häst med en tiggare: ”Här å orten säges väl, att Bilden skall föreställa en Biskop vid namn Martinus, som varit mera givmild, än vanligt är; dock lämnas berättelsen i sitt värde”.²⁸¹ Befolkningen var alltså ännu vid denna tidpunkt fullt medveten om vad bilden representerade och helgonbilden troddes också besitta kraft att bota sjukdomar. För Nils Mandelgren (1813–1899) berättade klockaren i Sya uppgett runt år 1840 att socknens bönder passade på att ta sig in i kyrkan då han var bortrest för att skrapa av färg och förgyllning från S:t Martinskåpet, något de höll för ”medikamenter”.²⁸² Altarskåpet är idag sekundärmålat, med endast fragment bevarade av den ursprungliga färgen. Pannåmålningarna på utsidan av skåpets flyglar, är däremot helt utplånade.²⁸³ Samma ”vidskepliga oskick” säger sig Mandelgren ha observerat också vid ett flertal andra kyrkor under sina resor. Att skrapa fragment av heliga bilder torde inte heller ha varit accepterat under medeltiden, även om det sannolikt förekom att människors önskan att ta med sig något av denna helande mirakulösa kraft ibland resulterade i ett dylikt förfarande.²⁸⁴

281. Broocman 1760, s. 749 f.

282. LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5, Linköpings stift, Sya kyrka. Uppgifter om avskrapande återfinns också i fråga om ett krucifix i Bro socken, Efraim Lundmark & Johnny Roosval, ”Bro setting”, i Sigurd Curman & Johnny Roosval (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*. Gotland Bd. 1, Stockholm 1931, s. 254 f & 261 f.

283. SHM Föremåls-Id 951014A1.

284. Uppgifter från östkyrkan från 700-talet omtalar att vissa inom prästerskapet skrapade små färgbitar från bilder, och lät dem blandas med nattvardselementen i helande syften, se B. J. Kidd, *The Churches of Eastern Christendom: From A.D. 451 to the Present Time*, London 2010, s. 144.

S:t Olofs yxa

Det mest väldokumenterade exemplet på ett efterreformatoriskt bildbruk med klart medeltida drag involverar en skulptur av S:t Olof och hans yxa. Kulten kring helgonet i Sankt Olofs socken, som diskuterades i föregående avsnitt om altare, kretsade till stor del kring just skulpturen av helgonet. Vallfarten och vördnaden för S:t Olof på platsen är känd åtminstone sedan 1400-talet, och i olika former finns den dokumenterad ända in i modern tid.²⁸⁵ Kulten omtalas under 1600-talet, men de rikaste uppgifterna om hur skulpturen brukades kommer från den andra hälften av 1700-talet.

År 1627, när församlingen ännu tillhörde det danska riket, visiterades kyrkan av lundabiskopen Mats Jensen. Enligt protokollet fann biskopen att allmogen ”tillbådo” en bild av S:t Olof, som de klätt i linnekläder. Under allvarliga förmaningar kastades belätet ut ur kyrkan.²⁸⁶ Om församlingsborna senare hämtade in bilden, eller om kyrkan också ägde ytterligare en Olofskulptur är osäkert. När biskop Mattias Steuchius besökte kyrkan sjuttio år senare rapporterades dock att vidskepelsen ”med Sankt Olof och annat” hade avtagit.²⁸⁷ En minskning av kulten tycks också ha ägt rum under denna tid, då en ansökan om ekonomisk hjälp samma år inlämnades av sockenmännen till följd av att de offerintäkter kyrkan var van att åtnjuta nu hade minskat betydligt.²⁸⁸ Kulten av bilden blommade dock upp igen under 1700-talet. De mest utförliga beskrivningarna om hur människor gick till väga när de interagerade med denna mirakulösa bild återfinns hos Linnés kommentator Carl Hallenborg och hos C.G.G. Hilfelung,

285. Bringéus 1997:2, s. 26 & 33.

286. Bringéus 1997:2, s. 34

287. Mattias Steuchius, *Biskopsvisitationer i Skåne 1697*, Lund 1991, s. 121.

288. Bringéus 1997:2, s. 35.

antikvarie i den danska kronans tjänst. Hallenborg skrev år 1752 att det var ”beklagligt, att uppenbart avgudereri tillåtes ännu mitt i kristenheten” och att människor i syfte att bota sina krämpor och sjukdomar:

[...] gå fram till bilden, töra väl alldeles för denna stocken falla på knä och mumla något, taga sedan yxan, varmed de stryka den skadade lemmen, evar kan finnes på kroppen framme eller bak; somliga att komma så mycket bättre åt, avkläda sig och helt och hållet, om de få så länge bliva ensamma. Sedan gå de till stocken eller kyrkokistan, som står vid dörren, och nedstoppa sina penningar, som äntel. måste vara udda. En del gå, antingen då de först komma in i kyrkan eller sedan bilden är tillbeden, offert givit, in i en stol och läsa en bön.²⁸⁹

År 1754 utfärdade landshövdingen, möjligen till följd av att Linnés reseanteckningar publicerats, ett särskilt vite om tjugo daler silvermynt för den som befanns med avguderiet att offra till ”en död Konungs bild” i kyrkan.²⁹⁰

Den ritual som omtalats av Hallenborg, beskrivs i ytterligare detalj av Helfeling år 1777. Efter att ha förrättat sin bön vid bilden tog den hjälpsökande yxan ur skulpturens hand för att bstryka sig med den. Strykandet skulle ske nio gånger, men efter var tredje gång placerades yxan åter i S:t Olofs hand. När Helfeling bevittnade detta frågade han en av pilgrimerna varför yxan hängdes tillbaka efter var tredje bstrykning och fick svaret att yxan annars intet skulle förmå. Den lämnades således tillbaka till skulpturen ”för att få nya Krafter”. Detta antyder att det var just själva skulpturen som besatt den gudomliga kraften och

289. Carl Hallenborg, *Anmärkingar till Carl von Linnés Skånska resa*, Lund 1913 [1752], s. 325.

290. Bringéus 1997:2, s. 35.

inte yxan i sig själv och tretalet ger tydliga ekon av en kyrklig rit. Hilfeling berättar vidare att det inte enbart var hoppet om sjukdomsbot som drev människor att vallfärda till skulpturen. S:t Olof troddes också kunna avvärja olyckor, beskydda kreaturen och grödorna på fältet och öka kvinnors fruktsamhet. Det var också vanligt att en person reste till kyrkan och offrade å en hel bys vägnar. Denna person skulle alltid vara en kvinna som byborna hyste tilltro till och vars ”Böner formår mest hos St Olof”. I fråga om att garantera en god skörd fanns det dock enligt Hilfeling de som i stället för S:t Olofsyxan vände sig till en annan bild i kyrkan. På predikstolen fanns en änglaskulptur hållandes en lie, och denna lie nyttjades då på samma vis som yxan.²⁹¹ Längre fram i tiden kom denna lie att ersätta Olofsyxan i de hjälpsökandes ritual, då kyrkan under 1800-talet låste in silveryxan.²⁹²

Denna typ av användning av S:t Olofs-yxor har sannolikt förekommit också på många andra orter i landet. I östgötska Västra Husby användes yxan från kyrkans Olofsskulptur i samband med förlossningar, på ett sätt som visar hur den heliga laddningen kunde vara portabel. Carl Fredric Broocman berättar i sin landskapsskildring från år 1760 att:

[Kyrkan är] helgad S:t Olof, vars bild ännu är vid Kyrkan i behåll. [...]Om denna bilds Yxa berättas, at Allmogen brukat densamma hos Barnaföderskor, i tanka att medelst hennes vidrörande och påläggande barnafödandet skulle lättas och befordras; och hava de på förnämnda sätt brukat henne så länge, tills hon alldeles blivit utnött och omsider förstörd.²⁹³

291. Hilfeling 1980 [1777], s. 40.

292. Bringéus 1997:2, s. 39 f.

293. Broocman 1760, s. 308.

Merparten av alla bevarade Olofsskulpturer saknar idag sin yxa. Av de 126 Olofsbilder som finns representerade i Historiska museets databas, finns yxan bara bevarad i 6 fall.²⁹⁴ Det är möjligt att detta åtminstone delvis beror på en fromhetstradition där just den fysiska beröringen av heliga föremål var av central vikt. Både det slitage en sådan tradition medförde och att prästerskapet kan ha avlägsnat yxorna för att förekomma seden är möjliga förklaringsmodeller till att så få yxor har bevarats.²⁹⁵ Ett liknande bruk har sannolikt också förekommit med många madonnabilder, där ett stort antal skulpturer saknar sina Jesusbarn, vilka med sannolikhet lånats ut till församlingsbor i samband med förlossningar. I vissa fall var också skulpturerna konstruerade med Jesusbarnet skulpterat separat, för att man enkelt skulle kunna tillfälligt avlägsna barnet.²⁹⁶

294. ”Olof”, SHM: *Medeltidens bildvärld*, medeltidbild.historiska.se, hämtat 2015-02-16.

295. Arthur Nordén, ”Sankt Olofsyxan: en studie över kultutövningens lokala kontinuitet”, i *Formvänner*, 1925:1, 1925, s. 4. Pernler 2012, s. 72.

296. Bengt Stolt, ”Mariaskulpturer med förlorade Jesusbarn”, i Sven-Erik Brodd & Alf Härdelin (red.), *Maria i Sverige under tusen år: Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994*, Skellefteå 1996, s. 407–418.

II:4. Relikerna

Reliker efter de avlidna helgonen hade en oerhörd betydelse i det medeltida fromhetslivet. Helgonens kroppar troddes skilja sig från andra mänskliga kroppar i det att de kunde behålla kopplingen med sina heliga själar också efter döden. Reliken förmedlade heligheten från helgonets kropp till den troendes egen kropp.²⁹⁷ Även i fråga om relikerna fanns under medeltiden en graderad skala av den heliga energi som emanerade ifrån dessa föremål. En relik som var en fysisk kvarleva av ett helgons kropp räknades som en första gradens relik, medan en andra gradens relik eller en kontaktrelik avsåg ett föremål som ett helgon haft i sin ägo eller vidrört. Att också föremål som i sin tur vidrört dessa kontaktrelikerna kunde fungera som en tredje gradens relik, visar med tydlighet hur heligheten ansågs kunna ”smitta” mellan olika föremål vid fysisk kontakt.²⁹⁸

Gränsen mellan själva relikerna och det relikvarium som inneslöt dem var inte alltid tydlig i den medeltida kulturen. Det var trots allt relikvariet den troende såg och upplevde, medan själva relikerna i regel var dold för betraktaren. Detta medförde att också själva skrinet omfattades av den helighet som relikerna utstrålade.²⁹⁹

297. Derek Krueger, ”The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium”, i Martina Bagnoli, Holger A. Klein, Griffith C. Mann & James Robinson (red.), *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, New Haven 2011, s. 5.

298. Ström 2011, s. 33.

299. Alexander Nagel, ”The Afterlife of the Reliquary”, i Martina Bagnoli, Holger A. Klein, Griffith C. Mann & James Robinson (red.), *Treasures of Heaven: Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, New Haven 2010, s. 212 f. Kirk Ambrose, ”Cunningly Hidden?: Invisible and Forgotten Relics in the Romanesque Work of Art”, i Elizabeth Robertson & Jennifer Jahner (red.), *Medieval and Early Modern Devotional Objects in Global Perspective: Translations of the Sacred*, New York 2008, s. 80 f.

Ingenting sägs uttalat om relikerna i de svenska kyrkoordningsförslagen från 1500- och 1600-talet, men den tolerans som Luther lärde i fråga om bilderna av helgonen utsträcktes inte till deras relikerna.³⁰⁰ Reliker ansågs särskilt problematiska, bl.a. till följd av att de ofta var nära kopplade till avlatssystemet och, åtminstone på ett allmäneuropeiskt plan, inte sällan till monastiska institutioner.³⁰¹

I Petrus Rudbeckius' spridda katekesbearbetning från år 1667 heter det att:

Ty om än vi hade alle framlidne heligas Ben, eller invigde och helgade Kläder, så vore vi ändock icke där medh hulpne, ty det är ett dött ting, som intet kan giva och medla någon Helighet.³⁰²

I detta sammanhang är det värt att notera att Rudbeckius använder samma typ av argumentation som ofta användes i fråga om kyrkorummets bilder: betoningen på föremålets livlöshet och oförmåga till förmedling.

Förekomsten av relikerna

Reliker bevarades inte i kyrkorummen i samma utsträckning som sidoaltare och bilder. Relikskrinerna var ofta utförda i dyrbara material och drabbades hårt av Gustav Vasas konfiskationer under 1500-talet, men rent teologiska överväganden spelade sannolikt

300. Arnold Angenendt, "Relics and Their Veneration", i Martina Bagnoli, Holger A. Klein, Griffith C. Mann & James Robinson red.), *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, New Haven 2011, s. 26.

301. Carol Piper Heming, *Protestants and the Cult of the Saints in German-speaking Europe*, Kirksville 2003, s. xi.

302. Martin Luther, *D. Martini Lutheri Catechismus, Then Större [...]*, Stockholm 1667, s. 57.

också en stor roll.³⁰³ Helgonens fysiska kvarlevor kunde inte på samma sätt som skulpturerna ges en ny roll i kyrkorummet, och kopplingen till ett nära ”papistiskt” förflutet torde ännu i hög grad ha oroat nitiska kyrkomän. Hur många som trots detta ännu fanns i kyrkorummen under tidigmodern tid är svårt att bilda sig en uppfattning om. Men om antalet relikor som bevarats in i modern tid kombineras med omnämningen i de tidigmoderna källorna kan det styrkas att relikor bevarades i åtminstone 49 kyrkor i den svenska delen av riket under efterreformatorisk tid. Till dessa tillkommer också ett flertal idag tomma relikvarier, relikaskar och skulpturer med relikgömmor, där vi sällan har uppgifter om vid vilken tidpunkt själva relikerna avlägsnats. Resultaten från denna delstudie presenteras i bilaga 3.

Skrinlagda relikor

I Skövde kyrka i Skara stift fanns under medeltiden den heliga Helenas relikor. Dessa relikor skall ha förstörts av ärkebiskop Angermannus under dennes räfst 1596–1597, då han skulle ha gjort upp med vad han upplevde som rester av påvedömet. Ingenting om sådana utrensningar nämns dock i de officiella akterna från visitationsresorna, där enbart protokollet från Linköpings stift finns bevarade idag.³⁰⁴ Uppgiften om att det skall ha varit under Angermannus räfst som Helenarelikerna förstördes går tillbaka på Johannes Messenius *Scandia Illustrata*, författad mellan 1616 och 1636.³⁰⁵ Uppgiften återges också av flera andra

303. Bengt Thordeman, *Medieval Wooden Sculpture in Sweden. Volume I: Attitudes to the Heritage*, Stockholm 1964, s. 11.

304. Erik Peterson & Annika Sandén, *Mot undergången: Ärkebiskop Angermannus i apokalypsens tid*, Stockholm 2012, s. 159 f.

305. Abraham Angermannus, *Ärkebiskop Abrahams räfst: Efter originalakterna,*

tidigmoderna författare och biskop Andreas Rhyzelius beskriver i sin avhandling om klosterväsendet från år 1740 händelsen enligt följande:

Eljest haver här i Skövde aldrig varit något kloster, såsom någon kunnat sig inbilla; utan all den vidskepelse som här fordom skett, är skett med bemälda helgons [S:ta Helena] relikier eller torra ben, vilka ock av dem oskäligen vördade lång tid efter religionens reformation, in till dess änteligen Årkebiskopen M. Abraham Andreae Angermannus, under den mycket stränga General-Visitationen, som han år 1596 förrättade över hela riket, lät taga dem bort, benen begrava och själva skrinet sönderslå, eller till annat använda. Och således upphörde all St. Helenas helgedom och därav förorsakade vidskepelse.³⁰⁶

Alla vidskepelser associerade med S:ta Helena upphörde dock inte så definitivt som den blivande biskopen skriver – vilket det finns skäl att återkomma till längre fram.

Också biskop Brynolfs relikier i Skara skall ha försvunnit i samband med Angermannus visitation. Innan de förstördes uppger Gabriel Tidgren i sin *Westergötlands historia och beskrifning* från 1787 att de hade ansetts förmögna att bota huvudsjukdomar. Benen skall ha lagts i vatten, vilket efter kontakten med relikerna troddes erhålla denna förmåga till sjukdomsbot. Denna sentida uppgift kanske dock berättar mer om hur de lärda författarna under 1700-talet föreställde sig logiken bakom folkliga vidskepelser, än om Brynolfrelikernas ställning under förreformatorisk tid.³⁰⁷

Uppsala 1901 [1590-talet]. Pernler 2007, s. 87 & 94.

306. Andreas Olavi Rhyzelius, *Monasteriologia Svingothica [...]*, Linköping 1740, s. 168.

307. Gabriel Tidgren, *Westergötlands Historia Och Beskrifning*, Stockholm 1787, s. 187 & 189.

I antikvitetsrannsakingarna uppges att S:ta Ragnhilds relikier ännu fanns bevarade i kyrkan i Södertälje, ”efterkommandom för ett gammalt monument” i en odaterad uppteckning (1667–1686). Om vi får tro Johannes Vastovius, som omtalar S:ta Ragnhild i sin helgonkrönika från 1623, vördades benen efter helgonet ännu under hans tid. Också i Messenius’ *Scondia Illustrata* uppges S:ta Ragnhilds ben ännu förvaras i kyrkan och att de ”hitintills” hade vördats.³⁰⁸

I rannsakingarna berättas också om den Helige Smedens ben i västmanländska Möklinta, där man skall ha offrat för att värja sig för olyckor och för att bota sjukdomar. Uppteckningen, som är skriven under början av 1680-talet, omtalar inte huruvida benen ännu fanns kvar i kyrkan eller inte vid tiden för rannsakingarna.³⁰⁹ Inga medeltida uppgifter om detta lokalhelgon föreligger, men i samma kyrka förvarades också ännu under mitten av 1700-talet en processionsfana som avbildade honom. Olof Grau berättar att den kallades ”Helge Smedens Fana” och denna skulle under förreformatorisk tid ha burits i processioner med ”mycket fjäs och stor begängelse där vid”. Om helgonet självt berättar Grau enbart att det om honom fanns en legend i socknen, att han skulle ha smitt kyrkodörrens järnbeslag och att själva kyrkan skulle ha byggts tack vare hans allmosor.³¹⁰

Rikshelgonet S:t Erik fyllde efter reformationen en funktion som symbol för riket och kungamakten, så det kanske inte är häpnadsväckande att hans relikier tilläts stå kvar bakom högäl-

308. Ranns. Bd II, s. 91. Johannes Vastovius, *Vitis aquilonia, sive Vitae sanctorum regni sveo-gothici*, Uppsala 1708, s. 61. Johannes Messenius, *Scondia Illustrata*, Bd. 9, Stockholm 1703, s. 33. Lundén, 1972, s. 80.

309. Ranns. Bd. I, s. 124 & 137.

310. Olof Grau, *Beskrifning öfver Vestmanland. Dess städer, härader och socknar*, Västerås 1904 [1754], s. 447.

taret i Uppsala domkyrka och att Johan III under 1570-talet lät tillverka ett nytt praktfullt skrin till relikerna.³¹¹ I samband med Uppsala möte 1593 kom dock en kraftig reaktion bland prästerskapet i fråga om kungens reformkatolskt präglade kyrkoordning och liturgi. I diskussionen konstaterades där att ”S. Erics skrin i Uppsala skall av vägen ställas, på det att de det icke för en Gud dyrka skola.”³¹² Trots enigheten i frågan, kom dock skrinet att bli kvar på sin plats i kyrkorummet fram till och med 1720-talet.³¹³ Enligt senare tiders historieskrivning skulle också Eriksrelikerna under en ospecificerad tidsperiod efter reformationen ha fortsatt att bäras över fälten för att främja årsväxten.³¹⁴ Uppgiften tycks dock en smula osannolik, med tanke på alla de praktiska svårigheter som bör ha varit förknippade med att flytta skrinet från själva rikshelgedomen Uppsala domkyrka, när nu bruket inte längre var tillåtet.

Men att S:t Eriksrelikerna behöll en plats i det folkliga medvetandet styrks av en berättelse som återges i Johannes Burues *Sumlen* från första halvan av 1600-talet. Bureus fick under en julafton i Luleå omkring sekelskiftet 1600 berättat för sig att Erikskrinet vid något tillfälle skulle ha flyttats från Uppsala domkyrka till Västerås. Tilltaget visade sig dock vara helt omöjligt, då skrinet på vägen plötsligt blev så tungt att tjugo oxar inte kunde rubba det och det sjönk ned i jorden. Inte förrän man tillkallade tolv bofasta män för att svära ed på att skrinet skulle återföras till Uppsala lättade skrinet. Berättelser om hur heliga föremål kunde uppvisa och uttrycka en egen vilja genom att i någon mån

311. Arthur Bygdén, ”Sankt Eriks skrin genom tiderna”, i Bengt Thordeman (red.), *Erik den Helige: Historia – kult – relik*, Stockholm 1954, s. 360.

312. Uppsala möte 1593, i *Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som böra till statsförfattningens historia under tidevarvet 1521–1718. Tredje delen, Bd. I, 1593–1594*, Stockholm 1894, s. 57.

313. Bygdén 1954, s. 370.

314. Anders af Botin, *Svenska folkets historia*, Stockholm 1789-1792, s. 61 f.

förändra sin själva massa är något vi kommer att återkomma till längre fram i undersökningen.³¹⁵

Också för den heliga Birgittas relik i Vadstena lät Johan III framställa ett nytt skrin. Hertig Karl lät dock år 1599 flytta relikerna till Vadstena slott av fruktan för att de ännu var föremål för en vidskeplig vördnad. Ett fyrtiotal år senare tycks dock relikerna ha varit förvarade i stadskyrkan, då de uppvisades i samband med att drottning Kristina år 1643 besökte staden.³¹⁶

De tomma skrinen

I flera fall bevarades relikskrinen i kyrkorummen efter att de tömts på sina innehåll. Tomma relikskrin finns idag bevarade från bl.a. Barlingbo och Vänge kyrkor på Gotland, Frösö kyrka i Jämtland och Spånga kyrka i Uppland.³¹⁷

I Jäla och Eriksbergs kyrkor i Skara stift förvarades två praktfulla förgyllda relikvarier, vilka är närmast identiska i utförandet. Båda skrinen skall ha donerats till kyrkorna av biskop Bengt den Gode under 1100-talet. Eriksbergsskrinet bevarades i kyrkan under hela undersökningsperioden och såldes slutligen till Historiska Museet under 1870-talet. Det skulle tidigare ha innehållit en bit av det sanna korset, av Kristi svepning, samt bloddroppar, hår, ben och naglar från åkskilliga martyrer. Under 1700-talet var det dock tomt på relik, ”vilka såsom vidskeplige” hade avlägsnats, vilket

315. Johannes Bureus, *Sumlen: där utbi äbro åtskillige collectaneer, som utbi een och annan måtta tiäna till Antiquiteternas excolerande*, Stockholm 1886 [1651], s. 182.

316. Aron Andersson, ”Vadstena klosterkyrka. II: Inredning” i Sigurd Curman & Johnny Roosval (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*, Bd. 194, Stockholm 1983, s. 95 & 98 f.

317. Efraim Lundmark, ”Kyrkor i Endre Ting”, i Sigurd Curman & Johnny Roosval, *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*. Gotland Bd. 1:4, Stockholm 1931, s. 493. Läns museet Västernorrland, Inv. nr D 93. SHM Föremåls-ID 42168.

fick den blivande biskop Rhyzelius att utbrista i följande bönesuck år 1720: ”Gudi vare evig tack, som oss ifrån sådana bedragare förlösslut och fört oss till det klara Evangeliska ljuset!”³¹⁸

Systerskrinet i Jäla stod kvar i kyrkorummet fram till och med 1755. Om skrinet ännu innehöll några faktiska relikier framgår dock inte, men det är troligt att man liksom i Eriksberg tömt skrinet på dess innehåll. När biskop Swedberg visiterade församlingen år 1706, besvärades han inte över att skrinet bevarats. Tvärtom förefaller han ha blivit intresserad och han ställde frågor till sockenmännen om vad som fanns att berätta om skrinet. Till svar fick han att skrinet kallades ”S. Birgittas skrin” och att den heliga Birgitta skulle ha skänkt skrinet till kyrkan och sagt att ”så länge det här förvaras skall ingen fiende hit komma”. Skrinet är dock, precis som Eriksbergsskrinet, daterat till 1100-talet och dess inskription uppger att det bland annat innehållit relikier av de Elva tusen jungfrur som följde S:ta Ursula i martyrdöden. Här kan vi alltså se ytterligare ett exempel på den intressanta omtolkningsprocess, enligt vilken mindre välkända helgon under efterreformatörisk tid omgestaltades till mer välkända sådana.

De båda skrinen i Jäla och Eriksberg är förgyllda praktarbeten, och deras estetiska och ekonomiska värden har antagligen spelat en viktig roll i fråga om att de bevarades i kyrkorummen under så lång tid – även om det är intressant i sammanhanget att de undgick konfiskationerna under 1500-talet. När skrinen väl var tömda på sina innehåll torde det heller inte ha inneburit någon kompromiss med lutherska lärosatser, även om tidpunkterna för relikernas avlägsnande är okända. Men det är också möjligt att berättelsen om att Jälaskrinet skulle skydda socknen från angrepp bidrog till att man ville behålla det. Så var åtmins-

318. GLA Eriksberg C:1, sockenbeskrivning 1720. Lindskog 1985 [1812–1816], s. 575. BeBR Herrljunga Eriksberg 7:1.

tone fallet i Eriksberg under mitten av 1800-talet, enligt antikvarien Nils Månsson Mandelgren. Församlingsborna ville då inte lämna ifrån sig skrinet, då de fruktade ”att om detta skrin skulle komma från kyrkan, skall där bliva missväxt”.³¹⁹

I flera kyrkor där skrin och askar behölls har vi inga uppgifter om huruvida de ännu innehöll några relikier eller inte. I fråga om de slutna relikvarierna var det dock inte nödvändigtvis så att relikernas faktiska närvaro var avgörande för hur skrinen uppfattades, eftersom de i vilket fall som helst var dolda för betraktaren. Under senmedeltiden hade också en upplösning av gränserna mellan kropp och objekt märkts i fråga om relikier och de relikvarium de förvarades i. Genom sin fysiska beröring med relikien, blev i förlängningen själva behållaren en kontaktrelik i sin egen rätt. Även om helgonets kroppsliga kvarlevor avlägsnat hade de så att säga ”smittat av sig” sin helighet till det föremål som inneslutit det.³²⁰ Då uppgifterna om de bevarade relikskrinen i regel är så pass kortfattade, är det svårt att dra slutsatser om huruvida dylika föreställningar ännu präglade synen på föremålen, även om exemplen från Jäla och Eriksberg antyder att skrinen ännu under sen tid tänktes utstråla ett övernaturligt beskydd.

”Honom skulle de uppbränna”

Ett för 1600-talet ovanligt väldokumenterat exempel på hur relikier kunde bevaras i kyrkorummet och den skiftande inställningen till dessa finns från Karlskyrka i Uppland. Både kyrkan och socknen var döpta efter S:t Karlung av Roslagen. Om S:t Karlungs liv

319. GLA Jäla LI:1, räk. 1755. Grolanda C:1, BV 1706. Claes Theliander, *Det medeltida Västergötland: En arkeologisk guidebok*, Lund 2004, s. 138. LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5, Skara stift, Eriksbergs kyrka.

320. Bynum 2011, s. 151.

finns inga uppgifter bevarade, mer än att en tidebok från 1525 räknar honom till en av martyrerna. Hans kult verkar dock ha pågått åtminstone sedan 1200-talet, då han omnämns i källorna för första gången. Den enda legend om honom som överlevt behandlar hans likfärd och är typisk för dylika sägner om lokala helgongestalter. Legendens förtäljer, i den version som berättades för antikvarien Johannes Rhezelius under 1630-talet att:

Haver han bott i Karlösaby, där bleven död, sedan hava de velat bäran till Söderby Kyrka att begravas, då stannade liket, där Kaluns Källa nu är, vilken då uppsprang, då måste de föran tillbaka till estuna, och stannade åter vid Kapellet, där nu kars kyrka står, där måste de då begravan, Sedan hava Folket begynt att offra till be[mäl]te kyrka och henne sedan uppbygga låte och kallade henne efter hans namn.³²¹

S:t Karlungs reliksskrin (fig. 14) beskrivs vid tre olika tillfällen under 1600-talet: i Rhezelius *Monumenta Uplandica* från år 1635, vid ärkebiskop Laurentius Paulinus Gothus visitation i kyrkan år 1641 och i en odaterad uppteckning i antikvitetsrannsakingarna från 1670- eller 1680-talet. Utifrån dessa källor kan vi sluta oss till att det utgjordes av ett litet silverskrin, som i sin tur var placerat i ett större skrin eller kista av ek stående vid eller på kyrkans högaltare. I den tidigaste beskrivningen i *Monumenta Uplandica* uppges det att merparten av helgonets kvarlevor, med undantag för en benknota, tidigare hade blivit begravnade på kyrkogården av en kyrkoherde vid namn herr Pär. Vidare berättar Rhezelius att det bland bönderna gick en sägen om att inte ens denne nitälskande präst hade varit oemottaglig för helgonets kraft. I samband med att benen grävdes ned skulle herr Pär ha lagt beslag på det

321. Rhezelius 1915-1917 [1635], s. 38 f.

silkestyg benen varit lindade i, i syfte att själv använda detta för att bota sin svaga syn.³²² S:t Karlungs relikskrin var vid tiden för Rhezelius besök långt ifrån en rest från en tidigare period som klipps av från sitt sammanhang. Helgonet tycks ha varit djupt rotat i bygden och bönderna visste ännu att berätta för Rhezelius om de mirakel relikten förmådde utföra. Vilken nöd man än befunnit sig i, så hade helgonets ben kunnat bistå den som begav sig till Karlskyrka, ”hava de ock haft Järnfängsel på sig då haver det fallit av dem och mycket annat”.³²³

Den 24 februari 1641 besöktes Karlskyrka av ärkebiskop Laurentius Paulinus Gothus, som var på väg från Estuna mot moderförsamlingen Söderby. Besöket finns antecknat i ett tillägg till visitationshandlingen från Estuna och i kyrkorummet mötte ärkebiskopen flera föremål som han uppfattade som stötande: en Mariabild, en offerbrunn och S:t Karlungs relikskrin.³²⁴ Det tillhörde troligen inte vanligheterna att också annexkyrkorna besöktes personligen av den visiterande biskopen, och ärkebiskopens besök var sannolikt inte annonserat i förväg. Två dagar senare anlände ärkebiskopen till Söderby kyrka för den formella visitationen. Diskussionen som där uppstod gick enligt följande:

När avguderer förklarar var, tillfrågades Lärarna, om de sålunda hava förehållit sine åhörare det? De svarade Ja, de hava ofta hört, men de minnas intet.

Då refererade H. Htt, huru när han inkom i Karls Kyrka, fanns där som Kristus säger, Matt, förödelsens styggelse i det helga rummet i det Marie beläte fanns brede vid altaret, underskrivit

322. Rhezelius 1915-1917 [1635] s. 38 f.

323. Rhezelius 1915-1917 [1635], s. 38 f.

324. Herman Lundström, *Laurentius Paulinus Gothus: Hans lif och verksamhet (1565-1646)*. III. *Paulinus såsom Ärkebiskop och prokansler (1637-1646)*, Uppsala 1898, s. 69f.

med stora bokstäver sålunda: Hjälp Maria. [...]

Ytterst förmantes folket avskaffa den avguden Karlung, som de en gång om året dyrke, vilkens ben i Karls kyrka ligga uti en skrin, honom skulle de uppbränna.³²⁵

Kyrkoherden i Karlskyrka, som i kyrkoledningens ögon tydligt brustit i sin ämbetsutövning genom att inte ingripa kraftfullare mot Karlungskulten, undslapp slutligen en suspendering, men erlades att böta till konsistoriet.³²⁶

Ekkistan som innehöll S:t Karlungsskrinet var enligt Rheze- lius teckningar tydligt utformad för att det skulle kunna bäras i procession, med bårliknande handtag. Hur länge kistan faktiskt burits över åkrar och fält framgår inte av källmaterialet, men det förefaller inte orimligt att man ännu gjorde det vid ärkebiskopens besök 1641, med tanke på formuleringen om att helgonet dyrkades ”en gång om året”. Relikskrinet uppges ännu ha funnits i kyrkan i antikvitetsrannsakingarnas uppteckning från 1670- eller 1680-talet, men kyrkoherden betonade vid detta tillfälle att ”vad där uti haver varit vet ingen nu denne tiden berätta”. Hade relikerna verkligen hunnit glömmas bort under de 30–40 år som förflutit sedan ärkebiskopsvisitationen? Eller hade det minst sagt problematiska mötet med ärkebiskopen lett till en ovilja att berätta om helgonet för den utsände befallningsmannen?³²⁷

325. protokollet återgivet i Gustaf Unestam, *En bok om Söderby-Karl*, Uppsala 1954, s. 273.

326. Lundström 1898, s. 70.

327. Ranns. Bd. 1, Uppsala 1960, s. 86.

En dold närvaro

Förutom de relikier som inneslöts i praktfulla relikvarier, präglades det förreformatoriska kyrkorummet också av osynliga relikier. De kunde ligga dolda i kyrkans väggar, inneslutna i skulpturer eller i altarnas relikgömmor. Dessa relikier har ofta återfunnits i samband med rivningar och renoveringar av de medeltida kyrkorna.

I antikvitetsrannsakingarna omtalas dylika relikier från Ärentuna kyrka i Uppland år 1677. Dessa hade upptäckts i samband med att högaltaret flyttades ”för en tid sedan” och utgjordes av två små knyten med pergamentslappar som berättade att de innehöll relikier av S:t Henrik och Elva tusen jungfrur.³²⁸ Frågan är om kyrkans relikier verkligen hade hunnit glömmas bort under det sekel som passerat sedan reformationen, eller om man genom att berätta om att relikerna ”upptäckts” ville markera ett avstånd gentemot föremålen på samma sätt som man ibland gjorde i fråga om helgonbilder.³²⁹ Ett liknande fynd gjordes några år senare i ytterligare en upplandskyrka. När man i Valö kyrka år 1686 flyttade på täljstenen ovanpå altaret återfanns en relik, vilken man intressant nog valde att låta ligga kvar i altaret.³³⁰

Det senmedeltida kyrkorummet präglades av ett komplicerat växelspel mellan det uppenbarade och det dolda.³³¹ Inte minst kom detta till uttryck i kulten av hostian, som trots transubstantiationen rent visuellt behöll formen av brödet. Ett stort

328. Ranns. Bd. 1, s. 18.

329. Jfr Ström 2011, s. 43 f.

330. Erik Bohrn & Armin Tuulse, ”Frösäkers härad. Norra delen”, i Sigurd Curman & Johnny Roosval (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*. Uppland Bd. II:4, Stockholm 1955, s. 467 f.

331. Lena Liepe, ”The presence of the sacred: relics on medieval wooden statues in Scandinavia”, i Noëlle L.W. Streeton & Kaja Kollandsrud (red.), *Paint and Piety: Collected Essays on Medieval Painting and Polychrome Sculpture*, London 2014, s. 47.

antal mirakelberättelser berättar om tvivlare som plötsligt fått se brödets sanna, dolda form.³³² Detta växelspel och den flytande gränsen mellan själva relikens och föremålet den förvarades i, framträder också i de fall relikvarier infogades i heliga skulpturer.³³³ Några exemplar på denna typ av relikvarier bevarades in i tidigmodern tid. S:t Göransskulpturen i Stockholms Storkyrka har en relikbehållare i skulpturens bröst och dessa relikvarier återfanns oväntat av August Strindberg år 1880 i en låda på kyrkvinden.³³⁴ Rhezelius omtalar att ett *S. Eriki Skryn* ännu förvarades i Tuna kyrka i Uppland under 1630-talet. Han uppger att skrinet, som vid besöket förvarades ”å valvet”, hade varit en ”grav med beläte uti”.³³⁵ Denna något märkliga formulering antyder att det möjligen skulle kunnat röra sig om ett sådant bildrelikvarium.

I Mjällby kyrka i Blekinge förvarades en flisa av Kristi kors (fig. 15) under lång tid efter reformationen. Träflisan var innefattad i kyrkans processionskrucifix under Kristusfigurens bröst-korg. Genom ett förstörningsglas av bergskristall kunde en latinsk inskrift ses, vilken berättade att en bit av det sanna korset fanns här: ”Hoc est una particula de sancta cruce Domini nostri Jesu Christi”. Krucifixets och relikens särställning inskräptes också genom en legend enligt vilken krucifixet skulle ha kommit till bygden flytande över havet.³³⁶ Dyliga skulpturer och relikvarier diskuteras av Caroline Walker Bynum som exempel på senmedeltidens gränsöverskridande materialitet och mångbottnade symbolik. Gränsen mellan representation och objekt, mellan bild och relik var här i det närmaste upplöst. Heligheten var bokstav-

332. Duffy 1992, s. 102 ff.

333. Lena Liepe, ”Det befolkade rummet: Relikfyndet från Torsken kyrka”, i Elin Haugdal, Helge Olaussen & Svein Aamold, Svein (red.), *Berört av bygginger. Festskrift för Ingebjørg Hage*, Tromsø 2015, s. 269 f.

334. Liepe 2014, s. 44.

335. Rhezelius 1915 [1630-talet], s. 62.

336. Cronholm 1976 [1750–1757], s. 126.

ligt talat *inuti* själva bilden. Det med Kristi blod impregnerade korset kunde skådas genom en öppning just under bröstkorgen, den plats där den romerske soldaten enligt Johannesevangeliet stuckit sin lans och vatten och blod rann ut.³³⁷

En av kyrkans inventarieförteckningar beskriver att relikkrucifixet år 1665 stod fäst vid en pelare under triumfbågen.³³⁸ Ett 80-tal år senare omtalas det vid en biskopsvisitation år 1748 och vid denna tid berättas en offerstock ha varit fäst vid det. Att offerstocken var placerad just vid denna plats är intressant i sammanhanget och kan antyda att gränsen mellan att offra till kyrkan och att offra till relikkrucifixet var otydlig. Biskop Henrik Benzelius ville vid detta tillfälle flytta bort krucifixet till en mindre central placering i kyrkorummet, men eftersom många i församlingen opponerade sig emot detta tilläts det bli kvar.³³⁹ Också vid år 1770 års visitation anmärkte biskopen att krucifixet var ”ganska illa gjort” och att det borde nedtagas och flyttas till vapenhuset. Under slutet av 1700-talet verkar dock också församlingens inställning till det märkliga föremålet ha förändrats. Nils Henrik Sjöborg skriver under 1790-talet att relikkrucifixet då borttagits för sitt ”grymma och förskräckliga utseendes skull”. När själva relikken, som ovanligt nog ännu är bevarad, togs bort från krucifixet framgår inte av källmaterialet, men troligen skedde detta i samband med biskop Benzelius visitation år 1748.³⁴⁰

337. Bynum 2011, s. 117ff.

338. LLA Mjällby LI:1, INV 1665.

339. LLA Mjällby KI:1, VIS 1748.

340. William Anderson, ”Helgonkult i Blekinge”, i *Antiqvarisk tidskrift för Sverige*, Del 22:3, Stockholm 1924, s. 17. William Anderson, ”Bräkne härad och Listers härad”, i Sigurd Curman & Johnny Roosval (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium. Blekinge Bd II*, Stockholm 1941, s. 167 ff.

Icke-officiella relikier

Förutom de av den medeltida kyrkan erkända relikerna, föreligger en kategori föremål som tangerar eller utgör paralleller till dessa. Oavsett förreformatorisk tradition, kunde vissa föremål på lokal nivå tolkas i förhållande till heliga människor på ett sätt som påminde om de föreställningar som kunde finnas kring relikier i en mer formell mening.

Ett sådant föremål omtalas i antikvitetsrannsakingarna från Kökars socken på Åland år 1667. I den gamla klosterkyrkan i Kökar fanns en grav som troddes tillhöra den franciskanbroder som enligt traditionen skulle ha grundat klostret, Per Djäkne. Han tycks ha varit föremål för en lokal helgonkult, men några uppgifter från mer officiella kyrkliga sammanhang föreligger inte.³⁴¹ Graven med dess (förmodade) kvarlevor tycks inte ha varit en helgongrav i någon etablerad mening, men hade av ortsborna behandlats med en alldeles särskild respekt ”allt ifrå[n] den tiden han där blev begraven in till denna dag”. Trots att man kontinuerligt hade nyttjat kyrkans begränsade utrymme som gravplats, vågade ingen ”omaka och uppkasta” denna grav, då man fruktade att en stor olycka då skulle drabba orten eller den person som fördristat sig till detta. Detta hade den helige mannen själv förutsagt på sin dödsbädd.³⁴² År 1795 omnämns graven kort i Fredric Wilhelm Radloffs *Ålandsbeskrivning* och förutsägelsen berättas här vara än bistrare: när graven ”skulle bliva höljd med jord, skulle världens slut nalkas”.³⁴³

Ett i sammanhanget unikt föremål som ännu förvaras i Utvängstorps kyrka i Skara stift är ”Den helige Sigfrids stav” (fig.

341. Lundén 1972, s. 244.

342. Ranns. Bd. I, 280 f.

343. Fredric Wilhelm Radloff, *Beskrifning Öfver Åland*, Marichamn 1998 [1795], s. 138.

16). Denna stav skulle ha lämnats kvar av S:t Sigfrid när han passerade bygden under sin missionsverksamhet. Detta innebär att staven troligen ansetts som en kontaktrelik, ett föremål som det aktuella helgonets kropp hade vidrört och därmed överfört något av sin helighet till. En dendrokronologisk undersökning av staven genomfördes år 1982 och undersökningen bekräftade att staven är medeltida. Stavens trä daterades dock inte till 1000-talet, då S:t Sigfrid enligt legenden skall ha levat, utan till andra halvan av 1400-talet.³⁴⁴ Att den behållits i kyrkan under så lång tid kan tyckas anmärkningsvärt. Staven, som är av bambu, saknar all form av utsmyckning och kan knappast ha behållits av några estetiska skäl. Likaledes tycks det osannolikt att den skulle ha kunnat fylla några sanktionerade funktioner i kyrkan. Möjligtvis skulle den ha kunnat användas som kyrkstöt, men det förefaller ändå märkligt att man i stället för vilken annan stav som helst skulle ha använt ett föremål med en sådan stark förreformatorisk sakral laddning, på ett sätt som då skulle ha medfört att den var ständigt närvarande för kyrkobesökarna. För stavens identitet och koppling till helgonet gick inte förlorad, utan termen ”S. Sigfrids stav” används genomgående under hela undersökningsperioden. Den har också brukats av församlingsborna under mycket lång tid efter reformationen. Även detta föremål troddes besitta kraft att bota sjukdomar och små bitar av den skall ha skavts av i detta syfte. I en sockenbeskrivning från år 1750 berättar kyrkoherden att staven vid den tiden var tre alnar lång, medan det som idag återstår endast utgörs av ett ca 40 centimeter långt rör. Enligt en uppgift från 1870-talet, samt från

344. Gunnar Linde, ”Offerkällor och helgondyrkan i Västergötland”, i *Falbygden: Årsbok*, årgång 1955, Falköping 1955, s. 28. DAG: IFGH 4501. Jönköpings läns museum, *Kulturbistorisk inventering, Mullsjö kommun*, Jönköping 1999–2000, s. 131. Lindskog 1985 [1812–1816], s. 504. ATA F:1, Vg, Utvängstorps kyrka, dateringsattest.

senare folkminnesuppteckningar, skall det ha varit just människors flitiga avskavande som förkortat staven.³⁴⁵

Nils Mandelgren berättar också om hur en slags folkliga Helenareliker kom att skapas under senare tid i Skövde kyrka:

[...] av Reliker förvaras i Sakristian 2ne stenar i form av limpor som kallas S:t Helenas limpor, sägen vet att berätta, att S:t Helena skulle en gång gå till en fattig med bröd, då hon mötte sin man som var en sträng husbonde, frågade henne vad hon hade i förklädet, då hon svarade att hon hade 2:ne stenar, och då mannen ville undersöka det, fann han de 2:ne här förvarade stenarne; den ena har man slagit sönder och därav begagnat dessa delar som medicin.³⁴⁶

De båda brödstenarna omnämns kort i Forssenius avhandling från 1734. Här görs dock ingen koppling till Helena, utan brödstenarna uppges ha brukats av ”papisterna” under påskhögtiden, då man på dem ställt välsignat bröd och vin.³⁴⁷

Varianter av denna sägen, där bröd förvandlas till sten, är vida spridd. Dylika förvandlade stenar som förvarades i kyrkorummen omtalas bl. a. från Klockrike kyrka i Östergötland och Bergs kyrka i Västmanland – där Olof Grau år 1754 konstaterade att ”Sådane löjliga och orimliga berättelser äro ofta av gemene man mera trodde än Evangelium”. Stenarna var i Klockrike förknippade med ortens lokalhelgon Helge Björn.³⁴⁸

345. SSLB Wilskman Nr. 5, s. 166. Linde 1955, s. 28.

346. LUF Mandelgren, Serie 5, Skara stift, Skövde kyrka.

347. Anders Forssenius, *Specimen historicum de Schedvia Westergothiae urbe antiqua S. Helenæ sede, översatt från latinet av Sven Blomgren*, Skövde 1963 [1734], s. 21.

348. Pernler 2007, s. 134–137. Grau 1904 [1754], s. 300 f.

II:5. Delanalys: Det laddade kyrkorummet

I de tidigmoderna kyrkorummen bevarades många föremål som under senmedeltiden varit laddade med helig immanens. Sidoaltare och bilder förekom i en mycket stor omfattning, särskilt under 1600-talet. Reliker var en ovanligare syn i kyrkorummet, men de förekom och tycks inte helt ha förlorat sin roll som bärare av sakral kraft.

Att riva sidoaltare, flytta undan bilder och avlägna relikur kyrkorna var för kyrkoledningen ett led i att komma tillrätta med det, som det uppfattades, överflöd av föremål som förekommit i de senmedeltida kyrkorummen. Den lutherska kyrkans toleranta inställning till trots, fruktade inte sällan det högre prästerskapet att föremålen i sig kunde ge upphov till såväl felaktiga trosföreställningar som felaktiga handlingar. Trots att man på ett teologiskt plan bestämt förnekade att dessa föremål hade någon som helst inneboende kraft, tillerkändes de alltså i praktiken ha kraften att initiera otillåtna interaktioner med de troende.

Med undantag för domkyrkor och större stadskyrkor, hade sidoaltare varit förbjudna i kyrkorna sedan mitten av 1500-talet och de sekundära altare man i kyrkoordningen tänkte sig tolerera i dessa kyrkor var knappast några helgonaltare. Många helgonaltare revs säkerligen efter de nya påbuden, men inte bara renodlat teologiska motiv kunde finnas bakom ett rivande. Den lutherska gudstjänsten krävde nya inventarier, som inte hade varit nödvändiga vid det medeltida mässfirandet. Predikstolar och fasta bänkrader tog stor plats – och denna plats tog de i många fall på de gamla sidoaltarnas bekostnad.³⁴⁹ Men trots såväl en förändring i kyrkans officiella hållning i samband med reformationen som nya krav på utrymme, behölls sidoaltare under hela 1600-talet

349. Nilsén 1991, s. 95 ff. & 104.

och ibland långt in på 1700-talet i många sockenkyrkor. Att sidoaltare var vanliga i det tidigmoderna kyrkorummet, har visats av den kvantitativa studien av kyrkliga inventarieförteckningar. 284 olika kyrkor med bevarade sidoaltaren har framkommit i den rikstäckande studien av inventarieförteckningar. Detta antal är med största sannolikhet långt ifrån alla faktiska fall. När också annat källmaterial begagnats har det visat sig att det bara i Skarastiftet fanns minst 159 kyrkor där dessa föremål bevarades. Att dessa altare också var i bruk under tidsperioden framgår genom att den stora mängd sidoaltare vi genom kyrkornas egna förteckningar känner till, konsekvent uppges vara beprydda med textiler. Textiler var värdefulla och när vi har uppgifter om att sidoaltare inte längre var i bruk eller att de skulle rivs, bifogades inte sällan en kommentar som visar att klädet skulle tas till vara för annat bruk.³⁵⁰

Det är svårt att med säkerhet avgöra vilken status ett sidoaltare har haft under olika perioder, även om vissa indikatorer kan underlätta ett ställningstagande. Själva benämningen av altaret är givetvis en viktig indikation på hur altaret uppfattades i samtiden, även om denna benämning mycket väl kan ha skiftat mellan olika personer och grupper under samma tid. I regel är det endast kyrkoherdens benämning på altaret som kommer till vår kännedom och vad som kallades för kyrkogångsaltare eller kakaltare kan mycket väl ha gått under ett annat namn bland allmogen.

Placeringen i kyrkorummet är en annan omständighet som kan bidra till vår förståelse av vilka funktioner och föreställningar som varit knutet till altaret. Den traditionella placeringen av Mariaaltaret i det medeltida kyrkorummet var det nordöstra hörnet, medan ett andra helgonaltare, ofta tillägnat kyrkans skyddshelgon, i regel intog motsvarande hörn på södra sidan. I de fall upp-

350. Se t.ex. GLA Gökhem C:1 och Synnerby C:2

gifter om placeringen föreligger, tycks det i första hand ha varit Mariaaltaret på norrsidan som bevarades efter reformationen.

Slutligen är också altarets utsmyckning viktigt att ta i beaktande. Graden av utsmyckning borde rimligtvis berätta något om i vilken helgd altaret har hållits. Ett sidoaltare som saknade all form av prydnad var antagligen inte ansett som en särskilt betydelsefull del av kyrkorummet, utan kanske snarare är att betrakta som de ”överlevor” som de tidigmoderna antikvarierna gärna talade om. Vilken typ av prydnader ett altare hade torde också ha vägt tungt för hur ett altare uppfattades. Det är föga troligt att ett altare tillägnat Jungfru Maria skulle ha pryts av ett altarskåp eller skulptur som föreställde S:t Lars och vice versa.³⁵¹

Olika delar av kyrkobyggnaden hade såväl före som efter reformationen olika status. I den mån vi kan utröna något om det, kan kanske föremålens skiftande placeringar i kyrkorummet berätta något om hur församlingsborna och det lokala prästerskapet sett på dem. En placering på eller i högaltarets omedelbara närhet bör ha varit reserverad för kyrkans mest betydelsefulla föremål. Många av madonnaskulpturerna har sannolikt varit placerade på det norra sidoaltaret. Denna placerings närhet till koret torde också efter reformationen ha ansetts vara en av kyrkorummets mest prestigefyllda platser. En sådan placering borde också ha genererat betydelse, inte bara indikerat den.

De allra flesta av dessa sidoaltare gick under benämningar som kvinno- kak- eller mataltare och de var särskilt kopplade till kyrktagningsritualen. Ofta var dessa altare samma fysiska altare som under medeltiden varit tillägnade Jungfru Maria. Vi har flera exempel på att kak- och kvinnoaltarna pryddes av madonnaskulpturer också i sin nya funktion som kyrkogångsaltare. Om Mariaaltaret användes vid kyrktagningen också under för-

351. Kroesen & Steensma 2012, s. 349.

reformatorisk tid är osäkert. Vi vet överlag mycket litet om den medeltida riten för svenska förhållanden. Inget svenskt ritualium finns bevarat, men seden återges i medeltida kyrkomålningar och nämns i landskapslagarna. Vi har exempel från kontinenten som visar att kvinnan under kyrktagningsritualen knäböjde vid ett altare, att hon förväntas offra något och att hon bar ett tänt vaxljus. Vilket altare som användes vid riten specificeras dock inte i källorna.³⁵² Mellan kyrktagningsleden och föreställningarna om Jungfru Maria fanns också flera kopplingar. Dels på ett allmänt plan med Maria som en stark symbol för det goda moderskapet, men seden har också sin förlaga i Jungfru Marias egen kyrkogång som firades högtidligt varje år vid kyndelsmässan. Att kyrktagningen var kopplad till föreställningar om Jungfru Maria också under sen tid visar även många folkminnesuppteckningar från 1900-talet.³⁵³ Att dra en tydlig gräns mellan Mariaaltare, kakaltare och det norra sidoaltaret i allmänhet är svårt. När är ett altare ett Mariaaltare? Vi känner dock utifrån ovanstående undersökning till åtminstone ett tiotal kyrkor där ett sidoaltare bevarades och uttryckligen benämndes som ett Maria- eller vårfrualtare under efterreformatorisk tid. Utslaget över landets alla kyrkor är detta naturligtvis en försvinnande liten siffra, men det är viktigt att betona att det rör sig om tursamma omständigheter ifråga om källmaterialet som gör att dessa få föremål faktiskt kommer till vår kännedom. Även om kyrkoherden kallade ett altare för kak- eller kvinnoaltare i inventarieförteckningen, är det sannolikt att många i församlingen ännu uppfattade det som ett Mariaaltare och benämnde det som ett sådant. Mariaaltaret i Säby, som diskuterats ovan, kallades ju i inventarieförteckningen 1680 för

352. Gustavsson 1972, s. 39 & 87. Paula Rieder, *On the Purification of Women: Churching in Northern France, 1100–1500*, New York 2006., s. 125.

353. SND LUKA 1 *106002, LUKA 1 *042090 & LUKA 1 *04209. Cressy 1996, s. 46 f.

Gåfwaltaret, men i ett annat sammanhang benämndes det som Mariaaltare.³⁵⁴ Trots att kopplingarna mellan kyrktagningsleden och Mariafromheten var starka bör en viss försiktighet brukas i fråga om att betrakta alla kak- och kvinnoaltare som Mariaaltare. Det förekom ju också att kak- eller kvinnoaltare upprättades i kyrkorna efter reformationen och i dessa fall var kopplingen till den förreformatoriska Mariafromheten nog mindre betydande.³⁵⁵ Att behålla det norra sidoaltaret, men åtminstone officiellt ändra benämningen från vårfrualtare till kakaltare var säkert ett resultat av kompromisser i mötet mellan officiella påbud och lokalsamhällets traditioner.

Att pryda och smycka ett altare med skulpturer och textilier, liksom att placera gåvor i form av pengar och matvaror på det, var alla indikationer på en religiositet rotad i särskilda föreställningar om materialitet. Den troende interagerade med dessa föremål i ritualer där det religiösa och det sociala sammanflätades, som kyrktagningar och begravningar. I dessa sammanhang var offret en viktig komponent. Även om offret också kunde innebära en gåva eller fast avgift, skiljer det sig ändå från denna mer vardagliga betydelse i fråga om den klart rituella karaktären i överlämnandet. Att gåvan placerades på ett altare innan prästen och klockaren kunde ta del av den, antyder att här fanns ytterligare aspekter av handlingens betydelse än att blott betala för en tjänst (d.v.s. den kyrkliga förrättningen givaren tagit del av). Om offret inte varit betydelseladdat i en religiös kontext, hur kom det sig att församlingsborna upprätthöll seden trots att den inte längre var påbjuden? Och varför var man från kyrkoledningens sida under 1700-talets lopp allt mer kritiskt inställd till offerseden trots att gav kyrkan goda inkomster? Var gick egentligen gränsen

354. VLA Säby (F) C:2

355. Carl-Martin Edsman, "Offer och mässoffer, eller 'det offer som på handklädet faller'", i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Häfte 3–4, 1950, s. 174.

mellan att offra till kyrkan och att offra till jungfru Maria? Också i de sammanhang där offret uttalat förrättades till helgonens ära tillföll ju gåvan i praktiken den kyrka där offergåvan lämnades.³⁵⁶

Såväl högaltaret som sidoaltaren kunde ha en tydlig koppling till både officiellt sanktionerade ritualer och rituella beteenden som kyrkoledningen periodvis motarbetade. Som framkommit i undersökningen av Skarastiftet tycks ritualer som involverade altaret ofta ha varit kollektiva till sin karaktär. Den kroppsliga rörelsen tycks också ha varit av stor vikt för församlingsborna, vilket bl.a. utvisas av den ofta kritiserade seden att följa solens gång i förhållande till altaret vid nattvardsfirandet. Att de kollektiva ritualerna var de som betonades i visitationsprotokollen innebär dock inte att mer individuella ritualer inte också förekom, men dessa kom sannolikt inte till biskopens kännedom i lika hög grad.

