

# *Oversigt*

## *Strejftog i dødens historie*

AF

INGA FLOTO

Interessen for dødens historie er en del af det mentalitetshistoriske nybrud inden for historievitenskaben, der fandt sted i 1960'erne og 70'erne og på mange måder er knyttet til *Annales*-skolens navn. Det er imidlertid værd at bemærke, at interessen for døden på dette tidspunkt ikke bare var et historievitenskabeligt fænomen, men en del af en langt bredere bevægelse, der allerede i 50'erne og 60'erne var begyndt at manifestere sig inden for sociologien og psykologien. Og det var vel at mærke ikke den historiske død, men den moderne, tabubelagte død, der var genstand for denne interesse.<sup>1</sup>

Sociologer og ikke mindst psykologer måtte konstatere, at det moderne menneske i 50'ernes og 60'ernes Europa ikke havde redskaber til at håndtere døden, til at integrere den i livet så at sige. Resultatet blev fortrængning og tabuisering. *Den forbudte død* kaldte den franske historiker, Philippe Ariès, senere denne fase af dødens historie i sit værk om *Dødens historie i Vesten*.<sup>2</sup> Den engelske socialantropolog, Geoffrey Gorer, diagnosticerede som en af de første problemet i en berømt artikel i tidsskriftet *Encounter* fra 1955 med den provokerende titel, »The Pornography of Death«.

Han påpegede indledningsvis, at alle samfund har tabubelagte områder. I det 19. årh. var seksualiteten et sådant område, og pornografien var en følge af dette tabu. Den var et felt, hvor de forbudte fantasier

<sup>1</sup> Det følgende er en udvidet version af min indledningsforelæsning til heldagssessionen, *Døden som katharsis*, på det 25. nordiske historikermøde i Stockholm 2004.

<sup>2</sup> *Western Attitudes toward Death from the Middle Ages to the Present*, Baltimore 1974. Bogen er også udkommet i dansk oversættelse ved Finn Frandsen med tilføjelse af artikler fra en anden af Ariès' bøger, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris 1975. Philippe Ariès, *Dødens historie i vesten. Fra middelalderen til nutiden*, Aarhus 1986. Ariès baserer sine undersøgelser alene på fransk materiale. Se nærmere om Ariès nedenfor.

kunne finde afløb. Gorer mente nu at kunne iagttage en mærkbar, men hidtil upåagtet ændring i det sociale snerperi i det 20. årh. Seksualiteten var blevet mere og mere »nævnelig«, mens døden *som en naturlig proces* til gengæld var blevet mere og mere unævnelig samtidig med, at den voldelige død spillede en stadig større rolle i de fantasier, der kom til udtryk i massemedierne. Den dyrkelse og udpensling af den voldsomme død, som han fandt i tidens kriminalromaner, westerns, science fiction, tegneserier mm., var efter hans opfattelse udtryk for en pornografisk tilgang til døden, en sansepirring løsrevet fra enhver social og psykologisk kontekst, i en situation hvor den naturlige død var blevet tabu. »Forfaldets og forrådnelsens naturlige processer er blevet forargelige, ligeså forargelige som fødsels og samlejets naturlige processer var det for hundrede år siden«, skrev han i et efterhånden klassisk citat.

Gorer pegede på medikaliseringen og hospitaliseringen af de døende som væsentlige faktorer i fremmedgørelsen. Men på et dybere plan så han en klar sammenhæng mellem dødstabu og sækularisering. Opgivelsen af troen på sjælens frelse, kødets opstandelse og det evige liv får som konsekvens, at døden og den fysiske tilintetgørelse simpelthen bliver for frygtelig at tænke på endside tale om.

Det var også Geoffrey Gorer, der i en stor undersøgelse, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, i 1965 påviste, hvordan ikke bare døden, men også sorgen blev fortrængt.<sup>3</sup> Igen pegede han på sækulariseringen som en væsentlig årsag. De traditionelle sørgeritualer var knyttet til en religiøs praksis og var ikke blevet erstattet af nye sækulære ritualer, da denne praksis faldt bort. Det moderne menneske stod derfor forsvarsløst overfor sorgen, og resultatet blev fortielse og tabuisering med store psykologiske omkostninger til følge. Dette sækulariserings-synspunkt har siden spillet en fremtrædende rolle også i den historiske forskning. Den amerikanske historiker, David Stannard, udtrykker synspunktet meget præcist, når han skriver, at døden i det moderne samfund forekommer meningsløs, fordi ingen overgribende religiøse symboler mere formår at tillægge den betydning. Stillet overfor døden har det moderne menneske kun valget mellem fornægtelse eller maskerade, hævder han.<sup>4</sup>

Nu er sækulariseringen et meget omfattende begreb, så omfattende, at det kan bruges til at forklare snart sagt alt og dermed ingenting, og

<sup>3</sup> London 1965. Artiklen fra 1955 er genoptrykt i bogen. Om Gorers indflydelse se bl.a. Ralph Houlbrooke, »Introduction«, i Ralph Houlbrooke (ed.), *Death, Ritual and Bereavement*, London 1989, s. 5 og Michael Hviid Jacobsen, *Dødens mosaik. En sociologi om det unævnelige*, København 2000, s. 39.

