LUND UNIVERSITY

Döden som katharsis

Nordiska perspektiv på dödens kultur och mentalitetshistoria

Werner, Yvonne Maria

2004

Document Version:
Manuskriptversion, referentgranskad och korrigerad (även kallat post-print)

Link to publication

Citation for published version (APA):
Werner, Y. M. (Red.) (2004). *Döden som katharsis: Nordiska perspektiv på dödens kultur och mentalitetshistoria*. Almqvist & Wiksell.

Total number of authors:
1

Creative Commons License:
Annan

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Download date: 18. Dec. 2025

DÖDEN SOM KATHARSIS

Nordiska perspektiv på dödens kultur- och mentalitetshistoria

Rapport till det 25:e Nordiska Historikermötet i Stockholm 2- 4 augusti 2004

Redaktör Yvonne Maria Werner

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

INLEDNING **5**

Av Yvonne Maria Werner *5*

DØDEN I HISTORIEN – HISTORIOGRAFISKE PERSPEKTIVER **13**

Af Inga Floto *13*

MENTALITETS- OG KULTURHISTORISKE PERSPEKTIVER PÅ DØDEN 13

DØDENS I HISTORIE I ET LANGTIDSPERSPEKTIV 20

DEN MODERNE TABUISERING AF DØDEN 26

KRIGEN OG DØDEN 29

DØDEN SOM KATHARSIS 32

LITTERATURLISTE 34

ABSTRACT 37

KATARSIS OG ÆRE – TO MIDDELALDERLIGE DISKURSER OM DØDEN **39**

Av Arnved Nedkvitne *39*

DØDEN SOM KATARSIS OG ÆRE I NORRØN MIDDELALDER 40

ÆRENS KRAV OG SAMFUNNETS FREDSBEHOV 44

DØDSDISKURSENES "LONGUE DURÉE" – ÆRE OG KATARSIS I DAG 54

LITTERATURLISTE 57

ABSTRACT 58

DØDSLEJET, SJÆLEMESSER OG DONATIONSKULTUR I MIDDELALDEREN **60**

Af Agnes S. Arnórsdóttir *60*

FORESTILLINGEN OM SJÆLENS FRELSE OG DONATIONSKULTUREN 63

SJÆLEMESSER OG GRAVKULTUR 70

OPRETHOLDELSE AF MINDET 75

KILDE- OG LITTERATURLISTE 80

ABSTRACT 83

KONGEBEGRAVELSERNES IDEOLOGI OG KULTUR: PROBLEMER OG PERSPEKTIVER **86**

Af Birgitte Bøggild Johannsen *86*

DØDENS 'SMALLE' ELLER 'BREDE' VEJ: KONGEBEGRAVELSER SOM FORSKNINGSFELT 90

MELLEM GUD, STAT OG MENNESKE: RITUAL OG REPRÆSENTATION I KONGEBEGRAVELSERNE 97

DISTANCE OG KONTINUITET SOM POLITISK STRATEGI 104

KONGEBEGRAVELSER SOM KATARSIS ELLER KRISETEGN 107

LITTERATURLISTE 111

ABSTRACT 116

PSALMERS TRÖST OCH STÖD VID DÖDSFALL **118**

Av Ann-Sofie Arvidsson ... *118*
DEN UTTALADE TRÖSTEN ... 122
DEN DOLDA TRÖSTEN I SAMBAND MED DÖDEN ... 130
PSALMERNAS FÖRMÅGA ATT TRÖSTA OCH STÖDJA ... 140
KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING ... 144
ABSTRACT ... 146

ARS MORIENDI I KAMPEN OM DET ”GODA” SAMHÄLLET ... 148

Av Yvonne Maria Werner ... *148*
DIAKONISSRÖRELSEN OCH SJUKVÅRDEN ... 152
KATOLSK SJUKVÅRD OCH MISSION I NORDEN ... 159
KOMPARATIVA PERSPEKTIV PÅ VÅRD AV DÖENDE ... 167
KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING ... 170
ABSTRACT ... 174

KAMP MOT BROTTSLIGHETEN? SYNPUNKTER PÅ DÖDSSTRAFFETS HISTORIA ... 176

Av Jukka Kekkonen ... *176*
FRÅN ÄTTSAMHÄLLET TILL DEN STRÄNGA STRAFFRÄTTEN ... 178
GENOMBROTTET FÖR EN LIBERALISERING AV STRAFFRÄTTEN ... 180
INSKRÄNKNING AV BRUKET AV DÖDSTRAFF I FINLAND ... 181
DÖDSSTRAFFET UNDER KRISTIDER ... 184
SLUTSATSER ... 188
LITTERATURFÖRTECKNING ... 189
ABSTRACT ... 192

MASSDÖDENS SEKEL: FOLKMORD OCH ETNISK RENSNING SOM KATHARSIS ... 194

Av Kristian Gerner ... *194*
AUSCHWITZ OCH DEN EUROPEISKA KULTUREN ... 194
FOLKMORD OCH SKULDMEDVETANDE ... 197
ETNISK RENSNING SOM KATHARSIS ... 202
DEN ETISKA DIMENSIONEN ... 209
LITTERATURFÖRTECKNING ... 213
ABSTRACT ... 215

FÖRFATTARPRESENTATION ... 216

INLEDNING

Av Yvonne Maria Werner

Nu tystne de klagande ljuden Och stille sig
tårarnas flöden: Till Liv och odödlighet bjuden
Är människan av Gud genom döden
Prudentius ca 400

Den 11 september 2003 avled den svenska utrikesministern Anna Lindh. Hon hade dagen innan överfallits av en knivmördare på varuhuset NK i Stockholm, och trots ihärdiga ansträngningar lyckades de opererande läkarna inte rädda hennes liv. Händelsen utlöste stor bestörtning, och tolkades av många som ett angrepp på samhällets som sådant och de värden det representerar. Detta gjorde det särskilt angeläget att få tag på och straffa gärningsmannen för att på så vis återställa den hotade samhälleliga värdegemenskapen. Vid de minneshögtider som anordnades var det därför inte bara Anna Lindhs person som stod i fokus utan också samhällets grundläggande värderingar. I de tal som hölls framtonade också eskatologiska perspektiv, och statsminister Göran Persson liknande den döda utrikesministern vid en ängel. Statsmän och politiker från hela världen deltog i minnesgudstjänsten i Blå Hallen för att hedra den dödas minne. Själva begravningsceremonin hölls däremot i privata former för en trängre krets av anhöriga och vänner.[1]

Rapporteringen om och reaktionerna på mordet på Anna Lindh belyser den syn på döden, döendet och de döda som råder i vårt nordiska samhälle. Vi finner här allt från sorgen över att en människas liv på detta sätt avbrutits i förtid och medlidandet med hennes familj till strävan att glorifiera den döda och göra henne till en symbol för de värderingar som bär upp den rådande samhällsordningen. Så har samhällen alltid reagerat då framträdande personer i det offentliga livet dött mitt i sin gärning, särskilt om dödsfallet skett under så tragiska omständigheter som i detta fall. Men synen på och förhållningssättet till döden och döendet är samtidigt underkastade förändringar, vilka avspeglar samhällsutvecklingen och de förskjutningar i normsystemen som äger rum över tid. Hanteringen av dödsproblematiken säger något om vad som upplevs som viktigt i ett samhälle och kastar ljus över livets mening och mål.

[1] Händelserna runt Anna Lindhs död och begravning dokumenterades utförligt i Svenska media i mitten av september 2003.

De åtta artiklarna i denna antologi behandlar från olika utgångspunkter dödens kultur- och mentalitetshistoria i ett nordiskt perspektiv från tidig medeltid och fram till idag.. En gemensam utgångspunkt och ett sammanbindande element är begreppet *katharsis* (χάθαρστζ), rening.[2] Ordet kommer från grekiskan och syftade ursprungligen på religiösa och rituella reningsprocesser som den enskilde förväntades underkasta sig som ett villkor för att träda i relation till det gudomliga. Genom den grekiska översättningen av Gamla testamentet, där renhetstanken intar en central ställning, och som en följd av kyrkofädernas inflytande har termen, översatt eller i original, kommit att integreras i de europeiska språken. Hos de antika grekiska filosoferna används *katharsis* som ett uttryck för en inre, andlig rening från onda drifter och begär och som en förberedelse för själens frigörelse från kroppen och förening med det gudomliga.

Inom den kristna kyrkan förenades alla dessa betydelser till en ny enhet, och begreppet *katharsis* och dess latinska motsvarighet *purgatio* kom att spela en viktig roll både i den religiösa förkunnelsen och i det kyrkliga organisationssystemet, vilket kom till uttryck inte minst i bikten och den sakramentala avlösningen. Om man bortser från barndopet, var bikten och den andliga rening som den förväntades medföra en förutsättning för att kunna ta emot övriga sakrament, och i de kyrkliga ritualerna fanns många element som syftade på renhet och rening i själslig såväl som i kroppsligt avseende. Denna renhetstanke var särskilt framträdande i samband med döendet, där bikt, avlösning och sista smörjelse fungerade som en slags reningsprocess. För den som inte vederbörligen gjort bot för sina synder väntade skärselden, som betecknande kallas just *purgatorium*, reningsplats. Men genom mässtipendier och de efterlevandes förbön kunde tiden i skärselden förkortas. Målet var att uppnå den själens renhet som var en förutsättning för att kunna skåda Gud.

Sett i ett samhälleligt perspektiv har döden, genom att användas som den yttersta bestraffningsformen vid svåra brott, fungerat som en reningsåtgärd. Den bakomliggande tanken var att samhället genom brottslingens avrättning skulle renas men också att den dödsdömde skulle bringas till ånger, botfärdighet och omvändelse. Om grova brott inte sonades på detta sätt fruktade man att hela samhället skulle drabbas av Guds straff. Den religiösa tolkningsramen gav alltså dödsstraffet en mening just i dess egenskap av *katharsis*. I

[2] Jmf. Jean Truillard och Juana Raasch, ”Katharsis”, *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, tome 8, Paris 1976, s. 1663-1683. Begreppet *katharsis* har också kommit att beteckna behandlingsmetoder inom den moderna psykiatrin, som syftar till att hjälpa människor att övervinna inre spänningar eller psykologiska effekter av traumatiska uplevelser.

dagens sekulariserade kontext har dödsstraffet en annan innebörd. Här framträder hämndmotivet starkare, vilket är en förklaring till att de flesta länder i västvärlden avskaffat dödsstraffet. Men renhetsidealen levde kvar och kom under 1800-talet att knytas till ras, nation och ideologisk gemenskap, vilket resulterat i omfattande folkmord, etniska rensningar och utrotningskamp mot ideologiska fiender – allt i syfte att rena det egna samhället från oönskade individer, kulturer och världsåskådningar.

Dödliga sjukdomar har alltid framstått som ett mänsklighetens gissel. Redan under tidig medeltid inrättades sjukhus för vård av de sjuka, men de förslog inte långt. Barnadödligheten och döden i barnsäng utgjorde länge ett hot mot samhällets fortbestånd, pesten slog till mot stora delar av den vuxna befolkningen och under krig var sjukdomar och svält ofta ett större dödshot än döden på slagfält. Döden i denna skepnad har tolkats som ett uttryck för ett gudomligt straff men också som en form av *katharsis*, som befriat de svaga och lidande från jordens jämmerdal eller decimerat fientliga härar. Men döendet hade sina bestämda regler och riter, och *ars moriendi*, konsten att dö, hade en viktig funktion i det äldre samhället. Det gällde att dö i nådens tillstånd, försonad med Gud och sin nästa. På den andra sidan fanns alla de som dött en, som man menade, ond bråd död – allt från obotfärdiga brottslingar till människor som valt att dö för egen hand. Sådan död ansågs oren och fordrade därför sina särskilda ritualer och reningsprocesser.

Det fanns länge fasta regler för hur sorgeprocessen efter ett dödsfall skulle tillgå, och begravningsritualerna bidrog då som nu till att rena såväl sinnen som närmiljö. Döden följs av arvskifte och ekonomisk omstrukturering. Den dödes ägodelar skiftas och övertas av de levande, vilket i sin tur möjliggör och bidrar till nya försörjningsmöjligheter. Döden kan också här tolkas i termer av *katharsis* genom att samhället och familjen renas och omorganiseras för att kunna gå vidare till något nytt. Detta kommer än tydligare till uttryck i samband kungars och härskares dödsfall, där begravningsceremonierna ger ett symboliskt uttryck både åt akten och maktsuccessionen. Också krig, korståg och martyrskap kan uppfattas som en reningsprocess. In i modern tid har fälttåg mot yttre och inre fiender framställts som nödvändiga åtgärder för att det goda samhället skall kunna fortbestå. Retoriken efter händelserna den 11 september 2001 och inför Irakkriget våren 2003 var en erinran om att detta tänkesätt inte mist sin aktualitet. Döden för religionen, fosterlandet eller de höga idealen har i alla tider framställts som något heroiskt. Men detta synsätt har också ständigt mött kritik när retoriken konfronterats med den råa verkligheten. Offerdöden för en

god sak skänker hjälte- eller martyrgloria. Men den ena partens hjältar är den andra partens blodiga förtryckare och plågoandar, och i retrospektiv belysning framstår krigen och den mänskliga och materiella förödelse de förorsakat ofta som meningslösa, för att inte säga omoraliska och orättfärdiga. I detta läge kan fred, förlåtelse och försoning framstå som den enda vägen till *katharsis*.

Det finns inte mycket forskning i Norden som explicit handlar om död och döende i ett historiskt perspektiv. Flera har emellertid tangerat problematiken. Detta gäller särskilt de forskare från olika discipliner som undersökt diskursen runt dödsstraff och självmord.[3] Men temat berörs även av alla dem som ägnat eller ägnar sig åt forskning om häx- och kätteriprocesser, krigets socialhistoria, pest och farsoter, begravning, sorg och tröst, begravningskassor och änkepensioner, arvskifte i teori och praxis, dissektionsproblematiken, förintelsen et cetera. Genom att ta fasta på *döden som katharsis* kan till synes oförenliga forskningsfält ges möjlighet att samverka. Samtidigt inbjuder temat till möten över de epokgränser som historieämnet delats in i, vilket de mångskiftande ämnen som behandlas i denna antologi är ett exempel på. Idén att anordna en session av detta slag väcktes av doktorand Ann-Sofie Arvidsson vid historiska institutionen i Stockholm, som tillsammans med professor Inga Floto vid historiska institutionen i Köpenhamn och undertecknad ingått i den ledningsgrupp som planerat forskargruppens arbete.

Flertalet av de teman som berörts ovan tas upp i föreliggande antologi. Inga Floto inleder med en artikel om historiografiska perspektiv på dödens historia. Hon konstaterar att dödens historia, efter att länge ha varit ett närmast tabuiserat forskningsfält, från 1970-talet och framåt rönt allt större intresse inom internationell forskning. Det har också gjorts försök att skriva kulturhistoriska synteser med utgångspunkt från individers och samhällens förhållningssätt till döden och döendet. Här har symbolsystemen och minneskulturen spelat en central roll, och flera forskare har, även om termen inte alltid använts explicit, tagit fasta på sorgeritualernas och minnesmonumentens *katharsis*-funktion. Den forskare som framför andra inspirerat till studier om döden är den franske historikern Philippe Ariés, vars stora

[3] Se bl.a. Martin Bergman, *Dödsstraffet, kyrkan och staten i Sverige från 1700-tal till 1900-tal*, Lund 1996; Inga Floto, *Dødsstraffens kulturhistorie. Ritualer og metoder 1600-2000*, København 2001;. Birgitta Odén, Bodil E. B. Persson och Yvonne Maria Werner (red.), *Den frivilliga döden. Samhällets hantering av självmord i historiskt perspektiv*, Stockholm 1998; Arne Jarrick, *Hamlets fråga. En svensk självmordshistoria*, Stockholm 2000; Jan Beskow, Arne Jarrick (red.), *Humanistisk suicidprevention – en framtida möjlighet*, FRN-rapport 2000:3, Stockholm 2000.

arbete om dödens historia i västerlandet från 1975 visserligen utsatts för mycket kritik men inte desto mindre utgör ett viktigt referensverk inom detta forskningsfält.

I två av artiklarna behandlas synen på döden och döendet under nordisk medeltid. Arnved Nedkvitne undersöker med utgångspunkt i begreppen ära och *katharsis* den norska och isländska elitens förhållningssätt till döden. Han konstaterar att den äldre förstatliga ärekulturen med dess förhärligande av krigardöden efter kristendomens seger och statsmaktens konsolidering långsamt ersattes av en *katharsis*-kultur, präglad av föreställningen om synd, skuld och förlåtelse. Detta ledde till att den kristna dödsberedelsen med bikt och syndaförlåtelse fick en allt starkare ställning i samhället. Krigaridealet försvann vissserligen inte helt, men det kombinerades med krstna föreställningar och fick därmed en ny funktion. Även kungamaktens konsolidering och strävan att hålla samhället ”rent” från förbrytare och hedningar tolkar Nedkvitne som ett utflöde av den kristna *katharsis*-traditionen, vilken dominerade inom den styrande eliten till långt in på 1700-talet.

Dödsberedelsens centrala roll i det medeltida samhället understryks också av Agnes Arnórsdóttirs i hennes artikel om dödsläger, själamässor och donantionskultur. Hon redogör ingående för ritualerna vid dödsberedelsen och de föreställningar som var knutna till dessa. Döendet sågs som en sista kamp mellan Gud och Djävulen om människans själ, och det var därför viktigt att den döende assisterades såväl av en präst som av bedjande släktingar och vänner. Kvinnors förbön ansågs särskilt effektiv. Syftet var att förbereda och på olika sätt bistå den döende vid inträdet i evigheten, och denna beredelse uppfattades som en nödvändig reningsprocess inför mötet med Gud. Här spelade också mässtipendier och själagåvor en viktig roll. Arnórsdóttir understryker att dessa själamässor för de döda, vilka lästes år efter år, skapade ett starkt samband mellan döda och levande. Såväl döendet som döden var således präglade av föreställningar med koppling till fenomenet *katharsis.*

Begravningen var länge ett sätt att markera status. Detta gällde inte minst kungliga begravningar, och här har traditionen levt vidare till våra dagar. Ett exempel är drottning Ingrids begravning 2001, vilken uppvisar såväl kontinuitet som ett brott med tidigare kungliga begravningar i Danmark. Detta utgör en utgångspunkt för konsthistorikern Birgitte Bøggild Johannsens artikel, som med fokus på begrepp som ritual, representation, distans och kontinuitet behandlar kungabegravningarnas ideologi och kultur i en europeisk kontext från tidig medeltid till idag. Idén om kungen som en inkarnation av statsmakten och det politiska systemet avspeglas i begravningsritualet, vilket markerar såväl sorg och respekt som minne

och glorifiering. Ritualerna, symboliken och monumenten kring den kungliga döden ger samtidigt uttryck åt maktsuccession och ställföreträdande representation av makten. Bøggild Johannsen lyfter också fram de kungliga och andra maktrelaterade begravningars *katharsis*-effekt. Genom den praktfulla statsbegravningen (eller minnesceremonin) vänds den kris för gemenskapen som en makthavares död innebär till en manifestation av den kollektiva solidariteten med den rådande politiska ordningen.

Dödsfall ger ofta upphov till sorg och smärta hos de efterlevande, vilka därför är i behov av tröst. Detta står i centrum för Ann-Sofie Arvidssons artikel som med utgångspunkt från de svenska psalmboksutgåvorna 1695 och 1819 behandlar psalmers tröst vid dödsfall. Hon konstaterar att de båda psalmböckerna, trots att de tillkommit under mycket olikartade teologiska och kulturella förhållanden, uppvisar en förvånande kontinuitet i sin hantering just av trösten vid dödsfall. Tron på Kristi död och uppståndelse och det eviga livet anges i båda fallen vara en förutsättning för effektiv tröst. Men samtidigt ligger tonvikten snarare på *ars vivendi*, det rätta sättet att leva, än på *ars moriendi*, och såväl de äldre som de nyare tröstpsalmerna fokuserar på hur människan bör leva sitt liv för att nå det eviga livet. Tröstens funktion av *katharsis* kommer tydligt till synes i flera av psalmerna och kopplas till människans förmåga att förtrösta på Guds nåd och leva i enlighet med de gudomliga buden.

I Yvonne Maria Werners artikel diskuteras omvårdnaden av döende människor inom institutions- och hemsjukvård från mitten av 1800-talet och fram till idag. Pionjärer på detta område var protestantiska diakonissor och katolska ordenssystrar, vilka upprättade egna sjukhus och vårdutbildningsanstalter runt om i Norden. Vid dessa sjukhus tillmättes vården av svårt sjuka och döende stor betydelse, och sjuksystrarna lade man ner stor möda på att bereda patienterna kristligt inför döden. Även vid de offentliga sjukhusen höll man länge fast vid idén om en kristen motivation bakom sjukvårdsinsatsen, vilket kom särskilt tydligt till uttryck i diskursen runt vård av döende. Men under 1900-talets lopp tonades den religiösa motivationen alltmer ner till förmån för de medicinska och psykologiska aspekterna. Werner sammanfattar denna utveckling så att den kristna *ars moriendi* med frälsning och evigt liv i fokus ersattes av en omvårdnadsstrategi som syftade till att göra döendet så omärkligt som möjligt. Tolkat i termer av *katharsis* kan man säga att reningsprocessen överfördes från det själsliga området till det kroppsliga. Men sedan 1970-talet har den medikaliserade sjukvård i livets slutskede mött växande kritik, vilket lett till uppkomsten av en ny vårdform för döende i form av hospice.

Dödsstraffet, som är samhällets redskap för att göra sig av med oönskade individer, har i alla tider fungerat som en form av *katharsis.* Men från slutet av 1700-talet kom denna strafform att utsättas för allt starkare kritik och avskaffades under den följande 150-årsperioden i land efter land. Rättshistorikern Jukka Kekkonen tar i sin artikel upp dödsstraffsdiskursen i Finland under denna period. Han behandlar lagstiftningen, debatten runt dödsstraffet, förändringar i praxis samt dödsstraffet under krig, och han utgår från hypotesen att dödsstraffet i grunden är en politisk och ideologisk snarare än en juridisk fråga. Detta illustreras inte minst av debatten runt dödsstraffet, där argumenten ofta motiveras av ideologiska ställningstaganden och politiska preferenser. I artikeln diskuteras också hanteringen av dödsstraffet under Finska inbördeskriget, där *katharsis*-funktionen framträder särskilt tydligt.

Folkmord och etnisk rensning präglar 1900-talets historia och kan betraktas som det moderna projektets dystra skuggsida. Dessa fenomen är knutna till föreställningen om det etniskt och ideologiskt ”rena” samhället och kan därmed ses som en särskilt avskyvärd form av *katharsis*. Detta är temat för Kristian Gerners artikel, vilken med utgångspundet symbolladdade begreppet Auschwitz ger en bred belysning både av den ideologiska bakgrunden till och den nutida hanteringen av denna problematik. I artikeln diskuteras förutom förintelsepolitiken mot Europas judar, utrotningen av kulaker och andra ideologiska motståndare i Sovjetunionen, folkmorden i Turkiet, i belgiska Kongo, i Kambodja och i Ruanda, för att nu nämna några exempel. Gerner framhåller att 1900-talets konflikter till stor del handlade om hur individers skulle relateras till det samhälleliga kollektivet, villkoren för denna tillhörighet och konsekvenserna av en utmönstring. I artikeln diskuteras också likheter och skillnader mellan den nationalsocialistiska utrotningspolitiken och andra typer av folkmord samt de inblandade (efterföljar)staterna vilja respektive ovilja att ta på sig ansvar. En annan viktig aspekt som tas upp är hur och med vilka etiska konsekvenser folkmord och etnisk rensning behandlats inom modern litteratur och film.

DØDEN I HISTORIEN – HISTORIOGRAFISKE PERSPEKTIVER

Af Inga Floto

Døden som sådan har naturligvis ingen historie, den *er* bare, som et biologisk faktum. Men menneskenes holdning til, opfattelse af og reaktion på døden gennem tiderne kan gøres til genstand for historiske undersøgelser. Døden som social konstruktion kan studeres som enhver anden social konstruktion. For et par år siden fandt man i Hammelev i Sønderjylland Danmarks hidtil ældste grav. Den stammer fra ca. 8.250 f.v.t. Der er tale om en brandgrav. Liget er blevet brændt og lagt i en urne sammen med en synål af fugleben, en flintøkse, 13 flækker, knive og andre småting. I Hammelevgraven er desuden lagt okker, der har givet graven en karakteristisk rød farve. Alt dette vidner om, hvad udgraveren, Museumsdirektør Orla Madsen, kalder "dødsomsorg". Heller ikke for 10.000 år siden smed man bare liget væk, man gav det en omhyggelig begravelse. Det, at den døde fik sine formodentlig kæreste ejendele med i graven, vidner desuden om, at man må have haft en opfattelse af et liv efter døden, hvor disse genstande kunne finde anvendelse.[4]

Mentalitets- og kulturhistoriske perspektiver på døden

Eksemplet er hentet fra arkæologien, og det er ikke tilfældigt. Inden for den arkæologiske videnskab har studiet af gravskikke længe haft en central placering, ændrede begravelsesformer indicerer nye kulturimpulser, religiøse ændringer, måske samfundsomvæltninger eller ligefrem erobring og indvandring. Historikernes interesse for døden er derimod af ganske ny dato. Man skal helt frem til 1970'erne, før man kan tale om et egentligt gennembrud for studiet af dødens historie. Karakteristisk nok var det *Annales* skolen, der først satte døden på dagsordenen som et seriøst historisk forskningsobjekt. Lige så karakteristisk skete det med en serie stort anlagte, fortrinsvis regionale, kvantitative undersøgelser, der var en del af det omfattende projekt, som franskmændene kaldte mentalitetshistorie, hvor mentalitet opfattes som visse basale tankestrukturer, der forekommer karakteristiske for en bestemt historisk periode. Mentalitet er et kollektivt fænomen, der betegner "psykens kollektive farvning", måden at tænke og føle på. Mentalitetshistorie betegner med andre ord indsigten i "samfundenes kollektive psykologi".[5]

[4] Dagbladet *Politiken* 28. april 2003.
[5] Jaques Le Goff, "Mentaliteterna, en tvetydig historia", i Jaques Le Goff & Pierre Nora (eds.), *Att skriva historia*, Stockholm 1978, s. 244 ff. Min fordanskning. Fransk udgave 1974.

Kvantificeringen af døden kan desuden 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.[6] 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 krige, hungersnød og epidemier med pesten som den helt store dræber. Først da den i begyndelsen af det 18. årh. definitivt slap sit tag i de europæiske befolkninger, vendte befolkningskurven, alle andre faktorer i øvrigt ufortalt.[7] Antallet af fødsler overgik herefter konstant antallet af begravelser, livet havde sejret over døden.[8] I løbet af 1700-tallet begyndte menneskene at leve længere, og de vidste det.[9] 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'aprés les clauses des testaments udkom i 1973 og blev en intellektuel sensation, ikke mindst pga. forfatterens statistiske virtuositet og skarpe metodiske refleksioner.[10] Vovelle var interesseret i den proces, franske kirkehistorikere og sociologer betegnede som "déchristianisation" (afkristning), sækularisering med andre ord. Med en erklæret kvantificerende tilgang til historien ville Vovelle måle denne proces på baggrund af den holdning til døden, der kom til udtryk i testamenterne. Vovelles grundlæggende antagelse var, at det sprog, der blev anvendt i testamenterne, afspejlede et

[6] Pierre Chaunu, "Mourir à Paris", *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations* 31:1, 1976, s. 29-30.
[7] Carlo M. Cipolla (ed.), *The Fontana Economic History of Europe. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Paris 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. 184-185.
[8] Vovelle, *Mourir Autrefois*, s. 183-186.
[9] John McManners, "Death and the French Historians", i Joachim Whaley (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981, s. 118. Se også John McManners, *Death and the Enlightenment*, Oxford 1981.
[10] 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*, Paris 1971 og Pierre Chaunu, *La Mort à Paris: 16e, 17e, 18e siècles*, Paris 1978.

"system af kollektive repræsentationer", og dermed placerede han klart sit arbejde som et bidrag til mentalitetshistorien.

Resultatet blev en systematisk undersøgelse af 20.000 provencalske testamenter med henblik på at kortlægge forandringer i tanker og følelser. Han 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 nærmest dramatisk ændring i udfærdigelsen af testamenterne. 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",[11] 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. Med denne undersøgelse havde Vovelle indskrevet dødens historie i et af de store kulturskred i europæisk historie og samtidig udpeget testamenter som et umådeligt frugtbart materiale til forståelse af menneskenes holdning til døden.

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. *Den ny kulturhistorie* var i sig selv en del af et langt bredere opgør med strukturhistorien inden for historievidenskaben, der slog igennem i denne periode. Under paroler som: "hvem strukturerer strukturerne?", lød kravet om at få det handlende, agerende menneske tilbage i historieskrivningen. Mere overordnet kan man måske sige, at interessen nu blev flyttet fra struktur til praksis, hvilket bl.a. fik som konsekvens, at det temmelig statiske

[11] Det er i øvrigt interessant, at de strukturalistisk inspirerede *Annales* historikere så ofte bruger begrebet "mutation", når de skal forklare forandring, f.eks. bruger Chaunu (1976) formuleringen "une mutation structurelle" om ændringerne i testamenternes udformning, som han også finder i sit parisiske materiale (s. 42), og Vovelle (1974) betegner kirkegårdenes udflytning fra storbyerne som en "mutation" (s. 201). Michel Foucault anvender samme udtryk om fængslets fremkomst: "Det inntrådte en mutasjon, en ny teknikk dukket opp". Michel Foucault, *Overvågning og straf. Det moderne fængsels historie*, Oslo 1994, norsk oversættelse ved Dag Østerberg, s. 229. Eller se Guy Bois, *La mutation de l'an mil: Lournand, village maconnais de l'antiquité au féodalisme*, Paris 1989.

mentalitetsbegreb blev erstattet af et formodet mere dynamisk kulturgreb.[12] Inspirationen for denne udvikling var ikke mere den franske Annales skole, men engelske og amerikanske antropologer, og blandt dem kom den amerikanske kulturantropolog Clifford Geertz' symbolorienterede antropologi til at indtage en central placering. *The Interpretation of Cultures* udkom første gang i 1973 og er siden sammen med andre af hans arbejder blevet citeret og anvendt i historiske arbejder inden for et bredt kronologisk og geografisk spektrum.