I fråga om kvinnoaltaret i Angereds kyrka (fig. 4) blir kopplingen mellan föremål och ritual nästan övertydlig. Även om altaret är tillverkat under efterreformatorisk tid, återfinns här ändå en typ av bildspråk som Bynum menar specifikt påkallar sin egen materialitet: en bild som *är* vad den utvisar.³⁵⁷ Själva altarskivan visar en avbildning av ett altare. Framför altaret står två välklädda kyrkogångshustrur som har placerat sina gåvor i form av en ost och en brödkaka på bildens altare. Ett liknande förhållande mellan bilden i sig och vad bilden representerar skulle kunna sägas råda vid den uppsjö av efterreformatoriska högaltartavlor med nattvardsscener i korpus. Kopplingen mellan det materiella och det rituella underströks och visualiserades på ett sätt som skapade en direkt länk mellan den troende som deltog i ritualen och den himmelska förlagan.³⁵⁸

356. Jmf Natalie Zemon Davies, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Oxford 2000, s. 170 ff.

357. Bynum 2011, s. 28

358. Martin Wangsgaard Jürgensen, ”Image, Time and Ritual: The Motif of

I kyrkorummet fanns en klart hierarkisk skala av helighet, som gick i öst-västlig riktning med högaltaret i fokus, vilket den från 1300-talet och framåt allt mer omfattande kulten av hostian signalerade. Under vissa tider och dagar kunde dock öst-väst-hierarkin brytas upp i en parallell religiös topografi, vilken kunde ha ett sidoaltare som sitt centrum. På ett sätt skulle man kunna säga att sidoaltare bröt upp kyrkorummets enhetlighet. Det ideala kyrkorummet hade, i evangeliska ögon, endast ett altare – och alltså endast ett föremål för församlingens blick under gudstjänsten. Här föreligger en stor skillnad i förhållande till hur ett förreformatoriskt mässfirande kunde te sig. Samtidigt som mässfirandet pågick kunde människor röra sig runt i kyrkorummet och blick-en kunde flytta sig mellan olika föremål investerade med sakral mening, som altare, målningar och skulpturer. Enskilda andakter kunde hållas parallellt med den prästerliga liturgin. Den evangeliska gudstjänsten betonade i högre grad de troendes enhet och gemenskap i gudstjänsten och här fanns inte samma utrymme för parallella aktiviteter i förhållande till nattvardsfirandet.³⁵⁹ Att 1600- och 1700-talens kyrkorum ännu bestod av ett kalejdoskop av potentiella fokuspunkter för församlingens blick och andakt visas inte bara av den höga förekomsten av sekundära altare. Kanske i ännu högre grad framträder detta förhållande av alla de krucifix, altarskåp, målningar och fristående skulpturer som ännu karakteriserade det tidigmoderna kyrkorummet. Henning Laugerud har framfört en teori om att just på grund av att de lutherska teologerna, till skillnad från de reformerta, placerade

the Last Supper in Lutheran Churches”, i Kristna Kodres & Anu Mänd (red.), *Images and Objects in Ritual Practices in Medieval and Early Modern Northern and Central Europe*, Cambridge 2013, s. 68–78.

359. Kate Giles, ”Seeing and Believing: Visuality and Space in Pre-Modern England”, i *World Archaeology*, nr. 1:2007, London 2007, s. 114–116. Kroesen & Steensma 2012, s. 367.

de religiösa bilderna i den adiafora kategorien, hamnade kyrkoledningen i en slags blindhet – ”visuell analfabetism” – inför den kraft och inverkan en helig bild kunde ha. En och samma bild kunde ge upphov till olika sorters respons hos betraktaren, och karaktären hos denna respons kunde inte kontrolleras.³⁶⁰

Ett viktigt delresultat i fråga om det efterreformatoriska förhållningssättet till de kyrkliga bilderna är att det faktiskt förekom en aktiv förstörelse av förreformatoriska bilder under såväl 1600-talet som 1700-talet, och att förstörelsen i högsta grad var teologiskt motiverad. Att många medeltida bilder försvann under 1700-talet är känt sedan tidigare och har i regel förklarats utifrån upplysningstidens fientliga inställning till det medeltida, med ändrade stilideal och nya krav på utrymme i kyrkorummen. Att dessa faktorer var bidragande orsaker bör inte förnekas, men de är heller inte de enda orsakerna till att bilder av helgonen rensades ut under denna tid. I den argumentation som uttrycks i de studerade visitationsprotokollen, var det bildernas felaktiga teologiska innehåll och en oro för att bilderna skulle missbrukas som var huvudskälen till att bilderna skulle avlägsnas från kyrkorummet. Det verkar i första hand ha varit biskoparna som beordrade att innehållsmässigt felaktiga eller missbrukade bilder skulle rensas ut, men vi har också sett ett par exempel där det varit lägre kyrkliga ämbetsmän som varit drivande.

Den lutherska toleransen gentemot kyrkorummets förreformatoriska målningar och skulpturer har ofta framhållits som särskilt gällande för svenska förhållanden. Ovanstående studie säger dock något om att situationen inte alltid var så friktionsfri som den brukar framställas. Den kyrkliga överheten oroades

360. Henning Laugerud, ”Jesu fødsel’ på prekestolen fra Onsøy gamle kirke: Ikonologisk-teologisk ’dissonans’ i Østfold”, i Hanne Sanders (red.), *Mellem Gud og Djævelen: Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, Köpenhamn 2001, s. 151.

ännu under 1700-talet av de medeltida skulpturernas närvaro i kyrkorummet – en oro som heller inte alltid var utan fog. Om nu synen på de förreformatoriska kyrkliga föremålen förändrades också bland de bredare folklagen förhållandevis tidigt efter reformation, som Bridget Heal hävdar, varför var Biskop Juslenius i Skara så kritisk till dem? Uppenbarligen ansåg han själv att risken för återfall i äldre fromhetsuttryck var överhängande, och att en bild med ett felaktigt innehåll kunde påverka kyrkobesökaren negativt.

Även om det hör till ovanligheterna med mer detaljerade uppgifter om hur de så kallade vidskepselerna eller förargelserna med de kyrkliga bilderna faktiskt gestaltade sig, tycks det som att många av de vanliga församlingsborna hade en syn på materia som skiljde sig från den rättroget lutherska. Föremålen kunde tjäna som ett medium mellan människan och det gudomliga. Via dessa heliga ting kunde människan förmå Gud att ingripa och förändra hennes fysiska livsvillkor genom att bota sjukdomar, ge en god årsväxt och skydda henne från olyckor. Den fysiska beröringen verkar ha varit ett viktigt inslag i att överföra den kraft som föremålen kanaliserade, något som har klara paralleller i den senmedeltida fromheten.³⁶¹ Kanske allra tydligast framkommer detta i exemplet med S:t Olofs yxa, som ströks mot kroppen för att bota sjukdomar.

Den helighet som alstrades i kyrkorummet kunde överföras till andra platser. Detta kan märkas i seden att bära skulpturer över åkrar och fält i syfte att främja skörden. Ytterligare ett sätt att ta med sig det heliga från ett föremål var att skrapa eller skava av fragment från föremålet och detta beteende finns omnämnt från flera olika delar av landet under såväl 1600- som 1700-talet. De avskrapade fragmenten kunde sedan brukas för sjukdoms-

361. Bynum 2011, s. 109 & 111.

bot. Ett liknande beteende är också välkänt i fråga om malm från kyrkklockor, puts från kyrkväggen eller mull från kyrkogården.³⁶² På detta sätt användes också de föremål som under efterreformatorisk tid kommit att få status som en slags folkliga relikier, som S:ta Helenas stenar i Skövde och S:t Sigfrids stav i Utvängstorp.

När helgonens kroppsliga kvarlevor ännu förvarades – eller föreställdes förvaras i slutna relikvarier – i kyrkorna, tycks också föreställningar om dessa föremåls särart ha fortlevt i efterreformatoriska sammanhang. Dessa föremål troddes i vissa fall innehålla särskilda krafter att skydda lokalsamhället.

Det tycks som att i stort sett all materia som en gång blivit konsekrerad, eller haft fysisk kontakt med det vigda, var potentiellt laddade med en skyddande kraft. På en viktig punkt kan dock en tydlig förändring ses mellan senmedeltidens bildbruk och det efterreformatoriska. Vi har inga uppgifter om att man genom de kyrkliga bilderna trodde sig direkt kunna påverka själens öde efter döden, utan det verkar uteslutande ha varit den jordiska verkligheten man sökte Guds nåd inför. Å andra sidan kan vi inte veta vad den människa som föll på knä och bad sin bön inför ett skulpterat krucifix faktiskt tänkte. Var denna bön mer förtjänstfull – om nu bön överhuvudtaget kunde vara förtjänstfull – också i själsliga avseenden än den som förrättades i hemmet, utan ett fokus på ett kyrkligt föremål?

Föremål associerade med helgonen existerade inte ett tomrum. De ingick i ett nätverk av företeelser som tillsammans bildade ett religiöst sammanhang. I vissa fall ser vi en stark kontinuitet med den senmedeltida synen på föremålen, både i hur de brukades, men också i hur betraktaren tolkade dem. I andra fall investerades de med en ny betydelse. I vilken grad ett helgon

362. Ingjald Reichborn-Kjennerud, *Vår gamle trolldomsmedisin*, Oslo 1928, s. 147 f.

hade en lokal förankring tycks ha haft betydelse för hur en bild identifierades. I Husaby kunde S:t Sigfrid utan svårigheter identifieras bland kyrkans träskulpturer, medan S:ta Dorotea under 1700-talet tycks ha fallit i glömska. I småländska Edshult har vi sett hur S:t Erasmus och hans attribut verkat ha varit okända, och hur helgonet omtolkats till S:t Lars. S:t Sigfrid hade en helt annan rent rumslig förankring i landskapet. Landskapet var fyllt med punkter, som genom sin kontakt med helgonet blivit investerade med en sakral mening, och minnet av missionären och berättelserna om hans liv var fullt levande ännu under 1700-talet. Också S:t Lars hade dessa kontaktpunkter i landskapet, trots att han i egenskap av romersk diakon under 200-talet aldrig satt sin fot i Skandinavien. Hans högtidsdag markerade också årets viktigaste marknadshelg. Erasmus och Dorotea saknade å andra sidan dessa spatiala beröringspunkter och deras högtidsdagar sammanföll inte med några viktiga hållpunkter i kalenderåret. Det är naturligtvis svårt att dra generella slutsatser utifrån dessa båda fall, men kanske var S:t Erasmus och S:ta Dorotea två av de helgon som i avsaknad av just en sådan spatial förankring, faktiskt glömdes bort relativt tidigt efter reformation. I ljuset av denna diskussion är det befogat att nu titta närmare på just dessa punkter i landskapet, som tillsammans med kyrkorna och kapellen utgjorde viktiga delar i en helighetens geografi.



Fig. 1. *Sidoaltare med altarskåp. Husaby kyrka, Skara stift. Foto: Daniel Terdell.*



Fig. 2. Treenighetsaltare
i Sankt Olofs kyrka,
Lunds stift. Foto: Gunnar
Bach Pedersen, Wikimedia
Commons



Fig. 3. *S:t Olof på sidoaltare. Dädesjö gamla kyrka, Växjö stift. Foto: Hans A. Rosbach, Wikimedia Commons.*



Fig. 4. Slagskiva till kvinnoaltare. Angered's gamla kyrka, Göteborgs stift. Foto: Uno Lindström, Göteborgs stadsmuseum.



Fig. 5. *S:t Erasmus i sidoaltarskåp. Edshults kyrka, Linköpings stift.
Foto: Lennart Karlsson, Statens historiska museum.*



Fig. 6. *Corpus av altarskåp. Norra Fågelås kyrka, Skara stift. Foto: Lennart Karlsson, Statens historiska museum.*



Fig. 7. *Huvud av okänt manligt helgon. Berga kyrka, Skara stift. Foto: Lennart Karlsson, Statens historiska museum.*



Fig. 8. Pietåskåp från Säby kyrka, Linköpings stift. Foto: Lennart Karlsson, Statens historiska museum.



Fig. 9. *S:t Martin i altarskåp från Sya kyrka, Linköpings stift. Foto: Lennart Karlsson, Statens historiska museum.*



Fig. 10. *Kristi grav. Västerlövsta kyrka, Uppsala stift. Foto: Lennart Karlsson, Statens historiska museum.*



Fig. 11. Altarpupp från Husaby kyrka, Skara stift. Foto: Daniel Terdell.



Fig. 12. *S:t Martin på kors. Indals-Lidens gamla kyrka, Härnösands stift. Foto: Ivar Andersson, Riksantikvarieämbetet.*



Fig. 13. "Kornguden i Vånga". Apostel från Norra Vånga kyrka, Skara stift. Foto: Lennart Karlsson, Statens historiska museum.

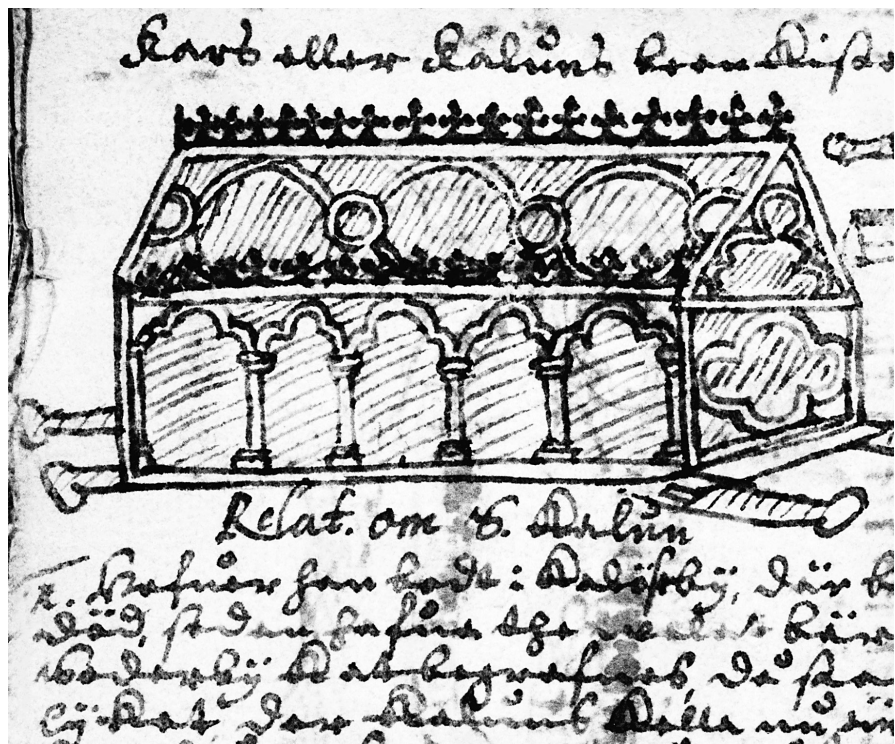


Fig. 14. S:t Karlungs relikskerin. Karlskyrka, Uppsala stift. Teckning av Johannes Haquini Rbezelius 1635. Foto: Riksantikvarieämbetet.

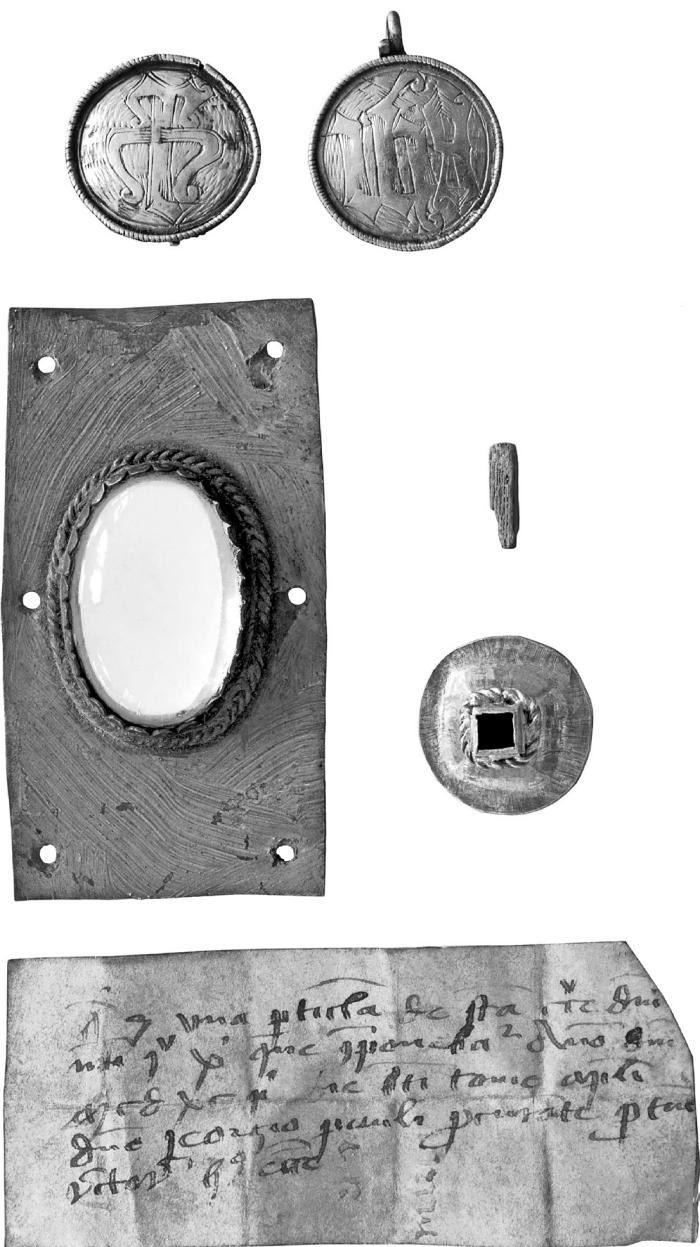


Fig. 15. Relik från relikgömma i krucifix. Mjällby kyrka, Lunds stift.
Foto: Riksantikvarieämbetet.



Fig. 16. *"Den helige Sigfrids stav". Utvängstorps kyrka, Skara stift.
Foto: Gunnar Ullenius, Västergötlands museum.*

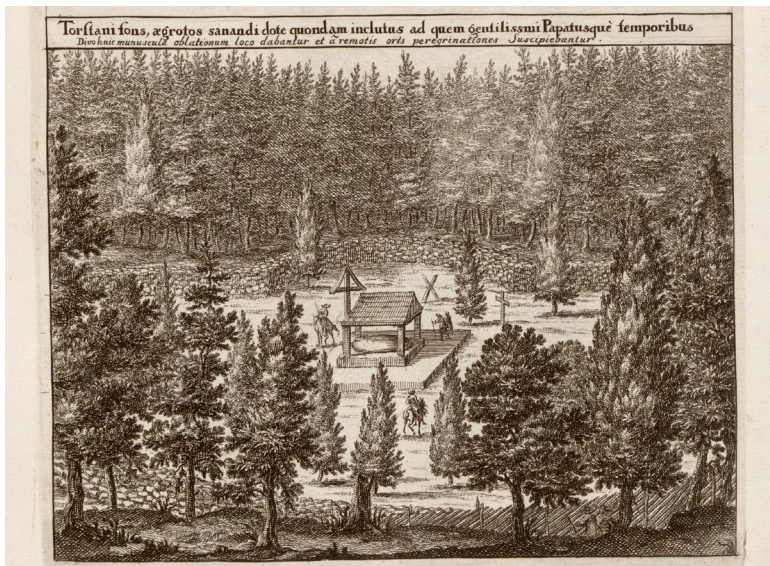


Fig. 17. *S:t Torstens källa i Vättlösa, Skara stift. Gravyr från Erik Dahlbergs Suecia antiqua et hodierna, ca. 1700. Foto: Kungliga biblioteket.*



Fig. 18. *S:ta Ingemo källa i Dala, Skara stift. Gravyr från Erik Dahlbergs Suecia antiqua et hodierna, ca. 1700. Foto: Kungliga biblioteket.*



Fig. 19. *S:ta Ingemo källa i Dala, Skara stift. Teckning i Johan Peringskiölds Monumenta Sveo-Gothorum, ca. 1700. Foto: Kungliga biblioteket.*



Fig. 20. *S:t Lars källa i Millesvik, Karlstads stift. Foto: Fredrik Skott.*



Fig. 21. *S:t Olofs källa och S:t Olofs Gryta i Borgsjö, Härnösands stift.
Författarens foto.*

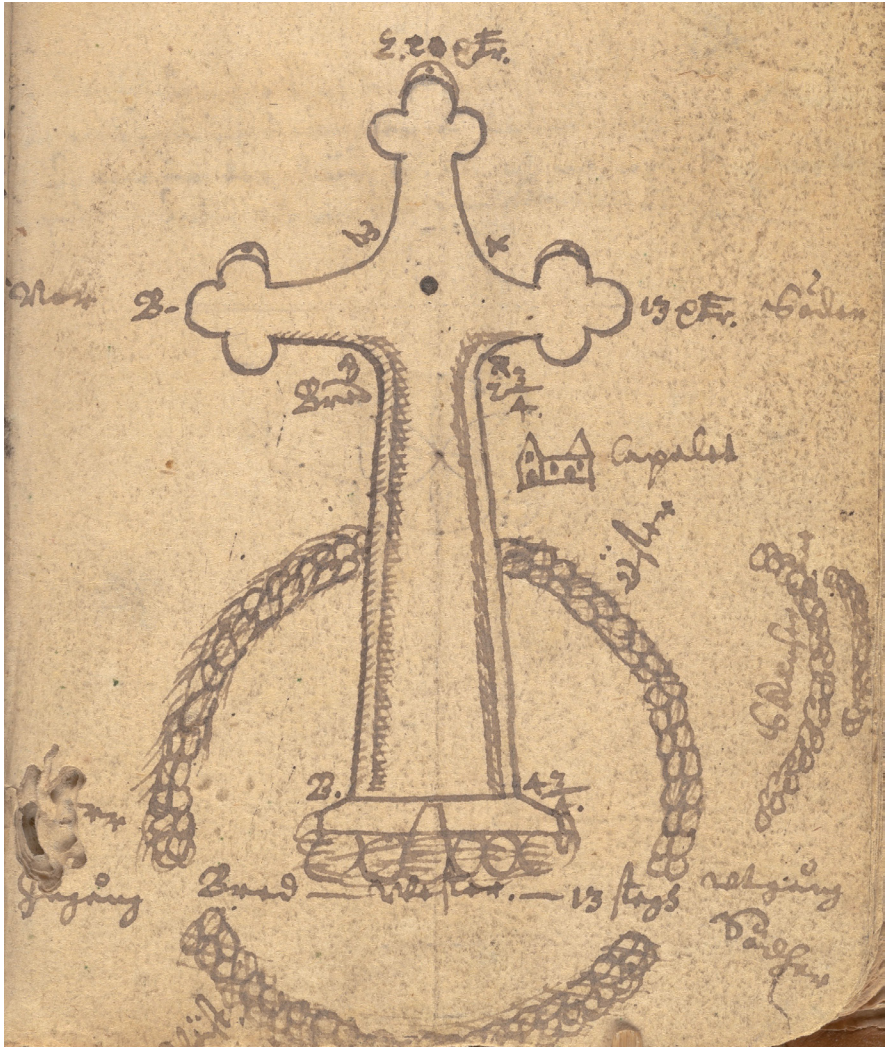


Fig. 22. Den heliga Birgittas kors i Bredsättra, Kalmar stift. Teckning av Johannes Haquini Rhezelius 1634. Foto: Kungliga biblioteket.

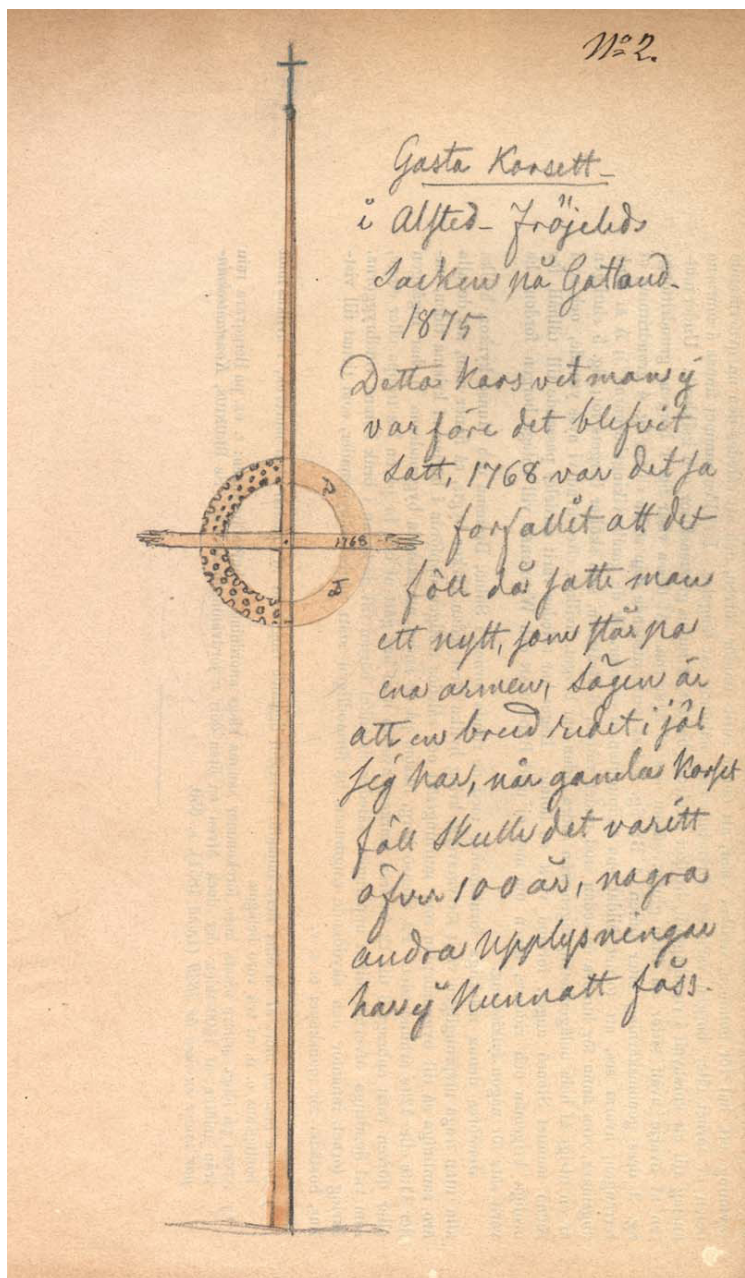


Fig. 23. Kors från Fröjel, Visby stift. Teckning av Nils Mandelgren 1875. Foto: Lunds universitets folkminnesarkiv.



Fig. 24. Källa vid Binnebergs kyrka, Skara stift. Teckning i Johan Peringskiölds *Monumenta Sveo-Gothorum*, ca. 1700. Foto: Kungliga biblioteket.

III:1. Det heliga landskapet: Introduktion

Den kristna fromhetsutövningen var varken under medeltiden eller under tidigmodern tid exklusivt koncentrerad till kyrkobyggnaden. Därför är det i högsta grad relevant att vända blicken också till andra platser där människan kunde komma i kontakt med det heliga och genom olika handlingar påverka den verklighet hon levde i. Denna del av fromhetslivet har länge förbisetts, eller betraktats som något väsensskilt från den kristna kyrkan och dess trosystem. De senaste åren har dock forskningen börjat intressera sig mer för fromhetslivets spatiala uttryck. Man har börjat uppmärksamma konflikten mellan en senmedeltida tradition och reformationstidens avvisande av densamma, liksom det återupptäckande och antikvariserande av gamla laddade platser som skedde inom ramen för 1600-talets nationsbygge. Denna forskning har i första hand koncentrerat sig på de brittiska öarna och utvecklingen där, medan förhållanden i Norden ännu till stor del är outforskade.

Det var inte bara kyrkorummet och dess föremål som under förreformatorisk tid ansågs kunna förmedla en övernaturlig kraft. Landskapet var fyllt av punkter av immanent helighet. Dessa platser fungerade som trösklar mellan den jordiska och himmelska verkligheten där den troende kunde interagera med det gudomliga.³⁶³ Landskapet var genomsyrat av en gudomlig laddning och vissa platser bar på en särskild hög koncentration

363. Throckmorton 2011, s. 195.

av denna ”heliga radioaktivitet”. Handlingar som utfördes vid dessa punkter kunde både bidra till att frälsa en människas själ och förkorta tiden i skärselden, liksom till att säkra gudomlig hjälp i mer jordiska avseenden.³⁶⁴ Naturföremål som källor, stenar och träd kunde vara förknippade med heliga gestalter och kanalisera en läkande kraft. Förutom naturföremål var människoskapade företeelser i landskapet som kapell, bönehus och fristående trä- och stenkors ett självklart inslag i denna helighetens geografi. Förhållandet till landmärken från den förkristna perioden, som stensättningar och gravhögar, var ofta kluvet. Vissa av dem kunde omtolkas och sättas i samband med helgonlegender, och därmed uppfattas som heliga, medan andra fruktades som farliga platser som präglades av demoniska krafter.³⁶⁵

Den uppgörelse med det heligas manifestation i det materiella som reformationen kom att innebära fick tydliga konsekvenser också för sakrala platser i landskapet, bl.a. genom förbudet mot vallfart som infördes år 1544. Källor, kors och bönehus hade dessförinnan varit utplacerade längs pilgrimsvägarna, och hade där fungerat som stationer för pilgrimerna under resan. I kyrkoordningen stadgades, precis som i fråga om sidoaltare, att ett stort missbruk hade varit rådande i fråga om de många kapell som präglat det senmedeltida landskapet.³⁶⁶ Samtidigt bör det av naturliga skäl ha varit svårare för kyrkoledningen att kontrollera människors beteenden utanför kyrkorummet. Vad karaktäriserade under 1600- och 1700-talen allmogens föreställningar och handlande i förhållande till landmärken som tidigare på ett självklart sätt hade präglats av en gudomlig radioaktivitet? Hur förhöll sig prästerskapet till dessa företeelser såväl på ett teoretiskt plan som i praktiken?

364. Walsham 2011, s. 49f. Roland C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Religion in Medieval England*, Houndsmills 1995, s. 26.

365. Walsham 2011, s. 30 ff.

366. KO 1571, s. 99.

Innan undersökningen påbörjas kan det här vara värt att nämna något om terminologin när det kommer till källkulten. I det tidigmoderna källmaterialet omtalas denna företeelse i regel som "offerkälla". I analys syfte kommer dock i första hand termen "helig källa" att brukas. Dels möjliggör denna term tydligare jämförelser med liknande företeelser i andra områden, då termen är mer i analogi med begreppen i andra delar av Nordeuropa (*Holy well* på engelska, *Helligkilde* på danska, *Hellig kilde* på norska och *Heilige Quelle* på tyska). Denna term är dessutom mer flexibel och kan användas för att beteckna alla källor där en eller flera av följande variabler förelåg: att källan associerades med ett helgon, det heliga korset eller andra företeelser med starka religiösa förtecken, att vattnet i källan tillskrevs övernaturliga egenskaper och att vissa rituella handlingar utfördes vid källan. Offer var mycket vanligt förekommande i samband med besök vid källor, men uppgifter av detta slag återfinns inte alltid i fråga om källor som uppfyller något av ovanstående kriterier. Begreppet offerkälla kommer dock ändå stundtals att brukas i det följande, särskilt i de fall när en källa omtalas som en sådan i det tidigmoderna materialet.

Kyrkoarkivens handlingar berättar, av naturliga skäl, i mindre utsträckning om de heliga platserna i landskapet än om kyrkorummets föremål. Däremot omtalas dylika platser regelbundet i antikvitetsrannsakingarna och i den antikvarisk-topografiska litteraturen, vilken för denna delundersökningen utgör en mycket viktig källa. För de heliga källornas del föreligger ett förhållandevis rikt källmaterial, medan andra företeelser i landskapet i regel beskrevs betydligt mer knapphändig under den tidigmoderna perioden. Men det kan vara rimligt att utgå ifrån att den logik som karakteriserade kultutövningen vid källorna också låg till grund för motsvarande ritualer och föreställningar knutna till andra typer av punkter i landskapet.

Vi har få uppgifter om hur det sakrala landskapet såg ut innan reformationen, men några av de heliga källorna omtalas i medeltida urkunder. I övrigt är många av de mindre helgedomar, kapell och naturföreteelser, som förutom sockenkyrkorna och klostren under medeltiden präglade det religiösa landskapet enbart kända för oss genom efterreformatoriska källor. I det följande kommer framställningen i första hand att fokusera på de heliga källorna, som är den typ av naturföreteelser som flitigast omnämns i källmaterialet. Men i viss utsträckning också på kapell, kors och övriga landskapsföremål med en potentiellt sakral laddning. Särskild uppmärksamhet kommer i det följande också att ägnas den såväl kyrkliga som världsliga överhetens inställning till dessa fenomen.

Eftersom uppgifterna om dessa landskapsföreteelser inte sällan omtalas vid flera olika tillfällen under undersökningsperioden, och inte heller sällan är vaga i fråga om under vilken tidsperiod vissa händelser och företeelser skall ha ägt rum, försvåras en kronologiskt styrd framställning i detta kapitel. Det kommer därför här i första hand vara tematik som styr dispositionen i avsnittet.

III:2. De heliga källorna

Det vanligaste, eller i varje fall det mest väldokumenterade, exemplet på sakrala punkter i landskapet är de heliga källorna. En helig källa – eller offerkälla – var en källa vars vatten ansågs ha särskilda krafter och som ägnades någon form av kulthandling i samband med att man drack av vattnet eller tvättade sig i det. I dessa heliga källor har äldre forskning gärna velat se kvarlevor av en förkristen religion.³⁶⁷ Det är dock svårt att på ett mer generellt plan tala om en kultkontinuitet mellan förkristen religion och kristendom i fråga om offerkällor.³⁶⁸ Föreställningar och bruk som kan jämföras med heliga källor har förekommit i åtskilliga religiösa traditioner, i allt från hinduismen till den fornegyptiska religionen, och referenser till liknande källor förekommer också i Bibeln.³⁶⁹ Benägenheten att tolka de heliga källorna som hedniska kan delvis ha sina rötter i att forskare på ett förhållandevis okritiskt sätt övertagit ortodoxins och upplysningens språkbruk – för det är ofta som just hedniska offerkällorna framställs i tidigmodernt källmaterial. Denna problematik är inte unik för svenska förhållanden och särskilt på de brittiska öarna har man i äldre forskning tolkat offerkällorna som något ursprungligt keltiskt och man har ofta tonat ned förhållandet att kulten vid dessa platser blomstrade som allra mest under tidigmodern tid.³⁷⁰ Alldeles oavsett om kulten vid platser i landskapet har sina rötter

367. Se t.ex. Gunnar Granberg, ”Kyrkan och folktron”, i Anna Birgitta Rooth (red.), *Folkdikt och folktro*, Lund 1971. Linde 1955. s. 8–11. s. Monica Golabiewski Lannby, *Ödetofa offerkällor: Barnabrunnarna och deras gåvor*, Växjö 1992, s. 14.

368. Greta Arwidsson, ”Källkult”, i *Kulturbistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, Band X, Malmö 1965, s. 54 f.

369. Carl Lindahl, John McNamara & John Lindow, *Medieval Folklore: An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs and Customs*, Bd 2:2, Santa Barbara 2000, s. 1029.

370. Michael P Carroll., *Irish Pilgrimage: Holy Wells and Popular Catholic Devotion*,

i en förkristen tradition eller inte, var den under medeltiden en inkorporerad del av en fullt sanktionerad kristen fromhetsutövning över hela Västeuropa. Vissa platser erhöll till och med påvliga avlatsprivilegier, och åtnjöt alltså högsta möjliga grad av legitimitet. Exempelvis erhöll den som vid pingsttiden besökte S:t Blasius källa i engelska Kent, fyrtio dagarnas avlat. I den mån dessa platser tidigare varit associerade med hedniska gudomligheter, tycks det åtminstone inte ha varit något som i någon högre grad oroade den medeltida kyrkan.³⁷¹

Materialet för skandinaviska förhållanden är knapert för medeltiden i fråga om dylika företeelser, men det finns inget skäl att anta att man i de skandinaviska stiftet skulle ha förhållit sig annorlunda i dessa sammanhang än vad man gjorde i andra delar av Europa. Jens Christian Johansen menar dock i en artikel från 1997 att beläggen för en medeltida källkult, åtminstone för danska förhållanden, är mycket tunna och att offerkällorna blev viktiga i en folklig fromhetsutövning först efter reformation som ett sätt att kompensera för förlorade vägar till det mirakulösa.³⁷² Uppgifterna om den medeltida kulten vid offerkällorna är även för Sveriges del sparsamma, något som med tanke på källäget i stort under tidsperioden dock inte behöver innebära att kulten inte förekom. Undantag finns dock. Några exempel är S:ta Helenas källa i Skövde, som omnämns i biskop Brynolfs stadga från 1281, källan i Svinnegarn, som omtalas som pilgrimsmål under 1300-talet och S:t Karlungs källa i Söderby-Karl, där mynt från 1400-talet återfunnits.³⁷³

Baltimore 1999, s. 6.

371. Walsham 2011, s. 54 ff. Carroll 1999, s. 40 ff.

372. Jens Chr. V. Johansen, "Holy Springs and Protestantism in early modern Denmark: A Medical Rationale for a Religious Practice", i *Medical History*, nr 41, 1997, s. 69.

373. Adolf Schück, "Har S:ta Helena av Skövde existerat?", i *Fornvännen: Journal of Antiquarian Research*, nr 52, Uppsala 1957, s. 259. SML 4 Up 658.

Förekomsten av heliga källor

Med en startpunkt i de stora rikstäckande databaserna Ortsnamnsregistret (Institutet för språk och folkminnen) och Fornsök (Riksantikvarieämbetet) har över två tusen till folktraditionen knutna källor kunnat identifieras. Alla dessa har dock inte nödvändigtvis varit offerkällor, utan kan också ha fungerat som gränsmärken eller varit knutna till lokala sägner. Traditionen kring många av källorna går heller inte att spåra längre tillbaka än till tiden för folkminnesuppteckningarnas insamlande under början av 1900-talet.

I riket som helhet har drygt två hundra heliga källor kunnat spåras till medeltiden eller tidigmodern tid, i första hand med hjälp av antikvitetsrannsakingarna och den antikvarisk-topografiska litteraturen (se bilaga 4). Ett drygt femtiotal av dessa källor namnges aldrig i uppgifterna. Av de 155 namngivna källorna har fler än två tredjedelar namn som tydligt placerar dem i en kristen kontext. Enbart tre källor med namn som tydligt hänvisar till förkristna gestalter återfinns: Odens källa i Gudhems socken (1287), Odens brunn i Vendels socken (1677) och Odens källa i Tveta socken (1774).³⁷⁴ Här kan också tilläggas att Samuel Rogberg år 1770 menade att den källa i Urshults socken, som under hans tid gick under namnet *Sigfrids källa*, tidigare hade kallats för *Urdars brunn*.³⁷⁵ Ett flertal källor är dock döpta efter gestalter med namnvarianter som Ture, Thora och Tore, men de har i regel förleden *sankt* eller *helig*, vilket snarare indikerar att personerna källorna är namngivna efter under någon period uppfattats som kristna helgon. Ytterligare en kategori om ett drygt tiotal källor bär namn som är svårare att kategorisera. Dessa kan

374. RA SDHK-nr: 1367. Ranns. Bd. I, s. 24. Institutet för språk och folkminnen, Ortsnamnsregistret: "Odens källa", Tveta socken.

375. Rogberg 1770, s. 176 f.

bära personnamn och helgonnamn utan förledet sankt, som till exempel *Alguts källa* i Rättvik (1757) eller *Ingeborgs källa* i Berg (1754).³⁷⁶

Större delen av de källor som är kända från tiden innan 1800 har alltså genom sina namn en tydlig koppling till specifikt kristna föreställningar, trots att man ofta i äldre litteratur tolkat offerkällorna som förkristna relikter. Det överväldigande flertalet av dessa källor är benämnda som helgonkällor. De flesta tycks ha varit associerade med helgon vars kult under medeltiden varit spridd i landet som helhet, som S:t Olof, S:t Lars och S:ta Birgitta. Men omkring trettio av helgonkällorna var förknippade med lokala helgongestalter, om vilka vi idag har ringa eller ingen kunskap, som ”S:ta Malin”, ”den helige Thore” och ”Helge Björn”. S:t Olof är det helgon med flest källor knutna till sig och i det äldre materialet omtalas sexton dylika källor, utspridda över flera olika stift.

Från 1600-talet har vi uppgifter om S:ta Ursulas, S:ta Agnes, S:ta Gertruds och S:t Klemens källor. Under 1700-talet tycks denna kategori av helgon inte längre ha varit närvarande i det kollektiva medvetandet på samma sätt. De mest välkända av de kanoniserade helgonen, som S:t Lars och S:t Nikolaus, däremot, förekommer också under detta århundrade. Ett flertal källor var också namngivna efter korset, som *Sancte Korsis Kella* i småländska Ingatorp.³⁷⁷

376. Hülphers 1762, s. 138. Grau 1904 [1754], s. 300 f.

377. Ranns. Bd. III, s. 66. I vissa fall är det dock möjligt att det snarare har varit en vägkorsning som avsetts med namnet, då källor inte sällan också kunde fungera som gränsmärken mellan olika socknar. En korskälla omtalas t.ex. i flera sammanhang som ett råmärke mellan Sverige och Norge mot Dalarna, se Mats Åmark, ”Ur gamla papper: Avskrifter utur Gustaf Adolfs, d. ä. Wämhuss kyrkas arkiv”, i *Dalarnas hembygdsförbunds tidskrift. Första årgången*, 1921, s. 18 f.

Förekomst i Skarastiftet

Ett stort antal källor i Skara stift omtalas i antikvariska och topografiska verk, reseskildringar och folkminnesuppteckningar som offerkällor. I en förteckning sammanställd av Erik Sandberg under 1950-talet, till stor del grundad på folkminnesuppteckningar, listas 350 offerkällor i landskapet Västergötland. Av alla källor som under senare perioder omtalas som offerkällor är det dock endast drygt trettio källor som utifrån denna studies källmaterial kan spåras tillbaka till tiden innan år 1800. Ytterligare en handfull källor omtalas av Petter Lindskog under 1810-talet och då Lindskogs verk i hög utsträckning är en sammanställning av äldre sockenbeskrivningar kan man utgå ifrån att dessa källor var kända under sina respektive namn också under 1700-talet. Sammantaget återfinns således 39 källor i materialet, vilka omtalas under tidigmodern tid. Precis som i fråga om de tidigare diskuterade formerna av helig materialitet, utvisar denna inventering inte mer än ett minimalt. Med tanke på att all kultutövning i samband med källor trots allt sågs med oblida ögon från överhetens sida, förefaller det högst troligt att dylika källor fanns och brukades utan att dessa kom till de tidigmoderna landskapstecknarnas kännedom. Troligtvis har dessa landskapstecknare heller aldrig eftersträvat att återge någon systematisk eller fullständig genomgång av denna typ av företeelser.

De flesta av dessa fyrtio källor är namngivna i det äldre materialet. Merparten har burit namn med en klart sakral karaktär, medan andra har benämnts under mer neutralt klingande namn. De sekulära namnen till trots uppges också dessa källor, som t.ex. *Rådinge källa* i Kvänum och *Lija källa* i Lugnås, ha varit associerade med sjukdomsbot och föremål för offrande under

tidigmodern tid.³⁷⁸ Några av källorna benämns dock inte med något namn överhuvudtaget. Ett exempel på detta utgörs av en offerkälla i Ods socken, vilken omtalas flera gånger under undersökningsperioden. Den beskrivs under mitten av 1700-talet som en jättegryta där ”enfaldigt folk” offerat. Men trots att källan omnämns såväl i Wilskmans samlingar, hos Lindskog och i en sammanställning av offerkällor från slutet av 1800-talet, uppges den aldrig ha något namn.³⁷⁹ Rimligen var också dessa anonyma offerkällor namngivna av de människor som begagnade sig av dem, men namnen tycks ha varit okända för de tidigmoderna landskapstecknarna, vilka sannolikt själva aldrig deltagit i de seder och bruk de beskriver.

Av de 30 namngivna källorna i stiftet har drygt hälften av källorna namn med en tydligt kristen karaktär, medan endast en källa, Odens källa i Gudhem, genom namnet har kopplingar till förkristen kult. Sexton källor är tydligt knutna till specifika helgon. Ingen källa med namn efter S:t Olof återfinns i stiftet, trots att Olofskällorna intar en dominerande ställning bland helgonkällorna i rikets övriga stift.

I fråga om ytterligare tre källor råder oklarhet huruvida de är att betrakta som helgonkällor eller inte. I antikvitetsrannsakingarna omtalas en källa i Vinköls socken vid namn *Sigella kiälla* i närheten av en gammal kyrkogård. På denna kyrkogård ”Säges i ligga kvinnfolks Person begravnen som haver varit kallat Signild”. Kanske hänvisade namnet till legenden och folkvisan om Habor och Signild, en sägen som genom Messenius verk i början av 1600-talet erhöll ett uppsving i popularitet. Platsen för händelserna i legenden lokaliserades dock hos Messenius till Sigtunatrakten,

378. Ranns. Bd. II, s. 237 & 242.

379. SSLB Wilskman Nr. 3: 418. Lindskog 1985, s. 571. Nils August Rudberg, ”Offerkällor i Vestergötland”, i *Vestergötlands fornminnesförenings tidskrift*, 1893:1, Skara 1893, s. 7.

och någon koppling till Västergötland är inte känd.³⁸⁰ Troligare är att det rörde sig om en helt annan person vid namn Signild, möjligen ett idag okänt lokalhelgon. Namnet Signild återkommer dock inte i senare uppgifter om källan, som då går under benämningen Vinkällan.³⁸¹ Osäkerhet råder också om en källa i Edåsa socken. Lindskog berättar att denna var belägen vid en plats där det under medeltiden skulle ha funnits ett S:t Lars-gille. Källan kallades under senare tid för S:t Lars källa, men vi äger inga uppgifter om att källan gick under detta namn också under 1600- och 1700-talet.³⁸² Ett likartat förhållande råder i fråga om den källa som under senare tid gått under namnet S:ta Annas offerkälla i Timmele.³⁸³ Inga äldre uppgifter om detta namn föreligger. Källan omtalas tidigast av Lindskog, som aldrig namnger källan utan blott berättar att den var belägen vid Annetorps by.³⁸⁴

Desto säkrare är beläggen för att flera andra av stiftets heliga hällor var knutna till föreställningar om helgonen. Från undersökningsperioden är fyra S:t Sigfridskällor kända i området, belägna i Husaby, Utvängstorp, Börstig och Senäte socknar.³⁸⁵ I det senare folkminnesmaterialet omtalas också källor i Norra Lundby och Kölingared som S:t Sigfrids-källor.³⁸⁶

Två källor i stiftet, i Norra Vånga och Torpa, uppges ha varit tillägnade Jungfru Maria. Senare uppgifter omtalar att ytterligare en källa med kopplingar till Jungfru Maria funnits i stiftet. *Helga Jungfruns källa* vid Bjursgården i Häggums socken omnämns i

380. Johannes Messenius, *Sveopentaprotopolis* [...] Stockholm 1612, s. 54–58.

381. Ranns. Bd. II., 244. RAÅ Fornsök Vinköl 14:1.

382. Lindskog 1985, s. 248. RAÅ Fornsök Edåsa 11:1.

383. DAG VFF 462

384. Lindskog 1985, s. 524. RAÅ Fornsök Timmele 28:1.

385. Axel Petersson Luth, *Akademiskt lärdomsprov om Läckö, översatt från latin och med inledning och kommentarer försett av Sven Blomgren*, Skara 1986 [1731], s. 20 f. RA Prästeståndets arkiv, ecklesiastiska handlingar, R 1108. Ranns. Bd. II, s. 223.

386. DAG IFGH 3909. RAÅ Fornsök Börstig 128:1 & Kölingared 101:1.

flera folkminnesuppteckningar, i vilka det berättas att man där badade sina sjuka barn och att kvinnor som önskade bli havande skulle offra i källan.³⁸⁷ Den omtalas dock inte i något äldre material. Socknen beskrivs inte i antikvitetsrannsakingarna och inte heller Lindskog omtalar någon källa i området. En sockenbeskrivning från år 1794, författad av kyrkoherden Thure Ljunggren, gör gällande att folket på orten ännu var djupt behäftat med allehanda vidskepelser, korsande och ”Munke katekesen”, men här sägs ändå inte några offerkällor ha funnits.³⁸⁸

Förutom Mariakällorna, fanns i ytterligare tre socknar källor med namn av bibliska helgon: evangelisten Markus i Mo, och apostlarna Tomas och Petrus i Bottnaryd och Högstena. Andra kanoniserade helgon med källor knutna till sig är S:ta Brigida eller den heliga Birgitta (Husaby) och S:ta Apollonia (Medelplana).

På tre platser i stiftet – Skövde, Götene och Medelplana – finner vi källor tillägnade S:ta Helena av Skövde. De båda källorna i Skövde och Götene är kända sedan medeltiden, då de båda omtalas i biskopliga avlatsbrev från 1300- och 1400-talen.³⁸⁹ S:ta Helena-källan i Skövde kommer att diskuteras utförligt i ett följande avsnitt. Den andra Helenakällan, i Götene, skall enligt legenden ha sprungit upp på platsen där S:ta Helena blev mördad, cirka 600 meter från Götene kyrka. Den omnämns redan år 1462 i ett avlatsbrev undertecknat biskop Lars i Växjö, där besökare utlovas 40 dagars avlat. Namnet S:ta Helenas källa återkommer också i såväl Anders Forssenius avhandling om Skövde från 1734 som i kyrkoherden Anders Sibergs sockenbeskrivning från 1787, där det också berättas att ett kors stått rest vid källan ”för någon tid

387. Erik Sandberg, ”Västergötlands offerkällor”, i *Falbygden*, årgång 10, Falköping 1955, s. 44 & 48. DAG IFGH 3969, VFF 1530. RAÄ Fornsök, Bolum 118:1, Häggum 50:1.

388. Ljunggren 1960 [1794], s. 22 & 38 f.

389. Pernler 2007, s. 58–65. RA SDHK-nr: 10386, 20587 & 40914.

sedan”. Också Lindskog omtalar källan och korset i sin stiftsbeskrivning från 1810-talet.³⁹⁰ Ytterligare en S:ta Helenakälla omtalas ibland i stiftet. Denna källa, vid Bosgården i Medelplana, bär idag namnet S:ta Helenas källa. Denna omnämns dock inte med namn i några äldre handlingar. Socknen omtalas inte i antikvitetsrannsakingarna och när Lindskog beskriver Medelplana nämner han visserligen tre offerkällor, men bara S:ta Apollonias källa vid Bestorp namnges. En av de övriga källorna, ”där offerpenningar blivit funne” lokaliseras till Munkängen vid Hällekis och den andra till Kullatorp. Båda dessa platser ligger omkring tre kilometer från Bosgården, och det förefaller alltså osannolikt att någon av dessa källor skulle vara identisk med Helenakällan.³⁹¹

Huruvida S:ta Ingrids källa i Kungslena var knuten till Ingrid av Skänninge eller till en lokal helgongestalt är okänt.³⁹² Det är likaledes svårt att avgöra om S:t Måns eller S:t Magni källa i Gökhemms socken varit förknippad med S:t Magnus av Orkney eller om det rör sig om ett för oss idag okänt lokalhelgon. Den omtalas först i prosten Abraham Lindblads sockenbeskrivning från år 1790 och Lindblad framlägger här en teori om att den Magnus som gett källan dess namn skulle ha varit en kyrkoherde i socknen under mitten av 1500-talet, vilken i källan skulle ha förrättat dop. Källor som tydligt var tillägnade lokala heliga personer, vars eventuella helgonkult inte är känd från några andra områden, fanns dock på tre platser i stiftet: S:t Torstens källa i Vätzlösa, S:ta Ingemo källa i Dala och S:t Livers källa på gränsen mellan de tre socknarna Gökhem, Vilske-Kleva och Skår.

390. Forssenius 1963 [1734], s. 47. Lindskog 1985, s. 86 & 95. *Beskrivningar från 1700-talet över Götenes, Ods, Stora Mellbys och Österplanas församlingar av dess prästerskap*, Skara 1973, s. 14 f. Pernler 2007, s. 123 f.

391. Lindskog 1985, s. 95. Pernler 2007, s. 124. Fornsök Medelplana 52:1.

392. SOFI Ortnamnsregistret, ”Sanchte Ingris-Kiälla”, Kungslena socken. Sandberg 1961.

Förutom att vara namngivna efter helgonen kunde källorna bära andra namn som tydligt placerade in dem i en klart kyrklig kontext, såsom *S. Spiritus källa* i Agnetorps socken.³⁹³

Källkultens praktik

Beskrivningarna av kultens praktik är i regel kortfattade, men två fenomen omtalas genomgående i samband med källkulten under hela undersökningsperioden och i samtliga landsändar: offrande och sjukdomsbot.

Undergörande vatten

I alla typer av studerat källmaterial där heliga källor omtalas framträder hoppet om sjukdomsbot som det vanligaste skälet till att människor sökte sig till dessa platser. Detta omtalas explicit på flera håll i 1600-talets antikvitetsrannsakingar. Exempelvis fanns utanför dagens Södertälje en källa vid namn *S. Tobres källa*, berättar kyrkoherden i Tälje i en odaterad anteckning. I denna skulle sjuka människor ha offrat och tvättat sig och ”genom Guds Nåd sin hälso igen bekommit”.³⁹⁴ Många källor tycks ha ansetts kunna hjälpa för allehanda skador och sjukdomar, men några uppges också ha varit specialiserade i fråga om särskilda krämpor. Särskilt hudsjukdomar och ögonproblem omtalas i detta avseende. I rannsakingarna berättas exempelvis att man i *Signels källa* i Lännäs, Närke,

393. Sylvester Phrygius, ”Stadga av Sylvester Phrygius”, i Rudolf B. Hall, *Folkpedagogiska stiftsstatuter II: Påbud inom det nutida Sveriges gränser*, Lund 1932 [1610-talet], s. 16.

394. Ranns. Bd. II, s. 91.

och i *S. Bothnvidz källa* i östgötska Å skulle offra för ”ögnasjuka”.³⁹⁵ När *Sancte kors källa* i småländska Ingatorp beskrivs, berättas olika rituella moment ha utförts beroende på vilken typ av sjukdom den hjälpsökande önskade bli frälst ifrån. Den som led av smärtor i ögonen eller ansiktet, fick efter att ha offrat i källan inte se tillbaka på vägen därifrån och den som ville bli fri ifrån tandvärk skulle släppa ned sitt offer i källan med munnen innan vattnet kunde drickas.³⁹⁶

Även om sjukdomsbot var den dominerande anledningen till besöket, finns också några exempel på att den hjälpsökande kunde hoppas på andra gudomliga ingripanden vid dessa platser. Källan *Helig Hielp* i Södra Åsarp i Västergötland besöktes förutom för sjukdomsbot också av människor som hoppades kunna ”söka lycka och framgång när de något vilja begynna”, berättas det i antikvitetsrannsakingarna.³⁹⁷ I en berättelse av kyrkoherden Petrus Rubenius i Andrarums socken från 1729 uppges att *S:t Bothbilds källa* i första hand troddes kunna skydda mot torka. Under torkår begav sig byns kvinnor till källan för att rensa upp den, i tron att detta skulle leda till regn.³⁹⁸ På ön Lurö i Vänern berättar Andreas Rhyzelius år 1740 att en *Munkekälla* låg, där särskilt sjöfarande offrade för att ”därmed skaffa sig lycka och välgång”.³⁹⁹ I *Ciciliae källa* i Bosebo och i en namnlös källa i Burseryd offrade man för ”olyckors användande” enligt Rogbergs Smålandsbeskrivning från år 1770.⁴⁰⁰

Uppgifter om att källornas vatten kunde erbjuda hjälp också i andra sammanhang än sjukdomsbot återfinns också från Skarastiftet. I en uppteckning i Sven Wilskmans samling från 1741

395. Ranns. Bd. II, s. 162 & 288.

396. Ranns. Bd. III, s. 66.

397. Ranns. Bd. II, s. 201 f.

398. Sigfrid Svensson, ”Rensning av källa – regnmagi.”, i *Fataburen: Kulturhistorisk tidskrift*, 1927, Stockholm 1928, s. 68.