<sup>4</sup> *The Puritan Way of Death. A Study in Religion, Culture and Social Change*, Oxford 1977.

ydermere er sækulariseringen ikke et nyt fænomen, men en proces, der har været længe undervejs, i det mindste siden det 18. århundrede. For nylig har den britiske historiker, Callum G. Brown, imidlertid sat spørgsmålstegn ved denne opfattelse. I bogen, *The Death of Christian Britain*, hævder han, at sækulariseringen tværtimod er et katastrofeagtigt korttidsfænomen, der sætter ind i 1960'erne. Hvad enten man nu måtte mene det ene eller det andet, må man imidlertid spørge sig selv, hvorfor disse tendenser netop for alvor bliver synlige i 60'erne?

Den anden Verdenskrig er det meget nærliggende svar, men det kræver alligevel en nærmere forklaring, som jeg vil søge at give med udgangspunkt i den britiske historiker Jay Winters arbejde fra 1995, *Sites of memory, sites of mourning. The Great War in European cultural history*.<sup>5</sup> Winter undersøgte Den første Verdenskrigs eftervirkninger i mellemkrigstidens europæiske kultur, men modsat så mange andre så han ikke et afgørende brud. Det er hans opfattelse, at man i mindearkitekturen, og i kunsten og litteraturen søgte tilbage til traditionelle formelementer og symboler for at finde et sorgens sprog, der gav lindring og mening. Men det er samtidig hans opfattelse, at det efter Den anden Verdenskrig ikke mere var muligt at revitalisere dette traditionelle sorgsprog.

I sin forståelse af traditionelle æstetiske og religiøse symbolers virkning i sorgbearbejdelsen er Winter inspireret af den bulgarsk-franske filosof og psykoanalytiker Julia Kristevas syn på den religiøse og æstetiske symbolsammensætningens terapeutiske funktion. Symbolsammenbrud var efter Winters opfattelse en reel trussel for enhver, der forsøgte at finde en mening med Den første Verdenskrigs overvældende tabstal. Gennem ritualiseringen af sorgen og revitaliseringen af kunstens traditionelle formsprog åbnedes en mulighed for genrejsning af de symboler, hvorigennem sorgen kunne udtrykkes, gennemlevs og overvindes, måske snarere »gennem katharsis end gennem bearbejdning«, som Kristeva udtrykker det. Men efter Den anden Verdenskrig, efter Auschwitz og Hiroshima, hævder hun, var en sådan symbolgenopretning ikke mere mulig.<sup>6</sup>

Jay Winter benyttede Kristevas fortolkning til at forklare den forskellige reaktion på krigsdøden efter første og anden verdenskrig, men man kan utvivlsomt udstrække forklaringsrammen meget længere. Det er en kendsgerning, at symbolsammenbrud, værdikrise, normskred og

<sup>5</sup> Cambridge 1995.

<sup>6</sup> Julia Kristeva, *Soleil Noir. Dépression et Mélancolie*, Paris 1987. Norsk oversættelse ved Agnete Øye, *Sort Sol. Depression og melankoli*, Oslo 1994, især s. 38 og 201-203. Jvf. Winter, *Sites of memory*, s. 9, 172 og 225-229.

afritualisering er vigtige karakteristika ved de europæiske samfund i efterkrigstiden. Det vi plejer at kalde ungdomsoprøret var blot det mest opreklamerede og synlige symptom på dette vældige normskred. Det angreb på traditioner og forældede ritualer, der var en så spektakulær del af ungdomsoprøret, var i virkeligheden udslag af en langt mere vidtgående afritualisering af de vestlige samfund, en afritualisering, der i sidste ende kan føres tilbage til det symbolsammenbrud, Julia Kristeva talte om. En af konsekvenserne var, at det moderne efterkrigsmenneske ikke mere var i besiddelse af de redskaber, der kunne håndtere døden og sorgen og tilskrive den mening.

Jay Winter er langt fra den eneste, der i de senere år har beskæftiget sig med krigsdødens virkninger i det 20. århundrede. I den forbindelse kan der være grund til at nævne David Cannadines banebrydende artikel fra 1981, »War and Death, Grief and Mourning«,<sup>7</sup> der samtidig var et opgør med Gorerers synspunkter, som han mente var udtryk for en nostalgisk og romantiserende opfattelse af den viktorianske død. Cannadine afviste ganske, at de viktorianske sørge- og begravelsesritualer skulle have haft nogen som helst lindrende effekt, der var tværtimod tale om en ren kommerciel udnyttelse af døden. Men paradoksalt nok blev Cannadines egen fremstilling af våbenstilstandsritualernes tilblivelse det stærkest tænkelige argument for, at sørgeritualer rent faktisk opfylder fundamentale psykologiske behov. Indirekte kom han dermed samtidig til at understrege det, der senere blev Winters pointe, nemlig at afritualiseringen først kommer efter Den anden Verdenskrig.

Den ukomplicerede overgang fra et dødsdomineret, men sexfornægtende 19. årh. til et sexdomineret, men dødsfornægtende 20. årh., som Gorer beskrev, ignorerede efter Cannadines opfattelse helt den tunge sky af død, der hang over Storbritannien i årene mellem 1914 og 1939 og den opfindsomhed, hvormed de sørgende forsøgte at lindre deres sorg. Den første Verdenskrig var den sidste store krig, hvor unge mænd var det vigtigste våben. Knap 800.000 britiske soldater mistede livet, og for imperiet som helhed kom tallet op over en million. Yderligere 1,5 mill. blev invalideret. Omkring halvdelen af de døde blev aldrig identificeret. Alt i alt deltog ca. 6 mill. britiske soldater i krigen, dvs. at ca. hver ottende blev dræbt, og hver eneste engelske familie blev berørt: en mand, en far, en søn, en broder, en onkel, en fætter, en ven, en kammerat. Døden ramte samfundet bredt, den kendte ikke forskel på høj og lav, og samtidig kom en hel generation af britiske mænd til at bære

<sup>7</sup> Joachim Whaley (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981, s. 187 ff.

rundt på følelsen af, at de uretfærdigt havde overlevet, mens de bedste havde fundet døden i skyttegravene.