Antropologien har i studiet af fremmedartede kulturer udviklet metoder, hvorved dagliglivets adfærd analyseres og afkodes som udtryk for kulturel praksis. Da primitive kulturer ofte er stærkt ritualiserede kulturer, har studiet af ritualer naturligt spillet en vigtig rolle i antropologien. Her var imidlertid også en mulig angrebsvinkel for historikerne, idet ritualer har en fremtrædende placering i de middelalderlige og tidligmoderne historiske samfund alle forskelle i øvrigt ufortalt, og denne udvikling har betydet, at ritualstudier har fået en central placering i dødsforskningen. 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.[13] 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 forstand.[14] En diskussion af et par udvalgte ritualtyper, begravelsesritualet og henrettelsesritualet, 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

[12] Begge begreber er dog temmelig diffuse og åbne for forskellige tolkninger. Om den ny kulturhistorie se f.eks. Peter Burke, *History and Social Theory*, Oxford 1992; Palle Ove Christiansen, *Kulturhistorie som opposition. Træk af forskellige fagtraditioner*, København 2000 og Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley & Los Angeles 1989.

[13] Craig M. Koslofsky, *The Reformation af the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany*, London 2000, s. 5-6.

[14] 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.

ud fra meget forskellige perspektiver.[15] 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 totalt ændrede religiøse begravelsesritualer, er et markant eksempel.[16]

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 efterladtes reintegration i samfundet. Ud fra en sociologisk betragtning træder begravelsens sociale funktion i forgrunden. Denne funktion er at sikre samfundets fortsatte bestående 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 efterladte. I kongelige og adelige begravelser er den sociale funktion særlig tydelig, men begravelsen som statusdemonstration genfindes i alle samfundslag.[17] 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 disse bliver dermed i sig selv politiske handlinger og ideologiske udsagn.[18] Gravmonumenter og mindesmærker fungerer i samme optik som erindringspolitiske redskaber i kampen om den rette fortolkning af historien, "magten over

[15] 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.

[16] To helt nye undersøgelser, der tager denne problemstilling op, er Craig Koslofsky, *The Reformation of the Dead* 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.

[17] 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.

[18] En udførlig bibliografi findes i Birgitte Bøggild Johannsens bidrag til nærværende antologi.

mindet", og får dermed også en politisk funktion.[19] 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*, lagde han samtidig grunden til en straffenes kulturhistorie frigjort fra retshistoriens snævre juridiske perspektiv. Foucaults fængselsbog kan læses som en modernitetskritik, et opgør med en humanistisk fremskridtstænkning, ja med begrebet "humanisme" i det hele taget.[20] Forkastelsen af fremskridtstanken satte Foucault i stand til at betragte de tidligmoderne brutale korporlige afstraffelsesformer og det moderne fængsel som to ligeværdige, men forskellige straffesystemer med hver sin magtteknologi (grusomhed - "humanitet"). Strafferetsreformerne i slutningen af det 18. og begyndelsen af det 19. årh. blev i dette perspektiv ikke udtryk for et humanitært fremskridt, men for gennemslaget af en ny magtstrategi og -teknologi. Straf og ordensmagt måtte reguleres og omfatte hele samfundet. Størst indflydelse fik hans bog på studiet af fængslets historie, der nærmest eksploderede,[21] men også for studiet af dødsstraffens historie fik bogen betydning, både ved sin problematisering af de moderne henrettelsesformers (in casu guillotinens) 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 ustabilt samfund uden en stærk centralmagt og tolkede henrettelsesritualet som et politisk ritual, hvor den offentlige henrettelsesceremoni både 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

[19] 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 Weinrich (red.), *Erindringens og glemslens politik*, Roskilde 1996.

[20] Humanisme er hos Foucault altid i anførselstegn for at betegne, at den for ham kun er at betragte som en (ny) magtteknologi.

[21] For en introduktion til fængselsforskningen se Norval Morris & David J. Rothman, *The Oxford History of the Prison. The Practice of Punishment in Western Society*, Oxford 1995.

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 ritualet virker efter hensigten.[22]

Som den britiske historiker Richard Evans har understreget, kan henrettelsesceremonien imidlertid også betragtes som et religiøst ritual.[23] 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. Ligegyldigt hvor man vender blikket hen i 16-1700'tallets Europa og Nordamerika, kan man iagttage det samme mønster,[24] der viser, at henrettelsen ikke alene foregik et politisk rum, men i et religiøst. Henrettelsesritualet var et kristent ritual. Præsten er med fra først til sidst. I fængslet, hvor forbryderens sjæl ihærdigt bearbejdes med henblik på anger og bodfærdighed. På den trange vej til skafottet, hvor troens lindring og korsets nåde bestandig holdes synderen for øje, og salmesang ofte ledsager hans sidste skridt. Og endelig under selve henrettelsen, hvor syndsbekendelse og syndsforladelse er ceremoniens højdepunkt, og en opbyggelig prædiken tit afslutter den blodige seance. Det handler om skyld, anger, syndsforladelse og soning. Det religiøse er kernen i henrettelsesritualet i alle dets varianter. Forvisningen om sjælens frelse og det evige liv – også for en angrende synder – gør det muligt for staten at legitimere og for folket at acceptere dødsstraffen. Samtidig letter anger, tilgivelse og frelsesforvisning den dømtes sidste svære stunder, og gennem udøvelsen af ritualet fralægger samtlige aktører sig ansvaret og overgiver det til Gud.[25]

Man kan derfor hævde, at uden den religiøse overbygning bliver en henrettelse ikke til at skelne fra et profant mord, og selve dødsstraffens legitimitet er dermed i krise. Den

---

[22] Inga Floto, *Dødsstraffens kulturhistorie. Ritualer og metoder 1600-2000*, København 2001, s. 36-37.
[23] Richard Evans, *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany, 1600-1987*, Oxford 1996, s. 65 ff.
[24] Om henrettelsesritualet i forskellige lande se f.eks. 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; Evans, *Rituals of Retribution*; 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 og Floto, *Dødsstraffens kulturhistorie* (komparativt).
[25] Inga Floto, "Fra ritual til procedure. Træk af dødsstraffens kulturhistorie", i 1066, *Tidsskrift for historie* 31:2001, s. 5 og Floto, *Dødsstraffens kulturhistorie*, s. 27. - Richard Evans har endvidere analyseret ritualet som et overgangsritual (inverteret begravelsesritual) og Thomas Laqueur har i en Bakhtin inspireret og stærkt omdiskuteret artikel fortolket de engelske henrettelser i London som karneval. Thomas Laqueur, "Crowds,

politiske sækularisering, sammenbruddet af det religiøse rum omkring henrettelserne, kan derfor betragtes som en væsentlig faktor i dødsstraffens modernisering.[26] De moderne anonymiserede og teknologiserede henrettelsesformer, hvor maskiner overtager ansvaret for selve aflivningen, kan desuden ses som et udtryk for den moderne berøringsangst over for døden. I den forbindelse er det blevet forsøgt at læse guillotinens fremkomst som gennemslaget for en moderne dødsopfattelse.[27] Dødsstraffens modernisering er desuden blevet analyseret både ud fra Foucaults magtteknologiske perspektiv, Max Webers rationaliserings- og bureaukratiseringsthese,[28] og Norbert Elias' civiliserings- og 'privatiserings'- teori.[29] Studiet af dødsstraffens historie er med disse undersøgelser samtidig blevet et bidrag til modernitetens historie.

Dødens i historie i et langtidsperspektiv

Philippe Ariès er dén franske historiker, hvis arbejder om dødens historie har haft størst international gennemslagskraft. Det skyldes utvivlsomt, at hans bøger i modsætning de øvrige franske afhandlinger meget hurtigt blev oversat til engelsk, men det skyldes måske også, at han ikke arbejdede kvantitativt, men kvalitativt og samtidig dristigt forsøgte at give det helt store overblik over dødens i historie i Vesten gennem mere end tusind år. Et overblik som al senere forskning har taget som udgangspunkt – i medspil og i stadig højere grad i modspil. Hans første kortfattede fremstilling, *Western Attitudes toward Death from the Middle Ages to the Present*, var oprindelig en forelæsningsrække ved Johns Hopkins University.[30] Bogen udkom i 1974, kun et år efter Vovelles store arbejde, og et par år senere publicerede Ariès

---

carnival and the state in English executions, 1604-1868", i A.L. Beier et al. (eds.), *The First Modern Society. Essays in English History in Honour of LAWRENCE STONE*, Cambridge 1989, s. 305 ff.

[26] Dette er argumentationen i Floto, *Dødsstraffens kulturhistorie* - Moderniseringen omfatter dels afskaffelsen af offentligheden omkring eksekutionen ved at henlægge den til fængslet, dels en stadig mere avanceret teknologisering af selve henrettelsesformerne begyndende med indførelsen af en faldlem ved de engelske hængninger i 1787, fortsat med guillotinen i 1792, den elektriske stol i 1890, gaskammeret i 1924 og den dødelige indsprøjtning siden 1982.

[27] Inga Floto, "En moderne død. Guillotinen og fremkomsten af en moderne dødsopfattelse", *Scandia* 2003, s. 55 ff.

[28] Se f.eks. Robert Johnson, *Deathwork. A Study of the Modern Execution Process*, New York 1990; Evans, *Rituals of Retribution* og Floto, *Dødsstraffens kulturhistorie*.

[29] Se f.eks. Spierenburg, 1984.

[30] 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. Citaterne er fra denne udgave. Ariès oplyser i forordet, at bogen er frugten af 15 års studier. I løbet af 1960'erne havde han i øvrigt publiceret flere mindre artikler om emnet.

yderligere en omfattende dokumentation, *L'homme devant la mort*, der blev oversat til engelsk med titlen *The Hour of Our Death*.[31]

Interessant nok var det en iagttagelse af gravskikke, der var udgangspunktet for Ariès' undersøgelse. 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 1950-1960, 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. århundrede,[32] der dannede udgangspunkt for den kirkegårdskultur og den gravstedskult, han kunne iagttage i sine omgivelser. 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 herefter 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.[33] 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 epoke, at man troede, at den var ældgammel".

Ariès valgte den meget lange kronologiske undersøgelse, fordi han var af den opfattelse, at ændringerne i menneskets holdning til døden foregår meget langsomt eller finder sted mellem lange perioder uden forandringer. Tidsintervallet går ofte over flere generationer, og ændringerne for den enkelte generation kan være umærkelige. Hvis man vælger en for kort kronologi, risikerer man derfor at give en bestemt epoke æren for at have skabt fænomener, som i virkeligheden er langt ældre. Han fravalgte bevidst den kvantitative metode, der kræver analyser af lange homogene serier af dokumenter, til fordel for en "mere intuitiv, mere subjektiv, men måske også mere omfattende [metode]. Her gennemser forskeren en meget

[31] Paris 1977 og London 1983.
[32] Den moderne kirkegaard er et helt studium for sig. På dansk er for nylig udkommet to bøger om dette emne i internationalt perspektiv. Johan Fjord Jensen, *Vest for Paradis. Begravelsespladsernes natur*, København 2002 og Anne Louise Sommer, *De dødes haver. Den moderne storbykirkegård*, Odense 2003.
[33] Det var begravelsen *ad sanctos*, der blev oprindelsen til den middelalderlige kirkegaard. Martyrkulten bevirkede, at man ønskede at blive begravet nær en helgen. Helgengravene lå oprindeligt uden for byerne eller ved klostrene, efterhånden som byerne bredte sig, kom begravelserne til at ligge i beboede områder. Ariès sporer udviklingen i Frankrig tilbage til det 6. årh. Skikken begyndte i Nordafrika. Ariès, *Dødens historie i vesten*, s. 24-25.

forskelligartet (og ikke længere homogen) mængde dokumenter, og han forsøger at tyde det ubevidste udtryk for en kollektiv følsomhed hinsides forfatternes og kunstnernes bevidste intentioner". Testamenterne var hans udgangspunkt, og disses fromme klausuler førte ham videre til studier af gudstjenester, messefonds, ligtog, forholdet til familien, præsteskabet og kirkerådet, herfra gik vejen til et stadig videre net af litterære, ikonografiske, arkæologiske og liturgiske kilder. Det komplekse materiale blev holdt sammen af en ganske bestemt opfattelse af relationen mellem mennesket og døden: "Jeg anede, at der var en forbindelse mellem holdningen til døden i dens mest generelle og almene form og variationerne i selvbevidstheden og bevidstheden om den anden, i opfattelsen af det individuelle livsløb eller den store kollektive skæbne". Ariès så med andre ord dødens historie som historien om den menneskelige individualiseringsproces.

Resultatet af Ariès' studier blev en slags faseopdeling af menneskets holdning til døden, dog sådan at forstå, at tidligere opfattelser ikke nødvendigvis helt forsvandt overalt. Ariès benyttede et fransk materiale og generaliserede dristigt ud fra det. "Den første [fase], som både er den ældste, den mest almindelige og den, som har holdt sig længst, er den fortrolige resignation over for artens kollektive skæbne og kan sammenfattes i denne sætning: *Et moriemur*, og vi skal alle dø [*den tæmmede død*]. Den anden, som dukker op i det 12. århundrede, er udtryk for den betydning, som man altid i nyere tid har tillagt sin egen eksistens, og kan omskrives med udtrykket: *egendøden*" (eller *min død*). Han sporede dens fremkomst i en ny ikonografi, hvor Kristus på opstandelsens dag som dommer adskiller de retfærdige fra de fortabte, og Ærkeenglen Mikael vejer hver enkelt sjæl på sin vægt. Dette fortolkede han som udtryk for, at interessen for den enkelte persons individualitet nu var trængt ind i den gamle idé om artens kollektive skæbne. Ideen om dommedag måtte efter hans opfattelse ses i lyset af tanken om en individuel biografi. Han forfulgte temaet gennem testamenternes optagethed af sjælemessernes antal helt ind i det 18. årh. og populariteten af de mange *artes moriendi* i det 15.-16. årh.[34] Samme tendens fandt han i den stadig mere udtalte praksis med individualisering af gravstederne, som begyndte at dukke op fra og med det 12. årh. Disse og mange andre iagttagelser førte ham frem til den konklusion, at "fra og med det 11. århundrede knyttes der en tidligere ukendt forbindelse mellem det enkelte menneskes død og dets bevidsthed om at være et individ".

[34] *Ars moriendi*: anvisning i den rette måde at dø på. Disse traktater nød stor popularitet både i katolske og protestantiske lande og dannede udgangspunkt for tidens opfattelse af "den gode død", hvor den døende på dødslejet havde mulighed for at slutte fred med sin Gud, sig selv og sin næste i modsætning til den bratte, "dårlige" død.

I kunst og litteratur fra perioden mellem det 16. og det 18. årh. iagttog Ariès en række træk, som han tolkede på den måde, at "fra nu af betyder døden et brud", og han understregede, at "denne idé om et brud er noget fuldstændig nyt". Han kunne desuden fastslå, at: "Fra og med det 18. århundrede forsøger mennesket i de vestlige samfund at give døden en ny betydning. Det forherliger den, dramatiserer den og ønsker, at den skal være gribende og gøre indtryk. Men samtidig er mennesket allerede mindre optaget af sin egen død, og den romantiske, retoriske død er først og fremmest *den andens død*". I anden halvdel af det 18. årh. begyndte debatten om udflytningen af kirkegårdene fra storbyerne, argumenterne var hygiejniske, men bag ved lå et nyt syn på kroppen. "De skulle ikke længere forpeste de levende, og de levende skulle ære de døde gennem en ren verdslig kult. Gravene blev tegnet på deres tilstedeværelse efter døden. En tilstedeværelse, som ikke nødvendigvis forudsatte frelserreligionernes udødelighed som i kristendommen". Familiegravstedet opstod som de dødes hjem og et sted, hvor man kunne mindes de døde. "Mindet gav de døde en slags udødelighed, der i begyndelsen var fremmed for kristendommen". Der var i virkeligheden tale om en veritabel dødekult, en dødekult der fandt sit modstykke i den nationale mindekultur, der opstod i samme tidsrum. Samtidig antog sorgen i det 19. årh. helt umådeholdne proportioner. Det var denne dødens tredie fase, Ariès stadig mente at befinde sig i, da han indledte sine dødsstudier, men mens han skrev, blev han opmærksom på en ny udvikling, der var slået igennem i den nordvesteuropæiske og angelsaksiske verden.

"I løbet af den lange periode, som vi nu har dækket – fra den tidlige Middelalder til midten af det 19. århundrede – har holdningen til døden ændret sig, men så langsomt, at samtiden ikke bemærkede det. Men i de sidste 30-40 år har vi været vidne til en brutal omvæltning af de traditionelle ideer og følelser; så brutal, at den ikke har kunnet undgå at gøre indtryk på sociologer og andre videnskabsmænd. Der er i virkeligheden tale om et fænomen uden lige. Døden, der tidligere var så nærværende og fortrolig, er i dag ved at blive udvisket og forsvinde. Den bliver skændig og genstand for et forbud". De døende gemmes bort på hospitaler og forholdes sandheden om deres tilstand. "Døden er et teknisk fænomen, opstået ved en afbrydelse af behandlingen", og "synlige manifestationer af sorg fordømmes og forsvinder". Døden er blevet ensom og sorgen skamfuld. Det moderne samfund kræver lykke, her har sorg og død ingen plads. Denne fjerde fase gav Ariès betegnelsen *den forbudte død* eller *den vilde død*.

Ariès' fire forelæsninger blev holdt for et amerikansk publikum, derfor sluttede han naturligt nok af med nogle overvejelser over *The American Way of Death*.[35] Han mente, "at den moderne holdning til døden, dvs. bandlysningen af døden for at værne om lykken, opstod i USA omkring århundredskiftet". Men selv om forbudet mod døden havde sit udgangspunkt i USA, fik fordrivelsen af døden en anden karakter end i Europa. Det var ikke i forholdet til den døende, hospitaliseringen, medikaliseringen og fortielsen, at forskellen lå, men i forholdet til den døde, og det skyldtes efter Ariès' opfattelse den omfattende kommercialisering af døden: "For at døden kan sælges, må den gøres tiltalende", den må sminkes. Liget balsameres og anbringes i en kostbar kiste til beskuelse under et sidste afskedsbesøg. Bedemanden (*the undertaker*) er ikke bare bedemand, men *funeral director* og *doctor of grief*, der er ekspert i at få sorgen til at forsvinde så hurtigt som muligt, for heller ikke det amerikanske samfund har tid og plads til sorgen. Men "nok vil man gerne omforme døden, sminke og sublimere den, men man vil ikke have den til at forsvinde. Dette ville selvsagt også betyde afslutningen på profitten, men begravelseskræmmernes store honorarer ville ikke blive tolereret, hvis ikke de svarede til et eller andet dybtliggende behov". Under vågeceremoni og afskedsbesøg kommer de besøgende uden afsky og skam, balsameringen udvisker døden og bruddets definitive karakter. "Sorgen og bedrøvelsen er blevet fordrevet fra dette beroligende møde".[36]

Ariès var selv opmærksom på, at hans kildegrundlag vedrørende den amerikanske udvikling var spinkelt, og han opfordrede amerikanske historikere til at komme med kritik og kommentarer. Det gjorde bl.a. David Stannard i det sidste kapitel af sin fremragende studie af de amerikanske puritaneres forhold til døden, *The Puritan Way of Death. A Study in Religion, Culture, and Social Change*, der udkom i 1977. Stannard var ikke uenig i Ariès' fremstilling, men i sin fortolkning af fænomenerne lagde han vægten på den samfundsmæssige udvikling og opfattede den amerikanske omgang med døden som en reaktion på individets anonymisering i det moderne samfund. Han præsenterede hermed, hvad man kunne kalde det moderne paradoks: Individet i det moderne samfund bliver stadig mere bevidst om sin egen individualitet, samtidig med at netop dette individ i en samfundsmæssig sammenhæng bliver stadig mere anonymt og ubetydeligt. I det primitive agrarsamfund kunne tabet af et enkelt individ forekomme uerstatteligt, i det moderne komplicerede, teknologiserede og specialiserede samfund er alle anonyme og ingen uerstattelig, og kun de allernærmeste berøres af den enkeltes død. Dette, mener Stannard, er i sandhed noget nyt i menneskets historie. De særlige amerikanske dødsritualer i 'begravelsesdirektørens' iscenesættelse kan

[35] Titlen på en berømt bog af Jessica Mitford, New York 1963.
[36] Ariès, *Dødens historie i vesten*, s. 62-67.

opfattes som et udslag af dette paradoks, som den fremmedgjorte og isolerede moderne amerikanske families ubevidste protest mod at bære dødens byrde alene i et samfund, hvor socialt fællesskab ikke mere eksisterer. I en moderne sækulariseret verden har døden efter Stannards opfattelse mistet enhver mening, og stillet overfor døden har det moderne menneske kun valget mellem fornægtelse eller maskerade.

I Stannards forståelse af dødens meningsløshed i den moderne verden er det en grundlæggende præmis, at religionen har mistet sin magt til at definere meningen med døden for det moderne menneske. Han går ikke ind i en nærmere diskussion af sækulariseringsbegrebet, men hævder med religionssociologen Peter Berger, at døden ikke mere giver mening, fordi der ikke mere kan gives nogen overbevisende "forklaring" på den med henvisning til en transcendent autoritet, i en situation hvor de religiøse traditioner har mistet deres karakter af overgribende symboler for samfundet som helhed.[37] Ariès kædede udtrykkeligt *den forbudte død* sammen med det moderne samfunds krav om lykke, når han hævdede, at "det er herefter en almindelig opfattelse, at livet altid er lykkeligt eller altid skal se sådan ud", og i det lykkelige samfund er der ingen plads til døden.[38] Alle religiøse systemer har i den sidste ende det modsatte udgangspunkt: at livet er lidelse, og frelsesreligionernes funktion er netop at gøre verden både forståelig og udholdelig ved at tilskrive lidelsen mening.[39] De religiøse symboler leverer både en intellektuel forståelseshorisont og en strukturering af følelseslivet.[40] I Stannards betragtninger over den moderne verdens mangel på mening, er der imidlertid intet nostalgisk, det er blot en konstatering. Der er ingen vej tilbage. Som liv og død hører også livsstil og dødsstil sammen: "the modern American way of death is a direct response to the modern American way of life".

Ariés' arbejde med dødens historie blev allerede fra starten mødt med kritik. Væsentlige kritikpunkter var den manglende teoretiske fundering af selve individualiseringsbegrebet og den intuitive tilgang og metode, der nok var illustrerende, men uden egentlig forklaringskraft. Hertil kom den endimensionale forklaringsmodel centreret omkring en formodet individualiseringsproces uden inddragelse af hverken demografiske eller økonomisk/sociale faktorer, og hans generaliseringer ud fra et udelukkende fransk materiale, hvad der bl.a. fik som konsekvens, at han ganske overså reformationens betydning. For en moderne specialiseret historievidenskab måtte Ariès' langtidsperspektiv i virkeligheden også fremstå som en umulighed, ingen ville kunne skrive 1000 års historie på et videnskabeligt grundlag,

[37] Stannard, *The Puritan Way of Death*, s. 230.
[38] Ariès, *Dødens historie i vesten*, s. 38.
[39] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Tübingen 1988, s. 244-245.

og da slet ikke når det som her var et pionerarbejde. Men netop projektets tilsyneladende umulighed har vist sig at være dets styrke, fordi Ariès præsenterede en vision af tusind års kristen civilisation med kirken og kirkegården som omdrejningspunkt, der kunne inspirere og udfordre historikere med speciale i snart sagt alle perioder af historien. De sidste 30 års intensive forskning i dødens historie har gjort op med mange af Ariès' resultater og tegnet et langt mere nuanceret og kompliceret billede med store nationale og lokale forskelle og et væld af mulige fortolkninger og forklaringsmodeller. Men tilbage står, at Ariès med sin faseopdeling gav dødens historie en overordnet struktur, der stort set har været styrende for forskningen lige siden.

Den moderne tabuisering af døden

Som inspirationskilde til den fjerde fase af dødens historie, *den forbudte død*, anførte Ariès Geoffrey Gorers arbejde. I en ganske kort artikel, "The Pornography of Death", i tidsskriftet *Encounter* rettede den britiske socialantropolog, Geoffrey Gorer, i 1955 søgelyset mod den moderne tabuisering af *den naturlige død*. Han påpegede indledningsvis, at alle samfnd 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 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 fødslens og samlejets naturlige processer var det for hundrede år siden".

Den umiddelbare årsag til denne ændring i forholdet til døden fandt Gorer i den simple kendsgerning, at i løbet af første halvdel af det 20. årh. havde hygiejnens og lægevidenskabens fremskridt bevirket, at dødslejer ikke mere var dagligdags begivenheder i hjemmene. 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

[40] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press 1993, s. 104.

som konsekvens, at døden og den fysiske tilintetgørelse simpelt hen bliver for frygtelig at tænke på endsige tale om. Gorers artikel og ikke mindst den bog, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, hvormed han ti år senere fulgte temaet op, synes at have ramt plet. Resultatet blev i hvert fald et formeligt boom i dødsstudier inden for sociologi, antropologi og psykologi, og hans arbejde gav altså også inspiration til historievidenskaben.[41]

Den lille artikel i *Encounter* var udtryk for nogle rent videnskabelige refleksioner over døden som moderne fænomen. *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain* var derimod udsprunget af nogle meget personlige erfaringer i forbindelse med en broders død. Her havde Gorer oplevet hele den moderne fortielsesproces omkring døden og den sociale isoleringsproces, de sørgende efterladte blev udsat for. Han følte det som et savn ikke at kunne give offentligt udtryk for sin sorg og sammenlignede forløbet med de omfattende sørgeritualer, han havde oplevet i sin barndom i begyndelsen af århundredet. Som antropolog var han opmærksom på, at de fleste samfund har udviklet sørgeritualer, overgangsritualer, i form af de efterladtes tilbagetrækning fra samfundet i en periode af afsondrethed og en formaliseret genindtræden i samfundet, og det var hans opfattelse, at når sådanne ritualer er så udbredte i såvel tid som rum, må det skyldes, at de opfylder fundamentale menneskelige psykologiske behov. Ritualernes funktion er at give trøst og støtte til de efterladte, og den støtte var efter hans opfattelse ikke mere at finde "i den veluddannede middelklasse i Sydengland", som var hans referenceramme. Bogens spørgsmål var derfor, om det forholdt sig på samme måde i resten af det engelske samfund.

Gorers interviewundersøgelse omfattede 359 efterladte. Blandt hans resultater var, at halvdelen af de omhandlede dødsfald foregik på hospitalet, mindre end en fjerdedel af de adspurgte havde været tilstede ved dødens indtræden, og langt de fleste af interviewpersonerne var ikke i besiddelse af sociale eller religiøse ritualer, der kunne hjælpe dem med at få hold på sorgen. De efterladte søgte at skjule deres sorg, der blev opfattet som en svaghed snarere end som en psykologisk nødvendighed. Konklusionen var, at størstedelen af den engelske befolkning stod rådvilde overfor, hvordan man forholder sig til død og sorg og uden social støtte i gennemlevelsen af sorgen, og at denne mangel på accepterede ritualer resulterede i "a very considerable amount of maladaptive behaviour". Afritualiseringen af sorgen havde med andre ord alvorlige psykologiske konsekvenser, og Gorer så sækulariseringen som en vigtig faktor i denne proces. De traditionelle ritualer var knyttet til

[41] London 1965. Artiklen er genoptrykt i bogen. Om Gorers indflydelse se bl.a. Houlbrooke, "Introduction", i Houlbrooke (ed.), *Death, Ritual and Bereavement*, s. 5 og Michael Hviid Jacobsen, *Dødens mosaik. En sociologi om det unævnelige*, København 2000, s. 39.

en religiøs praksis, men med sækulariseringen var ikke fulgt nye sækulære ritualer, tværtimod syntes opfattelsen at være, at det moderne rationelle menneske bør kontrollere sine følelser.

Opfattelsen af selv at befinde sig i en helt ny fase af dødens historie synes i det hele taget at have haft en stimulerende effekt på forskningen om døden 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. Den moderne afvisning af døden, som den kortlægges i den omfattende sociologiske og psykologiske litteratur,[42] opfattes som et problem, ud fra den underforståede præmis, at i de gode gamle dage forstod man at dø. Hos Ariès er præmissen ikke engang underforstået, men ganske eksplicit, når han nærmest længselsfuldt taler om "den fortrolige resignation over for artens kollektive skæbne", der efter hans opfattelse var den fremherskende indtil højmiddelalderens individualistiske "mutation". Den tyske sociolog, Norbert Elias, hvis teorier om "civilisationsprocessen" og den dermed sammenhængende ændring af personlighedsstrukturen i form af en fremadskridende individualisering og 'privatisering' af følelseslivet mærkeligt nok ikke er inddraget og udnyttet af Ariès, skønt det måtte synes oplagt, retter skytset mod bl.a. dette punkt i Ariès' fremstilling.[43]

Efter Elias' opfattelse, er fortrængningen og tilsløringen af det enkelte menneskelivs endelighed absolut ikke nogen moderne opfindelse. "Den er sandsynligvis lige så gammel som bevidstheden om denne endelighed – som selve udsigten til at man skal dø." Men *måden* tilsløringen finder sted på, har skiftet karakter. "Tidligere tider var først og fremmest præget af institutionaliserede kollektive fantasier [religiøse forestillinger], der garanterede det enkelte menneske udødelighed, og netop fordi fantasien var institutionaliseret og fungerede som gruppetro, blev det nærmest umuligt at erkende denne forestillings karakter af fantasi. I dag er disse kollektive udødelighedsforestillinger aftaget noget, og de individuelle udødelighedsfantasier, der til dels erkendes, som det de er, træder tilsvarende mere i forgrunden".[44] Dødsfortrængning og dødsangst er med andre ord ikke et nyt fænomen, men den måde, de kommer til udtryk på i det moderne samfund, er ny.