399. Rhyzelius 1740, s. 195 f.

400. Rogberg 1770, s. 560 & 564 f.

berättar socknens kyrkoherde om hur bönderna brukade hämta vatten från Markuskällan i Mo för att stänka över sina grödor, då detta vatten troddes kunna skydda grödorna från röta och skadedjur. På källans botten kunde man enligt kyrkoherden se ”knappnålar och penningar dit offrade, samt glasbitar och annan grannlåt, inkastade av dem som sätta tro till detta vattens hjälp”.⁴⁰¹

Offerseden

För att kunna ta del av den helande och skyddande kraft som vattnet i de heliga källorna kanaliserade, krävdes ofta någon form av motprestation från den hjälpsökandes sida. Ibland omtalas vissa rituella rörelser och böner, men den avgjort vanligaste handling som omtalas i källmaterialet är offrandet av pengar eller andra föremål. Offer- eller votivgåvan kunde placeras i själva vattnet, i en bössa eller offerstock, eller hängas på buskar och träd i källans närhet. Ursprungligen avsåg begreppet votivgåva en gåva som lämnats i enlighet med ett tidigare uttalat löfte, i regel efter att en person blivit bönhörd. Men begreppet används i litteraturen idag också om offergåvor som ges i flera olika sammanhang. I en sådan bredare definition kan votivgåva också användas om gåvor som givaren lämnat *innan* bönhörelse ägt rum, som ett sätt att förstärka den aktuella bönen.⁴⁰²

I de flesta uppteckningar omtalas offrande i samband med besöken vid källorna och i vissa källor kunde offrandet vara mycket omfattande. De tre så kallade Barnabrunnarna i Ödetofta, i Tolgs socken i Småland, tillhör de mer kända av landets offerkällor och

401. SSLB Wilskman Nr. 4, s. 396. Linde 1955, s. 20 f.

402. Weikert 2004, s. 33.

de omtalas tidigast under det sena 1600-talet av Petter Rudebeck. Vid dessa källor finns ovanligt tydliga belägg för att de har brukats med anmärkningsvärd kontinuitet under hela den tidigmoderna perioden. Vid en rensning av den största av de tre källorna återfann man vid förra sekelskiftet 5943 stycken mynt, polletter och medaljer. Endast ett medeltida mynt, präglat under Magnus Eriks-son, återfanns dock, vilket möjligen kan bero på att källan rensats vid något tillfälle kort efter reformationen. Av de övriga mynten kan en jämn tidsmässig fördelning ses mellan 1573 och 1845.⁴⁰³

I första hand tycks de offergåvor som lämnades i de heliga källorna ha bestått av just mynt. Men i flera fall omtalas också tygbitar, matvaror, skedar, nålar och andra föremål som offergåvor.⁴⁰⁴ I *Sancta Lucia kella* och *Sancte Kors källa* i Ingatorps pastorat offrades bl.a. pengar, klädesklutar, träskedar, nålar, skålar och knivar, berättar pastoratets kyrkoherde i en odaterad uppteckning i antikvitetsrannsakingarna.⁴⁰⁵

I fråga om Helga Kors-källan i Svinnegarn omtalas vid flera tillfällen offren också ha bestått av små träkors. Johannes Baazius berättar år 1642 att källan kantades av stenar med ristade korstecken och att de hjälpsökande i samband med drickandet och tvagningarna kastade små kors av trä i vattnet.⁴⁰⁶ De benämns som *enekors* i ett domkapitelprotokoll från 1643.⁴⁰⁷ Men dessa kors kunde också brukas för förutsägelser. I Johan Schwedes avhandling från 1681 uppges besökarna vid källan genom dessa kors kunna utröna hur länge de skulle leva. Detta bruk omtalas också av magistraten

403. Golabiewski Lannby, 1992, s. 8. Ludvig Larsson, ”Barnabrunnarna i Ödetofta”, i *Hyllén-Cavalliusföreningen för hembygdskunskap och hembygdsvård: Årsbok 1920*, Växjö 1920, s. 61 f.

404. Ranns. Bd. I, s. 38, 68

405. Ranns. Bd. III, s. 66.

406. Johannes Baazius d.ä., *Inventarium ecclesie Sveo-Gothorum [...]*, Linköping 1642, s. 136 f.

407. Anton Fletzberg, ”Offerkällor och trefaldighetskällor”, i *Fataburen: Kul-*

i Enköping år 1690: sjönk korset skulle den som kastat det dö innan årets var till ända, flöt det skulle hon överleva.⁴⁰⁸ Offer av kors omtalas också av Urban Hjärne år 1679 från både Svinnegarn och från S:t Olofs källa i värmländska Köla.⁴⁰⁹

En typ av föremål som ibland lämnades vid källorna, vilka vid en första anblick kanske inte direkt framstår som gåvor, är kryckor och käppar. Abraham Hülphers berättar om dessa i samband med offerkällorna i Pilgrimstad i Jämtland och Sånga i Ångermanland i sina Norrlandsbeskrivningar från 1770- och 1780-talen. Vid källan i Pilgrimstad skulle för två mansåldrar sedan hängt en stor ”mängd av kryckor och käppar, uppsatte i ett stort träd, såsom bevis, at folk där fått sin hälsa”.⁴¹⁰ Samma sed hade varit rådande i Sånga, där många kryckor som förvarats i kyrkorummet hade bränts upp till följd av ärkebiskop Laurentius Paulinus Gothus visitation år 1642, men att hela tre mansbördor kryckor också skulle ha blivit förstörda i senare tider.⁴¹¹

I sin diskussion om votivgåvor under senmedeltiden betonar Bynum att föremål som kryckor fungerade som både gåvor och som ”mnemiska” föremål. Dylika föremål fyllde samtidigt funktionen av gåva och som ett vittnesbörd om det mirakel som ägt rum. På samma sätt fungerade de vaxrepliker av skadade lemmar, som ofta användes som votivgåvor under medeltiden. Kryckorna och vaxreplikerna kunde i dylika sammanhang ses som en representation eller ställföreträdare för den botade kroppsdelen, som på detta sätt återbördades till den Gud som

turbistorisk tidskrift, 1909, Stockholm 1910, s. 79.

408. Nils Ahnlund, ”Svinnegarns källa”, i *Rig: Föreningen för svensk kulturhistoria tidskrift*, Bd. 5, Stockholm 1922, s. 69 ff.

409. Urban Hjärne, *Een kort berättelse om the nys vpfundne suurbrunnar vid Medevij [...]*, Linköping 1679, s. 108.

410. Abraham Abrahamsson Hülphers, *Samlingar til en Beskrifning öfver Norrland. Andra Samlingen om Jämtland*, Västerås 1775, s. 28. Hülphers 1780, s. 136 f.

411. Hülphers 1780, s. 136 f.

både skapat och botat den.⁴¹² Andra typer av votivgåvor, där en liknande logik sannolik förelåg, utgörs av föremål som kläder, tygbitar och mänskligt hår, som ibland fästes i närheten av källorna. Nils Hufwedsson Dal berättar i sin Boråsbeskrivning från år 1719 att det på träden omkring de åt jungfru Maria helgade källorna hängde ”hattar, strumpor och handskar, var av man kan sluta, för vilka lemmar det vidskepliga folket sökt bot”.⁴¹³

Offret tycks alltså ha varit av en fundamental betydelse för att människan skulle kunna få del av den gudomliga kraft som manifesterades i det heliga vattnet, och det omtalas i nästintill alla uppteckningar om dessa källor. Ett ovanligt undantag är dock ett stycke ur den franske resenären Jacques-Louis de la Tocnays reseberättelse från år 1802. Här berättas hur bönderna gick till väga när de besökte en åt Treenigheten helgad källa utanför Uppsala. Inget offer omnämns här, men däremot berättar Tocnaye att bönderna, vilka i stora skaror besökte källan i juni, cirkulerade kring källan, drack av vattnet och bad böner.⁴¹⁴

Lek och allvar

I 1600-talets uppteckningar om de heliga källorna beskrivs ofta offren i källorna som mer eller mindre pågående. I det lokala prästerskapets sockenbeskrivningar från 1700-talets Skara betonas däremot i regel att allmogens vidskepliga förhållningssätt till dessa platser hade minskat eller dött ut. Redan år 1726 berättar kyrkoherden i Utvängstorp i fråga om S:t Sigfrids källa att ”man

412. Bynum 2011, s. 112 & 150.

413. Nils Hufwedsson Dal, *Boerosia, Urbs, per Regna Septemtrionis, mercatura nobilis, Then uti the Nordiska Riken, för sin Köp-handel, Wälbekante Boeråas Stad, Beskrifven*, Stockholm 1719, s. 30.

414. Granberg 1971, s. 124.

nu övergivit vidskepelsen, att offra i Källan”.⁴¹⁵ I kyrkoherde Anders Brun beskrivning över Ods socken från 1788, omtalas en icke namngiven offerkälla, där man nu inte kunde finna annat än ”några gamla söm, Knappnålar och Flintor.”, där man tidigare kunnat finna penningar.⁴¹⁶ Två år senare berättar prosten Abraham Lindblad om S:t Magni källa i Gökhem att den år 1790 inte skulle ha varit föremål för något vidskepligt bruk på många år, då även allmogen nu hade börjat inse ”fåfången och tomheten av en sådan onyttig och vidskeplig praxis”. Vid den närbelägna S:t Livers källa hade allmogen ”under flera slags löjligen och usla offer” under lång tid besökt källan, men nu besöktes källan i första hand av nöjeslystna ungdomar på midsommaraftnarna.⁴¹⁷

Denna nöjesaspekt av besöken vid de heliga källorna har medfört att tidigare forskare ibland avstått från att ta källkulten på allvar eller att tolka den som en del i religionsutövningen.⁴¹⁸ Denna typ av mer lättsamma beteenden omtalas också i tidigare uppteckningar, men förekommer oftare under 1700-talet. Lars Salvius berättar år 1741 om att allmogen vid Svinnegarns källa under Trefaldighetsnatten gjorde ”sig lustiga med varjehanda roliga lekar” och Christopher Cronholm skriver under 1750-talet om det ”aperi” som kunde råda i samband med besöken vid Blekinges offerkällor. Om Edestads källa berättar han att på ”suspande, skriande och annat slikt är ingen ända”.⁴¹⁹

I dessa sammanhang är det viktigt att understryka att i det förmoderna traditionella fromhetslivet behövde det heliga och det världsliga inte utesluta varandra på samma sätt som de gör

415. RA Prästerståndets arkiv, ecklesiastiska handlingar, R1108, nr. 120

416. *Beskrivningar från 1700-talet över Götenes, Ods, Stora Mellbys och Österplanas församlingar av dess prästerskap*, Skara 1973, s. 35.

417. Lindblad 1935 [1790], s. 31, 70 f. & 78.

418. Se tex Walsham, s. 542 & 562 f

419. Lars Salvius, *Beskrifning öfver Sverige, första tomen om Upland*, Stockholm 1741, s. 272 f. Cronholm 1976 [1750-talet], s. 119 f & 265.

i modern religiositet. Lek, dans och drickande tycks inte ha ansetts som något som riskerade att ohelga dessa platser – för att källorna inte ohelgades var viktigt. Flera varnande sägner om hur personer som på olika sätt orenat en helig källa återges i antikvitetsrannsakingarna, och de förekommer rikligt också i senare traditionsuppteckningar.⁴²⁰ Lena källa i Alseda förlorade sin kraft efter att en person stulit de penningar som andra offrat där. Källan började frysa om vintern och torka om sommaren, något som aldrig tidigare skett. Personen som orenat källan straffades dock för detta vanhelgande och ”aldeles Spetälsk bleven”. När en bonde grävde över S:t Hillebrons källa i Bringetofta med granris förlorade han strax efter detta sin syn. Synen återfick han inte förrän han åter ställde källan i ordning och tvättade sina ögon i den.⁴²¹ I de skånska prästrelationerna från år 1624 återges till och med en självupplevd historia om hur illa det kunde gå om de heliga källorna inte respekterades. Bybon Oluf Gubbe hade berättat hur han själv som barn en påskafton begett sig till *Hellig Trefoldigheds kilde* i Kiaby och där plockat på sig en slant. För slanten köpte han ett ägg, som han rullade runt och lekte med. Men den natten blev han förlamad och ”kunde slått intet gå”. När hans mor fått höra vad pojken hade haft för sig under dagen, gick hon genast tillbaka till källan och offrade däri dubbelt så mycket pengar som sonen hade tagit och när hon kom hem igen var gossen frisk och rullade sitt ägg som om ingenting hade hänt.⁴²²

420. Se t.ex. DAG IFGH 893, IFGH 3243, IFGH 4566 & IFGH 1941.

421. Ranns. Bd. III, s. 88 & 79 f.

422. Rel. 1624, s. 159 f.

Exemplet S:ta Helenas källa i Skövde

S:ta Helenas källa i Skövde kan här anföras som ett sammanfattande exempel på hur de heliga källorna brukades under dess långa historia. Källan omtalas för första gången redan under 1280-talet i biskop Brynolfs Helena-officium, och nämns senare i två avlatsbrev från 1373 och 1425.⁴²³ I detta fall kan det alltså ovanligt nog styrkas att en helig källa brukades som en sådan också under medeltiden, och att kulten i högsta grad uppmuntrades från kyrkoledningens sida. Hur de pilgrimer som besökte källan under förreformatorisk tid gick till väga vet vi mycket litet om. De båda avlatsbreven uppmanar botfärdiga pilgrimer att besöka platsen vid kyrkoårets första gångdag och att genom allmosor och testamenten stödja källkapellet ekonomiskt.⁴²⁴

Kapellet över S:ta Helena-källan i Skövde skall ha varit byggt av sten och det stod ännu att beskåda under 1700-talet, om än i förfallet skick. I en Skövdebeskrivning från 1714 tolkas ruinerna som resterna av ett kloster.⁴²⁵ Att det dock rörde sig om ett kapell menade Anders Forssenius i sin avhandling från 1734. Det skall inte ha raserats fullständigt förrän efter 1759, uppger Lindskog, då man behövde stenen för ombyggnationer vid stadskyrkan.⁴²⁶

I *Scondia Illustrata* uppger Johannes Messenius att ärkebiskop Angermannus vid sin visitationsresa år 1596 skulle ha försökt förstöra källan.⁴²⁷ Uppgiften förefaller trovärdig, även om den omöjligtvis kan verifieras. Verket gavs inte ut förrän år 1702, men sammanställdes tidigt under 1600-talet – Messenius avled år 1636

423. Pernler 2007, s. 122.

424. Pernler 2007, s. 59 f.

425. Harald Ullenius, *Hendecapolis Visigothica eller De elva städerna i Västergötland*, Skara 2009 [1714], s. 101.

426. Forssenius 1963 [1734], s. 26. Lindskog 1985 [1812–1816], s. 394.

427. Messenius 1702, VIII, s. 33.

– och står alltså tidsmässigt mycket nära de händelser som skildras. Ytterligare en uppgift från 1600-talet, som då av allt att döma var oberoende av Messenius, styrker händelsen: Erik Trananders lovtal över Västergötland från år 1646.⁴²⁸ Senare tiders lärda tycks också utan någon tvekan ha accepterat påståendet om att Angermannus försökt förstöra källan. Historien återges bl.a. i den blivande Skarabiskopen Anders Forssenius avhandling från år 1734. Här berättas dock att källans flöde inte låtit sig stoppas av ärkebiskopens tilltag, utan att källådern i stället sprungit fram under en av hörnstenarna på det gamla kapell som stod rest på platsen.⁴²⁹

Kulten vid källan upphörde dock inte efter detta handgripliga försök att stävja den. Forssenius fortsätter med att berätta om det ”papisteri” han ännu observerade vid källan under 1700-talets första del. Hur den blivande biskopen såg på kulten framgår tydligt av följande passage, vilken i Sven Blomqvists översättning från det ursprungliga latinet lyder:

Ty änskönt de [munkarna] väl visste, att denna kraft att bortskölja sjukdomar tillkom just vattnet, behagade det dem likväl att med dylika sköna bedrägerier snärja det okunniga folket. Ja, hopen, som enligt sin sed envist håller fast vid fäderneärva traditioner, utövar ännu alltjämt vid just denna källa sin avskryvärda vidskepelse. Otroligt att säga, kan man på dess botten ofta se mynt av silver och koppar, nålar och bitar av bröd och ljus. Ty denna föreställning, som papisterna fordom intalade sina tjänare, trängde genom en lång traditionskedja fram till efterkommande i tredje och fjärde led, och det med så stor verkan, att de äro fullt övertygade om att all kroppslig plåga försvinner, om man dricker detta vatten. Man får likväl hoppas, att sådana

428. Pernler 2007, s. 93.

429. Forssenius 1963 [1734], s. 26.

gudlösa seder till sist skola ge vika för den gudomliga kraften, eftersom innehavarna av den heliga tjänsten på denna plats anse sig ständigt böra med synnerligen ängslig omsorg arbeta därpå, att de må kunna ur hopens sinnen avlägsna dessa hemiska kvarlevor av papismen.⁴³⁰

Folkminnesuppteckningarna berättar om offer i Helenakällan under 1800-talet, och berättelserna visar också att de som offrade hade en stor medvetenhet om att det var just S:ta Helenas källa. Meddelarna i uppteckningarna från 1930- och 1940-talet talar om att man själva mest besökt Helenakällan för att roa sig på trefaldighetsnatten och att man offrat ”mest på skämt”, men att man minns att de äldre under uppväxten hade haft en mer allvarsam inställning till källorna. I en uppteckning berättar en meddelare född under 1840-talet att hon som ung fått höra av äldre personer att Helenakällan i Skövde kunde hjälpa de ”sjuka och lemmalytta” om man offrade i den och att denna läkande kraft hade källan fått av just ”Helig Elin”.⁴³¹

Denna källa tycks alltså ha brukats kontinuerligt från medeltiden in i modern tid, även om kulten med all sannolikhet genomgick stora förändringar under denna långa tidsperiod. Under medeltiden torde botgöringen ha varit ett viktigt skäl till att källan besöktes, vilket inte minst utvisas av de båda avlatsbrevens. Men också under medeltiden var hoppet om mirakulös sjukdomsbot ett viktigt inslag i källkulten.⁴³² Under tidigmodern tid var det i första hand detta som motiverade människor att besöka källan, och det framgår av Forssenius beskrivning att offret verkar ha varit ett viktigt inslag.

430. Forssenius 1963 [1734], s. 26 f.

431. DAG IFGH 1256, IFGH 3909 & IFGH 4475.

432. Jfr Walsham 2011, s. 50.

Överheten och källkulten

Källkultens förhållande till den officiella kyrkoläran var under hela undersökningsperioden ansträngt och allmogens besök vid dessa platser motarbetades av såväl kyrkliga som världsliga auktoriteter. Men intensiteten och karaktären av överhetens antipati gentemot dessa traditioner genomgick flera förändringar under undersökningsperioden.

Reformationstidens tystnad

Under 1500-talet tycks kulten vid de heliga källorna, dess starka koppling till vördandet av helgonen till trots, ha ansetts vara en fråga av sekundär natur. Offrande i källor omnämns överhuvudtaget inte i Laurentius Petris kyrkoordning eller i de övriga kyrkoordningsförslagen. Inte heller nämns de i samband med de riksdagar och kyrkomöten, vars beslut under 1500-talet gradvis förde riket i en evangelisk riktning.

I Laurentius Petris diskussion om överflödiga ceremonier från år 1566 omtalas dock Svinnegarn som mål för onödiga ”pelegrims resor” och Petri nämner med avståndstagande att påviska präster ”med sin besvärjelse och okristliga vigelse böner” låtit viga källor och brunnar.⁴³³ Ett brev där ärkebiskopen uppmanar till förstörelse av de heliga källorna återopas i Johan Hallmans biografiska verk om Olaus och Laurentius Petri från år 1726. Brevet är dock sannolikt en förfälskning av Nils Rabenius (1648–1717).⁴³⁴ Men att denna förfälskning ens framställdes, och att texten ansågs relevant nog att återge i biografien, är en viktig indikator om hur man

433. Petri 1587 [1566], s. 36 & 69.

434. Nils Ahnlund, *Nils Rabenius (1648–1717): Studier i svensk historiografi*, Stockholm 1927, s. 107 f. Johan Göstafsson Hallman, *The Twenne Bröder Och Nericksboer*

under senare tid ville projicera samtidens fientliga inställning gentemot de heliga källorna på de ursprungliga reformatörerna under 1500-talet. Från 1600- och 1700-talet finns flera berättelser om hur Laurentius Petri skulle ha låtit förstöra flera källor. Messenius framhåller att han skall ha rivit krucifixet vid Svinnegarns källa och Abraham Hülphers berättar att han skulle låtit förstöra offerkällan i Sånga i Ångermanland. I fråga om dessa berättelser är det svårt att nå en klar uppfattning om i vilken grad de speglar faktiska händelser och i vilken grad de är ett uttryck för hur man under senare tid föreställde sig reformationstidens förändringsarbete.⁴³⁵

Oavsett om man under 1500-talet ansåg källkulten vidskeplig, tyder avsaknaden av uppgifter från tidsperioden på att frågan inte var högprioriterad.

Kampen mot källkulten

Redan under första halvan av 1600-talet märks dock en tydligt avståndstagande attityd gentemot källkulten hos det högre prästerskapet. I sin *Ethica* från 1617 nämner Laurentius Paulinus Gothus kortfattat källor som en av de ”synnerliga rum och orter” där vidskepelse ofta förövas.⁴³⁶ Ärkebiskopen påtalade också det vidskepliga att offra i källor när han stötte på dem i praktiken. Vid den i flera avseenden problematiska visitationen i Karlskyrka, vände han sig också emot offrandet i S:t Karlungs källa och den ”stygg[a] brunn” som fanns i kyrkorummets sydvästra hörn.⁴³⁷

[...], Stockholm 1726, s. 146 f.

435. Messenius 1700, s. V:98. Abraham Abrahamsson Hülphers *Kort berättelse, med förteckning uppå de vid närvarande tid i Sverige uptagne, och mäst bekante mineral-brunnar, landskaps wis anförde, sammanfattad af Abr. Abr:son Hülphers*, Västerås 1770, s. 43.

436. Paulinus Gothus 1617, s 197.

437. Lundström 1898, s. 69 f

Biskop Johannes Botvidi i Linköping föreställde år 1633 för Adelövs församling att bl.a. signeri, källkult och belätesdyrkan alla var orsaker till de rådande landsplågorna.⁴³⁸ Undervisning och förmaningar var säkerligen de vanligaste metoderna som begagnades för att komma tillrätta med vad man upplevde som ett ”avguderi” i samband med allmogens besök vid de heliga källorna, men de tycks, som nedanstående exempel antyder, inte alltid ha varit tillräckliga.

År 1643 blev kyrkoherden i Tillinge, moderförsamling till Svinnegarn, kallad inför domkapitlet för att stå till svars för att ha försummat sin plikt och inte ingripit tillräckligt kraftfull mot vallfarten till den berömda Helga Kors-källan. Ärkebiskop Laurentius Paulinus Gothus var själv närvarande vid tillfället och uttryckte sin besvikelse över att det ”grova avguderi” han trott hade avtagit, i själva verket ännu pågick på platsen. Kyrkoherden klandrades skarpt för att inte ha hindrat vallfarten under Trefaldighetsnatten. Inte heller hade han påtalat denna vidskepelse under visitationerna i pastoratet. Till sitt försvar menade kyrkoherden att han hade förutsatt att alla kände till vad som pågick vid källan, och att han därför inte sett sig nödgad att ta upp frågan vid visitationerna. Dessutom hade han gjort sitt bästa för att övertala besökarna att avstå från sin vidskepelse, han hade till och med predikat vid källan under Trefaldighetssöndagen, men ”Om än H. K. Mtt gåvo tio brev där om på livsstraff tillgörande, kan det ändock intet bliva avskaffat och förtagit”. Ärkebiskopen lät vid detta tillfälle kyrkoherden slippa undan, men med en varning om att han hädanefter skulle ta frågan på större allvar och be om assistans från den världsliga ordningsmakten.⁴³⁹

438. Erik Lönnerholm, *Linderås och Adelöv: Två socknar i Holaveden*, Tranås 1967, s. 224 f.

439. Protokollet återgivet i Fletzberg 1910, s. 78–81.

Också den världsliga överheten försökte under 1600-talet genom förbud och förordningar utrota källkulten. 1665 utkom en kunglig stadga emot eder och sabbatsbrott, som också inkluderade vidskepelsen att ”offra på särdeles Orter, vid Trä[d], Sjö, Källor, där med till en stor del Guds helige namn missbrukas”. Samma förbud upprepades i 1687 års förnyade stadga. Personer som befanns skyldiga till detta skulle bestraffas som för lövjeri, d.v.s. med böter, fängelse på vatten och bröd, gatlopp eller risslitning, allt beroende på brottets grovhet och omständigheter.⁴⁴⁰

I fråga om särskilt berömda källor, där stora folkmassor samlades, sattes i vissa fall militära styrkor in. Troligen var det i första hand en oro över den oordning som kunde förekomma i sådana sammanhang som motiverade dessa mer kraftfulla åtgärder. Studenten och sedermera kyrkoherden Petrus Magni Gyllenius berättar i sin dagbok år 1649 att tidigare hade ”mest hela Staden” samlats vid Kuppis eller S:t Johans källa i Åbo under Johannesnatten, men att ”där måtte på Sistone sättas vakt av Magistraten, som drevo det vidskepliga folket hädan”.⁴⁴¹ Ett kungligt förbud mot att besöka den berömda offerkällan i Edestad i Blekinge hade utkommit redan år 1665, men då det tydligen inte hade haft önskad effekt sändes vakter ut från Karlskrona fästning för att hålla folkhopen borta under midsommaraftnarna, då källan besöktes som mest. Landshövdingen Adlersten (1706–1713) skall ha varit särskilt nitisk, ty skriver Christopher Cronholm under 1750-talet, ”han var en stor fiende av vidskepelse” och hans nit utsträcktes inte bara till den mest namnkunniga källan i Edestad, utan även till S:t Enevalds källa i Sölvesborg och S:t Måns källa i Torhamn.⁴⁴²

440. Johan Schmedeman, *Kongl. stadgar, förordningar, bref och resolutioner, ifrån åhr 1528. in til 1701 [...]*, Stockholm 1706, s. 453 & 1142.

441. Petrus Magni Gyllenius, *Diarium Gyllenianum eller Petrus Magni Gyllenii dagbok 1622–1667*, Helsingfors 1882, s. 138.

442. Cronholm 1976 [1750-talet], s. 119 f, 265 & 380 ff. KB Handskriftssamlin-

Förutom att direkt straffa de som ägnade sig åt vidskepelse vid källorna, vilket bör ha medfört avsevärda praktiska svårigheter, sökte man också utrota källkulten genom att förstöra själva källorna. Såväl Rhezelius anteckningar från 1635, som uppgifterna i antikvitetsrannsakingarna gör gällande att en av de båda offerkällorna i Karlskyrka hade blivit delvis raserad. För Rhezelius hade ortsborna berättat att källan skulle ha kastats igen av pastor Herr Jöns, som vid detta tillfälle också skulle ha passat på att plocka på sig de penningar som offrats i den. Enligt dessa uppgifter var källan ”mestadels”, men uppenbarligen inte fullständigt, förstörd, och man offrade uppenbarligen ännu i källan vid Laurentius Paulinus Gothus minst sagt problematiska visitation i pastoratet år 1641.⁴⁴³ I antikvitetsrannsakingarna (1672–1683) beskrivs händelsen enligt följande:

S. Carl lunckus källa han haver i för tiden varit omkringmurat, med ett Torn överbygd, och en koppar skopa med Järn kedja uti Muren fast. Är sedan allt ödelagt och neder rivit och källan nästan igen trampat Utan tvivel för det missbruk där övades med offrande och sådant är förstörd.⁴⁴⁴

Ytterligare exempel på hur heliga källor förstörts i syfte att stävja vidskepelsen återfinns i materialet. I ett domkapitelsprotokoll från Växjö stift berättas år 1665 att man förstört en S:ta Valborgs källa i Nässjö på grund av det avgudereri som där förövades.⁴⁴⁵ I antikvitetsrannsakingarna berättas om en offerkälla i Skärstads socken i Småland år 1690, vilken skulle ha blivit ”igen kastat, så att man näppeligen vet kan, på vad Ställe den varit”.⁴⁴⁶

gen, M 121, Cronholm, Christopher, Beskrifning över Bleking.

443. Rhezelius 1915 [1630-talet], s. 39. Lundström 1898, s. 69.

444. Ranns. Bd. I, s. 86.

445. Larsson 1920, s. 64.

446. Ranns, Bd. III, s. 100 f.

Offerkällan i Sångå, Ångermanland, var murad i kyrkans sakristia och den skall enligt Abraham Hülphers ha förstörts redan år 1535 av Laurentius Petri, men kanske är det mer troligt att detta inträffade i samband med Laurentius Paulinus Gothus visitation år 1642. Ärkebiskopen skall nämligen vid detta tillfälle ha låtit bränna ett stort antal käppar och kryckor som lämnats i kyrkan av tacksamma pilgrimer.⁴⁴⁷

I närheten av offerkyrkan i skånska Svensköp fanns en offerkälla helgad S:t Lars, vilken enligt en sockenbeskrivning från 1740-talet blivit förstörd omkring sekelskiftet 1700, ”för övad vidskepelse[s] skull”.⁴⁴⁸ Broocman skriver, utan att specificera tidpunkten för händelsen, år 1760 om en offerkälla i närheten av Tidarsrums kyrka, ”vilken blivit igenkastad och förstörd, att därigenom förekomma the vidskepelse, som den enfaldiga Allmogen därvid bedrivit”.⁴⁴⁹ En källa i Millesvik var helgad S:t Lars, som också var kyrkans skyddshelgon. Erik Fernow uppger i sin Värmlandsbeskrivning från 1770-talet att denna källa blivit igenkastad för att förekomma de vidskepelse som föregick där. Det är i detta fall oklart när detta skulle ha skett, men under Fernows tid hade källan grävt upp igen och även i detta fall uppger flera folkminnesuppteckningar att källan skall ha brukats vid sjukdomsbot och behållit kopplingen till S:t Lars in på 1800-talet.⁴⁵⁰

447. Hülphers 1780, s. 136 f. Hülphers 1770, s.43 f.

448. *Sockenbeskrivningar från Frosta härad författade av häradets präster åren 1746–1747*, Lund 1920, s. 134 f.

449. Broocman 1760, Bd II, s. 16.

450. Fernow 1977 [1770-talet], s. 115. DAG IFGH 1247, IFGH 3751 & VFF 1456.

Att dricka brunn

Brunnskulten vann i Sverige insteg förhållandevis sent jämfört med i andra delar av Europa. Redan under andra halvan av 1500-talet hade den fientlighet gentemot källorna som karaktäriserat den första generationen av protestanter på de brittiska öarna, börjat ge vika för en mer uppskattande hållning till vattnets läkande förmågor.⁴⁵¹ För svenska förhållanden låg denna utveckling ännu ett sekel fram i tiden.

Under 1680-talet skrev den för hälsobrunnar mycket entusiastiske Urban Hjärne att ”för sju eller åtta år sedan var i Sverige om Sur-Brunnar en stor tystno, de voro här så okände som Elefanter och Mulhörningar”.⁴⁵² Hjärnes pläderingar för mineralbrunnarnas nyttjande präglades starkt av tanken på den gudomliga försynen. Herren, som ”intet annat än allmänna Nyttan och gemena bästa söker”, hade i sin nåd placerat dessa hälsokällor i landet.⁴⁵³ Men att bruka dessa källor på ett felaktigt sätt förtörnade inte bara skaparen, menade Hjärne vidare, utan källornas själva läkekraft förstördes ”för gemene Mansens skull, som begynte bruka en hoper med vidskepelse och Avgudereri, med offerande, kastandes in Kopparpennningar, vilket genom sin skadlige Ärg av vitriolet upplöst Vattnet lätteligen kunde förgifta”. Denna typ av handlingar var ”intet annat än Avgudereri, [då de] dyrka och tjäna Djävulen i ställe[t] för det de skulle lova och tacka Gud för hans välgärningar” och ”en så Ogudaktig Vidskepelse, som med rätta borde avskaffas och utrotas”.⁴⁵⁴

Under slutet av 1600-talet och under 1700-talet kom brunnskulturen, mycket till följd av Hjärnes insatser, att blomstra och

451. Walsham 2011, s. 398 ff.

452. Urban Hjärne, *Den lilla vattuproffvaren [...]*, Stockholm 1683, s. 1.

453. Hjärne 1679, s. 5.

454. Hjärne 1679, s. 7, 30 & 106 ff.

den existerade länge parallellt med källkulten. Säkerligen korsbefruktade olika föreställningar om vattnets läkande kraft varandra. Det föreligger dock, som antyds ovan, betydande skillnader mellan den brunnsdrickning som de övre skikten i samhället ägnade sig åt och kulten vid offerkällorna. Vattnet i hälsobrunnarna testades noggrant och mineralhalter mättes, och den hälsosamma effekten sågs som helt igenom naturlig – även om allt i naturen givetvis ytterst var en gåva från Gud. I fråga om offerkällorna förelåg helt andra föreställningar om varför vattnet fungerar läkande. Ivrarna för brunnsdrickningen försökte också markera en distans i förhållande till källkulten. Redan i samband med Medevi brunns öppnande år 1678 utfärdades ett kungligt plakat som bl.a. förbjöd allt vidskepligt beteende i samband med besöken vid brunnen.⁴⁵⁵ Läkaren och botanikern Johan Lindestolpe, som under 1710-talet författade två verk om surbrunnar, hade inte mycket till övers för föreställningar om att källor kunde vara särskilt verksamma under vissa tider på året, eller att vattnet skulle drickas tre gånger, sådant ”brukas ock ännu i dag av gemena folket, vilkom den gamla vidskepelsen ännu vidhänger».⁴⁵⁶

Att de heliga källorna ansågs vara något annat än hälsobrunnarna framgår tydligt också i senare källor. I Abraham Hülphers sammanställning över svenska hälsobrunnar från år 1770 konstateras att helgons källor ”höra icke till denna samling”. Att källorna troddes ha en särskild kraft under vissa dagar och att man offrade i dem var ingenting annat än vidskepelse och:

455. Philip Alfort, *Handbok för brunnsгäster. H. 1, Beskrifning öfver Sveriges förnämsta helsobrunnar*, Stockholm 1842, s. 24.

456. Johan Lindestolpe, *Johan Linders Suur-Brunns Frågor. Stockholm, Trycket hos Johan Lorentz Horn, Konl. Antiquit. Archiv. Boktr. Åbr 1718*. Stockholm 1718, s. 8 f. Johan Lindestolpe, *Johan Linders Tanckar Om Suur-Brunnars Krafft och Werkan: Uplagde Andra Gängen och förmerade. Stockholm, Trycket hos Job. L. Horrn, Kongl. Antiquit. Archiv. Boktryckare. Åbr 1718*. Stockholm 1718, s. 4.

Mest i vart Landskap omtalas andra uråldrige Offer-Källor, vilka gemene Man i senare tider vissa dagar besökt, antingen av vidskeplig vana eller Vantro, ehuru de icke skola hålla något Mineral. [—] Sådane Brunns-resor, såsom osicklige och i vår upplysta tid mindre anständige, borde förbjudas eller ock dylika Källor igenkastas, på det Påviskt mörker icke åter må ibland oss taga överhand.⁴⁵⁷

Där Hjärne ett århundrade tidigare åtminstone delvis hade grundat sin kritik av källkulten i att den var en form av avguda- och djävulsdyrkan, ser vi hos Hülphers tydliga upplysningsargument. Brunnskulturen kom dock att successivt överta många av de gamla heliga källorna i de fall där vattnet efter provtagning faktiskt visade sig vara mineralhaltigt, och pumpanordningar och brunnshus byggdes. Carl Fredric Broocman beskriver utförligt hur det kunde gå till i praktiken när en helig källa approprierades till hälsobrunn i Östgötska Flistad. I socknen fanns en källa, vilken innan 1720-talet ”icke var annat än ett Sumphål”, dit allmogen i stora skaror sökte sig om midsommarnätterna för att på sitt vidskepliga vis dricka och tvätta sig för att bota sina krämpor. Prosten Andreas Duræus lät år 1723 rensa upp källan och anställa en undersökning om huruvida vattnet var mineralhaltigt eller inte. När landshövdingen baron Edhelcrona fick kännedom om brunnen lät han ”av nit och kärlek för Landets välmåga” prästerskapet i länet från predikstolen annonsera att alla socknenmän följande måndag hade att bege sig till källan för att uppföra ett brunnshus på platsen. Vattnets kvalitet kontrollerades sedermera ytterligare av hovmedikus Christian Henrik Hjärne och Linnélärjungen Johan Otto Hagström, och visade sig innehålla *Balsam sulphuris* och att det var helt i klass med ”det

457. Hülphers 1770, s. 3 f.

namnkunniga Loka Brunns hälso-vatten, och att det är fritt ifrån skadliga salt- och jord-arter, samt giftiga mineralier och arsenikaliska partiklar.⁴⁵⁸ Detta exempel visar väl hur föreställningarna om hälsobrunnarna under 1700-talet präglades av en stark upplysningsanda och att också prästerskapet kunde vara djupt engagerat i att förespråka brunnskulturen. Prosten Duræus, som tidigare figurerat i studien när han till följd av församlingens vidskepliga offerande låtit riva S:t Stefans-altaret i sockenkyrkan, förvandlade alltså allmogens vidskepliga ”sumphål” till en modern kurort.

Christopher Cronholm uppger i sin Blekingebeskrivning från 1750-talet att i takt med att surbrunnar kommit i bruk hade gemene mans vidskepliga besök vid de gamla offerkällorna minskat betydligt.⁴⁵⁹ Men framväxten av kurorter och brunnskulturens egenskap av statusmarkör, innebar sannolikt också ett slags oavsiktligt legitimerande av den äldre källkulturn och bidrog kanske till att seden levde kvar så pass länge som den gjorde. Det är i första hand i förhållande till mineralkällorna och kurorterna som vi kan se ett inrymmande av det mirakulösa inom ramen för den protestantiska försynstanken. Även om helandet vid kurorterna i första hand förstods ske genom naturliga medel, var det likväl ytterst Gud som i sin försyn placerat ut sådana läkande källor i landskapet till mänsklighetens väl. Likaså förväntades brunnsdrickarna hålla en god och kristlig ordning och ägna sig åt flitig bön i samband med besöken vid mineralbrunnarna.⁴⁶⁰

Det var dock inte alltid en enkel process att omvandla en helig källa till en hälsobrunn. Hülphers berättar om en källa i närheten av Orsa sockenkyrka i Dalarna, där det folkliga och icke-sanktionerade bruket fortgick parallellt med den legitima

458. Broocman 1760, Bd. II, s. 110–112.

459. Cronholm 1976 [1750-talet], s. 90.

460. Se t.ex. de tre ”brunnböner” som bifogats i Hülphers 1770, s. 55 f.

brunnsdrickningen. Källan var en gammal offerkälla som redan år 1708 hade tagits i bruk som mineralbrunn. Det kom dock att visa sig att källan behövde rensas med jämna mellanrum och att man då alltid däri funnit ”en hop Koppar-pengar, nålar, häften etc”. I skogen i närheten fann man upphängda tygband och liknande föremål ”som nogsamt vittna, huru vidskepelsen bland Allmogen svårligen kan utrotas”.⁴⁶¹ Hülphers berättar också om att den källa i Sånge, som tidigare skulle ha stenats igen, via en parallell källåder omdanades till hälsobrunn under mitten av 1700-talet. Läkaren Nils Gissler hade dock stora svårigheter med att övertyga sockenborna om att bruka dess välgörande vatten, då de var övertygade om att källans kraft hade gått förlorad när den stenades igen av ärkebiskopen.⁴⁶²

De heliga källorna och upplysningen

Mer aktiva ingripanden, som att sända ut vaktstyrkor, tycks ha varit vanligare under 1600-talet, men tonen i fråga om de heliga källorna var mycket hård också under 1700-talets första hälft. Företeelser som heliga källor och fristående kors hade i mycket högre grad blivit tydligt utdefinierade ur den legitima religiösa sfären än de föremål som förekom innanför kyrkorummets väggar. Att religiösa handlingar tog plats utanför kyrkorummet innebar naturligtvis också en begränsad möjlighet för prästerskapet att utöva översikt och kontroll, vilket på ett betydligt allvarigare sätt hotade kyrkans monopol och tolkningsföreträde än vad (miss)bruk av föremål i kyrkorummet gjorde. I ett vidskepelsemål under 1720-talet hette det att:

461. Hülphers 1770, s. 20 f.

462. Hülphers 1780, s. 136 f. Hülphers 1770, s. 43 f.

[...] både offerkällor, lundar och annat djävulskap här ock där finnas skall, vartill den enfaldiga otrogna hopen, i sin nöd söka råd och bot, eller eljest haver vidskeplig vantro där med, förvändandes deras hjärtan och förtröstan ifrån den levande guden [...].⁴⁶³

Målet gällde hur allmogen i värmländska Sjögerås hade gjort bruk av en offersten i socknen. I rättens resonemang betonas vid flera tillfällen det felaktiga i att tro att ett dött ting på något sätt kunde förmedla någon hjälp.⁴⁶⁴ År 1751 stadgade biskop Osander i Växjö att stiftets prästerskap skulle arbeta aktivt med att genom ”tjänlig lärdom, varning och bestraffning” utrota allmogens tilltro till de heliga källorna, vilken var att anse som ”snörrätt stridande emot det första budet”.⁴⁶⁵

Under 1700-talet blev det, som nämnts, också successivt en vanligare strategi att omdana källorna till hälsobrunnar. I dessa processer var inte sällan det lokala prästerskapet drivande. Under 1700-talets senare del hade också den hårda tonen i många fall bytts mot ett mildare förhållningssätt. Denna övergång kan illustreras med de omfattande diskussioner som fördes om källan i Svinnegarn, långt efter episoden med den vanmäktige kyrkoherden under 1640-talet. Frågan togs upp vid stiftssynoden år 1703. Här framgår att inte heller senare kyrkoherdar hade förmått avskaffa besöken under Trefaldighetstiden, trots ”all den lit, som de anlagt hava och anlägga” och ännu en gång uppmanades

463. RA Nedre Justitierevisionens utslagshandlingar i besvär- och ansökningssmål, 13 maj 1724, Kommissorialrättens rapport 1721-08-05.

464. RA Nedre Justitierevisionens utslagshandlingar i besvär- och ansökningssmål, 13 maj 1724, Kommissorialrättens rapport 1721-08-05 & kommissorialrättens dom, nr. 11, 1722-05-11. Jfr Fredrik Skott, ”Passing Through as Healing and Crime: An Example from Eighteenth-Century Sweden”, i Amundsen, Arne Bugge (red.) *Arr: Nordic Yearbook of Folklore*, nr. 70, Uppsala 2015.

465. Olof Osander, ”Biskoplig förordning 1751” i Hall 1932, s. 71.

kyrkoherden att ”igenom the världsligas i orten[s] handräckning samma vidskepelse utrota”.⁴⁶⁶

År 1763 publicerades en artikel i *Inrikes Tidningar* om källan, där skribenten menade att något måste göras åt denna situation, ”på det enfaldiga hopen ej må förledas”.⁴⁶⁷ När samma problematik ytterligare en gång diskuterades i domkapitlet år 1782, var tonen betydligt mjukare än år 1703. Det talades inte längre om att tillgripa våld, utan om ”upplysning och uppbyggelse”, och vallfärderna till Svinnegarn menades nu bäst hämmas med ”prästerskaps behöriga och försiktiga undervisning och varning”.⁴⁶⁸ Under 1700-talets gång kom retoriken att allt mer präglas av att motiveras med en omsorg för den barnsligt oförståndiga allmogen.

Kritiken på stiftsnivå

En med det övriga riket korresponderande utvecklingslinje i fråga om överhetens syn på landskapets sakrala punkter kan även följas på en mer lokal nivå i Skarastiftet. Att källkulten redan under undersökningsperiodens tidigare del från stiftsledningens sida ansågs illegitim framgår av en stadga av Sylvester Phrygius. Stadgan författades troligen under 1610-talet, då Phrygius var superintendent över delar av stiftet. Här görs gällande att den som vid källor söker ”hjälp och läkedom emot sjukdom på människor och boskap” skall undergå skrift och böta nio mark. Fyra källor räknas upp specifikt i påbudet: *S. Elins* i Skövde, *S. Thoma*

466. Stiftssynod i Uppsala 1703, i *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång. Första serien. Synodalakter från Uppsala ärkestift 1626–1800*, Uppsala 1908, s. 226 f.

467. *Inrikes Tidningar*, 6 juni 1763.

468. Stiftssynod i Uppsala 1782, i *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång. Första serien. Synodalakter från Uppsala ärkestift 1626–1800*, Uppsala 1908, s. 563 f.

i Bottnaryd, *S. Ingemo* i Dala och *S. Spiritus* i Agnetorp.⁴⁶⁹ Kampen mot källkulten tycks dock inte ha varit högprioriterad under 1600-talet och i visitationshandlingarna råder tystnad om företeelsen. Under mitten av 1700-talet omtalas de däremot vid flera tillfällen. Exempelvis förklarade biskop Juslenius år 1746 i Jungs pastorat att det var ett ”hemligt avgudereri” att offra i källor och församlingen förmanades allvarligen att ”undfly slike djävulens gyckelspel och förförelse i vantro”. Samma år besökte biskopen också Ransbergs pastorat, där han varnade åhörarna för vidskepelse och ”offrande vid källor”.⁴⁷⁰

Om förstörande av de heliga källorna som ett led i kampen mot kvarhängande ”påviska” seder under 1500-talet finns flera berättelser från stiftet. Dylika åtgärder omtalades dock aldrig i sin samtid, utan återberättades under 1600- och 1700-talen. Påfallande är att det är berömda ärkebiskopar som hålls ansvariga för förstörelsen, aldrig det lokala prästerskapet. Vi har redan stött på berättelsen om Abraham Angermannus och S:ta Helenas källa i Skövde.

Såväl Sven Digelius som socknens kyrkoherde i uppteckningen från Sundholms tid gör gällande att Laurentius Petri skulle ha förstört S:t Sigfrids källa i Husaby. Intressant nog hänvisar Digelius till Hallmans verk och det sannolikt förfalskade brevet från 1568.⁴⁷¹ I Husaby-beskrivningen i Sundholms samling heter det att:

Till förekommande av vidskepelse med offrande, lät Hr KeH:n Laur. Petri med jord överhölja den förra [källan]; men den har sedermera blivit uppgraven.⁴⁷²

469. Phrygius 1932 [1610-talet], s. 16.

470. GLA Jung LI:1, BV 1746. Se även GLA Ransberg C:3, BV 1746, GLA & Od C:1, PV 1774.

471. Sven Digelius, *Historiskt lärdomsprov om Husaby*, Skara 1989 [1740], s. 42.

472. *Beskrivningar från 1700-talet över Ekby, Husabys och Kinne-Klevas församlingar*, Skara 1978, s. 25.

Oavsett brevets äkthet, eller brist på sådan, är det tydligt att uppgifterna ansågs trovärdiga under 1700-talet. Detta illustrerar hur 1700-talets lärda skikt ansåg källkulten så oförenlig med den evangeliska läran, att man utgick ifrån att också 1500-talets reformatorer hade betraktat den på samma sätt.

III:3 Ett nätverk av sakrala punkter

Under senmedeltiden hade korset och krucifixet förekommit i alla typer av miljöer. Det restes vid vägshål och skogsbryn, på åk-rar och gårdar, på torg och marknadsplatser.⁴⁷³ Dessa kors och krucifix kunde resas av såväl fromma privatpersoner som av den organiserade kyrkan. I fråga om korsen som restes i kyrkans regi känner vi till att dessa också konsekreerades av biskopen i området. Korsen kunde dels fungera som andaktsplatser i bygder där avståndet mellan kyrkorna var långt och fungera som stationer längs pilgrimsvägarna. Vissa av dem ansågs också vara undergörande. Men de kunde också ha mer praktiska funktioner som gränsmärken och landmärken för sjöfarande. Korsen kunde vara fristående eller placerade i små bönehus. Vissa av korsen kunde till och med anses som juridiska personer och äga jord, och det var inte ovanligt att egendomar testamenterades till dessa kors. Men också mindre gåvor i form av offer var vanliga.⁴⁷⁴ Ett flertal dylika kors är kända från det medeltida Norden. I två medeltidsdiplom, från år 1405 och 1411, statueras att pilgrimer skulle sändas ut för drottning Margaretas räkning till de heliga korsen i Solna i Sverige, Klippleff och Randers i Danmark, Hattula i Finland och Borro i Norge.⁴⁷⁵ Korsen som förekom inom kyrkorummets väggar acceperades ju till fullo av de lutherska reformatorerna, men när de förekom i andra miljöer ansågs de vara ett tecken på vidskepelse. Efter beslutet vid riksdagen i Västerås 1544, då en rad traditionella fromhetsuttryck förbjöds, påbörjades en process med att riva de kors och krucifix som förekom vid vägar och marknadsplatser.⁴⁷⁶

473. Magnus Nyman, *Förlorarnas historia: Katolsket liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, Stockholm 2002, s. 81.

474. Sölve Gardell, *Om kors och korsbus i medeltidens Bobuslän*, Göteborg 1931, s. 2–8.

475. RA SDHK-nr: 42589 & 41567.

476. Nyman 2002, s. 293.

Även andra naturföremål än källor vävdes in i landskapets heliga berättelse. Från andra delar av Europa har vi uppgifter om att kapell och skulpturer kunde resas vid heliga grottor, klippor och lundar och att platserna investerades med mening genom legender om helgonens närvaro.⁴⁷⁷ För svenska förhållanden under förreformatorisk tid är vår kunskap ytterst begränsad om denna typ av landskapsföreteelser. Det tycks som att den medeltida kyrkan i Sverige haft en mer kluven inställning till denna typ av naturföremål än till de heliga källorna. I de nordiska lagtexterna från medeltiden nämns inga förbud mot källkult, men däremot stadgas tydliga förbud mot all kult vid träd, lundar, högar och stenar.⁴⁷⁸ Möjligtvis kan denna mer kritiska inställning från officiellt håll delvis förklara bristen på uppgifter om dessa företeelser.

De heliga källorna ingick tillsammans med andra landmärken i ett nätverk präglat av en slags helig radioaktivitet. Dessa system av möjliga kontaktpunkter med det övernaturliga kan – och bör – inte fullständigt brytas ut ur sina respektive sammanhang. Framställningen i det följande avsnittet kommer därför att disponeras utifrån ett något annat mönster än det som hittills använts i avhandlingen. I detta avsnitt är det till stor del just beröringspunkterna mellan olika naturföremål sinsemellan och i relation till det människoskapade som är undersökningens fokus. Detta innebär att företeelser som tidigare berörts separat i avhandlingen i detta avsnitt återkommer som delar i det system av föreställningar och praktiker som karakteriserade den tidigmoderna synen på helighet och materialitet.

477. Walsham 2011, s. 53 f & 62 f.

478. Jan Arvid Hellström, *Vägar till Sveriges kristnande*, Stockholm 1996, s. 200 f. Susanne Andersen, ”Helligkilder og valfart”, i Ebba Waaben (red.) *Festskrift til Thelma Jexlev: Fromhed og verdslighet i middelalder og renaissance*, Odense 1985, s. 34.

Källan och kyrkorummet

Sockenkyrkan och den heliga källan var ofta sammankopplade i flera avseenden. De förenades ofta av en dedikation till samma helgon, de låg i regel i en nära rumslig anslutning till varandra och det verkar heller inte ha varit ovanligt att kyrkan tillgodogjort sig av de gåvor som lämnats i eller vid källan. Otaliga är också de sägner som sätter källan i samband med kyrkans grundläggande eller med dess klockor.⁴⁷⁹ I vissa fall var också källan belägen inuti själva kyrkorummet. En av de två källorna tillägnade S:t Karlung i Roslagen, låg inomhus i den nordvästra delen av Karlskyrkas långhus och Sånga offerkälla i Ångermanland finns än idag murad i golvet i kyrkans sakristia. Då sakristian är tillbyggd under ett senare skede än själva kyrkan, är det troligt att källan byggts in i kyrkobyggnaden så sent som under det tidiga 1500-talet. Antikvitetsrannsakingarna från 1677 omtalar också en murad S:t Olofs-källa under kyrkans torn i uppländska Rasbo.⁴⁸⁰

I närheten av S:t Enevalds källa i Sölvesborg hade det tidigare funnits ett kapell tillägnat helgonet. Efter kapellets raserande, vilket troligtvis skedde under andra halvan av 1600-talet, tycks de pengar som offrades i källan ha tillfallit sockenkyrkan i stället. Församlingens räkenskaper under perioden 1677–1684 listar inkomster ”uttaget av S: Enevalds Källa”. År 1680 uppges man från kyrkans sida ha anställt en renovering av källan, vilket visar att även om man från kyrkoledningens sida i högsta grad var kritisk till källkulten, kunde prästerskapet på en lokal nivå acceptera bruket.⁴⁸¹

479. Se t.ex. DAG IFGH 33081 & IFGH 4813.

480. Hülphers 1780, s. 136 f. AnnaKarin Jonasson, Kultkontinuitet vid offerkällor: Sånga källa i Ångermanland, Högskolan i Gävle 2011, s. 33–35. BeBR Sollefteå Sånga Prästbord 1:1. Rhezelius 1915–1917 [1635], s. 39. Ranns. Bd. I, s. 84.

481. Lars-Göran Kindström, ”Sölvesborgs kyrkor”, i Sigurd Curman & Johnny

Några mil därifrån låg också den heliga källan i Edestad. Den var belägen på kyrkogården och här framgår det särskilt tydligt hur kyrkan och källan utgjort delar av en gemensam kult. Kyrkan var vigd åt det Heliga Korset och det förefaller troligt att också källan varit en korskälla, trots att inget annat namn än ”Edestads källa” omtalas i handlingarna. De pengar som offrades i källan verkar av allt att döma ha tillfallit kyrkan, vilket styrks av följande anteckning från midsommaraftonen 1747 i samband med att källan rensades:

[...] något över 12 daler silvermynt äro penningarna till antalet befunna som samma afton som uti samma källa offrade blivit, vilka penningar Edestads kyrkovärdar av källan låtit upptaga och till andra kyrkans medel förenat.⁴⁸²

Den heliga källan i Edestad omtalas utförligt i två tidigmoderna landskapsbeskrivningar, Christopher Cronholms från 1750-talet och Nils Henrik Sjöborgs från 1790-talet. Här framgår att kulten vid källan var nära förbunden med sockenkyrkan. Själva källan låg innanför kyrkogårdsmuren, och både källan och kyrkorummets verkar ha varit föremål för besökarnas rituella handlingar. Förutom de offergåvor som lämnades i själva källan, fanns också i kyrkans vapenhus en offerstock med den enligt Sjöborg ”galna” påskriften: *Den som offerar i denna kyrkostock, skall få Himmelriges gledje*. Cronholm omtalar också skriften och intygar att den var skriven ”av svensk hand” och att bokstäverna inte såg gamla ut, vilket antyder att den typ av ”prestationsfromhet” som kyrkan officiellt tog avstånd ifrån på en lokal nivå ibland inte bara kunde

Roosval (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*. Blekinge, Bd. IV:3, Stockholm 1962, s. 295 f.