Overfor en død så vældig slog de traditionelle forsvarsmekanismer ikke til. Den etablerede kirke, *The Church of England*, formåede ikke at løfte opgaven, og de gamle ritualer bragte ikke mere nogen trøst. Tværtimod forsvandt de sidste rester af de viktorianske sørgeritualer inden krigens afslutning. Det gav ingen mening at klæde hele England i sort, sorgen måtte søge nye veje. Cannadine peger på to: Spiritismens opblomstring i Mellemløstiden og de nye ritualer, der opstod omkring våbenstilstandsdagen, *Armistice Day*. Disse ritualer, i første omgang centreret omkring *Cenotaphen* (den tomme sarkofag i Whitehall), den ukendte soldats grav i Westminster Abbey og de to minutters stilhed, og siden videreført over hele landet i tilknytning til lokale krigsmonumenter, var oprindeligt regeringsinitiativer tænkt som engangsforestillinger. Men de blev fastholdt og fortsat på baggrund af et folkeligt krav, fordi de opfyldte helt elementære og fundamentale behov. Den private sorg blev gjort offentlig og fælles. »We were made one people, participants in one act of remembrance«, skrev *The Times*.

Under alle omstændigheder kan man altså konstatere, at interessen for dødens historie opstår i en ganske bestemt historisk situation, hvor døden er blevet tabubelagt og fortrængt. Det er på den baggrund en nærliggende antagelse, at opfattelsen af selv at befinde sig i en helt ny fase af dødens historie har haft en stimulerende effekt på forskningen ved at understrege afstanden og fremmedheden til andre dødsopfattelser. Samtidig fornemmes i flere arbejder en følelse af savn, der kan antage form af en regulær modernitetskritik.

Udforskningen af dødens historie begyndte som nævnt for alvor i første halvdel af 70'erne som en del af *Annales*-skolens mentalitetshistoriske projekt og var indledningsvis præget af store kvantitative undersøgelser. Kvantificeringen af døden kan ses som en naturlig fortsættelse af de store regionale demografiske undersøgelser baseret på familierekonstitutionsmetoden, der i 1950'erne resulterede i banebrydende arbejder i såvel England som Frankrig.<sup>8</sup>

Karakteristisk for den europæiske befolkningsudvikling fra senmiddelalderen og helt frem til midten af det 18. årh. var de såkaldte befolkningskatastrofer, hvor en forholdsvis jævn udvikling med et lille fødselsoverskud afløstes af kortvarige regulære sammenbrud, hvor op til halvdelen af befolkningen døde. Disse katastrofer var forårsaget af kri-

<sup>8</sup> Pierre Chaunu, »Mourir à Paris«, *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations* 31:1, 1976, s. 29-30.

ge, hungersnød og epidemier med pesten som den helt store dræber. Først da pesten i begyndelsen af det 18. årh. definitivt slap sit tag i de europæiske befolkninger, vendte befolkningskurven, alle andre faktorer i øvrigt ufortalt. Antallet af fødsler overgik herefter konstant antallet af begravelser, livet havde sejret over døden.<sup>9</sup> Det 18. årh. var derfor et oplagt udgangspunkt, da den såkaldte 3. generation af *Annales* skolens historikere for alvor gik i lag med dødens historie. Så meget desto mere som kildesituationen her var optimal, fordi det først er fra og med det 17. årh., at de franske sogneregistre er komplette nok til at tillade mere dybtgående studier.

Michel Vovelles arbejde nyder almindelig anerkendelse som det mest originale og metodisk banebrydende af disse studier. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments* udkom i 1973 og blev en intellektuel sensation, ikke mindst pga. forfatterens statistiske virtuositet og skarpe metodiske refleksioner.<sup>10</sup> Vovelle slog ned på nøjagtig det samme fænomen, som Gorer havde udpeget som en central faktor i et ændret forhold til døden, nemlig sækulariseringen, tidsmæssigt var analysen imidlertid skudt 200 år længere tilbage. Franske kirkehistorikere og sociologer betegnede denne proces som »déchristianisation« (afkristning), og med en erklæret kvantificerende tilgang til historien ville Vovelle nu forsøge at måle denne proces på baggrund af den holdning til døden, der kom til udtryk i testamenterne.

Resultatet blev en systematisk undersøgelse af 20.000 provencalske testamenter med henblik på at kortlægge forandringer i testatorernes tanker og følelser. Vovelle undersøgte f.eks. hvilke helgener man påkaldte, det antal sjælemesser man ønskede læst, hvilke arrangementer man traf for begravelsen, ja selv vægten af de lys, der blev anvendt ved ceremonien. På den baggrund kunne Vovelle identificere et dramatisk skift fra, hvad han kaldte »barokkens pomp« i det 17. årh.s jordfæstelser, til de langt mere beskedne begravelser i det 18. århundrede. Han kunne samtidig konstatere, at der i anden halvdel af det 18. årh. indtrådte en ligeså dramatisk ændring i udfærdigelsen af testa-

<sup>9</sup> Carlo M. Cipolla (ed.), *The Fontana Economic History of Europe. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 1974, s. 15-82; Ralph Houlbrooke, »Introduction«, i Ralph Houlbrooke (ed.), *Death, Ritual and Bereavement*, London 1989, s. 2-3; Michel Vovelle, *Mourir Autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1974, s. 183-186.