[42] For en introduktion til denne litteratur se Jacobsen, 2000.
[43] *Über den Prozess der Zivilisation* udkom første gang i 1939, men det var den engelske udgave i 1969, der banede vejen for teoriens gennembrud inden for kulturhistorien i 1970'erne og 80'erne. Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Oxford 1996. For en introduktion til Elias' forfatterskab se Robert van Krieken, *Norbert Elias*, København 2002.
[44] Norbert Elias, *De døendes ensomhed*, København 1983, s. 48-52.

Krigen og døden

Den tabuisering af døden som Geoffrey Gorer diagnosticerede i 1955 må utvivlsomt betegnes som karakteristisk for hele den sidste halvdel af det 20. årh. i en vesteuropæisk sammenhæng. Men er hospitalsdød, lykkejagt og sækularisering de eneste tænkelige forklaringsfaktorer på den moderne berøringsangst over for døden? Mærkeligt fraværende i hele den omfattende sociologiske og psykologiske litteratur, som Gorers studier gav startskuddet til, er den simple kendsgerning, at det 20. årh. var vidne til to store verdenskrige, der bevirkede en krigsdød af hidtil uset og utænkeligt omfang. Er det virkelig muligt, at en krigsdød så vældig overhovedet ikke skulle have haft indflydelse på holdningen til den mere hverdagsagtige død? Kunne det ikke tænkes, at afritualiseringen på alle fronter af samfundslivet i anden halvdel af det 20. årh. hænger sammen med krigene i den første halvdel af århundredet? I en banebrydende artikel fra 1981 med titlen, "War and Death, Grief and Mourning", tog den engelske historiker, David Cannadine, spørgsmålet om Den første Verdenskrigs betydning op til nærmere overvejelse.[45] Han indledte artiklen med at frontalt angreb på Geoffrey Gorer, som han mente gav et nostalgisk og romantiserende billede af den viktorianske død, og han afviste ganske, at de viktorianske sørge- og begravelsesritualer skulle have nogen som helst lindrende funktion, der var tale om en ren kommerciel udnyttelse af døden. Paradoksalt nok bliver hans egen fremstilling af våbenstilstandsritualernes tilblivelse dog det stærkest mulige argument for, at sørgeritualer rent faktisk opfylder et fundamentalt psykologisk behov.

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

[45] I Whaley (ed.) 1981, s. 187 ff.

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 Mellemkrigstiden 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*.

Den engelske historiker, Jay Winter, er i bogen, *Sites of memory, sites of mourning. The Great War in European cultural history*, fra 1995 ude i delvis samme ærinde.[46] Samtidig udvider han undersøgelsesfeltet til også at omfatte Frankrig og Tyskland, hvor dødsraten var på samme niveau som i Storbritannien eller højere. Fundamentalt set handler Winters bog om sprog, om sorgens sprog som det kom til udtryk i krigsmonumenterne og de dertil knyttede ritualer, i spiritismen, og i mellemkrigstidens kunst og litteratur. Det er hans these, at Den første Verdenskrig ikke – som det ellers oftest hævdes – betød det definitive brud med traditionen og det endelige gennemslag for det moderne.[47] I forsøget på at finde et sorgens sprog søgte man i mindearkitekturen, i kunsten og i litteraturen tværtimod tilbage til traditionelle formelementer og symboler for at finde mening og lindring. Som Cannadine understreger også Winter sørge- og erindringsceremoniernes funktion som udtryk for og ritualisering af den kollektive sorg. Krigsmonumenterne markerede det sted, hvor fællesskaber blev genforenet, hvor de døde symbolsk blev bragt hjem, og hvor krigens adskillelse blev udtrykt, ritualiseret og med tiden accepteret. Men, hævder Winter, efter Den anden Verdenskrig var det ikke mere muligt at revitalisere dette traditionelle sorgsprog. Først her ligger efter hans opfattelse det egentlige brud.

I sin forståelse af traditionelle æstetiske og religiøse symbolers virkning i sorgbearbejdelsen er Winter inspireret af den bulgarsk-franske filosof, lingvist, feminist og psykoanalytiker Julia Kristevas syn på den religiøse og æstetiske symboldannelses

[46] Cambridge 1995.
[47] Se f.eks. Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Oxford 1975.

terapeutiske funktion.[48] 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, gennemleves og overvindes, måske snarere "gennem katharsis end gennem bearbejdning", som Kristeva udtrykker det. Men efter Den anden Verdenskrig, efter Auschwitz og Hiroshima, var en sådan symbolgenopretning ikke mere gennemførlig. "Som overskredet eller ødelagt af en alt for stærk bølge, er vore symbolske hjælpemidler blevet tømt, så at sige tilintetgjort, forstenet. På grænsen til stilheden opstår ordet "ingenting", et forsigtigt forsvar mod så meget indre og ydre kaos, inkommensurabelt. Aldrig har nogen kataklysme været mere apokalyptisk grænsesprængende, aldrig har repræsentationen af den haft så få symbolske midler til rådighed".[49]

Symbolsammenbrud og afritualisering er to sider af samme sag, i sidste halvdel af det 20. årh. havde sorgen tilsyneladende mistet sit sprog. Begravelsesformerne undergik samtidig væsentlige ændringer, omend det kristne jordpåkastelsesritual fortsat syntes at bevare sin kraft.[50] Med Danmark som eksempel kan det konstateres, at ligbrænding er blevet stadig mere udbredt med det resultat, at mange kirkegårde har fået et "omvendt" pladsproblem. De er blevet for store, fordi urnegrave ikke optager nær så meget plads som traditionelle jordfæstelser. Mange fravælger desuden den individuelle grav til fordel for store anonyme fællesgrave, hvis græsplæner omfatter en stadig større del af kirkegårdenes areal. En anden variant er i de senere år blevet den såkaldte 'økologiske' skovkirkegård, som den kendes i England.[51] Men der er tegn på ændringer. En rundgang på Assistens Kirkegaard på Nørrebro i København en tilfældig forårsdag i 2003 efterlader det indtryk, at en nyritualisering (ikke genritualisering, for de nye ritualer er tilsyneladende ikke specielt kristne) 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

[48] 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, 1995, s. 9, 172 og 225-229.
[49] Kristeva, 1994, s. 202. Min fordanskning.
[50] 93% af danske begravelser foregår stadig (1993) under gejstlig medvirken.
[51] I 2002 blev over 90% af de døde i København kremeret mod 40% i 1944. I de øvrige storbyer er tallet 90%, på landsplan er det 70%, fordi skikken stadig ikke er så udbredt i landkommunerne. Ligbrænding er især udbredt i protestantiske lande, først i 1963 tillod den katolske kirke kremering. De specielle amerikanske dødsritualer (balsamering mv.) har desuden bevirket, at metoden ikke er særlig anvendt i USA. Kremeringen fik sit gennembrud i slutningen af det 19. årh., begrundelsen var som ved udflytningen af kirkegårdene hygiejnisk, men sækulariseringen synes i begge tilfælde at have været den afgørende mulighedsbetingelse. I de større danske byer blev i 1996 mellem 50% og 70% af alle urner anbragt i anonyme fællesgrave. - Om hele denne udvikling se Jensen, *Vest for Paradis*, s. 187 ff. og Dagbladet *Politiken* 4. september 2003.

folkekær forfatters grav – til almindelig afbenyttelse og *refill*.[52] Samtidig er der oprettet specielle hjemmesider på internettet, hvor folk fortæller hinanden om deres sorg. Om dette så igen betyder, at endnu en fase, *den postmoderne*, må føjes til Ariès' lange fortælling om dødens historie i Vesten,[53] er det nok for tidligt at afgøre.

Døden som Katharsis

Det overordnede tema for nærværende antologi er "døden som katharsis", derfor til sidst nogle overvejelser omkring dette emne. Katharsis betyder udrensning, renselse, forløsning og kan anvendes om såvel fysiske som psykologiske processer.[54] Det er i denne sammenhæng bemærkelsesværdigt, at selve ordet katharsis kun bruges af to af de omtalte forfattere, Julia Kristeva og Jay Winter. Men samtidig er det åbenbart, at samtlige forfattere stort set ikke skriver om andet, når de på forskellig vis beskriver og analyserer de ritualer, der omgav den kristne død. Ritualer kan defineres som en form for kommunikation, der meddeler sig direkte til følelserne gennem symboler.[55] Psykoanalytikeren Julia Kristeva talte om den æstetiske og religiøse symboldannelses terapeutiske funktion i form af en katharsis effekt. Jay Winter overførte denne indsigt på mellemkrigstidens sørgeritualer og mindekultur, og begge understregede symbolsammenbruddet som følge af Den anden Verdenskrig. Resultatet af dette sammenbrud blev dødens afritualisering med den konsekvens, at den psykologiske katharsis udeblev. Det savn, som Geoffrey Gorer følte ved sørgeritualernes bortfald, men som han ikke direkte satte ord på, var netop savnet af forløsning, af katharsis. Når langt hovedparten af danske begravelser stadig foregår under medvirkning af en præst, skønt kirkerne på en almindelig søndag er yderst småt besøgt, skyldes det måske mere end noget andet den vældige kraft og sublime kathartiske effekt, der stadig udgår fra jordpåkastelsens simple ritual, selv om de færreste i dag tillægger opstandelsen nogen bogstavelig realitet.

Den kristne dødsforberedelse, den "gode død", som findes både i den katolske og protestantiske tradition i form af anger, syndsforladelse og soning, var lige så vigtig for den mest uskyldsrene sjæl som for den argeste forbryder. Virkningen for den enkelte var renselse, forløsning, katharsis. En katharsis som også tilskuerne til de offentlige henrettelser fik del i så længe det religiøse rum gav lidelsen mening. Da dette rum brød sammen, stod dødsstraffen afklædt som den simple aflivning af et uønsket element, som den sociale udrensning, den hele

[52] Kirkegårdsvejlederen understregede udtrykkeligt, at elefanter er særligt populære på børnegrave. Whiskyflasken var til Dan Turell.
[53] For et sådant synspunkt se Tony Walter, *The Revival of Death*, London 1994.
[54] I min forståelse af katharsisbegrebet står jeg i gæld til Judy Gammelgaard, *Katharsis. Sjælens renselse i psykoanalyse og tragedie*, København 1993.

tiden havde været. Men denne katharsis i rent fysisk forstand tålte ikke dagens lys, uden følgeskab af en psykologisk katharsis var den meningsløs. Dette perspektiv kan udvides til at omfatte døden i hele det moderne sækulariserede samfund, *den forbudte død*, som Philippe Ariès så rammende betegnede den. Døden i det moderne samfund er uden mening, skrev David Stannard, fordi ingen overgribende religiøse symboler mere formår at tillægge den betydning. Døden er, og har altid været, katharsis i ordets fysiske mening, den renser ud og fjerner de gamle, de syge, de svage – eller bare de uheldige. Men når den fysiske katharsis ikke ledsages af en tilsvarende psykologisk, kan døden forekomme ubærlig. De spæde postmoderne forsøg på en fornyet ritualisering af sorgen er i den forstand at betragte som individuelle, men netop individuelle, forsøg på at omgå denne bitre erkendelse.

[55] Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, s. 2 og 231.

Litteraturliste

Ariès, Philippe, *Dødens historie i vesten. Fra middelalderen til nutiden*. Aarhus 1986

Ariès, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris 1975

Ariès, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris 1977

Ariès, Philippe, *The Hour of Our Death*, London 1983

Ariès, Philippe, *Western Attitudes toward Death from the Middle Ages to the Present*, Baltimore 1974

Aronsson, Peter (red.), *Makten över minnet. Historiekultur i förändring*, Lund 2000

Bée, Michel, "Le spectacle de l'exécution dans la France d'Ancien Regime", i *Annales* 38:1983

Beier, A.L. et al. (eds.), *The First Modern Society. Essays in English History in Honour of LAWRENCE STONE*, Cambridge 1989

Bell, Catherine, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York & Oxford 1997

Bergman, Martin, *Dödsstraffet, kyrkan och staten i Sverige från 1700-tal till 1900-tal*, Lund 1996

Bois, Guy, *La mutation de l'an mil: Lournand, village maconnais de l'antiquité au féodalisme*, Paris 1989

Burke, Peter, *History and Social Theory*, Oxford 1992

Burke, Peter, *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-1989*, Oxford 1990

Cannadine, David, "War and Death, Grief and Mourning", i Joachim Whaley (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981

Chaunu, Pierre, *La Mort à Paris: 16e, 17e, 18e siècles*, Paris 1978

Chaunu, Pierre, "Mourir à Paris", *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations* 31:1, 1976

Christiansen, Palle Ove, *Kulturhistorie som opposition. Træk af forskellige fagtraditioner*, København 2000

Cipolla, Carlo M. (ed.), *The Fontana Economic History of Europe. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London 1974

Dagbladet *Politiken* 28. april 2003 og 4. september 2003

Dülmen, Richard van, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, München 1995

Elias, Norbert, *De døendes ensomhed*, København 1983

Elias, Norbert, *The Civilizing Process*, Oxford 1996

Evans, Richard, *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany, 1600-1987*, Oxford 1996

Floto, Inga, *Dødsstraffens kulturhistorie. Ritualer og metoder 1600-2000*, København 2001

Floto, Inga, "En moderne død. Guillotinen og fremkomsten af en moderne dødsopfattelse", i *Scandia* 2003

Floto, Inga, "Fra ritual til procedure. Træk af dødsstraffens kulturhistorie", i *1066. Tidsskrift for historie* 31:2001

Foucault, Michel, *Overvågning og straf. Det moderne fængsels historie*, Oslo 1994

Fussell, Paul, *The Great War and Modern Memory*, Oxford 1975

Gammelgaard, Judy, *Katharsis. Sjælens renselse i psykoanalyse og tragedie*, København 1993

Gatrell, V.A.C., *The Hanging Tree. Execution and the English People 1770-1868*, Oxford 1994

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press 1993

Gittings, Clare, *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*, London 1984

Gordon, Bruce & Marshall, Peter (eds.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, London 2000

Gorer, Geoffrey, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, London 1965

Houlbrooke, Ralph (ed.), *Death, Ritual and Bereavement*, London 1989

Houlbrooke, Ralph, "Introduction", i Ralph Houlbrooke, *Death, Ritual and Bereavement*., London 1989

Hunt, Lynn (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley & Los Angeles 1989

Jacobsen, Michael Hviid, *Dødens mosaik. En sociologi om det unævnelige*, København 2000

Jensen, Johan Fjord, *Vest for Paradis. Begravelsespladsernes natur*, København 2002

Johnson, Robert, *Deathwork. A Study of the Modern Execution Process*, New York 1990

Kertzer, David I., *Ritual, Politics and Power*, New Haven 1988

Koslofsky, Craig M., *The Reformation af the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany*, London 2000

Krieken, Robert van, *Norbert Elias*, København 2002

Kristeva, Julia, *Sort Sol. Depression og melankoli*, Oslo 1994

Krogh, Tyge, *Oplysningstiden og det magiske. Henrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første halvdel*, København 2000

Langen, Ulrik (red.), *Ritualernes magt. Ritualer i europæisk historie 500-2000*, Roskilde 2002

Laqueur, Thomas, "Crowds, carnival and the state in English executions, 1604-1868", i A. L. Beier et al. (eds.), *The First Modern Society. Essays in English History in Honour of LAWRENCE STONE*, Cambridge 1989

Laursen, Johnny m.fl. (red.), *I tradition og Kaos. Festskrift til Henning Poulsen*, Aarhus 2000

Lebrun, F., *Les Hommes et la mort en Anjou au 17e et 18e siècles: essai de démographie et psychologie historiques*, Paris 1971

Le Goff, Jaques & Nora, Pierre, *Att skriva historia*, Stockholm 1978

Le Goff, Jaques, "Mentaliteterna, en tvetydig historia", i Jaques Le Goff & Pierre Nora (eds.), *Att skriva historia*, Stockholm 1978

Marshall, Peter, *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford 2002

Masur, Louis P., *Rites of Execution. Capital Punishment and the Transformation of American Culture, 1776-1865*, Oxford 1989

McManners, John, "Death and the French Historians", i Whaley, Joachim (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981

McManners, John, *Death and the Enlightenment*, Oxford 1981

Mitford, Jessica, *The American Way of Death*. New York 1963

Morris, Norval & Rothman, David J., *The Oxford History of the Prison. The Practice of Punishment in Western Society*, Oxford 1995

Muir, Edward, *Ritual in Early Modern Europé*, Cambridge 1997

Nielsen, Carsten Tage og Weinrich, Torben (red.), *Erindringens og glemslens politik*, Roskilde 1996

Sommer, Anne Louise, *De dødes haver. Den moderne storbykirkegård*, Odense 2003

Spierenburg, Pieter, *The Spectacle of Suffering. Executions and the evolution of repression: from a preindustrial metropolis to the European Experience*, Cambridge 1984

Stannard, David, *The Puritan Way of Death. A Study in Religion, Culture and Social Change*, Oxford 1977

Sørensen, Nils Arne, "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

Turner, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1969

Vovelle, Michel, *Mourir Autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1974

Vovelle, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'aprés les clauses des testaments*, Paris 1973

Walter, Tony, *The Revival of Death*, London 1994

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd I, Tübingen 1988

Whaley, Joachim (ed.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981

Winter, Jay, *Sites of memory, sites of mourning. The Great War in European cultural history*, Cambridge 1995

Abstract

Death in history – historiographic perspectives

The “history of mentalities” of the French Annales historians in the 1970'es put death on the agenda as a serious subject for historical studies. The burgeoning cultural history of the 1980'es and 1990'es saw the internationalization of the field promoted by methodologies inspired by Anglo-Saxon anthropologists. The French histories had been quantitative with one important exception, Philippe Ariès’ monumental studies of death in a thousand years of Christian civilization. Ariès proposed a 4-phase structuring of this long period and thereby provided a framework for all subsequent studies, even if many of his results are now regarded as obsolete. The proliferation of historical death studies undoubtedly must be seen in the broader social context of the modern “denial of death” which sociologists and psychologists started diagnosing and discussing in the 1960'es. A denial which seemed in stark contrast to earlier forms of dying presumably surrounded by ritual and acceptance. The modern “denial of death” has been explained as a consequence of the triumph of medicine, and in a broader perspective as a result of secularization. One important factor, though, has until recently been absent from the discussion, that is, the significance of the tremendous death toll taken by the two devastating world wars in the first half of the 20th Century. It has been argued that after the Second World War, after Hiroshima and Auschwitz, symbolic collapse was a universal European experience. Traditional symbols and rituals lost their meaning and as a consequence, the chatartic experience provided by ritual was denied to modern man. Confronted by death, denial seemed the only way out.

KATARSIS OG ÆRE – TO MIDDELALDERLIGE DISKURSER OM DØDEN

Av Arnved Nedkvitne

Emnet for denne rapporten er dødens kultur- og mentalitetshistorie, med fokus på døden som katarsis. Katarsis som et moderne vitenskapelig begrep kan for det første presiseres som en individuell renselse, i vår kristne kulturkrets vil den være mental som forberedelse til det neste liv. Det oppnås gjennom å ha internalisert fullt og helt de gode verdiene og normene i dødsøyeblikket. Men katarsis kan også presiseres som en sosial renselse, samfunnet fjerner personer som er uønsket, i en dødssammenheng vil det si å ta livet av mennesker som betraktes som skadelige for det gode samfunnet. Bruk av samme begrep om to samfunnsfenomen forutsetter ikke noen realhistorisk årsaks- eller strukturell sammenheng mellom dem. Om en slik sammenheng fantes i vårt tilfelle, vil jeg i det følgende betrakte som et åpent spørsmål.

Weber definerte en stat som en organisasjon med monopol på legitim voldsbruk innenfor et geografisk område. De øvrige innleggene i denne rapporten forholder seg til en periode da det statlige voldsmonopolet mer eller mindre var en realitet. Tidsavgrensninga på mitt innlegg er middelalderen fram til ca. 1350, en periode da statsmakten var svak eller ikke-eksisterende. Individuell hevn og private feider var en vanlig måte å gjøre opp konflikter på. Et hovedspørsmål i det følgende vil bli om dødsdiskursen var forskjellig i et førstatlig samfunn og et statssamfunn.

Dødsdiskursen i et samfunn uten statlige voldsmonopol beskrives spesielt tydelig i sagaer skrevet på Island, som jo var førstatlig fram til 1262. De islandske sagaene ble hovedsakelig skrevet på 1200-tallet men omhandler begivenheter helt tilbake til ca. 870. Sagaene ligger i grenselandet mellom historie og litteratur. Men for en mentalitetshistoriker er det av underordnet betydning om en beskrevet begivenhet virkelig fant sted, det viktigste er om den var i samsvar med forfatterens og tilhørernes virkelighetsoppfatning. Det kan en utvilsomt si om islendingesagaene, kongesagaene, biskopssagaene og Sturlunga saga som vil bli benyttet her. Disse sagaene kan derfor nyttes som ”levninger” til mentaliteter på 1200-tallet, det vil si som kilder til forfatternes og deres tilhøreres mentalitet. Noen sagaer ble nedskrevet kort tid etter begivenhetene, de såkalte samtidssagaene. De vil i tillegg bli brukt som ”beretninger” om samme periode, det vil si som kilder til saga-aktørenes mentalitet.

Geografisk vil denne undersøkelsen begrense seg til Island og Norge, det som i det følgende vil bli kalt norrønt område.[56]

Døden som katarsis og ære i norrøn middelalder

29.mai 1254 kjempet *Hrani Koðransson* sin siste kamp. Han hadde forsøkt å ta livet av høvdingen Gissur Torvaldsson ved å brenne ham inne, men Gissur unnslapp. Hrani ble lyst fredløs og søkte tilflukt på Grimsey, en ubebodd øy nord for Island. Men fiendene kom etter med en overlegen styrke, og Hrani måtte innse at slaget var tapt. Han ba da om å få gå til skriftemål, og det fikk han.

> Hrani la våpnene fra seg, og tok mot prestens skriftetale, og alle så at han var meget beveget da han sto opp. Han sa: "Kanskje synes dere at jeg ikke har opptrådt mandig nå, men jeg har grunn til å frykte at jeg ikke vil få en slik mottakelse [i det neste livet] som jeg kunne ønske." Deretter talte han med presten, hvorpå han grep sine våpen og sa at det sømmet seg for enhver å verge sitt liv. De søkte fram mot ham, og han verget seg. Snart fikk han et spydstikk i øyet, og etter det forsvarte han seg kun svakt. Mange gikk da på ham, og han lot der sitt liv, såret av mange sår.[57]

For å bli frelst, måtte en i følge kirkens lære gå inn i døden fri for synd, og skriftemålet var den eneste måten Hrani kunne kvitte seg med synder på. Men de mest alvorlige syndene kunne en vanlig prest ikke ettergi, og det var sannsynligvis dette Hrani fryktet.[58] Hva ventet ham på andre sida av døden? Angsten for det fikk ham til reagere emosjonelt. Det viser at han hadde internalisert troen på det evige liv og kravet om å møte døden fri for synd. At forberedelsene til døden skulle være en renselse, var en dypt følt realitet for Hrani.

Men Hrani hadde også en annen forestilling om hvordan en god mann burde dø. Døden var den siste muligheten en kriger hadde til å øke sin ære. Først foreslo han å kjempe alene mot to av motstanderens beste krigere. Uansett utfall ville det gitt ham ære. Det endte med at han kjempet alene mot stor overmakt og han ga ikke opp før han fikk dødssår. Selv om sagaforfatteren ikke sier det med rene ord, er det ingen tvil om at han mente at Hrani døde på en ærefull måte. Omdømmet blant de gjenlevende var viktig for Hrani, og sagaforfatteren fant dette naturlig og prisverdig.

---

[56] Problemene knyttet til bruk av sagaene som historiske kilder har vært mye debattert gjennom de siste 100 årene. For en praktisk tilnærming til problemet skrevet av en utøvende historiker, se William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, Chicago 1990, s. 43-51.

[57] *Sturlunga saga* II, oversatt av Kristian Kålund, København 1904, s. 218-219; Norrøn utgave *Sturlunga saga* utgitt av Örnolfur Thorsson, Reykjavik 1988, s.655

[58] For en bredere innføring i forestillingene bak botssakramentet, se Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, kapitel 20 og 21

For Hrani var det åpenbart viktig å få et godt liv etter døden både i den overnaturlige verden og i minnet til de gjenlevende i denne verden. Han opplevde ikke noen motsetning mellom de to. Hva var viktigst for ham? Så lenge det ikke var spørsmål om enten-eller, men om både-og, ville nok spørsmålsstillinga vært fremmed for Hrani og hans samtidige. Begrepene katarsis og ære fantes ikke på norrønt. Her brukte en mange delvis overlappende ord. Men realiteten bak begge begrepene var viktige for høymiddelalderens skandinaver.[59]

Ære er et mer enhetlige begrep å forholde seg til enn katarsis. Det vil i det følgende defineres som den verdi et menneske eller en gruppe mennesker har i andres og egne øyne. Æren eksisterer i denne verden i levende menneskers bevissthet. I det følgende vil fokus bli rettet mot krigernes ære. De førstatlige islendingene mente det fantes ærefulle kvinner, men de oppnådde ikke sin ære gjennom egen eller andres død. Kvinners ære faller derfor utenfor vårt emne.[60]

Hrani var kristen, men levde i et førstatlig feidesamfunn. Hvilke forståelser, verdier og holdninger – det vil si mentaliteter – skapte et førstatlig feidesamfunn omkring døden?

En ærefull død måtte være offentlig

Renselsen som forberedelse til døden trengte ikke være offentlig. Vi så ovenfor at Hrani ble brydd over å ha tilskuere til sitt siste skriftemål, ordene til den skriftende skulle uansett bare høres av presten. En ærefull død derimot måtte skje i offentlighet, den ga bare ære dersom den ble kjent av andre. For å forstå dette må en kjenne den sosiale bakgrunnen.[61]

I et samfunn med en svak eller ikke-eksisterende stat måtte hvert hushold sørge for å beskytte egne interesser. Et offentlig rettsvesen fantes gjennom tingene, men det var opp til den seirende parten å få motparten til å respektere dommen. Fengsler fantes ikke, bøter var en vanlig utvei men alvorlige krenkelser førte ofte til feider og hevndrap.

Å være fryktet ble da viktig for beskytte eget hushold. Det grunnleggende innholdet i æren var ”ikke trå på meg, jeg er farlig”. Den ærefulle mannen sendte signaler til omgivelsene om han var i stand til å utkjempe en feide og drepe motstandere. Æresdiskursen innbefattet mer enn døden, et menneske måtte vise at det var ærefult gjennom hele live. Døden er likevel det mest dramatiske øyeblikket i et menneskes liv. Makten til å ta andres liv eller måten en

[59] Om den norrøne terminologien for det moderne begrepet ære, se Preben Meulengracht Sørensen, *Fortelling og ære*, Århus 1993, s. 187-191

[60] Torill Sandberg, *Kvinner og ære. Kjønnsperspektiv på æresdiskursen i norrøn middelalder*, utrykt hovedoppgave Universitetet i Oslo, Historisk institutt, høsten 2001.

[61] En generell innføring i det førstatlige islandske samfunnet finner en i Byock, Jesse, *Viking Age Iceland*, London 2001. Spesielt relevante i vår sammenheng er kapitlene 9-13.

møtte egen død på, var den mest spektakulære måten å demonstrer egen ære på. Døden var viktig for æren, og middelaldermenneskene var derfor opptatt hvordan de selv og andre døde.

Hrani var ikke alene om bevisst å søke en ærefull død, det samme gjorde de to tenåringsbrødrene Tord og Snorre en marsdag i 1232. De ble tatt i bakhold og omringet av en overlegen fiende, og ble oppfordret til å gå til skriftemål, for de ville ikke få noen nåde. De skriftet, men avviste å overgi seg uten kamp, "og sa at da ville det bli lite å lage fortellinger om" (*þá væri litið til frásagnar).*[62] Her forteller brødrene med rene ord at de stilte opp i en siste, håpløs kamp for at beretningen om deres mot skulle fortelles videre, noe de håpet ville øke deres ære. De fikk rett, Sturlunga saga gir en detaljert beskrivelse av kampen, den strekker seg over åtte moderne trykksider.[63] Den endte først da den eldste broren fikk en stein i hodet, han ble kampufør og overga seg. Men den yngste broren Snorre ville fortsette, han satte seg på et steingjerde med våpnene sine. En av motstanderne gikk da opp til ham og "svinget øksa mot ham slik at beinet hans nesten ble hugget av ved kneet. Han falt fra gjerdet, men kom seg stående ned slik at det avhogde beinet kom inn under ham. Han grep om stumpen og så på den, idet han smilte og sa "hvor er nå beinet mitt?" Først ble Tord henrettet, det måtte hugges tre ganger før han var død, broren Snorre så på uten å vise følelser. Deretter ble Snorre selv halshogd.

Det har vært fjernt fra sagaforfatteren å betrakte drapet på de to som en "renselse" av det islandske samfunnet for uønskede elementer. Skildringa av de to brødrenes siste kamp begynner med en personkarakteristikk av de to. "Snorre var 18 år, han var en vakker mann med lyst og glatt hår, velvoksen og høvisk i framtreden, over middelhøyde etter sin alder, uforferdet, ordholden og vennlig i tale…". Da bøddelen ikke klarte å drepe Tord ved første hugget, ropte høvdingen for angriperne at "…her er våpenet dårlig ført mot en tapper mann".[64] Seierherren ga taperne attest for at de hadde vært ærefulle medlemmer av samfunnet. Den åtte sider lange skildringa ga seierherren ære gjennom den makt han hadde til å ta andres liv, og taperne fikk ære fordi de hadde møtt døden som gode krigere. Derved ble hele det islandske samfunnet mer ærefult og bedre fordi krigerne hadde demonstrert verdifulle egenskaper.

