

## Ei heilag dronning for nordlege strender

### St. Sunniva og den nordiske helgenverda

### A holy queen for northern shores

### Saint Sunniva and the realm of Scandinavian sainthood

#### Haki Antonsson

University College London (UCL)

**T**rua og skikkane til dei tidlege kristne var grunnleggjande forma av Romarriket. Fram til Milano-ediktet i 313 e.Kr., då kristendomen vart akseptert – og Thessaloníki-ediktet i 380 e.Kr., som gjorde den nye trua til statsreligion i Romarriket – utgjorde dei kristne eit utsett og ofte forfylgt mindretal. Men nokre enkeltpersonar blant dei oppnådde ein status utanom det vanlege. Dette var martyrane: folk som hadde ofra alt for trua si ved å nekta å rette seg etter dei sosiale og religiøse krava til den romerske staten.<sup>1</sup>

Ein god del av dei første martyrane var unge kvinner. Ei av dei var St. Agnes (ill. 1), som levde i Roma under keisar Diokletian (284–305 e.Kr.). Agnes, ei vakker jente omkring 12 år gammal, tiltrekte seg merksemd frå sonen til prefekten i byen. Men Agnes avviste tilnærmingane hans og valde å via livet sitt til Kristus og evig møydom. Då prefekten hørde kva tru Agnes hadde, arresterte han henne og gav henne ordre om å gifta seg med sonen hans. Då Agnes nekta, gav prefekten henne to val: Ho kunne anten ofra til Vesta, den romerske gudinna for heimen, eller bli sendt til eit bordell.

**T**he beliefs and customs of early Christians were profoundly shaped by the Roman Empire. Until the Edict of Milan in AD 313, which extended toleration to the religion – and the Edict of Thessalonica in AD 380, which prescribed Christianity as the state religion of Rome – Christians formed a precarious, and often persecuted, minority. From within their communities, however, a few individuals attained exceptional status. These were the martyrs – people who had made the ultimate sacrifice for their belief when they refused to conform to the Roman State’s social and religious demands.<sup>1</sup>

A significant number of the early martyrs were young women. One such was St Agnes (ill. 1), who lived in Rome during the reign of Emperor Diocletian (AD 284–305). Agnes, a beautiful girl of around twelve years old, attracted the attention of the son of the city’s Prefect. Agnes, however, spurned his advances and expressed her wish to dedicate her life to Christ and perpetual virginity. Hearing of Agnes’s Christian faith, the Prefect arrested Agnes and ordered her to marry his son. Confronted with Agnes’s refusal, the Prefect presented the girl with two choices: she could either sacrifice to Vesta, the Roman goddess of the home, or be consigned to a brothel. Declining both offers Agnes was dragged naked through the streets of Rome to the brothel. When Agnes entered the establishment, however, she was miraculously clothed in a heavenly white garment. In fact, the brothel became a centre

of Christian veneration, and as the Prefect’s son attempted to kill Agnes the girl’s guardian angel slew him. The Prefect then ordered Agnes to prove her innocence by praying to the angel in order to bring his son back to life. When the son revived, however, the people of Rome attributed the occurrence not to God but to witchcraft, and they demanded Agnes’s execution. As Agnes was cast on a pyre the flames separated and she was left unharmed until, that is, she was finally put to the sword. Agnes’s parents retrieved her body and buried it on their estate outside the city of Rome. The martyr’s tomb became a place of pilgrimage, worship, conversion and miracles.<sup>2</sup>

This is the story of St Agnes or, at least, the version of her story recorded in her Legend (written probably in the early fifth century). Along with many other martyrs, Agnes became a focus of veneration, and her cult spread throughout the Church. Indeed, Agnes was one of the saints whose memory was most widely honoured in the liturgy. Her story appears among the earliest Latin legends that were translated into Old Norse.<sup>3</sup>

The cult of the martyrs, such as St Agnes, became an essential feature of Christian identity and observance. As in her case, the tomb of the saints became focal points of religious life. At the centre of the cult lay the martyrs’ corporal remains – the relics. These were not simply physical objects which reminded the congregation of the saint’s ultimate sacrifice for their faith. Rather, they were very real conduits between life on earth and the eternal glory to come. Although the martyr had achieved instant salvation – a place among God’s select few in Heaven – the martyr’s material remains stayed behind amongst the living. Accordingly, Christians not only honoured the martyr by celebrating his or her feast day – the day of their death – but they also prayed to the saint for benefits in this life. In other words, the martyr was a tangible intercessor who bridged the seemingly unimaginable gap between God and humankind. Through the saints’

<sup>1</sup> For ei almenn innføring i tidleg helgenkult, sjå til dømes Bartlett 2013: 3–29.

<sup>1</sup> For a general introduction to the early cult of saints see, for example, Bartlett 2013: 3–29.

<sup>2</sup> Om St. Agnes og martyriet hennar, sjå Grig 2004.

<sup>3</sup> Om dei bibliografiske detaljane, sjå Wolf 2013, sjå også Mundal (oms.) 1995: 27–37.

<sup>2</sup> On St Agnes and her martyrdom, see Grig 2004.

<sup>3</sup> On the bibliographical details see Wolf 2013; see also Mundal (tr.) 1995: 27–37.

hans eller hennar – dødsdatoen – men også bad til helgenen om støtte og hjelp i dette livet. Med andre ord var martyren eit handfast mellomledd som bygde bru over det tilsynelatande uforstålege gapet mellom Gud og menneska. Gjennom helgenane si formidling gav Gud sin nåde til dei levande. Sjølv om denne nåden omfatta ei rekkje sider ved det menneskelege tilværet, var lækjedom den mest synlege forma for guddommeleg inngrep. Gjennom desse to elementa ved martyrkulten – feiringa av festdagen og utføringa av mirakel – kom to vesentlege trekk ved helgenkulten fram: For det fyrste, at ein skreiv ned historia om helgenen sitt liv og martyrium (legenda, eller *vita*) som skulle lesast på festdagen, og, for det andre, at ein noterte ned mirakla til helgenen.



ILL. 1

St. Agnes i ein illustrasjon frå eit islandsk handskrift frå ca. 1500 med legender om kvinnelege helgenar. På øvste linja står «Sancta Agnes, ora pro nobis» (Heilage Agnes, be for oss).

KIRKJUBÆJARBÓK KØBENHAVN, DEN ARNAMAGNÆANSKE SAMLING, AM 429 12MO, F. 60V. KJELDE: HANDRIT.ORG (LISENS: CC BY-SA)

St Agnes in an Icelandic manuscript containing legends of female saints, dated to c. 1500. The top line reads 'Sancta Agnes, ora pro nobis' (Saint Agnes, pray for us).

KIRKJUBÆJARBÓK, COPENHAGEN, THE ARNAMAGNÆAN COLLECTION, AM 429 12MO, F. 60V. SOURCE: HANDRIT.ORG (LICENSE: CC BY-SA)

intercession God bestowed his grace on the living. Although this grace extended to the most diverse aspects of human existence, healing remained the most conspicuous form of divine intervention. From these two elements of the cult of the martyrs – the celebration of their feast day and the performance of miracles – emerged two essential features of the cult of saints: the writing of the saint's Life and martyrdom (the Legend or *vita*), to be read on his or her feast day, and the recording of the saint's miraculous deeds.

As the Church grew in her reach and authority the figure of the bishop became the principal promoter and protector of the cult of the saints. Often the identity and power of the bishop became intimately associated with the prestige of the local martyr.<sup>4</sup> In such cases the diocese's principal church – the cathedral – served both as the bishop's seat and as a host for the martyr's relics. And, of course, the most prestigious of the martyrs were St Peter and St Paul who, according to Christian tradition, had been martyred in Rome. On the Vatican Hill the bishop of Rome, the successor to St Peter, guarded the relics of the apostle and upon the official adoption of Christianity as the empire's official religion a great basilica was erected over St Peter's relics. But not every Christian community could claim to have produced a martyr in their own locality. This problem was ameliorated by the act of moving, or 'translating' (from Latin *translatio*, transfer), the physical remains of the saints from one location to another. From the fourth century onwards translations became a distinct event which, along with the Life of the saint and the recording of miracles, formed a part of the saint's hagiographic corpus.<sup>5</sup> As will become apparent in the course of this book, the elements so far highlighted – martyrdom of Christians in the face of pagan threat, the veneration of the corporal remains at the place of death, the translation of the relics and, above all, the cult as a focus of communal and institutional identity – all feature in the history of St Sunniva's cult.