<sup>10</sup> Paris 1973. Om Vovelles arbejde se f.eks. Chaunu, »Mourir à Paris«, s. 29 og Peter Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-1989*, Oxford 1990, s. 75 – Blandt andre franske studier kan bl.a. nævnes F. Lebrun, *Les Hommes et la mort en Anjou au 17e et 18e siècles: essai de démographie et psychologie historiques*, 1971 og Pierre Chaunu, *La Mort à Paris: 16e, 17e, 18e siècles*, Paris 1978.

menterne. De fromme klausuler, udvælgelsen af gravsteder, sjælemesserne og almisserne forsvandt, og testamentet blev reduceret til det, det er i dag, et retsdokument om fordeling af en formue. Vovelle var fuldt på det rene med de mange fortolkningsproblemer i materialet, men mente alligevel at kunne konkludere, at man her stod overfor en »omfattende mutation i de kollektive følelser«, et vidnesbyrd om at en »snigende afkristning« var undervejs i det franske samfund, to generationer før angrebet på religionen slog ud i lys lue under revolutionen.<sup>11</sup>

I løbet af 1980'erne blev dødens historie integreret i den almindelige opblomstring af kulturhistorien. Den franske dominans forsvandt og med den også de kvantitative metoder. Studiet af dødens historie er i dag et internationalt fænomen, og interessen synes fortsat stigende. En vigtig impuls for den moderne kulturhistoriske forskning har været antropologien, og netop antropologisk inspirerede ritualstudier har spillet en fremtrædende rolle i udforskningen af dødens historie. Når ritualer har udøvet en sådan fascination på forskningen, skyldes det ikke alene, at død og begravelse i historiens løb har været omgærdet af omfattende ritualer, der åbner en verden af spændende tolkningsmuligheder. Det skyldes også, mener jeg, at vores egen ritualfattige verden forlener den slags studier med en særlig tiltrækning.

Antropologien har i studiet af fremmedartede kulturer udviklet metoder, hvorved dagliglivets adfærd analyseres og afkodes som udtryk for kulturel praksis, og primitive kulturer er ofte stærkt ritualiserede. Her var en mulig angrebsvinkel også for historikerne, fordi ritualer har en fremtrædende placering i de middelalderlige og tidligmoderne historiske samfund. Samtidig har det vist sig, at ritualanalyser også med held kan anvendes på problemstillinger relateret til det 19. og 20. århundrede. Inddragelsen af dette nye forskningsfelt har desuden betydet et ændret perspektiv. For de franske mentalitetshistorikere var døden en slags autonom kraft, hvis virkning på menneskene man studerede ved at analysere deres reaktion. Med ritualstudierne rettedes blikket nu mod dødens sociale (og politiske) funktion.<sup>12</sup> Samtidig åbnede disse studier for en forståelse af, at ritualer i sig selv repræsenterer en form for magtudøvelse, ikke alene i politisk, men også i psykologisk for-

<sup>11</sup> Pierre Chaunu genfandt den samme udvikling i de parisiske testamenter. Også Philippe Ariès iagttog forandringen i sit testamentemateriale, men han tilskrev den andre årsager i form af ændrede familierelationer med større tillid mellem familiens medlemmer.

<sup>12</sup> Craig M. Koslofsky, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany*, London 2000, s. 5-6.

stand.<sup>13</sup> En diskussion af et par udvalgte ritualtyper kan tjene som introduktion til denne retning inden for forskningen.

Begravelsesritualer (såvel de verdslige som de religiøse elementer i begravelsen) er en væsentlig kilde til forståelse af menneskenes holdning til døden, samtidig kan de analyseres ud fra meget forskellige perspektiver.<sup>14</sup> Læst ind i en religiøs kontekst kan begravelsesritualerne give vigtige oplysninger om menneskenes forestillinger om det hinsides, om frelse, fortabelse eller evigt liv. De kan også belyse, hvordan relationen mellem de levende og de døde opfattes i det pågældende samfund. Kontrasten mellem det senmiddelalderlige samfunds forestilling om en intim sammenhæng mellem de levende og de døde i form af de levendes forbøn for sjælene i skærsilden, og protestantismens skarpe og definitive adskillelse mellem de to sfærer, som også gav sig udslag i ændrede religiøse begravelsesritualer, er et markant eksempel.<sup>15</sup>

Fra en antropologisk synsvinkel kan begravelsesritualerne analyseres som overgangsritualer med van Genneps klassiske trefase struktur: adskillelse – liminalitet – integration. Et skema der både kan anvendes på den dødes vej til graven og de efterlades reintegration i samfundet. Ud fra en sociologisk betragtning træder begravelsens sociale funktion i forgrunden. Denne funktion er at sikre samfundets fortsatte beståen gennem en demonstration af familiens vedvarende status og en bekræftelse af de sociale bånd, som døden havde truet med at rive over. I den forstand udtrykker begravelsen kollektivets gøren front mod døden, mens begravelsesritualerne på det individuelle psykologiske plan fungerer som en art renselsesproces eller forløsning for de efterladede. I kongelige og adelige begravelser er den sociale funktion særlig tydelig,

<sup>13</sup> For en bred introduktion til den antropologiske ritualforskning se Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York & Oxford 1997. I moderne ritualstudier har den engelske antropolog Victor Turners arbejde spillet en fremtrædende rolle, se f.eks. Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1969. Ritualer i et politisk perspektiv behandles f.eks. i David I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven 1988. Om ritualstudiers anvendelse i historieforskningen se f.eks. Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 1997 og Ulrik Langen (red.), *Ritualernes magt. Ritualer i europæisk historie 500-2000*, Roskilde 2002.