Feidedrap gjorde samfunnet bedre ikke ved å rense det for uønskede elementer, men ved å framelske gode egenskaper hos gode menn. Ansikt til ansikt med døden ville de legge til side smålige hensyn til egen velferd og virkeliggjøre krigeridealene på en eksemplarisk

[62] *Sturlunga saga* I, s. 387; Norrøn utgave s. 338
[63] *Sturlunga saga* norrøn utgave, s. 336-343
[64] *Sturlunga saga* I, s.392; Norrøn utgave s. 343

måte. Det gjorde de ikke for å tilfredsstille overnaturlige makter eller oppnå et evig liv i salighet, men for å oppnå ære blant tilskuerne og de gjenlevende. Derfor var viktig å få fortalt videre det som skjedde, derfor måtte den ærefulle døden være offentlig.

Et ærefullt drap måtte utføres i samsvar med gode normer

Hrani, Tord og Snorri oppnådde ære for seg selv, sin ætt og sine venner gjennom måten de ble drept på. Men enda mer ærefullt var å ha makt til å drepe andre, være herre over andres død.[65]

Da sagahelten Egil Skallagrimsson var 7 år gammel, spilte han ball mot en større gutt og tapte. Egil gikk til angrep på den andre med et balltre, men fikk juling. Han hentet da ei øks som han plantet i hodet på vennen, det var hans første drap. For Egil var det viktigste ikke å delta, men å vinne. Hans mor var stolt, hun sa at så snart Egil ble gammel nok, måtte familien kjøpe et skip til ham slik at han kunne dra i viking og "*hoggva mann ok annan*".[66] Den mektige høvdingen Snorre gode syntes ikke sønnen tegnet til å bli noen god høvding, og jaget ham hjemmefra med beskjed om at han måtte bevise sin manndom ved å drepe en fredløs. Sønnen utfordret den fredløse Grette og tapte, men Grette sparte livet hans. Da sønnen kom tilbake og fortalte det som var skjedd, smilte faren. Han betraktet nok sønnen som et håpløst kasus.[67] Begge disse eksemplene er henlagt til 900- og begynnelsen av 1000-tallet. Foreldre betraktet nok ikke et drap som del av en høvdingsønns utdannelse i det førstatlige islandske samfunnets siste tid fram til 1262. Men det står fast at en mann som skulle hevde seg i et feidesamfunn, måtte ha kraft og vilje til å drepe.

Men alle drap var ikke ærefulle, en først betingelse var at det måtte være jevnbyrdighet mellom de som kjempet. I eksemplet ovenfor kommenterte Snorre gode at sønnen nok hadde hatt for høye tanker om seg selv da han utfordret Grette, "det var stor forskjell på dere to". Grette ville ikke fått ære ved å drepe en så underlegen motstander, å få skjenket sitt liv på slike vilkår var en ydmykelse.

Vold mot personer uten våpen blir alltid fordømt. Høvdingen Kolbein dro i 1243 på et herjingstog inn på sin motstanders område, men fant ham ikke. De oppdaget da to menn som slo gras på ei eng, de hadde ikke gjemt seg fordi de var "gamle og svaklige". Dem lot de hugge føttene av, den handlingen "ble ille omtalt [av folk flest]".[68]

---

[65] Se også Miller, 1990, s. 195
[66] *Islenzk Fornrit* bind 2, Reykjavik 1933, s. 40 (Egils saga kapitel 40)
[67] *Islenzk Fornrit* bind 7, Reykjavik 1936, s. 220-222 (Grettis saga kapitel 69)
[68] *Sturlunga saga* II s. 36; Norrøn utgave s. 490

Høvdingen Tord Sturlusson ville henge en tyv, men denne ble hjulpet vekk av sine slektninger. Tord og hans følgesmenn gikk da løs på dem og drepte en mann. Først da hans egen mor – hjulpet av andre – kom til og holdt ham, fikk de stoppet ham.[69] Hun syntes nok sønnen overreagerte. Et hevndrap måtte ha en alvorlig bakgrunn, dessuten var det liten ære i å drepe folk med lavere sosial status.

Å bruke vold mot kvinner var spesielt vanærende. Da høvdingen Torgisl skarde i 1257 okkuperte sin fiendes gård, fant han at alle mennene hadde rømt. Han ga da beskjed om at det ikke skulle skje noen plyndring eller annen uorden, "for det ga ingen ære (*frama*) når bare kvinner var hjemme."[70] Kvinner kunne likevel miste livet uten at det hadde vært hensikten, det vurderes alltid negativt.[71] Under de mange overfallene på fiendegårder nattetid fortelles bare unntaksvis om voldtekter. Et slikt tilfelle gjaldt bonden som var Hneite involvert i en feide. En gang Hneite var bortreist, dro to av hans fiender til gården hans og la seg med (*leggst með*) hans kone og datter. Dette framstilles som en måte å ydmyke Hneite på.[72] Dersom slike handlinger var vanlige i feider, må det ha blitt fortiet fordi det var vanærende for begge parter.[73]

Ærens krav og samfunnets fredsbehov

Den viktigste og mest uklare begrensningen på hvilke drap som var ærefulle og aksepterte, var likevel at et feidedrap alltid ble vurdert i forhold til samfunnets fredsbehov.

Hevndrap var en sterkere æresoppreisning enn en pengebot. Det snakkes foraktelig om å "bære døde slektninger i pengepungen", å motta en bot var jo å tjene penger på at ens nærmeste ble drept.[74] Mest kjent er scenen fra Njåls saga der Hildegunn ba sin onkel om å hevne drapet på sin mann. Onkelen tilbød seg å hjelpe henne til et forlik "etter det som gode menn synes på alle vis er oss til oppreisning". Men det var ikke nok for Hildegunn, hun tok den blodige kappen hennes mann var blitt drept i og kastet den over onkelen, slik at størknede blodflak føk om ham, og sa: "Jeg kaller Gud og gode menn til vitne på at jeg sverger deg til, ved alle Krists krefter, og ved din manndom og ditt manndomshjerte, at du skal hevne alle de sår som [min mann] hadde på sitt døde legeme – ellers skal du hete hver manns niding".

---

[69] *Sturlunga saga* I s. 213-214; Norrøn utgave s.184

[70] *Sturlunga saga* s. 294; Norrøn utgave s.727 "*vera öngvan frama þar sem konur einar voru heima".*

[71] Se for eksempel *Sturlunga saga* I s. 362-363; Norrøn utgave s. 314, 317 og 318

[72] *Sturlunga saga* I s.16; Norrøn utgave s.13

[73] Agnes Arnorsdottir, *Konur og vígamenn. Staða kynjanna á Íslandi á12. og 13. öld,* Reykjavík 1995, s. 182-186; Jenny Jochens, "The Illicit Love Visit", *Journal of the History of Sexuality* vol.1 3/1991 s. 357-392; Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, s. 208-209.

[74] Jfr. Miller, 1990, s.190

Onkelen visste dette ville føre til at mange menn, inkludert ham selv, kunne miste livet. Men Hildegunns utfall mot hans ære og sosiale status var så sterkt at han følte seg tvunget til å gå den harde veien gjennom blodhevnen.[75]

Et forlik med bøter innebar at den ene parten innrømmet at han hadde gjort urett, og ønsket å bli reintegrert i samfunnet. Et hevndrap derimot var å gjøre seg til herre over motpartens liv, og derved plassere seg sosialt over ham. Hildegunns mann hadde vært høvding, og hun følte åpenbart at et hevndrap her var det eneste som kunne gjenopprette familiens ære. Valget mellom hevndrap eller bot var delvis sosialt bestemt.

En høvdings ære var den statusen "folk flest" mente han hadde i forholde til konkurrerende høvdinger og storbønder. En ærgjerrig høvding kunne nekte å gå med på et fredelig forlik, og derved framprovosere en feide på grunnlag av en i utgangspunktet ubetydelig sak. Dersom utfordreren da gikk seirende ut av konflikten, ville han få økt ære og den tapende mindre. Hierarkiet mellom høvdingene var ikke fastlåst, men i stadig forandring. Feider som følge av konkurransen mellom høvdinger ble betraktet som en normal del av det politisk-juridiske spillet, og hevndrap var en del av dette.

Men det fantes normer – om enn uklare – for hvor langt en ærgjerrig og aggressiv høvding kunne gå i å utfordre sine medhøvdinger. En som gikk for langt ble kalt *ojafnaðarmaðr*, en mann uten sans for måtehold og rettferd. Han skapte unødvendig strid, uro og død, og destabiliserte samfunnet. Han ville før eller siden få så mange andre høvdinger mot seg, at han ville bli ydmyket eller drept selv. En moderne forsker kunne betrakte dette som en "renselse" av samfunnet for et uroelement. Men for de samtidige var det heller spørsmål om å fjerne en person som ydmyket gode menn og fratok dem deres ære.

Å unnlate å ta andres liv når en i følge vanlig rettsoppfatning hadde rett til det, kunne i mange situasjoner være ærefullt. Å skjenke andre deres liv var del av den aristokratiske generøsiteten, og en fikk vist for alle at en var herre over den andres liv og død. Å gi en fiende "grid" eller nåde innebar at en reintegrerte motstanderen i samfunnet, men i en mer underordnet posisjon enn tidligere. Det lå likevel en risiko i å la enn fiende leve. Det var ikke sikkert han fant seg til rette i sin nye underordnede posisjon, og han kunne da drepe den som ga ham livet når høvet bød seg.

Historien om Hrafnkell og Samr illustrerer dette. Bonden Samr klarte å få lyst den mektige høvdingen Hrafnkell fredløs. Samr kunne nå straffeløst drepe ham. Men i stedet tilegnet han seg eiendommene hans og ydmyket ham ved å torturere ham. Vennene til Samr

[75] *Islenzk Fornrit* bind 12, Reykjavik 1954, s. 290-292 (Njáls saga kapitel 116)

advarte om at dette ikke var klokt. Seks år seinere var da også Hrafnkells sjanse kommet. Han overfalt og drepte Samr's bror, deretter tvang han Samr til å returnere alt han hadde tatt fra ham. Samr gikk til sine venner for å samle støtte, men fikk avslag. Han hadde handlet utklokt da han lot Hrafnkell leve, nå fikk han selv ta følgene.[76] Moralen er: tenk deg godt om før du lar en ydmyket fiende leve, det kan koste deg æren, godset og i verste fall livet!

Det overordnede målet var å skaffe seg ære. Dersom det måtte skje ved å drepe, gjorde en det. Dersom det kunne skje ved å reintegrere motstanderen i en underordnet posisjon, var det selvsagt enklere og ga normalt mindre risiko og kostnader. Å rense samfunnet for fiender var ikke noe mål i seg selv, det var ett av flere midler for å skaffe seg ære.

Vanlige bønder førte normalt ikke noen æreskamp mot konkurrerende hushold. For dem innebar ære at deres personlige integritet skulle respekteres, i praksis et krav om å få nyte retter i samsvar med loven. De aller fleste ærekrenkelser som beskrives i sagaene, var også lovbrudd.[77] En slik krenkelse ville normalt bli gjort opp ved at lovbryteren erkjente sitt lovbrudd, betalte en bot til den forurettede og ble reintegrert. Problemet oppsto dersom lovbryteren ikke ville bøte, da kunne den forurettede føle seg tvunget til å ty til hevndrap. I Vatnsdøla saga fortelles om høvdingsønnen Ingolv som forførte bonden Ottars datter. Dette var en klar krenkelse av Ottars lovfestede rett som husholdsoverhode. Men Ingolv nektet å avslutte forholdet og betale bot eller gifte seg med datteren, og brukte sin makt til å hindre at Ottar fikk saken opp på tinget. Det hele endte med at Ottar fikk drept Ingolvs bror for å gjenopprette sin ære. Her var hevndrap den svakes siste utvei til å forvare sin ære.[78]

Sett fra et samfunnsperspektiv fungerte hevndrapet i dette tilfellet som en måte å skape respekt for loven på. En moderne historiker kunne finne på å tolke slike drap som en renselse av samfunnet for lovbrytere som nektet å la seg reintegrere. Men i dette tilfellet stemmer det ikke fordi det var broren til lovbryteren som måtte bøte med livet. Ottars og hans samtidiges tanker omkring feidedrapet var en "æres-diskurs", ikke i en "katarsis-diskurs". Et feidedrap for å hevne en krenkelse som også var et lovbrudd, ble møtt med forståelse og ble sosialt akseptert dersom motparten ikke hadde vært villig til å inngå et fredelig forlik.

De offentlige henrettelsene i tidlig nytid blir gjerne karakterisert som "ritualisert" vold. Også det førstatlige feidesamfunnet hadde visse – om enn uklare – normer for hvilke drap

[76] Miller, 1990, s. 198-202. Historien er hentet fra *Hrafnkells saga Freysgoða.*

[77] Eirik Haakstad, *"... hann skal vera hvers manns niðingr". Ære og ærekrenkelser i norrøn middelalder*, utrykt hovedoppgave Universitetet i Oslo, Historisk institutt, høsten 2001 s.169-171.

[78] *Islenzk Fornrit* bind 8, Reykjavik 1939 s.97-100 og 106 (Vatnsdøla saga kapitel 37 og 40)

som var sosialt akseptable. Sett fra både et moderne vitenskapelig og de samtidiges synsvinkel må derfor et hevndrap kunne karakteriseres som ritualisert vold.[79]

Sett fra en moderne synsvinkel hadde feidedrapet to viktige funksjoner i et førstatlig samfunn. Det gjorde kostnadene ved å bryte loven høye, feidedrapet skapte respekt for loven i ei tid da det ikke fantes noen stat som tok på seg den oppgaven. For det andre skapte det et hierarki i et samfunn der det ikke fantes noen stat som ga medlemmer av den herskende klassen titler og rang. Men slike funksjonalistiske tankeganger var nok fjernt fra de samtidige.

Husholdene i det førstatlige samfunnet ønsket å beskytte seg selv ved å framtre som fryktinngydende, men også å leve i fred. Begrepene ”ære” og ”reintegrasjon” og spenninga mellom de to gir den beste innfallsvinkelen til å forstå mentalitetene omkring døden på det førstatlige Island. Willian Ian Miller’s boktittel ”Bloodtaking and Peacemaking” uttrykker det samme. Å ta andre krigeres liv i åpen kamp var ærefult fordi det holdt ved like samfunnets grunnleggende krigerverdier, forsvarte den krenkedes integritet og sørget for at de beste mennene også så sto høyest på samfunnsstigen. Men samfunnet hadde også et grunnleggende fredsbehov, grensen mellom et ærefult og uakseptabelt drap var avhengig av denne balansen.

Æresdrapet som emosjonell katarsis

Feidedrapet var den mest virkningsfulle måten å gjenopprette æren på. Ble hevnen følt som en emosjonell ”katarsis” av drapsmannen?

Det var normalt og ble forventet at en krenket person skulle reagere emosjonelt. Når krenkelsen kunne hevnes, skulle han bli sint. Dersom den ikke kunne hevnes var reaksjonen trist sorg. Redselen for å miste ære er den type redsel vi oftest møter i ”Sturlunga saga”, som er en realistiske samtidssaga.[80] Slike emosjonelle reaksjoner viser at normene omkring tap og gjenopprettelse av ære var internaliserte og viktige.

Høvdingen Gissur Torvaldsson (1209-1268) er eksempel på en slik emosjonell hevner. Han ble i 1253 overfalt på sin gård og hans kone og tre sønner ble drept. Da han så de døde, vendte han seg bort og gråt. Han laget et vers der han sa at gleden ville spare på besøkene inntil han fikk hevnet dette. Gjennom en hevnkampanje klarer han å ta livet av de viktigste av overfallsmennene, og da Kolbein som en av de siste var drept, laget han et kvad: ”Gladere ut jeg ånder, atter mot jeg fatter. Glad jeg føler Kolbeins fall mitt sinn har lindret”.[81] Det er

[79] Om ritualisert vold i tidlig nytid, se Pieter Spierenburg, *The Broken Spell*, London 1991, s. 192-221
[80] Marlen Ferrer, *Emosjoner i norrøn tid*, utrykt hovedoppgave Universitetet i Oslo, Historisk institutt, høsten 1999 s. 140 og 147
[81] Ferrer, *Emosjoner i norrøn tid*, s. 136, 137 og 147

ingen tvil om at Gissur var emosjonelt engasjert i sine hevndrap, både ved denne og andre anledninger. Under slaget ved Ørlygsstad i 1238 fikk han anledning til å gi sin hovedfiende Sturla Sigvatsson dødshugget. Sagaforfatteren kommenterer at "Folk som overvar dette forteller at Gissur sprang med begge føtter i været da han hugget Sturla, så at man så luften mellom føttene og jorden." Den muntlige tradisjonen har her skapt et visuelt uttrykk for det hatet Gissur følte til sin fiende.[82] Det ga ham åpenbart en emosjonell tilfredsstillelse å føle seg som personlig herre og sine fienders død.[83]

Det kan se ut som feidens dødsdiskurs skapte mangel på empati. Etter at Gissur hadde tildelt Sturla det hugget som er beskrevet ovenfor, kom det en annen til og stakk et våpen inn i et sår som Sturla allerede hadde i strupen, og opp i munnen. "Hele såret var så stort at man kunne stikke tre fingre inn i det". Det kan se ut som krigerne her stakk løs på en død eller døende mann og etterpå puttet fingre i såret for å sjekke at det var dypt og bredt nok.[84]

Feiden skapte mennesker som hadde en grunnleggende annerledes holdning til andres død. Den ble et middel til å forsvare det som for dem var viktigst, egen ære. Fordi forsvaret av æren var internalisert og derfor ble erfart emosjonelt, ble også hatet til fienden personlig og emosjonelt. Ærekrenkelsen ble opplevd med sorg og sinne, det påfølgende feidedrapet som en emosjonell utløsning mens gjenopprettelsen av balansen etterpå ga glede. Medmenneskers liv betraktes som midler for å styrke egen selvfølelse og sosiale status. Traumatiske opplevelser blir i liten grad bearbeidet som indre konflikter, de vendes heller utover og løses på den sosiale arenaen.[85] Et slikt reaksjonsmønster er fremmed for moderne, vestlige mennesker.

En moderne historiker eller litteraturhistoriker kan finne det fruktbart å bruke begrepet "emosjonell katarsis" om hevnerens opplevelse av et feidedrap. Men en må da være klar over at hevneren selv tenkte i form av tap og gjenopprettelse av den personlige æren. En krenkelse ville ødelegge både sosial status og selvoppfattelse, begge lå i "de andres øyne". En krenket høvding som hadde fanget sin motstander, pleide vanligvis overlate til en av sine menn å utføre henrettelsen. Det ga ham selv større verdighet og ga det hele mer utseende av en rettferdig dom. Dersom målet hadde vært å oppnå en emosjonell utladning, ville nok høvdingen utført drapet selv. Den emosjonelle utladninga var derfor bare en side av hvordan

[82] Anton Rygg, *Fra spontanitet og voldsglede til selvkontroll og avsky for vold?* utrykt hovedoppgave Universitetet i Oslo, Historisk institutt, våren 1997 s. 65

[83] Skildringa av Gissur bygger på Marlen Ferrer, "Middelaldermenneskets emosjonelle atferd" :i *Historisk tidsskrift* nr. 3/2001 s.152-153

[84] *Sturlunga saga* I s. 472-473; Norrøn utgave s. 421

[85] Ferrer, "Middelaldermenneskets emosjonelle atferd", s.148

hevneren forsto drapet og åpenbart ikke den viktigste. ”Katarsis” – perspektivet på den individuelle hevnopplevelsen har derfor begrenset verdi også for moderne forskere.

Var den ærefulle døden også religiøst meriterende?

I den førkristne norrøne religionen fantes flere dødsriker, men det mest ærefulle var Odins gildehall, Valhall. Livet der skildres som en idealisert forlengelse av livet ved en krigerhøvdings hird her på jorda. I diktet Hákonarmál fortelles hvordan kong Håkon den gode i sitt siste slag frykteløst drepte fiender, men til sist falt han selv. Valkyriene Skogul og Göndul hentet kongen til Valhall, der han ønskes velkommen av dikterguden Brage.

Det er uklart hvem Odin hentet til Valhall. I Eddakvad og de fleste skaldekvadene fortelles at det var de som falt i kamp. Men Egil Skallagrimsson som levde på 900-tallet, diktet et minnekvad over sine sønner, det er ingen grunn til å tvile på at det er autentisk. Her tenker Egil seg at Odin hadde tatt sønnene hans opp til ”Gudenes hjem”, selv om den ene døde av sykdom og den andre druknet. Egils tankegang må ha vært at sønnene gjennom livet hadde vist seg som så gode krigere at de hørte hjemme blant heltene i Valhall. Den samme tvetydigheten finner en seinere i kristne forestillinger. Hva avgjorde skjebnen etter døden, den måten en hadde forholdt seg til de gode normene gjennom livet, eller måten en døde på?

Uansett var det de ærefulle herrene over liv og død som ble belønnet med et opphold i Valhall. På den andre sida sto den store grå massen mannlige ikke-krigere og kvinner, de havnet i en skyggetilværelse i Hel. Skillet gikk ikke mellom gode og onde som i den kristne tradisjonen, men mellom de ærefulle og så en grå masse av uinteressante sjeler.[86]

Hvor viktig var utsikten til et liv i Valhall som motivasjon for en heroisk død? Det sies aldri i skaldekvad fra hedensk tid at ønsket om å komme til Valhall motiverte innsatsen i krig. Derimot sies det ofte at de tapre krigerne søkte og fikk ære blant de etterlevende. Det kan se ut som det siste var viktigst.

Innen den kristne religionen derimot var et feidedrap definitivt ikke religiøst meriterende, drapsmannen måtte gå til skriftemål og få syndsforlatelse. Kirken godtok bare å ta liv i krig initiert eller godkjent av lovlig myndighet, i de fleste tilfeller ville det være konge eller kongsemner. Døråpner til paradis var et drap bare dersom det skjedde for kirkens sak. I praksis ville det si å ta liv under korstog eller misjonering, eller bli drept som martyr i forsvaret av kristendommen eller kristne normer.

[86] Noen døde levde videre i gravhaugen ved garden, men det var stort sett også ærefulle krigere.

Å drepe eller bli drept kunne åpne veien til et godt liv etter døden dersom det skjedde i samsvar med visse normer både i den hedenske og den kristne religionen. I hedensk tid besto dødsforberedelsen i å rendyrke kampmotet, det var dette de også ville være opptatt av i Odins hall på andre siden av dødsterskelen. I kristen tid var det viktigste at en lot viljen og sinnet styres av den saken en kjempet for. Å hylle Gud og la egen vilje gå opp i Guds vilje var det de salige ville være opptatt av også på andre siden av dødsterskelen. I begge tilfeller ville sinnstilstanden umiddelbart før og etter døden være den samme.

I en religiøs sammenheng kan det være fruktbart å betrakte en viss type krigerdød som katarsis både i hedensk og kristen tid. Forskjellen er at i den hedenske religionen var *all* krig – inkludert feidedrap – religiøst meriterende, den rensende krigerdøden må derfor ha vært aktuell for alle krigere. I kristen religion var den rensende krigerdøden i norrøn sammenheng et perifert fenomen bestemt av kirkens interesser.

I statssamfunnet ble forestillingen om ”katarsis” en realitet

Så langt har det førstatlige samfunnet slik det framtrer i det islandske sagamaterialet, vært emnet for undersøkelsen. Her er det bare fredløsheten som med noen rimelighet kan tolkes som et institusjonalisert forsøk på å rense samfunnet for uønskede mennesker. En person som hadde begått et alvorlig lovbrudd, kunne på tinget bli dømt til å miste sin fred. Det innebar at den fornærmede og andre kunne ta livet av lovbryteren uten at det fikk rettslige følger. Det framgår likevel av sagaene at den fredløse ikke ble betraktet som en samfunnsfiende alle pliktet å drepe, samfunnet mobiliserte ikke mot dem. Gisle Surssons og Grettes saga er de store fortellingene om islandske fredløse, og de to hadde hele tida støttespillere blant respekterte samfunnsmedlemmer. Det var de krenkede og folk med spesielle personlige motiver som jaget og drepte dem, fredløsheten framtrer som ett av flere virkemidler i en feide. Katarsis-begrepet gir derfor begrenset forståelse av den måten fredløsheten fungerte på.

I løpet av høymiddelalderen vokste det på norrønt område fram et statssamfunn som kunne håndheve normer. Det skjedde i Norge på 1100-tallet. På Island ble kirken styrket ideologisk fra samme tid.[87] En statsmakt vokste fram etter 1262 i den forstand at kongens embetsmenn gradvis oppnådde monopol på legitim voldsanvendelse og en overordnet kontroll med rettsvesenet . På samfunnsplanet fantes nå makter som kunne organisere utrensinga av personer som ikke respekterte samfunnsnormene. Individene fikk indoktrinert samfunnsnormene i kirken.

Ordet ”renselse” i en verdslig sammenheng brukes i de norrøne lovene utelukkende om kongens arbeid for å skape respekt for lovene. Det første sikre belegget går tilbake til kong Magnus Erlingssons (1161-1184) lovgivning, der det stå at kongen skal ”straffe for å rense landet og skape fred” (*refsa til landreinsanar oc friðar*). Begrepet *landsreinsan* i samme frase brukes i revisjoner av Gulatingslova og Frostatingslova fra slutten av 1100-tallet og seinere i kong Håkon Håkonssons lovgivning fra 1260. Magnus Lagabøters landslov fra 1274 sier at Gud har innsatt kongen og biskopen til å verne ”den hellige tro og hans hellige lovbud, gode mennesker til vern og rettferd, og til refsing og utrensning (*reinsanar*) av onde mennesker”.[88] Etter at Island kom inn under den norske kongens jurisdiksjon, fikk Island en ny lovbok der den siste setningen gjentas.[89]

Sammenhengen gjør det klart at ”rense landet” her betyr å ta livet av mennesker. Det sies at de som dreper folk de ikke har sak med og lar seg hyre som leiemordere, skal miste sin fred. Unntaket er om de gjør dette på kongens bud ”for å rense landet og skape fred”. [90] Max Weber definerte en stat som en organisasjon med monopol på legitim voldsbruk innenfor et visst geografisk område. Det kan se ut som forestillingen om en samfunnsmakt som skulle ”rense” landet for lovbrytere og derved gjøre det moralsk ”rent”, henger sammen med kongemaktens ambisjoner om å skape et voldsmonopol for seg selv.

Statlig voldsbruk for å rense samfunnet gjennom henrettelser var likevel begrenset til individuelle lovbrytere. Samfunnet skulle være rent kristent, men hedninger som kom til landet skulle døpes eller utvises, ikke drepes.[91] Det fantes i lovene ikke bestemmelser om at religiøse eller andre sosiale minoriteter skulle utrenses ved å ta livet av dem. En slik praksis lar seg heller ikke etterspore i andre kilder.

Renhetsbegrepet har religiøse røtter og den abstrakte bruken av ordet ”ren” var overveiende religiøs gjennom hele middelalderen. Munker og nonner kalles *reinlifisfolk* og adjektivet *rein* bruktes om mennesker som levde i sølibat.[92] Men som vist ovenfor fikk ”ren” seinest fra siste halvdel av 1100-tallet også en verdslig betydning på samfunns- og individplanet. I Hirdskråen (1273) brukes ”ren” ”uren” om kongens utrensing av lovbrytere

---

[87] Det islandske egenkirkevesenet skaper et komplisert bilde som det ikke er anledning til å gå inn på her. Se Gunnar Karlsson, *Iceland's 1100 Years*, London 2000, s.38-43; Byock, *Viking Age Iceland*, kapitel 18.
[88] *Magnus Lagabøters Landslov*, oversatt av Absalon Taranger, Oslo 1915 II kapitel 2, se også IV kapitel 3
[89] *Jarnsiða* 8
[90] *Gulatingslovi*, oversatt av Knut Robberstad, Oslo 1969 § 32; *Frostatingslova*, oversatt av Jan Ragnar Hagland og Jørn Sandnes, Oslo 1994, bolk V kapitel 45; Kong Håkon Håkonssons rettarbot fra 1260 trykt i *Magnus Lagabøters Landslov* s. 192; *Magnus Lagabøters Landslov* IV kapitlene 3-4 og XIV kapitel 1.
[91] Gulatingslovi § 22

fra samfunnet, og på individplanet i tilknytning til handlinger og skikker som i en verdslig forstand ikke er høviske (*hoeveskir*) og i en religiøs forstand er syndige.[93]

Forestillingen om at individet før døden måtte "rense" sitt sinn for urene tanker og følelser, fikk norrøne mennesker fra kirken. Den krevde allerede på 1000-tallet at hver enkelt måtte respektere de kristne normene, men i først omgang gjaldt dette ytre handlinger. På 11-1200 tallet økte kravet om at de kristne normene måtte internaliseres. Synd var å handle eller tenke i strid med kristne normer. For å få et godt evig liv måtte en gå inn i døden fri for i alle fall de alvorligste syndene. Da alle nødvendigvis ville synde i løpet av livet, skapte kirken et ritual – skriftemålet eller botssakramentet – som fjernet konsekvensene av synd. I den eldste tida var skriftemålet i praksis et sakrament som en mottok når døden nærmet seg, slik Hrani, Tord og Snorre i eksemplene ovenfor viser. Fra 1268 ble det også påbudt i norsk lov å gå til skrifte en gang for året. Troen på det evige liv, syndsbegrepet og botssakramentet skapte sammen forestillingen om at hvert menneske måtte rense sitt sinn som en del av dødsforberedelsen.[94]

Sagaene gir flere dødsskildringer som samsvarer mer eller mindre med det Phillippe Ariès har kalt "den temmede død", og som en finner beskrevet i flere *ars moriendi* fra den seinere delen av middelalderen. Den mest detaljerte av disse gjelder kong Sverre. Første trinn i dødsforberedelsene var at den døende fikk et varsel. I Sverres tilfelle kom det en mann til ham i drømme og fortalte om det som skulle skje, og Sverre viste sin ro og tillit ved å akseptere varslet. Sverre ordnet så med praktiske, verdslige ting. Deretter kom tida for å vende tankene mot det evige liv. Kongen mottok den siste olje, og deretter minket kreftene hans. Han ba selv om at ansiktet hans måtte ligge udekket når han var død. Det spilles her på forestillingen om at et vakkert lik betydde at sjelen hadde fått en god skjebne. Alle som var til stede "vitnet siden samstemmig om at ingen hadde sett et fagrere legeme på en død mann."[95] Renselsen av sjelen som forberedelse til det evige liv var først og fremst religiøs, men den hadde også et verdslig element ved at den døende skulle gjøre opp alle verdslige konflikter før han døde, og forlate denne verden i harmoni med de gjenlevende. Idealet understreker fred utad og renhet og fred innad.

