Germanska dödsberg

SEBASTIAN CÖLLEN

Dödsberget i medeltida källor från Island

Under de sista årtiondena av 800-talet började Island bebyggas. Ännu låg öns kristnande och därmed också den skriftliga kulturen ett drygt århundrade fram i tiden. Men berättelserna om de första nybyggarna och de bruk och föreställningar de fört med sig från det skandinaviska fastlandet skulle komma att traderas långt in i kristen tid, då de kunde fästas i skrift och, i bästa fall, leva vidare till våra dagar.

En sådan berättelse, bevarad i *Eyrbyggja saga*[17] (utg. 1935:k. 4, s. 7–10) från mitten av 1200-talet, beskriver hur en man vid namn Þórólfr Mostrarskegg seglade ut för att bosätta sig i det nya landet, som han hört skulle vara rikt på fruktbar mark. Þórólfr hade med sig högsätesstolparna från det gudahov (*hof*) han haft i Norge, och på dem var guden Tors bild ristad. När besättningen vid Islands västkust närmade sig några stora fjordar, kastade han stolparna överbord, och där de flöt i land bosatte han sig och kallade det Þórsnes ('Tors näs'). På Þórsnes stod ett fjäll, inte mer än 73 meter högt, men mycket framträdande i landskapet. Det fjället var så

17 Fornisländskt *þ* utläses som *th* i engelska *thing*, *ð* som *th* i engelska *this* och *ǫ* som ett mellanting mellan svenska *ö* och *å*.

heligt (*heilagr*), säger sagan, att ingen fick titta ditåt otvättad och inget levande fick tillfogas något ont där, varken människor eller djur. »Det fjället kallade han Helgafell ['det heliga fjället'] och dit trodde han att han skulle komma när han dog, liksom alla hans fränder på näset« (*Eyrbyggja saga*, utg. 1935:9).

När Þórólfr Mostrarskegg dog, lämnade han efter sig en son som kallades Þórsteinn þorskabítr, 'torskbitare'. En kväll, medan Þórsteinn var ute vid Hǫskuldsey på fiskefärd, gick hans fåraherde ut efter fåren. När han kom till norrsidan av Helgafell, såg han berget öppna sig.

> Inne i fjället såg han stora eldar och hörde där mycket glam och ljud från dryckeshorn. Och när han lyssnade efter om han kunde urskilja några ord, hörde han Þórsteinn þorskabítr och hans följeslagare hälsas välkomna och att det sades, att han skulle sitta i högsätet mittemot sin far (*Eyrbyggja saga*, utg. 1935:19).

När herden kom hem, berättade han för Þórsteins hustru om vad han sett. Hon fäste sig inte mycket vid det. Men på morgonen efter kom män från Hǫskuldsey till huset. Þórsteinn hade drunknat på fisketuren. Vad fåraherden sett var ett varsel: Nu hade Þórsteinn gått in i fjället.

Vad som möter oss i de här traditionerna kring berget Helgafell tycks vara en föreställning om berget som en uppehållsort för släktens döda – om ett dödsberg. Dess inre påminner om det inre i en hallbyggnad. Där dricks och stojas. I berget samlas åter de döda släktingarna, förenade av band som sträcker sig bortom döden.

Eftersom redan de första inbyggarna på Island tycks ha omfattat tron på sådana dödsberg, kan man utgå ifrån att den också fanns i Norge och sannolikt också på andra ställen i det germanska språkområdet, i länder som Tyskland och Sverige. Men det

är från de isländska källorna vi har de äldsta och säkraste uppgifterna.

Ett textställe som är intressant ur mer än ett perspektiv är kapitel 97 i *Landnámabók* (utg. 1900:158), en bok som beskriver hur Island först bebyggdes. Texten berättar om Auðr djúp-úðga, 'den djupsinta'. Auðr (vissa texter kallar henne *Unnr* eller *Uðr*) var en av de första nybyggarna på Island. Men till skillnad från de flesta av dem var hon döpt och kristen. Idag har man hittat resterna av hennes gård Auðartoptir på västra Island. I närheten av gården finns en klippformation som reser sig något över omgivningen. Den kallas *Krosshólar* 'korshögarna'. Där, berättar texten, hade Auðr sin böneplats.

> Där lät hon upprätta kors, för hon var döpt och mycket from. Hennes släktingar förärade dessa högar mycket. Där gjordes ett stenaltare [*hǫrgr*] där offer [*blót*] förrättades. De trodde, att de dog in i högarna.

Tydligen trodde också Auðr att hennes släktingar »dog in« i Krosshólar. Men som kristen reste hon inte altare där, utan kors. Textstället är ett märkligt exempel på hur kristna och förkristna bruk och föreställningar kunde vävas samman ett århundrade innan kristendomen år 1000 eller 999 på Alltinget antogs för hela Island. Men skildringen kan också vara ett viktigt spår av de kultbruk som utfördes för de avlidna släktingarna, i detta fall tydligen på den klippformation i vars inre de föreställdes ha sin vistelseort i livet efter detta.