Etter som Kyrkja voks i utbreiing og makt, vart biskopen den som først og fremst fremja og verna helgenkulten. Ofte vart identiteten og makta til biskopen tett knytt til kor høg status den lokale martyren hadde.<sup>4</sup> I slike tilfelle gjorde hovudkyrkja i bispedømmet – domkyrkja – teneste både som bispe-sete og oppbevaringsstad for relikviane etter martyren. Dei mest prestisjefylte av martyrane var sjølv sagt apostlane Peter og Paulus som, ifylgje kristen tradisjon, begge hadde lidd martyrdøden i Roma. På Vatikanhøgda hadde biskopen i Roma, etterfylgjaren til Peter, relikviane av apostelen i si varetekt, og då kristendomen offisielt vart statsreligion i keisarriket, vart ein stor basilika bygd over relikviane etter Peter. Men ikkje alle kristne samfunn kunne hevda å ha ein martyr i sitt eige nærrområde. Ein rådde bot på dette problemet ved å flytta dei fysiske leivningane etter ein helgen frå ein stad til ein annan – ein «translasjon» (frå latin *translatio*, overføring). Frå 300-talet av vart translasjonar særprega hendingar, som saman med helgenbiografien og nedskrivninga av mirakel utgjorde ein del av det hagiografiske korpuset til helgenen.<sup>5</sup> Som ein vil sjå i denne boka, inneheld Sunnivakulten alle elementa som så langt er nemde: kristne martyrium i konflikt med heidningar, vurdning for dei kroppslege leivningane på dødsstaden, translasjon av relikviane og, først og fremst, kulten som fokus for felles og institusjonell identitet.

#### Kristendomen fer nordover

I hundreåra etter at Romarriket i vest fall, breidde kristendomen seg utover dei gamle grensene sine, og helgendyrkinga fylgde etter. Denne utbreiinga omfatta også translasjon av dei fysiske leivningane etter helgenar – relikviane – til dei nyomvende områda. Frå skandinavisk synspunkt er den frankiske erobringa av Sachsen særskilt viktig. I dei siste tiåra av 700-talet førte Karl den store (frankisk konge frå 768 e.Kr. og keisar frå 800 e.Kr.) eit brutalt erobringfelttog og tvangsomvende dei heidne

#### Christianity travels North

In the centuries following the end of the Roman Empire in the West, Christianity expanded beyond its old borders and the cult of saints followed. This expansion involved the translation of the saints' physical remains – the relics – into newly converted territory. From a Scandinavian perspective the Frankish conquest of Saxony is of particular importance. In the last decades of the eight century Charlemagne (king of the Franks from AD 768, emperor from AD 800) conducted a brutal campaign of conquest and forced conversion of the pagan Saxons. As Saxony became absorbed into the Carolingian Empire the region had to be integrated into its episcopal network. This required a sacralisation of 'pagan landscape', and in this effort the cult of the saints played a key role. Relics of (mostly) Roman martyrs were translated into the new Christian regions and hosted by newly established bishoprics that came to dot the Saxon landscape.<sup>6</sup> Moreover, the Carolingian conquest of Saxony signified that for the first time Scandinavia bordered a powerful Christian empire – an empire, moreover, with ambition to convert the pagan people both to its north and east.

It was from this newly converted region that Ansgar (c. 800–865) entered Scandinavia on his missions of conversion sponsored by the Carolingian emperors. Ansgar's efforts remained inconclusive since the Danish and Swedish rulers with whom he engaged declined to accept Christianity. The principal legacy of Ansgar's mission was largely the burnishing of his saintly reputation and his elevation to the role of the first archbishop of Hamburg-Bremen. This German archbishopric would play a significant role in Scandinavian history in subsequent centuries.

For our purposes, however, a detail in Ansgar's biography – Rimbert's *Life of St Ansgar (Vita Anskari)* – is quite telling. Rimbert records that Ansgar desired nothing more than to die as a martyr in the act of converting the pagans. Although Ansgar's

saksarane. Då Sachsen vart oppslukt av Karolingarriket, måtte den nye regionen integrerast i det allerede eksisterande bispenettverket i riket. Dette kravde ei heilaggjering av «heident landskap», og i denne prosessen spela helgenkult ei nykelrolle. Relikviar etter (hovudsakleg) romerske martyrar vart overførte til desse nye kristne regionane og vart plasserte i nyetablerte bispedøme som vart fordelte utover det saksiske landskapet.<sup>6</sup> Dessutan førte den karolingiske erobringa av Sachsen til at Skandinavia for første gong grensa til eit mektig kristent imperium – eit imperium som dessutan hadde ambisjonar om å omvenda dei heidne folkeslaga både i nord og aust.

Det var frå denne nyomvende regionen at Ansgar (ca. 800–865) kom til Skandinavia på misjonsreisa si, med støtte frå den karolingiske keisaren. Arbeidet til Ansgar førte ikkje fram, då dei danske og svenske herskarane han tok kontakt med, avslø å godta kristendomen. Hovudarven etter misjonsferda til Ansgar var heller det omdømet han fekk som heilag og at han blei utnemnt til å bli den første erkebiskopen av Hamburg-Bremen. Dette tyske erkebispedømet skulle som kjent spela ei viktig rolle i skandinavisk historie i dei neste hundreåra.

For våre føremål er ein detalj i helgenbiografien til Ansgar – Rimberts *Ansgars liv (Vita Anskari)* – talande. Rimbert fortel at Ansgar ikkje hadde noko høgare ynske enn å døy som martyr medan han omvende heidningane. Sjølv om Ansgar strengt teke ikkje fekk oppfylt ynsket sitt (Rimbert framstiller det som at det iherdige misjonsarbeidet til Ansgar utgjorde ein annan form for martyrium), så understrekar omtalen likevel eit viktig poeng.<sup>7</sup> På Ansgar si tid på 800-talet hadde martyrium for lengst blitt noko sjeldan, ettersom kristendomen vart norma snarare enn unntaket. Det store fleirtalet av helgenar var no biskopar og munkar (eller, sjeldnare, nonner) som synt seg heilage gjennom å vera uvanleg fromme, vise, gjera gode gjerningar og, sjølv sagt

wish remained unfulfilled in the strictest sense (Rimbert presents his unyielding missionary work as constituting a different form of martyrdom) it still highlights a salient point.<sup>7</sup> By Ansgar's time in the ninth century martyrdom had long since become something of a rarity as adherence to Christianity became the norm rather than the exception. Most new saints were now bishops and monks (or, more rarely, nuns), who showed their holiness through exceptional piety, wisdom, good works and, of course, miracles. Ansgar's wish to die a martyr's death illustrates the power and prestige of this original form of sainthood and, further, the possibility that martyrdom could be activated long after the 'Age of Martyrs' had come to an end. Indeed, in Scandinavia in general, and Norway in particular, the model of the martyr predominated.<sup>8</sup> And of those martyrs it is St Sunniva who arguably follows most closely the template of early martyrdom.

It was first in the tenth century that the rulers of Denmark and somewhat later, Norway, adopted Christianity and decreed it to be the sole religion within their kingdoms. Thus, the Danish king Harald Bluetooth converted to Christianity around 950 and burial evidence show that the Danes adopted the religion in the time after Harald's conversion.<sup>9</sup> In Norway evidence of Christian practises can be found from at least the first half of the tenth century.<sup>10</sup> It was, however, first with the reigns of Olaf Tryggvason (995–1000) and Olaf Haraldsson (1015–1028) that the rulers made concerted effort to place the religion on an organised footing. These two missionary kings, aided by their accompanying Anglo-Saxon clergy, appear to have introduced the cult of saints in a more formal sense to Norway. This they did by erecting and dedicating churches to the established saints of the Church. The kings reputedly founded churches in Nidaros which were dedicated to Clement, the saint who is said to have succeeded St Peter as the second bishop of Rome at the end of the first century.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Robinson 1921: 30–34.

<sup>8</sup> See, for instance, Antonsson 2005: 51–80.

<sup>9</sup> For a succinct overview of this process, see Gelting 2007: 73–120.

<sup>10</sup> For an overview of the archaeological evidence in Norway, see Nordeide 2011.