---

[92] *Norges Gamle Love* bind 5, Christiania 1895, som inneholder Ebbe Hertzbergs glossarium til lovene. Se under "rein" og "landreinsan"

[93] *Hirdloven til Norges konge og hans håndgangne menn*, utgitt av Steinar Imsen, Oslo 2000, kapitel 28

[94] Denne utviklinga er nærmere beskrevet i Arnved Nedkvitne, *Møte med døden i norrøn middelalder*, Oslo 1997. Om botssakramentet generelt, se Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, kapitlene 20 og 21

[95] Se nærmere om dette i Nedkvitne, *Møte med døden i norrøn middelalder*, s.72-78

Gjennomslaget for forestillingen om individuell religiøs rensing og samfunnets rensing for uønskede individer skjedde samtidig og henger sammen. Den har felles rot i framveksten av en sterk stats- og kirkemakt som påtvang samfunnet felles normer. Staten hadde makt til å henrette de som brøt normene, kirken hadde makt til å indoktrinere normene på en slik måte at de ble internalisert. Begrepet "katarsis" blir først fruktbart i analysen av dødsdiskursen når kirke og stat får dominere samfunnet med sine verdier.

Det kristne statssamfunnets dødsdiskurs slik den er beskrevet her, slo gjennom i løpet av 1100-1200-tallet både i Norge og på Island og henger sammen med en disiplinerende stat og en indoktrinerende kirke. Før den tid hadde individet en psykologi som for oss kan virke fremmed. Følelser vendes ikke innover og bearbeides, men heller utover og tar form av sosial aggressivitet. Den internaliserte katarsis som beskrives i middelalderens *ars moriendi* var derfor et steg i retning av en mer moderne psykologi.

Døden som æresgiver og katarsis skapte mentale spenninger

"Æres-mentaliteten" forsvant ikke fordi om kirkens "katarsis" ble viktigere. Begge forestillingene fantes i hodet på de samme menneskene og var ikke uforenelige. Æren var et menneskes verdi i "de andres øyne" mens den individuelle religiøse renselsen skjedde for Gud. Ovenfor så vi at Hrani og brødrene Tord og Snorri henvendte seg til både Gud og de gjenlevende de siste timene de levde uten å oppleve det som en konflikt. Forholdet mellom ære og religion var likevel ikke problemfritt. Moseloven sa at "du skal ikke drepe" og kirken prekte nestekjærlighet. Et feidedrap var en synd og måtte "renses" gjennom botssakramentet.[96]

Høvdingen Gissur Torvaldsson opplevde en konflikt mellom kristen nestekjærlighet og hevnkravet i 1264 da en person han hadde bestemt seg for å eksekvere, ba om tilgivelse. "Ja jeg skal tilgi deg" svarte Gissur, "når du er død".[97] For Gissur var prioriteringa klar.

Forfatteren av Njåls saga (ca.1280) følte nok konflikten dypere og var mer i tvil om svaret. Det er nok spenninga mellom nestekjærlighet og krigerære som ligger under når han lar helten Gunnar fra Lidarende si at "Skal tro om jeg er så meget mindre til kar (*óvaskari maðr*) enn andre, ettersom det er meg mer i mot enn andre menn å drepe folk?"[98]

[96] Nedkvitne, *Møte med døden i norrøn middelalder*, s. 122-123
[97] *Sturlunga saga* II s. 325: Norrøn original s. 756
[98] *Islenzk Fornrit* bind 12 s. 138-139 (Njáls saga kapitel 54)

Men bredest ser en verdikonflikten i det tvetydige bildet av den fredløse helten Gretti i sagaen om ham skrevet ca. 1320-1330.[99] På det tidspunktet hadde kongemaktas propaganda om behovet for å rense samfunnet for ugjerningsmenn virket i det islandske samfunnet i 50 år. Gretti gis heder fordi han dreper onde berserker og overnaturlige vesener som vætter, troll og gjengangere. Sagaen kaller dette *landhreinsun*, det samme ordet som brukes i lovene om kongens oppgave.[100] Gretti er en litterær figur i et førstatlig samfunn, men roses av sagaforfatteren for å ha utført handlinger som tillå kongemakta 1310-1320. Samtidig er Gretti den tradisjonelle hevneren som på grunn av sine feidedrap marginaliseres i samfunnet, han er en plage for fredelige bønder, og må tilbringe de siste 19 årene av sitt liv som jaget fredløs. Gretti den ærekjære hevneren vurderes negativt, Gretti "landerenseren" vurderes positivt.

Døden som æresgivende og katarsis eksisterte side om side i hodene på Skandinaver gjennom hele den kristne middelalderen, men det er ingen tvil om at den kristne, statlige katarsis-diskursen langsom vant overtaket.

Dødsdiskursenes "longue durée" – ære og katarsis i dag

Emnet for denne rapporten er dødens mentalitetshistorie, med fokus på døden forstått som katarsis. Katarsis-begrepet er i utgangspunktet tidløst og ahistorisk. Metoden i denne artikkelen har derfor vært å avlede hypoteser som er begrenset i sted og tid for å undersøke hvor fruktbart begrepet er for å forstå et bestemt samfunns dødsdiskurs. Den alternative hypotesen har vært at den idealiserte døden bedre kan forstås i lys av æresbegrepet.

Disse to hypotesene har sin rot i hver sin solide tradisjon. Interessen for døden som katarsis blant historikere i dag går tilbake på Phillippe Ariès' bok *L'homme devant la mort* fra 1977. Den tar utgangspunkt i den kristne dødsdiskursen. Interessen for døden som kilde til verdslig makt og ære går tilbake til Michel Foucault's bok *Surveiller et punir* fra 1975, seinere fortsatt i mer empiriske undersøkelser av for eksempel Pieter Spierenburg.[101] Både den religiøse katarsis-tradisjonen og den verdslige "makt og ære"- tradisjonene har således sine røtter tilbake til den oppblomstrende interessen for mentalitetshistorie i Frankrike i 1970-årene. I en middelaldersammenheng har interessen for død og verdslig ære også tatt utgangspunkt i forskninga omkring hevndrap, der den fremste undersøkelsen på norrønt område er William Miller's bok *Bloodtaking and Peacemaking* fra 1990. Ved å sette opp mot

[99] Jonas Kristjansson, *Eddas and sagas*, Reykjavik 1997, s. 235

[100] *Islenzk Fornrit* bind 7, s. 80-81, se også s. 218 (Grettis saga kapitel 22 og 67)

[101] Phillippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977; Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris 1975; Pieter Spierenburg, *The Spectacle of Suffering*, Cambridge 1984

hverandre en religiøs og verdslig innfallsvinkel har denne undersøkelsen forhåpentligvis gitt diskusjonen omkring middelalderens dødsdiskurs en ny dimensjon

I den eldste førstatlige perioden viste det seg at ærens krav balansert mot ønsket om fred og reintegrasjon ga den beste innfallsvinkelen til en forståelse av dødsdiskursen. Det var akseptert å gjøre seg til herre over andres død dersom forsvaret av egen ære tilsa det. I praksis var det de sterkeste individene som utøvde denslags legitim vold. En feide kunne gjøre hele samfunnet bedre fordi feiden framelsket de beste egenskapene hos de gode krigerne. Samfunnet ble ikke reinere, men mer ærefullt.

"Katarsis" blir først en fruktbar innfallsvinkel til dødsdiskursen i det statssamfunnet som vokste fram på norrønt område på 11-1200-tallet. Det gjelder både på samfunnsplanet i betydningen utrensing av uønskede mennesker, og på individplanet i betydningen utrensing av syndige eller urene tanker. Det forhindrer ikke at æren fortsatt var en viktig del av dødsdiskursen, og samme menneske kunne ha begge tanker i hodet samtidig.

Konklusjonen må bli at begrepet "katarsis" ikke er en innfallsvinkel til en universell forståelse av døden, men til en tid og stedbestemt forståelse.

Uavhengig av om de samtidige forsto døden som katarsis eller æresgiver, hadde forståelsen av "den gode død" viktige sosiale funksjoner og kan analyseres i et sosiologisk perspektiv.

Det ga politisk makt og prestisje å være herre over andres død. I det førstatlige samfunnet hadde høvdingene den posisjonen, det skapte et sosialt hierarki. I statssamfunnet hadde staten monopol på lovlig voldsutøvelse, det skapte på lang sikt grunnlaget for en stat som hadde samme makt overfor alle undersåtter. En må vel gi Max Weber rett i at det å være herre over andres død var det viktigste uttrykket for samfunnsmakt.

I det førstatlige samfunnet var de fleste ærekrenkelsene også lovbrudd, blodfeiden gjorde omkostningene ved å bryte loven potensielt høye, og et hevndrap kunne derfor styrke respekten for loven på en allmenn- preventiv måte. I statssamfunnet hadde de ritualiserte henrettelsene av lovbrytere samme hensikt.

Måten individet møtte sin egen død på, gjorde synlig de mest grunnleggende samfunnsverdiene, og kunne bli en bekreftelse på de herskendes makt til å forme mentalitetene. I det førstatlige samfunnet var krigerdøden den gode måten å dø på, en heroisk krigerdød bekreftet derfor at krigerne var de moralsk beste og fortjente sin samfunnsmakt. Den religiøse "katarsis" før døden bekreftet at den døende hadde internalisert kirkens normer, og synliggjorde derfor kirkens ideologiske makt. I seinere tid var det viktig å få den dødsdømte til å si offentlig fra skafottet at han mente straffen var rettferdig.

Men sett fra individets synsvinkel skapte døden også en siste mulighet for å "distingvere" seg, demonstrere at en hørte med blant de moralsk høyverdige. Dette var viktig for det personlige omdømmet blant de gjenlevende. Men det var også viktig for den gruppen en tilhørte, i den eldste tiden var det ætten eller krigerfellesskapet, seinere nasjonen.

Æren dominerte elitens dødsforståelse i tidlig middelalder, men har i dag overlevd som en subkultur i enkelte marginaliserte grupper som vil beskytte seg mot storsamfunnets innblanding. Det gjelder mafiaer og motorsykkelklubber, i det siste har media rettet søkelyset mot æreskulturen i visse innvandrermiljøer.[102] Bevisstheten om og interessen for æreskulturen blir holdt ved like på fiksjonsplanet gjennom amerikanske westernfilmer – og i en annen kulturtradisjon i japanske samuraifilmer.

Forståelsen av døden som katarsis vokste fram på 11-1200-tallet og dominerte elitens og folkets dødsdiskurs fram til 1700-tallet. Seinere har behovet for en religiøs renselse forut for døden avtatt i takt med frykten for helvete, og finnes vel i dag bare i marginale religiøse miljøer. Ønsket om å skape et "rent" samfunn ved å ta livet av minoriteter er i dag kriminalisert i internasjonal rett og dødsstraff praktiseres bare i noen få vestlige land. Det forhindrer ikke at etnisk rensing er en realitet flere steder i det globale samfunnet.

Å gjøre seg til herre over andre menneskers død ble fram til 11-1200-tallet brukt av mektige enkeltmenn, og i den følgende perioden av staten for å skaffe seg makt og prestisje. Etter 1700-tallet er døden i stadig mindre grad blitt brukt bevisst på denne måten. Staten har andre måter å få sin makt akseptert på, og indoktrinering har erstattet vold som et middel til å skape et homogent eller "rent" samfunn. På individplanet dør de fleste neddopet av medisiner på et sykehus, måten dette foregår på får ikke lenger sosiale følger. Døden er blitt privatisert, medikalisert og avpolitisert.

Døden gir nøkkelen til noen av de mest dyptliggende mentalitetene i et samfunn og disse hører til det som endrer seg langsomst. Den franske historikeren Fernand Braudel kalte disse svært trege strukturene for *la longue durée*. Nye mentaliteter introduseres først i eliten. Den tidligere elitementaliteten fortrenges da fra eliten og synker ned i marginale grupper og bevares der.[103] Døden som æresgiver begynte å marginaliseres allerede under oppbygginga av stat og kirke på 11-1200-tallet. Døden som renselse begynte å marginaliseres under rasjonalisme og avkristning på 1700-tallet. Men begge er fremdeles med oss.

---

[102] Se f.eks Unni Wikan, *For ærens skyld. Fadime til ettertanke,* Oslo 2003

[103] Temaet "sinking" i kulturutviklinga er sentralt i Peter Burke, *Popular Culture in Early Moderen Europe*, London 1978.

Litteraturliste

Angenendt, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997

Ariès, Phillippe, *L'homme devant la mort*, Paris 1977

Arnorsdottir, Agnes, *Konur og vígamenn. Staða kynjanna á Íslandi á12. og 13*. Öld, Reykjavík 1995

Burke, Peter, *Popular Culture in Early Moderen Europe*, London 1978.

Byock, Jesse, *Viking Age Iceland*, London 2001

Ferrer, Marlen, *Emosjoner i norrøn tid*, utrykt hovedoppgave Universitetet i Oslo, Historisk institutt, høsten 1999

Ferrer, Marlen, "Middelaldermenneskets emosjonelle atferd", i *Historisk tidsskrift* nr. 3/2001

Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris 1975

Frostatingslova, oversatt av Jan Ragnar Hagland og Jørn Sandnes, Oslo 1994

Gulatingslovi, oversatt av Knut Robberstad, Oslo 1969

Hirdloven til Norges konge og hans håndgangne menn, utgitt av Steinar Imsen, Oslo 2000

Haakstad, Eirik, *"... hann skal vera hvers manns niðingr". Ære og ærekrenkelser i norrøn middelalder*, utrykt hovedoppgave Universitetet i Oslo, Historisk institutt, høsten 2001

Islenzk Fornrit bind 2. Reykjavik 1933 (Egils saga)

Islenzk Fornrit bind 7. Reykjavik 1936 (Grettis saga)

Islenzk Fornrit bind 8. Reykjavik 1939 (Vatnsdøla saga)

Islenzk Fornrit bind 12. Reykjavik 1954 (Njáls saga)

Jochens, Jenny, "The Illicit Love Visit", *Journal of the History of Sexuality*, vol. 1 3/1991

Karlsson, Gunnar, *Iceland's 1100 Years*, London 2000

Kristjansson, Jonas, *Eddas and sagas*, Reykjavik 1997

Magnus Lagabøters Landslov, oversatt av Absalon Taranger, Oslo 1915

Miller, William Ian, *Bloodtaking and Peacemaking*, Chicago 1990

Nedkvitne, Arnved, *Møte med døden i norrøn middelalder*, Oslo 1997

Norges Gamle Love, bind 5, Christiania 1895

Rygg, Anton, *Fra spontanitet og voldsglede til selvkontroll og avsky for vold?* utrykt hovedoppgave Universitetet i Oslo, Historisk institutt, våren 1997

Sandberg, Torill, *Kvinner og ære. Kjønnsperspektiv på æresdiskursen i norrøn middelalder*, utrykt hovedoppgave Universitetet i Oslo, Historisk institutt, høsten 2001

Spierenburg, Pieter, *The Spectacle of Suffering*, Cambridge 1984

Spierenburg, Pieter, *The Broken Spell*, London 1991

Sturlunga saga I-II, oversatt av Kristian Kålund, København 1904; Norrøn utgave Sturlunga saga utgitt av Örnolfur Thorsson, Reykjavik 1988

Sørensen, Preben Meulengracht, *Fortelling og ære*, Århus 1993

Wikan, Unni, *For ærens skyld. Fadime til ettertanke*, Oslo 2003

ABSTRACT

Honour and katarsis – two medieval discourses on death

The paper discusses mentalities connected to death among the elite in Iceland and Norway from the 10th to the 13th centuries. They did not exclude each other, but existed in the minds of the same people.

The first was death as a means to obtain secular honour and is connected to the warrior elite. In a pre state society every household had to fend for itself, and it was important for every head of household to be respected as an honourable person. The basic meaning of honour was "don't tread on me, I am dangerous". To make oneself the master of other people's death was an essential part of it. But it was also important for then warrior to show that he had internalised the warrior norms by meeting his own death courageously. This discourse on honour and death started to be marginalized among the elite already in the 12th and 13th centuries as the state's work to pacify society progressed, but it never disappeared and has today survived in Scandinavia as a subculture in mafias and certain groups of non-European immigrants.

The church brought a new discourse on death focused on individual preparations to obtain a good afterlife. This "katarsis-mentality" was promoted through the sacrament of penance from the 12th century. It gradually marginalized the secular "honour-mentality". Individual death understood as katarsis dominated in the elite until the "dechristianisation" of the 18th century. In the following centuries it was marginalized without disappearing, and today remains as a subculture in certain religious milieus. Its rise and decline parallelled the influence of church and religion in society.

The emerging royal power also promoted the idea that society should be purified from unwanted individuals by killing them. This idea first emerges in the royal legislation from the end of the 12th century where it is said that it was the duty of the king, assisted by the bishop, to "purify" society from evil people – in practice criminals. The law stipulated that society should be purely Christian, pagans should be baptised or expelled. There is no idea that social minorities should be purged by killing them. This "social purification" was evidently connected to the ambitions of the emerging state to obtain a monopoly of legitimate violence. Today the state no longer strengthens its social control by appearing as "the master of death". Modern society creates ideological conformity more effectively through indoctrination.

In the middle ages the way people died had important political, social and religious consequences which death does not have today.

DØDSLEJET, SJÆLEMESSER OG DONATIONSKULTUR I MIDDELALDEREN[104]

Af Agnes S. Arnórsdóttir

Døden spillede en afgørende rolle for, hvordan middelalderens mennesker levede deres liv. Den prægede både organiseringen af det daglige liv og opretholdelsen af hele samfundsstrukturen. Sammenligner vi middelalderen med mere moderne tider, er dette netop en af de faktorer, som viser sig at være meget forskellige. Man kan måske især pege på to forhold:

For det første var spædbørnsdødeligheden i middelalderen meget høj,[105] og mange kvinder døde også i barselssengen.[106] Der eksisterede særlige traditioner for begravelsen af de kvinder, som ikke overlevede barselstiden. Ifølge en bispesaga fra Island fra slutningen af 1200-tallet skulle de begraves på kirkegården, men uden at deres lig først blev båret ind i kirken. Disse traditioner ville biskop Árni Þorláksson (1269-1298) forandre. Han påbød, at alle lig af kvinder, som døde under barsel, også skulle bæres ind i kirken. "Liget skulle blive båret ind i kirken, men foran skulle en kvinde gå med levende lys for de kvinder, som havde været ægtehustruer, men foran andre lig [sandsynligvis af kvinder, som havde født børn uden ægteskab] skulle ikke noget lys tændes": Biskoppen påbød også, at hvis det viste sig, at en kvinde ikke overlevede fødselen, skulle man sørge for, at hun fik lejlighed til at skrifte for sin præst og få den sidste olie, mens det ifølge den ældre skik havde været forbudt.[107] Disse forandringer i ritualerne omkring fødende kvinders sengeleje skyldtes ændringer i kirkeretten, men reglerne ville næppe have eksisteret, hvis ikke de henviste til det faktum, at ritualer omkring livets begyndelse i middelalderen var meget præget af dødens nærvær.

Den anden faktor, som viser, i hvor stor grad døden prægede middelalderens daglige liv, var den generelt høje dødelighed. I denne henseende er det vigtigt at understrege, at

[104] Jeg takker mine kolleger Per Ingesman og Bjørn Poulsen for kommentarer til og sproglig redigering af artiklen.

[105] Ole Jørgen Benedictow, *The Medieval Demographic System of the Nordic Countries*, Oslo 1993, s. 36-38.

[106] Henrietta Leyser, *Medieval Women. A Social History of Women in England 450-1500*. London 1995, s. 125-126. Det billedmateriale, der er overleveret fra 1300- og 1400-tallet, giver et indblik i middelalderens holdninger til døden. Et velkendt motiv er gravide kvinder, der beder bønner. Se nærmere om holdninger til kvinder som mødre i Agnes S. Arnórsdóttir, "'Ærens vej.' Om kampe og kærlighed i middelalderens Europa", i Agnes S. Arnórsdóttir og Jens A. Krasilnikoff (red.), *Køn i Historien*, Århus 2004.

[107] *Íslenzk fornrit XVII*, Árna saga biskups, Reykjavík 1998, s. 24-25, jævnført med *DI: Diplomatarium Islandicum II*, s. 27.

uhelbredelige epidemier som Den sorte Død, der spredte sig over hele Vesteuropa efter midten af 1300-tallet, fik folketallet reduceret til omkring halvdelen eller lidt mere af, hvad det havde været før, og med gentagne epidemier tog det mange århundreder, før befolkningen igen blev så stor, som den havde været i højmiddelalderen.[108]

Selv om man forskningshistorisk har understreget forandringer i holdningen til døden efter Den sorte Død, er det vigtigt at påpege, at dødeligheden også var meget høj før 1350.[109] Det kan til dels hjælpe os til at forstå, at allerede i højmiddelalderen i 1100-1200-tallet er der tale om, at der udviklede sig en særlig kultur knyttet til efterlivet, det vil sige livet efter døden.[110] Denne udvikling havde selvfølgelig ikke bare noget med demografiske forhold at gøre, men også med kirkens udvikling af læren om efterlivet.[111] Især kan udviklingen af ideen om skærsilden nævnes som eksempel herpå. Skærsilden var et sted, som sjælen skulle til, hvis den efter døden ikke havnede direkte i helvede. Ingen kunne vide, hvor lang tid man skulle pines i ilden, men både bønner og bodsgerninger kunne forkorte tiden. Til dels kunne dette ske, mens man fremdeles var i live, men også de efterlevende kunne hjælpe en fortabt sjæl.[112] Det er klart, at dette håb om frelse fik grobund i en befolkning, som levede i en tid, hvor dødeligheden var høj. Diskussionen om donationskultur og befolkningens deltagelse i sjælemesser bør derfor forstås både i forbindelse med udviklingen af kirkens dogmer og ritualer omkring efterlivet og med den demografiske udvikling i middelalderen.

Her skal jeg hovedsageligt begrænse diskussionen til det første, det vil sige hvordan mennesker forberedte deres død, og hvordan den kultur, der blev dannet omkring opretholdelsen af mindet om de døde, fik en så central, både religiøs og samfundsmæssig betydning. Endvidere vil artiklen også forsøge at bidrage med at vise, hvordan dødsdiskursen forandredes i løbet af middelalderen.[113] På grund af pladsmangel vil jeg dog primært sætte

---

[108] Der findes mange undersøgelser, som går ud på at vise, hvilke konsekvenser Den sorte Død fik for udviklingen af Vesteuropa. Se for eksempel David Herlihy, *The Black Death and the Transformation of the West*, Cambridge, Mass. 1997; Lawrence Poos, *A Rural Society After the Black Death: Essex 1350-1525*, Cambridge 1991. I denne henseende kan det være interessant at nævne i en dansk sammenhæng Jesper Boldsens undersøgelse af skeletmaterialet fra landsbyen Tirup, som peger i retning af, at der var forskel i dødelighed i middelalderen. Jesper Boldsen, "Demografisk struktur i landsbyen Tirup", i *Middelalderens kirkegårde. Arkæologi og antropologi – indsigt og udsyn.* Nordisk Seminar 2.-5. juni 1999, Ribe Danmark. Højbjerg, 2000, s. 233-244.

[109] Se for eksempel Boldsen 1999, s. 236.

[110] Jacques Le Goff, *History and Memory,* New York & Oxford 1992, s. 73. Se også Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory,* Chicago 1984.

[111] Rosemary Horrox, "Purgatory, prayer and plagues 1150-1380", i Peter C. Jupp and Clare Gittings (eds), *Death in England: an illustrated history,* Manchester 1999, s. 90.

[112] Paul Binski, *Medieval Death. Ritual and Representation*, London 2001, s. 25-26.

[113] En ny interesse for døden opstod efter 1350 og kan for eksempel ses illustreret i forbindelse med interessen for dødedansen. Denne interesse kan vi også finde i Danmark. Se Bjørn Poulsen, "Samfundet set af en 1500-tals borger. Om typer og social mobilitet i Hans Christensen Sthens 'Kort Vending'", i *Mark og menneske. Studier i*

fokus på dødslejet og den kultur, som udspilledes omkring dødslejet, og forsøge at give et billede af, hvordan middelalderens mennesker forberedte deres død, og hvordan det omgivende samfund deltog i ritualet. I denne sammenhæng skal især dødslejet og ritualer omkring sjælemesser studeres for til slut at kunne drøfte spørgsmålet om, hvilken samfundsmæssig betydning det havde at holde mindet om de døde levende. Begrebet katarsis får her særlig betydning som et centralt begreb for at forstå, hvordan både ritualer omkring dødslejet og selve sjælemessen var præget af en renselsesproces. I denne sammenhæng vil jeg særlig diskutere, hvordan den rituelle deltagelse gav både de efterlevende og de døde håb om frelse.[114]

I international forskning har den middelalderlige dødskultur fået stor opmærksomhed,[115] men i nordisk sammenhæng har interessen kun været beskeden. Bortset fra behandlingen i Troels-Lunds værk om *Dagligt Liv i Norden i det sekstende Århundrede* findes der ikke mange værker om dødens kulturhistorie i middelalderen.[116] Som undtagelser kan nævnes, at i Norge har både Arnved Nedkvitne[117] og Sverre Bagge[118] skrevet bøger, som tager aspekter af problemet op, mens det i Danmark især er Ditlev Tamm,[119] Lars Bisgaard[120] og Carsten Selch Jensen,[121] som fra historikerside har arbejdet med emner knyttet til den religiøse kultur i senmiddelalderen. Med et kunsthistorisk udgangspunkt har Birgitte Bøggild Johannsen[122] beskæftiget sig med den kongelige begravelseskultur i senmiddelalderens Danmark. Der findes også en del arkæologisk forskning om gravkulturen. Som eksempel kan nævnes Jakob Kieffer-Olsens licentiatafhandling om den middelalderlige gravskik i Danmark fra året

---

Danmarks historie 1500-1800, Ebeltoft 2000, s. 125-126. Angående litteratur om dødedansen se især fodnote 3, s. 137.

[114] I denne sammenhæng bruger jeg især begrebet katarsis i den ældste betydning af ordet, se *Den Store Danske Encyklopædi,* bind 10, København 1998, s. 388. Oprindelig betyder katarsis på græsk renselse både i religiøs og medicinsk sammenhæng. I denne sammenhæng synes jeg også , at Aristoteles' forklaring af begrebet kan have betydning i forhold til middelalderens dødsritualer. Ifølge ham skulle tragedierne ved at skabe medlidenhed og frygt hos tilskuerne fuldbyrde en renselse for eller af følelser af denne art. Middelalderlige dødslejeritualer kan have haft den samme funktion.

[115] Se her indledningen af Inga Floto.

[116] Troels-Lund, *Dagligt Liv i Norden i det sekstende Århundrede.* Bind 7, Gyldendal 1967, se særlig s. 217-530.

[117] Arnved Nedkvitne, *Møtet med døden i norrøn middelalder: en mentalitetshistorisk studie*, Oslo 1997.

[118] Se for eksempel Sverre Bagge, *Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000-1300,* Oslo 1998.

[119] Ditlev Tamm, *Dødens triumf: mennesket og døden i Vesteuropa fra middelalderen til vore dage*, København 1992.

[120] Lars Bisgaard, *Tjenesteideal og fromhedsideal. Studier i adelens tænkemåde i dansk senmiddelalder,* Århus 1988, se særlig s. 41-115. Lars Bisgaard, *De glemtre altre: gildernes religiøse rolle i senmiddelalderens Danmark,* Odense 2001.

[121] Carsten Selch Jensen, *Fromme gaver i senmiddelalderlige lybske testamenter*, Ph.d.-afhandling, Odense Universitet 1997.

[122] Se hendes bidrag her i bogen.

1992[123] og de publicerede indlæg fra et nordisk seminar, der blev afholdt i Ribe i 1999 om middelalderens kirkegårde.[124] Disse undersøgelser handler både om materiel og åndelig kultur i den kristne tid, særligt fra omkring 1200 og frem til 1600-tallets slutning. Her skal der delvis tages udgangspunkt i denne forskning, men primært bygger artiklen dog på mine egne igangværende undersøgelse af sjælegaver i senmiddelalderens Island og Danmark i et europæisk perspektiv.[125] Denne afgræsning indebærer, at jeg først og fremmest fokuserer på ritualer omkring dødslejet og sjælemessen, mens jeg kun diskuterer udviklingen af selve gravkulturen eller gravmonumenterne, når det er relevant for forståelsen af, hvilken betydning opretholdelsen af mindet havde i forbindelse med, hvordan de levende og døde før reformationen var knyttet til et socialt og religiøst netværk.