<sup>14</sup> Clare Gittings har f.eks. givet en fremstilling af de engelske begravelsesritualer (verdslige såvel som religiøse) i alle samfundslag fra senmiddelalderen til 1700-tallet med inspiration fra Philippe Ariès' individualiseringsthese (jvf. nedenfor), men også med inddragelse af antropologiske vinkler. Clare Gittings, *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*, London 1984.

<sup>15</sup> To helt nye undersøgelser, der tager denne problemstilling op, er Craig Koslofsky, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany*, London 2000 og Peter Marshall, *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford 2002. En tidlig klassiker er David Stannard, *The Puritan Way of Death. A Study in Religion, Culture and Social Change*, Oxford 1977.



men begravelsen som statusdemonstration genfindes i alle samfundslag.<sup>16</sup>

Kongebegravelser tiltrækker sig i denne forbindelse særlig opmærksomhed, fordi de er specielt symbolladede magtdemonstrationer. Herskerbegravelser i videste forstand (også moderne statsbegravelser) fungerer som politiske ritualer, hvor magten iscenesættes, proklameres (eller postuleres) og demonstreres, og disse bliver dermed i sig selv politiske handlinger og ideologiske udsagn.<sup>17</sup> Gravmonumenter og mindesmærker fungerer i samme optik som erindringspolitiske redskaber i kampen om den rette fortolkning af historien, »magten over mindet«, og får dermed også en politisk funktion.<sup>18</sup> I dødsstraffen fremstår koblingen død – magt i sin mest »nøgne« form. Dødsstraffen er statens/herskerens ultimative sanktion, og døden er i denne sammenhæng både magtens fremtrædelsesform og dens redskab.

Da Michel Foucault i 1975 udgav *Surveiller et punir: naissance de la prison*,<sup>19</sup> lagde han samtidig grunden til en straffenes kulturhistorie frigjort fra retshistoriens snævre juridiske perspektiv. Størst indflydelse fik hans bog på studiet af fængslets historie, men også for studiet af dødsstraffen fik hans arbejde betydning, både gennem problematiseringen af de moderne henrettelsesformers (in casu guillotinen) humanitet, og ved sin placering af det tidligmoderne henrettelsesritual som et politisk ritual, integreret i et bestemt strafferetsligt rationale med en bestemt magtteknologi.

Foucault opfattede dødsstraffens eksekvering i den tidligmoderne stat som et magtteknologisk instrument (»herskerens hævn«) i et ustabil samfund uden en stærk centralmagt og tolkede henrettelsesritualet som et politisk ritual, hvor den offentlige henrettelsesceremoni både

<sup>16</sup> Her skal blot anføres tre artikelsamlinger, der belyser de fleste af disse problemstillinger, og samtidig gennem deres titler antyder, hvordan forskningen har bevæget sig (eller i hvert fald har defineret sig selv) fra socialhistorie over ritualstudier til erindringsforskning: Joachim Whaley (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981; Ralph Houlbrooke (ed.), *Death, Ritual and Bereavement*, London 1989 og Bruce Gordon & Peter Marshall (eds.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, London 2000.

<sup>17</sup> En særdeles perspektivrig analyse af kongebegravelser med en omfattende bibliografi er givet af Birgitte Bøggild Johannsen i den nedenfor omtalte antologi, *Døden som Katharsis*.

<sup>18</sup> Se f.eks. Nils Arne Sørensen, »Krig i et grænseland. Mindekulturen om første verdenskrig i Trentino«, i Johnny Laursen m.fl. (red.), *I tradition og Kaos. Festskrift til Henning Poulsen*, Aarhus 2000, s. 33 ff. – Erindringspolitik generelt, ikke bare i et dødsperspektiv, har i de senere år optaget forskningen. Se f.eks. Peter Aronsson (red.), *Makten över minnet. Historiekultur i förändring*, Lund 2000 og Carsten Tage Nielsen og Torben Weinreich (red.), *Erindringens og glemslens politik*, Roskilde 1996.

<sup>19</sup> *Overvågning og straf. Det moderne fængsels historie*, Oslo 1994.

tjente til herskerens forherligelse og folkets afskrækkelse. Det tidligmoderne henrettelsesritual har siden nydt stor bevågenhed i forskningen, og flere perspektiver er kommet til. Moderne ritualforskning har således påpeget, at politiske ritualer har som formål at skabe harmoni eller i det mindste forestillingen om harmoni. Anlægger man denne synsvinkel på henrettelsesceremonien, fremstår henrettelsen som mere end en blot og bar magtdemonstration. Den kan opfattes som en mobilisering af samfundets solidaritet i form af den fælles udstødelse af lovovertræderen og på én gang en bekræftelse af både Guds og menneskers lov. Øksen føres af et enigt folk, hvis ritualer virker efter hensigten.