<sup>11</sup> Cinthio 1968: 103–116; Eide 1973, addition 5–6; Crawford 2004: 100–131.

– mirakel. Ansgars ynskje om å døy martyrdøden syner kva kraft og prestisje denne opphavelige forma for heilagdom hadde. Likeins at det var mogleg med martyrium også lenge etter at «martyrtida» hadde teke slutt. I Skandinavia generelt, og i Noreg spesielt, dominerte martyrmодellen.<sup>8</sup> Blant desse martyrane er det St. Sunniva som kan seiast å liggje nærast opp mot malen for dei tidlege martyria.

Det var først på 900-talet at herskarane i Danmark, og noko seinare i Noreg, vart kristne og gjorde kristendomen til den einaste religionen i kongedøma sine. Den danske kongen Harald Blåtann vende om til kristendommen rundt 950, og arkeologiske gravfunn syner at danane vart kristne etter han.<sup>9</sup> I Noreg finst det belegg for kristen praksis seinast frå første halvdel av 900-talet.<sup>10</sup> Men det var først i regjeringstida til Olav Tryggvason (995–1000) og Olav Haraldsson (1015–1028) at herskarane gjorde forsøk på ei organisering av den nye religionen. Desse to misjonskongane ser ut til å ha innført helgenkulten i meir formell tyding til Noreg, med hjelp frå det angelsaksiske presteskapa sitt. Dette gjorde dei ved å byggja og via kyrkjer til helgenane som var etablerte innan Kyrkja. Under regjeringstida si skal kongane også ha grunnlagt kyrkjer vigde til Klemens, helgenen som skal ha etterfylgt Peter som den andre biskopen i Roma mot slutten av første århundre.<sup>11</sup> Ifylgje Klemens si legende vart han drepen i regjeringstida til keisar Trajan (98–117 e.Kr.) ved å bli kasta i sjøen festa til eit anker.

Dei særskilte helgenane Jomfru Maria (ill. 2) og erkeengelen Mikael (ill. 3) var særskilte viktige i den tidlege kristningsfasen av Skandinavia. Mikael, saman med Jomfru Maria og apostlane, var blant dei mest omtykte helgenane som kyrkjer vart vigde til i det tidlege kristne Noreg. Referansar til St. Mikael, leiaren for himmelhæren, finst på runeinnskrifter frå 1000-talet frå Danmark, Sverige og Gotland.<sup>12</sup> Der vert han ofte påkalla, saman med Maria, for å føra sjeler til paradiset. Mangelen på tidlege innskrifter

<sup>8</sup> Sjå til dømes Antonsson 2005: 51–80.

<sup>9</sup> For eit godt oversyn over denne prosessen sjå Gelting 2007: 73–120.

<sup>10</sup> For eit oversyn over arkeologiske belegg i Noreg sjå Nordeide 2011.

<sup>11</sup> Cinthio 1968: 103–116; Eide 1973, tillegg 5–6; Crawford 2004: 100–131.

<sup>12</sup> Sjå til dømes Danmarks runeindskrifter, 1941/42:1 nr. 212, 380, 399, 402; Gotlands runinskrifter, 1978: nr. 203.

According to his legend, Clement was martyred in the reign of Emperor Trajan (AD 98–117) by being thrown into the sea tied to an anchor.

The extraordinary saints of the Blessed Virgin Mary (ill. 2) and the Archangel Michael (ill. 3) were of special importance in the early phase of Scandinavian conversion. Michael, along with the Virgin Mary and the Apostles, was among the most popular saints to which churches were dedicated to in early Christian Norway. References to St Michael, the leader of the heavenly host, appear on eleventh-century runic inscriptions from Denmark, Sweden and Gotland.<sup>12</sup> There he is often called upon, together with St Mary, to guide souls to Paradise. St Michael's absence from inscriptions in Norway is not surprising considering the country's relatively small corpus of surviving rune-stones. Different kind of evidence attests to St Michael's significance in Norway. The feast of St Michael is included in the earliest Norwegian Church-laws, the oldest of which likely originate in the eleventh century. Here the Archangel features in the company of the other biblical saints Peter, Paul, John, the Virgin Mary as well as St Lawrence, a Roman martyr of the kind we have already encountered.<sup>13</sup> The celebration of the Archangel's Mass is mentioned in a skaldic poem composed by the Icelander Oddr kíkínaskáld in honour of King Magnus Olafsson (1035–1047).<sup>14</sup> Perhaps St Michael's war-like profile may have endeared him to the social elite in late Viking-Age Scandinavia. A more likely reason for his popularity is, however, Michael's close association with a central feature of Christian doctrine, namely the Last Judgement, where the saint assumes the role of weighing up peoples' sins and escorting the chosen ones to Paradise. It is in his former role that the Archangel appears in a skaldic verse of Arnór jarlaskáld Þórðarsson (c. 1012–c. 1070) one of the most prolific of the courtly skalds.<sup>15</sup> It is prominently in his latter role that St Michael features on Scandinavian runestones.

<sup>12</sup> See, for instance, *Danmarks runeindskrifter*, 1941/42:1 nos. 212, 380, 399, 402; *Gotlands runinskrifter*, 1978: no. 203.

<sup>13</sup> Knapskog 1999: 22–23; Ommundsen 2010: 73–76.

<sup>14</sup> *Poetry from the Kings' Sagas* 2, 2009: 32.

<sup>15</sup> *Poetry from Treatises on Poetics*, 2017: 3.

<sup>6</sup> Sjå til dømes Honselmann 1962: 159–193.

<sup>7</sup> Robinson 1921: 30–34.

## ILL. 2

Jomfru Maria er framleis den sentrale kvinnefiguren i kristendommen, og blir sett fram som eit førebilete for både kvinner og menn. I Noreg, som i resten av den kristne verda, er talrike kyrkjer vigsla til Jomfru Maria. Dei mange framstillingane av Maria frå norske mellomalderkyrkjer syner kor synleg og til stades ho var i folk sine liv i mellomalderen. Rolla hennar som himmeldronning kjem klart fram i mange framstillingar. Mariafigur frå Urnes kyrkje, seint 1100-tal.

The Virgin Mary is still the central female figure of the Christian faith and is presented as a model for both women and men. In Norway, as in the rest of the Christian world, numerous churches are dedicated to Virgin Mary. The many statues of Mary from medieval churches in Norway testify to her strong presence in the lives of people in the Middle Ages. Her role as heavenly queen is in many cases clearly emphasised. The Virgin Mary from Urnes Church, late twelfth century.

MA46, UNIVERSITETSMUSEET I BERGEN. FOTO: ADNAN ICAGIC



## ILL. 3

Erkeengelen Mikael var særst viktig i kristningsfasen av landet. Som engel og ikkje som menneske var Mikael ein uvanleg helgen. Heilagdomar for Mikael er ofte plassert på fjell eller åsar, og det skal på Selja ha vore eit kapell som truleg var via til St. Mikael, i ei hole i berget over klosteranlegget. Framstilling av St. Mikael i Nidarosdomen, 1300-talet. [\[\[Meir info?\]\]](#)

Michael the Archangel was a particularly important figure during the conversion of Norway to Christianity. As an angel and not a human Michael was an unusual saint. Shrines for St Michael are often placed on hill and mountain tops, and in Selja there was in the cave apparently a chapel probably dedicated to him. St Michael on Nidaros Cathedral, 1300s. [\[More info\]](#)

som nemner St. Mikael i Noreg er ikkje overraskande, sidan det er relativt få bevarte runesteinar her i landet. Men det finst andre typar belegg for at St. Mikael var viktig i Noreg. Festdagen til St. Mikael var tatt med i dei første norske landskapslovene (kristenrettane), dei eldste truleg frå 1000-talet. Her er erkeengelen nemnt saman med dei andre bibelske helgenane Peter, Paulus, Johannes, Jomfru Maria så vel som St. Lavrans, ein romersk martyr av det slaget som me allereie har møtt.<sup>13</sup> Feiringa av messa for erkeengelen er nemnt i eit skaldekvad ved islendingen Oddr kíkinaskáld dikta til ære for kong Magnus Olavsson (1035–1047).<sup>14</sup> Kanskje appellerte den krigerske profilen St. Mikael hadde, til den sosiale eliten i Skandinavia seint i vikingtida. Men ein meir sannsynleg grunn til hans høge status er at Mikael er nært knytt til eit sentralt drag i den kristne læra, nemleg domedag. Der har helgenen rolla som den som veg syndene til folk og fylgjer dei utvalde til paradís. Det er i den førstnemnte av desse rollene at erkeengelen opptre i eit av skaldekvaða til Arnór jarlaskáld Þórðarsson (ca. 1012–ca. 1070), ein av dei mest produktive av hoffskaldane.<sup>15</sup> Samstundes er det stort sett i den sistnemnte rolla at St. Mikael opptre på skandinaviske runesteinar. [02\\_illo2](#)