Forestillingen om sjælens frelse og donationskulturen

Med kristendommen fik livet efter døden et andet indhold,[126] end det havde i den førkristne tid, og i løbet af høj- og senmiddelalderen udvikledes en kultur, som var særligt knyttet til sjælens frelse. Den religiøse og teologiske motivering for sjælegaven fandtes i kirkens lære om skærsilden og om betydningen af fromme gerninger i den forbindelse.[127] At give gaver til kirkelige institutioner etableredes som en tradition. I den ældste kristne tid, og endnu langt op i højmiddelalderen, var det næsten udelukkende aristokratiet, som donerede store mængder af jordegods til kirken, men i senmiddelalderen ser vi, hvor meget mere almindeligt det bliver blandt den almene befolkning at give gaver til kirken. Vidnesbyrd om dette finder vi både i dokumenter og i bevaret kirkeinventar. Mens donationer til kirkelige institutioner i tidlig middelalder og i højmiddelalder var stærkt knyttet til gengaver i form af både politiske og sociale fordele, blev spørgsmålet om den religiøse gengave nu sat i stærkere fokus. Europæisk forskning har vist, at før 1100 var det benediktinerklostre, som var de mest almindelige modtagere af donationer med religiøst formål, siden blev det cistercienserklostre i højmiddelalderen, som modtog den største gavestrøm, og til slut, i senmiddelalderen, kunne man give jordejendom til nærmest alle kirkelige institutioner.[128] Samtidig foregik der en demokratisering af hele systemet. Det var ikke længere kun klostrenes opgave at bede forbøn

[123] Jakob Kieffer-Olsen, *Den middelalderlige gravskik i Danmark*, Licentiatafhandling, Aarhus Universitet 1992.
[124] Artiklerne fra seminaret findes i *Middelalderens kirkegårde. Arkæologi og antropologi – indsigt og udsyn.* Nordisk Seminar 2.-5. juni 1999, Ribe Danmark, Højbjerg, 2000.
[125] Agnes S. Arnórsdóttir, *Sjælegaver i senmiddelalderen,* Manuskript 2003.
[126] Binski, *Medieval Death*, s. 8-9.
[127] Per Ingesman, "At mageskifte det timelige med det åndelige. Religiøs gavegivning i vesteuropæisk middelalder", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 28, 1996, s. 3.
[128] Arnórsdóttir, *Sjælegaver i senmiddelalderen.*

for de afdødes sjæle. I stedet skulle nu enhver sørge for sin egen sjæls og familiens frelse med private bønner og sjælemesser. Arnved Nedkvitnes undersøgelser af donationsmønstret ved kirkelige institutioner i middelalderens Oslo er interessante i denne sammenhæng. Den første sjælemesse nævnes i kildematerialet fra slutningen af 1200-tallet. I begyndelsen gav folk bare en gave til en kirkelig institution og fik som gengave en sjælemesse. Men gaveudvekslingen forandredes i senmiddelalderen til, at mange gaver blev givet til mange institutioner, som sikrede, at sjælemesserne blev flere.[129]

Gaver til sjælens frelse gik som regel til religiøse institutioner, man i levende live havde et personligt forhold til. I tidlig middelalder finder vi, at de største gaver til kirkelige institutioner ofte blev givet som led i en politisk legitimering af både konge- og kirkemagt. Men i senmiddelalderen har skikken bredt sig ud til folket, og mere almindelige kvinder og mænd gav mange små gaver, selv om der ikke altid findes så mange skriftlige vidnesbyrd om denne del af donationskulturen. Både inventarlister, kirkelige regnskabs- og jordebøger samt bevarede genstande fra sognekirkerne viser dog, at små gaver blev givet til sognekirker for sjælens frelse.[130]

Sjælegaver kan også sidestilles med mange andre former for fromme gerninger i senmiddelalderen. Formålet med sjælegaven var delvis det samme som formålet med at drage på korstog eller tage på pilgrimsrejse. Motivet var ønsket om frelse, evigt liv, og måske forkortelse af den renselsesproces, sjælen måtte gennemgå i skærsilden.[131] På den måde kunne man vise sine fromme ønsker på mange måder, men frem for andre former for bodsøvelse blev sjælegaven dog knyttet mere direkte til forberedelserne forud for døden.

For at give en sjælegave kunne særlige breve om sjælegaver blive udformet, eller – hvilket var det mest almindelige - gaven kunne nævnes i et særligt testamente, som også indeholdt andre dispositioner.[132] Man kunne give gaverne i levende live for at sikre frelsen for sin egen sjæl, og det var sædvanligvis i forbindelse med sygdom, eller når man forventede, at døden nærmede sig, at man tænkte på gavegivning til kirken. Også fra Island kendes denne praksis, og det er særligt de rige, som her har efterladt sig dokumenter, der beviser, at de

---

[129] Arnved Nedkvitne og Per Norseng, *Middelalderbyen ved Bjørvika, Oslo 1000-1536*, Oslo 2000, s. 300-301.
[130] Lars Bisgaard, "Sogn, fællesskab og gavegivning i dansk senmiddelalder", Per Ingesman og Bjørn Poulsen (red.), *Danmark og Europa i senmiddelalderen*, Århus, 2000, s. 344-350.
[131] Om afladspraksis se Ane Bystad, "Korstogsafladens opståen og teoretiske udvikling."*Den Jyske Historiker*, Nr. 89: *Krig, korstog og kolonisering*, Juni 2000, s. 30-47. Om korstogspraksis se Kurt Villads Jensen, "Temaer i korstogshistorien – et historiografisk rids", *Den Jyske Historiker.* Nr. 89: *Krig, korstog og kolonisering*, Juni 2000, s. 8-29.
[132] Eksempler på islandske sjælegavebreve findes. Se DI III, s. 670-671, sjælegave fra Margrét Þorvaldsdóttir i 1401, jævnført med andre sjælegavebreve: DI III, s. 684-688, DI III, s. 700-704, DI III, s. 709-710, henholdsvis fra 1403, 1405 og 1406.

forsøgte at mildne konsekvenserne af deres syndige liv ved at give rigeligt med jord til kirkelige institutioner i form af sjælegaver. En af dem var den mægtige Solveig Björnsdóttir, som i sit testamente gav jordejendom til kirken i Vatnsfirði, før hun døde i 1495, sandsynligvis af pest.[133] I de religiøse formularer, som testamentet indeholder, siges det, at hun sætter sin skæbne i Herrens magt, og med de gaver, hun giver til kirken, følger en bøn om hjælp for hendes sjæl, hendes ægtemands og alle hendes børns sjæle. Selv om formularen er forholdsvis standardiseret, er den ikke uden betydning. Solveig tilhørte en af landets rigeste familier, men hun havde fået otte børn med sin forvalter, før hun senere giftede sig med Páll Jónsson, som i modsætning til den første barnefar tilhørte det samme sociale lag som Solveig selv. Det viste sig dog, at parret var beslægtet i fjerde led, hvad der var forbudt ifølge den kristne ægteskabsret. På trods af, at hun tre gange fik pavelig dispensation for ægteskabet, blev dette ikke anset for at være gyldigt, fordi den lokale biskop i Skálholt nægtede at anerkende de pavelige dispensationer.[134]

Pointen her er, at når døden nærmede sig, blev det for sidste gang muligt i levende live at råde bod for sit syndige liv. Sjælegaver bør derfor forstås i sammenhæng med et ønske om at blive renset fra synd, men målet var jo også at forkorte tiden i skærsilden. Middelalderens tanker og forestillinger om dette sted og generelt livet efter døden finder vi både i billedmateriale og i den religiøse litteratur. Ideerne om dommedag, helvede, skærsilden og himmelen blev nok aldrig helt uddebatteret,[135] men der er ingen tvivl om, at skærsilden fik stor betydning for middelalderens internalisering af kristne normer og adfærd. Udviklingen af skærsildslæren har uden tvivl fået helvedesfrygten til at blive nedtonet, men ved reformationen blev troen på helvede nok forstærket igen.

Vi finder skærsilden afbildet både på middelalderens kalkmalerier og fremstillet i vers. Dantes beskrivelse i *Den guddommelige Komedie* fra begyndelsen af 1300-tallet blev allerede i hans egen tid en vigtig inspiration for flere kunstværker, hvori skærsilden spillede en central rolle.[136] Og motivet er også kendt fra danske kalkmalerier.[137] Særlig betydning fik den hellige guds moder, jomfru Maria, i forbindelse med bønner relateret til forkortelse af sjælens pine i

---

[133] Pesten kom til Island to gange i senmiddelalderen, i 1402-1404 og i 1495. Solveigs testamente findes i DI VII, s. 247-249.

[134] Agnes S. Arnórsdóttir, "Icelandic Marriage Dispensations in the Late Middle Ages", i *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the Partes in the Later Middle Ages.* (eds.) Kirsi Salonen and Christian Krötzl [Acta Instituti Romani Finlandiae vol. 28], Roma 2003, s. 163-164.

[135] Der er skrevet meget om, hvordan disse forestillinger udviklede sig i middelalderen. Se for eksempel Peter Dinzelbacher, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*, Freiburg/Basel/Wien 1999.

[136] *Dantes Guddommelige Komedie*. På danske vers af Ole Meyer, København 2000, s. 183ff.

[137] Eksempler kan nævnes både fra Keldby kirke fra året 1325 og fra Århus Domkirke 1475-1500. Se www.kalkmalerier.dk.

skærsilden. I et Mariadigt fra et islandsk manuskript fra ca. 1500, skrevet nogle få år efter Solveig Björnsdóttirs død, finder vi netop en bøn til den hellige jomfru. I bønnen bliver jomfru Maria anmodet om hjælp imod det syndige liv, som kan føre til evig sjælelig pine - for når "jeg forlader denne verden, da vil min sjæl brænde."[138]

Solveig Björnsdóttir havde også i sit testamente bedt om hjælp fra flere helgener, først blandt dem jomfru Maria, så hun kunne få tilgivet sine synder.[139] Religiøse tanker om livet efter døden blev på denne måde klart formuleret i både dokumenter, digte og billedmateriale, men de religiøse forventninger, særligt i testamenterne, bør ikke forstås isoleret fra de mere praktiske forberedelser før døden.

Forberedelsen til livets afslutning var selvfølgelig ikke bare knyttet til ønsket om sjælefrelse, men også afhængig af, hvordan de jordiske ejendele skulle fordeles blandt de efterlevende. Takket være det forhold, at registrering af ejendomsret og ejendomsoverførsel er vel dokumenteret i senmiddelalderen, har vi vidnesbyrd om, hvordan ejendom blev fordelt til arvinger, og om, at dele af denne ejendom også blev givet til kirkelige institutioner med religiøse hensigter.[140] Således blev den kanoniske rets pålæg om at indsætte Kristus som en af arvingerne ved siden af de andre pligtarvinger[141] i udstrakt grad praktiseret i senmiddelalderen.

Selv om sjælegaver kunne gives i særskilte gavebreve, blev de dog – som allerede nævnt - sædvanligvis givet som en del af testamentet.[142] Det nordiske diplommateriale omfatter ikke særlig mange middelalderlige breve med testamentariske bestemmelser sammenlignet med for eksempel England.[143] Carsten Selch Jensen har i sin ph.d.-afhandling om de lybske testamenter diskuteret det forhold, at materialet også er meget rigere på nordtysk område end det danske.[144] Nærlæser vi det nordiske diplommateriale, viser det sig dog at kunne give ganske mange oplysninger om dødens kulturhistorie.[145]

---

[138] Björn Þorsteinsson og Guðrún Ása Grímsdóttir, "Enska öldin", i *Saga Íslands V*, Reykjavík 1990, s. 170.
[139] DI VII, s. 247-249.
[140] Se for eksempel DI III, s. 365-367.
[141] Inger Dübeck, "Testationsfrihed og tvangsarv i retshistorisk belysning", i *Bonus Pater Familias. Festskrift til Peter Lødrup*, Oslo 2002, s. 7.
[142] I det danske materiale findes for eksempel ikke termen sjælegavebrev.
[143] Se for eksempel Michael M. Sheehan, i James K. Farge (ed.), *Marriage, Family, and Law in Medieval Europe: Collected Studies*, Cardiff 1996, s. 8-15.
[144] Jensen, *Fromme gaver*, s. 57-58.
[145] Jeg har ikke lavet en systematisk undesøgelse af det nordiske materiale i sin helhed, men især kan testamenter og generelle arvetvister bruges til nærmere undersøgelse af donationskulturen i senmiddelalderen. I denne henseende kan nævnes undersøgelser, som er lavet på grundlag af det norske diplommateriale. Se Siri Skaaret: *Mellom-menneskelige forhold i norsk senmiddelalder belyst gjennom samtidige testamenter*. Hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo, Våren 2001, og Hege Roaldset: *Mariakirken i Oslo. De religiøse*

Dødslejet

Kampen om sjælen er et kendt motiv fra det middelalderlige billedmateriale. Kampen kunne stå mellem gode og onde magter, men den kunne i lige så stor grad være et spørgsmål om, hvem der skulle overtage den afdødes ejendom og værdier – således som en illustration i et manuskript af den islandske lovbog Jónsbók viser.[146] Størstedelen af det senmidderalderlige diplommateriale, der kan knyttes til dødskulturen, tilhører netop et større materiale, som handler om forberedelse i levende live knyttet til arvespørgsmål[147] eller om arve- og ejendomstvister, som foregik efter et menneskes død.[148] Selv om materialet godt kan bruges til at undersøge strategier knyttet til fordeling af jordejendom og andre goder, giver det færre oplysninger om selve forberedelsen af døden og efterlivet. Læses materialet sammen med andre vidnesbyrd, kan kildeværdien imidlertid øges. Kalkmalerier i danske kirker viser, hvordan de efterlevende hurtigt ser ud til at kunne vende den døde ryggen, eksempelvis ses på et kalkmaleri i Vrå, hvordan en elsker står ved konens side ved ægtemandens dødsleje.[149] Naturligvis havde et sådant billede et moralsk budskab, og det refererer måske derfor ikke til en social praksis, men snarere til, hvor galt det kunne gå, hvis man ikke i levende live sørgede for, at ens rigdom havnede i de rigtige hænder. De nordiske love giver detaljerede anvisninger på, hvordan denne fordeling skulle foregå,[150] men tanken om at skulle forlade denne verden blev i senmiddelalderen ikke bare et spørgsmål om fordelingen af det materielle, men i lige så stor grad knyttet til bekymringen med hensyn til sjælens frelse. Ser vi nærmere på billedet af et dødsleje fra den islandske tegnebog fra ca. 1500, ser vi, hvordan både overnaturlige figurer og de efterlevende er placeret omkring sengen, som en død kvinde ligger i.[151] Der kryber to andre grædende kvinder ved sengen, og ved enden af sengen står den præst, som skal give den sidste olie. Kvindernes rolle kan også være knyttet til forbønnens kraft. Her er det netop vigtigt at knytte kvinders opgave ved dødslejet til den centrale rolle, som dyrkelsen af jomfru Maria havde i senmiddelalderen. Som nævnt før skulle bønner til den hellige jomfru have særligt formildende effekt for sjælens vandring efter døden. Andre kvinders bønner kunne

---

funksjonene. Hovedoppgave i Historie, Universitetet i Oslo, Høsten 1996, også publiseret Oslo 2000. Roaldsets hovedpointe er, at gavestrømmen til Mariakirken havde en social profil, som ændrede sig 1300-1500.

[146] Et billede fra Reykjabók Se Árnastofnun, Háskóla Íslands, AM 345 fol.

[147] Se for eksempel *DD: Diplomatarium Danicum*, 4. række, bind 11, nr. 344, ejendomsoverdragelse med betingelse om, at gårdene efter giverens levetid alligevel skulle gå tilbage til vedkommende arvinger.

[148] DD, 4. række, bind 10, nr. 502.

[149] Se Else Roesdahl, "Boligernes indretning og udstyr", i *Dagligliv i Danmarks middelalder. En arkæologisk kulturhistorie*, (red.) Else Roesdahl. København 1999, s. 105, billedet og billedteksten.

[150] Reglerne om arveret er et eksempel på dette.

[151] Den islandske tegnebog fra ca. 1500 bevaret på Árnastofnun.

måske også have denne virkning. På billedet fra den islandske tegnebog ser vi, at oven over sengen svæver en engel, og under den ses djævelen, mens den afdødes lille sjæl kommer ud af munden. Billedet viser, hvordan kampen om sjælen, sorgen og den sakrale afsked er centralt som et symbol for afskeden.

Sammenfattende kan vi dermed konkludere, at både retsdokumenter, som behandler arve- og ejendomsret, og billedmateriale knyttet til døde og dødslejet fremstiller døden i en middelalderlig kildekontekst som en kamp om den afdødes ejendele i en jordisk forstand og som en kamp om den dødes sjæl.

Noget andet er, at der er meget, som tyder på, at donationsmønstret i middelalderen i forbindelse med døden ikke bare handlede om forandringer i forhold til tid,[152] men også med hensyn til, hvem der gav og til hvilke institutioner.[153] Kulturen var kønsrelateret, og europæisk forskning har vist, at i senmiddelalderen opstod der særlige traditioner i forbindelse med kvindelig fromhed.[154] I et brev fra biskop Jón Vilhjálmsson i Hólar på Nordisland om nonneklostret Reynistað i året 1429 påpeges det, at "det blev forventet at alle gode mænd som vil gøre noget godt for nonnerne, vil i gengæld få fra den almægtige gud i himmelen ære og sjælehjælp."[155] Dette brev kan tolkes på mange måder, for eksempel var der uden tvivl behov for at øge klostrets kapital. Det er også vigtigt at understrege, at gengaven, sjælehjælp, selvfølgelig heller ikke var noget, som bare var forbeholdt troen på fromme kvinder.[156] Alligevel er udsagnet, sammen med mange andre vidnesbyrd om kvinders centrale rolle inden for den middelalderlige religiøse kultur, interessant. Den franske historiker Georges Duby beskriver kvindernes vigtige rolle i sørgeritualerne og knytter deres funktioner ikke bare til religiøse handlinger, men også til deres rolle inden for husholdet. Kvinders rolle som ledere af husholdets indre funktioner indbefattede også at repræsentere husets sorg, når et af dets medlemmer døde. Duby hævder, at i hvert fald i det 12. århundrede blev det anset for vigtigt,

[152] Sammenlign med diskussionen ovenfor om forandringer i donationsmønstret fra højmiddelalder til senmiddelalder.

[153] Min forskning viser, at på Island var det almindeligt, at kvinder brugte deres ejendom til at give gaver til kirkelige institutioner. Se Arnórsdóttir, *Sjælegaver i senmiddelalderen*.

[154] Se diskussionen om dette blandt andet hos Walter Simons, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphia 2001.

[155] DI IV, 25/7 1429, s. 384-385. Flere eksempler på praksis i forbindelse med gaver til nonneklostre findes. Under en koppeepidemi på Island i 1431 forærede en syg mand i sit testamente hver søster i Reynisstaðar kloster en gave for sin sjæl. DI IV, s. 482.

[156] Traditionelt menes nonneklostrene at have være fattigere end munkeklostrene, men ifølge den nyeste forskning har det dog ikke nødvendigvis noget med, hvor stor religiøs betydning klostrene havde, at gøre. Se her for eksempel Marilyn Oliva, *The Convent and the Community in Late Medieval England. Female Monasteries in the Diocese of Norwich, 1350-1540*, Woodbridge 1998.

at kvinder skulle være i nærheden af et lig, som stod for at skulle begraves.[157] Hans beskrivelse af kvinders rolle ved dødslejet i det 12. århundrede kan til dels bringes i harmoni med det billede, vi har fra den islandske tegnebog fra omkring 1500 af fromme kvinder ved dødslejet. Præstens rolle var ifølge den islandske illustration at give den sidste olie, og ofte må han have hjulpet til med at udforme de dokumenter, som skulle laves med henblik på overføring af ejendom i form af testamenter og andre gaver. Således er det en anakronisme at ville skille mellem verdslig og åndelig kultur ved dødslejet.[158] Spørgsmålet om, hvem der skulle få den afdødes ejendom, var ikke bare knyttet til pligtarvinger, men var også et spørgsmål om, hvor meget kirkelige institutioner kunne forvente at få i gaver. Som påpeget før, kom Kristus tidlig med i testationsreten som en af arvingerne ved siden af de nærmeste slægtninge, som havde ret til arven.[159] Præsternes opgave var at sikre, at både kirken og arvingerne fik deres, samtidig med at han skulle høre på skriftemål og give den døende den sidste olie. Kvinderne ved siden af præsterne havde en anden central rolle i forbindelse ved dødslejet. De symboliserede sorgen, og måske står de også for forbønnen.

Forskningshistorisk har kvinders rolle i forbindelse med middelalderens religiøsitet også stor betydning for, hvilken kønsidentitet der var i færd med at dannes ved middelalderens slutning. Den kvindelige identitet var stærkt knyttet til fromhed og ydmyghed, noget, som i forbindelse med døden fik udtryk både i kvinders bønner og i særlig omsorg for de, som skulle dø, og deres sjæle efter døden. Ifølge Duby skulle de franske kvinder i 1100-tallet vise deres sorg med gråd og ukontrollerede følelser.[160] At der er foregået en vis "civilisering" af de kvindelige sørgeritualer i løbet af middelalderen, er ikke usandsynligt. De ukontrollerede følelsesudbrud er måske blevet erstattet af en mere ydmyg opførsel og bøn i senmiddelalderen. Men der er ingen tvivl om, at kvindernes centrale rolle i forbindelse med den sidste afsked og med den påfølgende opretholdelse af de ritualer, som indeholdt mindetid og begravelse, fortsatte med at have markant betydning hele middelalderen ud. Beguinekvinder var for eksempel særligt efterspurgte til at sidde ved dødslejet i de

[157] Georges Duby, *Women of the Twelfth Century.* Volume two: *Remembering the Dead. Cambridge* 1998, s. 10-15.

[158] Traditionelt har vi behandlet spørgsmålet om arveret og religiøse forestillinger som to forskellige sfærer inden for middelalderens kultur. Her argumenterer jeg derimod for, at spørgsmålet om arv og sjælens frelse ikke var to adskilte diskurser, da de behandles sammen i kildematerialet, for eksempel både i de senmiddelalderlige testamenter, som jeg har diskuteret her i denne artikel, og i regler om arv. Se *Jónsbók, Kong Magnus Hakonssons lovbog for Island vedtaget paa Altinget 1281, og réttarbætr.* De for Island givne retterbøder af 1294, 1305 og 1314, (ed.) Ólafur Halldórsson, København 1904, s. 78. " Sú er erfð hin fyrsta, er börn skilgetin taka arf eptir föður sinn ok móður skilfegna at guðs lögum ok manna."

[159] Se ovenfor ved fodnote 39, med henvisning til Dübeck 2002.

[160] Duby, *Women of the Twelfth Century*, s. 13-14.

nederlandske middelalderbyer.[161] Måske skal vi knytte denne tradition til de forandringer, som kom i kølvandet på urbaniseringen. Byerne kunne ikke på samme måde som landsbyerne organisere det fælles sociale liv, og der opstod nye former for fællesskaber. Kvinder var særligt egnede til at yde omsorg for sjælen ved dødslejet i den senmiddelalderlige bykultur, noget, som var knyttet til kvinders generelle rolle som omsorgsydende over for syge og døde. Måske kan forklaringen på denne rolle være knyttet til den særlige sårbarhed, kvinder selv må have oplevet i forhold til den høje spædbørnsdødelighed. Billeder, som viser gravide kvinder bede bønner, giver os indblik i senmiddelalderens religiøse kultur. Billedmaterialet viser også det faktum, at frygten for at dø i barselsseng var stor, og at de børn, som blev født levende, ikke alle blev så gamle. I en billedserie forestillende dødedansen fra 1400-tallets Frankrig ses netop dette motiv illustreret,[162] men motivet er også meget kendt generelt i de mange dødedansfremstillinger fra 1400-og 1500-tallet.[163]

Sjælemesser og gravkultur

Et testamente var et bevis for, at man havde betænkt kirken og de fattige med en del af sin ejendom. Den amerikanske historiker Samuel Cohn har i sin undersøgelse af testamenter i Siena påpeget, at tiden efter Den sorte Død fremviser en forstærket interesse for, hvor man skulle begraves, samt generelt for, at der skulle laves mindesmærke over en efter døden. Det tolker han som en reaktion på den skræmmende ensomhed, folk må have oplevet i forbindelse med de mange massegraver, som ligene af dem, der døde af pesten, blev anonymt begravet i.[164] Med valg af gravsted og ønske om sjælemesse sørgede man for genoprettelsen af mindet og for sjælens frelse. Sjælegaven var en betaling for, at sjælen hurtigere skulle slippe igennem renselsesilden. Men hvor hurtigt kunne ingen vide. Messen skulle derfor hjælpe til med – på forbønnens vinger – at bringe sjælen hurtigere ud af skærsilden.[165]

Sjælemessen skulle med andre ord ophæve frygten for helvede. Den var stemningsfuld, og levende lys må have givet en atmosfære, som var medvirkende til at lindre sorg, samtidigt med at ritualet gav håb om hjælp i det hinsidige. Både begravelsesritualerne og årstiden var

---

[161] Simons, *Cities of Ladies*, s. 78. Om beguinekvinder i Danmark se Marianne Johansen, "Beginer i Danmark", i *Fromhed og verdslighed i middelalder og renaissance, Festskrift til Thelma Jexlev*, Odense 1985, s. 18-23.
[162] Robert Bartlett, *Medieval Panorama*, London 2001, s. 162-163.
[163] Se for eksempel *Der Tanzende Tod*. Mittelalterliche Totentänze Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Gert Kaiser, Frankfurt am Main 1983, s. 12, 14.
[164] Samuel K. Cohn, *The Cult of Remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore and London 1997. Af særlig interesse i denne sammenhæng er indledningen s. 11-18 samt kapitel 4 og 5.
[165] Troels-Lund, *Dagligt Liv i Norden*, s. 220.

dog ikke bare knyttet til religiøse ritualer og symboler, men var lige så meget knyttet til spørgsmålet om, hvor meget jordisk gods vedkommende havde haft i levende live, og hvordan det skulle fordeles. Kildematerialet, både det skriftlige og kalkmalerierne, giver indsigt i en kultur, som ikke bare var religiøs, men også meget knyttet til spørgsmålet om værdier, som den døde efterlod sig. I denne sammenhæng er det vigtigt at huske, at der ikke var noget modsætningsforhold mellem disse to diskurser. De var delvis knyttet til hinanden (man kunne ikke sikre sjælens frelse uden at give materielle gaver til kirken) og reguleret af hinanden (hvor meget man kunne give, var knyttet til arveregler, og slægten kunne kræve ejendom tilbage fra kirken, hvis den ikke var retmæssigt givet.) Slægtens samtykke til sjælegaven var nødvendigt for, at man kunne være sikker på, at gaven kunne gavne ens døde sjæl ved hjælp af præstens og de efterlevendes forbøn. Og i denne sammenhæng blev også valget af gravsted noget, som kunne have stor betydning for gengavernes betydning i både åndelig og verdslig henseende.

Mange spørgsmål kunne være knyttet til, hvor et menneske skulle gravlægges, og der var klart forskel på, hvor folk skulle ligge på kirkegården i forhold til deres rang.[166] Ikke alle har kunnet vælge eget gravsted, og vi må regne med, at det især var personer af højeste rang, som havde den mulighed. Valget af kirke var på en måde knyttet til ens identitet, enten det kunne handle om, at man tilhørte en speciel sognekirke, eller hvis man i særlige tilfælde valgte at blive gravlagt et andet sted end i sit eget sogn. I sagaen om den islandske biskop Laurentinus fortælles der om en kvinde, som skulle gå til kirken i Bægisá, men på vejen druknede hun i floden. Hendes mand bragte liget til kirken i Munkaþverá og gav meget "offur" med hendes krop, men hun skulle begraves i Bægisá. Ifølge sagaen var hendes husbond dog ikke særligt god ven med præsten der, og det siges også, at ægteskabet mellem ægtefællerne ikke havde været vellykket, og derfor havde hustruen ofte hentet hjælp fra sin sognepræst. Det mishagede hendes mand, og det fik til følge, at han efter hendes død ikke ville bruge sognekirken for at holde hendes årtid. Han gav derimod "meget gods i hendes sjælegave til Munkaþverá", som var i et andet sogn, mens ikke mere end "12 alner i legkaup" gik til hendes egen sognekirke i Bægisá.[167]

Spørgsmålet om, hvor man skulle gravlægges, kunne på den måde være præget af mange forskellige hændelser fra det levede liv. Men som oftest var donationer til kirker og til klostre foretaget med et ønske fra donatorens side om, at vedkommende efter sin død skulle

[166] Se i denne sammenhæng Anders Andrén, "*Ad Sanctos* – de dödas plats under medeltiden", i *Middelalderens kirkegårde. Arkæologi og antropologi – indsigt og udsyn.* Nordisk Seminar 2.-5. juni 1999, Ribe Danmark. Højbjerg 2000, s. 7- 26.

blive begravet ved den institution, gaverne blev givet til. Vi har for eksempel vidnesbyrd om et ægtepar, som ønskede at blive begravet ved Sankt Clara klostret i Roskilde. Den 2. oktober 1406 erklærede abbedisse Sofie og hele konventet i klostret at have oppebåret 200 mark lybsk. Ægteparret Sakse Odgarsen og hans hustru Elisabeth Ivansdatter gav dog denne gave på den betingelse, at de fik rådighed over klostrets gods i Gjershøj på livstid.[168] Dette ønske om begravelsessted og afholdelse af ugentlige messer samt årtid er faktisk et ønske, som ofte forekommer i diplomer om ejendomsoverførsler. Som eksempel kan nævnes, at biskop Eskild af Ribe den 19. juli 1403 lovede Tage Nielsen og hans hustru Cecilie samt Elisabeth, enke efter Peder Nielsen af Tanderup, at afholde ugentlige messer for deres, Peder Nielssens og deres afdøde søn Jens' sjæle, når de har afstået deres ret til afdøde Markvard Skinkels gods i Borris sogn.[169] Antallet af messer var selvfølgelig afhængigt af både gavens størrelse og giverens rang. Til Kisby, Paverød og Egenæs kirkers bygningsfond donerede dronning Margrete gaver mod løfte om at afholde tre ugentlige messer samt en årtid for dronningens forfædre og efter hendes død også for hende selv.[170] I højmiddelalderen havde denne donationskultur været mest almindelig blandt de mægtigste, men i senmiddelalderen blev den også til en mere almen praksis hos dem, som måske ikke engang ejede jordejendom. Vi har i hvert fald vidnesbyrd fra gavebreve om, at kirken også fik løsøre i gave. I 1408 skænkede for eksempel enken Katrine Hedvigsdatter på Læsø en saltkedel til Viborg domkirkes kanniker som betaling for messernes vin og oblater.[171] At betalingen for messer blev dokumenteret, var vigtigt for at kunne bevise kirkens pligter over for giverne. Efter reformationen fik arvingerne efter en afdød donator mulighed for at kræve nogle af de gaver, der var blevet givet, tilbage fra kirken. Sagen handlede da om, at kirken ikke længere skulle holde sjælemesser, men ifølge de regler, som var gældende for gaver til kirken, skulle giveren og hans arvinger kun kunne kræve gaverne tilbage, hvis der ikke blev afholdt messer.[172] Efter reformationen ser det ud til, at den afdødes sjæledag, årsdagen, ikke længere blev fejret i kirken. Og dermed forsvandt hele grundlaget for gaveudvekslingen og de religiøse og sociale bånd, som blev knyttet gennem sjælemessen. Efter reformationen opstod der også en del stridigheder om,

---

[167] *Laurentius saga biskups,* Rit Handritastofnunar Íslands III, (red.) Árni Björnsson, Reykjavík 1969, s. 37-38.
[168] DD, 4. række, bind 10, nr. 516. Her nævner jeg bare nogle få eksempler fra det danske diplommateriale, som kan give en ide om det materiale, som findes om donationskulturen. For yderligere behandling af den religiøse kultur i dansk senmiddelalder se Bisgaard, *De glemtre altre*.
[169] DD, 4. række, bind 9, nr. 150 og 151.
[170] DD, 4. række, bind 10, nr. 452.
[171] Hans Krongaard Kristensen og Jens Vellev, "Teknik", i Else Roesdahl (red.), *Dagligliv i Danmarks middelalder. En arkæologisk kulturhistorie*, København 1999, s. 236.
[172] *Danske Domme 1375-1662. De private domssamlinger,* bind 1:1375-1553, København 1978, nr. 86.

hvem der skulle eje de gaver, som tidligere var blevet givet, præsterne, som skulle sørge for begravelsen, eller de verdslige kirkeejere.[173]

Andre forandringer kan nævnes i forbindelse med udviklingen af gravkulturen i middelalderen. Flere spørgsmål var knyttet til, hvordan selve graven skulle være, og hvem der skulle gravlægges i den.[174] Skulle den være en familiegravplads eller bare en grav med en enkelt mand og måske hans hustru - eller hustruer, hvis han havde været gift flere gange? Bruce Gordon og Peter Marshall har tolket familiegravpladsen som et tegn på en stærkere lineær tendens inden for familien, det vil sige at familielinen ("lignage") ønskede at markere sig stærkere. De har antydet, at dødskulturen kan tolkes som et ønske om en stærkere kollektiv identitet inden for slægtslinien, som blev symboliseret i ønsket om, at alle kroppe fra den samme familie skulle rådne sammen i en enkelt grav.[175] Det er vanskeligt at tolke forandringer i slægts- og familiestruktur alene ud fra gravmaterialet. På den anden side er det klart, at der fandtes en sammenhæng mellem udviklingen af familiestrukturen og udformningen af gravmælet. I denne sammenhæng er det interessant, at på gravmæler fra dansk middelalder er adelsvåbenet i begyndelsen kun fra mandens slægt. Men i slutningen af 1300-tallet træffes hustruens våben også på graven, og derefter udvikler våbnerne sig til rene anetavler. De gejstlige sten bærer insignier eller personer, de borgerlige bomærkeskjold og ellers de afdødes figurer.[176]

At det i senmiddelalderen blev så almindeligt at gravlægge ægtefæller sammen og at lave et fælles gravmæle over dem, er klart et eksempel på, at den højmiddelalderlige ægteskabsideologi også havde manifesteret sig i forhold til gravkulturen. Vi har en del vidnesbyrd fra danske gravmæler om denne kristne ægteskabsideologi. Efter 1441 lagde adelsdamen Elsebeth Kabel en sten over sin mand Gert Bryske i Odense Skt. Hans kirke, på hvilken hun selv er afbildet i en enkedragt, mens hun rækker en blomst - muligvis en nellike –

---

[173] Troels-Lund, *Dagligt Liv i Norden*, s. 226-228.