482. Kungl. Myntkabinettet, SML Bl: 13a.

tolereras, utan också påbjudas.⁴⁸³ När Sjöborg besökte platsen under slutet av 1700-talet fann han att vattnet i källan var ”grumligt och fördärvat av vidskepelsens offer” och att buskarna kring källan var fulla av upphängda linneklutar:

[...] och sade man mig att dessa trasor blivit i källans vatten doppade och nyttjade att tvätta sår och andra åkomna skador, varefter de på detta sättet borde upphängas för att torkas, helgas och vinna så mycket större kraft.⁴⁸⁴

Förutom offrandet i källan och i kyrkstocken och upphängningen av tygtrasorna, hade besökarna rört sig mellan kyrkan och källan och ägnat sig åt bön i kyrkans förhus och tvättande i källan. Cronholm berättar också om att besökarna ägnat sig åt ”knidande på kyrkhörnen, det man oaktat all använd möda ej kunnat avböja”. Vad som här avsågs med *knidande* är oklart. Möjligtvis kan det röra sig om ett skrivfel i det handskrivna manuskriptet och att författaren avsett att skriva ”gnidande”, vilket då sannolikt kunde referera till det avskrapande av fragment som diskuterats i det tidigare avsnittet om föremålen i kyrkorummet.⁴⁸⁵

Också den berömda offerkällan i Sankt Olofs socken på Österlen var intimt förknippad med den kult som tog plats inom kyrkorummets väggar. När Linné beskrev ”den sköna” källan under sin resa år 1749 omtalade han offerbruket som mer av en avlagd sed och reflekterade över ”vad möda Theologi måtte haft, att rensa Fäderneslandet ifrån Katolikernas vidskepelser [...]”.⁴⁸⁶

483. KB Manuskriptsamlingen, M 121, Christoffer Cronholm, Beskrivning om Bleking.

484. Nils-Henrik Sjöborg, *Blekings historia och beskrivning*, Malmö 1968 [1792–1793], s. 174.

485. KB Manuskriptsamlingen, M 121, Christoffer Cronholm, Beskrivning om Bleking. Sjöborg 1968 [1792–1793], s. 174.

486. Linné 1751, s. 160.

Carl Hallenborg beskriver dock i sin Linnékommentar från 1752 denna offersed som allt annat än avlagd. Efter förrättad andakt vid Olofsbilden i kyrkan, begav sig besökarna till den närbelagda källan för att offra, dricka och tvätta sig.⁴⁸⁷ Att Linné, som besökte socknen den sjunde juni, inte fann några tecken på offer i källan är dock inte särskilt förvånande. Besöken vid källan skedde i första hand på midsommarafton eller på Olofsmässan den 29:e juli. Hilfeling, som besökte socknen 1770, anlände å andra sidan under Olofsmässan och fann därmed S:t Olofskällan och dess vatten betydligt mindre tilltalande. Han berättar att de som hade råd offrade penningar i källan, men många andra och särskilt de fattiga offrade i stället matvaror. Vattnet var därför flotigt och helt fördärvat av allt fläsk, ost och bröd i källan, vilket dock inte hindrade besökarna från att dricka ur brunnen ”med mycken Lust”. Också Hilfeling berättar att man gick till källan efter att man utfört ritualerna i själva kyrkorummet.⁴⁸⁸

Källkapell i Skarastiftet

Kapell i anslutning till de heliga källorna är ett fenomen som tydligt visar hur integrerad källkulten var med det etablerade kristna fromhetslivet innan reformationen. Kapellet vid S:ta Helenas källa i Skövde har redan nämnts, men ytterligare sådana kapell omtalas från stiftet.

S:t Torstens källa i Vätzlösa socken var uppkallad efter lokalhelgonet S:t Torsten i Bjurum. Denne skulle ha varit en kristen fäherde som mördats av sin hedniske husbonde. Legenden om S:t Torsten återges av Johannes Vastovius i *Vitis Aquilonia* från år

487. Hallenborg 1913 [1752], s. 325 f.

488. Hilfeling 1980 [1770], s. 41.

1623 och den uppges här bygga på en folklig sägen.⁴⁸⁹ Vid källan hade man under medeltiden också rest ett kapell tillägnat lokalhelgonet. Källan omnämns kortfattat i antikvitetsrannsakingarna från 1672 och den avbildas också i Erik Dahlbergs *Suecia Antiqua et Hodierna* (fig. 17), där texten som tillfogats bilden omtalar att kulten vid källan varit vida berömd. Ovanför källan syns en öppen träkonstruktion. Det är oklart om det var denna byggnad som utgjorde kapellet, eller om det snarare rör sig om ett brunnshus. I antikvitetsrannsakingarna från 1672 uppges kapellet på platsen stå öde och hos Lindskog omtalas det som endast bestående av *rudera*.⁴⁹⁰ I Olof Sundholms sockenbeskrivning från andra hälften av 1700-talet omtalas kapellet enligt följande:

Torstens källa uti Götene hade vid sig et Kapell av Trä, uti vilket i Påvedömet's tid mycken vidskepelse med offer och annorledes skedde. Källan är kvar, men Kapellet är längesedan förstört, dock synes därefter lämningar.⁴⁹¹

Uppgifter om ett kapell i anslutning till en helig källa finns också från Mo socken, där det vid S:t Markus källa skall ha stått ett kapell tillägnat evangelisten, vilket omnämns under 1400-talet.⁴⁹² Det beskrivs också år 1741 i Sven Wilskmans samling av sockenbeskrivningar, men vi får där inga uppgifter om hur länge kapellet varit i bruk eller när det raserades.⁴⁹³

489. Vastovius 1708 [1623], s. 59.

490. Lindskog 1985 [1812–1816], s. 86. Ranns. Bd II, S. 240. Lundén 1972, s. 238.

491. *Beskrivningar från 1700-talet över Götene's, Ods, Stora Mellbys och Österplanas församlingar av dess prästerskap*, Skara 1973, s. 13.

492. Carl Gustaf Skyffe, *Skandinavien under unionstiden: Med särskildt afseende på Sverige och dess förvaltning åren 1319 till 1521*, Stockholm 1911, s. 178.

493. SSLB Wilskman Nr. 4, s. 396. Linde 1955, s. 20 f.

I Udenäs pastorat i Skarastiftet låg den tidigare nämnda offerkyrkan Skaga kapell. Alldeles intill kapellet fanns också en källa vars vatten enligt Lindskog skulle ha ”gjort många och synnerliga kurer”.⁴⁹⁴ Sägner om platsen är många, men det är inte känt huruvida kapellet och källan någonsin varit kopplade till något specifikt helgon. Den enda kända uppgiften om platsens koppling till någon helgonkult är det undergörande Johanneshuvudet som tidigare omtalats. Välkänt är däremot att både källan och kapellet var föremål för vallfart långt in i tidigmodern tid och att de var ett huvudbry för stiftets prästerskap. Vid prostvisitationen i moderkyrkan Udenäs frågade prosten år 1748 ut församlingen om det övades någon vidskepelse vid Skaga, vilket församlingen helt nekade till. Prosten lät sig dock inte övertygas utan inskräppte:

Varpå Herr Prosten allvarligen förmante folket, det ej heller må kasta penningar uti den Springekällan där bredvid är, utan giva den samme strax till känna, då han androm till varnagel skall offentligen sitta en söndag uti stocken här vid Udenäs.⁴⁹⁵

Två år dessförinnan hade samma fråga diskuterats vid biskopsvisitationen, och även vid detta tillfälle hade församlingen nekat till utövande av vidskepelse. Då hade man argumenterat med att det var utsocknes besökare som ägnade sig åt offrande i källan och kapellet och att ”sådant mer förövas på falbygden än här i skogsbygden”. Inte heller vid detta tillfälle hade visitor haft något till övers för församlingens ursäkter, utan föreställt lakoniskt att de inte skulle ”tro någon mäktigare Gud vara vid Skagens än Udenäs Kyrka”.⁴⁹⁶

494. RAÄ Udenäs 11:1, Udenäs 37:1. Lindskog 1985 [1812–1814], s. 355.

495. Bergstrand 1933, s. 203 f.

496. GLA Udenäs C:3, BV 1746.

Prostens och biskopens varningar till trots fortsatte offerbruket i Skaga. År 1757 togs frågan upp ännu en gång vid ett prästmöte. Källkulten kallades då ”det till upphovet avgudiska och okristliga offrandet uti Källor” och förutom det stockstraff man tidigare utfärdat tillade man att den som i fortsättningen ägnade sig åt detta också skulle straffas med ”annan plikt”.⁴⁹⁷ Då inte heller hot om dessa straff tycks ha avskräckt människor från att vallfärda till platsen diskuterade man en radikalare lösning på frågan år 1779. De lilla stavkyrkan skulle då raseras, för att:

[...] genom detta Offer-Kapellets raserande, döda all föregelse därav, samt med anledningar till sådana styggelsers ytterligare utövning, mest av bland den enfaldigare allmänheten, vilken av vantro åsido satt sin aktning för första Budet i Herrans hel. lag.⁴⁹⁸

Emot detta var det ingen i församlingen som opponerade sig, vilket kan tyda på att man trots allt talat sanning när man tidigare så envetet betonat att det i första hand var besökare från andra trakter som hållit platsen i otillbörlig helgd. Trots beslutet kom det att dröja fram till 1827 innan kapellet slutligen raserades, eftersom det var den enda tillgängliga kyrkobyggnaden för många avsides boende i Tiveden. Efter att kapellet försvunnit fortfor man ändå i viss utsträckning med att offra i källan, vilket indikeras av myntfynd från 1800-talet.⁴⁹⁹ I berättelser om Skaga insamlade av Johan J. Törner under mitten av 1700-talet ges mer detaljerade uppgifter om offerbruket. Olika typer av föremål offrades i syfte att bli hjälpt ur specifika svårigheter. När boskapen inte trivdes skulle man offra ett skinn, hade man huvudvärk offrade man en mössa.

497. Bergstrand 1933, s. 205.

498. GLA Udenäs KI:1, PV 1779.

499. NM, Föremåls-ID NM.0149920A-D.

För att främja fiskelyckan hade bönderna gemensamt offrat en löja i silver, vilken Törner berättar ännu fanns i kapellet under hans tid. Själva kapellet troddes heller inte ha blivit rest av människohänder, utan ”berättas av gemena hopen hava flutit dit” över vattnet.⁵⁰⁰

Kors och beläten i landskapet

Den heliga topografin hade under förreformatorisk tid inte bara präglats av naturformationer som källor, utan också av människoskapade föremål i form av kors och heliga skulpturer.

Kors och bilder vid de heliga källorna

Det var långt ifrån ovanligt att kors, och ibland andra skulpturer, restes i närheten av de heliga källorna. Mest känt är nog det heliga krucifix, som enligt flera källor stod rest vid Svinnegarns källa under 1500-talet. Om detta krucifix berättades en legend, förtäljer Messenius (1579–1636) i sin *Scondia Illustrata*. När man på Laurentius Petris order tagit ner det heliga krucifixet vid källan skall en man i sällskapet ha huggit av Kristusfigurens ena arm, vilken fastnat i en grindstolpe, på vilket mannen sedan fallit ihop med en förlamad arm.⁵⁰¹

Under 1560-talet berättar den danske historieskrivaren Anders Sørensen Vedel om hur en skulptur av det skånska lokalhelgonet S:t Sven i Hagestad under rituella former brukades vid ortens heliga källa, *S. Suends brynd*. Ännu under 1560-talet bars helgonbilden i procession till källan en gång om året, för att där

500. Johan, J. Törner, *Johan J. Törners Samling af widskeppelser: Med inledning och anmärkningar*, Stockholm 1946, s. 99 f.

501. Messenius 1700, s. V:98.

tvättas i vattnet. Efter detta tävlade ortens unga kvinnor om att komma först fram till bilden, då man trodde att vinnaren skulle bli den första att bli gift under det kommande året.⁵⁰² År 1594 berättade också den norske biskopen Jens Nilsson i sina reseuppteckningar om *S. Nicolaj kilde* i bohusländska Ödsmål. Runt omkring källan stod ett stort antal mindre kors, vilka var behängda med människohår.⁵⁰³

Ytterligare källor med kors resta i sin närhet finns omnämnda under 1600-talet. Vid Helga Trefaldighets källa i Kiaby berättas i prästrelationerna år 1624 ”många kors” stå resta. På dessa kors hängde klädesklutar och hår.⁵⁰⁴ Relationerna återger samma företeelse med de med hår beklädda korsen också vid S:ta Helenas källa i Vä socken – och i detta fall uppges dessutom dessa kors vara ”Nyligen uppsatt”.⁵⁰⁵ I antikvitetsrannsakingarna från Småland år 1667 berättas att en skogsbrand nyligen förstört de flesta av ett stort antal kors som stod resta vid Helga Kors källa i Mortorp. I Södra Åsarps socken i Västergötland fanns en offerkälla vid namn *Helig Hielp*, vilken beskrivs i rannsakingarna år 1668. Människor besökte ännu denna källa i ”gammal vidskeplig efterföljd”. Vid källan hade jämte resterna av ett kapell ett stort träkors stått framtill alldeles nyligen, där folket hade under påvedömet ”läst på ra[d]band”.⁵⁰⁶

I Skarastiftet återfinns flera uppgifter om dylika källkors. Teckningarna i Peringskiölds *Monumenta Sveo-Gothorum* och Erik Dahlbergs *Suecia Antiqua et Hodeirna* visar flera kors vid S:ta Inge-mo källa i Dala (fig. 18 & 19), vid S:t Torstens källa i Vättnösa (fig.

502. Anders Sørensen Vedel, ”Optegnelser af M. Anders Sørensen Vedel”, i Holger Rørdam, *Monumenta Historiæ Danicæ. Historiske kildeskrifter og bearbejdelser af dansk historie især i det 16. aarhundrede*, Köpenhamn 1875 [1563–70], s. 180.

503. Nilsson, s. 164 f.

504. Rel 1624, s. 159 f.

505. Rel 1624, s. 60.

506. Ranns, Bd. II, s. 195 & 201 f.

17) och vid en källa i Binneberg (fig. 24), vars namn är okänt. Peringskiölds teckning från Binneberg utvisar socknens kyrka och en rund källa med överskriften *Wid binberga j en Engh* i kyrkans närhet. Ett flertal små enkla kors kan ses, tätt placerade kring källans kant.⁵⁰⁷ På Dahlbergs bild av den tidigare diskuterade S:t Torstens källa i Vättnlösa kan tre resta kors vid källan och en överbyggnad med tak ses. Till höger om källan ses ett klassiskt latinskt kors. Korset som kan ses bakom källan utgörs antingen av ett Andreaskors eller ett nedfallet latinskt kors. Det tredje korset är pilformat och tycks vara fäst på källans överbyggnad, alternativt stå strax till vänster om byggnaden.⁵⁰⁸ Det pilformade korset, som är en variant av s.k. Antoniuskorset, kan också ses på de två avbildningarna av S:ta Ingemo källa i Dala socken.⁵⁰⁹

Vid de åt Jungfru Maria helgade källorna i Torpa, i dagens Borås, restes kors av de som blivit helbrädda enligt Nils Hufwedssons beskrivning från 1719. Mariakällorna omgärdades enligt denna beskrivning av en stenmur och ”inom muren äro 5 stycken stembord, vid vilka offerfolket varit vant att äta; där stå ock någor kors, upprest av dem, som befunnit sig väl av vattnet eller blivit friske.”⁵¹⁰ Anders Forssenius beskriver 1734 korsresande vid S:ta Helenas källa i Skövde som ett tecken på tacksamhet över att ha blivit hjälpt och att man på dessa kors lät hänga klädstycken och hårtussar. Han förlägger visserligen detta bruk till medeltiden, ty ”sådana voro de romerska katolikernas galenskaper”.⁵¹¹

507. Johan Peringskiöld, *Västgötadeln av Monumenta Sveo-Gothorum: Efter handskriften F.H.9 i Kungliga Biblioteket*, Skara 2012 [ca. 1700], s. 73 f.

508. Dahlberg, Erik, *Suecia Antiqua et Hodierna*, Bd. 3, Stockholm 1698–1715, s. 49.

509. Dahlberg 1698–1715, Bd. 3, s. 71. Tuve Skånberg, *Glömda gudstecken: Från fornkyrklig dopliturgi till allmogens bomärken*, Lund 2003, s. 149 & 185.

510. Dal 1719, s. 29 f.

511. Forssenius 1963 [1734], s. 26.

Att seden dock fortfarande var levande på många platser åtminstone under det sena 1600-talet visas dock av uppgifter om andra sakrala platser i landet. På vissa håll i landet bestod seden med korsresande ända in på andra halvan av 1800-talet. Två folkminnesuppteckningar, där meddelarna är födda 1855 och 1865 berättar om ett kors vid en källa i Tidavads socken. Korset förnyades alltid när det nedfallit eller börjat ruttna, och när någon nöd hotade, gick folket dit för att be till Gud och dricka ur källan.⁵¹²

Om Helga Kors-källan i småländska Mortorp beskriver man i antikvitetsrannsakingarna år 1667 att, förutom ovannämnda kors, ett ”kostligt beläte” skulle ha uppenbarat sig i ett träd som hängde ut över källan. Vad belätet föreställde framgår inte av uppteckningen, men källans namn antyder att det kan ha varit ett krucifix. Vid upptäckten av belätet skall man först ha försökt flytta det till Madesjö kyrka, men belätet var så tungt att inte ens två oxar kunde dra det. När man istället försökte flytta skulpturen till Kumlamads kapell, visade skulpturen en egen vilja och flög tillbaka till källan igen. Bara i Mortorps kyrka fann sig belätet till rätta och många mirakel och helbrägdagörelser kom att ske såväl i kyrkan som vid källan. Uppteckningen fortsätter med att förtälja att någon ”obetänkt människa” omsider skulle ha huggit sönder belätet och att ogärningsmannen efter detta förlorat förståndet, blivit ”ursinnig och rasande” och strax där-
efter avlidit.⁵¹³

Legender om hur heliga skulpturer har uppenbarat sig i naturen och att dessa bilder sedan valde den plats de ville bli förda till var vanligt förekommande i det medeltida Europa. Legendtypen illustrerar tydligt den diffusa gränsen mellan naturligt och männ-

512. DAG IFGH 4616.

513. Ranns. Bd. II, s. 160 ff.

iskoskapat och mellan levande och död materia i den senmedeltida föreställningsvärlden. Exempel på denna legendtyp finns från vitt skilda platser, från Spanien till England.⁵¹⁴ Åtminstone fyra ytterligare exempel finns på legendens förekomst i det nuvarande Sverige. I Hällevik i Blekinge skall det krucifix som sedermera funnits i Mjällby kyrka ha flutit iland på stranden. På Torkö, även detta i Blekinge, omtalas i ett avlatsbrev från 1474 att en undergörande alabasterbild av S:ta Klara återfunnits någonstans på ön.⁵¹⁵ I småländska Urshult beskrivs i antikvitetsrannsakingarna år 1667 hur ett *Jungfru Marie beläte* hittats i en ihålig trädstam på en kyrkogård.⁵¹⁶

Även om berättelserna från Mortorp och Urshult när de nedtecknades under 1600-talet beskriver händelser som skett i förflutna tid, tyder legendernas fortlevnad ändå på ett specifikt förhållningssätt till det heliga och det materiella, och uppvisar något av den otydliga gränsdragning mellan det naturliga och det människoskapade som karaktäriserade den förreformatoriska kristendomen. Att varianter av legendtypen också förekommit i senare tid visar folkminnesuppteckningar om S:t Måns källa i Torhamn. Sägner om källans ursprung gör där gällande att en bräda med namnet *Ste Måns* skrivet på den kommit flytande i land från havet, varefter källan fått såväl sitt namn som sin kraft.⁵¹⁷

Vid S:t Lars källa i Millesvik, Värmland (fig. 20), skall en skulptur av helgonet burits från kyrkan och placerats vid källan vissa söndagar. Vid själva offerande skall besökaren då ha lagt offergåvan i skulpturens hand, vilken sägs skall ha vänt sig så

514. Walsham 2011, s. 62 f.

515. William Andersson, "Kyrkor i Medelsta härad", i Sigurd Curman & Johnny Roosval (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*, Blekinge I:2, Stockholm 1932, s. 240.

516. Ranns. Bd III, s. 138 f.

517. Andersson 1932, s. 376.

att gåvan föll ned i vattnet. Flera ”trädbilder” uppges också ha varit placerade vid Krysskällan i Västra Harg, Östergötland, vilka år 1829 berättas ha förts bort och sålts för ”någon längre tid sedan”.⁵¹⁸

Andaktsbilder i landskapet

Skulpturer och kors kunde också stå resta vid andra platser än i anslutning till en helig källa. I 1600-talets antikvitetsranskningar omnämns flera fristående kors från småländska socknar. I Tolgs socken stod ett kors som kallades *Herra Tre*, som trots sin ålder aldrig förmultnade. I Pelarne socken hade ett träkors stått vid en väg ett femtontal år innan uppveckningen gjordes, dit gamla och sjuka sökt sig för att knåfalla och förrätta sin bön. Ännu ett kors, i Ålems socken, gick under benämningen *H. Britas kors* och stod upprest där den heliga Birgittas likprocession enligt traditionen skulle ha passerat.⁵¹⁹ Ett stenkors ”Vilket Sanct. Brita Till ära säjes vara upprättat” fanns också i Bredsättra socken på Öland (fig. 22).⁵²⁰

När kors hade rests vid vägar och andra platser under medeltiden hade dessa inte enbart rests i syfte att tjäna som andaktsplatser. De hade också rests för att skydda lokalsamhället och garantera en god skörd. Denna funktion var heller inte enbart ett uttryck för en lekmanafromhet, utan färdiga ritualium fanns för vigningen av dessa skyddskors.⁵²¹ Den helighet som ett kors

518. Iwan Schyman, *Värmlandsnäs från forntid till nutid. Södra delen omfattande Millesvik, Eskilsäter, Ölsrud och Botilsäter*, Karlstad 1982, s. 38. RAÄ Fornsök, Västra Harg 3:1.

519. Ranns. Bd. III, s. 153, 183 f. & 171.

520. Ranns. Bd. III, s. 20.

521. Rivard 2009, s. 18. Gardell 1931, s. 3.

skänkte en plats bestod i någon mening också efter att själva korset rivits. Platsen var förändrad och förändringen tycks ha bestått så länge det kollektiva minnet av korsets närvaro bestod. Kyrkoherden i Ovan sjö i Gästrikland berättade i samband med antikvitetsrannsakingen 1683 att när han installerades i socknen blev han varse om att församlingsborna hade för vana att blotta sina huvud vid en specifik punkt vid kyrkans västra stigglucka, vilket de förklarade med att där tidigare hade stått ett kors. Han berättar vidare att när socknens förste lutherska kyrkoherde hade låtit riva ned detta kors, hade han tvingades fly till prästgården efter att ha attackerats av uppretade församlingsbor som hotat att ”kasta honom över bogårdsmuren”. Runt platsen där korset stått, liksom runt själva kyrkobyggnaden, fanns ännu synliga gångar efter att ”de hava på knän krupit om kring”. Runt kyrkobyggnaden mindes de gamla i församlingen att de som unga hade ”gått kring om kyrkan, förr än de hava gått in”.⁵²²

Fristående andaktskors förekom också i den östra rikshalvan under 1600-talet. I Kuopio socken i Norra Savolax förrättade prosten Johannes Cajanus år 1670 den första av en serie problematiska visitationer, där visitator förfärades över att befolkningen här höll fast vid ”sine förfäders vidskepelse”. Förutom frandet av avlagda helgdagar och otillåtet offrande, hade prosten vid detta tillfälle blivit informerad om att en man vid namn Michel Owas-kainen hade uppsatt ett högt kors i skogen, vilket han skulle ha ”dyrka[t]”. Prosten beslutade att Michel själv skulle tvingas hugga ner korset och fram till dess utestängas från nattvarden. Vid nästa visitation året därpå togs Michels kors upp igen, och det verkar inte som att han hade fullgjort vad prosten ålagt honom utan frågan skulle ”remitteras ännu Dn Pastori att rannsaka om”.⁵²³

522. Ranns. Bd I, s. 174 ff. Samma sedvänja rapporterades också från Vingåkers församling, Ranns. Bd. II, s. 51 f.

523. *Biskops- och prostvisitationsprotokoll från det äldre Viborgska stiftet: På basis av*

Att kors inte varit en ovanlig syn i 1600-talets landskap antyds också av Olof Broman som i sin *Glysisvallur* från första halvan av 1700-talet berättar att seden att ”sätta kors i skogar, vid vägar, på stränder, och annor rum” nu, till författarens uppenbara lättnad, inte längre var lika vanlig som förr.⁵²⁴

På två platser i Skara stift fanns enligt uppgifter från 1700-talet kors, som inte tycks ha haft något direkt samband med en källa, utan troligtvis fungerade som rena böne- eller offerkors. När biskop Jesper Swedberg visiterade Broddetorps pastorat år 1727 informerades han om att det ”på en plats vid Korstorp äro en hop med Kors uppsatta” och att många människor sökte sig till platsen för att offra och behänga korsen med kläder. Biskop Swedberg, som annars vid sina visitationer uppvisade en relativ tolerans gentemot de fromhetsuttryck som tangerade gränserna för det ortodoxa, tycks dock vid detta tillfälle ha blivit upprörd. Han krävde genast att markägaren skulle inställa sig vid konsistoriet och att korsen skulle rivas ned, för att inte ”någon slik vidskepelse hädan efter må begås”.⁵²⁵ Ett bönekors stod också rest i Bottnaryds socken. I en uppteckning från 1742 berättar socknens kyrkoherde om att äldre personer i socknen ännu mindes hur man brukade falla ned på knä inför korset och göra korstecknet när man passerade det på vägen till kyrkan.⁵²⁶

I tre socknar i Västerbotten – Bygdeå, Lövånger och Skellefteå – omtalas andra sakrala träskulpturer som brukats utomhus. I Jonas Asks gradualavhandling om Umeå från 1731 berättas att det i Bygdeå kyrka förvarades en helig mans bild, vilken tidigare stått på en plats en halv mil från kyrkplatsen,

Albin Simolins samling kompletterade och utgivna av Esko Häkli, Helsingfors 2015, s. 196 & 201.

524. Broman 1911–1949 [1700-talets första hälft], s. 29.

525. GLA Broddetorp C:2, BV 1727.

526. SSLB Wilskman Nr. 4, s. 96.

i en skog där avlägset boende församlingsmedlemmar tidigare samlats för att hålla andakt vid bilden. En bild i Lövångers kyrka beskrivs på samma sätt och denna skall ha stått ungefär en mil från kyrkan och ägnats ”gudomlig dyrkan” av dem, som hade för lång väg till kyrkan. I stort sett identiska uppgifter återfinns i Abraham Hülphers Norrlandsbeskrivning ett femtiotal år senare, men här specificeras platsen för bilden i Lövånger ytterligare, vilken ”varit uppsatt på skogen i et skåp 2/3 mil från Kyrkan, vid Hötjärn”. Eftersom uppgifterna om var bilderna stått och hur de har brukats är så pass detaljerade i båda fallen, förefaller det föga troligt att det är medeltida förhållanden som beskrivs. Ask medger också att denna ”gudadyrkan” länge dröjt kvar i landet. En av bilderna i fråga omnämns också i en folkminnessuppteckning från Lövånger där den omtalas som *Vebomarksguden*.⁵²⁷ Uppgiften från Skellefteå är av ett senare datum. År 1870 fick Mandelgren det berättat för sig att det fram till och med 1832 i Gärdsmarkskogen hade stått en träbild i ett ihåligt träd, vilken allmogen ”tillbådo” när de passerade, något Mandelgren ansåg vara ”ren Katolicism”.⁵²⁸ I de glest befolkade bygderna i Norrland hade det säkert inte varit ovanligt med dylika andaktsplatser i det fria under senmedeltiden, och behovet av dem torde inte ha försvunnit i och med reformationen, då avståndet till sockenkyrkan fortfarande kunde vara stort. Att dessa ännu funnits kvar så sent i tiden som i Skellefteåfallet, hörde dock knappast till vanligheterna.

527. Jonas Elias Ask, ”Om Umeå stads och närliggande pastorat. En gradualavhandling av år 1731 av Jonas Ask. Översättning från latinet med ett förord av rektor J. V. Lindgren. Med 3 kartor och 7 illustrationer.”, i *Västerbotten: Västerbottens läns hembygdsförenings årsbok*, Umeå 1928, s. 73 & 76. Abraham Hülphers, *Samlingar til en Beskrifning öfver Norrland: Femte Samlingen om Westerbotten*, Västerås 1789, s. 53 & 65. SND LUKA 1 *113302.

528. LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5, Härnösands stift, Skellefteå kyrka.

S:ta Ingemo i Dala

Hur nära olika företeelser i landskapet, såväl de människoskapade som de naturliga, kunde hänga samman kan väl illustreras av de kulthandlingar som utfördes vid S:ta Ingemo källa och lund i Dala socken i Skara stift. Socken omtalas i antikvitetsrannsakingarna år 1667 och kyrkoherden Erik Kristoffersson berättar här utförligt om en plats belägen ett par kilometer från Dala sockenkyrka. I Borgunda by levde förr en kvinna vid namn Ingemo, berättar kyrkoherden, vilken under sin livstid varit ”dyrkat för en Gudinna”. Vid hennes död reste folket i socknen ett kapell med en kyrkogårdsmur omkring, där de jordade hennes kvarlevor och de hade ”mycken avgudadyrkan där vid förövat”. Såväl kroppen som själva kapellet skall omsider ha flyttats till Dala kyrka. På den nya platsen menar kyrkoherden dock att ingen avgudadyrkan skett, utan byggnaden hade där använts till att förvara kyrkoredskap i. På den gamla platsen för kapellet, där ruinerna ännu kunde ses, hade ”de förförda” å andra sidan funnit nya former för sina vidskepelse. På den gamla kyrkogården uppföt nämligen en källa, till vilken ”mången enfaldige ännu åtskillige tider om året löpa, och för många sjukdomar penningar, nålar etc uti källan offra”. Inom den gamla kyrkogårdsmuren berättar kyrkoherden vidare att några stora björkträd stod, vilka av gemene man så ”helige hållas, at ingen fördristar sig någon kvist av dem avbryta”. Där ägnade sig allmogen också åt en annan osed, då de där ”uppsätta [...] nya trä-kors, samt allehanda kläder både gamle och nye på dem upphänga”. Med detta avslutas berättelsen om S:ta Ingemo, och kyrkoherden övergår till att beskriva en ättehög.⁵²⁹

529. Ranns. Bd II, s. 216 ff.

År 1681 inkom ett svarsbrev till Skara domkapitel, ställt till biskop Andreas Omenius, vilken efter att ha fått kännedom om vidskeplerna i Dala begärt en redogörelse av några betrodda sockenmän. Om S:ta Ingemo själv ges inte heller här några detaljerade upplysningar, utan man berättar endast att ”hon varit hållen för en helig kvinna” och att hon precis som det berättades i rannsakingarna, levt i Borgunda, begravts vid kapellet och senare flyttats till Dala kyrkogård. Det kan vara värt att notera sockenmännens ordval här. När kyrkoherden i antikvitetsrannsakingarna talade om S:ta Ingemo, använde han begreppet gudinna, vilket underströk kultens förment hedniska karaktär. Sockenmännen själva omtalade henne i stället som en helig kvinna, vilket snarare placerade henne i en mer legitimt kristen kontext.

Brevets tillkortakommanden i fråga om upplysningar om S:ta Ingemos person kompenseras å andra sidan väl när det kommer till information om själva kultutövningen. Besökarna på platsen berättas ha utfört en ritual som inkluderade en interaktion med såväl källan som den heliga björklunden, vilken gick till enligt följande. Först skulle besökaren cirkulera ”någre resor omkring lunden” för att sedan bege sig till själva källan. Vid källan drack man av eller tvättade sig i vattnet och där offrade man också penningar eller något annat som nålar, hakar eller bröststycken. Efter offrets förrättande gick man tillbaka till lunden. Där hade man vid en särskild stubbe i sin tur ”fallit på knä, gjort sin bön», och sedan uppå stubben ”offrat någre kläder där dem sjuke människor förr haver brukat”. I brevet har man också infogat en särskild bön att be i samband med ritualen, vilken lyder:

Fördenskull är jag kommen hit,
att söka hjälp med största flit
Vid denna Brunn och denna Lund
Som mången gör i denna stund.

Dess heliga vatten jag dricke[r] in,
 Så ock bestryker skadan min.
 Med Knäfall för S. Ingemo käll
 gör jag min bön i denna kväll,

Och hoppas på the heliges nåd,
 av vilken visst hjälp kommer ifrå[n].
 Tre resor Lunden går jag omkring,
 Mitt lilla offer uti den ring,

Nedlägger jag tacknämnelig,
 Och beder de låta behaga sig,
 Min sorg att lindra dag från dag,
 Min lust att komma i förra lag.⁵³⁰

Föga förvånande betonar man också i brevet att de kulhandlingar som beskrivs var något som i huvudsak förövat tidigare och att många också nyttjade källan ”utan någon vidskepelse”. Pingsten verkar ha varit den tid på året då platsen i första hand besöktes. För att visa att vidskepselserna verkligen hade minskat berättar sockenmännen att innevarande år hade endast nio öre kopparmynt återfunnits i källan efter pingstnatten, medan summan tidigare kunnat uppgå till uppemot två daler kopparmynt.⁵³¹

Ytterligare en 1600-talsuppteckning om platsen återges av Geijer och Afzelius år 1814. Uppteckningen skall ha utgjorts av ett brev, varit daterad år 1671 och den skulle ha funnits i Skara domkapitels arkiv. Brevet är dock av allt att döma försvunnet

530. GLA Skara domkapitel E VI:17:1 (Dala), brev 23/5-1681. Bönen föreligger också i två andra versioner, återgivna i Lindskog 1985, s. 249 och i Erik Gustav Geijer & Arvid August Afzelius, *Svenska folk-visor från forntiden*, Bd I, Stockholm 1814, s. 244 f.

531. GLA Skara domkapitel E VI:17:1 (Dala), brev 23/5-1681.

idag. Delar av uppteckningen citeras dock i Geijer och Afzelius och enligt dessa uppgifter besöktes platsen inte bara vid pingst och midsommar, utan också om Persmässan. En variant av den ovanstående bönen återges med tillägget att ”Midsommars natt 1671. var där folk med skabbige och blinde Häst-Kreatur, att de där för kreaturen offrade, en del av folket blotta sig och tvätta sin hela kropp och taga vatten i flaskor hem med sig.”⁵³²

Oavsett om man i brevet från 1681 var sannfärdig med uppgiften om att kulten minskat, eller om man förskönade situationen för att undvika besvärlig kritik från biskopen, framgår det att de ritualer som beskrevs uppenbarligen var i färskt minne. I rannsakingarna, som bara nedteknades fjorton år tidigare, gjordes intressant nog inga försök att dölja den pågående kulten. S:ta Ingemos källa avbildas både i Dahlbergs *Suecia Antiqua* (fig. 18) och i Peringskiölds *Monumenta* (fig. 19). På båda teckningarna kan man se att källan täcks av en överbyggnad och att det vid träden inom kyrkogårdsmuren står kors resta, precis som det beskrivits i antikvitetsrannsakingarna. På Peringskiölds teckning ses också tygtrasor hänga från ett av korsen. Dahlbergs teckning visar, förutom korsen vid lunden också resta kors vid själva källan.

Det framgår tydligt av uppteckningarna från 1600-talet att det inte bara var själva källan som ansågs vara betydelsefull för människorna som besökte platsen i hopp om sjukdomsbot. Björklunden tycks ha hållits i lika stor helgd. Offer verkar ha skett vid tre olika platser inom det aktuella området: i källan, på stubben i lunden och på de träkors man rest inom den gamla kyrkogårdsmuren. Vilken ställning de kapellruiner som ännu fanns kvar hade i sammanhanget framgår inte av någon av uppteckningarna.

532. Afzelius & Geijer 1814, s. 244 f.

När Lindskog beskriver Dala i början av 1800-talet noterar han att platsen fortfarande kallas *Kapellet* och att ett stort kors av järn ännu stod rest på platsen vid mitten av 1700-talet.⁵³³ En sentida sägen om källan, som upptecknades 1924, har mycket gemensamt med äldre legender om helgons likfärder. Sägningen gör gällande att S:ta Ingemo skulle ha varit en from kvinna som avlidit under Digerdöden. När hennes kropp skulle bäras till Dala för att begravas, sträckte den döda plötsligt upp två fingrar och två vattenstrålar sprang genast upp ur marken.⁵³⁴ Enligt en annan sägen skall hon varit en martyr och halshuggits för sin kristna tros skull.⁵³⁵

De åtbörder och rörelser man använt sig av ger också ett tydligt eko av kyrklig ritual – cirkulerandet, tretalet som nämns i bönen, offret och knäfallet. Alla ingick de som komponenter i de ritualer som tog plats inom kyrkans väggar. Seden att klä kors var ju vid denna tid heller inte längre tillåten i kyrkorummet, men hade varit en del av den medeltida korskulden. Att lämna ett plagg som en sjuk person burit har ofta tolkats som en bort-sättning av det onda, men att man också hängde nya kläder på korsen påminner mer om det medeltida sättet att lämna votiv-gåvor.⁵³⁶

Särskilt intressant är också den bevarade bönen. Det förefaller troligt att liknande böner också lästs vid andra heliga källor, och att materiella och immateriella fromhetsuttryck samverkat. Bönen och de fysiska åtbörderna, som cirkulerandet, knäfallet och offret, verkade tillsammans och förstärkte varandra. Om vi tittar på vad som sägs i bönen är det också tydligt att vattnet i

533. Lindskog 1985 [1812–1816], s. 224 f.

534. Pehr Johansson, ”Folksägner och folktro i Västergötland”, i *Västergötlands fornminnesförenings tidskrift*, 6:1 1958, s. 104.

535. SOFI Ortsnamnsregistret, ”Ingemo källa”, Dala socken.

536. Skott 2015, s. 86.

källan ansågs vara heligt, men att det är inte var vattnet i sig man åkallade i bönen, utan den hjälp man hoppades på utgick ifrån ”de heligas nåd” och vattnet fungerade som ett medium. Kul-ten vid den heliga källan i Dala illustrerar särskilt väl hur olika företeelser i landskapet hängde samman och utgjorde delar i ett folkligt fromhetsbruk och visar varför det är viktigt att läsa olika uppteckningar om ”vidskepelse” i relation såväl till varandra, som i relation till den kyrkliga ritualen. Förutom själva källan finns här alla de komponenter som undersöks i detta kapitel: korsen, kapellet, de heliga träden, offrandet, beklädandet och de rituella rörelserna.

Heliga stenar och träd

Som exemplet från Dala visar, kunde också andra naturföremål än källor fogas in ett sakralt landskap. Dessa troddes, precis som källorna, kunna förmedla en övernaturlig kraft. Uppteckningarna i antikvitetsrannsakingarna berättar om ytterligare några sådana föremål. I Väla socken i Västmanland fanns en offersten vid namn *Hellga Pillten*, där man ”för någon tid sedan” funnit offrade mynt. Vem den helige pilten varit kan – eller vill – dock inte någon längre berätta, uppger befälningssmannen.⁵³⁷ Två icke-namngivna offerstenar fanns vid en sjö i Närs socken på Gotland, där kyrkoherden år 1667 berättar att man ännu då och då kunde finna offrade föremål, som penningar, hår och ull från boskap.⁵³⁸ Namnlösa offerstenar omtalas också i uppteckningarna för Viby i Närke, Rimbo och Nora i Uppland, Oviken i Jämtland och Kärrobo i Västmanland.⁵³⁹ I skånska Maglehem berättar prästrelationerna från 1624

537. Ranns. Bd. I, s. 137.

538. Ranns. Bd. II, s. 310.

539. Ranns. Bd. II, s. 172. Ranns. Bd. I, s. 88, 136, 129 & 259.

om en stor sten som kallades *helligsteen*. I stenen fanns ett hål som ofta vattenfylldes, ”som offras till”.⁵⁴⁰ I Åkarps socken omtalas i 1690-talets skånska prästrelationer offer vid en sten vid namn *Altaresten*, något som kyrkoherden dock avfärdade som pojkestreck.⁵⁴¹

Berättelser om den heliga Birgitta präglade ännu under 1600-talet föreställningarna om geografiska förhållanden i Ekebyborna socken i Östergötland. En av dessa berättelser, som återges i rannsakingarna, gör gällande att S:ta Birgitta tillsammans med sin make Ulf Gudmarsson en gång skulle bege sig över sjön från Ekebyborna till Kristberga kyrka. Birgitta kunde till följd av sin stora helighet gå över sjön ”på bara vattnet”, men när hon märkte att maken började sjunka hjälpte hon honom upp och lovade honom att hon skulle bygga honom en kyrka på denna sida av sjön. Platsen för kyrkbygget valde hon genom att kasta ett lindspö i marken. När spöet träffade marken förvandlades det till en praktfull ek och stubben efter denna ek berättar kyrkoherden ha sett med egna ögon.⁵⁴² En lång Birgittatradition fanns också i Östervåla socken i Uppland, och här fanns också en ek benämnd S:ta Birgittas ek, under vilken helgonet skulle ha hållit sina bönestunder.⁵⁴³ Även träd kunde alltså kopplas samman med heliga människors aktiviteter och de kunde också tjäna som andaktsplatser. År 1683 berättade biskop Haquin Spegel i sitt verk om gotländska fornlämningar att gamla män på ön fram till alldeles nyligen hade haft den vidskepliga seden att ”gå bort och bedja under stora trä[d]”.⁵⁴⁴

540. Rel. 1624, s. 65.

541. Rel. 1690–1693, s. 159.

542. Ranns. Bd. II. s. 274 f.

543. Sven Petterson, ”Birgitta-eken”, i *Vår hembygd*, 1979:3, Östervåla 1979, s. 165. RAÅ Fornsök Östervåla 132:1.

544. Haquin Spegel, *Rudera Gothlandica*, Visby 1901 [1683], s. 53 f.

Dylika naturföremål hade oavsett eventuella rötter i en förkristen kult under medeltiden inkorporerats i det kristna ramverket, trots de förbud som stadgades i kristnandeprocessens tidigare skeden. På de brittiska öarna, där det medeltida källmaterialet är rikligare, hölls många stenar och träd för heliga i det medeltida fromhetslivet och de förekom rikligt i helgonlegender.⁵⁴⁵ Tron på att heliga människor satt sin prägel på det fysiska landskapet och att särskilda platser kunde fungera som kontaktytor med det heliga var således vida utbredd.

Men naturen kunde också också vara en spelplats för mörkare krafter att verka på. I antikvitetsrannsakingarna berättas om en lund av aspar som växte i Husby-Långhundra socken, Uppland. Från lunden kunde man ofta se brinnande eldar om kvällarna och nätterna, berättar kyrkoherden. Dessa aspar tordes ingen i socknen hugga ned, efter att den enda som vågat sig på att försöka i samma stund ”döds sjukligt bleven”.⁵⁴⁶ I rannsakingarna kan man också märka att förkristna gravhögar ofta tolkades som onda platser, vilka det var farligt att vistas på. I Sorunda socken i Södermanland fanns en stor hög där Djävulen själv troddes husera. I två odaterade uppteckningar berättas en historia om Olof Eriksson i Stutby, som trots omgivningens varningar bestämde sig för att besöka högen. När han väl kommit till högen blev han genast så illa gastkramad att han fruktade för sitt liv, och först långt senare återhämtade han sig från upplevelsen.⁵⁴⁷ Flera högar fanns också i Hedesunda i Gästrikland, där traktens barn grävt och återfunnit gamla metallredskap. Men något hände med de barn som varit där, berättar man i en uppteckning från 1684. De blev efteråt ”sömlöse, orolige, kvalsamme, och så-

545. Walsham 2011, s. 28 f, 42, 105 & 117.

546. Ranns. Bd. I, s. 61.

547. Ranns. Bd. II, s. 98 & 100f.

som halv-fånotte” och tio år innan uppteckningen gjordes hade man därför beslutat på tinget att ingen längre skulle få gräva på dessa platser.⁵⁴⁸ Om ett annat stenröse, i småländska Göteryd, berättar man år 1667 att allmogen höll det såsom en ”helgedom” och att ingen vågade ta så mycket som en sten ifrån den, trots att behovet av material var stort och det i röset fanns ”många mycket sköna och bruklige” stenar.⁵⁴⁹ I upplandssocknen Rö berättas också om en jordhög, där ingen vågade plöja eller avverka de buskar som växer där, eftersom ”Vi tro att fanen ligger där begravnen”.⁵⁵⁰

Helgonens fotspår

Det tycks som att de helgon som hade en rent geografisk förankring i en bygd i högre grad än andra kom att fortleva i det kollektiva minnet under 1600- och 1700-talen. Husaby kyrka vid Kinnekulle är en av Sveriges äldsta kyrkobyggnader. Den var redan under undersökningsperioden berömd för sin historiskt viktiga roll i kristnandeprocessen genom S:t Sigfrids dop av Olof Skötkonung. I socknen fanns flera platser i det omgivande landskapet som förknippades med missionären. Strax utanför kyrkan låg S:t Sigfrids källa. Olof Skötkonungs dop i källan är föremål för omfattande diskussioner också i de tidigmoderna urkunderna. I första hand var det källans belägenhet som diskuterades, då det i traktens fanns två källor – S:t Sigfrids och S:ta Brigidas – som båda har blivit utpekade som den källa kungen mottog dopet i. I sin avhandling om Husaby från år 1740 menar Sven Digelius att det var just den östra källan som var den sanna Sigfridskällan.

548. Ranns. Bd. I, s. 181.

549. Ranns. Bd. III, s. 117.

550. Ranns. Bd. I, s. 88.

Detta motiverar han med det faktum att källans omgivningar sedan urminnes tider alla hade benämnts med förledet Sigfrids- i folkmun: ”Alla rum och orter som ligga vid och omkring denna [...]Källan, hava av urminnes tider haft sitt namn därav: Såsom Sigfrids Liden, Sigfrids backen, Sigfrids åkern, Sigfrids hagen [...]”.⁵⁵¹ I sin helgonkrönika, först utgiven år 1623, berättar Johannes Vastovius att många mirakel skett vid Sigridskällan och att den ända fram tills hans egen tid var föremål för en omfattande vallfart.⁵⁵² Digelius menar dock att källans påstådda krafter gick förlorade, då den så småningom stenades igen på Laurentius Petris order. När den sedermera grävdes upp igen, tycks källan ha intagit en ny roll som ett historiskt minnesmärke, även om folkminnesuppteckningar gör gällande att man ännu under 1800-talet offrade i källan.⁵⁵³

Att Husaby var en uppmärksammas plats också under tidig-modern tid har inneburit att det här finns ett betydligt mer omfattande källmaterial tillgängligt än vad som är fallet i fråga om de flesta socknar på landsbygden. Men den uppmärksamhet man ägnat platsen under stormaktstiden och framåt medför också svårigheter i tolkningsprocessen. Gränserna mellan ett antikvariskt intresse och ett levande fromhetsbruk blir svåra att uttyda. Men andra platser, som inte i samma grad intresserade de tidig-moderna lärda, präglades i samma utsträckning av minnet av att en helig person verkat på platsen.

Det är utifrån detta perspektiv befogat att anföra ytterligare några exempel på hur platser i landskapet på detta sätt inordnades utifrån föreställningar om helgonen. I skånska Torekov fanns ett helt nätverk av platser och föremål förknippade med

551. Digelius 1989 [1740], s. 41 & 42.

552. Vastovius 1708 [1623], s. 33.

553. Digelius 1989 [1740], s. 41 & 42. DAG IFGH 3279, IFGH 4728 & IFGH 5202, m.fl.

lokalhelgonet S:ta Tora. Hennes kult omnämns i prästrelationerna från 1624 och 1667. I den tidigare uppteckningen är tonen avståndstagande och man uppger kortfattat att det i bygden ”varit en gammal Idololatria om S. Thora”, som uppdiktats av munkarna. I relationen från 1667 är man betydligt mer utförlig och beskriver legenden om helgonet. Tora skall enligt denna legend varit en helig jungfru, som omkommit vid ett skeppsbrott på väg från Norge. Efter skeppsbrottet flöt hennes kropp iland på stranden i Torekov och blev där upptäckt av en blind man. När den blinde rörde vid den heliga kroppen fick han sin syn åter, och i tacksamhet lät han uppföra Torekofs kyrka, där lokalhelgonets beläte enligt uppteckningen ännu fanns att beskåda. Uppteckningen fortsätter med att berätta om hur S:ta Toras döda kropp, på ett för denna legendtyp karaktäristiskt sätt, uppvisade en vilja om var den ville låta sig begravas genom att förändra sin tyngd för att styra likbärarna att stanna för att vila på en särskild plats. En plats söder om fiskeläget kallades efter detta för S:ta Toras Vila och ytterligare en plats gick under benämningen S:ta Toras Gods. Vid platsen där kroppen flöt iland sprang också en S:ta Toras källa upp och en stor sten på stranden gick under namnet S:ta Toras sten. Torekofs kyrka blev en offerkyrka och, fortsätter prästrelationerna, hade ännu sina huvudsakliga inkomster av ”främmande folks förräringar”. Det är också vida känt, berättar man, att den som befann sig i nöd såväl i land som till sjöss, och med en stadig tro till Gud lovade att skänka något till Torekofs kyrka, helt visst blev hjälpt. Även vattnet i källan erbjöd hjälp genom helgonet och särskilt effektivt var det vid ögonsjukdomar.⁵⁵⁴ När man diskuterar platser som Torekov anas ett komplext samspel mellan kropp, plats och föremål. Det förefaller som att en helig människas kropp förändrade egenskaperna hos

554. Rel. 1624, s. 26. Ranns. Bd III, s. 272 ff. RAÅ Fornsök, Torekov 16:1.

de platser och föremål som kom i kontakt med den, enligt en slags helighetens smittsamhet. Efter kontakten med den heliga kroppen fick platserna en annan karaktär, blev inordnade i en helig geografi och erhöll efter detta själva en förmåga att påverka och förändra andra kroppar.

Borgsjö socken i Medelpad ligger längs den medeltida pilgrimsvägen mot S:t Olofs grav i Nidaros och även denna plats präglades under lång tid av föreställningar förknippade med detta helgon. Två S:t Olofsbilder finns bevarade i sockenkyrkan, som i nuvarande form uppfördes under 1770-talet. Den större av de båda skulpturerna är ovanligt välbevarad på ett sätt som tyder på att den kontinuerligt har underhållits och inskriften *Help Sancteus Olaue Konung* på helgonets mantel är ännu fullt synlig. En dryg kilometer från kyrkan ligger S:t Olofs källa, och invid den en sten vid namn S:t Olofs Gryta (fig. 21). Stenen beskrivs av Hülphers 1780 och den verkar vid denna tid ha varit placerad i byn och inte vid källan: ”Vid Borgsjö by är en sten, varuti ses en rund öppning likasom med svartjärn gjord. Bönderne kalla den S. Olofs gryta, och påstås, at Kung Olof vid framresan låtit sin häst därutur dricka.”⁵⁵⁵ Stenen var förknippad med övernaturliga krafter och järn som härdades i grytans vatten troddes bli särskilt starkt. På detta sätt skall stenen ha använts ända in på 1800-talet.⁵⁵⁶

Munktorp i Västmanland är en annan plats med en intim koppling till en helgongestalt, som i detta fall präglade orten ännu under mitten av 1700-talet. S:t David, som ibland kallas Västmanlands apostel, skall ha varit en engelsk missionär som verkat i trakten i slutet av 1000-talet och hans helighet skall ha

555. Abraham Abrahamsson Hülphers, *Samlingar til en beskrifning öfver Norrland: Första Samlingen om Medelpad*, Västerås 1771. s. 65.

556. Lennart Jörälv, *Vägar till Nidaros: Längs medeltida pilgrimsleder genom Sverige och Norge*, Stockholm 2000, s. 100–103.

varit så stor att han kunde hänga sina handskar på solstrålar-na. Enligt legenden begrovs han i Munktorps kyrka och öppningen till den del av kyrkan som kallades S:t Davids grav fick muras igen år 1788 - enligt visitationsprotokollen för att stävja den fortsatta kulturen av helgonet.⁵⁵⁷ Hur minnet av S:t David av Munktorp ännu under mitten av 1700-talet präglade uppfattningen av hela landskapet, beskrivs utförligt i Olof Graus Västmanlandsbeskrivning från år 1754. Förutom att den äldre delen av kyrkan i folkmun ännu kallades för *Sanct Davids Kyrka*, berättar Grau om flera platser i socknen som definierades utifrån föreställningar om helgonets verksamhet i landskapet, för, skriver Grau, ”De hava mycket at säga om denna Sankt David här i socknen”. Förutom att berättelserna om helgonets mirakel och hans stora helighet ännu återberättades, gavs också exakta angivelser om vilka platser han bott på och på vilka vägar han gått och många Ortsnamn förklarades genom referenser till helgonet. Föga förvånande fanns här också, belägen uti Helga Trefaldighets-vreten, en S:t Davids källa där den helige mannen skulle ha förrättat dop.⁵⁵⁸ Oavsett vilken grad av sanning som ligger i uppgifterna om Ortsnamnen och dess rötter i händelser i Davids liv, visar det ändå hur man på en lokal nivå *tänkte sig* att namnen kommit till och hur platserna hade investerats med mening i relation till helgonet.

På ett liknande sätt som i Munktorp fanns i Nouis socken i Egentliga Finland åtskilliga fysiska punkter i landskapet som utgick ifrån legender om S:t Henrik. År 1674 rapporterade pastor Albertus Davidis till Antikvitetskollegium i Stockholm om de

557. Yngve Brilioth, ”Den helige Davids minne i Munktorp: Föredrag i Munktorps kyrka den 25 juni 1924”, i *Västmanlands fornminnesförenings årskrift*, Nr 14, Västerås 1924, s. 6–9. Västerås stift, *Kulturbeskrivning: Munktorps kyrka*, Västerås 2005, s. 7.

558. Grau 1904 [1754], s. 280–286.

berättelser som fanns om socknens fornminnen. När S:t Henrik anlände till socknen för att sprida den kristna tron möttes han av en orm. Helgonet spottade på ormen, vilken genast sjönk in i berget, ”och till des verifikation än en Orm liknelse där sammastädes i berget synes”. Under sin resa i socknen profeterade han sin förestående martyrdöd och instruerade sina följeslagare om hur de sedan skulle göra med hans kropp. Den skulle spännas för ett par vilda otämjda stutar och där dessa stannade skulle de resa ett kors till hans åminnelse. Detta kors kunde ännu ses stå i en åker i socknen. Där stutarna sedan slutligen lade sig för att vila, där skulle de bygga en kyrka, ”såsom sedan verkställt blev”. Innan kroppen kom till vila inom kyrkorummets murar, hade S:t Henriks tjänare låtit förvara hans kropp i ett uthus hos en av de närboende bönderna. Detta uthus stod ännu kvar, uppger kyrkoherden: ”och till vidunder står samma hus ännu i denne dag, och Kallas S: H[enriks] boda”.⁵⁵⁹

559. Ranns. Bd. I, s. 287 ff.

III:4. Delanalys: Det heliga landskapet

Företeelser som på olika sätt motsvarar de heliga källorna står att finna i de flesta religioner, både historiska och moderna, men från och med medeltiden var kulturen vid källorna tydligt kristet kodad, oavsett om de tidigare brukats med andra religiösa förtecken. Denna kult var en inkorporerad del av den medeltida kristendomen och på ett allmäneuropeiskt plan var det ovanligt att kyrkan såg anledning att begränsa eller stävja kulturen. Från svensk medeltid har vi överhuvudtaget inga uppgifter om att källkulturen stod i någon kontrast till den etablerade förkunnelsen. Vi har funnit flera exempel på att det under medeltiden funnits kapell i källornas omedelbara närhet och i fråga om S:ta Helenakällorna i Götene och Skövde, utfärdades ju till och med avlat för besök vid dessa platser – något som definitivt befäster att de heliga källorna under medeltiden var en del av en accepterad fromhetskultur.