Andra textställen om dödsbergen är mer sparsmakade. I *Njáls saga* – en diger saga som skrevs på sent 1200-tal men vars handling utspelar sig årtiondena kring tusenårsskiftet – berättas hur en man vid namn Svanr precis som Þórsteinn i *Eyrbyggja saga* var ute och fiskade. Plötsligt drabbades båten av en storm och gick under. Men fiskarna uppe vid Kaldbak menade sig ha sett Svanr

gå in i berget Kaldbaks-horn – en mycket brant klippa som reser sig ur havet – och att han togs väl emot där. Men inte alla trodde på den historien. »Några sade emot det och menade att han inte gått in där. Men en sak var klar för var och en,« konstaterar sagaförfattaren: »att han inte återfanns vare sig levande eller död« (utg. 1954:46).

Av berättelserna om Helgafell och Kaldbakshorn kan man få bilden av att dödsberget var en ort för de drunknade: för dem vars kropp inte återfanns och som inte kunde få några gravar. Dödsberget skulle då vara ett alternativ till föreställningen att de drunknade kom till havsgudinnan och jättinnan Rán. Men redan stället ur *Eyrbyggja saga* förbjuder en sådan generalisering. Helgafell tog ju inte bara emot Þórsteinn, utan hela hans släkt. Vad som istället återkommer är just föreställningen om ett berg dit alla i släkten på gården skulle komma efter döden, oavsett sättet de dött på. En liknande föreställning belägger till exempel *Landnámabóks* kristna författare när han berättar att alla Sel-Þóris hedniska släktingar »dog in i Þórisberg« (*dó í Þórisbjǫrg*; utg. 1900:142). Att få se sin släkt igen var kanske också vad som låg bakom Kráku-Hreiðars önskan att efter döden hamna i Mælifell (*Landnámabók*, utg. 1900:65). Och Krosshólar var som sagt boplatsen för Auðrs döda släktingar.

Föreställningen att dödsberget också var ett släktberg har gjort det näraliggande att söka dess ursprung i stenålderns megalitgravar, där flera personer generation efter generation kunde läggas i en och samma grav.[18] Också formen på gravhögar och stengravar har lockat forskarna att se dessa som en möjlig förform till dödsberget (Ellis Davidson 1989:134).

Sant är, att skildringarna av gravhög och dödsberg ibland erbjuder slående likheter. Hjälten Gunnarr på Hlíðarendi begravdes enligt *Njáls saga* sittande i sin hög. Utifrån kunde man höra att

18 Jfr de Vries 1970 I:233 angående släkten som gemenskap efter döden.

han verkade glad därinne. Två män gick en kväll söder om högen. Då fann de att den stod öppen. Därinne brann ljus. Gunnarr var där och kvad en visa för dem. Därefter stängdes högen igen (utg. 1954: k. 78). Berättelsen påminner tydligt om det anförda stället ur *Eyrbyggja saga*. Liknande föreställningar kan dock oberoende av varandra ha knutits till olika dödsriken, och förslag om deras förhistoriska ursprung måste stanna vid gissningar. Bättre underbyggd är en i den äldre forskningen vanlig teori enligt vilken dödsberget skulle vara ursprunget till senare tiders föreställningar om Valhǫll, den sal där guden Oden samlade de fallna krigarna inför slutkampen vid Ragnarök, världens ände.

Flera argument kunde anföras för en sådan utveckling. I senare tiders folktro fanns det ett samband mellan vinden och de dödas själar. När vinden rasade under vinternätterna trodde man att de döda red genom luften. Detta fenomen har flera namn, men i Sverige är det bland annat känt som »Odens jakt«. Guden Oden var jaktens anförare. En vanlig föreställning var dessutom att vinden och stormen hade sitt hemvist i vissa berg (Bächtold-Stäubli [utg.] 1927–42 I: sp. 1049). Genom denna kedja av argument kunde man anta att Oden var dödsbergets herre och att Valhǫll ('de fallnas sal') ursprungligen var detta bergs innandöme.

I själva verket finns det flera ortnamn som bekräftar att Oden förknippats med vissa berg. *Godesberg* vid Bonn hette ursprungligen *Wodenesberg* (den urgermanska formen för *Oden* kan rekonstrueras som **Wōðanaz*). Sådana finns det också flera i Niedersachsen och Thüringen (de Vries 1970 I:344). I Sverige och Norge talar ortnamn som *Odensberg*, *Onsberga* och *Odinsberg* om liknande föreställningar (de Vries 1970 II:51). Den starkaste länken i beviskedjan – de svenska berg som faktiskt bär namnet *Valhall* – har dock visat sig vara svagare än man brukat anta, då dessa ortnamn tycks vara produkten av sekundära associationer från tidig modern tid (se Nordberg 2003:26–29).

Trots att teorien om dödsberget som Valhǫlls ursprung således

vilar på ganska lösa grunder, kan man emellertid inte utesluta att också dödsberget kunde föreställas vara en uppehållsort för de fallna krigarna. Jämte familjen träder här den andra viktiga gemenskapsformen i det germanska samhället: krigarföljet.