[174] Her er det vigtigt at understrege muligheden for kontinuitet fra vikingetidens familiegrave til de senere kristne familiegrave. Gravhøjen i førkristen tid fandtes hjemme ved gården, i middelalderen mindedes slægtninge til den afdøde ham ved årtiden i kirken. I denne henseende er det klart, at reformationen markerer et brud. Selv om gravmonumenterne og mindetavlerne nu blev meget mere almindelige, var mindekulturen ikke længere i samme grad knyttet til familiefællesskabet og ritualer om at mindes de afdøde som medlemmer af familien. Jeg vil ikke i denne artikel behandle mindekulturen i særlig grad og heller ikke diskutere overgangen til nye begravelsesritualer efter reformationen. Men der findes rigeligt med litteratur om emnet, specielt om overgangen fra middelalder til tidlig moderne tid. Se for eksempel Clare Gittings' bidrag "Sacred and secular: 1558-1660", i Peter C. Jupp and Clare Gittings (eds.), *Death in England: an illustrated history*, Manchester 1999, s. 147-173.

[175] Bruce Gordon and Peter Marshall (eds.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 2000, s. 12.

[176] KLNM: *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder*, bind 3, København 1980, s. 432. Se også C. A. Jensen, *Danske adelige Gravsten*, I-II, samt planchebind, København 1951-53.

frem mod sin unge, harniskklædte ægtefælle. Blomsteroverrækkelsen har Birgitte Bøggild Johannsen tolket som et religiøst symbol for enkens fromme ønske om "den afdøde ægtemands delagtighed i den evige salighed gennem Kristi offerdød."[177] På en gravsten ved Øst kirke i Midtjylland fandtes et gravmæle over et andet ægtepar.[178] Det tredje eksempel, som kan nævnes her, er Ribes borgmester Anders Bundesen (død 1363), som lod sig og hustruen Alra begrave under en gylden messingplade med ægteparret afbildet i legemsstørrelse. Pladen lå i det kapel i Ribe Domkirke, som Anders Bundesen opførte og sikrede med testamentariske gaver til kirken. Den nu forsvundne plade findes gengivet på en tegning fra 1776.[179]

Disse eksempler på gravmæler viser, at begravelseskulturen også var en kultur, som genspejlede den sociale lagdeling i samfundet. Begravelser af adelige, både de verdslige og gejstlige, fik klart en større opmærksomhed end den almindelige befolknings grave. Alle vore bevarede kirker fra middelalderen vidner om denne tradition, men også i områder som for eksempel Island, hvor vi ikke har nogen bygninger bevaret fra middelalderen, har udgravninger kunnet vise det samme, nemlig en bevidsthed om, at de højgejstlige skulle få en særlig fornem grav inde i kirken. Ved udgravningen af domkirken i Skálholt i 1954 blev sarkofagen over biskop Páll Jónsson fundet.[180] Denne tradition med at gravlægge de mægtige inde i selve kirkerummet har uden tvivl styrket kirkens magtgrundlag, men har også haft betydning for at knytte den brede befolkning til kirken som et samfund, der både tog sig af de levende og de døde.

De begravelsesritualer, som fandtes for de kongelige, havde på samme måde en stor betydning for hele statsdannelsesprocessen.[181] Efter døden lå liget af en kongelig person som oftest fremme. Kong Oluf døde i borgen i Falsterbo og blev balsameret der, men lå på dødsleje i kirken sammesteds. Han blev derimod begravet i Sorø.[182] Skikken med at lade liget af en kongelig person ligge fremme var knyttet til den sidste afsked, mens selve

---

[177] KLNM, bind 3, s. 431-432. Birgitte Bøggild Johannsen i *Danmarks Kirker,* Odense amt (S. Hans Kirke), Herning 1999, s. 1430-32.

[178] Mytte Fentz, "Dragter", i *Dagligliv i Danmarks middelalder. En arkæologisk kulturhistorie*. Red Else Roesdahl, København 1999, s. 161

[179] Per Kristian Madsen,"Sygdom og død", i Else Roesdahl (red.), *Dagligliv i Danmarks middelalder. En arkæologisk kulturhistorie*, København 1999, s. 324. Se også Klaus Krüger, "Flämische Grabplatten im Ostseeraum. Kunstdenkmäler als historische Quelle", i *Die Niederlande und der europäische Nordosten. Ein Jahrtausend weiträumiger Beziehungen (700-1700),* Neumünster 1992, s. 193.

[180] Kristján Eldjárn, "Gröf Páls biskups Jónssonar", i *Skálholt. Fornleifarannsóknir 1954-1958*, Reykjavík 1988, s. 147-158.

[181] Jævnfør Birgitte Bøggild Johansens bidrag her i bogen.

[182] DD, 4. række, bind 8, nr. 400.

balsameringen var forudsætningen for, at liget overhovedet kunne stå ude.[183] For de laveste i samfundsordenen eksisterede der selvfølgelig andre begravelsesritualer. Den, som blev dømt til døden eller til fredløshed, som betød det samme som at blive udvist af samfundet, kunne i en samfundsmæssig sammenhæng betragtes som renset bort, men på det personlige plan betød det måske også, at den fredløse på tilsvarende måde blev vist bort fra håbet om frelse. Ifølge en af vore gamle nordiske landskabslove skulle kvindelige tyve begraves levende.[184] Efter den grufulde død var der sikkert ingen, der var villige til at investere i de henrettedes frelse, og naturligvis blev der ikke givet gaver til minde om dem, som stod lavest i samfundshierarkiet. Dog kunne almisser og gaver til de fattige tjene giveren. Det blev anset for særligt fromt at give noget til de fattige, men de eksisterede dog ikke som enkeltpersoner, men derimod som en anonym flok, der dog kunne forvente sig et bedre liv efter døden. Således kunne efterlivet tilbyde en vis forandring i retning af social mobilitet for de laveste – om end ikke for dem, som var blevet bortvist fra både de levendes og de dødes samfund og dermed udrenset fra samfundets hukommelse. Efter lå bare den grusomme skræk for det helvede, som alle kunne risikere at blive forvist til.

Opretholdelse af mindet[185]

Sjælegaver blev af kirken modtaget højtideligt og så opsigtsvækkende som muligt, ligesom de sjælemesser, der læstes til tak for gaverne. Ofte gentoges de flere år på rad på den afdødes fødselsdag eller dødsdag. Testamentet kunne blive oplæst i kirken ved begravelsen og blev derved en offentlig hædersbevisning for den afdøde, tildelt af den højeste myndighed. Den højtidelige oplæsning ledsagedes ofte af en kort beretning om, hvem den afdøde var, og hvad han havde lavet. Testamentets oplæsning i kirken blev da det afgørende vidnesbyrd, kirkens testimonium, hvormed den ledsagede sjælen fra denne verden over i den næste. Derfor mener Troels-Lund, at sjælegave og "testimonium" i begyndelsen af det 16. århundrede for de fleste stod som det væsentlige ved et testamente.[186]

En anden side af denne mindekultur var, at i senmiddelalderen fulgte antallet af sidealtre helgendyrkelsens vækst. Det ene alter efter det andet blev stiftet af private, som betalte for dets udsmykning og - som det vigtigste – for, at der til evig tid kunne holdes

[183] Se her generelt om behandling af lig Horrox, "Purgatory, prayer and plagues 1150-1380", s. 98-101.
[184] KLNM, bind 3, s. 458. Fra Svealoven, men der findes også bevaret spredte oplysninger fra danske stadsretter om, at kvinder blev levende begravet som straf for hor.
[185] Af pladsmæssige grunde kan jeg ikke diskutere den middelalderlige mindekultur særlig meget i denne artikel. Der findes derimod en omfattende litteratur om emnet. Især bør den tyske memoria-forsker O.G. Oexle nævnes i denne sammenhæng.

messer for giverens/givernes sjæl ved det nye alter.[187] I Roskilde Domkirke nåede antallet af sidealtre op på 70 og i Ribe Domkirke på ca. 55.[188] Denne udvikling kan ikke forklares, uden at man forstå, hvor central betydning årtiderne havde for opretholdelsen af troen på livet efter døden.

I en af Georges Dubys sidste bøger har han hævdet, at i 1100-tallet var der ingen, som tvivlede på, at de døde var levende.[189] Måske var det også derfor, døden var så skræmmende. Frygten for skærsilden var reel, men der var også håb om frelse, og den kunne man opnå via et fromt liv. Anger og bodsøvelser samt donationer til kirkelige formål kunne også være en strategi for at sikre et godt eftermæle. Samtidig er det ønsket om sjælens frelse eller frygten for dens fortabelse, der er baggrunden for gaverne til kirken. Ønsket bag handlingen var knyttet til behovet for bodsøvelse, og den bodsøvelse var medicin for sjælen, som præsten kunne formidle i messen. Denne gaveudveksling indebar en social forpligtelse. De efterlevendes rolle blev at fortsætte med at bede for ens sjæl, gøre gode gerninger og give almisser. Kirken formidlede på den måde religiøse værdier, samtidig med at den knyttede de levende og de døde sammen i et socialt netværk.

Selv om de døde ikke forlod de levende, var det ikke enbetydende med, at de efterlevende ikke sørgede over de døde. Af de islandske sagaer er det nok Egils saga, som dybest beskriver sorgen.[190] Berømt er digtet "Sønnetabet", som Egil skal have digtet efter sine sønners død. De første to strofer lyder som følger. [191]

---

[186] Troels-Lund, *Dagligt Liv i Norden*, s. 222-223.

[187] Per Ingesman, "Sankt Jørgens alter i Lund, som kaldes Svendealteret", i *Kongemagt og Samfund i Middelalderen. Festskrift til Erik Ulsig*, Arusia – Historiske Skrifter VI, Århus 1988, s. 259-285. Bisgaard, *De glemtre altre*. Kristján Eldjárn og Hörður Ágústsson, *Skálholt. Skrúði og áhöld.* Reykjavík 1992, s. 20.

[188] Ulla Kjær og Hans Krongaard Kristensen,"Fromhedslivet", i Else Roesdahl (red.), *Dagligliv i Danmarks middelalder. En arkæologisk kulturhistorie*, København 1999, s. 302.

[189] Duby, *Women of the Twelfth Century*, s. 5.

[190] *Íslenzk Fornrit* II. Bindi, Egils saga Skalla – Grímsonar, Reykjavík, 1933.

[191] Her i dansk oversættelse ved Olaf Hansen i *Islandske sagaer, Egils Saga*, Viborg 1976, s. 166.

Let jeg ej
kan løfte tungen,
har til lyd
ej luft til brystet,
ej til kvad
jeg ord kan finde,
tanke tungt
med tanke strider.

Alt mit sind
af sorgen knuses;
derfor hårdt
det holde vil
frem at få
den fulde klang,
dersom jeg dog
at digte prøved.

Særlig stærk er også beskrivelsen i sagaen af Egils egen alderdom og forfald. Ifølge denne fortælling var der ingen ære knyttet til det at blive gammel. Og Egil selv skal i digtform have sagt: "Får det aldrig ende?/Jeg ældgamle mand/ligge ene her/uden høvdingehjælp".[192] Egils saga er en saga fra førkristen tid, men skrevet for et senere kristent publikum.[193] Der er ingen tvivl om, at kristendommens budskab om frelse prægede middelalderens tankegang stærkt. Tilbuddet om evigt liv må have kunnet opvejet det ærestab, som der i hvert fald ifølge forfatteren af Egils saga var ved at blive gammel.

Når vi skal forsøge at forstå middelaldermenneskers forhold til døden, er det måske vigtigt at huske, at skellet mellem de døde og de levende i middelalderen ikke altid var så klart. Nogle kulturhistorikere har beskrevet samfundet i senmiddelalderen som et samfund, der bestod af både de levende og de døde. I modsætning til dette fællesskab blev der ved reformationen lavet et dramatisk skel mellem liv og død, og nogle forskere er gået så langt som til at hævde, at de døde simpelthen blev kastet ud fra de levendes samfund ved reformationen.[194] Her vil jeg ikke, som sagt før, diskutere, hvilke betydning reformationen fik for mindekulturen.[195] Jeg vil derfor ikke tage stilling til spørgsmålet om, hvorvidt de døde blev kastet ud af de levendes samfund efter reformationen, men jeg mener dog, at det er vigtigt - på grundlag af det middelalderlige materiale – at påpege, at ved at nedlægge årtiden blev grundlaget for det sociale og religiøse fællesskab, som middelalderkirken havde stået for, fjernet. Årtiden var et ritual, som gav de levende mulighed for at mindes de afdøde i fællesskab via bønnen. Efter reformationen blev denne kulturen mere overladt til enkeltmennesker. Store monumenter skulle sikre mindet om de afdøde, men fællesskabets ritual var borte.

---

[192] *Islandske Sagaer, Egils Saga,* s. 194.
[193] *Íslenzk Fornrit* II, se argumenter for, at sagaen ikke kan være skrevet før 1200, i "formáli" s. lxx.
[194] Bruce and Marshall (ed.), *The Place of the Dead,* s. 9, jævnfør Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580,* New Haven and London, 1992, s. 474-475.

Til slut

En del af kulturen omkring forberedelsen af døden var knyttet til spørgsmålet om, hvilke forventninger man havde til efterlivet, både det overjordiske og det jordiske. Knyttet til denne forberedelse blev ønsket om, hvordan man ville blive husket efter sin død, og hvordan de pårørende sørgede for at holde den afdødes minde levende. Denne artikel har både omhandlet disse forventninger og forberedelserne med henblik på efterlivet.

Her har jeg for det første forsøgt at tegne et billede af dødslejet, forsøgt nærmest at iscenesætte det med alle de aktuelle aktører pladseret rundt sengen: sjælen, djævelen, engelen, den døende med sine slægtninge, grædende kvinder og kirkens embedsmand præsten. Målet har været at forsøge at argumentere for, at et vigtigt element ved denne dødskultur var, at det verdslige og det gejstlige kunne blive repræsenteret i en og samme person, enten det var en grædende kvinde eller en præst.

For det andet har jeg forsøgt at forklare, hvordan forestillingen om skærsilden ikke bare var en teologisk konstruktion, men faktisk også en levende forestilling blandt en befolkning, som levede i en tid med særlig høj dødelighed.

Jeg har argumenteret for, at de døde ikke forsvandt fra de levendes samfund, men derimod blev husket og æret ved gentagne sjælemesser og andre højtidelige ceremonier. Længe efter ens død kunne de pårørende for eksempel fortsætte med at give gaver til kirkelige institutioner for at sikre den døde sjæl evig frelse. Takket være denne mindekultur fortsatte de døde med at spille en afgørende rolle for opretholdelsen af samfundsordenen. Forudsætningen var troen på liv efter døden, men i denne henseende var både slægtningenes rolle for opretholdelsen af mindet og fromme kvinders rolle i forbindelse med de ritualer, som foregik ved dødslejet, vigtige for opretholdelsen af kulturen. Måske har vi ikke i tilstrækkelig høj grad været klar over, hvem der var bærer af denne tradition. Kvinderne kunne trøste, give omsorg til de døde, ikke mindst med hjælp fra den hellige jomfru Maria, deres bønner havde formildende kraft, og dermed skulle de hjælpe sjælen på sin rejse. Slægtninge til de afdøde gennemgik også en renselsesproces i kirken, når sjælemesser blev sunget. Og ritualernes gentagelse hvert år sikrede, at de døde fortsatte med at have plads blandt de levende. Ved reformationen faldt hele det rituelle grundlag for at mindes de døde i fællesskab bort, og årtiden forsvandt fra kirkens kalender. I den reformerede kirke blev sjælens frelse afhængig af andre former for religiøse forestillinger end i middelalderkirken, og disse former forudsatte

[195] Der findes mange arbejder, som diskuterer dette problem. Se for eksempel diskussionen i Inga Flotos bidrag til bogen, især fodnote 13, hvor hun nævner arbejder af både Craig Koslofskys, Peter Marshall og David Stannard.

ikke i samme grad som før, at kirken skulle kunne rumme de efterlevendes fællesskab, som byggede på, at de efterlevende stod sammen om at ære den dødes minde.

Kilde- og litteraturliste

Andrén, Anders, ”*Ad Sanctos* – de dödas plats under medeltiden”, i *Middelalderens kirkegårde. Arkæologi og antropologi – indsigt og udsyn*, Nordisk Seminar 2.-5. juni 1999, Ribe Danmark, Højbjerg 2000

Arnórsdóttir, Agnes S., “Icelandic Marriage Dispensations in the Late Middle Ages”, i (eds.) Kirsi Salonen and Christian Krötzl, *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the Partes in the Later Middle Ages*, Roma 2003

Arnórsdóttir, Agnes S., ”’*Ærens vej.*’ Om kampe og kærlighed i middelalderens Europa”, i Agnes S. Arnórsdóttir og Jens A. Krasilnikoff (red.), *Køn i Historien.* Århus 2004

Arnórsdóttir, Agnes S., *Sjælegaver i senmiddelalderen,* Manuskript 2003

Bagge, Sverre, *Mennesket i middelalderens Norge, tanker, tro og holdninger 1000-1300,* Oslo 1998

Bartlett, Robert, *Medieval Panorama,* London 2001

Benedictow, Ole Jørgen, *The Medieval Demographic System of the Nordic Countries,* Oslo 1993

Binski, Paul, *Medieval Death. Ritual and Representation*, London 2001

Bisgaard, Lars, *Tjenesteideal og fromhedsideal. Studier i adelens tænkemåde i dansk senmiddelalder*, Århus 1988

Bisgaard, Lars, ”Sogn, fællesskab og gavegivning i dansk senmiddelalder”, i Per Ingesman og Bjørn Poulsen (red.), *Danmark og Europa i senmiddelalderen*, Århus, 2000

Bisgaard, Lars, *De glemtre altre: gildernes religiøse rolle i senmiddelalderens Danmark.* Odense 2001.

Boldsen, Jesper, ”Demografisk struktur i landsbyen Tirup”, i *Middelalderens kirkegårde. Arkæologi og antropologi – indsigt og udsyn*, Nordisk Seminar 2.-5, juni 1999, Ribe Danmark, Højbjerg 2000

Bystad, Ane, ”Korstogsafladens opståen og teoretiske udvikling”, *Den Jyske Historiker. Krig, korstog og kolonisering* 2000:89

Cohn, Samuel K., *The Cult of Remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore and London 1997.

Danske Domme 1375-1662. De private domssamlinger, bind 1:1375-1553, København 1978

Dantes Guddommelige Komedie, På danske vers af Ole Meyer, København 2000

Den Store Danske Encyklopædi, bind 10, København 1998

DD: Diplomatarium Danicum, udg. af Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, København 1938-2000.

DI: Diplomatarium Islandicum. Íslenzkt fornbréfasafn, sem hefir inni að halda bréf og gjörninga, dóma og máldaga, og aðrar skrár, er snerta Ísland eða íslenzka menn, 1-16. Red. Jón Sigurðsson, Jón Þorkelsson. Páll Eggert Ólason, Björn Þorsteinsson, Kaupmannahöfn and Reykjavík 1857-1972.

Dinzelbacher, Peter, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter,* Freiburg/Basel/Wien 1999

Duby, Georges, *Women of the Twelfth Century*, volume two: *Remembering the Dead*, Cambridge 1998

Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580,* New Haven and London, 1992

Dübeck, Inger, "Testationsfrihed og tvangsarv i retshistorisk belysning", i *Bonus Pater Familias. Festskrift til Peter Lødrup*, Olso 2002, s. 221-234.

Eldjárn, Kristján, "Gröf Páls biskups Jónssonar", i *Skálholt. Fornleifarannsóknir 1954-1958*, Reykjavík 1988

Eldjárn, Kristján, og Hörður Ágústsson, *Skálholt. Skrúði og áhöld*, Reykjavík 1992

Fentz, Mytte, "Dragter", i Else Roesdahl red.), *Dagligliv i Danmarks middelalder. En arkæologisk kulturhistorie*, København 1999

Gittings, Clare, "Sacred and secular: 1558-1660", i *Death in England: an illustrated history*. Eds. Peter C. Jupp and Clare Gittings, Manchester 1999

The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe. Eds. Bruce Gordon and Peter Marshall, Cambridge 2000

Herlihy, David, *The Black Death and the Transformation of the West*, Cambridge, Mass. 1997

Horrox, Rosemary, "Purgatory, prayer and plagues 1150-1380", i Peter C. Jupp and Clare Gittings (eds.), *Death in England: an illustrated history*, Manchester 1999

Ingesman, Per, "At mageskifte det timelige med det åndelige. Religiøs gavegivning i vesteuropæisk middelalder, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 28, 1996

Ingesman, Per, "Sankt Jørgens alter i Lund, som kaldes Svendealteret", *Kongemagt og Samfund i Middelalderen. Festskrift til Erik Ulsig*, Arusia – Historiske Skrifter VI

Islandske sagaer, Egils Saga, Viborg 1976

Íslenzk Fornrit II. Bindi, Egils saga Skalla – Grímsonar, Reykjavík 1933

Íslenzk Fornrit XVII, Árna saga biskups, Reykjavík 1998

Jensen, C.A., *Danske adelige Gravsten,* I-II samt planchebind, København 1951-53

Jensen, Carsten Selch, *Fromme gaver i senmiddelalderlige lybske testamenter*, Odense Universitet 1977

Jensen, Kurt Villads, "Temaer i korstogshistorien – et historiografisk rids", *Den Jyske Historiker. Krig, korstog og kolonisering*, 2000: 89

Johannsen, Birgitte Bøggild, *Danmarks Kirker,* Odense amt (S. Hans Kirke), Herning 1999

Johansen, Marianne, "Beginer i Danmark", *Fromhed og verdslighed i middelalder og renaissance, Festskrift til Thelma Jexlev*, Odense 1985

Jónsbók, Kong Magnus Hakonssons lovbog for Island vedtaget paa Altinget 1281, og réttarbætr. De for Island givne retterbøder af 1294, 1305 og 1314. (ed.) Ólafur Halldórsson, København 1904.

Kieffer-Olsen, Jakob, *Den middelalderlige gravskik i Danmark,* licentiatafhandling, Aarhus Universitet 1992

Kjær, Ulla, og Hans Krongaard Kristensen, "Fromhedslivet", i Else Roesdahl (red.), *Dagligliv i Danmarks middelalder. En arkæologisk kulturhistorie*, København 1999

KLNM: *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder,* bind 3, København 1980.

Kristensen, Hans Krongaard og Jens Vellev, "Teknik", i Else Roesdahl (red.) *Dagligliv i Danmarks middelalder. En arkæologisk kulturhistorie*, København 1999

Krüger, Klaus, ”Flämische Grabplatten im Ostseeraum. Kunstdenkmäler als historische Quelle”: *Die Niederlande und der europäische Nordosten. Ein Jahrtausend weiträumiger Beziehungen (700-1700),* Neumünster 1992

Laurentius saga biskups, Rit Handritastofnunar Íslands III. Red. Árni Björnsson, Reykjavík 1969

Le Goff, Jacques, *History and Memory,* New York & Oxford 1992

Le Goff, Jacques, *The Birth of Purgatory,* Chicago 1984

Leyser, Henrietta, *Medieval Women. A Social History of Women in England 450-1500,* London 1995

Madsen, Per Kristian, ”Sygdom og død”, i Else Roesdahl (red.), *Dagligliv i Danmarks middelalder. En arkæologisk kulturhistorie,* København 1999

Middelalderens kirkegårde. Arkæologi og antropologi – indsigt og udsyn. Nordisk Seminar 2.-5. juni 1999, Ribe Danmark, Højbjerg 2000

Nedkvitne, Arnved og Per Norseng, *Middelalderbyen ved Bjørvika. Olso 1000-1536,* Olso 2000

Nedkvitne, Arnved, *Møtet med døden i norrøn middelalder: en mentalitetshistorisk studie,* Olso 1997

Oliva, Marilyn, *The Convent and the Community in Late Medieval England. Female Monasteries in the Diocese of Norwich, 1350-1540,* Woodbridge 1998

Poos, Lawrence, *A Rural Society After the Black Death: Essex 1350-1525,* Cambridge 1991

Poulsen, Bjørn, ”Samfundet set af en 1500-tals borger. Om typer og social mobilitet i Hans Christensen Sthens ’Kort Vending’”, i *Mark og menneske. Studier i Danmarks historie 1500-1800,* Ebeltoft 2000

Roaldset, Hege, *Mariakirken i Oslo. De religiøse funksjonene,* Oslo 2000

Roesdahl, Else, ”Boligernes indretning og udstyr”, i Else Roesdahl (red.), *Dagligliv i Danmarks middelalder. En arkæologisk kulturhistorie,* København 1999

Sheehan, Michael M., *Marriage, Family, and Law in Medieval Europe: Collected Studies,* James K. Farge (ed.), Cardiff 1996.

Simons, Walter, *Cities of Ladies.Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565,* Philadelphia 2001

Skaaret, Siri, *Mellom-menneskelige forhold i norsk senmiddelalder belyst gjennom samtidige testamenter,* Hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo, våren 2001

Tamm, Ditlev, *Dødens triumf: mennesket og døden i Vesteuropa fra middelalderen til vore dage,* København 1992.

Kaiser, Gert (Hrsg), *Der Tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze,* Frankfurt am Main 1983.

Troels-Lund, *Dagligt Liv i Norden i det sekstende Århundrede,* Bind 7, København 1967

Þorsteinsson, Björn, og Guðrún Ása Grímsdóttir, “Enska öldin”, i *Saga Íslands* V, Reykjavík 1990

Abstract

Dødslejet, sjælemesser og donationskultur i middelalderen

Sammenligner vi middelalderen med mere moderne tider, viser det sig, at døden spillede en afgørende rolle for, hvordan middelalderens mennesker levede deres liv. Middelalderens daglige liv var præget af høj dødelighed, og derfor er det måske ikke så underligt, at der udviklede sig en særlig kultur knyttet til forberedelsen af efterlivet, det vil sige livet efter døden. Denne udvikling havde selvfølgelig ikke bare noget med demografiske forhold at gøre, men handlede også om kirkens udvikling af læren om skærsilden.
Artiklen tegner et billede af dødslejet med alle de aktuelle aktører placeret omkring sengen: sjælen, djævelen, engelen, den døende, hans slægtninge ved sengekanten, grædende kvinder og kirkens embedsmand præsten. Det argumenteres for, at et vigtig element ved denne dødskultur var, at det verdslige og det gejstlige kunne blive repræsenteret sammen ved dødslejet, enten i en og samme person (den grædende kvinde eller en præst), eller i form af de dokumenter, som vi har bevaret fra denne kultur, som for eksempel testamenterne.