Henrettelsesceremonien kan imidlertid også betragtes som et religiøst ritual. De offentlige henrettelser i det tidligmoderne Europa var stærkt ritualiserede handlinger og af et forbløffende ensartet præg inden for både den protestantiske og den katolske kulturkreds, der viser, at henrettelsen ikke alene foregik et politisk rum, men i et religiøst. Henrettelsesritualet var et kristent ritual. Det handler om skyld, anger, syndsforladelse og soning, og uden den religiøse overbygning er en henrettelse ikke til at skelne fra et profant mord. Den politiske sekularisering, sammenbruddet af det religiøse rum omkring henrettelserne, betyder derfor også en krise for dødsstraffens legitimitet. De moderne anonymiserede og teknologiserede henrettelsesformer, hvor maskiner overtager ansvaret for selve aflivningen kan ses som en konsekvens heraf, og desuden betragtes som et udtryk for den moderne berøringsangst over for døden.<sup>20</sup>

I en introduktion til studiet af dødens historie kommer man ikke uden om den franske historiker Philippe Ariès. I begyndelsen af 1970'erne, midt under kvantificeringens og specialiseringens højkonjunktur, fremlagde han sine arbejder om dødens historie i Vesten i en

<sup>20</sup> Se herom generelt Inga Floto, *Dødsstraffens kulturhistorie. Ritualer og metoder 1600-2000*, København 2001. Af den nyere litteratur om dødsstraffen kan bl.a. nævnes Tyge Krogh, *Oplysningstiden og det magiske. Henrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første halvdel*, København 2000 (Danmark); V.A.C. Gatrell, *The Hanging Tree. Execution and the English People 1770-1868*, Oxford 1994; Michel Bée, »Le spectacle de l'exécution dans la France d'Ancien Regime«, *Annales* 38:1983, s. 843 ff.; Pieter Spierenburg, *The Spectacle of Suffering. Executions and the evolution of repression: from a preindustrial metropolis to the European Experience*, Cambridge 1984 (Holland); Martin Bergman, *Dödsstraffet, kyrkan och staten i Sverige från 1700-tal till 1900-tal*, Lund 1996; Richard Evans, *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany, 1600-1987*, Oxford 1996; Richard van Dülmen, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, München 1995 (Tyskland); Louis P. Masur, *Rites of Execution. Capital Punishment and the Transformation of American Culture, 1776-1865*, Oxford 1989. – Om den ændrede dødsopfattelse se desuden Inga Floto, »En moderne død. Guillotinen og fremkomsten af en moderne dødsopfattelse«, *Scandia* 2003.

tusindårig periode. Ariès' undersøgelse er et flimmer af iagttagelser med anvendelse af det mest forskelligartede materiale. Man har kaldt hans metode impressionistisk, og hans undersøgelser er ofte blevet kritiseret. Men netop fordi han turde tænke i det helt lange perspektiv, lagde han en fortolkningsramme, som al senere forskning har forholdt sig til, i med- og modspil. Hans hovedværk, *L'homme devant la mort*, udkom i 1977 og blev i 1983 oversat til engelsk med titlen, *The Hour of our Death*.

Resultatet af Ariès' studier blev en slags faseopdeling af menneskets holdning døden, dog sådan at forstå, at forandringsprocesserne ofte foregik umærkeligt over flere generationer, og at tidligere opfattelser ikke nødvendigvis forsvandt overalt. I denne faseopdeling lagde Ariès vægt på dét, han kaldte den menneskelige individualiseringsproces. Han så et skred i opfattelsen af døden i det 11.-12. årh., hvor dét, han betegnede som »den fortrolige resignation overfor artens kollektive skæbne«, blev erstattet af en stadig stigende bevidsthed om og opmærksomhed på ens egen død. En ny fase, mente han, indtrådte i løbet af det 18. årh., hvor det ikke mere var ens egen død, men den andens død, der kom i centrum. Denne fase afløstes i 1960'erne, som tidligere omtalt, af en fjerde fase, den tabuiserede eller forbudte død. Man kan tage alle mulige forbehold overfor Ariès arbejde, men det besidder en egen visionær kraft, der umiddelbart taler til læserens fantasi, og det er ikke mange historiske arbejder, der har den kvalitet.

Arkæologer tillægger ændringer i gravskikke stor betydning som indikatorer for kultskifte eller mere omfattende samfundsforandringer, uden at de nødvendigvis kan udtale sig nærmere om indholdet i disse. Hvis man med Ariès' undersøgelser i hånden anlægger et arkæologisk perspektiv, aftegner der sig en tusindårig tradition, hvor de døde begravnes i eller omkring en indhegnet kultbygning, der er beliggende midt iblandt de levendes boliger. Denne begravelsesform adskiller sig markant fra tiden både før og efter, hvor begravelserne i begge tilfælde finder sted på klart afgrænsede områder uden kultbygninger og beliggende uden for beboede områder. Begge disse begravelsesformer opviser desuden eksempler på ligbrænding, der ikke findes i den tusindårige tradition. Arkæologen vil på dette grundlag ikke tøve med at fastslå, at vi her står overfor en særlig kultur, hvis opståen og afslutning vidner om kultskifte og samfundsmæssige ændringer. Han vil desuden foreslå en grov datering fra omkr. 700/800 til omkr. 1800/1900, hvor udflytningen af gravpladserne fra storbyerne tager fart, idet der dog er tale om store geografiske variationer på begge sider af dette tidsinterval. Historikeren kan til gengæld give kulturen navn: Den kristne vesteuropæiske civilisation. Så klart markerer kirken med sin kirkegård

i byens midte henholdsvis middelalderens begyndelse på den ene side og modernitetens indtog og sækulariseringens gennemslag på den anden.<sup>21</sup>