De faktiska beläggen för denna föreställning är inte många, men ett av de mest övertygande utgörs av ett textställe som är intressant också på andra sätt. I kapitel 133 av *Njáls saga* (utg. 1954:346–48) berättas om en dröm som Flosi hade. På morgonen vaknar han och delar med sig av den till Ketill. I drömmen hade Flosi varit vid Lómagnúpr, ett 688 meter högt berg på Islands sydkust. Då hade berget öppnats och han hade sett en man komma ut ur det, klädd i getskinn och med en järnstav i handen. Mannen hade börjat ropa ut namn. Dessa tillhörde Flosis män, vissa var hans fränder, andra var han inte släkt med. Mannen hade sedan slagit med järnstaven i marken. Därvid hade det uppstått ett väldigt brak. Sedan hade han försvunnit åter in i berget. När Flosi efteråt berättade drömmen för Ketill, frågade han vad denne trodde den hade att betyda. »Det är min mening,« svarade Ketill, »att alla de som blev kallade är dödsdömda. Det tycks mig klokast att den här drömmen, den berättar vi inte för någon« (*Njáls saga*, utg. 1954:348). De män vars namn mannen i berget kallat faller sedan mycket riktigt i strid. De går, som man med sannolikhet kan antaga, in i Lómagnúpr.

Här är alltså inte familjen, utan liksom i Valhǫll krigarföljet den gemenskap som bestämmer samvaron i livet efter detta. Men förutom denna föreställning tillför också textstället ett annat nytt motiv: mannen med järnstaven. Denna figur, som kallar sig Járngrímr, kan inte säkert identifieras med någon bekant dödsgud ur den fornnordiska gudaskaran. Kanske kan man istället jämföra med de individuella »väktare« som kunde föreställas bo i de samiska *sájvo* (Birkeli 1944:208) – berg som liksom Helgafell på Island var behäftade med vissa tabun och tänktes vara en boplats för de döda. Dock finns en möjlig förbindelselänk mellan Járngrímr

och guden Óðinn. I *Bǫglunga sǫgur* dyker Óðinn upp hos en smed för att varsla om död och strid. Rollen påminner om Járngríms, men skildringen erinrar ännu mer om en man i Sturla Þorðarsons *Íslendinga saga*. Denne man har sagaförfattaren intressant nog givit namnet *Járngrímr*. Samtidigt var *Grímr* ett namn också Óðinn kunde gå under. Filologen Jonna Louis-Jensen har tagit upp motivet, men diskuterar inte ingående likheterna med stället ur *Njáls saga*, utan verkar acceptera den isländske litteraturvetaren Einar Ól. Sveinssons mening att Járngrímr här vore en »tillfällig jätte« (Louis-Jensen 2009:260). Det verkar dock tydligt att ett motivmässigt släktskap består mellan de tre traditionerna.

Dödsberget i medeltida källor utanför Island

Frågan om huruvida liknande föreställningar också fanns utanför Island och Norge i förkristen tid torde som sagt bejakas, men svaret är svårt att leda i bevis. Islands rikedom på skriftliga källor till den förkristna religionen saknar motstycke i det övriga germanska språkområdet. När de skriftliga källorna till folkliga föreställningar börjar bli rikare, uppbärs dessa föreställningar redan av kristna. Det är också långt ifrån oproblematiskt att rekonstruera föreställningar utifrån material som ibland är århundraden yngre än den tid man vill skildra, till exempel det folkloristiska material som inte sällan upptecknades först på 1800-talet. Osannolikt är det dock inte att de rika belägg för dödsberg som finns från kristen tid utanför Island delvis har sina rötter i föreställningar från förkristen tid. Men det är viktigt att inte reducera dessa belägg till spår, vars »egentliga mening« skulle ligga förborgad i den germanska forntiden. Lika intressant kan det emellertid vara att följa ett koncepts utveckling och dess betydelse i nya kontexter.

Ett av de äldsta beläggen som erinrar om de isländska föreställningarna om dödsberget kommer från Ekkehard av Auras *Chronica* (utg. 1844:261; stället finns även återgivet hos Annalista

Saxo från omkring 1150, utg. 1844:760). I denna skrift berättas hur år 1123 en skara beväpnade krigare skall ha ridit fram ur ett berg och dragit runt i trakten, för att sedan åter försvinna in i samma berg. En av ryttarna skall ha uppgivit sig vara den då för bara några år sedan fallne greve Emicho. Det var alltså ett tåg av döda krigare som red ut från bergets inre. Denna spökhär föreställdes dock inte som en heroisk skara av Oden-krigare, utan som riddare som straffats för sina synder, med kroppar och vapen flammande som av eld.