Det är först under början av 1600-talet som uppgifter om källkulturen som något i grunden hedniskt börjar dyka upp. Den dissonans mellan källkult och kyrka som sedan präglade 1600- och 1700-talen kan i grunden förstås som en konflikt om materia – en konflikt som inte hade varit aktuell på samma sätt under den medeltida perioden. De som besökte källorna och offrade i dem gjorde detta i tron att vattnet hade en förmåga att förmedla en övernaturlig kraft som kunde påverka den fysiska verklighet man levde i. Denna kraft var inte sällan sprungen ur de heliga mäns och kvinnors kroppar som århundraden tidigare vistats på platsen. Kyrkan, å sin sida, såg i tilltron till materia en avgud, eller en brist på förtrostan hos Gud hos dem som sökte påverka det gudomliga genom timliga handlingar. På ett schematiskt plan fanns det enligt protestantisk teologi inga platser, tider eller föremål där Gud var mer närvarande än andra. Både fördö-

mandet av all kultutövning vid offerkällor och väggors och anti-kvariernas insamlade av uppgifter om densamma kan ses som två strategier i den kyrkliga överhetens strävan att avsakralisera landskapet. Källor, träd, stenar och fristående kors blev tydligt utdefinierade ur den legitima religiösa sfären och förvisades till vidskepelsens domäner. Den kyrkliga överhetens förhållnings-sätt gentemot det sakrala i landskapet tydliggör också något av den lutherska kyrkans ambivalens. Samtidigt som man rörde sig mot en inåtblickande religiositet som i princip inte borde ha varit beroende av en byggnad, sökte man ändå reducera och komprimera religionens rumslighet och koncentrera denna till kyrko-byggnaden. På ett mer abstrakt plan kom ändå landskapet att få en plats i den religiösa sfären även för den lärda eliten, men på ett betydligt mer ogripbart och transcendent sätt. På en folklig nivå tycks dock föreställningar om den gränsöverskridande materialiteten och Guds immanens ha behållit sitt grepp under en mycket lång tid efter reformationen och ännu under 1700-talet vallfärdade människor till dessa platser, offrade och bad i hopp om ett gudomligt ingripande.

Alexandra Walsham har menat att reformationen på de brittiska öarna i stort var framgångsrik i att förändra hur gemene man betraktade denna typ av platser. Brunnskulturen uppstod betydligt tidigare här än i Sverige och redan under det sena 1500-talet hade den lärda synen på källorna och dess läkande vatten svängt från reformationstidens nitiska avvisande till entusiasm för dessa platser som Gud i sin försyn placerat ut för mänsklighetens väl.⁵⁶⁰ Det fanns alltså, enligt Walsham, ingen motsättning mellan protestantismen och föreställningarna om källornas helande verkan. Hon menar att det knappast berodde på en kvarhängande förreformatorisk mentalitet att människor

560. Walsham 2011, s. 553 & 560–563.

ännu besökte de gamla heliga källorna i syfte att vinna hälsa, utan att källkulten anpassades till ett nytt ideologiskt klimat och infogades inom ramarna för försynstanken.⁵⁶¹ De heliga källorna avsakraliserades och besöken vid dem förlorade till stor del sin rituella karaktär. De spår av förreformatoriska traditioner som trots allt kunde förekomma, var enligt Walsham tydligt separerade från såväl helgonkult som det gamla kyrkoårets fester.⁵⁶²

Resultaten från denna studie pekar dock i en annan riktning. Den process, enligt vilken dessa platsers status förändrades från kontaktpunkter med det övernaturliga till platser som främst fyllde en funktion för bygemenskap och folknöjen, verkar ha gått betydligt långsammare i Sverige än på de brittiska öarna. I de samtida beskrivningarna ges en bild av att besöken vid de heliga källorna skiljde sig markant från besöken vid mineralbrunnarna. De heliga källorna ansågs ha starkast kraft under särskilda tider på dygnet, men kanske framförallt under särskilda tider under året. Vilka dessa dagar ansetts vara under förreformatorisk tid är oklart, men det är troligt att de ofta utgjordes av de aktuella helgonens festdagar. De dagar människor i första hand besökte källorna förändrades sannolikt efter reformationen. Många av de traditionella helgdagarna hade avskaffats och arbetsfrihet torde ju ha varit en förutsättning för dessa mer storskaliga källbesök. Festdagarna för de helgon som i hög utsträckning hade källor knutna till sig, S:t Olof, S:t Sigfrid, S:ta Birgitta och S:t Lars, avskaffades redan 1571. Detsamma gällde korsmässorna, vilka sannolikt tidigare varit en viktig dag för besöken vid helga kors-källorna.⁵⁶³ Men även om tidpunkterna för besöken förändrades, utgick be-

561. Alexandra Walsham, "Holywell: Contesting Sacred Space in Post-Reformation Wales", i Will Coster & Andrew Spicer, *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, s. 33 ff.

562. Walsham 2011, s. 563.

563. Malmstedt 1994, s. 68 f.

söken ännu under 1600- och 1700-talet från viktiga hållpunkter under kyrkoåret som helga trefaldighet, pingst, midsommar (Johannes Döparen) och annandag jul. I södra Sverige besöktes källorna i första hand under midsommar, och i tidigare danska områden behölls benämningen S:t Hans afton länge. Längre norrut intog trefaldighetsaftonen en motsvarande ställning.⁵⁶⁴ Att källkulten dessutom inte alltid var separerad från helgonkulten visar inte minst uppgifterna från S:t Olofs källa på Österlen.

Även om brunnskulturen sannolikt oavsiktligt bidrog till att kulten av de heliga källorna bibehölls under en sådan lång tid, tycks man från överhetens sida ha sett dessa företeelser som besläktade, men ändå separata. Mineralbrunnens läkande kraft var verklig och naturlig, medan den heliga källans kraft var övernaturlig och ofta ansågs ha varit inbillad. Besöken vid de heliga källorna karaktäriserades också av ett rituellt beteende som skiljde sig ifrån de ordnade morgon- och aftonböner som hölls vid de erkända kurorterna. Offret var av central betydelse för att helbrägdagörelse skulle kunna äga rum. Vidare ingick gester och rörelser som knäfall, cirkulerande, bön, korsresande och trasor, hår och klädesplagg fästes på kors eller på närliggande träd och buskar.

Det rituella beteendet vid de tidigmoderna heliga källorna påminner betydligt mer om senare tiders folkkatolska källkult på Irland, än om den tidigmoderna överhetens brunnskultur i Sverige. Utifrån begreppet ”folklig liturgi” har den amerikanska antropologen Celeste Ray undersökt ritualerna vid irländska heliga källor i ett *longue durée*-perspektiv. Den folkliga liturgin bygger i hög utsträckning på den officiella kyrkliga liturgin, men är mer platsspecifik och flexibel. En folkliturgisk ritual erhåller också sin verkande kraft utifrån en långvarig repetition, snarare

564. Granberg 1934, s. 27 f.

än av officiell kyrklig sanktion. Denna typ av ritualer kan både utmana, bekräfta eller påverkas av den officiella kyrkliga traditionen, men de är till sin natur heterogena och under ett ständigt omförhandlande.⁵⁶⁵

Beskrivningarna av ritualerna vid S:ta Ingemos källa i Dala och S:t Olofs källa på Österlen tycks stämma väl in på definitionen av folkliturgiska ritualer. I det irländska materialet återfinns många av de fenomen vi stött på kring bruket av källorna i de tidigmoderna Sverige: förhoppningen om sjukdomsbot, tygtrasor som votivgåvor, cirkulerande, knäfall och bön. Ritualen som utövades – och i viss mån ännu utövas – vid källorna kallades ”paying the rounds” och utgick ifrån vissa stationer inom det heliga området. Vid varje station förväntades den troende utföra vissa handlingar, gester och böner innan hon närmade sig den heliga källan för att dricka eller tvätta sig. Tygtrasor som kommit i kontakt med den skadade kroppsdelen fästes ofta vid ett träd eller en buske i källans närhet och det ansågs viktigt att ritualen utfördes på ett korrekt sätt, annars kunde välsignelsen vändas till en förbannelse.⁵⁶⁶

Den stora skillnaden mellan sakrala naturföremål under tidigmodern tid i Sverige och på senare tiders Irland ligger – förutom i den uppenbara tidsaspekten – i relationen till den officiella trosutövningen. Även om källbesöken på Irland tycks ha varit en i första hand lekmandadriven tradition, stod den inte i motsats till kyrkoläran. Det lokala prästerskapet kunde vara engagerade i kulten och en kyrklig påverkan på kultens utformning var sannolikt betydligt större än i Sverige. Ytterligare en viktig skill-

565. Celeste Ray, ”Paying the Rounds at Ireland’s Holy Wells”, i *Anthropos*, nr. 110, 2015, s. 417.

566. Celeste Ray, ”Beholding the Speckled Salmon: Folk Liturgies and Narratives of Ireland’s Holy Wells”, i Árnason, Arnar (red.), *Landscapes beyond Land: Routes, Aesthetics, Narratives*, New York 2012, s. 141–143.

nad är vad den troende hoppades kunna uppnå med att besöka dessa platser. Vallfarten till de irländska heliga källorna kunde göras i syfte att bli bönhörd i fråga om världsliga angelägenheter, men det kunde också handla om botgöring.⁵⁶⁷ De sakralt laddade punkterna i landskapet som diskuterats i denna studie besöktes i första hand i syfte att bota kroppens sjukdomar. Precis som i fråga om de föremål i kyrkorummet som diskuterades i föregående kapitel, har vi få indikationer på att de heliga naturföremålen efter reformationen nyttjades i något botgöringssyfte eller att de troddes kunna påverka själen och dess öde efter döden. När det kom till att kunna frälsa människan i mer jordiska avseenden ser vi däremot en förvånansvärt stor kontinuitet med förreformatoriska föreställningar och praktiker.

Att källkultens praktik från prästerskapets sida ansågs stå i disharmoni med den lutherska läran framgår tydligt av den skarpa kritik som riktades mot kulten under hela den undersökta tidsperioden. Med olika metoder försökte såväl den kyrkliga som den världsliga överheten underminera kulten, som i grunden ansågs vidskeplig, hednisk, papistisk och avgudisk. Samtidigt kunde källkulten tolereras eller till och med sanktioneras av prästerskapet på en lokal nivå. I vissa fall tillföll ju dessutom offerpenningarna som lämnades vid källan sockenkyrkan.

Undersökningen har också visat på andra företeelser än heliga källor som tydliggör hur det tidigmoderna landskapet präglades av sakrala föreställningar. Kors stod resta i skogar, backar och hagar. Till dessa sökte sig människor ännu under början av 1700-talet för att offra, korsa sig och förrätta sina böner. Stegar och träd kunde investeras med föreställningar om helgonens närvaro och också vid dessa platser begicks rituella handlingar i syfte att erhålla hälsa och beskydd. Det heliga kunde också mani-

567. Ray 2015, s. 423.

fester sig i landskapet på andra sätt. Till synens människoskapade föremål som kors, kapell och skulpturer kunde uppenbara sig på ett mirakulöst sätt, genom att komma flytande över vattnet och genom att uppenbara sig vid träd och källor. På platser som Husaby och Munktorp tolkades hela ortens topografi utifrån föreställningar om ett helgons närvaro. De heliga kropparna lämnade bestående avtryck på det landskap de verkat i och knöt på så sätt ihop landskapet med kyrkorummet, historien med samtiden och det kroppsliga med det andliga.

Gällande heliga naturföremål som träd och stenar var toleransen från den kyrkliga överheten ännu mindre än för de heliga källorna. Att de på ett ännu tydligare sätt var utdefinierade ur en legitim religiös kontext har sannolikt bidragit till att dessa företeelser har lämnat färre och diffusare avtryck i källmaterialet. Heliga platser utanför kyrkorummet kunde inte på samma sätt som altare, relikier och bilder kontrolleras av den kyrkliga överheten, och behövde därför i än högre grad avvisas. Diskrepansen mellan en officiell kyrkolära och en folklig praxis framträder med särskild tydlighet i fråga om dessa platser i landskapet.

IV. Helig materialitet mellan fromhet och vidskepelse

Det har under studiens lopp framkommit att människor ännu under 1600- och 1700-talen föreställde sig att särskilda platser och föremål kunde bära på en helig immanens. Gränserna mellan grundläggande kategorier som levande och dött, naturligt och övernaturligt och andligt och kroppsligt innehade en elasticitet som ter sig oss besynnerlig, och som framstod som både hotfull och främmande för tidens lärda prästerskap. I denna traditionella fromhetskultur kunde tingen och platserna äga en kraft att förändra den fysiska verkligheten för den människa som interagerade med dem. Denna kraft innehade de både i sig själva och tillkom dem som kanaler till det gudomliga – inte heller här tycks föreställningarna om materia låta sig fångas i några definitiva kategorier. De fysiska tingen var betydelsefulla i den religiösa världsbilden och genom dessa sakrala punkter trodde sig människor kunna vinna hälsa, fruktsamhet och beskydd. Särskilt tydligt framträder förmågan till sjukdomsbot, vilken kunde erhållas genom såväl fragment från en helgonskulptur som genom vattnet från en helig källa. Efter den empiriska studien är det nu dags att återvända till de frågeställningar som presenterades i undersökningens början.

Förekomsten av sakralt laddade föremål

Undersökningen har visat att sidoaltare var vanligt förekommande i sockenkyrkorna under både 1600-talet och delar av 1700-talet, trots att dessa formellt bara var tillåtna i domkyrkor och stora stadskyrkor. I Skarastiftet återfanns sidoaltare i mer än var tredje sockenkyrka, men i realiteten troligen i ännu fler. Benämningen på dessa föremål skiftade mellan olika stift. I Skara kallades de i regel för kvinnoaltare, medan de i Linköpings stift oftast gick under namnet kakaltare. Båda dessa namn tyder på att de i första hand brukades i samband med kyrkogångshustrurnas offerande. Men flera av de dryga 280 sidoaltare som identifierats i studien behöll också sina traditionella utsmyckningar och hölls ännu för helgonaltare. Det tycks i första hand ha varit jungfru Marias altare som bevarades, men även altare tillägnade S:t Stefan, S:t Nikolaus, S:t Lars, S:t Martin och det heliga korset har figurerat i undersökningen.

Att de förreformatöriska målningarna och skulpturerna i mycket hög utsträckning karakteriserade de tidigmoderna kyrkorumen är känt sedan tidigare. Om detta vittnar inte minst de tusentals bilder som bevarats in i vår egen tid.

Jämfört med bilder och sidoaltare förekom relikmer sparsamt i de efterreformatöriska kyrkorumen. De var också på ett helt annat sätt explicit kopplade till helgonkulten och en materialitet som trotsade gränserna för det ”naturliga”.⁵⁶⁸ Men trots detta bevarades de ändå i en viss utsträckning. I vissa fall kunde de bevaras mer eller mindre intakta, som t.ex. i fråga om relikkrucifixet i Mjällby, vars relik troligen inte avlägsnades förrän under 1700-talet. De kunde också ligga dolda, inneslutna i altare och kyrkväggar. De tomma relikvarierna kunde omtolkas

568. Åberg 2012, s. 55.

till konstföremål och monument. Men huruvida relikvarierna var tomma eller inte, kunde inte ses från utsidan och skrinen föreställdes ibland ännu utstråla en beskyddande helighet.

Också i det omgivande landskapet fanns under 1600- och 1700-talen ett helt nätverk av platser och föremål laddade med en sakral betydelse. Över två hundra heliga källor har kunnat identifieras och vid flertalet av dessa pågick ännu ett aktivt kultbruk under undersökningsperioden. Resta kors verkar ha varit en relativt vanlig syn i landskapet under 1600-talet, och de förekom i viss utsträckning också under 1700-talet. Korsen kunde vara fristående bön-, offer- och minneskors eller vara resta i närheten av de heliga källorna. Också andra sakrala skulpturer än kors kunde förekomma i landskapet. Heliga träd och stenar med en koppling till helgonen förekom också, dock i lägre utsträckning än ifråga om de heliga källorna.

Tingens makt

Heliga föremål kunde fungera som ett medium mellan Gud och människan, och genom föremålen kunde människan få hjälp i inomvärldsliga svårigheter. Däremot återfinns få indikationer på att föremålen spelat en roll i fråga om människans frälsning.

Även om ett traditionellt förhållningssätt till heliga föremål fortlevde efter reformationen, var konkreta föreställningar och praktiker inte oförändrade. När föremålen tappade sin roll i den officiella liturgin, anpassades bruket av föremålen till lokala förhållanden och lekmännens behov. Sakrala föremål ansågs inte sällan i någon mån vara levande, ha en vilja och en agens.

Föremålet som medium

Ronald C. Finucane har beskrivit medeltidens landskap som besjälade med en slags helig radioaktivitet. Denna sakrala kraft, vilken emanerade från de heliga människokroppar som själva trotsat gränsen mellan det jordiska och det himmelska, påverkade allt i sin omgivning. Heligheten var i högsta grad smittsam.⁵⁶⁹ Som denna studie har visat, var denna heliga radioaktivitet inte ett uteslutande förreformatoriskt fenomen. Tvärtom präglade den människors föreställningar om den fysiska världen också under 1600- och 1700-talen. Platsers och föremåls association med det heliga, innebar att föremålen och platserna själva erhöll förmågan att vidare distribuera denna heliga kraft till de människor som sökte sig till dem. Utifrån de fall som diskuterats i studien, kan man sluta sig till att den heliga radioaktiviteten oftast manifesterade sig i förmågan att bota sjukdomar. Här finns en klar parallell till förreformatoriska föreställningar om gudomliga underverk. Studier av mirakelberättelser från olika europeiska helgedomar visar att över nio av tio underverk utgjordes av just mirakulöst botande av sjukdomar.⁵⁷⁰

Till denna studies resultat hör också att det inte heller var ovanligt att föremål och platser hade en specialiserad förmåga i fråga om vissa typer av sjukdomar, på ett sätt som inte var helt olikt de specialiserade roller helgonen kunde inta i den förreformatoriska fromheten. Till Johanneshuvudet i Berga offrade man i första hand för att få hjälp med huvudsjukdomar. De som besökte S:t Sigfrids göl i Alseda hoppades på bot av hudsjukdomar och vid S:ta Marias källa i Norra Vånga offrade man för att lindra ögonproblem. Andra föremål och platser verkar ha haft

569. Finucane 1995, s. 26.

570. Finucane 1995, s. 59.

en mer allmän förmåga till helande. Detta verkade gälla för de allra mest berömda och välbesökta vallfartsorterna, som Svinnegarn, Edestad, S:t Olof och Skaga.

Även om sjukdomsbot tycks ha varit den vanligaste kraft dessa föremål och platser ansågs besitta, kunde de också hjälpa människor i andra avseenden. De kunde skydda från missväxt, höja kvinnors fruktsamhet, ge boskapslycka och till och med skydda lokalsamhället från krigiska angrepp. Vattnet i S:t Markus källa i Mo stänktes över grödorna för att skydda dem från skadedjur och man offrade på S:t Stefans altare i Flistad för hästlycka. S:t Olofs yxa i Västra Harg underlättade förlossningar och så länge S:ta Birgittas skrin förvarades i Jäla skulle ingen fientlig här komma till socknen.

Förutom de företeelser som tagits upp i denna undersökning skulle man här också kunna hitta många andra bruk med en liknande logik. De flesta material som kom i kontakt med något heligt ansågs få en förändrad status. Framförallt föremål som blivit vigda verkar i samband med detta ha erhållit särskilda förmågor. Dopvatten, bly från kyrkklockor, puts från kyrkväggarna och mull från kyrkogården har alla haft en särskild plats i folklig sjukdomsbot.⁵⁷¹ Just vinningen verkar ha varit den variabel som gjorde denna typ av föremål verksamma, om vi får tro Broman. När han talade om hur allmogen höll kyrkogårdsmullen för helig och brukade den till ”varjehanda gyckleri och galenskap”, var det en följd av att den en gång blivit vigd.⁵⁷²

I detta sammanhang kan också nattvardselementen nämnas. Efter att de väl blivit konsekrerade, ansågs nattvardselementen ofta bibehålla sin förändrade status också efter att själva ritualen var avslutad. Detta synsätt tycks ha varit något som personer

571. Tillhagen 1958, s. 133.

572. Broman 1912–1953 [1700-talets första hälft], s. 28.

inom kyrkoledningen var väl medvetna om. I 1686 års kyrkolag stadgades att prästerskapet skulle hålla en noggrann uppsikt över allt vin och bröd som blivit över efter nattvardsgudstjänsterna, så att de inte skulle kunna missbrukas i vidskepliga syften.⁵⁷³ Också mer lokala åtgärder togs till för att förhindra att nattvardselementen missbrukades. I Jung i Skara stift avråddes församlingen år 1723 å det starkaste från bärandet av armläden vid nattvardsgången, ”så framt de vilja vara fria för misstankar, som ville de bruka de dyre gåvor till någon vidskepelse”.⁵⁷⁴ Denna typ av vidskepelse ansågs allvarlig och den dyker också upp i rättsliga protokoll från 1700-talet. Exempelvis stod år 1728 den 42-åriga Maria Lind anklagad i Enköpings rådhusrätt för flera grova brott. Hon erkände att hon vid sexton års ålder stulit en oblat vid nattvarden, vilken hon sedermera hade brukat genom att bryta små smulor av den i samband med olika magiska handlingar och varje gång hon brutit den skall oblaten ha börjat blöda.⁵⁷⁵

Interaktionen med det heliga

I de flesta fall vet vi inte vilka handlingar, rörelser och åtbörder människor begagnade sig av i interaktionen med sakralt laddade föremål. I nedtecknandet av de kyrkliga handlingarna tycks prästerskapet verkligen ha agerat utifrån den tystnadens strategi som förespråkades i såväl kyrkoledningen som kyrkolagen. Ofta användes vaga och ospecifika begrepp som vidskepelse, missbruk eller förargelse när människor hade interagerat på ett felaktigt sätt med ett specifikt föremål. Vilka handlingar hade människorna i Ods församling tidigare utfört vid det år 1711

573. KL 1686, Jönköping 1846, s. 78.

574. Bergstrand 1934, Bd. II, s. 34 f.

575. ULA Enköpings rådhusrätts och magistrats arkiv AI:7, AI:18 & AI:19.

rivna vårfrualtaret, som enligt Rhyzelius ”tjänande till vidskepelse och förargelse”? Användes det till enskild andakt? Knäföll eller till och med kröp man framför det? Tände man ljus på det? Behängde man det med prydnader? Det kan vi inte med säkerhet veta, även om alla ovanstående handlingar, som varit både vanliga och helt legitima under början av 1500-talet, ingick i begrepp som missbruk, förargelse och vidskepelse. Från S:t Olof på Österlen vet vi att flera av dessa åtbörder och handlingar ingick i de ritualer de hjälpsökande begagnade sig av. Dessa kultbruk var heller knappast något som bara berörde S:t Olofs socken. Människor från hela Skåne, och ibland också omgivande landskap i både Danmark och Sverige, vallfärdade till platsen vid Olsmäss och midsommar.⁵⁷⁶ Det finns ingen anledning att förutsätta att ritualerna från S:t Olof var helt unika. Det som gör fallet speciellt är snarare hur seglivad kulten var och hur god vår tillgång till uppgifter om den är. Det är därför rimligt att anta att de ritualer som utfördes i andra församlingar där ett ”oskickligt väsen” och ”missbruk” med sidoaltare och bilder förekom innehöll liknande element.

Fem kategorier av interaktion, som fann sina motsvarigheter i förhållande till både kyrkorummets föremål och landskapets sakrala punkter kan utkristalliseras utifrån undersökningens källmaterial: bön, offer, kroppsliga gester, beröring och förflyttning av heligheten.

Tingens agens

Just de gränsöverskridande kvaliteterna hos materia stod i centrum för senmedeltidens lärda diskussioner om materialitet, och

576. Bringéus 1997:2, s. 31 f.

frågan om materia var central för såväl tidens teologiska diskussioner som den praktiserade fromheten. Som Bynum visat i sitt uttömmande arbete om senmedeltidens förhållande till materialitet definierades ofta materia som det som var föränderligt, medan det andliga var det konstanta.⁵⁷⁷

Flera gånger betonade de lärda under undersökningsperioden att kyrkliga bilder, offerstenar och andra föremål inte var annat än döda, stumma och hjälplösa. Flera helgonlegenders sanningshalt ifrågasattes också just utifrån frågan om hur materia fungerade. Olof Broman betonade till exempel att det kors som S:ta Helena sades ha återfunnit, omöjligt kunde ha varit Kristi kors, eftersom trä förmultnade. Likaså kunde Sigfridslegenden inte vara sann, eftersom döda huvuden inte kunde tala.⁵⁷⁸ Att Broman såg sig nödgad att inskräpa detta kan mycket väl ha berott på att den inställning han och hans prästkollegor mötte ute i församlingarna ofta var en annan, mindre definitiv syn på vad materia var och vad den var i stånd att göra. Legender om hur till synes döda föremål förmådde uppvisa och manifesteras en egen vilja var vanliga. Det ”kosteliga belätet” som uppenbarade sig vid Helga korskällan i Mortorp, accepterade ingen annan plats än just Mortorps kyrka och visade detta genom att göra sig orubbligt tungt. Stenar vände sig när de hörde kyrkklockorna, heliga kroppar i likkistor ändrade sin tyngd för att visa var de ville bli förda. Gränserna mellan det naturliga och det människoskapade, mellan himmelskt och världsligt, mellan levande och dött, tycks inte alltid ha varit definitiva och i detta avseende förefaller allmogens världsbild under undersökningsperioden ha haft påfallande likheter med senmedeltidens förhållningssätt till det materiella. Dessa föremål hade också en agens i en mer

577. Bynum 2011, bl.a. s. 17 & 25.

578. Broman 1912-1948 [1700-talets första hälft], s. 19 & 25.

konkret mening. Genom sin närvaro fordrade de en särskild typ av interaktion med den troende, som knäfall, offer, beröring och korsande.

Det kristna ramverket

Av källmaterialet har det tydligt framgått att det högre prästerskapet under hela den studerade tidsperioden betraktade allmogens offrande vid heliga källor, lundar och stenar som avguderier och vidskepelse. Inte heller traditionerna ifråga om böne- eller offerkorsen ansågs legitima, trots att det i dessa fall tveklöst rörde sig om ett kristet kultbruk. Dylika företeelser hade på ett tydligare sätt än sina motsvarigheter inom kyrkorummets väggar förpassats till magins domäner. En sådan inställning har också länge präglat forskningen om dessa företeelser. Detta har inneburit att forskare också utgått ifrån en gränsdragning mellan religion och magi och kristet och hedniskt, som satts upp av dem som motsatte sig de studerade företeelserna. Gränsdragningarna torde dock ha sett annorlunda ut för de människor som ingick i det kulturella sammanhang där sådana handlingar utfördes och de skulle med största sannolikhet ha sett dessa praktiker som religiösa bruk.

Särskilt de heliga källorna har i äldre litteratur tolkats som förkristna kvarlevor, men undersökningen har visat att källorna förstods i en tydligt kristen kontext av de människors som sökte sig till dem. De var i hög utsträckning namngivna efter korset eller helgonen, vid källorna restes kors och man bad böner i samband med att man offrade och drack av vattnet. Källorna hade också varit en del av det sanktionerade kristna fromhetslivet innan reformationen, vilket inte minst de kapell som restes i källornas närhet vittnar om.

Helighetens nätverk

I den empiriska delen av avhandlingen har olika materiella och spatiala aspekter av det tidigmoderna fromhetslivet presenterats var för sig i syfte att utkristallisera väsentliga föreställningar och praktiker. Men för att skapa ett sammanhang och en mening i en världsbild som för oss ter sig främmande, är det av högsta vikt att man förstår dessa olika företeelser tillsammans. Närheten mellan olika företeelser som kapell, altare, skulpturer, målningar, kors och källor var inte bara tankemässig, utan ofta också högst fysisk. Samtidigt ingick immateriella komponenter, som sägner, böner och signaler i ett samspel med de fysiska tingen, där den ena företeelsen förstärkte och bekräftade den andra. Den som i hemmet fick höra en legend om t.ex. S:t Olof och i kyrkan regelbundet betraktade bilden av honom, investerade bilden med en större mening. Bilden, å andra sidan, utövade i sin tur ett inflytande på betraktaren som också gav legenden en djupare dimension. Till detta tillkommer också platserna i landskapet som var knutna till det aktuella helgonet. Här är också tiden en väsentlig variabel. Även helgondagar som formellt var avskaffade kunde firas inofficiellt. Men de fungerade också som viktiga hållpunkter för jordbruksåret, vilket kunde bidra till att bevara minnet av det aktuella helgonet.⁵⁷⁹

Gemensamma praktiker

Flera praktiker var gemensamma för kultutövning inom kyrkorummets väggar och vid heliga platser i landskapet. Till dessa hör bön, knäfall, cirkulerande och offergåvor i form av såväl

579. Malmstedt 1994, s. 28 ff. & 226 f.

pengar som andra föremål. I båda sammanhangen tycks också den sociala dimensionen ha varit viktig. Ritualerna markerade individens plats i lokalsamhället och kringgärdades också av samvaro och firande. De ritualer som omtalas hade i regel en kollektiv prägel, men det kan åtminstone delvis bero på att det i första hand var praktiker som involverade många människor som kom till prästerskapets och landskapsskilldrarnas kännedom. Mer individuella ritualer och andaktsformer kan vi i regel inte mer än gissa oss till.

Bön

Bön förekom med stor sannolikhet i interaktionen med de flesta av de föremål och platser som diskuterats i studien, även om bara ett fåtal källor faktiskt uttrycker det specifikt. Å andra sidan kan man se att i nära samtliga fall där ett mer omfattande källmaterial finns tillgängligt, uppges det att bön förekom. Bönen torde ha varit av en högst central betydelse när människor önskade erhålla övernaturlig hjälp och kanske var den i tidigmoderna ögon så självklar att man i regel inte sett sig nödgad att omnämna den. I samband med besöken i kyrkorna och de heliga källorna i Edestad och S:t Olof inleddes ritualerna med bön i kyrkorummen. Likaså berättas att bön ingick i ritualerna vid S:ta Ingemo källa i Dala och vid den heliga källan i Tidavad, en plats dit människor enligt folkminnesuppteckningarna ännu på 1800-talet begav sig för kollektiv bön när missväxt och andra olyckor hotade. Bönerepertoaren hämtades sannolikt från flera olika håll. Dels kunde sanktionerade kyrkliga böner läsas, men också böner med ett förreformatoriskt ursprung, som t.ex. Änglahälsningen kan ha förekommit under den tidigare delen av undersökningsperioden. Läsande av Änglahälsningen, eller Ave Maria, omtalas t.ex.

av Laurentius Paulinus Gothus som ett vidskepligt bruk.⁵⁸⁰ Men också rent folkliga böner lästes, som den bön som upptecknades i Dala år 1681, vilken var specifikt avsedd att läsas vid S:ta Ingemo källa och lund.

Offer

Offerseden förekom i relation till alla de studerade föremålskategorier. Man offrade på sidoaltare, vid helgonbilder och krucifix, i offerstocker, i heliga källor, vid heliga stenar och bönekors. Offret förekommer också under alla perioder som berörs i avhandlingen, från senmedeltiden till 1800-talet. Penningar är den offergåva som omtalas mest frekvent, men också andra typer av föremål kunde användas som offergåvor. Bröd, ljus, nålar, hästkosömmar, ull, människohår, tygbitar, ost, smör, knappar, och sädeskorn – alla kunde de, oavsett gåvans ekonomiska värde, tjäna som en slags valuta i kommunikationen med det heliga. Inom kyrkorummets väggar var penningar och matvaror de dominerande typerna av offergåvor. Man offrade i samband med kyrkliga förrättningar och offrandet skedde då ofta i en kollektiv ritual som inbegrep att hela församlingen cirkulerade högaltaret i procession. Men man kunde också offra på sidoaltare, i offerstockar och vid särskilda skulpturer i enskildhet och inte sällan i det specifika syftet att bli botad från sjukdomar och krämpor.

Även om uppgifterna också här i första hand omtalar penningsoffer, tycks gåvorna vid heliga källor och vid andra naturföremål i högre grad än i kyrkorummet ha utgjorts av olika typer av vardagsföremål. Särskilt föremål av metall omtalas, som nålar och hakar.

580. Paulinus Gothus 1617, s. 196.

Att kläda och behänga skulpturer med föremål verkar inte ha varit ett helt ovanligt förfarande när människor interagerade med en helgonbild eller ett krucifix. Här kan man också ana en samverkan mellan två viktiga komponenter i framförallt botandets logik: offret och bortsättningen. Att, såsom framkommit i några fall, behänga ett kors med ett klädesplagg eller trasa kan på ett sätt ses som en gåva till korset eller till det korset representerar, men också som att plagget innehåller något av givarens sjukdom, som på detta sätt försvinner från givaren själv.⁵⁸¹ Förutom kläder, har människohår hängts på flera av de fristående kors som behandlats i undersökningen, bl.a. på korsen i Ödsmål och Kiaby. Mänskligt hår – precis som naglar – har i vitt skilda kulturer, såväl historiska som nutida, varit förknippade med människans livskraft. Antropologen Amy Whitehead, som delvis tagit sitt avstamp i Marcel Mauss gåvoteori och studerat den nutida kulten av en madonnaskulptur i Andalusien, menar att just här fungerar som en värdefull valuta, som kan användas i förhandlingen med det gudomliga eller för att tacka för en tjänst som t.ex. ett helgon redan har utfört. Gåvor i form av mänskligt hår, inte bara representerade givaren, utan *var* en del av givaren, som på detta sätt bokstavligen talat gav bort något av sig själv. Trots den totala avsaknaden av gåvans ekonomiska värde kunde en sådan gåva sammanlänka givaren och mottagaren på ett religiöst plan.⁵⁸²

I fråga om offer till särskilda kyrkor, bilder och källor kunde gåvan ges vid olika tillfällen, som också synliggör olika förhållningssätt till Gud. Gåvan kunde ges i efterhand, som en tacksägelse eller – om man så vill – betalning, för att en människa blivit frisk eller räddats ur en nödsituation. Men gåvan eller

581. Skott 2015, s. 86. Ray 2015, s. 425.

582. Amy Whitehead, "Hair offerings, the gift and giving of devotion", i *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 9:1, Oxford 2013, s. 132 f.

löftet om den kunde också ges innan, medan människan ännu befann sig i det nödställda tillståndet, och handlandet implicerar då en förväntan eller åtminstone förhoppning om att gåvan ska generera ett visst resultat. Vid besöken vid de heliga källorna verkar detta senare förfarande ha varit det vanligaste; man drack, tvättade sig och offrade antingen under det att man var sjuk eller rent av innan man ens blivit det. Men vi har också sett några exempel på att människor lämnat gåvor *efter* att det mirakulösa helandet ägt rum. Kors som restes i tacksamhet omtalas bl.a. vid Mariakällorna i Torpa socken.

Just denna förhandlande aspekt av folklig fromhetskultur har ofta framställts i mer magiska än religiösa termer när det kommer till tidigmodern tid. Att tro att en specifik handling skulle kunna påverka Gud åt ett för utövaren önskvärt håll var för vissa inom den kyrkliga eliten ett allt annat än korrekt förhållningssätt gentemot det gudomliga. Goda handlingar ansågs förvisso också inom evangelisk kristendom kunna leda till att den troende i in-omvärldsliga avseenden belönades av Gud. I första hand avsåg den evangeliska synen på goda handlingars betydelse en moralisk livsföring snarare än enskilda handlingar, men gränsdragningen var inte alltid självklar ens ibland det högre prästerskapet. Vilka handlingar betraktades som Gudi behagliga? Att skänka pengar till en offerkyrka ansågs av biskop Swedberg vara en from gärning, medan seden omtalades i kritiska ordalag av biskop Juslenius. Bland det lägre prästerskapet kunde till och med de offer till kyrkan som skedde inför en helgonbild tolereras i praktiken. Ytterligare ett steg tycks den som ristat inskriften på offerstocken i Edestad ha tagit: ”Den som offerar i denna stock skall få himmelrikets glädje”.

Kroppsliga rörelser

Antikvitetsrannsakingarna berättar i flera fall om hur människor knäfallit och ibland krupit inför de resta korsen i landskapet. Detta beteende omtalas också i reseskildringarna, där man ofta berättar att begrepp som ”krypa till krysset” eller att ”varken gå till kors eller kyrka” användes bland befolkningen. Även om man i regel beskriver själva ritualerna i imperfektum var det antagligen djupt inpräntat hos många att knäfalla eller buga inför det heliga också under tidigmodern tid. Flera exempel på hur man ännu knäföll eller bugade sig inför föremål både i och utanför kyrkorummet har anförts i undersökningen. I folkminnesuppteckningarna möter man bilden av att det ännu under det sena 1800-talet var en utbredd sed att knäfalla, niga, böja huvudet eller ta av sig mössan, när man hörde kyrkklockorna ringa. En meddelare född så sent som år 1902 berättade att kvinnorna brukade niga inför en Mariabild i Röddinge kyrka.⁵⁸³

Att det förekom att man cirkulerade när man närmaste sig en helig företeelse är ytterligare en aspekt som framkommit i undersökningen. I samband med att allmogen offrade på altaret förekom seden där församlingen rundade altaret, något som biskop Halenius i Skara vid flera tillfällen kritiserade, och hans företrädare biskop Juslenius talade ofta med avsky om seden att följa solens rörelse vid gången fram och tillbaka från altaret i samband med nattvardsfirandet. Vid Ingemo källa ingick också ett cirkulerande runt den heliga lunden i ritualens inledning och enligt den bevarade bönen skulle detta ske tre gånger. Rörelsens trefaldighet förstärkte sannolikt kraften i ritualen genom sin association med treenigheten.⁵⁸⁴ I två av antikvitetsrannsakingarnas uppteckningar från 1680-talet, från Ovensjö i Gästrikland

583. SND: LUKA 1 *042082, *042068, *075292.

584. Rivard 2009, s. 74 f.

och Vingåker i Södermanland, berättas om ännu synliga stigar runt om kyrkobyggnaderna, som uppstått av att man innan man beträdde kyrkorummet cirkulerade runt byggnaden. Cirkulerande som ett sätt att öppna upp gränser mellan det naturliga och övernaturliga förekommer i otaliga variationer inom folkliga föreställningar. Men rörelsen hade också en viktig plats i medeltidens kyrkliga ritualer: vid konsekrationen av en kyrkobyggnad, vid välsignande av grödor, vid kvinnors kyrktagningar etc. Också vikten av att rörelser skulle ske medsols, d.v.s. från västlig till östlig riktning, har sina paralleller i medeltida kyrklig ritual. Öster förknippades med Kristus som världens sol, och vid medeltida konsekurationsritualer skulle biskopen med sitt följe vända sig åt just detta väderstreck vid de välsignande bönerna och den rumsliga rörelsen skulle därefter ske medsols.⁵⁸⁵

En kroppslig gest vars bruk var vanligt förekommande var att teckna korstecknet. När Laurentius Paulinus Gothus diskuterade vidskepliga ”Ceremonier och åthävor” listade han korstecknet bland de mest utbredda. Också Broman omtalar att bruket var mycket utbrett under det tidiga 1700-talet. Det brukades inför krucifixet vid in- och utgången ur kyrkorummet, men också i en rad vardagliga situationer. Vid korset som stod rest i Bottnaryds socken hade sockenborna kring sekelskiftet 1700 för sed att korsa sig när man passerade det. Att korsa sig när man närmade sig heliga platser även utanför kyrkorummet torde ha varit närmast ett standardförfarande.

585. Samuel Pyeatt Menefee, ”Circling as an Entrance to the Otherworld”, i *Folklore*, nr. 96, 1985:1, s. 14. Rivard 2009, s. 97–100 & 109. Hayes 2003, s. 11. Karant-Nunn 1997, s. 77–81.

Beröring

Att nå en direkt fysisk kontakt med det heliga föremålet genom beröring verkar i många fall ha varit av en fundamental betydelse. Beröringen av S:t Olofsyxan tycks ha varit det moment där den läkande kraften överfördes från det gudomliga till den hjälpsökande, något vi har sett exempel på från Västra Husby och S:t Olofs socknar. Ifråga om de heliga källorna skulle man kunna tala om en såväl utvärtes som en invärtes beröring, i och med att man både tvättade eller beströk sig med vattnet och drack det. I förhållande till de flesta av de föremål som föreställdes besitta en helande kraft har beröringen sannolikt varit ett grundläggande moment i interaktionen, även om det inte alltid omnämns uttalat.

Beröringen kunde också ske av ren vördnad, utan att den troende på något uttalat sätt hoppades kunna erhålla någon hjälp av föremålet. I fråga om de tavlor som Broman berättade att hälsingeborna kysste, nämns inget botandemotiv, utan handlingen omtalades enbart som ett sätt att visa vördnad. Detta utesluter förstås inte heller att dessa tavlor också av vissa uppfattades som kapabla till dylika förmågor.

En portabel helighet?

När Vångaborna under andra halvan av 1700-talet bar en apostlaskulptur över fälten för att främja årsväxten, är det tydligt att de föreställde sig att den verksamma kraften var innesluten i själva skulpturen och därmed var flyttbar. Men föremålets helighet kunde också förflyttas utan att själva föremålet flyttades.

Under medeltiden hade det funnits flera möjligheter för den troende att efter en pilgrimsfärd ta med sig något av ett undergörande föremåls helighet, genom andra föremål associerade med det. Små träsnitt och miniatyrreplikor i billiga ma-

terial fanns till försäljning. Dessa heliga souvenirer kunde användas vid sjukdomsbot, antingen i kraft av sin likhet med det ursprungliga föremålet, eller genom att det hade haft en fysisk beröring med det. Dessa föremål kunde sedan i sin tur genom beröring med den sjuke överföra något av den gudomliga kraften. Också vardagliga föremål, som kommit i fysisk beröring med ett heligt föremål kunde tillskansas sig denna helighet.⁵⁸⁶

Den mer souvenirliknande typen av föremål förekom givetvis inte längre i det efterreformatoriska Sverige, men andra former av att ta med sig det heliga från en plats verkar ha förekommit, som när besökarna vid den heliga källan i Edestad doppade små trasor i det undergörande vattnet för att ta dem med sig efter att de hängts upp i buskarna vid källan. Det är också i denna kontext man bör förstå alla uppgifter om hur man skavt av små bitar av färg, förgyllning och trä från kyrkorummets skulpturer. Denna typ av uppgifter har dykt upp i flera fall och från vitt skilda landsändar, bland annat ifråga om S:t Sigfrids stav i Västergötland, en madonna i Småland och en S:t Martinsbild i Östergötland. Att flisorna från helgonbilderna användes för sjukdomsbot nämns i flera fall, men vi vet inte hur man faktiskt gick till väga. Beröring med den sjuka kroppsdelen var sannolikt viktig, men det är också tänkbart att de små bitarna blandades i medicin och inmundigades.

Det till synes vanvördiga i att skrapa bitar av dessa heliga skulpturer kan dock kontrasteras med hur man på en folklig nivå ibland kunde förhålla sig helgonen i det patron-klient-förhållande som ofta präglade den medeltida folkliga helgonkulten. När man upplevde att ett helgon inte fullgjort sin del av denna relation, genom att gynna det lokalsamhälle eller grupp som stod under dess beskydd, kunde man symboliskt ”straffa” helgonets

586. Bynum 2009, s. 109 ff. Hayes 2003, s. 43 f.

bild eller relik. Helgonet må ha varit den dominanta i relationen, men väntades ändå ingå i ett reciprokt utbyte.⁵⁸⁷

Det är i detta sammanhang också viktigt att betona att den traditionella religiositeten var långt ifrån tom och mekanisk. Även om den kunde vara präglad av fasta ritualer och ett slags kontraktstänkande, innebar detta inte att den troende inte samtidigt upplevde ett genuint och känslomässigt band till Gud och hans helgon.⁵⁸⁸

Kyrka och landskap

I sin utredning av offerkyrkoseden från 2004 ställer sig Weikert lätt tveksam till kopplingen mellan offerkyrkorna och källkulten.⁵⁸⁹ Det finns dock mycket som talar för att offrandet i såväl kyrkorum som källa hade ett nära samband. Den ena seden kunde förvisso förekomma utan den andra, men i de fall där båda företeelserna förekom tillsammans tycks kulten ha varit särskilt stark. De mest berömda och livskraftiga vallfartsorterna under tidigmodern tid kunde berömma sig med såväl en helig källa som en särskilt helig kyrkobyggnad. Svinnegarn, S:t Olof, Torekov, Femsjö, Sånga, Utvängstorp, Gunnarskog, Svensköp, Skaga och Fru Alstad är alla exempel på sådana platser. När offerkyrkoseden eller källkulten omtalas i såväl visitationshandlingar som i de topografiska verken, omtalas de också ofta tillsammans, som två sidor av samma vidskepelsens mynt. I Jung föreställde exempelvis biskop Juslenius att det var ett Djävulens gyckelspel, en förförelse i vantro och ett hemligt avgudereri att offra i ”källor, vissa kyrkor

587. Gábor Klaniczay, ”Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity”, i John H. Arnold, *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford 2014, s. 220.

588. Se t.ex. Toivo 2016, s. 100.

589. Weikert 2004, s. 157 ff.

eller sådant mera”.⁵⁹⁰ I Gränna begav man sig, från både Småland och Östergötland, först till S:t Johannes kapell, som åtnjöt status av offerkyrka, under Persmäss och midsommar för att åhöra gudstjänsten, men efter förrättningen gav man sig av till den närbelägna källan för att offra, berättar Rogberg år 1770. Likaledes talar man vid ett prästmöte i Skara stift år 1757 om att ”det till upphovet avgudiska och okristeliga offerandet uti Källor och till vissa Kyrkor”, bör bestraffas med stock och kyrkoplikt.⁵⁹¹

Under förreformatorisk tid hade många av de heliga källorna haft särskilda källkapell, ofta tillägnade samma helgon som källan i fråga. Efter att dessa kapell övergivits eller rivits, hände det likväl att den närmaste sockenkyrkan tillvaratog de offer som lämnades i källans vatten eller i en utställd offerstock på platsen.

Minnet av helgonen

På vissa orter präglades den lokala identiteten, föreställningarna om sockenkyrkan och hela det omgivande landskapet av den historiska närvaron av ett helgon. Några tydliga exempel på detta utgörs av S:t Sigfrid i Utvängstorp och Växjötrakten, S:t Karlung i Karlskyrka, S:t David i Munktorp, S:ta Tora i Torekov, S:t Henrik i Nouis och S:ta Helena i Skövde och dess omgivande socknar. Minnet av helgonet knöt ihop ortens geografi i en meningsskapande berättelse. De föremål som var knutna till helgonet tjänade som fysiska påminnelser, vilka möjliggjorde berättelsernas fortlevnad också när bandet till den institutionaliserade kulten klipps av. Vanligast och mest renodlat tycks detta förhållande ha varit ifråga om de helgon som ansågs ha verkat på platsen.

590. GLA Jung LI:1, BV 1748.

591. Rogberg 1770, s. 862 f. Bergstrand, 1933, s. 205.

Ett fåtal helgon, som Jungfru Maria och Johannes Döparen, var dock så etablerade i föreställningsvärlden att denna lokala anknytning var överflödig. Inte minst var de i egenskap av bibliska helgon också viktiga i den sanktionerade religiositeten. Kulten av Jungfru Maria fortgick i flera både officiella och icke-officiella aspekter och hon var också det helgon som i högst utsträckning i en rent fysisk mening präglade de tidigmoderna kyrkorummen. En madonnabild torde ha funnits kvar i de flesta sockenkyrkor under 1600-talet och i delar av landet bevarades också hennes altare i många – kanske flertalet – kyrkor. Lika närvarande som hon var i kyrkorummet tycks hon också ha varit i den immateriella kulturen. Otaliga folkliga böner där hon figurerar finns upptecknade från 1600- och 1700-talen.⁵⁹² I fråga om Maria har vi kanske det bästa exemplet på hur dynamiken mellan föremål och immateriell kultur möjliggjorde en kontinuitet ifråga om de kultaspekter som inte längre ingick i den påbudna fromheten, även utan den topografiska förankringen.

Minnet av helgonen var beroende av en materiell och spatial förankring. Dessa förankringspunkter kunde utgöras av en målning eller skulptur i kyrkorummet, men också av platser i landskapet investerade med föreställningar om en helig människas närvaro. Utöver dessa tillkommer också en temporal aspekt, som kunde utgöras av att ett helgons helgdag ännu firades, eller att en formellt avskaffad helgondag markerade ett viktigt tillfälle i årsrytmen. Så länge ett helgons materiella, rumsliga och tidsmässiga hållpunkter bestod, kunde minnet av och vördnaden för ett helgon fortleva också utan det institutionella ramverk som utgjorts av den förreformatoriska kyrkan.

592. Emanuel Linderholm, *Signelser ock besvärjelser från medeltid ock nytid*, Stockholm 1917–1940, s. 125 ff, Törner 1946 [1737–1787]. s. 166 f. Paul Heurgren, *Djurskrock*, Malmö 1920, s. 52 & 63.

De helgon som hade förankringar i alla tre sfärerna (kyrkorummet, i landskapet och i årsrytmen), behöll i särskilt hög utsträckning en plats i fromhetslivet, medan helgon som saknade dylika förankringar förlorade sin relevans. Detta samband har också uppmärksammats av Alexandra Walsham, som poängterat att det kollektiva minnet av helgonen var beroende av fysiska platser och föremål för att kunna bestå. När de materiella företeelser som förknippats med särskilda helgon förstördes eller glömdes bort – när vad Walsham kallar *physical disintegration* inträdde – var det också svårt att upprätthålla tron på och minnet av dessa himmelska beskyddare. På de brittiska öarna gick denna desintegration mellan tanke och ting betydligt längre och den inträdde snabbare än i den situation som tecknats i denna avhandling.⁵⁹³ De med helgonen associerade föremålen i kyrkorummet och platserna i landskapet bestod här i hög utsträckning, vilket möjliggjorde att föreställningen om vissa helgon förankrades lokalt i den egna vardagliga miljön. Helgonet kunde på så vis länka samman en sockens identitet utifrån föreställningar om landskap och kyrka, historia och samtid. Men helgonen kunde även efter reformationen bistå människorna i svåra situationer. Allra tydligast framstår kanske kulten av S:t Olof på Österlen i detta sammanhang. Men helgonen tycks sällan ha åkallats i rent andliga syften, utan fungerade snarare som nödhjälpare i inomvärldsliga avseenden.

Överhetens ambivalenta inställning

Det kan argumenteras för att det även inom de olika protestantiska trosriktningarna fanns ett utrymme för det immanent heliga också på ett officiellt plan. Alexandra Walsham har t.ex. argu-

593. Walsham 2011, s. 487.

menterat för att föreställningar om hur det gudomliga kunde ingripa i den fysiska världen snarare stärktes av den försynstanke och det betonande av Guds allmakt som särskilt förekom i den reformerta, men också i viss utsträckning i den evangeliska, traditionen. Enligt dessa föreställningar ingrep Gud aktivt i världen för att straffa, belöna och varna människan. Så långt finner vi en stark kontinuitet med äldre föreställningar ifråga om en grundläggande kosmologi.⁵⁹⁴

Trots att man också inom en renlärig lutherdom kunde inrymma det mirakulösa inom ramarna för Guds försyn, får man samtidigt inte glömma vad såväl allmogen, som kyrkoherdar, domprostar och biskopar hade att förhålla sig till i praktiken. Det *var* trots allt förbjudet att offra i källor och likaså *var* det förbjudet att knäfalla och tända ljus framför skulpturer. Den avgörande skillnaden mellan förreformatorisk och protestantisk teologi i synen på det mirakulösa var, menar Walsham, att man inom protestantisk teologi förnekade att det mirakulösa på något sätt kunde framkallas genom mänskliga handlingar – och i grund och botten är det detta som står i centrum för den interaktion med de heliga platser och föremål som beskrivits här. Besökaren vid en helig källa eller människan som offrade vid en helgonbild försökte *förmå* Gud att ingripa i världen till hennes fördel i en slags förhandling, och det är här vi finner den kanske tydligaste dissonansen med den officiella kyrkoläran.

De senaste åren är det i första hand interaktionen, anpassningen och kompromisserna som har betonats i fråga om förhållandet mellan allmogen och kyrkoledningen. Likaså har man framhållit att folk- och elitkultur inte bör ses som två skilda entiteter. Båda dessa insikter är viktiga. Den tidigmoderna fromhetskulturen dikterades inte enbart från kyrkoledningens håll och all-

594. Walsham 2008, s. 508 f.

mogen var långt ifrån enbart passivt mottagande av nya religiösa idéer och strömningar. Det är heller inte rättvisande att framställa det som att det förekom några vattentäta skott mellan en lärd och en folklig fromhetskultur. Samtidigt riskerar man att hamna i ett förenklande resonemang om man negligerar de konflikter som faktiskt förekom.

Särskilt i fråga om kulten av källor försökte den kyrkliga – och ibland den världsliga – eliten under hela den behandlade tidsperioden med olika medel utrota ett kultbruk som man uppfattade som hedniskt, papistiskt, avgudiskt och vidskepligt. I Skarastiftet har vi sett att man under mitten av 1700-talet utfärdade stockstraff för den som ertappades med att offra till Skaga kapell eller den närbelägna källan. I Blekinge sände man i början av århundradet ut soldater från Karlskrona fästning till Edestads källa under midsommaraftonen för att avskräcka vidskepliga besökare. Samma metod hade brukats i Åbo i fråga om Kuppiskällan under mitten av 1600-talet.

Om nu dylika företeelser oproblematiskt kunde inrymmas inom ramarna för en accepterad tidigmodern lutherdom, varför användes dessa repressiva metoder för att stävja dem och varför möter vi ständigt så många avvisande uttalanden om dem från prästerskapets sida?

Sättet de förreformatoriska föremålen och naturföreteelserna beskrivs på vittnar om att frågan om materialitet inte var överspelad ens under 1700-talet. Broman skrev att den som fick höra om papisternas belätesdyrkan ”måtte få ont i magen” och vi har sett hur biskop Juslenius i Skara mer eller mindre systematiskt försökte rensa ut vad han ansåg vara uttryck för papistiska villfarelser ur stiftets sockenkyrkor.⁵⁹⁵

595. Broman 1912–1948 [1700-talets första hälft], s. 20. Gudhem C:1 BV 1746

Begreppen vidskepelse och avguderi

Det verkar som att begreppet vidskepelse tillhörde de begrepp där definitionen och innebörden inte alltid delades mellan det högre prästerskapet och församlingsborna. Kyrkoherdens förståelse av begreppet kunde säkerligen variera – stående som han var med en fot i båda lägren. Biskop Juslenius i Skara definierade vidskepelse enligt följande när han instruerade församlingsborna i de olika kyrkor han besökte. När något som inte var heligt tillmättes helighet, alltså när någon utifrån ”människobud” betraktade något som heligt, trots att ingen helighet tillmätts företeelsen i Guds egna stadgar, ägnade sig människan åt vidskepelse. Likaledes var det vidskepelse när man trodde att en viss handling på övernaturlig väg skulle ge ett för utövaren önskvärt resultat.

Båda dessa förhållanden innebar ett förnekande av Guds allmakt och försyn och i och med att människan satte sin lit till någonting annat än denna försyn gjorde hon sig också skyldig till avgudadyrkan. Vidskepelsen var alltså i grunden ett brott mot det första och det andra budet, vilket Juslenius inskräpte om och om igen i sina föreställningar. Vidare framstod det otydliga åtskiljandet mellan det materiella och andliga som en problematisk aspekt. Juslenius återkom ofta till det felaktiga i att människan sökte köttslig nytta genom andliga medel och vice versa. Ytterst stammade all vidskepelse från Djävulen, som genom sina bländverk sökte förmå människan att vända sig bort från Gud.⁵⁹⁶

Juslenius 1700-talsdefinition av begreppet är mycket lik den definition som över ett sekel tidigare presenterades av ärkebiskop Laurentius Paulinus Gothus i *Ethica Christiana*. Vidskepelse

m.fl.