Som engel og ikkje som menneske var St. Mikael openbert ein uvanleg helgen. At Mikael var ein engel, utelukka sjølvsagt at der var lekamlege relikviar etter han. I staden vart sentrum for kulten til St. Mikael assosiert med stader der han hadde synt seg på jorda, og dette var særskilt åsar eller fjelltoppar. Den eldste og kanskje viktigaste heilagdomen til St. Mikael var i Apulia-regionen i Sørøst-Italia, nærare bestemt i ei grotte nær toppen av Monte Gargano. Denne grotta, som har vore via til St. Mikael alt på 500-talet, vart eit viktig mål for pilegrimar på veg til Jerusalem.<sup>16</sup> At det på Selja skal ha vore eit kapell i ei hole som truleg var via til St. Mikael, kan vera relevant for forståinga vår av dei første stadia av kulten til Sunniva og fylgjet hennar.<sup>17</sup> [02\\_illo3](#)

As an angel rather than a human being St Michael was manifestly an unusual saint. Michael's angelic stature, of course, precluded veneration of his corporal relics. Instead, centres of St Michael's cult were associated with his earthly apparitions, and these were especially linked with the top of hills or mountains. The oldest and arguably the most important shrine of St Michael was in the region of Apulia in South-Eastern Italy, more specifically in a grotto near the summit of Mount Gargano. This grotto, whose dedication to St Michael dates back to the sixth century, became an essential destination for pilgrims on their way to Jerusalem.<sup>16</sup> The reported presence of a cave chapel probably dedicated to St Michael on Selja may be of relevance to our understanding of the initial stage of the cult of Sunniva and her companions.<sup>17</sup>

## Early saints' cult in Norway

Further, to contextualize the cult of Sunniva and the Seljumenn it is necessary to mention two other early native cults of saints in Norway – indeed the earliest of such cults in the whole of Scandinavia. The first, of course, is the cult of Olaf Haraldsson – the king of Norway, killed at the Battle of Stiklestad in 1030 (ill. 4). The story of Olaf's death and the commencing of his cult is familiar enough. Returning from his enforced exile in Russia, Olaf was confronted and defeated by a coalition of leading chieftains. Their loyalty to the Norwegian king had been eroded by the machinations of King Knud of Denmark and England. Subsequent to the battle the king's corporal remains were translated from the outskirts of Nidaros into the town, more specifically on 3 August 1031 they were placed in St Clement's church. Attending this ceremonial occasion were King Svein Knutsson and substitute ruler in Norway, as well as his Anglo-Saxon mother Alfiva (Aelgifu). At least, this is what Snorri Sturluson relates in *Heimskringla*, the cycle of sagas this Icelandic chieftain wrote about the Norwegian

<sup>13</sup> Knapskog 1999: 22–23; Ommundsen 2010: 73–76.

<sup>14</sup> Poetry from the Kings' Sagas 2, 2009: 32.

<sup>15</sup> Poetry from the Treatises on Poetics, 2017: 3.

<sup>16</sup> Bartlett 2013: 165–66.

<sup>17</sup> Steinsland 2012; Hommedal 2018.

<sup>16</sup> Bartlett 2013: 165–66.

<sup>17</sup> Steinsland 2012; Hommedal 2018.

### Den tidlege helgenkulten i Noreg

For å setja utviklinga av kulten til Sunniva og Seljumennene inn i ein samanheng, er det naudsynt å nemna to andre heimlege helgenkultar i Noreg, som er dei første kultane av sitt slag i heile Skandinavia. Den første er sjølvstekt kulten til Olav Haraldsson – kongen av Noreg, som vart drepen i slaget på Stiklestad i 1030 (ill. 4). Forteljninga om Olavs død og opphavet til kulten hans er kjend. På veg tilbake frå eit eksil i Russland vart Olav møtt og overvunnen av ein allianse av leiande hovdingar. Lojaliteten deira til den norske kongen var svekka av intrigane til kong Knud av Danmark og England. Etter slaget vart dei jordiske leivningane etter kong Olav overførte frå Stiklestad til utkanten av Nidaros, og seinare inn i byen, der dei den 3. august 1031 vart plasserte i Klemenskyrkja. Til stades ved denne høgtidlege hendinga var kong Svein Knutsson som på vegne av faren Knud styrte Noreg. Den angelsaksiske mora hans, Alfiva (Aelgifu), var der også. Det er iallfall dei Snorre Sturluson skriv i *Heimskringla*, sagasyklusen om dei norske kongane frå rundt 1230.<sup>18</sup> *Heimskringla* fortel òg at translasjonen av relikviane vart utført på initiativ av biskop Grimkell, ein angelsaksar som hadde gjort teneste i Olavs hird. Grimkell handla, ifylgje sagaen, som respons på at folket i Trøndelag angra på rolla si i Olav Haraldssons fall. Det vart òg meldt om mirakel ved den opphavlege grava til Olav. Etter å ha teke del i Olavs translasjon heldt ikkje Svein og Alfiva seg ved makta lenge. Dei leiande norske hovdingane henta Magnus, den unge sonen til St. Olav, heim frå Russland og gjorde han til konge på ei bylgje av velvilje hjå folket.

Skaldekvad gir verdfull innsikt i den første fasen av Olavskulten. Særleg informativ er Þórarinn loftunga's *Glælognskviða*, som den islandske skalden sa fram for kong Svein Knutsson ved eit høve under den korte regjeringstida hans (1030–1035).<sup>19</sup> *Glælognskviða* rår Svein til å søkja godviljen til Olav, som no bur både i himmelen og på jorda, der dei

kings around 1230.<sup>18</sup> *Heimskringla* also tells that the king's relics were translated on the initiative of Bishop Grimkell, an Anglo-Saxon who had served in Olaf's entourage. Grimkell, according to the saga, acted in response to the people of Trøndelag who regretted their role in Olav Haraldsson's demise. Miracles had also been reported at Olaf's initial place of burial. After overseeing Olaf's translation Svein and Alfiva did not remain long in power. Riding a wave of popular opinion, the leading Norwegian chieftains brought Magnus, St Olaf's young son, from Russia and made him king.

Skaldic poetry provides a valuable insight into the cult of St Olaf's earliest phase. Especially informative is Þórarinn loftunga's *Glælognskviða* which the Icelandic skald addressed to King Svein Knutsson sometime during his short reign (1030–1035).<sup>19</sup> *Glælognskviða* calls on Svein to seek favour with Olaf who now resides both in Heaven and on earth, where his corporal relics is a place of pilgrimage and miracles. Another illuminating poem is Sighvatr Þórðarson's *Erfidrápa Óláfs helga* ('Memorial Poem for St Olaf') which likely dates to shortly after Magnus came to the throne in 1035. Sighvatr's eulogy for his former master refers to miracles taking place at Olaf's shrine, and that the saint's feast-day is observed throughout Magnus's realm.<sup>20</sup> Adam of Bremen in his *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, writing around 1070, relates that pilgrims flocked to St Olaf's shrine in Nidaros where miracles were reported.<sup>21</sup> Furthermore, foreign liturgical sources attest to the rapid diffusion of St Olaf's cult beyond Norway's shores, especially in England, where churches were dedicated to the royal martyr from the middle of the eleventh century onwards.<sup>22</sup>

The royal authority, whether represented by King Svein (and Queen Alfiva) or King Magnus, played a central role in establishing an institutional framework for St Olaf's cult. Whatever the popular enthusiasm, a successful saint's cult relied on institutional support.