Uppgiften liknar vitt spridda traditioner som levat kvar i den senare folktron, inte bara i Tyskland, utan i stora delar av det germanskspråkiga området. Så berättar svenska källor från 1600- och 1700-talet om en spökryttare som red in i Omberg vid Vättern (Höfler 1952:44 f.). I Norge berättas att »juleskreien i Hardanger« – det vill säga tåget av döda själar som troddes visa sig kring juletid – kunde ses komma från fjället (Birkeli 1944:209). Men också uppgiften att ryttarna omges som av en (osynlig) eld återkommer i många skildringar av den nattliga spökritten. Bland de många namn den bar – »Odens jakt« eller »den vilda jakten«, »oskerejen«, »den rasande hären« – fanns också beteckningen »den flammande jakten« (*die fürige Jaag*. Höfler 1934:103 f.). Redan i ett av de allra äldsta beläggen för fenomenet, ur Ordericus Vitalis' (1075–ca. 1142) *Historia ecclesiastica* (utg. 1855:612), uppträder hären av döda krigare, här under namnet *familia Herlechini*, som färglös, men ändå svart och på samma gång såsom flammande av eld. Hos Ordericus liksom hos Ekkehard har krigarnas brinnande vapen en kristen innebörd: De förra bär dem till straff för sina synder.

Dessa härar står som sagt tämligen långt ifrån de isländska föreställningarna om Óðins krigare, som vid Ragnarök skall kämpa på ordningens och gudarnas sida mot de hotande kaos-makterna. Snarare rör det sig här om rena spöktåg. Men också utanför Island finns föreställningar om krigare och härförare som i den yttersta

tiden eller då krig och nöd står för dörren skall återvända ur det berg där de vilat, bekämpa fienden och rädda riket.

Några av de äldsta beläggen för denna föreställning rör britternas legendariske urtidskung Artur. Intressant nog uppträder också Artur som anförare av den vilda jakten. Så berättar Walter Map att spöklika härskaror på slutet av 1100-talet skall ha setts dra genom luften i Wales och i Bretagne. Samma syn skall ha förekommit ännu på 1200-talet och kallats för *familia Arturi* 'Arturs hushåll' (se Ostmann 1975:71 f.; jämför franska *la Chasse Artus* 'Arturs jakt'). Visserligen sägs dessa spöktåg inte komma ut ur bergen, men det finns otvetydiga likheter mellan traditionerna om Artur som återvänder från en »annan värld« och Artur som återvänder från dödsberget för att med sin här rida genom luften. Enligt ursprungligen walesiska traditioner först antydda av Geoffrey av Monmouth i hans *Historia regum Britanniae* (ca. 1136, utg. 1985:132) skulle Artur, dödligt sårad, ha dragit sig tillbaka till den sagoomspunna ön Avalon för att hela sina sår.[19] Även om inte Geoffrey säger det uttryckligen, lämnas möjligheten öppen för kungens segerrika återvändande – en förhoppning som tycks ha varit mycket utbredd och som William av Malmesbury redan under första hälften av 1100-talet såg sig nödgad att strikt tillbakavisa, emedan den ansågs strida mot kristendomens uppfattningar om den sista tiden (jämför Ostmann 1975:65 f.).[20] Det i vårt sammanhang mest intressanta är den variant av dessa traditioner enligt vilken Artur inte skall bida sin återkomst på Avalon, utan befinna sig i ett bergs innandöme.

I Gervasius av Tilburys *Otia imperalia* (ca. 1209–14; utg. 1856:12) återges historien om hur en av stalldrängarna till biskopen i Ca-

19 Läsaren torde också erinra sig graltraditionen, där den sårade konungen väntar på att helas. Medan han är sårad, lider hela riket och är förvandlat till ett ödeland.

20 Föreställningen var så utbredd, att Henrik II av England år 1167 kunde stödja sin sons anspråk i Bretagne med ett brev som han skulle ha fått från Artur, där denne förkunnade sin förestående återkomst. Mertens 1998:23 f.

tania på Sicilien fick lov att jaga efter en bortsprungen häst. På så vis kom han ända fram till vulkanen Etna. När han nu sökte bland Etnas bergsskrevor, kom han över en mycket smal väg fram till en vacker äng. Där fanns ett palats, och i det träffade han den sårade kung Artur, vars sår ännu inte ville läka.

Den här klart utmejslade berättelsen om Artur i berget skulle senare spridas över Europa, inte minst genom Caesarius av Heisterbachs *Dialogus miraculorum* (1219–23), som bevarats i över 100 handskrifter (Möhring 2000:225). Den vackra ängen som enligt Gervasius finns i bergets inre återspeglas i förkristna germanska föreställningar om dödsriket (se Grimm 2003 [1875–78] I:685–87; de Vries 1970 II:285). Också i folktron från kristen tid förekommer ängen i berget (Bächtold-Stäubli [utg.] 1927–42 I: sp. 1049 med anm. 63). Nu är Artur hos Gervasius dock ej död, han är snarast »bergtagen«. Bergets inre verkar här, precis som Avalon, närmast företräda en »annan värld« som kan, men inte måste sammanfalla med dödsriket. Trots det är det inte osannolikt att föreställningen om att Artur skulle sitta i berget går tillbaka på keltisk-germanska föreställningar om dödsberget. Sådana föreställningar kan ha nått till Sicilien med anglo-normannerna, som på 1000-talet erövrat Sicilien och bidragit till en kulturell blomstringstid för ön. Här kunde så den mytiske kungen knytas till det specifika berget Etna. Gervasius hade själv varit på Sicilien och kunde mycket väl känna till dess lokalsägner.