Interessant nok var det netop en iagttagelse af gravskikke, der var udgangspunktet for Ariès' undersøgelse.<sup>22</sup> Han var forbløffet over at se, hvor stor en rolle besøgene på kirkegården, ærbødigheden for de døde og ærefrygten for gravene spillede i hans samtid, dvs. i årene 1950-60, og han stillede sig det spørgsmål, om dette var en gammel tradition. Nærmere studier førte ham tilbage til de store diskussioner omkring udflytningen af storbykirkegårdene i slutningen af det 18. årh., der dannede udgangspunkt for den kirkegårdskultur og den gravstedskult, han kunne iagttage i sine omgivelser. En ren verdslig døde-kult, hvor gravene var tegnet på de dødes tilstedeværelse efter døden. »En tilstedeværelse, som ikke nødvendigvis forudsatte frelserreligionernes udødelighed som i kristendommen«. Hermed havde han en øvre grænse, men hvor gik den nedre? Hvordan begravede man mennesker, før man anlagde de moderne kirkegårde?

»En hurtig undersøgelse afslørede den gamle begravelsespraksis, der er så forskellig fra vores, gravstedernes anonymitet og tarvelige udformning, sammenstuvningen af kroppe, genanvendelsen af gravene og stablerne med knogler på kirkegårdene, alt sammen noget, som jeg fortolkede som tegn på en ligegyldighed over for kroppene. Jeg kunne herafter give et svar på det stillede problem: Oldtidens begravelseskulte var så ganske afgjort forsvundet, selv om der var visse spor af dem tilbage i folkekulturen. Kristendommen havde skilt sig af med kroppene ved at overlade dem til kirken, hvor de blev glemt. Det var først ved slutningen af det 18. århundrede, at en ny følsomhed ikke længere kunne tolerere den traditionelle ligegyldighed, og at en ærbødighed blev opfundet, der var så populær og så udbredt i den romantiske periode, at man troede, at den var ældgammel«.

Udgangspunktet for Ariès' store undersøgelse var som nævnt forbløffelse over samtidens gravkult. Men denne forbløffelse antyder samtidig, at han også selv, omend endnu uerkendt, var en del af det omslag i forholdet til døden, der for alvor begyndte at blive synligt, mens han skrev.

<sup>21</sup> Den moderne kirkegård er et helt studium for sig. Det er i den forbindelse bemærkelsesværdigt, at der i Danmark det sidste par år er udkommet hele tre bøger om kirkegårdens historie. Johan Fjord Jensen, *Vest for Paradis. Begravelsespladsernes natur*, København 2002, Anne Louise Sommer, *De dødes haver. Den moderne storbykirkegård*, Odense 2003 og Birgitte Kragh, *Til jord skal du blive ... Dødens og begravelsens kulturhistorie i Danmark 1780-1990*, Aabenraa 2003.

<sup>22</sup> For det følgende incl. citaterne, se Ariès, *Dødens historie i Vesten*, s. 9-11 og 52.

Et omslag han ikke mindst fik øjnene op for efter mødet med Gorers arbejder og siden inddrog som en fjerde fase i udviklingen af dødens historie.

Den kristne død er omdrejningspunktet i Ariès' undersøgelse. En død hvis fornemste kendetegn er den døendes beredelse til døden i en renselses-, sonings-, og forsoningsproces. Det var »den gode død«, hvor den døende på dødslejet havde mulighed for at angre sine synder og slutte fred med sin Gud, sig selv og sin næste, som den blev beskrevet i den senmiddelalderlige og tidligmoderne *ars moriendi* litteratur og forvaltet i samtidens praksis. Modsætningen var den bratte, »dårlige« død uden mulighed for anger, tilgivelse, syndsforladelse og afsked med venner og pårørende. En død der til gengæld for mange moderne mennesker står som den ideale. En sådan renselses-, sonings-, og forsoningsproces kan man også betegne som katharsis.

Katharsis betyder udrensning, renselse, forløsning og kan anvendes om såvel fysiske som psykologiske processer, og hvordan dette begreb kan benyttes i en analyse af dødens historie, fremgår af en netop udkommet antologi, *Döden som Katharsis. Nordiska perspektiv på dödens kultur- og mentalitetshistoria*.<sup>23</sup> Bogen er skrevet af nordiske historikere og anlægger samme tusindårige perspektiv som Ariès. Tilsammen udforsker og omkranser antologiens bidrag en bestemt epoke i dødens historie, hvor katharsisbegrebet meningsfuldt kan anvendes som analyseinstrument både i dets fysiske og psykologiske betydning, nemlig den kristne død.

Arnved Nedkvitne behandler dødsdiskursen i overgangen fra det norrøne ætte- og fejdesamfund til det middelalderlige kongedømme i sin artikel om »Katharsis og Ære. To middelalderlige diskurser om døden«. Han ser udviklingen som en overgang fra en æresdiskurs til en katharsisdiskurs. Det er hans pointe, at gennemslaget for forestillingen om en individuel religiøs rensning ved mødet med døden og samfundets rensning for uønskede individer sker samtidig og hænger sammen. Det er kongens opgave at rense landet for onde mennesker, som det hedder i de norske landskabslove, og det er kirken, der definerer, hvad der er godt og ondt. I alliancen mellem kongemagt og kirke etableres en statsmagt funderet på kristne normer, og først da bliver katharsisbegrebet efter Nedkvitnes opfattelse frugtbart som analyseinstrument af dødsdiskursen. I den norrøne æresdiskurs omkring døden giver katharsisbegrebet ingen mening.