jordiske relikviane hans er eit mål for pilegrimar og ein stad for mirakel. Eit anna opplysende kvad er Sighvatr Þórðarson's *Erfidrápa Óláfs helga* (Minnekvad for Heilag-Olav) som truleg er frå kort tid etter at Magnus vart konge i 1035. Sighvatrs minneord for den tidlegare herren sin viser til mirakel som finn stad ved Olavs skrin og at festdagen til helgenen vert markert i heile riket til Magnus.<sup>20</sup> Adam av Bremen skriv i *Historia til erkebiskopane i Hamburg-Bremen* rundt 1070 at pilegrimane strøymer til St. Olavs skrin i Nidaros, der det vert meldt om mirakel.<sup>21</sup> Vidare vitnar utanlandske liturgiske kjelder om den raske spreinga av Olavskulten utanfor Noreg, særskilt i England, der det vart via kyrkjer til den kongelege martyren allereie frå midten av 1000-talet av og framover.<sup>22</sup> [o2\\_illo4](#)

Kongemakt, anten representert ved kong Svein (og dronning Alfiva) eller kong Magnus, spelte ei sentral rolle ved etableringa av eit institusjonelt rammeverk for Olavskulten. Uansett folkeleg entusiasme var ein vellukka helgenkult avhengig av institusjonell støtte. Kulten trong ei kyrkje til relikviane og presteskap til å gjera teneste ved skrinet. Me har merka oss at det i dei tidlege kristne hundreåra først og fremst var den lokale biskopen som tok leiinga i å fremja og verna kulten til ein helgen. I seinare hundreår vart også kloster viktige i å ta initiativ til og fremja helgenkultar. Som me skal sjå, var den vidare utviklinga av Sunnivakulten på seint 1000-tal og 1100-talet avhengig av aktiv deltaking både frå klostersonar på Selja og i Bergen og det nye bispedømmet, først med sete på Selja og deretter i Bergen. Men både kulten på Selja og Olavskulten oppstod i eit samfunn med ein primitiv kyrkjeorganisasjon: Det fanst framleis ikkje kloster i Noreg, og, endå viktigare, inndelinga av kongedømet i bispedøme med faste sete i dei fremste bysentra låg framleis i framtida.

The cult required a church to house the relics and a clergy to service the shrine. We have noted how in the early centuries of Christianity it was, above all, the local bishop who took the lead in promoting and protecting the cult of a given saint. In later centuries monasteries also became important initiators and promoters of saints' cults. Indeed, as we shall see, in the late eleventh and twelfth century the development of Sunniva's cult depended on the active participation of both monastic communities on Selja and Bergen and the nascent bishopric of Western Norway, first in Selja and then, in Bergen. Both the cult on Selja and St Olaf's cult emerged in a society with primitive ecclesiastical organisation: there were not yet monasteries in Norway and, yet more significantly, the division of the kingdom into bishoprics with fixed seats in the main urban centres was still in the future.



ILL. 4

Olav den heilage er utan tvil den fremste av dei norske helgenane. Hans kvilestad i Nidaros trekte pilegrimar frå 1000-talet, og la grunnlaget for kyrkjeorganisasjonen i Noreg. Olavsfigur frå Fresvik, Sogn, ca. 1250.

C35142, KULTURHISTORISK MUSEUM, UNIVERSITETET I OSLO.

St Olaf is clearly the most prominent among the Norwegian saints. His resting place in Nidaros drew pilgrims already from the eleventh century and formed the foundation for the ecclesiastical organisation in Norway. St Olaf from Fresvik, Sogn, c. 1250.

C35142, MUSEUM OF CULTURAL HISTORY, UNIVERSITY OF OSLO.

<sup>18</sup> Snorri Sturluson *Heimskringla*, vol. 2, 1941–51: 400–410.

<sup>19</sup> *Poetry from the Kings' Sagas 1*, 2013: 863.

<sup>20</sup> *Ibid.*: 663.

<sup>21</sup> *Magistri Adam Bremensis iv*, ch.33 1917: 122; Adam of Bremen 2002: 113.

<sup>22</sup> See, for example, Dickens 1937–45: 53–80; Jackson 2010: 147–167.

<sup>18</sup> Snorri Sturluson *Heimskringla*, 1941–51: 400–410.

<sup>19</sup> *Poetry from the Kings' Sagas 1*, 2013: 863.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 663.

<sup>21</sup> *Magistri Adam Bremensis iv*, ch.33 1917: 122; Adam of Bremen 2002: 113.

<sup>22</sup> Sjå til dømes Dickens 1937–45: 53–80; Jackson 2010: 147–167.

Likevel må kyrkjeleg deltaking ha vore naudsynt heilt frå opphavet også med omsyn til Olavskulten, som ein ser av rolla som biskop Grimkell og dei angelsaksiske biskopane skal ha spela, og den tilhøyrande tradisjonen som knyter opprettinga av bispedømet i Nidaros til dei første åra av Olavskulten. På 1000-talet ser det likevel ut til at Olavskulten først og fremst var assosiert med ein kongefamilie: Først familien til kong Svein Knutsson og så, meir permanent, med det norske kongedynastiet. Men dette endra seg med opprettinga av erkebispedømmet Nidaros i 1152, då erkebiskopane vart dei fremste vaktarane av Olavsskrinet.<sup>23</sup>

Eit anna opplysende drag ved Olavskulten har å gjera med translasjonen av dei jordiske leivningane til helgenen frå ein stad til ein annan. Ifylgje sagakjeldene vart liket til kongen gravlagd i villmarka to gonger før translasjonen til Klemenskyrkja i 1031.<sup>24</sup> Seinare, i løpet av 1000-talet, vart det utført translasjonar av relikviane etter Olav til nye kyrkjer minst ved to høve. Kvar slike hending markerte ein rekonfigurasjon eller «nylansering», der minna knytte til helgenen vert samkøyrd med behova i samtida. Dette er, som me skal sjå, eit særskilt merkbart drag ved Sunnivakulten med translasjonen av relikviane hennar i 1170 frå kultkomplekset på Selja og til Bergen.<sup>25</sup> I begge høve gjorde den rudimentære kyrkjeorganisasjonen at heilagginga av særskilde stader vart grunnleggjande viktig i kristningsprosessen.

Adam av Bremen skreiv i *Historia til erkebiskopane i Hamburg-Bremen* om helgenkulten i Noreg i ein heilt spesifikk samanheng: At det fanst heilage stader i nord, vitna om at kristendommen var til stades sjølv i dei fjernaste avkrokane i verda. Dette er samanhengen som den kanskje første referansen til kulten til Sunniva og fylgjet hennar står i. Adam av Bremen skriv at «i ei hole ved havet langt i nord hjå skridfinnane ligg sju menneske som om dei søv. Det er ulike meiningar om dei, mellom anna at dei skal preika for heidningane nær verdas ende.»<sup>26</sup>

Yet, ecclesiastical involvement would have been crucial from the cult's conception as indicated by the reputed role of Bishop Grimkell, the Anglo-Saxon bishops, and the associated tradition of linking the establishment of the Nidaros bishopric to the early years of St Olaf's cult. All the same, in the eleventh century the cult of St Olaf appears to have been first and foremost a cult associated with a particular royal family: initially that of King Svein Knutsson and subsequently, and more permanently, with the Norwegian royal dynasty. This, however, changed with the establishment of the Archbishopric of Nidaros in 1152 when the archbishops emerged as the principal guardians of St Olaf's shrine.<sup>23</sup>

Another instructive feature of St Olaf's cult relates to the translation of the saint's corporal relics from one location to another. According to the saga sources, the king's body was twice buried in the wilderness before its translation into St Clement's Church in 1031.<sup>24</sup> Subsequently, in the course of the eleventh century Olaf's corporal relics were translated on, at least, two occasions into new churches. Each such event signified a reconfiguration, or a 'relaunch', in which the memories associated with the saint are re-aligned with the needs of the present. This, as we shall see, is a particularly notable feature of Sunniva's cult with the translation of her relics in 1170 from the cultic complex in Selja to Bergen.<sup>25</sup> In both cases the rudimentary ecclesiastical organisation made the sacralisation of specific places of pivotal importance to the Christianization process.

Indeed Adam of Bremen, in his *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, writes about the cult of saints in Norway in a quite specific context: the existence of holy places in the North attests to the presence of Christianity even in the world's most remotest places. This is the context for arguably the earliest reference to the cult of Sunniva and her companions. Adam of Bremen reports that 'in a cavern of the ocean in the farthest northern parts among the Skritefingi seven men lie as if asleep.