Mindre sannolikt är att också Arturs förväntade återkomst till rikets räddning har sina rötter i keltisk-germanska förkristna föreställningar. Här kan istället en mycket specifik kristen idétradition spåras. Men ur sammansmältningen av dessa båda föreställningsvärldar skulle en myt uppstå, vars politiska sprängkraft varat in i det föregående århundradet.

I stora delar av det germanska språkområdet har det funnits traditioner om en eskatologisk, det vill säga till den yttersta tiden hörande kejsare. För närvarande sover han i ett berg tillsammans med sina män (jämför sömnen som symbol för döden). Men när tiden är kommen, skall han komma fram ur berget och rädda riket från folkets fiender: turkarna, judarna eller Antikrist.

Föreställningen går djupast tillbaka på den judisk-kristna messianismen. Judarna hyste redan under första århundradet före vår tideräkning en föreställning om Messias som en krigarkung, som i den yttersta tiden skulle förinta judarnas fiender och etablera ett jordiskt paradis (*Baruk*, *Esra*; jämför Cohn 1988:18 f.). Den tidiga kristendomen förde vidare messianismen i föreställningen om att Kristus skulle grunda ett tusenårigt rike på jorden. I takt med att kyrkan växte sig starkare, kom denna idé snarare att bli farlig än tjänlig för henne, och på konciliet i Efesos år 431 stämplades den som kättersk. Men i den apokalyptiska litteraturen levde den vidare. Trots att denna litteratur inte var kanonisk, hörde den jämte *Johannes uppenbarelse* i själva verket till medeltidens mest inflytelserika texter. Den senare typiska bilden av den eskatologiske kejsaren är klart utpräglad redan i en av de äldsta så kallade sibyllinska profetiorna, den *Tiburtinska Sibyllan* (ca. 380). Konstantin, det östromerska rikets kejsare, förutspås här komma att förena de separerade rikshalvorna och grunda ett paradisiskt rike som skall vara i 112 (senare oftare 1000) år. Därefter kommer folken från Gog och Magog att anstorma från norr. Men som ett sista dåd förintar kejsaren dem i ett stort slag, varefter han far till Jerusalem, avlägger kejsarkronan och överlämnar sitt herravälde till Gud. Antikrists skräckvälde följer, tills denne fälls av ärkeängeln Mikael (texten återges hos Sackur 1898:185 f.). Liknande berättar också *Pseudo-Methodius* om en icke namngiven, sedan länge för död hållen kejsare (se Cohn 1988:29; Möhring

2000:58–67). Skriften översattes till latin i Paris på 700-talet och utövade under hela medeltiden ett stort inflytande (se i sht Möhring 2000:321–43).

Sannolikt kunde profetian redan med Karl den store, med vilken ju det romerska riket så att säga återuppstod år 800, föras över från öster- till västerländska kejsare (vilket också kan ha underlättats av att *Constans* i vissa handskrifter förkortades med *C.*, som också kunde utläsas som *Carolus*. Möhring 2000:291). På så vis kunde Adso (död 922) i sin *De Antichristo* (se Meyer 1882:4 f.) tala om en eskatologisk kejsare *ex regibus Francorum* 'från frankernas folk'.

Att dessa tankar trots konciliet i Efesos varit vitt spridda i det germanska språkområdet (i motsats till exempelvis på den iberiska halvön) kan man se av antalet bevarade handskrifter. Särskilt många finns i England, i synnerhet från 1200-talet – samma tid då beläggen för traditionen om Arturs segerrika återkomst börjar bli fler (Möhring 2000:322). Det är därför sannolikt att det i England finns en avhängighet mellan Arturtraditionen och föreställningarna kring den eskatologiske kejsaren. Det må väl vara hänt att Arturtraditionen av kyrkan ansågs som »okristen« (se ovan). Likväl kan den ha påverkats av de kiliastiska tankar, det vill säga de tankar om ett tusenårigt rike, som vid denna tid fanns spridda utanför kristendomens kanoniska skrifter.

Sannolikt förknippades föreställningen om frälsarkejsaren som sagt redan med Karl den store. Åtminstone florerade under det Första korståget rykten om att Karl återuppstått för att leda trupperna till seger (Cohn 1988:73; Möhring 2000:291). In i berget (senare Odenberg, Karlberg vid Nürnberg och framför allt Kyffhäuser) tycks han dock i folkets föreställning inte – eller åtminstone inte omedelbart – ha stigit. Det har också ifrågasatts om Karl den stores lugna tid överhuvud taget var fruktbar för föreställningen om den (ur berget) återvändande kejsaren (Braunfels 1965–68 IV:332–36). Denna försiktiga hållning är också i

överensstämmelse med de medeltida källornas tystnad om Karl som en eskatologisk kejsare i berget. Med Fredrik I Barbarossas död år 1190 under det Tredje korståget uppstod däremot snart en förväntning om en andre Fredrik, som skulle fullkomna Barbarossas verk och etablera det tusenåriga riket. Denne fulländare såg man naturligtvis i Fredrik II (Cohn 1988:120).