<sup>23</sup> Stockholm 2004. Antologien er redigeret af Yvonne Maria Werner og udgivet i forbindelse med det 25. nordiske historikermøde.

I alliancen mellem kongemagt og kirke fandt også dødsstraffen senere sin religiøse begrundelse. I min oversigt, »Døden i historien – historiske perspektiver«, viser jeg bl.a., hvordan dødsstraffens udførelse i et religiøst rum havde både en psykologisk og en fysisk katharsisdimension. Da det religiøse rum omkring dødsstraffen brød sammen i kølvandet på modernisering og sækularisering, stod dødsstraffen afklædt som ren udrensning. Det er netop denne fase, antologiens to sidste bidrag behandler, den fase, hvor staten ikke mere opretholder kirkens normer, men sine egne. Dødsstraffens anvendelse i en moderne stat er, som Jukka Kekkonen påpeger i artiklen, »Kamp mod brottsligheden? Synpunkter på dödsstraffets historia«, ikke et middel i kampen mod forbrydelsen, men et politisk instrument til udrensning af uønskede individer. Når staten forfølger sine egne mål, kan denne udrensning antage folkemordets dimensioner, som det fremgår af Kristian Gerners indlæg, »Massdödens sekel. Folkmord och etnisk rensning som katharsis«.

I antologiens ritualstudier er det den psykologiske katharsis, der træder i forgrunden, og det er ikke alene, fordi analyserne handler om det enkelte menneskes møde med døden, men fordi mennesket møder døden i et kristent univers, hvor katharsis og død er i den grad flettet sammen. Agnes S. Arnórsdóttir analyserer i sin artikel, »Dødslejet, sjælemesser og donationskultur i middelalderen«, de ritualer, der omgav den kristne død i senmiddelalderen og fremhæver bl.a. kvindernes rolle. Mens Yvonne Maria Werner i sin studie af den kristne sygepleje, »Ars moriendi i kampen om det »goda« samhället«, viser, hvordan den religiøse *ars moriendi* tradition videreføres endnu ind i det 20. årh., men helt forsvinder i løbet 1960'erne. Også inden for sygeplejen er gennemslaget af *den forbudte død* altså synligt og datérbart.

Begravelsesritualer udløser en terapeutisk katharsiseffekt hos de efterladte. Hvordan salmer kan fungere i denne sammenhæng analyseres i Ann-Sofie Arvidssons studie af to svenske salmebøger fra henholdsvis 1695 og 1819, »Psalms tröst og stöd vid dödsfall«. Ingen ritualer er vel mere betydningsladede og omfattende end dem, der relaterer til en konges begravelse, fordi vi her bevæger os ind i magtens sfære, som det indgående og ud fra mange synsvinkler behandles i Birgitte Bøggild Johannsens bidrag, »Kongebegravelsernes ideologi og kultur. Problemer og perspektiver«.

I alle de ritualer, der omgav den kristne død, var det psykologiske katharsiselement fremherskende, og det var denne psykologiske katharsis, der blev fortrængt med sækulariseringen og efterkrigstidens afritualisering. Resultatet var, at døden blev meningsløs og fremmedgjort. Men

når døden i den moderne verden opfattes som meningsløs og ikke bare modtages med »fortrolig resignation overfor artens kollektive skæbne« som i sagatidens Island, er det måske også, fordi vi ikke uden videre kan smide tusind års individualiseringsproces over bord. En individualisering, der muligvis endog er styrket og udviklet gennem det kristne krav om en personlig, en individuel renselse overfor mødet med døden.

Birgitte Bøggild Johannsen anfører i sit indlæg med henvisning til Thomas Scheff,<sup>24</sup> at det karakteristiske ved *alle* ritualer er, at de har en kathartisk virkning. De kristne døds- og sørgeritualer producerede en katharsiseffekt, som det tilsyneladende kan være vanskeligt at undvære, det synes vores egen samtid i hvert fald at vise. Vi befinder os ikke mere i en traumatisk afritualiseret efterkrigstilstand, men i en såkaldt post-moderne epoke, hvor der er tegn på reritualisering inden for mange af samfundslivets områder, inklusive dødens. Der er ikke nødvendigvis tale om kristne ritualer, og hvis ritualerne er kristne, udøves de ikke nødvendigvis af kristne mennesker. Birgitte Bøggild Johannsen nævner som eksempel de omfattende ritualer omkring dronning Ingrid's begravelse i 2000, der klart var en opnormering i forhold til tidligere mere ydmyge dronningebegravelser.

En rundgang på Assistens Kirkegaard på Nørrebro i København en tilfældig forårsdag i 2003 efterlader også det indtryk, at en nyritualisering af sorg- og mindekulturen er i gang. Der er sat lys og lygter på gravene, børnegrave markeres med elefantskulpturer og masser af rigtigt legetøj, og en enkelt flaske whisky er anbragt på en folkekær forfatters grav – til almindelig afbenyttelse og *refill*. Der er også andre tegn på ændringer i forholdet til døden. Dødsulykker markeres med blomster og lys på ulykkesstedet, på internettet er der oprettet specielle hjemmesider, hvor folk fortæller hinanden om deres sorg, og hospicebevægelsen er endnu et symptom på, at døden ikke mere gemmes væk, for blot at nævne nogle eksempler. Om disse nye tendenser på længere sigt vil resultere i en meningsfuld integration af døden i den moderne verden, kan kun fremtiden vise.

<sup>24</sup> Thomas Scheff, *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*, Berkeley 1979.