Den tyske krønikeskriveren melder vidare at ein viss «Alfwardus» vart drepen i Noreg av «venene sine medan han forsvarte ein fiende» og at det fann stad mirakel ved grava hans.<sup>27</sup> Adam av Bremen presiserer ikkje nærare kor kulten til «Alfwardus» var lokalisert, eller nemner for den saks skuld nokon ting om den institusjonelle samanhengen til kulten. Likevel syner det faktum at Adam av Bremen – som aldri hadde vitja Noreg – hadde høyrdd om det martyraktige dødsfallet til «Alfwardus» og vyrdnaden etterpå, at ein annan norsk kult enn Olavskulten vart rekna som verd å nemna. Men i motsetnad til kulten til den norske kongen – som me veit hadde spreidd seg til England på midten av 1000-talet – veit me svært lite om dei første tiåra til Hallvardskulten.

Snorre Sturlasons *Heimskringla* gir oss ei viss innsikt i Hallvardskulten i første halvdel av 1100-talet. I sagaen står det at kong Sigurd Jorsalfare (d. 1130) vart sjuk under opphaldet sitt i Oslo og døydde. Ifylgje sagaen vart kongen «gravsett i Hallvardskyrkja og lagd i steinmuren utanfor koret på sørsida.»<sup>28</sup> Snorre Sturlason seier vidare at Hallvardskyrkja vart kvilestaden til kongane Magnus Sigurdsson (d. 1135) og Inge Haraldsson (d. 1161). *Heimskringla* fortel òg at relikviane etter St. Hallvard vart omstridde mellom dei krigande partane i den første delen av borgarkrigstida. I 1137 freista kong Magnus, som tidlegare var slått og driven i eksil av kong Harald Gille, å vinna trona attende med hjelp frå kong Erik av Danmark. Under dette felttoget tok Erik Oslo og sette fyr på Hallvardskyrkja. Ifylgje sagaen var Hallvardsskrinet blitt evakuert frå domkyrkja og ført i tryggleik på Romerike, der det vart verande til det vart ført attende til Oslo rundt tre månader etterpå.<sup>29</sup> Snorre Sturlason skildrar desse hendingane hundre år etter at dei skal ha funne stad. Men det er ikkje usannsynleg at slike dramatiske hendingar som brenninga av domkyrkja og ei mellombels evakuering av Hallvardsskrinet

About them there are divergent opinions, including the belief that they are going to preach to those heathens about the time the world will end.<sup>26</sup>

The German chronicler further reports that in Norway a certain 'Alfwardus' was killed by 'his friends while defending an enemy' and that miracles took place at the site of his grave.<sup>27</sup> Adam of Bremen does not further specify the locale of 'Alfwardus' cult or, indeed, offer any indication of the cult's institutional context. Nevertheless, the very fact that Adam of Bremen – who had never visited Norway – had heard about 'Alfwardus' martyr-like death and posthumous veneration, shows that a Norwegian cult other than that of St Olaf's was considered worthy of report. But unlike the cult of the Norwegian king – which is known to spread to England by the mid-eleventh century – we are mostly in the dark about the first decades of St Hallvard's cult.

Snorri Sturluson's *Heimskringla* offers some insight into St Hallvard's cult in the first half of the twelfth century. The saga reports that during his stay in Oslo King Sigurd the Crusader (d. 1130) became ill and died. The king, according to the saga, 'was buried at Hallvarðskirkja, laid in the stone wall outside the choir on the southerly side.'<sup>28</sup> Snorri Sturluson further informs us that Hallvard's church became a resting place for kings Magnus Sigurdsson (d. 1135) and Inge Haraldsson (d. 1161). *Heimskringla* also narrates how in the early stages of the Civil War the corporal relics of St Hallvard became contested between warring factions. In 1137 Magnus, who earlier had been defeated and exiled by King Harald Gille, attempted to gain the throne with the aid of King Erik of Denmark. During his campaign Erik captured Oslo and set St Hallvard's Cathedral on fire. The saga claims that St Hallvard's shrine, had earlier been evacuated from the cathedral and subsequently brought to safety in Romerike (a district north-east of Oslo), where it resided until its return to Oslo some three months later.<sup>29</sup> Here Snorri Sturluson describes these events

<sup>23</sup> Mortensen & Mundal 2003: 353–384.

<sup>24</sup> Snorri Sturluson *Heimskringla*, 1941–51.

<sup>25</sup> Sjå m.a. Ommundsen og Hommedal i denne boka.

<sup>26</sup> Adam of Bremen, 2002: 213. Magistri Adam Bremensis 1917, iv, 32: 266. Sjå også Hommedal 2018: 78–79.

<sup>23</sup> Mortensen & Mundal 2003: 353–384.

<sup>24</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, vol 2: 1941–51: 397–398

<sup>25</sup> See e.g. Ommundsen and Hommedal in this volume.

<sup>27</sup> Adam of Bremen, 2002. Magistri Adam Bremensis, 1917, III, 4: 199.

<sup>28</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, vol. 3, 2015: 169.; Snorri Sturluson, *Heimskringla*, 1941–51, vol. 3: 277.

<sup>29</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, vol.3, 1941–51: 308.

<sup>26</sup> Adam of Bremen, 2002: 213. Magistri Adam Bremensis 1917, iv, 32: 266. See also Hommedal 2018: 78–79.

<sup>27</sup> Adam of Bremen, 2002. Magistri Adam Bremensis, 1917, III, 4: 199.

<sup>28</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, vol. 3, 2015: 169.; Snorri Sturluson, *Heimskringla*, 1941–51, vol. 3: 277.

<sup>29</sup> Snorri Sturluson, *Heimskringla*, vol.3, 1941–51: 308.

har gjort djupt inntrykk og vart festa i det kollektive minnet til innbyggjarane i Oslo.

Dei bevarte versjonane av Hallvardslegenda vart skrivne noko før *Heimskringla* – mest sannsynleg seint på 1100-talet – og dei utfyller livet og martyriet til Oslos vernehelgen.<sup>30</sup> Hallvard er ein ung mann med stor dygd og edelt opphav, ja faktisk ein slektning av St. Olav. Han tek del i faren si handelsverksemd, som inneber at han reiser vidt omkring. Då Hallvard er på veg ut på ei ny reise frå Drammensfjorden, ber ei gravid kvinne han om hjelp. Tre menn som fylgjer etter henne, har skulda henne for å ha stole frå huset til bror deira. Hallvard trur på at kvinna er uskuldig, og ber om at ho må få prova dette ved ein eldprøve. Mennene svarar med å drepa kvinna og skyta Hallvard med ei pil gjennom brystet. Så kvittar dei seg med liket hans ved å kasta det i fjorden, knytt til ein kvernstein. Noko seinare, seint om kvelden, reiser tre menn forbi staden der mordet skjedde, der dei ser ein flammande fakkell på himmelen. Under denne finn dei Hallvard flytande trass i den tunge kvernsteinen. Ved Hallvards grav i Lier vert folk lækte på mirakuløst vis, og vatn med lækjande kraft spring frå bakken der han vart teken i land. Diverre er det ikkje bevart noko skildring av translasjonen av Hallvard-relikviane frå Lier til Oslo.

Når ein samanliknar kultane til St. Olav og Hallvard ser ein tydelege likskapar og skilnader. Den opphavelege staden der Hallvard vert dyrka, er knytt til dødsstaden hans, medan den institusjonelle kulten går føre seg i domkyrkja.<sup>31</sup> Her er likskapen med Olavskulten tydeleg: Det skal ha hendt mirakel ved grava til kongen på Stiklestad, noko som blant anna ga grunnlag for å overføre lekamen hans til Nidaros. I Hallvardskulten synest derimot den kongeleg påverknaden i den tidlege fremjinga av kulten å vera mindre tydeleg. Det har vore foreslått at kong Harald Hardråde fekk utført translasjonen av relikviane etter Hallvard til Oslo alt rundt midten av 1000-talet.<sup>32</sup> Dette ville gi byen sin eigen

a century after they allegedly took place. However, it is plausible that dramatic events like the cathedral's burning and the temporary removal of Hallvard's shrine had made a deep impact on the collective memory of Oslo's inhabitants.