Fredrik II:s framgångar i korstågen och hans »tuktande av kyrkan« kunde underblåsa sådana tankar. Vid denna tid hade föreställningen om det jordiska tusenårsriket i vissa grupper smält samman med Joachim av Fiores[21] (1145–1202) tankar om det »Tredje riket«, som skulle vara det sista och mest fullkomliga jordiska riket, Den Heliga Andes rike. Företrätt av en i profetiorna anonym *Dux* ('furste') skulle det efterträda det gammaltestamentliga Förbundets Första (Faderns) och kristendomens Andra (Sonens) rike. Ja, i joachimitiska kretsar uppstod till och med profetian att Fredrik år 1260 skulle göra slut på den korrumperade kyrkan. När så Fredrik oväntat dog redan år 1250, föddes den i den europeiska idétraditionen väl förberedda föreställningen att han fortfarande levde (*vivit et non vivit* – 'han lever och lever inte', som den sibyllinska diktningen uttryckte det) och uppehöll sig i ett berg. Senast tio år efter Fredrik II:s död skrev Thomas av Eccleston i *De adventu fratrum* att en munk på Sicilien – där kejsaren haft sitt huvudresidens – iakttagit 5000 flammande riddare (jämför ovan) rida ner i havet så att vattnet ångade. En av dem sade sig vara Fredrik II, och denne red in i Etna (se Möhring 2000:224).

Som medeltidshistorikern Hannes Möhring (2000:224) anmärker, är det väl inte otroligt att munkens syn i första hand tolkades som den av påven exkommunicerade kejsarens färd till helvetet. Etna gällde nämligen också som helvetesberg. Från dess inre kunde man höra de plågades själar skrika (Kampers 1896:85).

21 Joachim av Fiore var en ordensgrundare från Kalabrien i södra Italien. Hans idéer vann stor utbredning under 1200- och 1300-talen och påverkade bl.a. Dante Alighieri.

Men Arturtraditionen kan ha förberett andra föreställningar. Redan 1261/62 uppträdde vid berget Etnas fot en bedragare som utgav sig för att vara den återvändande kejsaren, och han lyckades samla ett stort antal anhängare innan han efter en kort karriär som aspirerande kejsare slutade i galgen. Också i Tyskland uppträdde sådana bedragare (Cohn 1988:123; Möhring 2000:233).

Hoppet om Fredrik II:s återkomst skulle breda ut sig och leva vidare genom århundradena. Ännu på 1400-talet kunde det heta att han vilade och väntade på den yttersta tiden i en borg på ett berg (framför allt Kyffhäuser, där ruinerna av en riksborg stod), men på 1500-talet stiger han entydigt ned i bergets inre (texten hos Schultheiss 1911:74 f.). Här blandar sig traditioner från kristendomen åter med föreställningar vars rötter väl fanns i den keltisk-germanska forntiden. Samtidigt associeras samma idéer med andra kejsare och andra berg. År 1557/58 beskriver Lazarus Gizner hur han mötte Fredrik II i Untersberg vid Salzburg, i en värld med sköna ängar och underjordiska gångar. Här träffade han också många andra, som han själv känt medan de levde (texten hos Uhlir 2004:48–56). Och i en text från 1519 beskrivs hur Fredrik Barbarossa föreställdes bo i ett ihåligt berg. En dag skulle han åter komma fram ur detta, bestraffa prästerskapet och hänga sin sköld på det »torra trädet« (*an den dürren paum*; texten hos Kampers 1896:156). Detta »torra träd«, som i den yttersta tiden åter skall grönska, tänktes ursprungligen stå i Jerusalem, som kejsaren förespåddes erövra. I folktron får dock trädet sin egen lokalitet och förknippas med päronträdet på Walserfeld (*Unterbergsbuchlein*, 1529; text hos Kampers 1896:149). Till Walserfeld, från vilket Untersberg är väl synligt, förläggs också slutstriden före det tusenåriga rikets grundande, då de goda skall förinta de onda och blodet stå till anklarna på de stridande (Grimm 1993 I: nr. 24 [källan är från 1700-talet]; Uhlir 2004:73–75).

På 1500-talet sker också en överflyttning av kejsartraditionen från Fredrik II till Fredrik I Barbarossa (Graus 1975:343). Det

handlar fortfarande om lokalsagor. Ännu på 1600-talet finns även varianter av sagan där kejsaren i berget antingen håller hov, som de döda i den isländska *Eyrbyggja saga*, eller är försänkt i sömn (»död« på ett mer åskådligt vis). Kring 1700 antar dock kejsartraditionen den form som skall bli klassisk. Kejsaren sover vid ett marmorbord, med skägget växande kring detta. När det vuxit tre varv, eller när korparna slutat kretsa kring berget, är tiden för slutstriden inne (jämför Kampers 1896:157–63; Grimm 1993 I: nr. 23 [källan är från 1600-talets senare hälft]; jämför vidare Bächtold-Stäubli [utg.] 1927–42 I: sp. 1056–66). Det är denna form av traditionerna som vidareutvecklas och görs till kanon under romantiken, då Hohenstaufarna firades som den tyska historiens mäktigaste kejsare och deras tid som tiden för den tyska enheten.