596. Se te.x. GLA Vartofta-Åsaka LI:2, BV 1750, GLA Särestad C:2, BV 1746, GLA Ryda N:1, BV 1746.

var också här en synd emot det första budet, och dess ursprung var Djävulen.⁵⁹⁷ Att just materialitet låg i brännpunkten för den kyrkliga elitens definitioner av termer som vidskepelse och avguderer framgår också tydligt i detta verk:

Ty såsom Gud haver tillägnat var ock en Kreatur sin Naturlige art, egenskap och krafter: Så bör ingen Människa något annat söka hos vart och ett Kreatur i Himmelen, väder, vatten, på eller uti Jorden, och det icke till något annat bruk använda, än dess Natur och egenskap förmå och medgiver: Var annorlunda sker, är där ett gruvligt missbruk vantro och vidskepelse.⁵⁹⁸

Med begreppet *kreatur* åsyftas här hela den skapade verkligheten – det materiella – och inte som i mer modernt språkbruk levande varelser.⁵⁹⁹

Den avgörande skillnaden mellan förståelsen av vidskepelse under 1600-talet respektive 1700-talet var inställningen till vidskepliga handlingarnas verkan. Även om Djävulen i högsta grad var inblandad under båda tidsperioderna, talade man under 1700-talet snarare om illusioner, bländverk och gycklerier, medan man under 1600-talet hade en betydligt mer ambivalent inställning till vidskepliga handlingars effikacitet.⁶⁰⁰

Att vidskepelse och avguderer var grova synder var med största sannolikhet en inställning som delades också av allmogen. Däremot verkar man ha haft andra definitioner av vad som konstituerade just dessa synder. I Söderby pastorat konstaterade ju det lokala prästerskapet uppgivet att man trots sin idoga undervisning om avguderer inte lyckats nå fram till åhörarna, som ”ofta

597. Paulinus Gothus 1617, s. 192.

598. Paulinus Gothus 1617, s. 199 f.

599. Svenska Akademiens ordbok (SAOB) *Kreatur* (tryckår 1937).

600. Oja 1999, s. 290 ff.

hört, men intet minnas”. Den frekvens med vilken biskoparna vid visitationerna förklarade och inskräppte de rätta definitionerna av avguderier och vidskepelse talar för att detta var något som *behövde* upprepas eftersom man gång på gång konfronterades med konkurrerande definitioner. Hur dessa andra definitioner såg ut är däremot något som till följd av källmaterialets beskaffenhet är betydligt svårare att närma sig. Och även bland församlingens borna fanns det naturligtvis individer som delade kyrkoledningens syn på dessa fenomen. Vi har sett ett par exempel på hur det av allt att döma varit vanliga församlingsbor som på eget initiativ förstört skulpturer eller offerkällor som de andra i församlingen missbrukade på ett ”vidskepligt” vis. Men detta egenmäktiga förfarande tycks inte alltid ha mötts av gillande från det lokala prästerskapet. Kyrkoherden i Mortorp berättade att kyrkans mirakulösa skulptur höggs sönder av en ”obetänkt människa” som efter tilltaget drabbades av ett gudomligt straff och flagaren som halshöggs Petrusbilden i Fågelö kapell kallades uttryckligen för en ”tok”. Hos merparten av allmogen tycks det dock inte ha klassats som vidskepelse att genom föremål, platser och rituella handlingar försäkra sig om Guds välvilja. Detta var snarare en del i en traditionell fromhetskultur, där en ständig förhandling med den högre makten för att garantera den enskildes och lokalsamhällets välgång och fortbestånd var av stor vikt.

Den lutherska toleransen

Under de senaste åren har tongivande forskare som Andrew Spicer och Bridget Heal velat betona hur man inom lutherdomen, tvärt emot hur den ofta framställts populärt, både tol-

ererade och uppskattade den medeltida kyrkans bilder.⁶⁰¹ Om vi jämför den lutherska inställningen med attityden hos de reformerta kyrkorna stämmer denna bild. Det finns dock en risk i att överbetona detta drag hos lutherdomen. Om man negligerar skillnaderna mellan den lutherska bildsynen och senmedeltidens bildsyn, riskerar vi att missförstå de senmedeltida föremålen genom att tolka dem i ljuset av en evangelisk bildsyn. Om vi ser på dessa föremål som något som enbart pekade bortom sig själva mot det gudomliga, och därigenom inspirerade till fromhet och andakt, då kan den efterreformatoriska situationen också framstå som relativt konfliktfri. Men senmedeltidens bilder var mycket mer än detta. De var gränsöverskridande, föränderliga, levande och i någon mening *var* de vad de representerade.⁶⁰² De var heliga i kraften av att vara just föremål, och här går en skarp linje mellan den förreformatoriska fromhetsutövningen och den lutherska bildsynen. Insikten om det materiellas oerhörda kraft i den senmedeltida traditionen ställer den lutherska bildsynen i ett nytt ljus, och genast ter den sig betydligt mer radikal och annorlunda än denna tradition.

Det fanns gränser för hur de kyrkliga bilderna fick brukas, och bilder som ingick i en otillåten interaktion med församlingsborna skulle avlägsnas. Tongivande teologer som Paulinus Gothus och Laurelius konstaterade också under 1600-talet att alla bilder trots allt inte var *adiaphora*, utan att vissa bilder var att betrakta som vidskepliga i sig själva. På ett liknande sätt motiverade biskop Juslenius i Skara under mitten av 1700-talet förstörelsen av stiftets helgonbilder utifrån just en argumentation om att bil-

601. Bridget Heal, "Visual and Material Culture", i Ulika Rublack (red.), *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, Oxford 2015. Spicer 2016, s. 251.

602. Caroline Walker Bynum, "The Sacrality of Things: An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages", i *Irish Theological Quarterly*, 78:I, 2012, s. 7. Bynum 2011, s. 45, 52, 59 & 105 f.

dernas innehåll riskerade att förleda de troende. Frågan om de kyrkliga bilderna var således mer laddad än vad som ofta framhållits. En oro över bilder med ett felaktigt innehåll märks hos den kyrkliga överheten under såväl 1600- som 1700-talet. Från överhetens sida betonades föremålens livlöshet och vanmakt på ett teoretiskt plan, men i praktiken tillerkändes de trots allt en agens genom sin förmåga att aktivt påverka de människor som kom i kontakt med dem. Undersökningen har visat att den evangeliska kyrkans bevarandekraft och den kyrkliga överhetens tolerans ifråga om den heliga materialiteten var mer komplexa än vad tidigare forskning betonat. Särskilt kyrkorummets bilder kringgärdades av en oro hos den kyrkliga överheten under såväl 1600- som 1700-talet.

Överhetens attityder till den heliga materialiteten genomgick förändringar under undersökningsperioden. Som vi sett försvann tron på vidskepliga handlingars verkningskraft, men det innebar inte att missbruk och felaktiga förhållningssätt gentemot laddade föremål i och med detta ansågs harmlösa. I allt högre grad kritiserades folklig vidskepelse under 1700-talet med argument hämtade från upplysningstraditionen, men det råder ingen tvekan om att dylika handlingar ännu hölls för allvarliga synder och brott i en rent juridisk bemärkelse.

I vissa fall tycks oron för vidskepelse ha resulterat i en slags småskalig ikonoklasm, vilken med tydlighet har observerats i visitationshandlingarna från Skarastiftet. Att målningar och skulpturer försvann från kyrkorummen under 1700-talet har tidigare förklarats med tidens ändrade smak och behovet av öppna och ljusa kyrkorum, medan rent religiösa skäl har tonats ned.⁶⁰³ Men det var inte de praktiska skälen som i första hand angavs av de ansvariga själva. I argumentationen som syns i visitationshan-

603. Se t.ex. Åberg 2012, s. 266 f.

dlingarna från Skara är det bildernas teologiska innehåll och rädslan för missbruk som uppges vara anledningen till att bilderna skulle avlägsnas. Detta utesluter förstås inte att mer praktiska skäl också låg bakom besluten – men det var inte dessa man lade tonvikten på i dialogen med allmogen. När det kommer till sidoaltare präglades motiveringen av rivningsbesluten å andra sidan vid flera tillfällen av praktiska överväganden. Om det beror på att själva föremålen ansågs mindre kontroversiella, eller om det är en följd av att dessa beslut i första hand tycks ha fattats på sockenstämman snarare än i samband med biskopsvisitationer är däremot svårt att avgöra.

Många exempel från undersökningens tidigare del antyder att de lokala kyrkoherdarna under 1600-talet i högre grad undvek att ingripa mot företeelser som tangerade gränserna för det renläriga. I fråga om de förreformatoriska heliga föremålen närvaro i kyrkorummet tycks toleransen ha varit stor. Inte minst kan detta ses av den höga förekomsten av sidoaltare i 1600-talets kyrkorum. Men toleransen kunde också utsträckas till företeelser som på ett än tydligare sätt överträdde gränserna för den officiella läran. Kulten av Johanneshuvudet i Berga hade uppenbarligen pågått helt ostörd under större delen av 1600-talet. Kyrkoherden Hastadius efterträdare lät heller inte bli att kommentera denna missriktade tolerans i sin skrivelse till kyrkoordningskommisionen år 1726. Att också det lokala prästerskapets attityder gentemot de medeltida träskulpturerna hårdnade under 1700-talet har sannolikt flera förklaringar. Dels härrör de från tidens upplysningsidéer, med sitt uttalade förakt för det medeltida och det vidskepliga. Men en bidragande orsak var sannolikt också att det sociala avståndet mellan kyrkoherden och församlingsborna vid mitten av 1700-talet var avsevärt större än det varit ett århundrade tidigare. 1700-talets kyrkoherdar rekryterades allt oftare från borgarståndet, de var bättre utbildade än sina föregångare

under 1600-talet och de härstammade heller inte i lika hög grad som tidigare från de församlingar de var stationerade i. Att alltför nitiskt ingripa mot socknens traditioner hade under 1600-talet medfört större sociala risker för den enskilde kyrkoherden. Under 1700-talet var situationen annorlunda och kanske var det först nu förutsättningarna fanns för att på allvar göra rent hus med vad man uppfattade som papistiska kvarlevor.⁶⁰⁴

Överhetens strategier

Fem olika grundstrategier kan urskiljas bland de metoder den kyrkliga eliten använde sig av i syfte att underminera folkliga kultbruk i samband med särskilda platser och föremål: tystnad, undervisning, förstörelse, bestraffning och appropriering.

Redan i 1571 års kyrkoordning stipulerades att undervisning och förmaning var prästerskapets främsta redskap, men det betonades också att man skulle undvika att diskutera specifika företeelser alltför vidlyftigt. Denna inställning var heller inte unik för svenska förhållanden. Att predika emot vidskepelse, men samtidigt undvika att inspirera församlingen var något som också kyrkomän på kontinenten upplevde som en svår problematik.⁶⁰⁵ Det ligger naturligtvis i frågans natur att denna tystnadsstrategi lämnat få avtryck i det bevarade källmaterialet, men här och där skymtar den alltså fram. Vid visitationen i Norra Åsarp år 1758 antecknades t.ex. att vidskepelse förvisso förekom i socknen, men att ”man för vissa orsaker icke specificerar” den.⁶⁰⁶ Man tycks alltså ha föreställt sig att blott omnämmandet av vid-

604. Malmstedt 2002, s. 189.

605. Alison Rowlands, ’”Superstition’, Magic, and Clerical Polemic in Seventeenth-Century Germany”, i *Past and Present*, 2008:3, s. 171.

606. GLA Norra Åsarp KI:2, BV 1758.

skepliga föreställningar och bruk riskerade att uppmuntra människor att anamma dem.

Att rent fysiskt förstöra de föremål och platser som var källa till oro tycks också ha varit en metod som periodvis brukades flitigt. Studien har uppenbarat flera exempel på situationer där man ansett sig nödgad att ta till mer radikala metoder än undervisning från predikstolen. Detta kunde drabba sidoaltare, relikskrin och bilder, men också de heliga platserna i landskapet, där fristående kors revs och heliga källor grävdes över.

Ytterligare en strategi bestod i att direkt straffa de individer som i vidskeplig avsikt besökte offerkyrkor, kors och heliga källor. I Skarastiftet utfärdades stockstraff för dessa förseelser. I Blekinge tog man hjälp av den världsliga ordningsmakten och inkallade vakter från Karlskrona fästning för att hindra människor att besöka heliga källor. Att identifiera enskilda personer som ägnade sig åt dessa i grunden kollektiva ritualer medförde dock svårigheter. Denna oro syns i flera av visitationsprotokollet från Skarastiftet. I Vilske-Kleva svarade kyrkoherden år 1748 på biskopens fråga om vidskepelse i församlingen att ”vidskepelse väl kunna finnas, men svåre att bevisas”.⁶⁰⁷

Även om dessa mer hårdhänta metoder inte var helt ovanliga, var den mjukare linjen med allmänna varningar, undervisning och predikan antagligen den mest brukade strategin. Laurentius Petris kyrkoordination förmedlade en hoppfull inställning om att vidskepelse och missbruk ”genom Kristelig undervisning väl kan rättas”.⁶⁰⁸ I viss mån kan man nog också ge ärkebiskopen rätt, även om projektet skulle komma att ta betydligt längre tid i anspråk än vad han antagligen tänkt sig. Biskop Juslenius höll under mitten av 1700-talet idogt pedagogiska predikningar om

607. GLA Vilske-Kleva C:2, BV 1748.

608. KO 1571, s. 13.

vidskepelse i de flesta Skarakyrkor han visiterade. Samuel Rogberg berättar år 1770 att många heliga källor i Småland till följd av prästerskapets goda undervisning nu äntligen ”kommit i vanpris”.

Men den kanske viktigaste, och i det långa loppet mest framgångsrika, strategin var att förändra definitionen av de heliga föremålen. Samhällets lärda skikt sökte, med varierande framgång och iver, tämja de förreformatoriska föremålen genom att omgestalta kyrkorummets föremål till antikviteter, monument och didaktiska redskap. Denna process inleddes redan i samband med 1600-talets antikvariska vurm och fortsatte in på 1700-talet. Föremålen bar inte längre på helighet, utan på historia. På samma sätt försökte man omdana de heliga källorna till hälsobrunnar och tömma besöken vid dessa platser på ”vidskepliga” element.

Vägen mot en förändrad förståelse av dessa platser och föremål var dock varken rak eller enkel. Den grundläggande problematiken för kyrkoledningen tycks inte ha bestått i att dessa nya innebörder avvisades av vanliga människor på församlingsnivå, utan att äldre innebörder inte försvann samtidigt som nya anammades. En skulptur kunde till exempel vara ett historiskt monument, en katekes och en fysisk portal till det gudomliga samtidigt. På samma sätt kunde allmogen fortsätta med traditionella föreställningar och rituella beteenden också vid de källor som tagits i anspråk som hälsobrunnar – gränsen mellan medicin och mirakel var porös. Flera parallella innebörder hos de heliga föremålen tycks inte ha uteslutit varandra i folklig fromhetskultur.

Enligt forskare som Heal och Walsham genomdrevs denna omstrukturering av materia och immanens under ett tidigt skede i tyska områden och på de brittiska öarna – och denna nya förståelse av föremålets roll tjänade en viktig funktion som kon-

fessionell markör.⁶⁰⁹ Det fanns därmed heller inte samma skäl till fientlighet från kyrkoledningarnas sida. Denna undersökning har dock visat att processen att appropriera heliga föremål i Sverige var mer komplicerad och tog längre tid i anspråk än vad som tycks ha varit fallet i andra delar av Europa.

Kontinuitet och förändring

Människors grundläggande världsbild förändrades inte i ett slag under 1500-talet. Också i de mest renläriga evangeliska sammanhang, levde man ännu i högsta grad i en förtrollad värld, för att tala med Weber.

Det fysiska landskapet och föremålen hade en viktig plats i religiösa föreställningar, seder och i det kollektiva minnet. När kulturellt signifikanta föremål eller platser förstördes eller omskapades, underlättades också en förändring av den immateriella kultur som varit förknippad med dessa. När relationen mellan materialitet och mentalitet blir ensidig, inträder glömskan – eller nyskapandet.⁶¹⁰ Särskilda föremål och platser möjliggjorde ett upplösande av gränserna mellan det naturliga och övernaturliga. Heliga platser och föremål levde kvar i det kollektiva minnet också i sin frånvaro. Detta visas inte minst genom de berättelser och minnen som fortfor att prägla platser där heliga föremål, som väggors eller kyrkliga skulpturer, en gång stått.⁶¹¹ Det vore fel att kategorisera de tidigmoderna människornas förhållningssätt gentemot den heliga materialiteten som enbart ”kvarlevor” från en svunnen tid. Föreställningar och praktiker i förhållande till helig material-

609. Heal 2009, s. 305 f. Walsham 2011, s. 561.

610. För en liknande diskussion, se Walsham 2011 s. 485 ff.

611. Helen Parish, *Monks, Miracles and Magic: Reformation Representations of the Medieval Church*, London 2005., s. 148.

itet var en del av en levande och dynamisk fromhetskultur. Här instämmer jag med Scribner, som argumenterat för att människor tog del i och bevarade ”förreformatöriska” handlingsmönster just för att dessa ännu svarade på viktiga religiösa behov.⁶¹²

Hur kom det sig att så många fromhetsuttryck som vittnar om tron på gudomlig immanens kunde leva kvar så länge, ibland århundraden, efter lutherdomens införande? Kanske kan en av nycklarna återfinnas i hur reformationen och den efterföljande konfessionella kulturen i Sverige såg ut. Det är känt att den svenska reformationen saknade ett brett folkligt stöd och genomdrevs i ljuset av flera uppror.⁶¹³

Det har ofta talats om den svenska enhetskyrkan och att Sverige under 1600- och 1700-talet varit något av ett lutherskt isolat. Nyare forskning har dock visat att detta är en sanning med modifiering. Framförallt i fråga om reformerta protestanter i städerna fanns en högre grad av tolerans än vad som tidigare har gjorts gällande. Denna tolerans utsträcktes dock aldrig till katoliker och någon större katolsk minoritet av det slag som t.ex. förekom på de brittiska öarna kom aldrig att präglade samhället.⁶¹⁴ Den religiöst Andre var ett ständigt närvarande fenomen på den europeiska kontinenten och de brittiska öarna, på ett helt annat sätt än i det tidigmoderna Sverige.

Den egna tron formulerades ofta genom förhållandet till konkurrerande trossystem. Jason K. Nye, till exempel, har vi-

612. Scribner 1990. s. 326

613. Se t.ex. Martin Berntson, ”Fanns det ett folkligt reformationsmotstånd i Sverige under 1500-talet?”, i Fredrik Heiding & Magnus Nyman (red.), *Dofnen av rykande veckor: Reformationen ur folkets perspektiv*, Skellefteå 2016, s. 263.

614. Anders Jarlert, ”Kyrka och tro”, in Jakob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria: Stormaktstiden*, Lund 2005, s. 250–251. Martin Berntson, ”Myten om enhetskyrkan: En diskussion om historievetenskapliga perspektiv i religionskunskapsämnet”, i Hans Albin Larsson (red.), *Det historiska perspektivet*, Jönköping 2015, s. 138 ff.

sat hur det var just föreställningar om protestantismen som var centrala i formeringen av en katolsk identitet i tyska Rottweil. Genom undervisning, predikan och deltagande i religiösa riter och fester inskräptes skillnaderna mellan den rätta läran och den protestantism som ständigt tycktes hota i marginalerna.³³ Dagmar Freist har också visat på den höga nivån av konfessionellt medvetande bland befolkningen i 1700-talets Tyskland. För de allra flesta människor i Sverige torde ”Papisten” ha utgjort en diffus figur och sällan mer än ett avlägset hot. Kanske innebär detta att den egna tron inte behövde definieras lika tydligt i Sverige som i andra områden, vilket i sin tur gjorde att ramarna för vad som kunde passera för evangeliskt blev mer töljbara. Icke-sanktionerade kyrkliga bruk, som den kyrkliga överheten ofta uppfattade som vidskepliga eller ”påviska” hotade aldrig samhället, staten eller kyrkan på det sätt som man upplevde att grövre avvikelser från den officiella läran som 1600-talets trolldomsväsande eller 1700-talets pietistiska strömningar gjorde, vilket gjorde kampen mot dessa lindrigare förseelser lågprioriterad. Vissa av dessa bruk, som t.ex. offerseden, gav ju dessutom kyrkan goda inkomster, vilket sannolikt kunde vara en bidragande faktor till att enskilda kyrkomän valde att se mellan fingrarna med de bakomliggande motiven för dessa handlingar.

Samtidigt kunde enskilda prostar och biskopar förfasa sig över vad man upplevde som icke-evangeliskt i den folkliga religionsutövning man konfronterades med i det dagliga pastoralarbetet och på lokalplanet förekom sannolikt fler konflikter än vad tidigare forskning har velat göra gällande. Vi har i undersökningen sett otaliga exempel på hur personer inom den kyrkliga överheten kritiserade förhållningssätt gentemot föremål och platser med en argumentation som bottnade i ett avståndstagande gentemot det ”påviska”.

Någon gång under 1700-talets lopp verkar det traditionella förhållningssättet till det immanent heliga successivt ha börjat ersättas av modernare världsbilder. Under 1700-talets gång blir det allt vanligare att författarna till de antikvarisk-topografiska verken uppger att allmogen inte längre nyttjar de gamla föremålen och platserna i landskapet. Också i Skarastiftet börjar förändringar skönjas i visitationsprotokollen efter århundrades mitt. Vid tal om vidskepelser i Södra Björke konstaterade biskop Halenius år 1760 med belåtenhet att många vidskepelser nu var avskaffade och förklarade ”med ett särdeles nöje [...] att dessa och dylika aldrig mera måtte påtänkas, mycket mindre utövas”. Denna typ av uttalanden återkommer från och med denna tid i handlingarna med en frekvens som står i en skarp kontrast till protokollen från århundrades första hälft.⁶¹⁵ Kampen mot vidskepseln hade intensifierats under första halvan av 1700-talet, men den mattades av under slutet av århundradet. Många inom prästerskapet tycks vid denna tid ha upplevt att kampen till stor del var vunnit.

Denna förändring av den traditionella religiositeten, där de heliga platserna och föremålen kom att få en allt mer undanskymd roll, kan förklaras av flera parallella förändringsprocesser som ägde rum under perioden. Såväl ekonomiska, teologiska, politiska och kulturella faktorer kom att bidra till att en modern individualistisk religiositet började breda ut sig på bekostnad av den traditionella och kollektiva. Som tidigare nämnts hade det sociala avståndet mellan herden och flokken ökat under 1700-talet, och den nya iver med vilken många kyrkoherdar tog sig an folkuppfostringsprojektet med inspiration från upplysningstraditionen bar sannolikt frukt.

615. GLA Södra Björke KI:1, BV 1760, Vilske-Kleva C:2, BV 1768, Österplana N:2, PV 1772, Sunnersberg KI:3 BV 1776, Bottnaryd KI:1 BV 1773 m.fl.

Men den kanske tyngsta förklaringsmodellen är av ekonomisk art. Först när människors grundläggande livsvillkor förändrades skapades ett utrymme för en genomgående omformulering av mentaliteter. Parallellt med de ovan beskrivna processerna påbörjades också den strukturomvandling av landsbygden som i förlängningen kom att bryta upp den gamla bygemenskapen: skiftesrörelserna, urbaniseringen, industrialiseringen och den ökade sociala differentieringen. Det bör dock nämnas i detta sammanhang att exempel på traditionella föreställningar om materialitet och Guds immanens också står att finna under 1800-talet. Föreställningar tycks förändras genom gradvisa förskjutningar – och utvecklingslinjerna är sällan behändigt raka.

*

Samtidigt har de fysiska platserna och föremålen återvänt i dagens svenska kyrkoliv. Allt fler kyrkor väljer nu att återinsätta sina gamla Mariaaltaren. Pilgrimsvägarna har öppnats igen, och här utgör återigen de heliga källorna hållpunkter i vandrigen. En variant av rosenkransen – det som hos den kyrkliga eliten under 1600-talet betraktade som urtypen för en tom, mekanisk och vidskeplig fromhet – finns nu överallt till försäljning och särskilda ”Frälsarkransandakter” hålls i var och varannan kyrka. Om man vänder på perspektiven skulle man i stället kunna säga att den heliga materialitetens död under modernitetens inbrott kanske inte var mer än en tupplur i en mångtusenårig historia.

V.1 Summary

Devotion and Superstition

Materiality and Religion in Post-Reformation Sweden

This dissertation explores post-Reformation attitudes and practices in relation to objects and space invested with religious meaning. Before the 16th century Protestant Reformation, binary altars, images, relics, holy wells and wayside crosses had been an important part of sanctioned Christian worship. Recent scholarship has suggested that notions of sacred immanence diminished quite soon quickly following the reformers tutelage in Lutheran Germany. There is, however, much to indicate that the transition was not as smooth in Sweden as in continental Europe. Agrarian, sparsely populated, and lacking major towns of European standards, grass root support for the Protestant cause was limited, even after the Reformation was launched by King Gustavus I in 1527.

The purpose of this study has been to analyse how the Swedish Reformation affected ideas and practices regarding objects and space. The analysis has been made using a material perspective, which implies the assumption that the objects of study were not only subject to the actions of humans, but that they in turn wielded an active influence on those that came in contact with them.

The Interior of the Church

As in other Lutheran territories, the Church of Sweden remained conservative on the topic of church furnishings and placed them among the *adiaphora* — external matters that in themselves were neither good nor evil and that, according to Christian freedom, every congregation was free to decide for themselves whether to retain or not. Recent scholarship, by Andrew Spicer, Bridget Heal and others, has emphasized this 'conservative power of Lutheranism', pointing to how images were retained and adapted to an Evangelical religious culture. But only by taking the immense importance of holy matters in the late medieval religious culture into consideration may we understand the position of the Lutheran reformers and their successors of the 17th and 18th centuries. In relation to this, the Protestant argument appears to be more radical than recent scholarship has suggested. Likewise, an attention to pre-Reformation ideas about matter helps us to understand the prevalence of attitudes and practices that went beyond the cognitive functions that Lutheran theology ascribed to these objects. As recently demonstrated by Caroline Walker Bynum, late Medieval conceptions of matter do not share our sharp distinctions between living and dead matter. Matter was that which was changeable and, in some sense, alive.

The manifestations of the Divine in material things were of vast importance in late Medieval religious practice. Images and relics transgressed the boundaries between God and his creation, dead and living, likeness and presence. These objects were subject to an intense emotional and sensory experience by the faithful, and they were meant to be touched and handled as much as seen.

Thousands of Medieval wooden sculptures have been preserved from Swedish churches. Some of these are found in mu-

seums today, but a large proportion are still in place in village churches – and an even larger amount adorned the churches before the mid-18th century. Unlike their Reformed counterparts, the Lutheran reformers never sought to abolish images from the churches. But they did seek to regulate the laity's perception of them. The church ordinance of 1571 states that while images were generally to be allowed, those images 'that the simple-minded and faithless are leaping to, shall be removed and the people shall in these matters be insistently lectured to abandon such vanities'. The ordinance goes on to specify some of these abuses, which included carrying images in procession, lighting candles or incense before the image, kneeling in front of it, or adorning it with clothing and precious objects.

In 1561, it had been decreed that all binary altars were to be torn down, with the exception of cathedrals and other major churches, where multiple altars were needed in order to administer the sacrament to larger congregations. In a quantitative study of inventory lists from the 17th century, covering 941 parish churches, this chapter establishes that binary altars were still found in one third of the investigated churches. In some dioceses, the figures were significantly higher. In the dioceses of Linköping and Skara the frequency was even higher, though binary altars are largely absent in inventory lists from several other dioceses. This may in part reflect different traditions of book keeping across various parts of the country, rather than an actual significant difference in the presence of binary altars. This can be illustrated with the case of the Visby diocese, covering the island of Gotland. Not a single binary altar is mentioned in the studied inventories from the period. However, out of the 91 churches on the island that are of Medieval origin, the altars on the northern side of the nave have been preserved to this day in forty of these churches.

Most of the inventory lists cover the period between 1670-1700, as earlier listings seem to have been conducted more sporadically. The purpose of these inventories was to enlist items of economic value to the parish. This meant that the altars themselves were rarely enlisted – but the textiles that adorned them were. Altars are usually mentioned in the following mode: ‘One piece of linen altar cloth, for the Women’s Altar’.

That the altars were adorned with textiles indicates that they were still in use and considered of value to the congregation. These altars were given different names in different parts of the country; the most common names were the Lesser altar (*det mindre altaret*), the Women’s altar (*kvinnaltaret*), the Offering altar (*offeraltaret*) and the Bread altar (*kakaltaret*). These names indicate that the altars’ primary use was for offerings in connection to the churching of women. These offerings generally consisted of foodstuffs, such as bread and cheese.

In addition to the quantitative study, binary altars have also been studied through in-depth sources, such as parish descriptions, visitation records and folklore records. Most of these altars were located in the North-west nave, and had been dedicated to the Virgin Mary in the pre-Reformation era. Many cases show that the altars were still adorned with sculptures of the Virgin in the 17th and 18th Centuries and even though they were enlisted in more neutral terms in the inventories, many of them were still viewed as Lady altars. In addition, some altars were explicitly stated to be saint’s altars. In Ekebyborna church, St. Martins altar (*S. Martini altare*) was mentioned in 1643, and 17th century parish descriptions mention the altars of Our Lady (*vårfrualtare*) in several churches in Östergötland and Scania. In the 1720’s the vicar of Flistad tore down the altar of St. Stephen because of the parishioners’ custom of making offerings to the saint in the hope of securing good luck with their horses.

Lingering on the subject of superstition and idolatry, archbishop Laurentius Paulinus Gothus concluded in his influential catechism of 1617 that not all images were *adiaphora*, but that some were harmful and superstitious in themselves, 'In that their very likeness and representation grant opportunities for abuse and ungodliness'. A similar view was expressed in bishop Olaus Laurelius' proposition for a new church ordinance in 1659. The clergy was instructed to make sure that no 'Superstitious or otherwise unsuitable images,' such as 'those [made] according to popish fables' were to be kept in the churches. Bishop Laurelius also stressed that images were but wood and stone, 'wherein there could be no life nor aid to be found'. It seems clear that among the clerical élite in the 17th century, there was still a deep concern that certain images could initiate inappropriate responses among parishioners. In the following I will address some cases where pre-reformation images seem to have been invested with a meaning that went far beyond their didactic function.

From parish descriptions and antiquarian reports, authored between the second half of the 17th century to the late 18th century, we learn that many images were indeed held in a sanctity inappropriate for official Evangelical teachings. One example, that highlights both innovation and tradition in comparison with the Medieval cult, was an image in the parish church of Genarp. It is mentioned in an antiquarian report from 1668 by vicar Petrus Laurentii Nachovius. The image, that the church 'during the Papacy' had invested a considerable amount of money in procuring, was a wooden Easter sepulchre with a collection box attached to it. But the image was apparently considered to be more than just a historical monument. The vicar continues his report by informing us that on every Midsummer, people from all over the surrounding area visited the church in order to make votive offerings before the image. These offerings were made in order to cure

various illnesses, and interestingly, the vicar does not reproach his parishioners for doing this. On the contrary, he himself seems to believe in the power of the sculpture, adding to his statement that these offerings were often made 'with success'. It seems clear that this practice was not a mere continuation of a pre-Reformation tradition. Rather, Easter sepulchres would have been used in the liturgy during Holy Week, not at the feast of St John the Baptist during Midsummer. It would also seem that by the 1600s, the key element was the offering instead of the passion play.

Another interesting case involved the head of St John the Baptist kept in the votive church of Berga. The sculpture was placed upon the high altar, and was believed to be miraculous. In the 1640s pilgrims flocked to the small parish church in order to place offerings of coin in a hole in the sculpture's head, believing this would ensure relief from various ailments, especially those of the head and teeth. Apparently, the clergy of the 17th century chose to tolerate this practice.

Besides making offerings to images, another practice that was reported from different parts of the country was scraping off bits of paint and gilding from the sculptures, since even these small fragments were believed to possess healing powers. In 1641, the vicar of Hässleby filed a complaint to the cathedral chapter stating that his parishioners were making 'superstitious use' of a statue of the Virgin, by scraping off the gilding. The chapter's response was perhaps less severe than might have been expected. No penalties were issued, but it was decided that the church was to be kept locked between services, thus limiting unsupervised access to the sculpture. It seems that in general, even though individual clergymen could be suspicious of the presence of Medieval images in the 17th century, when confronted with more 'harmless' popular practices, the Church usually chose to turn a blind eye.

By the 18th century, it seems that the tolerance shown by the vicars of Genarp and Berga was no longer an acceptable clerical behaviour. The 17th century vicars of Berga were explicitly reprehended posthumously by their successor in 1726, who concluded that the head had finally been ‘abolished and thrown away’ a few years earlier.

The study of visitation records from the episcopate of bishop Juslenius of Skara reveal the deep unease images could cause amongst the clerical elite by the mid-18th century. Throughout the diocese, the bishop demanded that images of the saints, especially those of the Virgin Mary, were to be destroyed, altered or removed from the churches he visited. The proceedings make clear that the reason the images were to be removed was not that they were unnecessary or out-of-date, but that they were dangerous. In many cases the bishop spoke of superstition in connection with the images. In particular, he targeted images depicting Mary as the queen of Heaven as especially harmful, but even Calvary scenes – that in no aspects breached protocol as to what was generally accepted in Lutheranism – were sometimes criticized.

When compared to other pre-Reformation objects in the Early Modern period, the preservation of relics was more unusual. Their profound connection to the cult of the saints, and in many cases, to indulgences and monastic institutions, made them much harder to appropriate for Evangelical worship than in the case of images. Further, due to the precious materials of the reliquaries, they were often confiscated together with monstrances and chalices in the early stages of the Reformation. Nonetheless, in at least 49 churches they remained in place into the post-reformation period.

When visiting in 1641, Archbishop Laurentius Paulinus Gothus was shocked to find the relics of St Karlung, an obscure

local saint, placed on the high altar of Karlskyrka parish church, and demanded that the relics were to be burned and that the congregation would ‘abolish their idol Karlung, that they worship once a year’. In addition, an image of Mary was standing next to the high altar, with an inscription invoking her intercession – which according to the archbishop was to be equated with ‘the abomination of desolation standing in the holy place’, referencing Matt: 24:15. The visitation almost resulted in the dismissal of the vicar of the parish, who claimed that he had often tried to lecture his congregation on idolatry, but that they ‘remembered nothing of it’.

This reliquary had previously been described by antiquarian Johannes Rhezelius a few years earlier. He wrote that only one bone remained within the shrine, since a previous vicar had disposed of the others. But the people of the parish – who knew many stories of the miracles performed by these relics – had told him that not even this zealous clergyman had been unaffected by their power. Before burying the bones in the cemetery, he stole the silk in which they had been wrapped, and used this to cure his failing eyesight. The belief in the power of this local saint was still strong in Karlskyrka, more than a century after the Reformation. According to an antiquarian report, written only 30 years after the visit of the archbishop, the reliquary was still in place in the church. But by now, ‘nobody could tell, what had been inside it’. It seems rather implausible that the memory of the relic had been eradicated in the short period of time since the visitation of 1641. It seems more likely that that this problematic visit had made parishioners reluctant to speak to the commissioner responsible for gathering records of ‘old monuments’.

Most grand reliquaries were probably lost to the confiscations of King Gustavus I in the early 16th century. Those that

survived were reinterpreted by antiquarians as ‘Monuments’ that radiated history rather than holiness. But even such reliquaries could still be perceived differently by local communities. In the churches of Jäla and Eriksberg, a twin set of gilded reliquaries from the 12th century were kept. They had once held relics of the True Cross, St John the Baptist and the Eleven Thousand Virgins. But despite the removal of the relics, the reliquaries themselves were still believed to be wielding a protective power by the local parishioners. When bishop Swedberg visited Jäla in 1706, he was told that the parishioners believed that St Bridget (1303–1373) had promised them, that as long as the reliquary was kept in the church, no enemies would approach the land. In the neighbouring parish of Eriksberg, the congregation refused to sell their reliquary to visiting antiquarian Mandelgren in the 1800’s, because they feared it would cause the harvest to fail.

Holy Topography

Before the 16th-century Reformation, the landscape had consisted of an intricate web of nodes emitting a holy radioactivity. Wayside crosses, holy wells and shrines scattered the countryside. Pilgrimages were officially banned in 1544, which officially changed the character of the visits to these places from pious to ‘superstitious’. But while chapels and shrines were generally torn down or left to decay, natural features such as wells, trees and stones invested with religious importance often remained in the landscape. In older research, such sites have often been interpreted as ‘pagan survivals’, and not been viewed in a Christian religious context. But all indications point to that at least the holy wells were a fully accepted part of pre-reformation Christianity. In the case of the holy well of St Helen of Skövde, two

letters of indulgence were issued for pious visitors at the site of the well and its adjacent chapel.

In this study, more than two hundred holy wells visited in the Early Modern period have been identified, mainly through mentions in antiquarian and topographic literature. Most of these wells were named after the Trinity, the saints and the Holy Cross. Offerings in connection with drinking of the water from these wells are regularly mentioned. The main reason for visiting these wells was the hope for a healing miracle, but other reasons are occasionally mentioned as well. These reasons could be to secure a good harvest, protect the livestock, further fertility, and to gain good fortune with new undertakings.

Some sources elaborate further on the ritual behaviours conducted at these sites. One such case, St Ingemo's well in the parish of Dala, illustrates how several different landscape features could be connected in ritual practices. The holy well of St Ingemo is first mentioned in an antiquarian report of 1667, where the local vicar informs us that a chapel had once been erected in honour of St Ingemo, a local holy woman. The chapel was in ruins by then, but the report continues as following.

Where the chapel once stood, there are now some large birches, which are held in such sanctity by the common people, that no one dare break as much as a twig from them. At the same churchyard, there is a flowing spring, to which many of the simple-minded folk still leap, offering coins, pins etc. for all manner of deceases. But in the churchyard, they erect wooden crosses, and dress them in clothing, both new and old.

Some years later, in 1681, this behaviour had come to the attention of the bishop, who demanded a written statement from some of the trust-worthy men in the village. In their statement,

the villagers claim that these superstitious practices were now mostly abandoned, but they gave a detailed account of what the ritual at the holy well and the grove of birches had consisted of. If one was hoping for a miraculous healing, they had to observe the following ritual. The ritual started with encircling the grove three times. After doing this the supplicant went to the well, where he or she drank or washed in the water. Then offerings were dropped into the well, consisting of either coins, or pins, crotchets and pieces of bread. The supplicant then walked back to the grove where they knelt by a tree stump among the birches and prayed. Then clothing worn by the sick person would be left as an offering on the tree stump.

The practice of raising crosses at holy wells seems to have been commonplace, and is attested from various parts of the country, which highlights the Christian character of the cult. But crosses could also be raised at other locations, such as fields, meadows and woodlands. These crosses could be erected in order to mark out the spot of someone's untimely death. But they could also be places of worship, as demonstrated by two 18th century cases from the Skara diocese. When visiting Broddetorp parish in 1728, bishop Swedberg was informed of a place with several crosses where 'superstitious people' went to make their offerings and hang clothing on the crosses. In 1742, the vicar of Bottnaryd parish stated that older members of his congregation spoke of a cross nearby where they used to fall their knees when passing by.

In the sparsely populated areas in the north, where the nearest church could be miles away, some instances report of devotional images placed in the woods. One of these images was even described as being in place up until 1832, as told by the traveling antiquarian Nils Mandelgren. In Skellefteå, he was told of a wooden image placed in a hollow tree in the Gärdsmark

forest, that was 'worshipped' by the passing peasants, and in Mandelgren's 19th century frame of mind, this was nothing but 'pure Catholicism'.

The memory of the saints that were believed to have actually been present in certain areas seems to have survived the Reformation in ways that the memory of other saints did not. While memory of geographically distant figures such as St Dorothy and St Elmo faded, tales of domestic Nordic saints such as St Olav, St Henry of Finland and St Helen of Skövde were still being told in the 18th century. These saints were fixed in local topography and functioned as focal points of faith, memory, and local identity. A telling example can be drawn from the parish of Munktorp, home to 11th century saint David of Munktorp. When Olof Grau, the author of an extensive description of the Västmanland county, arrived in Munktorp in the mid-18th century, he found that the people of the area still 'had much to say of this David'. In addition to the spaces of the church and St David's holy well, roads, buildings, lakes and other landmarks were being described through the story of David and his doings. A similar relationship between the memory of a saint and local understandings of topography could be found regarding to St Sigfrid in Husaby, St Tora in Torekov and St Bridget in Ekebyborna.

The reformers of the 16th century only mentioned holy wells in passing, but throughout the 17th century, both secular and ecclesiastical authorities continuously tried to suppress the cult. In 1665, a royal edict stated harsh punishments for those that were found guilty of making offerings to such wells. The penalties were the same as for conviction of (non-maleficent) conjuring: imprisonment, flogging, or running the gauntlet, depending on the severity of the crime. In practice, however, 'lighter' forms of superstition were rarely prosecuted.

It is also telling that the 18th century hostility towards holy wells was projected backwards onto the reformers of the 16th century. A manuscript, in which the first Lutheran archbishop called for a destruction of all holy wells, was often referenced. This manuscript has been revealed to be an Early Modern forgery, but its content fitted with the contemporary view of holy wells as ‘Popish’ survivals. Visits to holy wells were seen as so incompatible with Evangelical Christianity, that it was taken for granted that the reformers themselves had shared this hostility.

Spa culture arrived comparatively late in Sweden, rendering the process of appropriating holy wells into ‘respectable’ spa resorts a complex one. In many cases, the promoters of spa culture tried to mark a distance from holy wells and the ‘superstitious’ practices associated with them. In 1708, a former holy well in Orsa parish was converted to a mineral well. However, during the following fifty years the well regularly needed to be cleared from all the coins, pins and other offerings that were still secretly being thrown in the water. In the nearby trees, rags and ribbons were repeatedly found, causing mineral well encyclopaedist Abraham Hülphers in 1770 to lament on the arduous task of ‘eradicating the superstitions of the peasants’.

Conclusions

The belief in the mediating powers of holy matter did not die in the wake of the Reformation. Rather, it transferred from official teaching and liturgy to the realm of what the clerical élite labelled ‘superstition’. It is paramount to emphasize that there is no reason to assume that the people who held these beliefs – where matter still mattered – considered their thoughts and actions superstitious.

Holy images, saint's altars and – to some extent – relics, wielded their presence to the parishioners in ways that superseded the didactic and practical value placed upon them by official theology. These objects could channel a divine energy, that could heal the sick, make the harvest bountiful and safeguard the community. The landscape still consisted of a network of potential gateways to the supernatural and local topography was often understood in the terms of saintly presence. The popular cult of holy wells remained especially strong throughout the studied period, distinct but not isolated from the spa culture of the rich and educated.

While a struggle against 'idolatry' could occupy the bishops of the 17th century, sporadically lashing out against venerated images and holy wells, local clergy rarely intervened against practices that breached the limits of Lutheran Orthodoxy. In some cases, they even shared the 'superstitious' beliefs of the peasant communities they lived and worked in. But by the 18th century, hostility against holy matter had taken on a more systematic guise. Enlightenment ideas of contempt for anything 'medieval', new threats posed by heterogeneous religious movements and the increasing social distance between pastors and parishioners all contributed to a new adversity towards material expressions of faith. Contemporary views on these matters were projected unto the original reformers of the 16th century – who themselves had been rather unconcerned with external matters of faith.

The process of appropriating the material aspects of pre-Reformation Christianity was a prolonged and complex one. The problem for church authorities in introducing new concepts regarding these material manifestations of faith, was now that these new ideas were rejected, but that older notions of sacrality did not necessarily disappear. An artefact or place could hold several layers of meaning simultaneously. Though we can ob-

serve several lines of continuity with pre-Reformation modes of thought, it is important to emphasise that the majority of ordinary people identified themselves as good Lutherans. And in some respects, pre-Reformation concepts do indeed seem to have been fading already by the 16th century. For example, there are very few indications that people of the 17th century interacted with these objects out of penance, or in any other way viewed them as a means to gain spiritual merit. It was the intercession regarding in-worldly matters that was sought when approaching a miraculous image or a holy well.

From the latter part of the 18th century, reports of ‘superstition’ in relation to holy matter decrease in visitation records and parish descriptions. Several fundamental processes of change – emerging industrialisation, urbanisation and the increasing social differentiation of rural communities, gradually gave way to more modern religious cultures, where the material aspects of Christianity lost its importance.

V:2. Referenser

Använda förkortningar

| | |
|-------|--|
| ATA | Antikvarisk-topografiska arkivet |
| BeBR | Riksantikvarieämbetets bebyggelseregister |
| BV | Biskopsvisitation |
| DAG | Dialekt- ortnamns och folkminnesarkivet i Göteborg |
| GLA | Landsarkivet i Göteborg |
| GM | Göteborgs stadsmuseum |
| INV | Inventarium |
| KL | Kyrkolag |
| KO | Kyrkoordning |
| KOF | Kyrkoordiningsförlag |
| LLA | Landsarkivet i Lund |
| LUF | Lunds universitet folkminnesarkivet |
| LUKA | Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv |
| NM | Nordiska museet |
| NO | Nova Ordinatia |
| PV | Prostvisitation |
| RA | Riksarkivet |
| RAÄ | Riksantikvarieämbetet |
| RANNS | Rannsakingar efter antikviteter |
| REL | Prästrelationer |
| SDA | Skara domkapitels arkiv |
| SDHK | Svenskt Diplomatorium |
| SHM | Statens historiska museum |
| SML | Sveriges mynthistoria landskapsinventeringen |
| SND | Svensk nationell dataservice |
| SS | Sockenstämma |
| SSA | Stockholms stadsarkiv |
| SSLB | Skara stift- och landsbibliotek |

ULA Landsarkivet i Uppsala
VA Värmlandsarkiv
VLA Landsarkivet i Vadstena

Otryckta källor

Antikvarisk-topografiska arkivet

FI, Vg, Medelplana kyrka.

F:1, Vg, Ods kyrka.

F:1, Vg, Utvängstorps kyrka

Dialekt- ortnamns- och folkminnesarkivet i Göteborg

IFGH 893

IFGH 1022

IFGH 1247

IFGH 1256

IFGH 1941

IFGH 3243

IFGH 3751

IFGH 3308

IFGH 3909

IFGH 3969

IFGH 4154

IFGH 4501

IFGH 4566

IFGH 4728

IFGH 4730

IFGH 4616

IFGH 4813

IFGH 4853
 IFGH 5675
 Ljungman 973
 VFF 462
 VFF 1456
 VFF 1530

Kungliga biblioteket

KB Handskriftsamlingen Fc 5, Rhezelius, Johannes Haquini, Monumenta runica in Ölandia comitatu Regni Sveciæ Gothi-aquæ.

KB Handskriftsamlingen F.h.9, Peringskiöld, Johan, Monumenta Sveo-Gothorum. Monumenta per Westrogothiam, Scanium, Hallandiam, Blekingiam.

KB Handskriftsamlingen M121, Cronholm, Christopher, Beskrifning över Bleking.

Landsarkivet i Göteborg

Acklinga N:1
 Björketorp LI:2
 Björsäter C:3, KI:1
 Bottnaryd KI:1
 Brevik C:2
 Broddetorp C:2
 Böne C:1
 Börstig C:1, KI:1, N:1
 Dimbo C:1
 Ekby C:2

Eriksberg C:1
 Erska C:1
 Forshem C:2
 Grevbäck C:1
 Grolanda C:1
 Gudhem C:1
 Gökhem C:1, P:2
 Habo J:1
 Hjälstad C:1
 Holmestad KI:1
 Horn C:1
 Hova LI:4
 Husaby LI:2, N:1, N:2
 Hångsdala LI:1
 Häggum C:1
 Jung LI:1
 Jäla LI:1
 Karleby C:1
 Larv C:2
 Lekåsa N:1
 Lena C:1
 Levene LI:2
 Medelplana LI:1
 Norra Fågelås N:1
 Norra Ving KI:1, KI:2
 Norra Åsarp KI:2
 Od C:1
 Odensåker KI:1
 Ottravad N:1
 Ransberg C:3
 Ryda N:1
 Rådene C:1

Råggård C:1
Saleby KI:1
Sandhem KI:3
Skara domkapitel E VI:17:1, J VI:1
Skölvene C:1
Skövde stadsförsamling KI:1
Sjogerstad C:4
Skofteby C:1
Slöta CI:4
Sparlösa C:1
Starrkärr C:1
Stenstorp LI:1,
Sunnarsberg K:1, KI:3
Synnerby C:2
Särestad C:2
Sävare B:1
Södra Björke KI:1
Tiarp C:1
Varnum KI:1
Vartofta-Åsaka LI:2
Vilske-Kleva C:2
Åsle C:3
Örslösa KI:2
Österplana N:2

Landsarkivet i Härnösand

Domkapitlet i Härnösand E III:76

Landsarkivet i Lund

Domkapitlet i Lund F II ga:3
Domkapitlet i Lund F II gb:54
Mjällby KI:1
Mjällby LI:1

Landsarkivet i Uppsala

Enköpings rådhusrätts och magistrats arkiv AI:7, AI:18, AI:19

Gåsinge C:1
Stavby LIa:1
Åker C:1

Landsarkivet i Vadstena

Algutsrum C:1
Bjälbo KIa:1
Drothem C:1, C:2
Edshult C:1
Ekebyborna C:1, C:3
Flistad C:1
Gammalkil C:1
Glömminge C:1, KI:1
Grebo KIa:1
Hagebyhöga C:1
Hult B:1
Normlösa C:1
Odensvi C:1

Rystad C:2
Säby C:2, C:3
Varv C:1
Ålem EI:1

Lunds universitets folkminnesarkiv

M 2171

Mandelgrenska samlingen, Serie 5, Härnösands stift, Skellefteå kyrka.

Mandelgrenska samlingen, Serie 5, Linköpings stift, Sya kyrka

Mandelgrenska samlingen, Serie 5, Skara stift, Eriksbergs kyrka.

Mandelgrenska samlingen, Serie 5, Skara stift, Skövde kyrka.

Mandelgrenska samlingen, Serie 5, Skara stift, Vånga kyrka.

Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv (via SND)

LUKA 1 *106002

LUKA 1 *042068

LUKA 1 *042090

LUKA 1*042082

LUKA 1*04209

LUKA 1 *075292

LUKA 1 *13302

Riksarkivet

Prästeståndets arkiv, Ecklesiastiska handlingar R1108, nr. 120.
Nedre Justitierevisionens utslagshandlingar i besvär- och ansökningsmål, 1724-05-13, Kommissorialrättens rapport 1721-08-05.

Nedre Justitierevisionens utslagshandlingar i besvär- och ansökningsmål, 1724-05-13, kommissorialrättens dom, nr. 11, 1722-05-11.

Skara stift- och landsbibliotek

Sven Wilskmans samling, De Singulis in Diocesi Scarensi Parochiis, nr. 3–5.

Stockholms stadsarkiv

Adelsö LI:1

Värmlandsarkiv

Glava C:1

Databaser och Internetkällor

Bebyggelseregistret, Riksantikvarieämbetet

<http://www.bebyggelseregistret.raa.se>

hämtat juli 2017.

Falköping Börstig 4:1

Falköping Dala 33:2

Herrljunga Eriksberg 7:1.

Herrljunga Källunga 15:1.

Jönköping Angerdshestra 2:1

Mariestad Enåsa kyrka 1:1

Mariestad Prästbordet 4:1

Mariestad Utby 20:1

Skara Skärv 21:1

Skara Stenum 6:1

Skövde Häggum 39:1

Sollefteå Sänga Prästbord 1:1

Tranås Säby 6:1

Vårgårda Algutstorps prästgård 3:1.

Carlotta, Göteborgs stadsmuseum

<http://62.88.129.39/carlotta/web>

hämtat juli 2017.

GM:577

Fornsök, Riksantikvarieämbetet

<http://www.fmis.raa.se>

hämtat juli 2017.

Algutstorp 104:1

Bolum 118:1

Börstig 128:1

Edåsa 11:1

Hova 13:1

Häggum 50:1

Kölingared 101:1

Medelplana 52:1

Timmele 28:1

Torekov 16:1

Vinköl 14:1

Västra Harg 3:1

Östervåla 132:1

Medeltidens bildvärld, Statens historiska museum

<http://medeltidbild.historiska.se>

hämtat juli 2017.

Föremåls-ID 42168

Föremåls-ID: 117530

Föremåls-ID 910428A

Föremåls-ID 1910809A1

Föremåls-ID 910819S3

Föremåls-ID 920424A1

Föremåls-ID 920427S1

Föremåls-ID 920507F1

Föremåls-ID 920525A4

Föremåls-ID 920530S4

Föremåls-ID 920611S3
 Föremåls-ID 920617S2
 Föremåls-ID 920628A1
 Föremåls-ID 920731A3
 Föremåls-ID 930728A2
 Föremåls-ID 930817A2
 Föremåls-ID 940519A1
 Föremåls-ID 940720A1
 Föremåls-ID940906A1
 Föremåls-ID 940906S1
 Föremåls-ID 940926S1
 Föremåls-ID 951014A1
 Föremåls-ID 951014S6

Ortsnamnsregistret, Institutet för språk och folkminnen

<http://www.sprakochfolkminnen.se/sprak/namn/ortnamn/ortnamnsregistret.html>
 hämtat juli 2017.

Börstigs socken, ”S:t Sigfrids källa”
 Dala socken, ”Ingemo källa”.
 Drothems socken, ”S:ta Elins källa”
 Klövedals socken, ”S:t Olavs källa”.
 Kungslena socken, ”Sankt Ingridis källa”.
 Sundborns socken, ”Torekälla”
 Tegneby socken, ”S:t Olavs källa”.
 Tveta socken, ”Odens källa”.
 Västra Hargs socken, ”Krysskällan”

SAOB

SAOB = *Ordbok över svenska språket*, utgiven av Svenska Akademin.

Lund 1893–. www.saob.se, hämtat juni 2017.

*Svenskt Diplomatoriums huvudkartotek över medeltidsbrev,
Riksarkivet*

<https://sok.riksarkivet.se/SDHK>
hämtat juli 2017.

SDHK-nr: 1367
SDHK-nr: 10386
SDHK-nr: 12786
SDHK-nr: 14041
SDHK-nr: 20587
SDHK-nr: 20949
SDHK-nr: 21175
SDHK-nr 23718
SDHK-nr: 25792
SDHK-nr 29852
SDHK-nr: 37489
SDHK-nr: 40914
SDHK-nr: 41567
SDHK-nr: 42589

Sveriges mynthistoria landskapsinventeringen, Kungliga Myntkabinettet

<http://sml.myntkabinettet.se/index.html>

hämtat juli 2017.

SML 4 Up 658.

SML Bl: 13a.

Tryckta källor

- Alfort, Philip, *Handbok för brunnsgäster. H. 1, Beskrifning öfver Sveriges förnämsta helsobrunnar*, Stockholm 1842.
- Angermannus, Abraham, *Ärkebiskop Abrahams räfst: Efter originalakterna*, Uppsala 1901 [1590-talet].
- Arboga stads tänkebok. Första delen 1451-1472*, Uppsala 1935–37.
- Ask, Jonas Elias, ”Om Umeå stads och närliggande pastorat. En gradualavhandling av år 1731 av Jonas Ask. Översättning från latinet med ett förord av rektor J. V. Lindgren. Med 3 kartor och 7 illustrationer.”, i *Västerbotten: Västerbottens läns hembygdsförenings årsbok*, Umeå 1928.
- Baazius, Johannes d.ä., *Inventarium ecclesie Sveo-Gothorum continens integram historiam eccles. Svec. libris VIII descriptam, incipiendo a vetustate et religione hujus gentis in Scandia primò residentis ; quando & quâ occasione sit facta illius conversio ab ethnicismo ad Christianam fidem, & perducendo seriem hujus ecclesie ; per quamlibet illius fortunam, usq; ad præsentem annum Christi M DC. XL II. opus elaboratum. mandato et spec. privilegio s. r. m. Svec. studio Joannis Baazii senioris. Additur in fine geminus index operis*, Linköping 1642.
- Bergstrand, Carl-Martin, *Kulturbilder från 1700-talets Västergötland*, Bd. 1-3, Göteborg 1933-1935.
- Beskrifningar från 1700-talet över Ekby, Husabys och Kinne-Klevas församlingar av dess prästerskap*, Skara 1978.
- Beskrifningar från 1700-talet över Götenes, Ods, Stora Mellbys och Österplanas församlingar av dess prästerskap*, Skara 1973.
- Biblia, Thet är All then Heliga Skrift På Swensko; efter konung Carl then tolf-tes befalning medh förriga editioner jämnförd; summarier, och marginalier å nyo öfversedde; concordantier, och anmärckningar förökade; nya register, och biblisk tideräkning inrättade; medh mera, som företalet närmare vthwisar. Medh kongl. maj:tz allernådigsta frihet*, Stockholm 1703.