Written somewhat earlier than *Heimskringla* – most likely in the late twelfth century – the surviving versions of the Hallvard Legend flesh out the life and martyrdom of Oslo's patron saint.<sup>30</sup> A young man of great virtue and noble origin, indeed reputedly a relative of St Olaf, Hallvard participates in his father's mercantile business which involves him travelling far afield. Setting out on another trip from the shores of the Drammen fjord a pregnant woman asks Hallvard for help. The woman has been accused by her three pursuers of stealing from their brother's house. Hallvard, believing in the woman's innocence, pleads for her to be allowed to prove her innocence through trial by fire. The men respond by killing the woman and shooting Hallvard with an arrow through the chest. They then dispose of his body by throwing his body, weighed down by a stone, into the fjord. Sometime later, late at night, three men travel by the location of the murder where they behold a flaming torch in the sky. Underneath it they find Hallvard floating in spite of the heavy stone. There are mentions of miracles of healing at his resting place at Lier, and healing water springs from the ground where he had been brought ashore. The description of the translation of Hallvard's relics from Lier to Oslo has unfortunately not been preserved.

Comparing the cults of St Olaf and St Hallvard reveals obvious similarities and differences. In Hallvard's case, the initial place of worship is associated with the location of his death, whereas the cathedral is the institutional setting for his cult.<sup>31</sup> Here the similarity with Olaf's cult is apparent: miracles reportedly took place at the site of the king's grave at Stiklestad which prompted the translation of his relics to Nidaros. Conversely, the evidence for royal

helgenkult, slik Nidaros alt hadde med St. Olav. Men det finst lite grunnlag å byggja på for ein slik tanke. Alt ein kan seia sikkert, er berre at norske kongar på 1100-talet såg Hallvardskyrkja som ein passende stad å verta gravlagde og at martyrlegenda understreka slektskapet Hallvard hadde med det norske kongehuset.

Det me likevel kan trekkja ut av den sparsame kjelda vår, er den vesentlege rolla bispestolen i Oslo spelte i utviklinga av Hallvardskulten. Uansett kva det folkelege opphavet til kulten var, synest det først og fremst å vera den nye bispestolen i Oslo som for alvor fremja det at Hallvard frå Lier var heilag. Med andre ord vart framtida til Hallvardskulten sikra då Oslo-bispen valde martyren som skytshelgen for domkyrkja si. I tilfellet St. Olav vart kulten frå starten først og fremst knytt til det regjerande kongehuset – først, visstnok, til det danske kongehuset, men seinare og meir varig, til helgenens eige dynasti. Men Hallvardskulten vitnar om den gradvise styrkinga av bispemakta i Noreg, sjølv om ein må vera klar over det avgrensa kjeldematerialet og ikkje kan utelukka at der kan ha vore eit kongeleg engasjement.

### Konklusjon

Dette kapitlet tok til med forteljinga om martyriet til St. Agnes og den tidlege kulten hennar i Roma. Når me vender merksemda vår mot St. Sunniva – så vel legenda og kulten i mellomalderen som det meir moderne «etterlivet» hennar – er det igjen verd å merka seg parallellane mellom denne norske kulten og dei eldre, romerske motpartane hennar. Dette gjeld ikkje berre korleis dei to kvinnene møtte martyrdøden. Sunnivas lagnad representerer ei slående gjenoppliving, eller snarare omskaping, av den forma for kvinneleg heilagdom som er knytt til tidlege helgenar som St. Agnes – nemleg å velje døden heller enn å underkasta seg krava i eit heident samfunn.

involvement in the early promotion of Hallvard's cult is less opaque than in the case of St Olaf. It has been suggested that King Harald Hardrada had St Hallvard's relics translated to Oslo around the middle of the eleventh century.<sup>32</sup> This manoeuvre would have provided the town with its own saints' cult to match that of St Olaf's in Nidaros. There is, however, little evidence in support of this supposition. All that can be said with any amount of accuracy is that in the twelfth century Norwegian kings considered St Hallvard's Cathedral a suitable place of burial, and that the martyr's legend emphasised his kinship with the Norwegian royal dynasty.

What we can, however, glean from our limited source is the essential role of the Oslo bishopric in the development of Hallvard's cult. Whatever the popular origins of the cult, it was first and foremost the nascent bishopric of Oslo which began promoting the sanctity of the Lier martyr. In other words, the future of Hallvard's cult became assured when Oslo's bishop adopted the martyr as the patron saint of his cathedral. In St Olaf's case, his cult was initially associated primarily with the ruling royal dynasty – first, seemingly, with that of the Danish kings, but subsequently, and more lastingly, with the saint's own dynasty. In this sense the cult of Hallvard, again acknowledging the paucity of the sources and not excluding the possibility of royal involvement, attests to the gradual strengthening of episcopal authority in Norway.

### Conclusion

This chapter began with the story of St Agnes's martyrdom and her early cult in Rome. As we turn our attention to St Sunniva – her medieval cult and legend as well as her more modern 'afterlife' – it is worth again noting the parallels between this Norwegian cult and her Roman counterparts. This involves not only the nature of the two women's martyrdom. Sunniva's fate represents a striking revival or, rather, a reconfiguration of the theme of female

<sup>30</sup> Den mest fullstendige versjonen av legenda finst i handskriftsfragment i det svenske Riksarkivet, og er utgjevne av Oloph Odenius (1961–62). For versjonar og utgåver, sjå Ommundsen 2012 [lese 4. februar 2020] og Jirousková, Ommundsen og Antonsson 2017: 855–862.

<sup>31</sup> Tilfellet med martyren St Coloman i Austerrike er eit interessant liknande døme frå 1000-talet, sjå O'Hara, 2015.

<sup>32</sup> Sjå oversyn over forskingshistoria hjå Ommundsen 2012 [lese 4. februar 2020].

<sup>30</sup> The fullest version of the legend is available in manuscript fragments in the Swedish National Archives, edited by Oloph Odenius (1961–62). For versions and editions, see Ommundsen 2012 [accessed 4 February 2020] and Jirousková, Ommundsen and Antonsson 2017: 855–862.

<sup>31</sup> The case of the martyr St Coloman in Austria is an interesting similar example from the eleventh century, see O'Hara 2015.

<sup>32</sup> See the overview of the research history in Ommundsen 2012 [accessed 4 February 2020].

St. Sunniva er òg typisk for dei første skandinaviske helgenane på den måten at ho er av kongeleg opphav og døyr på valdsamt vis (sjølv om martyriet i hennar tilfelle uvanleg nok berre er eit indirekte resultat av fiendtleg vald). Olavs- og Hallvardskultane vart danna rundt helgentypar som nesten hadde monopol mellom dei «innfødde» helgenane i den norrøne verda. Alle dei første helgenane er martyrarar av fyrsteleg/kongeleg opphav; St. Knud av Odense (d. 1086) og St. Knud Lavard (d. 1131) i Danmark; St. Erik (d. ca. 1160) i Sverige og St. Magnus (d. 1116) i jarledømet Orknøyane.<sup>33</sup>

Men det er merkbare trekk som skil den irske dronninga frå dette eksklusive selskapet. For det første, og tydelegast, er Sunniva – om enn kongeleg – ei kvinne og utlending, ikkje ein lokal fyrste, konge eller adelsmann. Sunniva var framand, og utanforståande, i eit fiendtleg og ukjend land, medan ein kan seia at dei andre tidlege martyrhelgenane i Skandinavia i aller høgste grad var på innsida i sine respektive regionar. Dessutan spelar dei karakteristiske omstenda rundt martyriet hennar – dødsfallet hennar representerer i praksis Guds vilje – seg ut mot ein bakgrunn av kristen-heiden konfrontasjon. I motsetnad til dette, vart dei andre tidlege helgenane i Skandinavia offer for andre kristne og i kristne samanhengar.<sup>34</sup> Til slutt er det verd å framheva ymse element som forma Sunnivakulten og legenda hennar. Tanken om at ho var heilag, vart støtta av både kloster- og bispestyresmakter i to ulike kyrkjesenter i Vest-Noreg. Også norske kongar visste å setje pris på, og til tider fremje, rolla hennar som himmelsk vernar, som det går fram av fleire andre kapittel i denne boka. Framfor alt speglar det einestående ved Sunnivalenda – med sine engelske, irske og heimlege element – denne mangearta bakgrunnen. Dei neste kapitla utforskar dei mangfaldige trådane i den fargerike veven som utgjør kulten av St. Sunniva og fylgjet hennar. ■

sanctity associated with early saints such as St Agnes – namely choosing death rather than succumbing to the constrictions of pagan society.