Traditionerna om kejsaren i berget var ingalunda begränsade till Tyskland och inte ens till kejsare och kungar. Om Ålleberg i Västergötland berättades i senare tiders folktro, att berget var ihåligt; »i dess vida salar sova 'Ållebergs ryttare' eller guldhjälmsriddarna, vilka, liksom de fordom när striden mot kung Albrekt räddade Sverige, även i framtiden när nöden är som störst, skola frälsa landet« (Anderson 1937:168). Liknande berättades om danska »alvkungar« (Stevns, Møn, Bornholm) som tänktes bo i bergen och skydda landet från fienden inom eller utom dess gränser (se Olrik & Ellekilde 1926–51 I:452 ff.). I berget Geroldseck ligger hjälten Siegfried; i en tid av högsta nöd skall han åter vakna (Grimm 2003 [1875–78] I:797). I Schleswig och Danmark sitter sagokungen Holger Danske. Också i Dittmar är denne bekant, men kallas rätt och slätt »kung Dan« (Bächtold-Stäubli [utg.] 1927–42 I:1059).

Men det var i Tyskland som traditionerna under 1800-talet skulle komma att instrumentaliseras till en nationell – och nationalistisk – myt. Liksom de under högmedeltiden kunde användas mot turkarna, lät de sig nu behändigt ombildas i militant

och konservativ riktning och brukas som spegel för den nya tidens härskare. Hindenburgmonumentet på Fredrik Barbarossas Kyffhäuser är en talande symbol för denna sida av idétraditionen (jämför Graus 1975:349; ang. traditionens vidare utveckling på 1800-talet, se Kaul 2007).

Under den nationalsocialistiska regimen gjorde, enligt historikern František Graus (1975:350), omständigheterna det svårt att på samma sätt som under det föregående århundradet instrumentalisera sagorna om Fredrik I Barbarossa inom ramarna för en nationalistisk ideologi. Åtminstone Fredrik I:s erövringar i Italien kunde efter etableringen av »axeln« Berlin–Rom år 1936 inte längre hyllas utan förbehåll. Samtidigt står det utom tvivel att Joachim av Fiores tusenåriga »Tredje rike« (se ovan) vann ny aktualitet i det nationalsocialistiska Tyskland. Trots att de kristna millenaristiska föreställningarna redan omtolkats till en »sekulär myt« måste samma förväntningar som var levande i kejsarmyten också ha vaknat till liv i myten om Tysklands Tredje rike. Och så hölls ändå traditionerna om kejsaren i berget levande.

Med Hitlers egna, av Albert Speer (1971:115) återgivna ord var det således »ingen tillfällighet« att han lät bygga sitt residens Berghof mittemot Untersberg. Genom det stora, elektriskt nedsänkbara panoramafönstret kunde han blicka rakt mot berget, den slumrande kejsar Barbarossas hemvist. Detta berg var väl ägnat att väcka associationer till den förlösande krigarkejsaren, ledaren för det Tredje riket, och till den yttersta tiden, för Hitler klarast illustrerad genom Wagners *Ragnarök* (*Götterdämmerung*). Hitlers arkitekt Albert Speer (1969:177) berättar att en natt utanför terrassen till Berghof utspelades ett märkvärdigt naturskådespel: »Ett enormt starkt norrsken flödade över det mittemot liggande, sagoomspunna Untersberg i en hel timme med ett rött sken, medan himlen ovanför skiftade i regnbågens alla färger. Sista akten i Ragnarök hade inte kunnat iscensättas mer effektfullt.« Hitler anmärkte oförmedlat: »Det ser ut som mycket blod. Den

här gången kommer det inte att avlöpa utan våld.« Det var få dagar före Andra världskrigets utbrott.

LITTERATUR

Primärkällor

Annalista Saxo. 1844, i: *Monumenta Germaniae Historica*, *Scriptores in Folio* 6. Georgius Heinricus Pertz (utg.). Hannoverae: Impensis bibliopolii aulici Haniani, s. 542–777.

Ekkehard av Aura. 1844. *Ekkehardi Uraugensis chronica*. Georgius Heinricus Pertz (utg.), i: *Monumenta Germaniae Historica*, *Scriptores in Folio* 6. Hannoverae: Impensis bibliopolii aulici Haniani, s. 1–267.

Eyrbyggja saga. 1935 (= *Íslenzk fornrít* 4). Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson (utg.). Reykjavík: Hið íslenzka fornrítafélag.

Geoffrey av Monmouth. 1985. *The Historia regum Britannie of Geoffrey of Monmouth. 1, Bern, Burgerbibliothek, MS.568*. Neil Wright (utg.). Cambridge: Brewer.