- Biskops- och prostvisitationsprotokoll från det äldre Viborgska stiftet: På basis av Albin Simolins samling kompletterade och utgivna av Esko Häklé, Helsingfors 2015.*
- Botin, Anders af, *Svenska folkets historia*, Stockholm 1789-1792.
- Broman, Olof Johansson, *Glysisvallur och öfriga skrifter rörande Helsingland*, Bd. 2:3, Uppsala 1911-1949 [1700-talets första hälft].
- Broocman, Carl Fredric, *Beskrifning öfver the i Östergötland befintelige Städer, Slott, Soknekyrkor, Soknar, Säterier, Öfverofficers-Boställen, Jernbruk och Prästegårdar med mera*, Bd. I-II, Norrköping 1760.
- Bureus, Johannes Thomæ, *Sumlen: där uthi äbro åtskillige collectaneer, som uthi een och annan måtta tiäna till Antiquiteternas excolerande*, Stockholm 1886 [1651].
- Burman, Fale Abrahamson, *Koncept-dagböcker förda under resor i Jämtland åren 1793–1802. I utdrag utgifna af Johan Nordlander*, Stockholm 1894.
- Cronholm, Christopher, *Blekings beskrivning, författad av Christopher Cronholm år c:a 1750-1757*, Malmö 1976.
- Dahlberg, Erik, *Suecia Antiqua et Hodierna*, Bd. I–3, Stockholm 1698–1715.
- Dal, Nils Hufwedsson, *Boerosia, Urbs, per Regna Septemtrionis, mercatura nobilis, Then vti the Nordiska Riken, för sin Köp-handel, Wälbekante Boeråås Stad, Beskrifven*, Stockholm 1719.
- Digelius, Sven, *Historiskt lärdomsprov om Husaby*, Skara 1989 [1740].
- Dijkman, Petter, *Antiquitates ecclesiastica [...], Eller gamle Swendkse Kyrckie-Handlingar Angående våra förfäders Christeliga Troos och Kyrckio-Ceremoniers beskaffenheter några hundrade åhr tilbakas; sammanplåckade vthur gamla stycker, som runstenar, kyrckior, rijmstafwar, bref, griftestenar, pergament, recesser, afhandlingar, beläten, åthskällige Swea provinciers lag- och agende-böcker, och vnder wisza släckar förde af Petter Dijkman*, Stockholm 1703.
- Fernow, Erik, *Beskrifning öfver Värmland*, Karlstad 1977 [1770-talet].
- Fischerström, Johan, *Utkast til beskrifning om Mälaren*, Stockholm 1785.

- Forssenius, Anders, *Specimen historicum de Schedvia Westergothia urbe antiqua S. Helenæ sede*, översatt från latinet av Sven Blomgren, Skövde 1963 [1734].
- Geijer, Erik Gustav & Afzelius, Arvid August, *Svenska folk-visor från forntiden*, Bd I, Stockholm 1814.
- Grau, Olof, *Beskrifning öfver Vestmanland. Dess städer, härader och socknar*, Västerås 1904 [1754].
- Gyllenius, Petrus Magni, *Diarium Gyllenianum eller Petrus Magni Gyllenii dagbok 1622-1667*, Helsingfors 1882.
- Hallenborg, Carl, *Anmärkingar till Carl von Linnés Skånska resa*, Lund 1913 [1752].
- Hallman, Johan Göstafsson, *The Twenne Bröder Och Neriksboer, Som Then Evangeliska Lärnan Införde uti Nordlanden, Then Äldre Mest. Oluff Petri Phase, Första Evangeliska Kyrkiöberde Öfver Stockholms Stad, Then Yngre Mest. Lars Petri hin Gamle, Första Evangeliska Erkiebiskop uti Upsala, Til Lefwerne och Wandel Beskrifne*, Stockholm 1726.
- Hesselgren, Lars N., *Dissertatio Academica de Dalia*, Åmål 1968 [1718].
- Hilfeling, CGG, ”Journal förd vid antikvitetsstecknaren C. G. Hilfeling's antikvariska resa i sydöstra skåne sommaren 1777. Utgiven och försedd med kommentarer av Curt Wallin”, i *Tomelilla hembygdskerets årsbok*, Tomelilla 1980.
- Hjärne, Urban, *Een kort berättelse om the nys upfundne suurbrunnar wid Medewij vthi Östergöthbland. Huru the bäst skole brukas, och på hvad sätt i medler tijdh Diaten anstelles. Them til vnderrättelse, som ther aff sigh willia betiäna. Nyligen aff Autoren sielff förbättrat och öfversedt*, Linköping 1679.
- Hjärne, Urban, *Den lilla Wattuprofwaren/ hvarigenom De rätta ock Häl-sosamma Suurbrunnar ifrån de falska eller gemene jernvatn som här och där i Wärt K. Fädernesland finnas/ igenkånes och äthskeällies. Dem som til sådant lust hafwa serdeles Medicinæ Studiosis til effterrättelse i luset bracht aff Urban Hiärne D.* Stockholm 1683.
- Hülphers, Abraham Abrahamsson, *Dagbok öfver en resa igenom de under Stora Kopparbergs Höftingedöme lydande Låhn och Dalarne år 1757*, Västerås 1762.

- Hülphers, Abraham Abrahamsson, *Kort berättelse, med förteckning uppå de vid närvarande tid i Sverige uptagne, och mäst bekante mineral-brunnar, landskaps wis anförde, sammanfattad af Abr. Abr:son Hülphers*, Västerås 1770.
- Hülphers, Abraham Abrahamsson, *Samlingar til en beskrifning öfver Norrland: Första Samlingen om Medelpad*, Västerås 1771.
- Hülphers, Abraham Abrahamsson, *Samlingar til en beskrifning öfver Norrland: Fierde Samlingen om Ångermanland*, Västerås 1780.
- Hülphers, Abraham Abrahamsson, *Samlingar til en Beskrifning öfver Norrland: Femte Samlingen om Westerbotten*, Västerås 1789.
- Hülphers, Abraham Abrahamsson, *Samlingar til en beskrifning öfver Norrland och Gefleborgs län: Första afdelningen om Gestrikland*, Västerås 1793.
- Inrikes Tidningar*, 6 juni 1763, Stockholm 1763.
- Kalm, Pehr, *Pebr Kalms Wästgötha Och Babusländska resa Förättad År 1742. Med Anmärkningar uti Historia Naturali, Physique, Medicine, Oeconomie, Antiquiteter etc. Jemte nödige Figurer*, Stockholm 1746.
- Kyrko-ordningar och förslag dertill före 1686*, Bd. 1–2, Stockholm 1872–1881.
- Laurén, Sven, ”Kyrkoherde, magistr. Sven Lauréns berättelse om Dädesjö pastorat”, i *Kronobergsboken: Hyllén-Cavalliusföreningens årsbok 1946*, Växjö 1947 [1758].
- Lindblad, Abraham, *Beskrifning öfver Gökbems församling*, Skara 1935 [1790].
- Lindestolpe, Johan, *Johan Linders Suur-Brunns Frågor. Stockholm, Trycket hoos Johan Lorentz Horn, Konl. Antiquit. Archiv. Boktr. Åhr 1718*. Stockholm 1718.
- Lindestolpe, Johan, *Johan Linders Tanckar Om Suur-Brunnars Krafft och Werkan: Uplagde Andra Gången och förmerade. Stockholm, Trycket hoos Job. L. Horrn, Kongl. Antiquit. Archiv. Boktryckare. Åhr 1718*. Stockholm 1718.

- Lindskog, P-E, *Försök till en kortt beskrifning om Skara stift*, Skara 1985 [1812-1816].
- Linné, Carl von, *Carl Linnæi Öländska och Gothländska Resa [...] på Rikens Högloflige Ständers befallning förrättad Åhr 1741. Med Anmärkningar uti Oeconomien, Natural-Historien, Antiquiteter &c. med åtskillige Figurer*, Stockholm & Uppsala 1745
- Linné, Carl von, *Carl Linnæi Skånska Resa, på Höga Öfverbetens Befallning Förrättad År 1749. Med Rön och Anmärkningar Uti Oeconomien, Naturalier, Antiquiteter, Seder, Lefnads-sätt. Med Tillhörige Figurer*, Stockholm 1751.
- Ljunggren, Thure, *Beskrifning öfver Häggums församling i Bilings prosteri och Walla härad år 1794*, Lidköping 1960.
- Luth, Axel Petersson, *Akademiskt lärdomsprov om Läckö, översatt från latin och med inledning och kommentarer försett av Sven Blomgren*, Skara 1986 [1731].
- Luther, Martin, *D. Martini Lutheri Catechismus, Then Större, Efter Hans Kongl. Maj:t Konungh Carls then VI. Sveriges och Göthes Stormechtigste Konungz och Herres Nädigste Befalning, (Och willieförklaradt vthi förtalet till Åhrs 1663 å nyio aff Trycket vthgångne Concilium Upsaliense) försvenskad aff Petro Ioh. Rudbeckio, S.S. Theol. Professore Upsal. &c. och Pastore in Nääs. Medh Hans Kongl. May:t Serdeles Nådige Privilegio til Trycket befordrat.*, Stockholm 1667
- Messenius, Johannes, *Sveopentaprotopolis. Thet är the fem förnämste och älste Sveriges och Götës hufvudstädber, såsom äro Ubsala, Sigtuna, Scara, Biörcköö och Stockholm vthaf gamla Sveriges och Göthes handlingar och monumenter, som medh sanningen öfver ens komma, vthdragna, och hwar rättsinnig Sveriges antiquiterers älskare til nytto på latin framstälta af höglärde d. Iohanne Messenio... Och nw försvenskat af Henrico Hammero*, Stockholm 1612.
- Messenius, Johannes, *Scondia Illustrata*, Bd. 9, Stockholm 1703.
- Nilsson, Jens, *Biskop Jens Nilssons Visitatsbøger og Reiseoptegnelser 1574-1597*, Christiania 1885.

- Oedman, Johan, *Chorographia Babusiensis thet är: Babus-läns beskrifning, Så Til thesꝫ Natur, Art och Beskaffenhet Under Fred och Feigd I Gamla ur-minnes Tider Under Danska Regeringen, Som til thesꝫ nu warande Tilstånd Sedan Thet kom, genom Freds-fördrag Under Sveriges Crono, Både Hwad Inbyggarens Wäsende, Handel ock Näring i alla Stånd widkommer, som ock alla the Märckwärdigheter, man kunnat på alla Orter i hwart Giäl utur dystra Mörckret upleta ock nu i Dagsluset bringa, efter mångas ästundan Af Johan Oedman, Stockholm 1746.*
- Osander, Olof, ”Biskoplig förordning 1751” i Hall, Rudolf B.n *Folk-pedagogiska stiftsstatuter II: Påbud inom det nutida Sveriges gränser*, Lund 1932.
- Palladius, Peder, *Peder Palladius Visitatsbok*, Oslo 1945 [1541].
- Paulinus Gothus, Laurentius, *Ethica christianae pars prima, de ratione bene vivendi. Thet är: Catechismj förste deel, Om Gudꝫ lagh ...*, Stockholm 1617.
- Paulinus Gothus, Laurentius, ”Acta visitationis in Ecclesia Södherby d. 26 February Anno 1641 Convocata ecclesia Wäddö”, i Unestam, Gustaf, *En bok om Söderby-Karl*, Uppsala 1954 [1641].
- Peringskiöld, Johan, *Then Första Boken af Swea och Götha Minnings-Merken vthi Vplandꝫ första del Thiundaland, fordom med gamla runor, eller annan nyare skrifft, på stenar och berg kering landet, eller wid förnäma mäns lägerställen i kyrkior, antecknade; yttermera med flit aftagne, och korteligen beskrefne af... Johan Peringskjöld. I Stockholm med kongl. bekostnad uplagde, hos Olof Enæus, kongl. antiquitets archivi boktryckaren, åhr 1710. Monumentorum sveo-gothicorum liber primus, Uplandia partem primariam Thiundiam continens, cum antiquitatibus ac inscriptionibus quæ cippis & rupibus, vel tumbis incisæ passim reperiuntur; justa delineatione, brevis commentario illustratæ, operâ Johannis Peringskiöldi ... Stockholmia, sum-tibus regis impressit Olavus Enæus, regii antiquitatum archivi typographus, anno Christi MDCCX, Stockholm 1710.*
- Peringskiöld, Johan, *Monumenta Ullerakerensia cum Upsalia Nova illustrata, Eller: Vlleräkers Häradꝫ Minnings-Merken, Med Nya Vpsala, Vti Vplands första del Thiundaland*, Stockholm 1719.

- Petri, Laurentius, *Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier, Hurudana och huilka Man vthi een Christeligh församling bruka må eller ey. Ehn liten rettelse, Ther och Swarat warder til några, både the Papisters, och andra våra Wedersakares insaghor, förwitelser, Och Calumnier. Skeriffuen Aff Erchebiscope Lars I Vpsala, Anno 1566. Och nu medh itt nytt förspråk, om närwarande vår Swenska Kyrkios stadga och Religion på prent giffuin, aff A. A. A. Wittenberg 1587.*
- Phrygius, Sylvester, ”Stadga av Sylvester Phrygius”, i Hall, Rudolf B.n *Folkpedagogiska stiftsstatuter II: Påbud inom det nutida Sveriges gränser*, Lund 1932 [1610-talet].
- Prästrelationerna från Skåne och Blekinge av år 1624*, Lund 1934.
- Radloff, Fredric Wilhelm, *Beskrifning Öfver Åland*, Mariehamn 1998 [1795].
- Rannsakingar efter antikviteter. Band I: Uppland, Västmanland, Dalarna, Norrland, Finland*, Stockholm 1960.
- Rannsakingar efter antikviteter. Band II: Södermanland, Närke, Värmland, Västergötland, Östergötland, Gotland*, Stockholm 1969.
- Rannsakingar efter antikviteter. Band III: Öland, Småland, Blekinge, Halland, Skåne*, Stockholm 1992.
- Rhezelius, Johannes Haquini, ”Monumenta Uplandica”, i *Uplands fornminnesförenings tidskrift*, Uppsala 1915-1917 [1635].
- Rhyzelius, Andreas Olavi, *Monasteriologia Sviogothica, eller Kloster-beskrifning, vti hvilken vpräknas / med berättelse om hvad om them kunnat igenfinnas och vpspanats/ alla the kloster och helg-andshus, som, vnder påfvedömet, : vti Swea- och Göttharike, såsom begripande the otta gambla sticht: Vpsala, Linköping, Skara, Strengnäs, Wästerås, Wägsjö, Åbo och Lund, blefuit byggde och vnderhållne; samt om the munke-order, som i Sverige haft kloster; bestående af tio böcker: och en tillegning om jesuit-orden. Them, som om sitt k. fäderneslands fordna tilstånd äro wetgirige, til wälmentienst och menlöst nöge, på auctoris egen bekostnad*, Linköping 1740.
- Rogberg, Samuel, *Historisk beskrifning om Småland i gemen i synnerhet Kronobergs och Jönköpings lähner, ifrån äldsta till nuwarande tid, om thess politics, natural-historie, bergwärc, kyrko-stat, folkmängd, husbällning, kyrkor, slott och herregårdar, med mera minnesvärdt*, Karlskrona 1770.

- Rudbeckius, Johannes, *Biskop J. Rudbeckius' kyrkio-stadgar för Westerås stift*, Uppsala 1900 [1600-talets första hälft].
- Salvius, Lars, *Beskrifning öfver Sverige, första tomen om Upland*, Stockholm 1741.
- Schmedeman, Johan, *Kongl. stadgar, förordningar, bref och resolutioner, ifrån åhr 1528. in til 1701 angående justitia och executions-äbrender, med een förteckning på stadgarne främst, och ett fulkommeligit orda-register efterst wid wercket öfwer thes innehåld; uppå hans kongl. may:tz allernådigaste befallning och privilegier, til thet almänne bästas tjenst, och hwars och ens särskilte nytto, sålunda med fljtit samlade, och genom trycket i dagzliuset befordrade*, Stockholm 1706.
- Sjöborg, Nils-henrik, *Blekings historia och beskrifning*, Malmö 1968 [1792-1793].
- Socketbeskrifningar från Frosta härad författade av häradets präster åren 1746-1747*, Lund 1920.
- Socketbeskrifningar från Hälsningland 1790-1791, tillkomna på anmodan av landsbödingen F. A. U. Cronstedt, med efterskrift och register*, Lund 1961.
- Socketbeskrifningar från Gästrikland 1790-1971 tillkomna på anmodan av landsbödingen F. A. U. Cronstedt*, Uppsala 2004.
- Spegel, Haquin, *Rudera Gothlandica*, Visby 1901 [1683].
- Steuchius, Mattias, *Biskopsvisitationer i Skåne* 1697, Lund 1991.
- Stiernman, Anders Anton von, *Samling Vtaf åtskilliga, tid efter annan, utkomna Konglga Stadgar, Bref och Förordningar, Angående Religion. Giord vppå Hans Konlg. Maj:tz Nädigaste Befallning.*, Stockholm 1744.
- Stiernman, Anders Anton von, *Presterskapets redogörelser om forntida minnesmärken i Finlands kyrkor samlade af A. A. von Stiernman, utgifna af R. Hausen*, Helsingfors 1882 [ca. 1750].
- Svebilus, Olof, *Enfaldig Förklaring Öfwer Lutberi Lilla Catechismum, Stält genom Spörsmål Och Swar*, Uppsala 1700 [1689].
- Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm 1969.
- Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som böra till statsförfatningens historia under tidehvarvet 1521-1718. Första delen, Bd. I, 1521-1544*, Stockholm 1887.

- Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som böra till statsförfattningens historia under tidevarvet 1521–1718. Tredje delen, Bd. I, 1593–1594, Stockholm 1894.*
- Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som böra till statsförfattningens historia under tidevarvet 1571–1718, Andra delen, Bd. II:1, 1561–1592, Stockholm 1899.*
- Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång. Första serien. Synodalakter från Uppsala ärkestift 1626–1800, Uppsala 1908.*
- Sveriges kyrkolag af år 1686; jemte ännu gällande stadganden, genom hvilka den blifvit ändrad eller tillökt, utgifven af A. J. Rydén, Jönköping 1846.*
- Tidgren, Gabriel, *Westergöthlands Historia Och Beskrifning*, Stockholm 1787.
- Ullenius, Harald, *Hendecapolis Visigothica eller De elva städerna i Västergötland*, Skara 2009 [1714].
- Uppländska konungsdomar från vasatiden intill Svea hovrätts inrättande*, Uppsala 1933.
- Vastovius, Johannes, *Vitis aquilonia, sive Vitae sanctorum regni sveo-gothici*, Uppsala 1708 [1623].
- Vedel, Anders Sørensen, ”Optegnelser af M. Anders Sørensen Vedel”, i Rørdam, Holger, *Monumenta Historiæ Danicæ. Historiske kildeskrifter og bearbejdelser af dansk historie især i det 16. aarhundrede*, Köpenhamn 1875 [1563–1570].
- Warholm, Johan W., *Skara stifts herdaminne, förra delen*, Mariestad 1871.
- Wassberg, Carl, *Beskrifning om S: Olofs Kyrka i Lunds stift*, Lund 1918 [1819].
- Whitelocke, Bulstrode, *A Journal of the Swedish Embassy in the years 1653 and 1654. Impartially Written by the Ambassador Bulstrode Whitelocke*, London 1855.

Litteratur

- Adolfsson, Maria, ”Fäderneslandets känning”, i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturbistoria: Frihetstiden*, Lund 2006.
- Ahnlund, Nils, ”Svinnegarns källa”, i *Rig: Föreningen för svensk kulturbistoria tidskrift*, Bd. 5, 1922.
- Ahnlund, Nils, *Nils Rabenius: Studier i svensk historiografi*, Stockholm 1927.
- Almqvist, Lars, Lantzourakis, Mona, Lenkiewicz, Elzbieta & Melander, Ulf, ”Husaby kyrka”, i Bedoire, Fredrik & Friberg, Anders (red.) *Västgötakyrkor: 400 år av restaurering*, Atockholm 2004.
- Ambrose, Kirk, ”’Cunningly Hidden’: Invisible and Forgotten Relics in the Romanesque Work of Art”, i Robertson, Elizabeth & Jahner, Jennifer (red.), *Medieval and Early Modern Devotional Objects in Global Perspective: Translations of the Sacred*, New York 2008.
- Andersen, Susanne, ”Helligkilder og valfart”, i Waaben, Ebba (red.) *Festskrift til Thelma Jexlev: Fromhed og verdslighed i middelalder og renaissance*, Odense 1985.
- Anderson, William, ”Helgonkult i Blekinge”, i *Antiquarisk tidskrift för Sverige*, Del 22:3, Stockholm 1924.
- Anderson, William, ”Medelsta härad”, i Curman, Sigurd & Roosval, Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*. Blekinge Bd. 1:2, Stockholm 1932.
- Anderson, William, ”Bräkne härad och Listers härad”, i Curman, Sigurd & Roosval, Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*. Blekinge Bd. II, Stockholm 1941.
- Andersson, Aron, ”Vadstena klosterkyrka. II: Inredning” i *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*, Östergötland, Stockholm 1983.
- Andersson, Karin & Svennebring, Otto, ”Arby kyrka”, i Curman, Sigurd & Roosval Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*, Småland, Stockholm 1989.

- Angenendt, Arnold, ”Relics and Their Veneration”, i Bagnoli, Martina, Klein, Holger A., Mann, Griffith C. & Robinson, James (red.), *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, New Haven 2011.
- Ankarloo, Bengt, *Satans raseri: En sannfärdig berättelse om det stora häxoväsendet i Sverige och omgivande länder*, Stockholm 2007.
- Appelgren, Stig, *Västgötske hembygdsforskning under åren 1740–1820* Skara 1972.
- Arwidsson, Greta, ”Källkultur”, i *Kulturbistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, Bd. X, Malmö 1965.
- Baert, Barbara, *Caput Johannis in Disco: Essay on a Man's Head*, Leiden 2002.
- Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York 1992.
- Bennet, Robert, ”Botkyrka kyrka” i Curman, Sigurd & Roosval, Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium. Södermanland Bd 4:1*, Stockholm 1975.
- Bergren, Åsa, *Med kärret som källa: Om begreppen offer och ritual inom arkeologin*, Lund 2010.
- Bergstrand, Carl Martin, *Brott och straff i 1700-talets Västergötland*, Kristianstad 1972.
- Berntson, Martin, *Mässan och armborstet: Uppror och reformation i Sverige 1525-1544*, Skellefteå 2010.
- Berntson, Martin, ”Reformationsmotstånd och en kyrkosyn i förändring”, i Letzter, Eva-Marie (red.), *Auktoritet i förvandling: Omförhandling av frombet, lojalitet och makt i reformationstidens Sverige*, Uppsala 2012.
- Berntson, Martin, ”Fanns det ett folkligt reformationsmotstånd i Sverige under 1500-talet?”, i Heiding Fredrik & Nyman, Magnus (red.) *Doften av rykande veckor: Reformationen ur folkets perspektiv*, Skellefteå 2016.
- Bohrn, Erik & Tuulse, Armin, ”Frösåkers härad. Norra delen”, i Curman, Sigurd & Roosval, Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium. Uppland Bd. II:4*, Stockholm 1955.

- Boström, Ragnhild, ”Böda och S:t Olof”, i Curman, Sigurd & Roosval Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*, Öland Bd. I:2, Stockholm 1968.
- Brilioth, Yngve, ”Den helige Davids minne i Munktorp: Föredrag i Munktorps kyrka den 25 juni 1924”, i *Västmanlands fornminnesförenings årsskrift*, Nr 14, Västerås 1924.
- Brilkman, Kajsa, *Undersåten som förstod: Den svenska reformatoriska samtalsordningen och den tidigmoderna integrationsprocessen*, Skellefteå 2013.
- Bringéus, Nils-Arvid, ”Uppteckningar om vidskepelse i Lunds stift 1795”, i *Arr: Tidskrift för nordisk folkminnesforskning*, årgång 7, Uppsala 1951.
- Bringéus, Nils-Arvid, ”Antikvitetsrannsakingarna som folkloristisk källa”, i *Rannsakingar efter antikviteter: Ett symposium om 1600-talets Sverige*, Stockholm 1995, s. 93. Svanberg, Jan, *Sankt Göran och draken*, Stockholm 1993.
- Bringéus, Nils-Arvid, ”Ben mot ben, led mot led: 25 gotländska signelser”, i Bugge Amundsen, Arne (red.) *Saet ikke vantro i min overtroes staed: Studier i folketro og folkelig religiøsitet*, Oslo 1995.
- Bringéus, Nils-Arvid, *Folkelig frombet: Studier i religionsetnologi*, Stockholm 1997.
- Bringéus, Nils-Arvid, *Vallfärder till S:t Olof*, Lund 1997.
- Brohed, Ingmar, ”Christian Papke”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 28, Stockholm, 1992–1994.
- Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London 1978.
- Bygdén, Arthur, ”Sankt Eriks skrin genom tiderna”, i Thordeman, Bengt (red.), *Erk den helige: Historia–kult–reliker*, Stockholm 1954.
- Bynum, Caroline Walker, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York 2011.
- Bynum, Caroline Walker, ”Why Paradox? The Contradictions of My Life as a Scholar”, *The Catholic Historical Review*, vol. 98, Baltimore 2012.

- Bynum, Caroline Walker, "The Sacrality of Things: An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages", i *Irish Theological Quarterly*, 78:I, 2012.
- Cameron, Euan, *Enchanted Europe: Superstition, Reason and Religion, 1250–1750*, Oxford 2010.
- Carlsson, Gottfrid, "Anteckningar om ett par svenska helgon", i *Kyrkohistorisk årskrift*, 1919.
- Carroll, Michael P., *Irish Pilgrimage: Holy Wells and Popular Catholic Devotion*, Baltimore 1999.
- Cnattingius, Lars D. & Cnattingius, Nanna, "Habo kyrka", i Curman, Sigurd & Roosval Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*, Västergötland Bd. II:1, Stockholm 1970.
- Cornell, Henrik & Rappe, Axel, "Ljustorps, Indals samt Medelpads västra domsagas tingslag", i Curman, Sigurd & Roosval, Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*. Medelpad Bd. 2. Stockholm 1939.
- Coster, Will & Spicer, Andrew, "Introduction: the dimensions of sacred space in Reformation Europe", i *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005.
- Cressy, David, "Blessings from Sun and Moon: Churching as Women's Theater", i Hanawalt, Barbara A. & Wallace, David (red.), *Bodies and Disciplines: Intersections of Literature and History in Fifteenth-Century England*, Minneapolis 1996.
- Dahlby, Frithiof, *Helgondagar*, Stockholm 1958.
- Davies, Owen, "Material Culture of Post-Medieval Domestic Magic in Europe: Evidence, Comparisons and Interpretations", i Bremmer, Jan N. & Boschung Dietrich (red.), *The Materiality of Magic*, Paderborn 2015.
- Davis, Natalie Zemon, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Oxford 2000.
- Daun, Johannes & Zachrisson, Terese, "Kvarhängande helgon och offerkyrkor: Folkfromhet med förreformatoriska drag på det tidigmoderna Gotland", i *Gusem: Tidskrift för historiska föreningen vid högskolan på Gotland*, Årgång 3, Visby 2012.

- Dixon, Scott, *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528–1603*, Cambridge 1996.
- Dixon, Scott, *Contesting the Reformation*, Chichester 2012.
- Douglas, Mary, ”Foreword: No free gifts”, i Mauss, Marcel, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, London 2002.
- Duffy, Eamon, ”Devotion to the Crucifix and Related Images in England on the Eve of the Reformation”, i Scribner, R.W., *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1990.
- Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c.1400–c. 1580*, New Haven 2005.
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York 1995.
- Edsman, Carl-Martin, ”Offer och mässoffer, eller ’det offer som på handklädet faller””, i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Häfte 3-4, Uppsala 1950.
- Eriksson, Gunnar, ”Den lärda kulturen” i Christensson, Gunnar (red.), *Signums svenska kulturhistoria: Stormaktstiden*, Lund 2005.
- Farmer, David (red.), *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 2011.
- Film, Carin, ”Anteckningar till Haaken Gulleasons Johanneshuvud från Bollnäs kyrka i Hudiksvalls museum”, i *Formvännen: Journal of Swedish antiquarian research*, nr 212, Stockholm 1969.
- Finucane, Ronald C., *Miracles and Pilgrims: Popular Religion in Medieval England*, Houndsmills 1995.
- Fischer, Ernst, ”Källands härad”, i Curman, Sigurd & Roosval, Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium. Västergötland Bd. 1*, Stockholm 1922.
- Fletzberg, Anton, ”Offerkällor och trefaldighetskällor”, i *Fataburen: Kulturhistorisk tidskrift*, 1909, Stockholm 1910.
- Frederiksen, Hans Jørgen, ”Da Maria fik skæg: Nogle efterreformatoriske eksempler på ændringer af danske middelalderlige altertavler”, i *Iconographisk Post*, Stockholm 1983.

- Fritz, Birgitta, ”Johan Peringskiöld”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 29, Stockholm 1997.
- Gardell, Sölve, *Om kors och korsbus i medeltidens Bobuslän*, Göteborg 1931.
- Gent, Jacqueline Van, *Magic, Body and the Self in Eighteenth-Century Sweden*, Leiden 2009.
- Gerleman, Gillis, *Ordförklaringar och sakupplysningar till 1917 års Bibel: Betänkande med förslag avgivet av tillsatt sakkunnig*, Stockholm 1959.
- Giles, Kate, ”Seeing and Believing: Visuality and Space in Pre-Modern England”, i *World Archaeology*, nr. 1:2007, London 2007.
- Godelier, Maurice, *The Enigma of the Gift*, Chicago 1999.
- Golabiewski Lannby, Monica, *Ödetofta offerkällor: Barnabrunnarna och deras gåvor*, Växjö 1992.
- Granberg, Gunnar, ”Den kalendärt fixerade källdrickningen: En folkminnesgeografisk undersökning”, i *Folkminnen och folktankar*, nr. 21, Lund 1934.
- Granberg, Gunnar, ”Kyrkan och folktron”, i Rooth, Anna Birgitta (red.), *Folkdikt och folketro*, Lund 1971.
- Grape, Anders, ”Olof Johansson Broman”, *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 15, Stockholm 1926.
- Greyerz, Kaspar von, *Religion and Culture in Early Modern Europe 1500-1800*, Oxford 2008.
- Græbbe, Henrik, ”Kyrkorna i Vä”, i Curman, Sigurd & Roosval Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium, Skåne Bd. III:1*, Stockholm 1971.
- Gullbrandsson, Robin, *Tusenårigt arv: Skara stifts kyrkor*, Skara 2008.
- Gustavsson, Anders, *Kyrktagningsleden i Sverige*, Lund 1972.
- Gustavsson, Helmer, Ohlsén, Marie Skoglund, & Tegnér, Göran, ”En medeltida paxtavla från Lönsås kyrka”, i *Fornvännen: Journal of Swedish Antiquarian Research*, nr. 169, Stockholm 1999.
- Hamberg, Per-Gustav, *Norrländska kyrkoinredningar: Från reformationstid till ortodoxi*, Uppsala 1974.

- Hayes, Dawn Marie, *Body and Sacred Place in Medieval Europe, 1100–1389*, New York & London 2003.
- Hazard, Sonia, ”The Material Turn in the Study of Religion”, i *Religion and Society: Advances in Research*, 2013:4, New York 2013.
- Heal, Bridget, ”Sacred image and sacred space in Lutheran Germany”, i Coster, Will & Spicer, Andrew (red.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005.
- Heal, Bridget, *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany: Protestant and Catholic Piety, 1500–1648*, Cambridge 2007.
- Heidenblad, David Larsson, *Vårt eget fel: Moralisk kausalitet som tankefigur från 00-talets klimatarm till förmodernas syndastraffsföreställningar*, Höör 2012.
- Hellström, Jan Arvid, *Vägar till Sveriges kristnande*, Stockholm 1996.
- Heming, Carol Piper, *Protestants and the Cult of the Saints in German-speaking Europe*, Kirksville 2003.
- Herjulfsson, Ritwa, ”Arje Maje grase: Om kvardröjande Maria-tro i svenskt bondesamhälle”, i Fredrik Heiding & Magnus Nyman, *Dofen av rykande veckor: Reformationen ur folkets perspektiv*, Skellefteå 2016.
- Heyman, H. J., ”Johan Christopher Cronholm”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 9, Stockholm 1931.
- Houtman, Dick & Meyer, Birgit, ”Introduction: Material Religion – How Things Matter”, i *Things: Religion and the Question of Materiality*, New York 2012.
- Hvarfner, Harald, *Od, Molla, Alboga, Öra: Fyra socknar, fyra kyrkor*, Skara 1959.
- Häll, Mikael, *Skogsrådet, näcken och Djävulen: Erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talets Sverige*, Stockholm 2013.
- ”Här och der i Östgötabygder”, i *Östgötaposten*, 1898-11-18.
- Jarlert, Anders, ”Genom heligt bruk avskilt till allmänlighet: Det reformerade kyrkorummet enligt Kyrkoordningen 1571”, i *Kyrkohistorisk årskrift*, 1995.

- Jarlert, Anders, ”Kyrka och tro”, i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria: Stormaktstiden*, Lund 2005.
- Johansen, Jens Chr. V., ”Holy Springs and Protestantism in early modern Denmark: A Medical Rationale for a Religious Practice”, i *Medical History*, nr 41, 1997.
- Johanson, Kristiina & Jonuks, Tönno, ”Superstition in the House of God? Some Estonian Case Studies of Vernacular Practices”, i *Mirator*, 16:1 2015, Helsingfors 2015.
- Johansson, Karl Herbert, *Kyrkobruk och gudstjänstliv under 1700-talet*, Stockholm 1938.
- Johansson, Pehr, ”Folksägnor och folktro i Västergötland”, i *Västergötlands fornminnesförenings tidskrift*, 6:1 1958.
- Jonasson, AnnaKarin, *Kultkontinuitet vid offerkällor: Sänga källa i Ångermanland*, Högskolan i Gävle 2011.
- Jürgensen, Martin Wangsgaard, ”Image, Time and Ritual: The Motif of the Last Supper in Lutheran Churches”, i Kodres, Kristna & Mänd, Anu (red.), *Images and Objects in Ritual Practices in Medieval and Early Modern Northern and Central Europe*, Cambridge 2013.
- Jönköpings läns museum, *Kulturbeskrivning inventering, Mullsjö kommun, Jönköping 1999-2000*.
- Jörälv, Lennart, *Vägar till Nidaros: Längs medeltida pilgrimsleder genom Sverige och Norge*, Stockholm 2000.
- Kapaló, James A., ”Folk Religion in Discourse and Practice”, i *Journal of Ethnology and Folkloristics*, nr. 7, 2013.
- Karant-Nunn, Susan, *The Reformation of Ritual: An Interpretation of Early Modern Germany*, London 1997.
- Karlsson, Lennart, *Bilden av Maria*, Lund 2009.
- Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria, ”Religion as Experience”, i *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*, Leiden 2017.
- Kidd, B. J., *The Churches of Eastern Christendom: From A.D. 451 to the Present Time*, London 2010.

- Kieckhefer, Richard, ”The Specific Rationality of Medieval Magic”, i Parish, Helen, *Superstition and Magic in Early Modern Europe: A Reader*, London 2015.
- Kindström, Lars-Göran, ”Sölvesborgs kyrkor”, i Curman, Sigurd & Roosval, Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*. Blekinge, Bd. IV:3, Stockholm 1962.
- Kroesen, Justin & Steensma, Regnerus, *The Interior of the Medieval Village Church*, Leuven 2012.
- Krueger, Derek, ”The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium”, i Bagnoli, Martina, Klein, Holger A., Mann, Griffith C. & Robinson, James (red.), *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, New Haven 2011.
- Kuha, Miia, ”A Parody of the Church Service in Seventeenth-Century Finland: Reconstructing Popular Religion on the Basis of Court Records”, i Erlach Daniel (red.), *The Use of Court Records and Petitions as Historical Sources*, Wien 2012.
- Kuha, Miia, ”Popular Religion in the Periphery. Church Attendance in 17th Century Eastern Finland”, in *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel university*, nr. 13:2, 2015.
- Källström, Hanna, *Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden: Linköping och Lund*, Skellefteå 2011.
- Källström, Olle, *Medeltida kyrksilver från Sverige och Finland förlorad genom Gustav Vasas konfiskationer: Das durch die Konfiskationen der Reformation verloren gegangene mittelalterliche Edelmetallgerät der Kirchen und Klöster Schwedens und Finnlands*, Stockholm 1939.
- Larsson, Ludvig, ”Barnabrunnarna i Ödetofta”, i *Hyllén-Cavalliusföreningen för hembygdskunskap och hembygdsvård: Årsbok 1920*, Växjö 1920.
- Latour, Bruno, ”On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Genealogy”, i *Common Knowledge*, 3:2 1994, New York 1994.
- Laugerud, Henning, ”Jesu fødsel på prekestolen fra Onsøy gamle kirke: Ikonologisk-teologisk ’dissonans’ i Østfold”, i Sanders, Hanne (red.), *Mellem Gud og Djævelen: Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, Köpenhamn 2001.

- Laugerud, Henning, ”Visualitet og dynkultur i det etter-reformatoreiske Danmark-Norge. Bilder, skrift og erindring”, i Amundsen, Arne Bugge & Laugerud, Henning (red.), *Religiøs tro og praksis i den dansk-norske helstat fra reformasjonen til opplysningstid, ca. 1500–1814*, Bergen 2010.
- Liepe, Anita & Edenheim, Ralph, ”Löddeköpinge och Hög”, i Curman, Sigurd & Roosval Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*, Skåne Bd. I:3, Stockholm 1972.
- Liepe, Lena, ”The presence of the sacred: relics on medieval wooden statues in Scandinavia”, i Noëlle L.W. Streeton & Kaja Kollandsrud (red.), *Paint and Piety: Collected Essays on Medieval Painting and Polychrome Sculpture*, London 2014.
- Liepe, Lena, ”Det befolkade rummet: Relikfyndet från Torsken kyrka”, i Haugdal, Elin, Olaussen, Hege & Aamold, Svein (red.), *Berørt av bygninger. Festskrift for Ingebjørg Hage*, Tromsø 2015.
- Lindahl, Carl, McNamara, John & Lindow, John, *Medieval Folklore: An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs and Customs*, Bd 2:2, Santa Barbara 2000.
- Lindblom, Andreas, ”Sankts Staffan i Östergötthland. Några anteckningar.”, i Klockhoff, O (red.), *Meddelanden från Östergötlands fornminnesförening*, Linköping 1909.
- Linde, Gunnar, ”Offerkällor och helgondyrkan i Västergötland”, i *Falbygden: Årsbok*, årgång 1955, Falköping 1955.
- Lindgren, Mereth, ”Reformationen och bilden”, i Andrén, Åke (red.), *Sveriges kyrkohistoria: Reformationstid*, Stockholm 1999.
- Lindqvist, Gunnar & Tuulse, Armin, ”Spånga och Hässelby kyrkor”, i Curman, Sigurd & Roosval, Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium. Stockholms kyrkor Bd 8:2*, Stockholm 1959.
- Lundén, Tryggve, *Svenska helgon*, Stockholm 1972.
- Lundmark, Efraim, ”Kyrkor i Endre Ting”, i Curman, Sigurd & Roosval, Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*, Gotland Bd. I:4, Stockholm 1931.

- Lundmark, Efraim & Roosval, Johnny "Bro setting", i Sigurd Curman & Johnny Roosval (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium. Gotland Bd 1*, Stockholm 1931.
- Lundström, Herman, *Laurentius Paulinus Gothus: Hans lif och verksamhet (1565–1646). III. Paulinus såsom Ärkebiskop och prokansler (1637–1646)*, Uppsala 1898.
- Lönnnerholm, Erik, *Linderås och Adelöv: Två socknar i Holaveden*, Tranås 1967.
- Magnusson, Börje & Nordin, Jonas, *Drömmen om stormakten: Erik Dabblers Sverige*, Stockholm 2015.
- Malmstedt, Göran, *Helgdagsreduktionen: Övergången från ett medeltida till ett modernt år 1500-1800*, Göteborg 1994.
- Malmstedt, Göran, "Gud bevara oss för papister och turkar: omvärldsbilder och kollektiv identitet i svenska böndagsplakat under 1600-talet"; i Berg, Magnus & Trépagny, Veronica (red.), *I andra länder: historiska perspektiv på svensk förmedling av det främmande*, Lund 1999.
- Malmstedt, Göran, *Bondetro och kyrkoro: Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*, Lund 2002.
- Malmstedt, Göran, "In Defence of Holy Days: The Peasantry's Opposition to the Reduction of Holy Days in Early Modern Sweden", i *Cultural History*, 2014, 3:2, Edinburgh 2014.
- Mauss, Marcel, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, London 2002.
- Menefee, Samuel Pyeatt, "Circling as an Entrance to the Otherworld", i *Folklore*, nr. 96, 1985:1, 1985.
- Nagel, Alexander, "The Afterlife of the Reliquary", i Bagnoli, Martina, Klein, Holger A., Mann, C. Griffith & Robinson, James (red.), *Treasures of Heaven: Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, New Haven 2010.
- Nilsén, Anna, *Kyrkorummets brännpunkt: Gränsen mellan kor och långhus i den svenska landskyrkan från romanik till nygotik*, Stockholm 1991.

- Nilsson, Bertil, ”Kyrka och lärdom”, i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria: Medeltiden*, Lund 2004.
- Nordén, Arthur, ”Sankt Olofsyxan: en studie över kultutövningens lokala kontinuitet”, i *Formvännen*, 1925:1, 1925.
- Norberg, Rune, ”Korsaltare”, i *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, Bd. IX, Malmö 1964.
- Nygren, Ernst, ”Erik Fernow”, i *Svenskt biografiskt lexikon*, Bd. 15, Stockholm 1956.
- Nyman, Magnus, *Förlorarnas historia: Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, Stockholm 2002.
- Oscarsson, Bertil, *1100-talskyrkan i Källunga: Kort historik och beskrivning*, Herrljunga 1981.
- Oja, Linda, *Varken Gud eller natur: Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, Stockholm 1999.
- Parish, Helen, *Monks, Miracles and Magic: Reformation Representations of the Medieval Church*, London 2005.
- Parish, Helen, ”General Introduction”, i Parish, Helen (Red.), *Superstition and Magic in Early Modern Europe: A Reader*, London 2015.
- Pernler, Sven-Erik, *S:ta Elin av Skövde: Kulten, källorna, kvinnan*, Skara 2007.
- Pernler, Sven-Erik, ”Åskådligt, konkret och mycket angeläget. Om allmogens fromhetsliv i Sverige på drottning Margaretas tid”, i *Kyrko-historisk årskrift*, Lund 2012.
- Pernler, Sven Erik, ”Den nya tron återspeglad i rummet, bilderna och orden. Glimtar från Skara stift 1525–1595”, i Berntson, Martin (red.), *Vägen mot bekännelsen: Perspektiv på organisation, bekännelsebildning och fromhetsliv i Skara stift ca 1540–1595*, Skara 2014
- Peterson, Erik & Sandén, Annika, *Mot undergången: Ärkebiskop Angermannus i apokalypsens tid*, Stockholm 2012.
- Petterson, Sven. ”Birgitta-eken”, i *Vår hembygd*, 1979:3, Östervåla 1979.

- Piltz, Anders, ”Örat tar över: Trons avmaterialisering på 1500-talet”, i Heiding, Fredrik & Nyman, Magnus (red.), *Doften av rykande veckar: Reformationen ur folkets perspektiv*, Skellefteå 2016.
- Primiano, Leonard Norman, ”Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”, i *Western Folklore*, nr. 54, 1995.
- Rahn, Roland, *Medeltida Mariaskulpturer i Skara stift*, Skara 2002.
- Ray, Celsete, ”Beholding the Speckled Salmon: Folk Liturgies and Narratives of Ireland’s Holy Wells”, i Árnason, Arnar (red.), *Landscapes beyond Land: Routes, Aesthetics, Narratives*, New York 2012.
- Ray, Celeste, ”Paying the Rounds at Ireland’s Holy Wells”, i *Anthropos*, nr. 110, 2015.
- Reay, Barry, *Popular Cultures in England 1550–1750*, London 1998.
- Reichborn-Kjennerud, Ingjald, *Vår gamle trolldomsmedisin*, Oslo 1928.
- Rieder, Paula M., *On the Purification of Women: Churching in Northern France 1100-1500*, New York 2006.
- Rivard, Derek A., *Blessing the World: Ritual and Lay Piety in Medieval Religion*, Washington 2009.
- Roosval, Johnny, ”Rute setting”, i Curman, Sigurd & Roosval Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*, Gotland Bd. II, Stockholm 1935.
- Rosell, Ingrid, ”Svinnegarns, Enköpings-Näs och Teda kyrkor i Uppland”, i *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*. Uppland XI:1, Stockholm 1966.
- Rudberg, Nils August, ”Offerkällor i Vestergötland”, i *Vestergötlands fornminnesförenings tidskrift*, 1893:1, Skara 1893.
- Rydbeck, Monica, ”S:t Olofs kyrka i Skåne restaurerad”, i *Formvännern: Journal of Swedish Antiquarian Research*, 1951: 91-126, 1951.
- Sandberg, Erik, ”Västergötlands offerkällor”, i *Falbygden*, årgång 10, Falköping 1955.
- Sandén, Annika, *Stadsgemenskapens resurser och villkor: Samhällsyn och välfärdsstrategier i Linköping 1600–1620*, Linköping 2005.

- Savin, Kristiina, *Fortunas klädnader: Lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige*, Lund 2011.
- Schück, Adolf, ”Har S:ta Helena av Skövde existerat?”, i *Formännan: Journal of Antiquarian Research*, nr 52, Uppsala 1957.
- Schyman, Iwan, *Värmlandsnäs från forntid till nutid. Södra delen omfattande Millesvik, Eskilsäter, Ölserud och Botilsäter*, Karlstad 1982.
- Scribner, R.W., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987.
- Scribner, R.W., ”The Impact of the Reformation on Daily Life”, i Gerhard Jaritz (red.), *Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit: Leben – Alltag – Kultur: Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 27. bis 30. September 1988*, Wien 1990.
- Scribner, R.W., ”The Reformation, Popular Magic and the ’Disenchantment of the World’”, i *Journal of Interdisciplinary History*, nr. 23:3, Cambridge MA 1993.
- Scribner, R.W., ”Introduction”, i Scribner, R.W. & Johnson, Trevor (red.), *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, New York 1996.
- Scribner, R.W., *Religion and Culture in Germany (1400–1800)*, Leiden 2001.
- Selinge, Klas-Göran, ”Vad rannsakade man? Några jämförande exempel”, Badou, Evert & Moen, Jon (red.), *Rannsakingar efter antikviteter: Ett symposium om 1600-talets Sverige*, Stockholm 1995.
- Sjöström, Ingrid, ”Kyrkorna från reformationen till 1760”, i Dahlberg, Marcus & Franzén, Kristina (red.), *Sockenkyrkorna: Kulturarv och byggelsehistoria*, Stockholm 2008.
- Skott, Fredrik, ”Passing Through as Healing and Crime: An Example from Eighteenth-Century Sweden”, i Amundsen, Arne Bugge (red.) *Arr: Nordic Yearbook of Folklore*, nr. 70, 2015.
- Skyffe, Carl Gustaf, *Skandinavien under unionstiden: Med särskildt afdeende på Sverige och dess förvaltning åren 1319 till 1521*, Stockholm 1911.

- Skånberg, Tuve, *Glömda gudstecken: Från fornkyrklig dopliturgi till allmogens bomärken*, Lund 2003.
- Spicer, Andrew, ”God Will Have a House’: Defining Sacred Space and Rites of Consecration in Early Seventeenth-Century England”, i Spicer, Andrew & Hamilton, Sarah (red.), *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot 2005.
- Spicer, Andrew, ”Martin Luther and the Material Culture of Worship”, i *Martin Luther and the Reformation*, Dresden 2016.
- Stahre, Nils-Gustaf, ”Rannsakningarnas förlopp”, i Badou, Evert & Moen, Jon (red.), *Rannsakningar efter antikviteter: Ett symposium om 1600-talets Sverige*, Stockholm 1995.
- Stolt Bengt, ”Jungfru Maria och reformationen”, i *Iconografisk post: Nordisk tidskrift för ikonografi*, 1983:1, Stockholm 1983.
- Stolt, Bengt, ”Mariaskulpturer med förlorade Jesusbarn”, i Brodd, Sven-Erik & Härdelin, Alf (red.), *Maria i Sverige under tusen år: Föredrag vid symposiet i Vadstena 6-10 oktober 1994*, Skellefteå 1996.
- Ström, Helena Wangefelt, ”Heligt, hotfullt, historiskt: Kulturarvifieringen av det katolska i 1600-talets Sverige”, i *Lychnos: årsbok för idé och lärdoms historia*, Uppsala 2011.
- Svanberg, Jan, ”Kornguden i Vånga och dess likar”, i *Det tidiga Västergötland: En aktuell historia*, Skara 1983.
- Svanberg, Jan, ”Kornguden i Vånga: En bild i långvarigt bruk”, i *Tai-dehistoriallisia tutkimuksia - Konsthistoriska studier 8*, Helsingfors 1985.
- Svanberg, Jan, *S:t Görän och draken*, Stockholm 1993.
- Svensson, Sigfrid, ”Rensning av källa – regnmagi.”, i *Fataburen: Kulturbistorisk tidskrift*, 1927, Stockholm 1928.
- Theliander, Claes, *Det medeltida Västergötland: En arkeologisk guidebok*, Lund 2004.
- Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic: Studies in the Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Harmondsworth 1971.

- Thordeman, Bengt, ”En medeltida relik”, i *Formännan: Journal of Swedish antiquarian research*, nr. 22, Stockholm 1927.
- Thordeman, Bengt, *Reliker och relikvarier från svenska kyrkor: Tillfälligtställning*, Stockholm 1951.
- Thordeman, Bengt, *Medieval Wooden Sculpture in Sweden. Volume I: Attitudes to the Heritage*, Stockholm 1964.
- Throckmorton, Anne Ruth, *The Persistence of Saints in Early Modern England*, Charlottesville 2011.
- Toivo, Raisa Maria, *Faith and Magic in Early Modern Finland*, Houndmills 2016.
- Tuneld, Johan, ”Inledning”, i *Prästrelationerna från Skåne och Blekinge av år 1624*, Lund 1934.
- Ullén, Marian, ”Medeltida träkyrkor I: Småland samt Ydre och Kinda härader i Östergötland” i Curman, Sigurd & Roosval Johnny (red.), *Sveriges kyrkor: Konsthistoriskt inventarium*, Stockholm 1983.
- Unestam, Gustaf, *En bok om Söderby-Karl*, Uppsala 1954.
- Villstrand, Nils Erik, ”Stormaktstidens politiska kultur”, i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria*, Lund 2005.
- Västerås stift, *Kulturbeskrivning: Munktorps kyrka*, Västerås 2005.
- Walsham, Alexandra, ”Holywell: Contesting Sacred Space in Post-Reformation Wales”, i Coster, Will & Spicer, Andrew, *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005.
- Walsham, Alexandra, ”The Reformation and ’the Disenchantment of the World’ Reassessed”, i *The Historical Journal*, 51, 2008:2, Cambridge 2008.
- Walsham, Alexandra, *The Reformation of the Landscape: Religion, Identity and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford 2011.
- Weikert, Monica, ”Gåvans kraft och kyrkans helighet: Offerkyrkosednen och dess plats i den tidigmoderna föreställningsvärlden”, i Sanders, Hanne (red.), *Mellem Gud og Djævelen: Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, Köpenhamn 2001.

- Weikert, Monica, *I sjukdom och nöd: Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal*, Göteborg 2004.
- Wilcke-Lindqvist, Ingeborg, ”Ett observandum vid användningen av Rhezelii Monumenta Uplandica”, i *Fornvännen*, nr. 1948:244, 1948.
- Ågren, Henrik, *Erik den helige – landsfader eller beläte? En rikspatronns öde i svensk historieskrivning från reformationen till och med upplysningen*, Lund 2012.
- Åmark, Mats, ”Ur gamla papper: Avskrifter utur Gustaf Adolfs, d. ä. Wäarhus kyrkas arkiv”, i *Dalarnas hembygds-förbunds tidskrift. Första årgången*, Hedemora 1921.
- Ångström, Inga-Lena, *Altartavlor i Sverige under renässans och barock: Studier i deras ikonografi och stil 1527–1686*, Stockholm 1992.
- Ångström, Inga-Lena, ”Avdammad madonna åter på tronen: Maria i 1600-talets kyrkorum”, i Brodd, Sven-Erik & Härdelin, Alf (red.), *Maria i Sverige under tusen år: Föredrag vid symposiet i Vadstena 6-10 oktober 1995*, 2:2, Skellefteå 1996.
- Österberg, Eva, ”Bönder och centralmakt i det tidigmoderna Sverige. Konflikt – kompromiss – politisk kultur”, i *Scandia: Tidskrift för historisk forskning*, vol. 55, 1989.