St Sunniva is also typical of the early saints of Scandinavia in as much as she is of noble descent and a violent death (though in her case, most unusually, the martyrdom is not directly the result of enemy violence). The cults of Olaf and Hallvard were formed around this type of sainthood which, moreover, near monopolised ‘native’ sainthood in the Norse world at large. The earliest saints are all martyrs of princely/royal stock; St Knud of Odense (d. 1086) and St Knud Lavard (d. 1131) in Denmark, St Erik (d. c. 1160) in Sweden and St Magnus (d. 1116) in the earldom of Orkney.<sup>33</sup>

But there are notable features that set the Irish queen apart from this illustrious company. Firstly, and most obviously, Sunniva is a woman as well as a foreigner rather than a native prince, king or a nobleman. Sunniva is an outsider in a hostile and unfamiliar land, whereas the other early martyr-saints of Scandinavia were, what one may term, ultimate insiders in their respective regions. Further, the distinctive context of her martyrdom – her demise effectively represents the will of God – is enacted against a background of Christian-pagan confrontation. By contrast, the other early saints of Scandinavia died at the hands of fellow Christians and within Christian settings.<sup>34</sup> Lastly, it is worth highlighting the unusually diverse influences which shaped Sunniva’s cult and her Legend. Her sanctity was supported by both monastic and episcopal authorities in two distinct centres of Christianity in Norway, whilst her celestial patronage was also appreciated, and occasionally promoted, by the Norwegian kings. And, above all, the unique nature of Sunniva’s Legend – with its English, Irish and home-grown elements – reflects this heterogenous background. The following chapters explore the varied strands of the colourful tapestry that is St Sunniva’s medieval cult. ■

## Kjelder Primary sources

Adam of Bremen, *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, oms. av Francis Tschan, 2. utg. (New York: Columbia University Press, 2002).

Danmarks runeindskrifter: *Text, Atlas*, 2 vols., red. Lis Jakobsen & E. Moltke (København: E. Munksgaard, 1941/42).

Gotlands runinskrifter II, red. Sven B. Jansson et al. (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1978).

*Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, (*Scriptores Rerum Germanicarum*), red. Bernhard Schmeidler (Hannover & Leipzig: Hahniani, 1917).

Mundal, Else (tr.) 1995. ‘Soga om møya Agnes’ i *Legender frå Mellomalderen. Soger om heilage kvinner og menn* (Oslo: Det Norske Samlaget).

*Poetry from the Kings’ Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, red. Diana Whaley, *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1* (Turnhout: Brepols, 2013).

*Poetry from the Kings’ Sagas: From c. 1035–1300*, ed. Kari Ellen Gade, *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 2* (Turnhout: Brepols, 2009)

*Poetry from the Treatises on Poetics*, red. Diana Whaley, *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3* (Turnhout: Brepols, 2017).

Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Íslensk Fornrit 26–28, 3 vols, red. Bjarni Aðalbjarnarson (Reykjavik: Hið Íslenska Fornritafélag, 1941–51).

Snorri Sturluson, *Heimskringla*, 3 vols, *Magnús Ólafsson to Magnús Erlingsson*, oms. av Alison Finlay & Anthony Faulkes (London, University College London, 2014–16).

## Litteraturliste Bibliography

Antonsson, Haki. 2005. ‘Saints and Relics in Early Christian Scandinavia’, *Mediaeval Scandinavia* 15: 51–80.

– 2007. *St Magnús of Orkney: A Scandinavian Martyr-Cult in Context* (Leiden & Boston: Brill).

Bartlett, Robert. 2013. *Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshipper from the Martyrs to the Reformation* (Princeton and Oxford: Princeton University Press).

Brown, Peter. 1981. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christendom* (Chicago: Chicago University Press).

Cinthio, Erik. 1968. ‘The Churches of St Clemens in Scandinavia’, *Archaeologia Lundensia* 3: 103–116.

Crawford, Barbara E. 2004. ‘The Churches Dedicated to St Clement in Norway. A Discussion of their Origin and Function’, *Collegium Mediaevale* 17: 100–131.

Dickins, Bruce. 1937–45. ‘The Cult of S. Olave in the British Isles’, *Saga-Book of the Viking Society* 12: 53–80.

Eide, Ole Egil. 1973. ‘De toskipe kirkjer i Oslo. Et forsøk på redatering og opphavsbestemmelse med utgangspunkt i de siste utgravninger i Clemenskirken’ (Magister artium-avhandling, Universitetet i Bergen).

Gelting, Michael H. 2007. ‘The Kingdom of Denmark’, i *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*, red. Nora Behrend & Sverre Bagge (Cambridge: Cambridge University Press), 73–120.

Grig, Lucy. 2004. *Making Martyrs in Late Antiquity* (Bristol: Bristol Classical Press).

Hommedal, Alf Tore. 2018. ‘A holy cave and womb: the sanctuary on the island of Selja and the birth of the first Norwegian saints’, i *Caves and Rituals in Medieval Europe, AD 500–1500*, red. Knut Andreas Bergsvik & Marion Dowd (Oxford & Philadelphia: Oxbow Books), 63–84.

Honselmann, Klemens. 1962. ‘Reliquentranslationen nach Sachsen’, i *Das erste Jahrtausend: Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein un Ruhr*, 3 vols, vol. 1, red. Viktor Heinrich Elbern (Düsseldorf: Verlag L. Schwann), 159–193.

Jackson, Tatjana. 2010. ‘The Cult of St Olaf and Early Novgorod’, i *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, red. Haki Antonsson & Ildar H. Garipzanov (Turnhout: Brepols), 147–167.

Jiroušková, Lenka, Åslaug Ommundsen and Haki Antonsson. 2017. ‘Latin Hagiography in Medieval Norway, ca 1070–1500’, i *Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. (Corpus Christianorum, Hagiographies 7), red. Monique Gouillet (Turnhout: Brepols), 757–874.

Knapskog, Martha. 1999. ‘Tidlig norsk helgentro’ (Hovedoppgave, University of Bergen).

Mortensen, Lars Boje & Else Mundal. 2003. ‘Erkebispesetet i Nidaros – arnested og verkstad for olavslitteraturen’, i *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*, red. Steinar Imsen (Trondheim: Tapir Akademisk Forlag), 353–384.

Nordeide, Sæbjørg Walaker. 2011. *The Viking Age as Period of Religious Transformation: The Christianization of Norway from AD 560–1150/1200*, Studies in Viking and Medieval Scandinavia 2 (Turnhout: Brepols).

Oloph Odenius. 1961–62. ‘Et obeaktat fragment av S. Hallvards legend’, *Norsk Historisk tidsskrift* 41, Oslo: 321–331.

O’Hara, Alexander. 2015. ‘The Babenbergs and the cult of St. Coloman: saint formation and political cohesion in eleventh-Century Austria’, *The Journal of Medieval Latin* 25: 131–172.

Ommundsen, Åslaug. 2010. ‘The cult of saints in Norway before 1200’, i *Saints and their Lives on the Periphery. Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, red. Haki Antonsson & Ildar Garipzanov (Turnhout: Brepols Publishers), 67–93

Ommundsen, Åslaug. 2012. ‘Sanctus Hallvardus’, i *Medieval Nordic Literature in Latin. A Website of Authors and Anonymous Works c. 1100–1530*, <https://wikihost.uib.no/medieval/index.php/Sanctus\_Hallvardus>

Robinson, Charles H. 1921. *Anskar, The Apostle of the North, 801–865, translated from the Vita Anskarii by Bishop Rimbert his Fellow Missionary and Successor*, (London: SPCK).

Steinsland, Gro. 2012. *Mytene som skapte Norge. Myter og makt fra vikingtid til middelalder* (Oslo: Pax Forlag A/S).

Wolf, Kirsten. 2013. *Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose* (Toronto: University of Toronto Press).

<sup>33</sup> For ei drafting av desse kongelege/fyrstelege kultane, sjå Antonsson 2007.

<sup>34</sup> Sjølv om den latinske legenda om St. Olav har overtonar av heiden-kristen konflikt.

<sup>33</sup> For a discussion of these royal/princely cults, see Antonsson 2007.

<sup>34</sup> Although there is some overtone of pagan-Christian conflict in the Latin Legend of St Olaf.