Gervasius av Tilbury. 1856. *Des Gervasius von Tilbury Otia imperalia*. Felix Liebrecht (utg.). Hannover: Carl Rümpler.

Grimm, Jacob & Wilhelm. 1993. *Deutsche Sagen* I–III. Hans-Jörg Uther & Barabara Kindermann-Bieri (utg.). München: Diederichs.

Landnámabók. 1900 = *Landnámabók* I–III. *Hauksbók. Sturlubók. Melabók*. Det kongelige nordiske oldskrift-selskab (utg.). København: Thieles bogtrykkeri.

Njáls saga. 1954 = *Brennu-Njáls saga* (= *Íslenzk fornrít* 12). Einar Ól. Sveinsson (utg.). Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.

Ordericus Vitalis. 1855. *Historia ecclestiastica* (= *Patrologia latina* 188). J.-P. Migne (utg.). Parisii.

Speer, Albert. 1969. *Erinnerungen*. Berlin: Propyläen Verlag.

Sekundärkällor

Anderson, William. 1937. Sydsvenska kultplatser. *Blekingeboken* (*Blekinge hembygdsförbunds årsbok*), s. 155–203.

Birkeli, Emil. 1944. *Huskult og hinsidighetstro. Nye studier over fedrekult i Norge* (= *Skrifter*. II, Hist.-filos. klasse, 1943 I). Oslo: Det norske videnskaps-akademi i Oslo.

Braunfels, Wolfgang (utg.). 1965–68. *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben* I–VI. Düsseldorf: L. Schramm.

Bächtold-Stäubli, Hanns (utg.). 1927–42. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I–X. Berlin: de Gruyter.

Cohn, Norman. 1988. *Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa*. Eduard Thorsch & Barbara Wenner (övers.). Omarbetning av utg. 1970. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Ellis Davidson, Hilda R. 1989. Myths and Symbols in Religion and Folklore. *Folklore* 100/2, s. 131–42.

Golther, Wolfgang. 1895. *Handbuch der germanischen Mythologie*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.

Graus, František. 1975. *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*. Köln & Wien: Böhlau.

Grimm, Jacob. 2003. *Deutsche Mythologie* I–II. Oförändrat nytryck av den 4. uppl. 1875–78. Wiesbaden: Fourier Verlag.

Höfler, Otto. 1934. *Kultische Geheimbünde der Germanen* I. Frankfurt am Main: Verlag Moritz Diesterweg.

Höfler, Otto. 1952. *Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe* (= *Germanisches Sakralkönigtum* I). Tübingen: Max Niemayer Verlag. Münster & Köln: Böhlau-Verlag.

Kampers, Franz. 1896. *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*. München: Lüneburg.

Kaul, Camilla G. 2007. *Friedrich Barbarossa im Kyffhäuser. Bilder eines nationalen Mythos im 19. Jahrhundert* (= *Bonner Beiträge zur Kunstgeschichte* 4, bd. 1). Köln & Weimar & Wien: Böhlau.

Louis-Jensen, Jonna. 2009. Odin i Skagafjörður. Járngrímr-episoden i *Íslendinga saga. Greppaminni. Rit til heiðurs Véstini Ólasyni, sjötugum*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag.

Mertens, Volker. 1998. *Der deutsche Artusroman*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Meyer, Wilhelm. 1882. *Der Ludus de Antichristo und ueber die lateinischen Rythmen*. München: Akademische Buchdruckerei von F. Straub.

Möhring, Hannes. 2000. *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung* (= *Mittelalter-Forschungen* 3). Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag.

Nordberg, Andreas. 2004. *Krigarna i Odins sal. Dödsföreställningar och krigarkult i fornnordisk religion*. [Avh.] 2. uppl. Stockholm: Stockholms universitet.

Olrik, Axel & Hans Ellekilde. 1926–51. *Nordens gudeverden* I–II. København: Gad.

Ostmann, Alexander. 1975. *Die Bedeutung der Arthurtradition für die englische Geschichte des 12. und 13. Jahrhunderts.* [Avh.] Berlin: Freie Universität Berlin.

Sackur, Ernst. 1898. *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*. Halle a. S.: Max Niemeyer.

Schultheiss, Fr. Guntram. 1911. *Die deutsche Volkssage vom Fortleben und der Wiederkehr Kaiser Friedrichs II.* (= *Historische Studien* 94). Berlin: Verlag von Emil Ebering.

Uhlir, Christian F. 2004. *Im Schattenreich des Untersberges. Von Kaisern, Zwergen, Riesen und Wildfrauen*. Norderstedt: Books on demand.

de Vries, Jan. 1970. *Altgermanische Religionsgeschichte* I–II (= *Grundriß der germanischen Philologie* 12). 3., oförändrade uppl. Berlin: Walter de Gruyter.

de Vries, Jan. 1999. *Altnordische Literaturgeschichte* I–II (= *Grundriß der germanischen Philologie* 15, 16). 3., oförändrade uppl. Berlin & New York: de Gruyter.