Bilaga 1. *Kyrkor i Skara stift med sidoaltare bevarade*

| Kyrka | Benämning | År för sista omnämmandet |
|----------------------|---------------------------------------|--------------------------|
| Algutstorp | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Angerdshestra | <i>Offeraltare</i> | 1688 |
| Barne-Åsaka | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Berg | <i>Kvinnoaltare</i> | 1643 |
| Bergstena | <i>Kvinnoaltare</i> | 1711 |
| Björsäter | <i>Ostaltare</i> | 1697 |
| Blidsberg | <i>Kvinnoaltare</i> | 1715 |
| Bolum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1714 |
| Bredared | <i>Kvinnoaltare</i> | 1651 |
| Bredsäter | <i>Kvinnoaltare</i> | 1746 |
| Brismene | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Broby | <i>Litet altare</i> | 1687 |
| Broddetorp | <i>Kvinnoaltare</i> | 1704 |
| Brunn | <i>Kvinnoaltare</i> | 1704 |
| Brunnhem | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Brättensby | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Böne | <i>Litet gammalt altare</i> | 1687 |
| Börstig | <i>Kvinnoaltare</i> | 1714 |
| Dalum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1715 |
| Dimbo | <i>Kvinnoaltare, Ostaltare</i> | 1658 |
| Ek | <i>Kyrkogångsaltare, kvinnoaltare</i> | 1747 |
| Enåsa | <i>Litet altare</i> | 1688 |
| Erska | <i>Kvinnoaltare</i> | 1708 |
| Falköping | <i>Offeraltare, kvinnoaltare</i> | 1715 |

| | | |
|--------------------|---|---------------------|
| Flo | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Floby | <i>Kvinnoaltare</i> | 1706 |
| Forsby | <i>Kvinnoaltare</i> | 1748 |
| Fridene | <i>Små altaren</i> | Odaterad uppgift |
| Friggeråker | <i>Offeraltare</i> | 1688 |
| Fullestad | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Färed | <i>Små altaren</i> | 1688 |
| Gingri | <i>Kvinnoaltare</i> | 1667 |
| Grevbäck | <i>Kvinnoaltare</i> | 1705 |
| Grude | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Gudhem | <i>Offeraltare</i> | 1688 |
| Gärdhem | <i>Kvinnoaltare</i> | 1643 |
| Gökhem | <i>Kvinnoaltare, Jungfru Mariæ altare</i> | 1770-tal |
| Göteve | <i>Kvinnoaltare</i> | 1706 |
| Hassle | <i>Kvinnoaltare</i> | 1747 |
| Hasslösa | <i>Kvinnoaltare</i> | 1714 |
| Hjo | <i>Litet altare</i> | 1748 |
| Hol | <i>Kvinnoaltare</i> | 1760 |
| Horla | <i>Kvinnoaltare</i> | 1711 |
| Hudene | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Humla | <i>Kvinnoaltare</i> | 1715 |
| Husaby | <i>Kvinnoaltare, offeraltare, små altaren</i> | 1800> |
| Hyringa | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Håkantorps | <i>Kvinnoaltare</i> | 1738 |
| Hångsdala | <i>Kvinnoaltare</i> | 1732 |

| | | |
|------------------------|--|-------|
| Hällestad | <i>Kvinnoaltare</i> | 1706 |
| Hällstad | <i>Kvinnoaltare</i> | 1701 |
| Hällum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1705 |
| Händene | <i>Kvinnoaltare</i> | 1800> |
| Härjevad | <i>Kvinnoaltare</i> | 1715 |
| Härna | <i>Kvinnoaltare</i> | 1701 |
| Högstena | <i>Litet altare</i> | 1688 |
| Höra | <i>Kvinnoaltare</i> | 1705 |
| Jung | <i>Kvinnoaltare, kyrkogångs- saltare</i> | 1705 |
| Jäla | <i>Kvinnoaltare</i> | 1726 |
| Järpås | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Karleby | <i>Kvinnoaltare</i> | 1695 |
| Kinneved | <i>Kvinnoaltare</i> | 1745 |
| Kullings-Skövde | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Källby | <i>Litet altare</i> | 1687 |
| Kärråkra | <i>Kvinnoaltare</i> | 1714 |
| Kölaby | <i>Kvinnoaltare</i> | 1739 |
| Lagmansered | <i>Kvinnoaltare</i> | 1692 |
| Landa | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Lena | <i>Kvinnoaltare</i> | 1748 |
| Liared | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Lidköping | <i>Små altaren</i> | 1677 |
| Lindärva | <i>Kvinnoaltare</i> | 1714 |
| Ljunghem | <i>Kyrkogångsaltare</i> | 1695 |
| Locketorp | <i>Kyrkogångsaltare, kvin- noaltare</i> | 1689 |
| Luttra | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |

| | | |
|------------------------|--|---------------------|
| Lyrestad | <i>Små altaren</i> | 1688 |
| Längnum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Marka | <i>Kvinnoaltare</i> | 1715 |
| Medelplana | <i>Ostaltare, kvinnoaltare</i> | 1800> |
| Molla | <i>Litet altare</i> | 1711 |
| Murum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1715 |
| Mårby | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Möne | <i>Kvinnoaltare</i> | 1715 |
| Norra Björke | <i>Kvinnoaltare</i> | Odaterad uppgift |
| Norra Fägelås | <i>Litet altare</i> | 1748 |
| Norra Härene | <i>Kyrkogångshustrurnas altare</i> | 1705 |
| Norra Kyrketorp | <i>Kvinnoaltare</i> | 1693 |
| Norra Lundby | <i>Kvinnoaltare</i> | Odaterad uppgift |
| Norra Ving | <i>Litet altare</i> | 1688 |
| Näs | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Od | <i>Litet altare, Vår frus altare, kvinnoaltare</i> | 1711 |
| Odensåker | <i>Kvinnoaltare</i> | 1743 |
| Otterstad | <i>Litet altare, Kakaltare</i> | 1686 |
| Ottravad | <i>Okänd</i> | Odaterad uppgift |
| Ransberg | <i>Kvinnoaltare</i> | 1714 |
| Råda | <i>Ostaltare</i> | 1693 |
| Rådene | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Rångedala | <i>Kvinnoaltare</i> | 1716 |
| Saleby | <i>Mindre altare, kvinnoaltare</i> | 1705 |

AVSLUTNING

| | | |
|------------------------|--|------|
| Sandhem | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Senäte | <i>Okänd</i> | 1613 |
| Siene | <i>Kvinnoaltare</i> | 1711 |
| Sjogerstad | <i>Maltaltare, kvinnoaltare</i> | 1667 |
| Skara | <i>Små altaren</i> | 1769 |
| Skarstad | <i>Maltaltare, litet altare, kvinnoaltare</i> | 1705 |
| Skeby | <i>Litet altare</i> | 1696 |
| Skärnum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1726 |
| Skövde | <i>Kvinnoaltare</i> | 1673 |
| Slöta | <i>Kvinnoaltare</i> | 1710 |
| Stenstorp | <i>Kvinnoaltare</i> | 1755 |
| Stenum | <i>Kvinnoaltare, litet altare</i> | 1688 |
| Stora Mellby | <i>Kvinnoaltare</i> | 1708 |
| Strängsered | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Strö | <i>Kvinnoaltare</i> | 1715 |
| Synnerby | <i>Kvinnoaltare</i> | 1738 |
| Södra Björke | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Södra Fågelås | <i>Litet altare</i> | 1748 |
| Södra Härene | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Södra Kyrketorp | <i>Kvinnoaltare</i> | 1697 |
| Södra Vånga | <i>Kvinnoaltare</i> | 1696 |
| Sörby | <i>Kvinnoaltare</i> | 1715 |
| Tengene | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Tiarp | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Timmersdala | <i>Kvinnoaltare</i> | 1695 |
| Torsö | <i>Kyrkogångsaltare, offeraltare, kvinnoaltare</i> | 1713 |

| | | |
|-----------------------|---------------------|---------------------|
| Tråvad | <i>Kvinnoaltare</i> | 1714 |
| Trävattna | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Trökörna | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Tumberg | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Ugglum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Ullene | <i>Kvinnoaltare</i> | 1706 |
| Utby | <i>Kvinnoaltare</i> | 1701 |
| Utvångstorp | <i>Kvinnoaltare</i> | 1648 |
| Uvered | <i>Kvinnoaltare</i> | 1705 |
| Valstad | <i>Kvinnoaltare</i> | 1757 |
| Valtorp | <i>Kvinnoaltare</i> | 1738 |
| Vara | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Värnhem | <i>Kvinnoaltare</i> | 1700 |
| Varnum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1685 |
| Vartofta-Åsaka | <i>Kvinnoaltare</i> | 1699 |
| Vesene | <i>Kvinnoaltare</i> | 1714 |
| Vistorp | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Vårkumla | <i>Kvinnoaltare</i> | 1800> |
| Väne-Åsaka | <i>Kvinnoaltare</i> | Odaterad uppgift |
| Vänersnäs | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Västerbitterna | <i>Kvinnoaltare</i> | 1714 |
| Västerplana | <i>Okänd</i> | 1800> |
| Västra Gerum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1686 |
| Västra Tunhem | <i>Kvinnoaltare</i> | 1705 |
| Vättak | <i>Kvinnoaltare</i> | 1691 |
| Vättlösa | <i>Litet altare</i> | 1687 |
| Yllestad | <i>Kvinnoaltare</i> | 1750 |

| | | |
|--------------------------|---------------------|------|
| Åsle | <i>Kvinnoaltare</i> | 1693 |
| Älgarås | <i>Kvinnoaltare</i> | 1747 |
| Önum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Örslösa | <i>Kvinnoaltare</i> | 1684 |
| Österbitterna | <i>Kvinnoaltare</i> | 1688 |
| Östra Gerum | <i>Kvinnoaltare</i> | 1732 |
| Öttum | <i>Okänd</i> | 1688 |
| Totalt antal: 159 | | |

Källa: ATA FI, Vg., Medelplana kyrka. BeBR Falköping Vårkumla 8:1, Götene Västerplana 26:1, Skara Händene 13:1. Fischer 1922. GLA Berg C:1 & C:2, Bjurum KI:1, Björsäter C:1 & C:3, Blidsberg Laa:1, Bredared C:1, Broddetorp C:2, Böne LI:1, Börstig C:2, Dimbo C:1, Ek C:1, Ekby C:2, Erska C:1, Falköping SF KI:1, Floby C:1, Forsby C:1, Gångri C:1, Grevbäck C:1, Grolanda C:1, Gärdhem N:1, Gökhem C:1, N:1 & P:2, Hassle LI:1, Hol KI:1, Horla LI:1, Hova LI:4, Husaby N:1, Hängsdala LI:2, Hällstad LV:1, Hällum LI:1, Härjevad C:1, Härna LI:1, Jung C:1, Järpås C:4, Karleby C:1, Kinneved C:1, Källby AI:1 & LI:1, Kärråkra C:1, Kölaby LI:1, Lagmansered C:1, Larv C:2, Lena C:1, Lidköping C:1, Ljunghem C:1, Molla C:1, Norra Björke C:1, Norra Fågelås N:1, Norra Härene C:1, Norra Kyrketorp C:1, Norra Lundby C:1, Od C:1, Odensåker KI:1, Otterstad C:1, Ransberg C:2, Råda LI:1, Rångedala LI:1, Saleby KI:2, Segerstad N:1, Siene LI:2, Sjögerstad C:2, Skara domkapitel J VI:1, Skara SF C:1, Skarstad LI:1, Skövde SF C:1, Slöta C:1, Stenstorp LI:3, Stora Mellby C:1, Sunnersberg KI:1, Synnerby C:1 & C:2, Säware B:1, Södra Kyrketorp LI:1, Timmele :1, Torsö C:1, Utvängstorp C:1, Valstad N:1, Varnhem C:1, Varnum LI:1, Vartofta-Åsaka LI:1, Vesene C:1, Väne-Åsaka C:1, Våring C:1, Västerbitterna C:1, Västra Tunhem C:1, Vättak LI:1, Vättlösa KI:1, Yllestad KI:1, Åsle C:1, Örslösa C:1. Lindskog 1812-16. SSLB Wilskman nr. 4.

Bilaga 2. Kyrkor i Skara stift med medeltida träskulpturer bevarade under efterreformatorisk tid.

| Kyrka | Motiv/typ | Referens |
|----------------------|--|--|
| Algutstorp | Maria Magdalena, okänt kvinnligt helgon | SHM Föremåls-ID: 920611S3. |
| Angerdshestra | Okänt kvinnligt helgon | BeBR Jönköping Angerdshestra 2:1. |
| Asklända | Två St Mikael | SHM Föremåls-ID: 920901S3, 920901S6. |
| Berg | Madonna, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920528S1, 920528S2. |
| Berga | Krönt manligt helgon, krucifix, kvinnligt helgon, manshuvud, Johannes Döparen, Madonna | SHM Föremåls-ID: 920530S1, 920530S2, 920530S3, 920530S4, 920530S5, 920530S6. |
| Binneberg | Madonna | Rahn 2002, s. 14. |
| Blidsberg | Två krucifix, madonna, S:ta Birgitta, altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920526S6, 920525S1, 920526S4, 920526S5, 950831A2. |
| Brevik | Krucifix | BeBR Karlsborg Kyrkebolet 2:1. |
| Brismene | Altartavla, figurer ur altarskåp, madonna | SHM Föremåls-ID: 920524S1, 920524S2, 920524S3. |
| Broddeorp | Helgonfigurer fr. altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920630S2. |
| Brunn | Madonna, figurer ur altarskåp, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920427S10, 920606S1, 940718S4. |
| Bäck | Madonna, ospecificerade bilder | SHM Föremåls-ID: 920425S3. LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5. |

| | | |
|------------------|---|--|
| Bälinge | Madonna, krucifix, diakon | SHM Föremåls-ID: 920610S3, 920610S4, 920610S5. |
| Böne | Okänt | Lindskog 1985 [1812–1816], s. 507. |
| Börstig | Altartavla | GLA Börstig N:1, BV 1746. |
| Daretorp | S:ta Birgitta och okänt manligt helgon ur altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920628S6. |
| Edsvåra | Figurer ur altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920428A1. |
| Ek | Madonna | SHM Föremåls-ID: 920426S7. |
| Ekby | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 920426S4. |
| Ekeskog | Två madonnor, Johannes Döparen, S:t Andreas | SHM Föremåls-ID: 920620S1, 920620S2, 920620S3, 920620S4. |
| Enåsa | Madonna, krönt manligt helgon, S:t Olof | SHM Föremåls-ID: 920530S7, 920530S8. LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5. |
| Floby | Ospecificerade bilder | LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5. |
| Forsby | Madonna, krucifix | SHM Föremåls-ID: 930514S1, 940508S21. |
| Forshem | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 920516S1. |
| Friel | Figurer ur altarskåp, nådstol, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920521S4, 920521S5, 920521S6. |
| Fullestad | Figurer ur altarpappsats | BeBR Vårgårda Fullestad 9:1. |

| | | |
|--------------------|---|--|
| Fullösa | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 940522S12 . |
| Fyrunga | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 940508S9. |
| Fågelö | Madonna, S:t Petrus | SSLB Wälskman nr. 5. |
| Fåglum | Madonna | SHM Föremåls-ID: 920702S2. |
| Fänneslunda | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 920525S8. |
| Gillstad | Madonna | SHM Föremåls-ID: 920521S1. |
| Grevbäck | Krucifix | BeBR Hjo Prästgården 1:7. |
| Grovare | Apostel | BeBR Ulricehamn Sänningared 1:8. |
| Gudhem | Pietà, Mariabild | Rahn 2002, s. 27. GLA Gudhem C:1, BV 1749. |
| Gökhem | Försvunnen madonna, ospecificerade bilder | Lindblad 1790, s. 55 & 90. |
| Götene | Altarskåp, madonna, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920529A1, 920529S1, 920529S2. |
| Göteve | Kristushuvud, madonna, manligt helgon | SHM Föremåls-ID: 920527S2, 920527S3, 920527S4. |
| Habo | Johannes Döparen | SHM Föremåls-ID: 920708S4. |
| Hangelösa | S:t Olof | KB Handskriftsamlingen F.h.9, Peringskiöld ca. 1700. |
| Hassle | Ospecificerade bilder | LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5. |

| | | |
|-------------------|---|---|
| Hedared | Madonna, S:t Franciskus | SHM Föremåls-ID: 920610S1, 920610S2. |
| Hemsjö | Madonna, krönt manligt helgon, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920429S1, 920429S2, 920429S3. |
| Herrijunga | Krönt kvinnligt helgon, madonna | SHM Föremåls-ID: 920615S1, 920615S2. |
| Hol | Figur fr. altarskåp, Krucifix, madonna | Rahn 2002, s. 35. SHM Föremåls-ID: 940508S19, 950503S7. |
| Hovby | Figurer ur altaruppsats | SHM Föremåls-ID: 920518S3. |
| Hudene | Altarskåp, figurer ur altarskåp, madonna, | SHM Föremåls-ID: 920614A1, 920614S1, 920614S3, 920614S2. |
| Humla | Madonna, kalvariescen | SHM Föremåls-ID: 920527S1, 920527A1. |
| Husaby | S:t Erasmus, Krucifix, flertal figurer ur altarskåp | GLA Husaby N:2, BV 1747. SHM Föremåls-ID: 920519S1, 920519S2. |
| Häggesled | S:t Erasmus | SHM Föremåls-ID: 920427S4. |
| Häggum | Mariabild | GLA Häggum C:1, BV 1749. |
| Händene | Madonna | SHM Föremåls-ID: 920617S4. |
| Härja | Bambino | Rahn 2002, s. 42. |
| Härna | Madonna | Rahn 2002, s. 43. |
| Jung | Mariabild | Ländskog 1985 [1812–1816], s. 55. |
| Jällby | Mariaskåp, biskop | SHM Föremåls-ID: 920614A2, 920614S4. |

| | | |
|------------------------|---|---|
| Karleby | Krucifix, Maria Magdalena, biskop, diakon | SHM Föremåls-ID: 920619S3, 930514S11, 930514S12, 930514S13. |
| Kestad | Kalvariegrupp | SHM Föremåls-ID: 920529S6. |
| Kinne-Kleva | Anna själv tredje, pietà, två krucifix | SHM Föremåls-ID: 920519S4, 920519S5, 920519S6, 920519S7. |
| Kinneved | Madonna, krucifix, figurer ur altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920523S6, 920523S7, 920523S8. |
| Kinne-Vedum | Två madonnor, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920529S3, 920529S4, 920529S5. |
| Korsberga | Madonna, krucifix, apostel | SHM Föremåls-ID: 920508S3, 920508S4, 920508S5. |
| Kullings-Skövde | Krucifix, Madonna, altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920611S1, 920611S2, 930514A2. |
| Kungslena | Madonna | SHM Föremåls-ID: 920630S1. |
| Kymbo | Madonna | Rahn 2002, s. 55. |
| Kyrkefalla | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 920509S1. |
| Kyrkås | Madonna | SHM Föremåls-ID: 920702S1. |
| Kållands-Åsaka | Krucifix, Madonna, påve | SHM Föremåls-ID: 920518S4, 920518S5, 920518S6. |
| Källby | Madonna | SHM Föremåls-ID: 920519S3. |

| | | |
|---------------------|---|--|
| Ledsjö | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 920428S5. |
| Leksberg | Manshuvud | BeBR Mariestad Leksberg 20:1. |
| Liared | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 920526S3. |
| Ljunghem | Madonna | SHM Föremåls-ID: 940504S19. |
| Lindärva | Kalvariegrupp, relief med mansbyst, Kristushuvud, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920517S2, 920517S3, 920517S4, 920517S5. |
| Lyrestad | S:t Olof, S:t Mikael, figurer ur altarskåp, änglar, madonna, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920427S13, 920427S2, 920428S1, 920428S1, 920530S10, 920530S9. |
| Långnum | Mariabild | LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5. |
| Marum | Madonna | SHM Föremåls-ID: 920618S1. |
| Medelplana | Krucifix, fem ospecificerade bilder | ATA FI, Vg, Medelplana kyrka. |
| Mjällrunga | Johannes Döparen | SHM Föremåls-ID: 920615S3. |
| Mo | S:t Mikael, madonna | SHM Föremåls-ID: 920627S1, 940504S22. |
| Mofalla | Madonna, smärtoman, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920628S3, 920628S4, 920628S5. |
| Molla | Johannes Döparen, madonna | SHM Föremåls-ID: 920612S2, 920612S3. |
| Mularp | Madonna, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920619S1, 920619S2. |
| Möne | S:t Olof, madonna | LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5. |
| Norra Björke | Apostel | SHM Föremåls-ID: 920630S4. |

| | | |
|------------------------------|---|---|
| Norra Fågelås | Mariskåp (skulptur saknad), altarskåp, krucifix, Johannes Döparen | SHM Föremåls-ID: 920424A1, 920628A1, 920628S1, 920628S2. |
| Norra Härene | Madonna, kalvariegrupp | SHM Föremåls-ID: 920518S1, 920518S2. |
| Norra Kyrke- torp | Krucifix, två ospecificerade bilder | SHM Föremåls-ID: 920707S2. GLA Norra Kyrketorp C:1, INV 1693. |
| Norra Lundby | Madonna, figurer ur altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920508S1, 920508S2. |
| Norra Säm | Altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920525A4. |
| Norra Ving | Mariabild, ospecificerade bilder | GLA Norra Ving Kl:1, BV 1746. |
| Norra Vånga | Apostel, Madonna | SHM Föremåls-ID: 920427S1, 920427S9. |
| Näs | Altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920629A1. |
| Od | Madonna, figurer ur altarskåp | Rahn 2002, s. 75. SHM Föremåls-ID: 920612S4. |
| Odensåker | Pietà | SHM Föremåls-ID: 920426S5. |
| Ornunga | Krucifix, kalvariegrupp, madonna, Johannes Döparen, S:t Brynolf, S:t Olof | SHM Föremåls-ID: 920611S4, 920611S5, 920611S6, 930514S10, 930514S14, 930514S15. |
| Otterstad | Pietà | SHM Föremåls-ID: 920427S6. |
| Ottravad | S:t Antonius | Lindskog 1985 [1812–1816], s. 222. |
| Ransberg | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 920509S2. |
| Remmene | Madonna | SHM Föremåls-ID: 920614S5. |

| | | |
|-----------------------|--|--|
| Råda | S:ta Birgitta, smärtoman, madonna | SHM Föremåls-ID: 920518S7, 920518S8, 920518S9. |
| Rädene | Pietäskåp | SHM Föremåls-ID: 950831A1. |
| Rångedala | Altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920525A1. |
| Sal | Madonna, krucifix, krönt kvinnligt helgon | Rahn 2002, s. 82. SHM Föremåls-ID: 920522S1, 920630S3. |
| Sandhem | Figurer ur altarskåp, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920708S1, 920708S3. |
| Senäte | Madonna | Rahn 2002, s. 84. |
| Sjogerstad | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 940508S16. |
| Skaga kapell | Johannes huvud | SSLB Wälskman nr. 3. |
| Skallmeja | Madonna, krucifix, figurer ur altarskåp, smärtoman | Rahn 2002, s. 85. SHM Föremåls-ID: 920617S1, 920617S2, 920617S3. |
| Skalunda | Altartavla | GLA Skalunda KI:1, BV 1707. |
| Skara domkyrka | Ospecificerade bilder | White Locke 1885 [1650-talet], s. 187 f. |
| Skarstad | Madonna | SHM Föremåls-ID: 930514S3. |
| Skeby | S:t Mikael, krucifix, madonna | SHM Föremåls-ID: 920427S11, 920427S7, 920428S2. |
| Skånings-Åsaka | S:t Laurentius, kalvariegrupp | SHM Föremåls-ID: 920427S3, 920428S4. |
| Skälvum | Madonna, figurer ur altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920517S1, 940514S2. |

| | | |
|--------------------------|---|--|
| Skärv | Altartavla | GLA Skara Domkapitel J VI:1, INV 1688. |
| Skölvene | Madonna, Krucifix | Rahn 2002, s. 91, SHM Föremåls-ID: 920613S1. |
| Slöta | Ospecificerade bilder | LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5. |
| S:ta Mariæ kapell | Pietà | Rahn 2002, s. 83. |
| Stengårdshult | Huvud av madonna | Rahn 2002, s. 92. |
| Sveneby | Två krucifix | SHM Föremåls-ID: 920620S5, 920620S6. |
| Synnerby | Altartavla | GLA Synnerby C:2, BV 1751. |
| Särestad | Figurer ur altarskåp | SHM Föremåls-ID: 951014S1. |
| Södra Råda | Madonna, kalvariegrupp | Rahn 2002, s. 95 f. |
| Södra Ving | Krönt kvinnligt helgon | SHM Föremåls-ID: 920606S2. |
| Tengene | Krönt kvinnligt helgon, Johannes Evangelisten | SHM Föremåls-ID: 920522S2, 920522S3. |
| Tidavad | Madonna, pietà, riddarhelgon | SHM Föremåls-ID: 920426S1, 920426S2, 920426S3. |
| Torbjörntorp | Madonna, krönt kvinnligt helgon, diakon | SHM Föremåls-ID: 920507S1, 920507S2, 920507S3. |
| Torsö | Madonna, två ospecificerade bilder | Ranns. Bd. II, s. 234. |
| Tun | Figur ur altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920521S7. |

| | | |
|-----------------|--|--|
| Tråvad | Johannes evangelisten | SHM Föremåls-ID: 920523S1. |
| Tädene | Madonna, krucifix | SHM Föremåls-ID: 920521S2, 920521S3. |
| Tämta | Madonna | Rahn 2002, s. 102. |
| Tärby | Madonna, nådastol | Rahn 2002, s. 103. SHM Föremåls-ID: 920526S2. |
| Töreboda | Madonna, krucifix, figurer ur altarskåp | "SHM Föremåls-ID: 940614S2, 940614S3, 940614S4." |
| Ugglum | Mariabild | GLA Gudhem C:1, 1747. |
| Ullervad | Altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920425A1. |
| Utby | Krucifix | SHM Föremåls-ID: 920426S6. |
| Uvered | Altarskåp | LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5. |
| Vara | Reliefer och figurer ur altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920522A1, 920522S4, 940521S4. |
| Varnum | Krucifix, två madonnor, del av altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920525S2, 920525S7, 940505S4, 920526A1. |
| Vesene | Madonna, krucifix, altarskåp, relief ur altarskåp | Rahn 2002, s. 109. SHM Föremåls-ID: 920525S4, 920612A1, 920612S1. |
| Vistorp | Altartavla | GLA Yllestad KI:1, INNV 1708. |
| Våmb | Krucifix, två madonnor, Johannes Döparen, figur ur altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920618S2, 920618S3, 920618S5, 920618S4, 920618S6. |

| | | |
|--------------------|--|--|
| Värkumla | Madonna, figurer ur altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920523S2, 920523S3. |
| Vänga | Madonna, del av altarskåp | SHM Föremåls-ID: 920525S6. GM:8882. |
| Västerplana | S:t Josef, krucifix, madonna, Johannes Döparen | "ATA FI, Vg, Medelplana kyrka. SHM Föremåls-ID: 920516S2, 920516S3, 920516S4." |
| Yllestad | Altartavla | GLA Yllestad KI:1, INV 1708. |
| Älgårås | Kalvariegrupp, madonna | SHM Föremåls-ID: 920425S1, 920425S2. |
| Ödenäs | Madonna | SHM Föremåls-ID: 920429S4. |
| Ögglunda | Ospecificerad skulptur | BeBR Skara Ögglunda 25:1. |
| Önum | Mariaskåp | SHM Föremåls-ID: 920522A2. |
| Öra | S:t Olof, madonna | SHM Föremåls-ID: 920525S5, 920707S1. |
| Österplana | Ospecificerade bilder | LUF Mandelgrenska samlingen, Serie 5. |

Bilaga 3. *Kyrkor med relikier och relikvarier bevarade under efterreformatorisk tid i det nuvarande*

| Kyrka | Typ | Helgon | Placering | Referens |
|---------------------------------|-------------|--------|-------------|--------------------------------------|
| Härnösands stift | | | | |
| Frösö, Jämtland | Relikvarium | Okänt | Okänd | Bygdén 1954, s. 325. |
| Skog, Ångermanland | Relikvarium | Okänt | Okänd | Bygdén 1954, s. 325. |
| Ullånger, Ångermanland | Relikvarium | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 21. |
| Kalmar stift | | | | |
| Arby, Småland | Relik | Okänt | I högaltare | Andersson & Svennebring 1989, s. 62. |
| Böda, Öland | Relik | Okänt | I högaltare | Boström 1968, s. 128. |
| Karlstads stift | | | | |
| Övre Ullerud, Värmland | Relikaltare | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 29. |
| Linköpings stift | | | | |
| Brahekyrkan (Visingsö), Småland | Relikvarium | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 21. |

| | | | | |
|--|--------------------------------------|---------------------------------------|-------------|--|
| Linköpings domkyrka, Östergötland | Relik, relikvarium, relikask | S:t Nikolaus, okänt | Okänd | Messenius 1702, VIII, s. 33. Thordeman 1951, s. 24 & 27. |
| Norra Solberga, Småland | Relik | 11 000 Jungfrur | I högaltare | Thordeman 1951, s. 30. |
| Tidersrum, Östergötland | Relik | Okänt | I högaltare | Ullén 1983, s. 233 |
| Vadstena klosterkyrka, Östergötland | Flerstal relikter och relikvarier | S:ta Birgitta, S:ta Katarina m.fl. | Skifrande | Andersson 1983, s. 93 ff. |
| Östra Ryd, Östergötland | Korsrelikvarium | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 24. |
| Lunds stift | | | | |
| Ignaberga, Skåne | Relik | Okänt | Okänd | Thordeman 1927, s. 322 ff. |
| Ingeltorp, Skåne | Relik | S:ta Ursula | Okänd | Thordeman 1951, s. 30. |
| Ivö, Skåne | Relik | ”S:ta Ursulas dopdräkt” | I högaltare | Thordeman 1951, s. 31. |
| Jonstorp, Skåne | Relik | S:t Olof, 11 000 Jungfrur | I högaltare | Thordeman 1951, s. 31. |
| Kågeröd, Skåne | Relik | Okänt | I krucifix | Liepe 2014, s. 42. |
| Linderöd, Skåne | Relik | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 31. |
| Lunds domkyrka, Skåne | Relikter | S:ta Magnhild, okänd | Okänd | Thordeman 1951, s. 31 & 36. |

| | | | | |
|---------------------|-----------|------------------------------|--------------------------|--|
| Löddeköpinge, Skåne | Relik | 11 000 Jungfrur | I högaltare | Liepe & Edenheim 1972, s. 168. |
| Mjällby, Blekinge | Reliker | Kristi kors, 11 000 Jungfrur | I krucifix, i sidoaltare | Cronholm 1750-talet, s.124. Sjöborg 1792, s. 218 |
| Onslunda, Skåne | Relik | Okänt | I madonna | Liepe 2014, s. 41. |
| Skivarp, Skåne | Relik | Okänt | I högaltare | SHM föremåls-ID: 114645 |
| Stehag, Skåne | Relik | 11 000 Jungfrur | I högaltare | Rel 1691–1693, s. 128. |
| Tryde, Skåne | Relikdosa | 11 000 Jungfrur | I högaltare | Thordeman 1951, s. 31. |
| Törringe, Skåne | Relik | Okänt | I krucifix | Thordeman 1951, s. 35. |
| Ullstorp, Skåne | Relikdosa | Okänt | I högaltare | Thordeman 1951, s. 32. |
| Västra Hoby, Skåne | Relikdosa | Okänt | I högaltare | Thordeman 1951, s. 32. |
| Vitaby, Skåne | Relik | Kristi kors | I krucifix | Liepe 2014, s. 41. |
| Vä, Skåne | Relik | Okänt | I högaltare | Græbbe 1971, s. 48 ff |
| Örsjö, Skåne | Relik | Okänt | I krucifix | Liepe 2014, s. 41. |
| Östra Vram, Skåne | Relik | Okänt | I krucifix | Liepe 2014, s. 41. |

| | | | | | | |
|--|-------------|--|-------------|-------------|---------------------------------|--|
| Skara stift | | | | | | |
| Eriksberg, Västergötland | Relikvarium | Heliga korset, Kristi svepning m.fl. | Okänd | Okänd | GLA Eriksberg C:1 | |
| Götene, Västergötland | Relik | S:ta Helena | I högaltare | I högaltare | Pernler 2007, s. 89. | |
| Habo, Västergötland | Relik | 11 000 Jungfrur | I högaltare | I högaltare | SSLB Wilskman nr. 3. | |
| Humla, Västergötland | Relik | Okänt | I högaltare | I högaltare | SHM 12299 | |
| Jäla, Västergötland | Relikvarium | Johannes Döparen, S:ta Ursula m.fl. | Okänd | Okänd | GLA Grolanda C:1 | |
| Jällby, Västergötland | Relik | S:ta Birgitta | I högaltare | I högaltare | BeBR Herrijunga Jällby 14:1 | |
| Mölltorp, Västergötland | Relik | S:ta Helena, Brynof, 11000 jungfrur | I högaltare | I högaltare | Pernler 2007, s. 90. | |
| Skara domkyrka, Västergötland | Relik | S:t Brynolf | Okänd | Okänd | Messenius 1702, VIII, s. 33. | |
| Helena kyrkan (Skövde), Västergötland | Relik | S:ta Helena | Okänd | Okänd | Messenius 1702, VIII, s. 33. | |
| Strö, Västergötland | Relik | Okänt | I högaltare | I högaltare | Fischer 1922, s. 525 f. | |

| | | | | |
|---------------------|-------|-------|-------------|----------------------------|
| Vara, Västergötland | Relik | Okänt | Okänd | SHM föremåls-ID: 114807 |
| Önum, Västergötland | Relik | Okänt | I högaltare | SHM Föremåls-ID: 114826 |

Strängnäs stift

| | | | | |
|--------------------------|------------|---------------|-------|------------------------------|
| Botkyrka, Södermanland | Relik | S:t Botvid | Okänd | Messenius 1702, VIII, s. 33. |
| Frustuna, Södermanland | Relikask | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 30. |
| Härad, Södermanland | Relikkista | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 25. |
| Södertälje, Södermanland | Relik | S:ta Ragnhild | Okänd | Messenius 1702, VIII, s. 33. |

Uppsala stift

| | | | | |
|--------------------------------|---------------------|-------------|---------------|--------------------------------------|
| Hökhuvud, Uppland | Smyckesrelikvarium | | I altarskåp | Thordeman 1951, s. 28. |
| Ilso, Hälsingland | Relikvarium | Okänt | Okänd | Bygdén 1954, s. 325. |
| Karlskyrka, Uppland | Relik & relikvarium | S:t Karlung | På högaltaret | Rhezelius 1915-1917 [1635], s. 38 f. |
| Mariakyrkan (Sigtuna), Uppland | Bildrelikvarium | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 24. |

| | | | | |
|---------------------------------|---------------------|------------------------------|----------------------|------------------------------------|
| Norråla, Hälsingland | Relikvarium | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 23. |
| Spånga, Uppland | Relikvarium | Okänt | På högaltaret (1682) | Ranns. Bd. I, s. 30. |
| Storkyrkan (Stockholm), Uppland | Relik | S:t Göran, S:t Blasius m.fl. | I skulptur | Liepe 2014, s. 44. |
| Teda, Uppland | Relik | Okänt | I skulptur | Liepe 2014, s. 44. |
| Trönö, Hälsingland | Relikvarium | Okänt | Okänd | Bygdén 1954, s. 325. |
| Tuna, Uppland | Relikvarium | S:t Erik | ”å valvet” | Rhezelius 1915-1917 [1635], s. 62. |
| Uppsala domkyrka, Uppland | Relik & relikvarium | S:t Erik | Bakom högaltaret | Bygdén 1954, s. 365 ff |
| Valö, Uppland | Relik | Okänt | I högaltare | Bohrn & Tuulse 1955, s. 467 f. |
| Ärentuna, Uppland | Relik | S:t Henrik, 11 000 Jungfrur | I högaltare | Ranns, Bd. I, s. 18. |
| Visby stift | | | | |
| Barlingbo, Gotland | Relikvarium | Okänt | Okänd | Lundmark 1931, s. 493. |
| Bro, Gotland | Relik | Okänt | I högaltare | Lundmark 1929, s. 260. |
| Guldrupe, Gotland | Relik | S:t Vociferus | I högaltare | Thordeman 1951, s. 29. |

| | | | | |
|--------------------|-------------|-------|------------|------------------------|
| Eke, Gotland | Relikvarium | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 22. |
| Vallstena, Gotland | Relik | Okänt | I skulptur | Roosval 1935, s. 198. |
| Viklau, Gotland | Relik | Okänt | I skulptur | Liepe 2014, s. 44. |

| | | | | |
|----------------------------|-------------|--|-------------|------------------------------|
| Västerås stift | | | | |
| Västerås domkyrka | Relikvarium | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 24. |
| Lilla Ryttern, Västmanland | Relikvarium | Okänt | Okänd | Thordeman 1951, s. 25. |
| Munktorp, Västmanland | Relik | S:t David | Okänd | Messenius 1702, VIII, s. 33. |
| | | | | |
| Växjö stift | | | | |
| Bergunda | Relik | Okänt | I högaltare | SHM förmåls-ID:115072 |
| Hjälmseryd, Småland | Relik | S:t Erik, Johannes Döparen, 11 000 Jungfrur | I högaltare | Thordeman 1951, s. 33. |
| Växjö domkyrka, Småland | Relik | S:t Sigfrid | Okänd | Messenius 1702, VIII, s. 33. |

Bilaga 4. Källor i det nuvarande Sverige med dokumenterad tradition under medeltid och tidigmodern tid.

| Socken | Namn | Referens |
|----------------------------|-----------------------------|--------------------------------|
| Göteborgs stift | | |
| Okänd | St: Helvigs källa | Hülphers 1770, s. 30. |
| Foss, Bohuslän | korskälla | Oedman 1746, s. 275. |
| Foss, Bohuslän | Östens källa | Oedman 1746, s. 275. |
| Holm, Halland | St: Nicolai Källa | Hülphers 1770, s. 37. |
| Klövedal, Bohuslän | St: Olavs källa | SOFI Orttnamsregistret |
| Marstrand, Bohuslän | S. Eriks Källa | Oedman 1746, s. 115. |
| Morlanda, Bohuslän | Korskälla | Kalm 1746, s. 213. |
| Nittorp, Västergötland | Okänt | Ranns. Bd. II, s. 196 & 203. |
| Södra Åsarp, Västergötland | Heligess hieip, helig hieip | Ranns. Bd. II, s. 195 & 201 f. |
| Ränneslöv, Halland | S. Clementz kilde | Ranns. Bd. III, s. 217. |
| Skallsjö, Västergötland | Silverbrunn | Hülphers 1770, s. 29 |
| Torp, Bohuslän | Korskälla | Oedman 1746, s. 226. |
| Tegneby, Bohuslän | St: Olavs källa | SOFI Orttnamsregistret |
| Töllsjö, Västergötland | helig Korss kiälla | Ranns. Bd. II, s. 204. |

| | | |
|-------------------------|------------------|-----------------------------------|
| Västerlanda, Bohuslän | S. Olufs–Kiälla | Oedman 1746, s. 169. |
| Ödsmål, Bohuslän | S. Nikolaj kilde | Nilsson 1885 [1574–97], s. 164 f. |
| Antal: 16 | | |
| Härnösands stift | | |
| Borgsjö, Medelpad | S. Olofs gryta | Hülphers 1985 [1771], s. 65. |
| Brunflo, Jämtland | St. Olofskälla | Burman 1793–1802, s. 104. |
| Hässjö, Medelpad | Okänt | Ranns. Bd. I, s. 222. |
| Lillhärdal, Härjedalen | korskälla | Hülphers 1775, s. 3. |
| Revsund, Jämtland | Midssommarkällan | Hülphers 1775, s. 28. |
| Ström, Jämtland | Offerkällan | Burman 1793–1802, s. 110. |
| Sånga, Ångermanland | Sånga Brunn | Hülphers 1780, s. 136 f. |
| Sättna, Medelpad | Segerstads källa | Burman 1793–1802, s. 108. |
| Underåker, Jämtland | Okänt | Hülphers 1775, s. 116. |
| Vemdalen, Härjedalen | Okänt | Hülphers 1775, s. 80. |
| Ås, Jämtland | Okänt | Hülphers 1775, s. 62. |
| Antal: 11 | | |

| | | |
|---------------------|--------------------|--|
| Kalmar stift | | |
| Bredsåtra, Öland | Sta Birgitte källa | KB Handskriftsamlingen, Fc 5. Rhezelius. |
| Köping, Öland | S. Elufz källa | Ranns. Bd. III, s. 20 |
| Mortorp, Småland | Helge korss källa | Ranns. Bd. III, s. 160 f |
| Tveta, Småland | Odens källa | SOFI Orttnamsregistret |
| Antal: 4 | | |

| | | |
|------------------------|-----------------------|----------------------------------|
| Karlstads stift | | |
| Dalby, Värmland | Sancte Olufz källa | Ranns. Bd. II, s. 186. |
| Dals-Ed, Dalsland | Okänt | Hesselgren 1718, s. 121. |
| Edleskog, Dalsland | S. Niclas-källan | Hesselgren 1718, s. 107 f. |
| Eskilsäter, Värmland | Okänt | Rhyzelius 1740, s. 195 f. |
| Gillberga, Värmland | S:t. Olofs Offerkälla | Hülphers 1770, s. 35. |
| Grangärde, Dalarna | Okänt | Hülphers 1762, s. 637. |
| Köla, Värmland | Sanct Oloffz Källa | Hjärne 1679, s. 108. |
| Millesvik, Värmland | S. Lars Källa | Fernow 1977 [1773-1779], s. 115. |
| Steneby, Dalsland | S. Olufs källa | Hesselgren 1718, s. 122. |

| | | |
|---------------------------|----------------------|-------------------------------|
| Älgå, Värmland | Sancte Görans källa | Gyllenius 1882 [1640], s. 51. |
| Antal: 10 | | |
| Linköpings stift | | |
| Bellö, Småland | Sanctae Luciae kella | Ranns, Bd. III, s. 66. |
| Drothem, Östergötland | S:t Elins källa | SOFI Orttnamsregistret |
| Flisby, Småland | Okänt | Ranns. Bd. III, s. 100. |
| Flistad, Östergötland | Okänt | Broocman 1760, s. 200 f. |
| Hässleby, Småland | S. Larsses källa | Ranns. Bd. III, s. 68. |
| Ingatorp, Småland | Sancte kors kella | Ranns, Bd. III, s. 66. |
| Klockrike, Östergötland | Hälga Björns hälk | Broocman 1760, s. 133. |
| Kälvsten, Östergötland | s:t Britas Källa | Broocman 1760, s. 662. |
| Säby, Småland | Okänt | Rogberg 1770, s. 268. |
| Söderköping, Östergötland | S:t. Ragnilds Källa | Hülphers 1770, s. 22 f. |
| Tidersrum, Östergötland | Okänt | Broocman 1760, s. 16. |
| Vireda, Småland | H. Thores källa | Ranns. Bd. III, 109 f. |
| Västra Harg, Östergötland | Krysskällan | SOFI Orttnamsregistret |

| | | |
|--------------------|-----------------------|--|
| Å, Östergötland | S. Bothwijdz källa | Ranns. Bd. II, s. 288. |
| Antal: 14 | | |
| Lunds stift | | |
| Araslöv, Skåne | Åby källa | Hülphers 1770, s. 36 f. |
| Andrarum, Skåne | S:t Bothilds källa | Svensson 1928, s. 68. |
| Augerum, Blekinge | S:t Britas källa | Cronholm 1976 [1750-talet], s. 368. |
| Borgeby, Skåne | S: Hans' kiella | Rel. 1690–1693, s. 129. |
| Borlunda, Skåne | Helig Hannas källa | Sockenbeskrivningar från Färs härad. 1746–1747, s. 18 f. |
| Brunnby, Skåne | her Arrilds kilde | Ranns. Bd. III, s. 261. |
| Edestad, Bleking | Edestads offerkälla | Cronholm 1976 [1750-talet], s. 265. |
| Fru Alstad, Skåne | Wor Frukilde | Rel. 1624, s. 112. |
| Fulltrofa, Skåne | Helga Magnillae källa | Rel. 1690–1693, s. 74. |
| Färlöv, Skåne | S: Ingerss kilde | Ranns. Bd. III, s. 270. |
| Gislöv, Skåne | Okänt | Rel. 1624, s. 111. |
| Greve, Skåne | S. Tostens kilde | Rel. 1624, s. 28. |

| | | |
|---------------------|--------------------------------|--|
| Ivö, Skåne | Sanc: Ursulae källa | Rel. 1690–1693, s. 138. |
| Kiaby, Skåne | Hellig Trefollidigheds killede | Rel. 1624, s. 259 f. |
| Löderup, Skåne | S. Sueds brynd | Vedel 1875 [1563–1570], s. 180. |
| Marsvinsholm, Skåne | Tängekällan | Rel. 1690–1693, s. 95. |
| Mjällby, Blekinge | Okänt | Cronholm 1976 [1750-talet], s. 119 f. |
| Munkarp, Skåne | Agnés-källa | Rel. 1690–1693, s. 82 f. |
| Sankt Olof, Skåne | S:t Olofs källa | Linné 1751, s. 160. |
| Skarhult, Skåne | Okänt | Socketbeskrivningar från Frosta härad författade av häradets präster åren 1746–1747, s. 130. |
| Skarhult, Skåne | Dans källa | Socketbeskrivningar från Frosta härad författade av häradets präster åren 1746–1747, s. 130. |
| Skurup, Skåne | Jomfru Kildenn | Rel. 1624, s. 124. |
| Svensköp, Skåne | S: Lars kiella | Socketbeskrivningar från Frosta härad författade av häradets präster åren 1746–1747, s. 134 f. |
| Sölvesborg | S:t Enevalds källa | Kindström 1962, s. 295 f. |

| | | |
|---------------------|---------------------------------------|--|
| Törekov, Skåne | St. Thorae Kilde | Ranns. Bd. III, s. 273. |
| Torhamn, Blekinge | S. Måns källa | Cronholm 1976 [1750-talet], s. 382. |
| Tranås, Skåne | Bobbekiällan | Rel. 1690–1693, s. 105 |
| Tranås, Skåne | Grys Röör | Rel. 1690–1693, s. 106. |
| Träne, Skåne | S. Thuris kilde | Rel. 1624, s. 67. |
| Tullstorp, Skåne | Hellig Aagis Kille | Rel. 1624, s. 126 |
| Vällby, Skåne | Bayes källa | Rel. 1624, s. 118. |
| Vomb, Skåne | Helvetii Källa, Helwetis Pott | Sockenbeskrivningar från Färs härad. 1746–1747, s. 72 & 75. |
| Vä, Skåne | S. Ellenis kilde, | Rel. 1624, s. 60. |
| Östra Karaby, Skåne | Her Nilses källa, S. Nicolai källa | Rel. 1690–1693, s. 125. |
| Antal: 34 | | |

| | | |
|--------------------------|---|--|
| Skara stift | | |
| Alboga, Västergötland | Okänt | Beskrivningar från 1700-talet över Götene, Ods, Stora Mellbys och Österplanas församlingar av dess prästerskap, s. 35. |
| Agnatorp, Västergötland | S. Spritus källa | Hall 1932 s. 16. |
| Binneberg, Västergötland | Okänt | Peringskiöld 2012 [ca. 1700], s. 73 f. |
| Bottnaryd, Småland | S. Thomæ källa | Hall 1932 s. 16. |
| Borås, Västergötland | Åsbrokällan | Lindskog 1985 [1812–1816], s. 539. |
| Börstig, Västergötland | Sigfrids källa | SOFI Orttnamsregistret |
| Dala, Västergötland | S. Ingemo källa | GLA Skara domkapitel E VI:17:1 |
| Edåsa, Västergötland | Gillestugans källa | Lindskog 1985 [1812–1816], s. 248. |
| Gudhem, Västergötland | Odhens kyäldu | RA SDHK-nr: 1367 |
| Gökhem, Västergötland | Sante Månsa källa, S:t Magni källa, Bösa-Källan | Lindblad 1935 [1790], s. 31. |
| Götene, Västergötland | S. Helenæ Schedvesi Of-ferkälla, S. Helenas källa | SSLB Wilskman nr. 3, |

| | | |
|----------------------------|-----------------------------------|---|
| Husaby, Västergötland | S. Birgittae källa | KB Handskriftsamlingen F.h.9, Pering-skiöld. |
| Husaby, Västergötland | S. Sigfridi källa, Sigfrids källa | Ranns. Bd. II, s. 223. |
| Hällstad, Västergötland | Tärne källa | Lindskog 1985 [1812–1816], s. 566. |
| Högstena, Västergötland | S: Päders Kiälla | GLA Skara domkapitel E VI:17:1 |
| Järpås, Västergötland | Okänt | Lindskog 1985 [1812–1816], s. 70. |
| Kungslena, Västergötland | Sanchte Ingris-Kiälla | SOFI Orttnamsregistret |
| Kvänum, Västergötland | Rådinge kiälla | Ranns. Bd. II, s. 242 |
| Lugnås, Västergötland | Lija kielle | Ranns. Bd. II, s. 237. |
| Långared, Västergötland | Helig Gran | Lindskog 1985 [1812–1816], s. 611. |
| Medelplana, Västergötland | S. Apollonias källa | Lindskog 1985 [1812–1816], s. 95. |
| Mo, Västergötland | S. Marcuses källa | SSLB Wälskman nr. 3 & 4 |
| Molla, Västergötland | Okänt | Beskrivningar från 1700-talet över Götenes, Ods, Stora Mellbys och Österplanas församlingar av dess prästerskap, s. 35. |
| Norra Vånga, Västergötland | S: Marie kiälla | Ranns. Bd. II, s. 242 |
| Od, Västergötland | Okänt | SSLB Wälskman nr. 3 |

| | | |
|-----------------------------|----------------------|--|
| Ryda, Västergötland | Jätte kiälla | Ranns. Bd. II, s. 251. |
| Segerstad, Västergötland | Okänt | SSLB Wilskman nr. 5 |
| Senäte, Västergötland | S:t Sigfrids källa | Luth 1986 [1731], s. 20 f. |
| Skara, Västergötland | Skara källa | Ullenius 1714, s. 39. |
| Skövde, Västergötland | S. Helenae kiälla | Forssenius 1963 [1734], s. 47. |
| Sörby, Västergötland | Okänt | Lindskog 1985 [1812–1816], s. 141. |
| Timmele, Västergötland | Okänt | Lindskog 1985 [1812–1816], s. 524. |
| Torpa, Västergötland | Sancta Mariae Kiälla | Dal 1719, s. 30. |
| Tun, Västergötland | Okänt | KB Handskriftsamlingen Fh.9, Perings- sköld. |
| Udenäs, Västergötland | Skaga källa | Bergstrand 1933, s. 203 f. |
| Utvångstorp, Västergötland | S. Sigfridz Kiella | RA Präreståndets arkiv, Ecklesiastiska handlingar R1108, nr. 120. |
| Vilske-Kleva, Västergötland | S:t Livers källa | Lindblad 1935 [1790], s. 32. |
| Vinköl, Västergötland | Sigella källa | Ranns. Bd. II, s. 244. |
| Vättlösa, Västergötland | S: Torstens kiälla | Ranns. Bd II, s. 240. |
| Antal: 39 | | |

| | | |
|--------------------------|-------------------------|-----------------------------------|
| Strängnäs stift | | |
| Fors, Södermanland | Swartkallan | Ranns, Bd. II, s. 123. |
| Hammarby, Södermanland | Okänt | Ranns, Bd. II, s. 131. |
| Hardemo, Närke | Sanct Olofs källa | Hülphers 1770, s. 11 f. |
| Helgona, Södermanland | Lagmansberga Källa | Hülphers 1770, s. 23. |
| Hölö, Södermanland | Lussikälla | Ranns, Bd. II, s. 43. |
| Kumla, Närke | Oxöga källa | Hülphers 1770, s. 4. |
| Lerbo, Södermanland | S: Larses källa | Ranns, Bd. II, s. 59. |
| Lännäs, Närke | Signalss källa | Ranns, Bd. II, s. 162 |
| Norrby, Södermanland | Okänt | Hülphers 1770, s. 4. |
| Sorunda, Södermanland | Gårekälla | Ranns, Bd. II, s. 95. |
| Sorunda, Södermanland | Okänt | Ranns, Bd. II, s. 95. |
| Sorunda, Södermanland | Okänt | Ranns, Bd. II, s. 95. |
| Sorunda, Södermanland | Okänt | Ranns, Bd. II, s. 95. |
| Strängnäs, Södermanland | Sanct Eskils offerkälla | Fischerström 1785, s. 116. |
| Södertälje, Södermanland | S. Ragnils Källa | Dahlberg 1698–1715, Bd. II, s. 7. |
| Södertälje, Södermanland | S. Tohres källa | Ranns, Bd. II, s. 91. |

| | | |
|-------------------------|------------------|------------------------|
| Tångeråsa, Närke | S. Mariae kiälla | Ranns, Bd. II, s. 171. |
| Viby, Närke | Okänt | Ranns, Bd. II, s. 172. |
| Ytterselö, Södermanland | S:t Oloffz källa | Ranns, Bd. II, s. 150. |
| Ösmo, Södermanland | S. Helenæ källa | Ranns, Bd. II, s. 103. |
| Antal: 20 | | |

| | | |
|------------------------|--------------------|--|
| Uppsala stift | | |
| Bro, Uppland | Okänt | Ranns. Bd. I, s. 55. |
| Frösunda, Uppland | Sant: Olofs källa | Ranns. Bd. I, s. 69. |
| Husby, Uppland | Okänt | Ranns. Bd. I, s. 61. |
| Jättendal, Hälsingland | Okänt | Sockenbeskrivningar från Hälsingland 1790-1791, s. 244. |
| Markim, Uppland | Sant Lards Källa | Ranns. Bd. I, s. 68. |
| Näs, Uppland | Okänt | Ranns. Bd. I, s. 54. |
| Rasbo, Uppland | S:te Oloffz kiälla | Ranns. Bd. I, s. 84. |
| Rimbo, Uppland | Wahlbergz källa | Ranns. Bd. I, s. 88. |

| | | |
|-----------------------|---------------------|--|
| Rogsta, Hälsingland | Edswiks Källan | Broman 1912–1953 [1700–talets första hälft], s. 282. |
| Skokloster, Uppland | Okänt | Ranns. Bd. I, s. 53. |
| Söderby–Karl, Uppland | S: Carls kiälla | Ranns. Bd. I, s. 86. |
| Söderby–Karl, Uppland | Okänt | Rhezelius 1915–1917 [1635], s. 39. |
| Svinnegarn, Uppland | helige Kors Kiällan | Ranns. Bd. I, s. 33. |
| Tensta, Uppland | Okänt | Ranns. Bd. I, s. 21. |
| Torsvi, Uppland | Bärgzkettil | Ranns. Bd. I, s. 38. |
| Tuna, Uppland | Okänt | Ranns. Bd. I, s. 93. |
| Uppsala, Uppland | S:t Eriks källa | Peringskiöld 1719, s. 269. |
| Vaksala, Uppland | Jungfru kiällan | Ranns. Bd. I, s. 82. |
| Vendel, Uppland | Odensbrun | Ranns. Bd. I, s. 24. |
| Vidbo, Uppland | Okänt | Ranns. Bd. I, s. 67. |
| Antal: 20 | | |

| | | | |
|--------------------------|-----------------------|--|--|
| Västerås stift | | | |
| Arboga, Västmanland | Hælje Swens kællo | | Arboga stads tänkebok. Första delen 1451-1472, s. 111. |
| Badelunda, Västmanland | Okänt | | Ranns. Bd. I, s. 142 f. |
| Berg, Västmanland | Ingeborgs källa | | Grau 1904 [1754], s. 300. |
| Fellingsbro, Västmanland | Trol. S:t Olofs källa | | Ranns. Bd. I, s. 102. |
| Kärrbo, Västmanland | Okänt | | Ranns. Bd. I, s. 129. |
| Köping, Västmanland | Okänt | | Grau 1904 [1754], s.145. |
| Munketorp, Västmanland | Sanct Davids källa | | Grau 1904 [1754], s. 283. |
| Norberg, Västmanland | Helig kors kellan | | Ranns. Bd. I, s. 120 & 125. |
| Orsa, Dalarna | Okänt | | Hülphers 1770, s. 20 f. |
| Romfartuna, Västmanland | Romfars källan | | Grau 1904 [1754], s. 210. |
| Rättvik, Dalarna | Alguts källa | | Hülphers 1762, s 138. |
| Sundborn, Dalarna | Torekiåla | | SOFI Ortmannsregistret |
| Svedvi, Västmanland | Okänt | | Grau 1904 [1754], s. 296. |
| Tillberga, Västmanland | Sanchte Malin | | Ranns. Bd. I, s. 131. |
| Antal: 14 | | | |

| | | |
|----------------------|----------------------|-----------------------------|
| Växjö stift | | |
| Alseda, Småland | Repre kiälla | Ranns. Bd. III, s. 88. |
| Alseda, Småland | S:t Sigfridz grööl | Ranns. Bd. III, s. 88. |
| Alseda, Småland | Leena källa | Ranns. Bd. III, s. 88. |
| Alseda, Småland | S:t Sigfridz källa | Ranns. Bd. III, s. 88. |
| Barnarp, Småland | S. Britas källa | Ranns. Bd. III, s. 94. |
| Bosebo, Småland | Ciciliae källa | Rogberg 1770, s. 564 f. |
| Bringetofte, Småland | S. Hillebrons kiälla | Ranns. Bd. III, s. 79. |
| Burseryd, Småland | Okänt | Rogberg 1770, s. 560. |
| Dädesjö, Småland | Okänt | Rogberg 1770, Laurén 1758 |
| Dädesjö, Småland | Rafwele kiälla | Laurén 1947 [1758], s. 120. |
| Gränna, Småland | S. Gertrudz Kiälla | Ranns. Bd. III, s. 71. |
| Göteryd, Småland | Okänt | Ranns. Bd. III, s. 117. |
| Hallaryd, Småland | Okänt | Ranns. Bd. III, s. 115. |
| Herråkra, Småland | Okänt | Rogberg 1770, s. 286. |
| Hjärtlanda, Småland | barne grööl | Ranns. Bd. III, s. 82. |
| Kärda, Småland | Okänt | Hülphers 1770, s. 28. |

| | | |
|--------------------------|------------------------------|-------------------------|
| Malmback, Småland | Okant | Ranns. Bd. III, s. 81. |
| Nassjö, Småland | S. Valborgs källa | Larsson 1920, s. 64. |
| Sandseryd, Småland | S. Brites källa | Ranns. Bd. III, s. 94. |
| Sandsjö, Småland | Okant | Rogberg 1770, s. 689. |
| Skede, Småland | S:te Larsses Källa | Ranns. Bd. III, s. 91. |
| Skärstad, Småland | Okant | Ranns. Bd. III, s. 100. |
| Tolg, Småland | Barna-brunnar | Rogberg 1770, s. 295. |
| Unnaryd, Småland | Okant | Ranns. Bd. III, s. 97. |
| Urshult, Småland | Sigfrids källa, Urdars Brunn | Rogberg 1770, s. 167 f. |
| Vallsjö, Småland | S. Sigfrids källa | Rogberg 1770, s. 693. |
| Vrigstad, Småland | S. Sigfredz källa | Ranns. Bd. III, s. 79. |
| Växjö, Småland | S. Sigfrids källa | Rogberg 1770, s. 31. |
| Växjö, Småland | Lefwa källa | Linné 1745, s. 308. |
| Växjö, Småland | Silwa källa | Linné 1745, s. 324. |
| Öjaby, Småland | Silfverstad-källa | Rogberg 1770, s. 145 f. |
| Antal: 31 | | |
| Totalt antal: 213 | | |



GÖTEBORGS
UNIVERSITET