Der argumenteres endvidere for, at de døde ikke forsvandt fra de levende, men derimod blev husket og æret ved gentagne sjælemesser og andre højtidelige ceremonier. Længe efter en persons død kunne de pårørende for eksempel fortsætte med at give gaver til kirkelige institutioner for at sikre den døde sjæl evig frelse. Forudsætningen var troen på et liv efter døden, men i denne henseende var både slægtningenes rolle i opretholdelsen af mindet og fromme kvinders rolle i forbindelse med de ritualer, som foregik ved dødslejet, vigtige for opretholdelsen af kulturen. Ved reformationen faldt hele det rituelle grundlag for at mindes de døde i fællesskab bort, og årtiden forsvandt fra kirkens kalender.

KONGEBEGRAVELSERNES IDEOLOGI OG KULTUR: PROBLEMER OG PERSPEKTIVER

Af Birgitte Bøggild Johannsen

> *Derfor er alt dette: omsorgen for begravelsen, gravens forhold og begravelsens højtidelighed, snarere en trøst for de levende end en hjælp for de døde*
>
> *Augustin, De Civitate Dei (1, XII)*[196]

Som borger i et monarki er det at opleve begravelsen af nationens kongelige overhoved eller dennes gemal eller gemalinde – måske endda på nærmere hold – begivenheder, som for de fleste kun forekommer ganske få gange i løbet af livet. Selv har jeg personlige erindringer herom fra to kongelige begravelser – dels fra januar 1972, da Frederik IX efter en kortvarig sygdomsperiode sov ind på Københavns Kommunehospital (14. januar), og dels fra november 2000, da dronning Ingrid afgik ved døden på sin residens i Fredensborg (7. november). Det langvarige interval mellem de to kongelige bisættelser gav samtidig de bedste muligheder for at sammenholde ligheder og forskelle mellem de to handlinger, for så vidt det lod sig gøre ud fra det spredte kildemateriale, der var til rådighed. Ud over mine personlige indtryk som øjenvidne til dele af handlingerne var det hovedsagelig de forskelligartede referater i den trykte presse, TV og radio, hvor de moderne mediers markant intensiverede optagethed af 'kongestof' afspejlede sig i en langt mere minutiøs dækning af den sidste begivenhed, sammenlignet med tidligere. Dvs. kun indtil et vist punkt, for dødslejets sidste faser, ligets istandgørelse og kistelægningen tilhørte stadig i 2000 ligesom i 1972 privatsfæren, hvis enkeltheder ikke blev nærmere oplyst over for offentligheden.[197]

---

[196] "Proinde ista omnia, id est curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solacia quam subsidia mortuorum", jfr. *Augustin: Om Guds stad*, udg. Bent Dalsgaard Larsen, København 2002, s. 161.

[197] I følge meddelelse fra daværende apoteker på Kommunehospitalet, Erik Dauv-Pedersen blev kongens lig af hensyn til den forventede, langvarige opbevaringstid over jorden konserveret med formalin som et nutidigt alternativ til den traditionelle balsamering, anvendt ved danske kongebegravelser siden senmiddelalderen, jfr. Birgitte Bøggild Johannsen, "Ritual and Representational Aspects of the Royal Funeral Ceremonial in Denmark from the 16th to the 18th Centuries", i Thomas Riis (ed.), *Death and Mourning in Early Modern Europe.* Papers from the conference "Tod und Trauerfeier im Ostseeraum seit dem Hochmittelalter", Historisches Seminar, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, February 1998 (under trykning). Brugen af balsamering til menige individer har dog siden Borgerkrigenes tid været et centralt element i den amerikanske begravelsesindustri som et karakteristisk aspekt af "The American Way of Death", jfr. Inga Flotos indlæg og , Gary M. Laderman, "Funeral Industry", i Robert Kastenbaum (ed.), *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying*, New York 2003, s. 297-301.

Efter få dages privatsorg på Amalienborg Slot førtes Frederik IX's kiste 17. januar til Christiansborg Slotskirke. Som en videreførelse af et ritual, der siden 1670 med få undtagelser har været anvendt ved alle regerende monarkers død, var midt i kirkerummet opstillet et *castrum doloris*.[198] En hvidklædt katafalk, flankeret af fire sølvgueridoner og Ferdinand Küblichs tre sølvløver fra Enevældens kongetrone, udgjorde fundamentet for kongens kiste, der blev dækket af kongeflaget og kongekåben, den sidstnævnte indtil 1953 anvendt ved Rigsdagens åbning.[199] De øvrige kongelige regalier, ordenstegn og det kongelige våbenskjold lå på forhøjninger neden for kisten, kronen dog på kistens øvre ende. Udvalgte medlemmer fra de forskellige værn dannede fanevagt udenom, mens rækker af beskuere, heriblandt jeg selv, tavse defilerede forbi i den dæmpet oplyste kirke. Få dage efter, 24. januar, en bidende kold og klar dag, så jeg kisten blive ført i procession på en kanonlavet, trukket af marineinfanterister, fra Slotskirken til Hovedbanegården, hvorfra den med tog bragtes til Roskilde og fra stationen atter i procession bragtes til Roskilde Domkirke. Repræsentanter for de forskellige værn, fra stat, kirke og embedsværk og fra forskellige udenlandske repræsentationer deltog i sørgetoget, der anførtes af den pr. 15. januar offentligt udråbte nye statsoverhoved, dronning Margrethe og af den afdødes gemalinde, dronning Ingrid, begge til fods. Bisættelsen i Domkirken, der blev overværet af en særlig indbudt kreds, afsluttedes med en jordpåkastelse, hvorefter kisten, dækket af kongeflaget, midlertidigt blev hensat i Christian IX´s kapel. Først i 1985 skete selve jordfæstelsen af kongen i et åbent gravkapel, tegnet af Vilhelm Wohlert, som et særligt afskærmet kirkegårdsområde ved domkirkens nordvesthjørne. Et dobbeltgravmæle, en ganske enkel gravsten, hugget i grønlandsk granit af Erik Heide s.å., dækker kongens og siden 2000 dronning Ingrids grave. Udover fødsels- og dødsår er stenen alene betegnet med de kongelige navne og titler, mens hovedfeltet smykkes af et anker på baggrund af bølgelinjer, en henvisning til kongens særlige tilknytning til Søværnet. Krone eller andre insignier ses ikke. En indirekte allusion til det danske rigsfællesskab er dog angivet med gravkompleksets materialer og beplantning, de sidstnævnte bestående fortrinsvis af nordatlantiske vækster.

Dronning Ingrids begravelse fulgte i hovedtræk forløbet fra den tidligere handling, men der var tankevækkende afvigelser. Ud over den massive mediedækning fra tidspunktet umiddelbart inden dronningens død ytrede der sig tidligt en – tilsyneladende spontant opstået – folkelig sørge- og sympatidemonstration med nedlæggelse af blomster og opsætning af lys

[198] Birgitte Bøggild Johannsen, "Til Evig Ære Minde. Studier i enevældens kongelige castrum doloris", i Johannsen, Hugo (red.), *Kirkens bygning og brug. Studier tilegnet Elna Møller*, København 1983, s. 155-80.
[199] Jfr. Gudmund Boesen, *Danmarks Riges Regalier*, København 1986, s. 180.

ved dødsstedet og dronningens øvrige boliger, ganske svarende til lignende tilkendegivelser i nyere tid, ikke blot ved kongeliges og andre fremtrædende mediepersonligheders dødsfald, men også ved anonyme medborgeres død i forbindelse med dramatiske handlinger som mord, terroraktioner eller trafikulykker. I skrivende stund er dette mønster senest registreret efter drabet på den svenske udenrigsminister Anna Lindh 11. september 2003 – ved en sær skæbne sammenfaldende med mindedagen for terrorkatastrofen i U.S.A 11. september 2001, der i sin tid var blevet markeret på samme måde.[200]

Også dronningens kiste blev offentligt fremvist på *castrum doloris* i Slotskirken i dagene 11.-13. november 2000. Referencer til hendes status og dynastiske rødder skete bl.a. ved præsentationen af hendes ordenstegn og andre heraldiske markører, herunder Elefantridder- og Serafimerordnerne samt det særlige dronningeflag, som introduceredes 1914 til dronning Alexandrine. Dog manglede dronningekronen, som ikke har været anvendt i statsceremoniel kontekst siden 1840.[201] På samme måde var udeladt kroningskåben, de øvrige regalier og de tre sølvløver, en markering – trods alt – af forskellen fra den regerende monarks begravelse. Et karakteristisk træk var dog en overdådighed af blomster omkring katafalken, ligesom lyshavet og den ledsagende musik med både kirkelige og ikke-kirkelige indslag for tilskueren gav handlingen et væsensforskelligt præg i forhold til kongebegravelsen i 1972. Det kongelige *castrum doloris* efterfulgtes 14. november af ligprocessionen til Roskilde og bisættelsen i Domkirken. Selv oplevede jeg denne sidste del af begravelsesceremoniellet på afstand, i gang med registreringsarbejde på en østjysk kirkegård, hvor tiden to gange om eftermiddagen blev skanderet af vedholdende klokkeringing fra de omliggende sognekirker. Som endnu en indrømmelse til traditionen skete dette ikke bare her, men overalt i landet, dels da liget førtes ind i kirken, dels igen – en times tid senere – da dronningen blev jordfæstet.

Statusmarkering, pragt, kontinuitetspræg og offentlighed var således betydningsbærende rituelle og visuelle ytringer, både ved denne og de foregående kongelige begravelser. Men der var også sigende begrænsninger i form af privatisering og enkelhed, f.eks. i forbindelse med dødslejet eller i udformningen af den kongelige gravsten. I en ceremonialkontekst skete der dog i 2000 et påfaldende brud på traditionen og en rituel fornyelse (eller genskabelse af en ældre tradition) ved selve brugen af et *castrum doloris* til en

[200] Om denne form for sorgytring, aktualiseret efter rovmordet på en italiensk turist i København, jfr. lederen i *Kristelig Dagblad* 14. august 2003, hvor dog også betonedes det distancerende element i den kollektive 'ufarlige' sorgfølelse, rettet mod fjernerestående dødsfald, mens *Berlingske Tidende*'s leder 17. august 2003 betegnede følelsestilkendegivelsen som et politisk udtryk, der samtidig rummede kimen til et vendepunkt. Generelt også Pamela Roberts, "Memorialization, Spontaneous", i *Macmillan Encyclopedia*, s. 569-70.

[201] Jfr. Nils G. Bartholdy, "Dronning Ingrids castrum doloris", *Heraldisk Tidsskrift*, 83, 2001, s. 97-104; om dronningekronen, jfr. Boesen, *Danmarks Riges Regalier*, s. 160-63, 188.

dronningebegravelse, idet dette æres- og hyldestritual ved det danske kongehus ikke havde været anvendt siden dronning Juliane Maries død i 1796 og således dermed var blevet et kongeligt prærogativ.[202] En officiel begrundelse for denne ceremonielle 'opgradering' af monarkens hustru eller enke blev – mig bekendt – ikke givet i den mediedækkede rapportering af begivenheden, hvilket må opfattes som et udtryk for den brede offentligheds konsensus omkring forløbet.[203] Tolkningsmulighederne er derfor legio: En (delvis) markering af dronningens lejlighedsvise status som rigsforstander ved regentens fravær eller et emotionelt begrundet ønske fra den nærmeste familie om en særlig hædersbevisning over for en højt værdsat person? Eller var det i virkeligheden en ceremoniel imødekommelse fra hoffets side over for den øgede folkelige opbakning bag det konstitutionelle monarki, manifesteret i en romantisk fascination af anakronismen inden for en institution, der som identitetsbevarende, nationalt samlingspunkt ligesom flaget[204] i en – for nationalstaterne – indiskutabel krisetid, præget af europæiske unionsprojekter og almindelige globaliseringsbestræbelser, stadig udøver en – måske endda voksende – ideel og symbolsk eller mytisk magt i samfundet, selvom denne er milevidt fjernet fra den reelle magtudøvelse?[205] Dette spørgsmål vil blive uddybet i et senere afsnit.

Foreløbig er det nærliggende at fastslå med Carlo Ginzburg i forbindelse med en diskussion af myter som udtryk for virkelighedsdistance eller bedrag: ”It has been obvious for some time that the history of the twentieth century cannot be understood without an analysis

---

[202] Bøggild Johannsen, ”Til Evig Ære Minde”, s. 173f. Dronningens begravelse adskilte sig således klart fra den seneste dronningebegravelse, senest dronning Alexandrines bisættelse, knap 50 år tidligere. Dronningen døde 28 december 1952. Efter få dages privatsorg i Amalienborg – blev kisten om aftenen 3. jan. 1953 ført til Slotskirken, hvor selve bisættelsen med jordpåkastelse (med jord fra Marselisborg slot, det daværende kongepars sommerresidens og 'folkegave' i Århus) foregik den følgende dag i stor enkelhed. Herefter blev kisten uden procession overført til Roskilde Domkirke.

[203] I England var enkedronningerne Alexandra og Mary allerede i 1925 og 1953 (foruden senest dronningemoderen, dronning Elizabeth, i 2002), blevet genstand for statsbegravelser, et blandt flere eksempler på den ceremonielle spredning inden for det engelske kongehus fra begyndelsen af det 20. århundrede, hvor også bryllupper, kroningsjubilæer og sølvbryllupper m.m. blev foranledninger til offentlig festivitas og hyldest af monarkiet, jfr. David Cannadine, ”The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the ”Invention of Tradition”, c. 1820-1977”, i Eric Hobsbawm og TerenceRanger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, s. 101-64. Se også generelt John Wolffe, ”Royalty, British”, i *Macmillan Encyclopedia*, s. 736-31. (NB. John Wolffe, *Great Deaths: Grieving, Religion and Nationhood in Victorian and Edwardian Britain*, Oxford 2000.

[204] Jfr. udtalelse af den afgående hofchef, Søren Haslund-Christensen i DR2's program, Deadline, 15. juli 2003.

[205] I en analyse af magtforhold inden for det danske samfund opstillede *Berlingske Tidendes Nyhedsmagasin*, nr. 12, 31. marts 2003 på grundlag af udmeldinger fra en række samfundsforskere ved danske universiteter og højre læreranstalter en hierarkisk række af magtfulde personer, defineret som individer med muligheder for at påvirke samfundet. Den nuværende dronning rangerede her som nr. 70 af 200, mens statsministeren, Anders Fogh Rasmussen, beklædte førstepladsen. I forhold til en analyse fra 2001 i dagbladet *Børsen*, var dronningen dog avanceret fra en placering som nr. 124 (af 226). Til trods for statslederens (foruden politikere, erhvervsledere eller andre personer, placeret i topposter) indiskutable - om end temporære - magtposition har dette dog sjældent

of the political uses of myth".[206] Selvom nutidens konstitutionelle monarki i forhold til de store imperiers voldsomme og negative propagandaoffensiv i dette århundrede over for masserne trods alt må siges at besidde en mere uskadelig 'diskret charme', er mytedannelsen eller snarere etableringen af en både fiktiv og faktisk *distance* over for den menige samfundsborger stadig et effektivt magtmiddel, som ikke mindst kommer til udtryk i begravelserne.

I det følgende skal temaet 'kongebegravelsernes ideologi og kultur' diskuteres, dels i en oversigtlig forskningskontekst, hvor problemer og muligheder inden for dette specielle tema vil blive omtalt, dels i mere specielle vendinger med fokus på betydningen af værdiladede elementer som ritual, repræsentation, distance og kontinuitet i relation til kongedøden. I lyset af sessionens særlige problemstilling – 'Døden som katarsis' – vil denne afslutningsvis blive søgt sat i relation til kongebegravelsernes særlige problematik og modstillet med den dialektiske modpol – 'Døden som krise'. Mit personlige udgangspunkt for disse betragtninger er en årelang beskæftigelse som kunsthistoriker og redaktør ved Nationalmuseets værk, *Danmarks Kirker*, med kongebegravelser i middelalderen og tidlig moderne tid, hovedsagelig med vægten på et dansk materiale.

Dødens 'smalle' eller 'brede' vej: kongebegravelser som forskningsfelt

I sin oversigt over 'Dødens historiografi' har Inga Floto (s. xx) med rette understreget emnets både biologiske, sociale, religiøse og kulturelle implikationer og disses forskelligartede nedslag i den nyere forskning. Kongebegravelserne indgår naturligt som delområde heraf. For en god ordens skyld skal det specielle tema dog kort indkredses. I gængs sprogbrug defineres 'begravelse' generelt som "menneskers rituelle udskillelse af deres døde fra de levendes verden".[207] Under denne overordnede definition henregnes det kompleks af begravelsesskikke, der til alle tider og i alle kulturer har udviklet sig i forbindelse med adfærden omkring den døende, det afsjælede legemes jordfæstelse eller bisættelse og de efterlevendes sorgytringer og erindringsaktiviteter, religiøse såvel som profane ('begravelsesskikke'). Til begravelsens syntaks hører således en lang række handlinger, relateret til den døende eller døde som udtryk for omsorg, sorg, respekt, minde og

---

givet sig et ligeså markant rituelt (med mindre den pågældende er død i embedet) eller monumentalt udtryk i dennes begravelse på linje med de kongelige begravelser.

[206] Carlo Ginzburg, "Myth - Distance and Deceit", i samme, *Wooden Eyes. Nine Reflections on Distance*, London, New York 2002, s. 52.

glorificering. Under 'begravelse' nævnes herudover ikke blot "stedet, hvor én er begravet" eller "gravsted", dvs. i en kristen kontekst selve graven (under jorden eller gulvet (på kirkegården, i en kirke eller et kapel)) eller kisten, men også det mindesmærke, der er placeret over eller omkring den afdødes sidste hvilested ("gravmæle").[208]

Kilderne til belysning af det sammensatte felt omfatter således på den ene side materielle eller visuelle, ikke-skriftlige eller -sproglige objekter – fra sagens egentlige kerne, den dødes jordiske rester, graven og dets tilbehør til gravmælet eller gravkomplekset med tilhørende erindringsrekvisitter. Hertil kommer billedlige gengivelser af genstande eller handlinger, knyttet til den enkelte begravelse. På den anden side findes teksterne, de skriftlige spor vedrørende enkeltbegravelser eller begravelser for større grupper, omfattende et heterogent materiale af beskrivelser eller rituelle forskrifter, regnskaber i forbindelse med tilvejebringelse af de ovennævnte genstande eller skriftlige erindringsytringer. Det betyder, at en gravfane, et kranium med spor efter en balsameringsprocedure eller et gravkapel i lige så høj grad er relevant som vidnesbyrd om en begravelse som et testamente, en *ordo* om et begravelsesceremoniel, en øjenvidneskildring af et dødsleje eller et 'dødedigt', en panegyrisk tekst om den afdøde.

Kort opsummeret omfatter 'begravelsen' – og i denne specielle kontekst 'kongebegravelsen' – følgende grundbestanddele, som senest præciseret af Rudolf J. Meyer i forbindelse med en redegørelse for de tyske konge- og kejserbegravelser i senmiddelalderen[209]: 1. Dødsfaldet (herunder dødslejet). 2. Forberedelsen af begravelsen (ligets konservering og iklædning). 3. Begravelsen (den rituelle og visuelle iscenesættelse). 4. Graven og dens historie. 5. Begravelsesstedet (herunder dettes særlige relation til afdøde). 6. Gravkirken (herunder dennes institutionelle status og funktion i forhold til afdøde). 7. Gravmælet (herunder dettes udsagnsværdi som kilde til f.eks. brugen af magtinsignier ved begravelsesceremoniellet). Dette sidste emne er dog kun perifert behandlet hos Meyer. Alligevel skal her dog understreges den centrale betydning af gravmælerne eller gravkomplekserne, deres udformning og materiale samt motivverden og symbolindhold i øvrigt, ikke at forglemme omstændighederne omkring deres bevaring og efterliv.

---

[207] *Den Store Danske Encyklopædi*, 2, København 1995, s. 435.

[208] *Ordbog over Det danske Sprog*, 2, København 1920, sp. 145.

[209] *Königs- und Kaiserbegräbnisse im Spätmittelalter: von Rudolf von Habsburg bis zu Friedrich III* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, 19), Köln, Weimar, Wien 2000, s. 16f. For en tilsvarende 'bred' definition af de til kongedøden relevante temaer, begravelseshøjtideligheden, graven og gravmælet, jfr. Alain Erlande-Brandenburg, *Le roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIIIe siècle* (Bibliothèque de la Société Francaise d'Archelogie, 7), Paris 1975.

Fra det generelle område: begravelser, relateret til ethvert individ i et givet samfund, udskiller der sig her det specielle – de til statsoverhovedet (og dennes nærmeste familie) i et monarki særligt knyttede ritualer, monumenter og erindringsaktiviteter. Kongedøden og -begravelsen er – lige som for alle andre - en *casus abruptus* eller *casus brutus*, knyttet til den bratte, uafvendelige afslutning på et individuelt livsforløb. Men den er selvsagt mere og andet end det. Som bærer af en suverænitet eller magtfuldkommenhed, der i praksis i tidernes løb er blevet gradbøjet på forskellig vis, hæver kongen sig op over alle andre, selv en folkevalgt præsident. Kongen er således på én gang magtens centrum og overhoved, nationens ypperste repræsentant eller med en velkendt metafor, selve inkarnationen eller det legemliggjorte billede af staten og det politiske system.

Studiet af kongebegravelser repræsenterer et forskningsfelt med ældgammel rod. Undersøgelserne havde tidligt et nøje defineret formål: at fastlægge gammel praksis med henblik på at fungere som eksempel- og inspirationsmateriale for senere begravelseshandlinger, således som det allerede kendes fra middelalderens og den tidlig moderne tids ceremonialhåndbøger.[210] Eller de indgik som redskaber, både for de historiske-antikvariske videnskaber og for en målrettet national eksponering som led i en bevidst, kongeligt styret, erindringspolitik.[211]

I det 20. århundrede har flere discipliner leveret impulser til forskningen omkring kongebegravelserne. Grundlæggende bidrag til forståelsen af kongemagtens ideologi og symbolsprog – og herigennem vigtige nøgler til vurderingen også af kongebegravelsernes ideologi – er fra første og anden trediedel af det 20. århundrede den tyske historiker Percy Ernst Schramm's udforskning af middelalderens herskerbilleder, magtinsignier og statssymbolik (vigtigst 1954-56) og den tysk-amerikanske historiker Ernst H. Kantorowicz' undersøgelser omkring 'Kongens to legemer' som udtryk for 'middelalderens politiske teologi' (1957).[212] Med udgangspunkt i Kantorowicz' studier af myterne om den dynastiske kontinuitet

---

[210] Jfr. f.eks. den engelske *Liber Regie Capelle* (nedskrevet 1448-49 efter en ældre tabt ritualbog), Walter Ullmann (ed.), *A Manuscript in the Biblioteca Publica, Evora* (Henry Bradshaw Society, XCII), London 1961; André Duchesne, *Les antiquitez et recherches de la Grandeur et Maiesté des Roys de France*, Paris 1609 og Johann Christoph Lünig, *Theatrum ceremoniale historico-politicum*, I-II, Leipzig 1719-20.

[211] Om Frederik II's selviscenesættelse, bl.a. gennem en bevidst omsorg for middelalderens kongemonumenter, jfr. Birgitte Bøggild Johannsen, " Memoria maiorum: On the Cult of Ancestry and the Restoration of Historical Monuments during the Reign of Frederick II", i Marianne Pade og Peter Zeeberg (eds.), *Portrait and Self-Representation in the Nordic Renaissance.* Conference papers from a seminar at Åbo University, 2001 (under trykning). Under udarbejdelse af undertegnede er en bredere undersøgelse af kongelig erindringspolitik i senmiddelalderen og tidlig moderne tid, manifesteret i etableringen og bevaringen af eller manipuleringen med kongelige begravelser (Magt og minde: Kongelig begravelseskultur og memorialpolitik i dansk senmiddelalder og tidlig moderne tid").

[212] Vigtigst her Percy E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (Schriften der MGH, XIII,1-3). Stuttgart 1954-56; Percy E. Schramm, Hermann Fillitz og Florence Mütherich, *Denkmale der deutschen Könige*

og kongemagtens udødelighed fremlagde hans elev, Ralph E. Giesey (1960) den endnu grundlæggende afhandling om renæssancens franske kongebegravelser med en særlig vægt på effigiets rituelle betydning i det ceremonielle interregnum mellem kongens død og begravelse og kroningen af hans efterfølger.[213] Brugen af effigier, både i begravelseskulturen, inden for den fyrstelige repræsentationskunst og i retsvæsenet (som led i straffeprocesser) er særligt behandlet af Wolfgang Brückner (1965-66).[214]

Det social- og bevidsthedshistoriske aspekt af kongemagtens særlige sakrale aura, manifesteret i myten om de engelske og franske kongers overnaturlige helbredende kræfter, blev tidligt belyst af den franske historiker Marc Bloch (1924),[215] der selv var præget af sociologen Émile Durkheim. Ud fra studier af totemtroen blandt Australiens oprindelige indbyggere udviklede Durkheim (1912) selv en række overordnede teorier om religionens og herunder ritualets sociale betydning som kollektiv, fællesskabs- og solidaritetsdannende mekanisme,[216] teorier, der gav værdifulde impulser til senere studier af ikke-europæiske magtritualer og i et videre perspektiv tjente som stimulerende 'øjeåbnere' for alternative tolkninger af traditionelle herskerkulturer i Europa.[217] Tilsvarende har udforskningen af 'dødens magt' i mentalitets- og memorialhistorisk perspektiv i de senere årtier i høj grad præget studiet af kongebegravelserne.[218] Og netop temaets relativt fyldige kildenedslag giver

---

und Kaiser, 1-2, München 1978; Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, New Jersey, 1957.

213 Ralph E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, XXXVII), Genève 1960.

214 Wolfgang Brückner, *Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies*, Berlin 1966; jfr. også samme, "Ross und Reiter im Leichenzeremoniell. Deutungsversuch eines historischen Rechtsbrauches", *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 15-16, 1965, s. 144-209.

215 *Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strassbourg, 19), Strassbourg 1924.

216 Jfr. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

217 For Durkheims betydning inden for nyere ritualforskning, jfr. Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 1997, s. 3f.; desuden Ulrik Langen, "Ritual, symbol, tekst og praksis - nogle teoretiske og metodiske overvejelser", i Ulrik Langen (red.), *Ritualernes magt. Ritualer i europæisk historie 500-2000*, Roskilde 2002, s. 30ff. Vigtige nyere studier af magtritualer er i øvrigt Richard Huntington og Richard Metcalf, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979; Sean Wilentz (ed), *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*, Philadelphia 1985; David Cannadine (ed.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1992; Frans Theuws og Janet L. Nelson, *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden 2000.

218 For forskningsoversigter over tendenser og metodiske nyorienteringer inden for kongegravsforskningen, jfr. senest Rudolph J. Meyer, *Königs- und Kaiserbegräbnisse im Spätmittelalter: von Rudolf von Habsburg bis zu Friedrich III*. Köln, Weimar, Wien 2000, s. 11ff.; Thomas Meier, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes im christlichen Europa*, Stuttgart 2002, s. 10-13 og samme i en anmeldelse af det førstnævnte værk, "Königs- und Kaiserbegräbnisse im Spätmittelalter". Anmerkungen zu einer verpassten Chance", *Zeitschrift für historische Forschung*, 29, 2002, s. 323-38. Som dødsforskningens 'mentor' i en mentalitetshistorisk kontekst, forankret i den franske *Annales*-skole, er først og fremmest Philippe Ariès, jfr. Inga Flotos bidrag ovf. Om memorialforskningen, udviklet siden 1970´rne i Freiburg og Münster inden for kredsen

fortsat, som bl.a. understreget af Thomas Meier (2002), gode muligheder for nuancerede nærlæsninger.[219]

Hertil kommer inden for de senere år en skærpet metodisk bevidsthed over for sproget, tidligst manifesteret inden for filosofi, sprog- og samfundsvidenskaberne, ikke blot i relation til tekstkilderne, opfattet som et system af betydninger og tegn og i sig selv en aktiv virkelighedsdannende og -forandrende magt, men også i forhold til selve fortolkningen eller forskningsprocessen.[220] Når det gælder det heterogene felt, som kongebegravelserne repræsenterer, udgøres en del af grundstoffet som ovenfor nævnt af tekster om en fortidig virkelighed. Men billeder, bygninger eller arkæologiske objekter er lige så væsentlige som betydnings- eller udsagnsbærere og som forskningsgenstande, der stadig er nærværende for sanserne og for en nutidig fortolkning.[221] Som kilder til viden eller som ideologisk legitimering af en social struktur har disse således en egenværdi som autonome systemer for kommunikation både i en fortidig og nutidig kontekst.[222] Kommunikations- og betydningsaspektet er netop i særlig grad betonet inden for den nyeste, reformulerede og fagligt bredt favnende kulturhistoriske forskning (undertiden betegnet 'den kulturelle vending'), der som fremhævet af Miri Rubin har centreret sig om ”the terms of representation, the interaction between structures of meaning – narratives, discourses – and the ways in which individuals and groups use them and thus express themselves.”[223]

---

omkring Karl Schmid og Joachim Wollasch, jfr. Otto Gerhard Oexle, ”Memoria als Kultur”, i samme (red.), *Memoria als Kultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 121), Göttingen 1995, s. 9-78.

[219] Meier, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes*, ”Anmerkungen”, s. 323.

[220] Navnlig Michel Foucaults analyser af magt, sprog og vidensproduktion har i de senere år afsat sig dybe spor inden for de humanistiske og samfundsvidenskabelige fag. En introduktion til den socialkonstruktionistiske diskursanalyse og dens metoder med afsæt i Foucaults og senere forfatteres teorier (navnlig Ernesto Laclau, Chantal Mouffe og Norman Fairclough) er Marianne Jørgensen Winther og Louise Phillips, *Diskursanalyse som teori og metode*, Roskilde 1999, mens en kritisk diskussion af analysemetoden, diskursbegrebet og 'den sproglige vending' er fremlagt i *Historisk Tidsskrift*, 101,1, 2001 (Dorthe Geert Simonsen, ”Tegn og iagttagelse. At læse Erslev efter 'Den sproglige vending'”, s. 146-80; Anne Løkke og Sebastian Olden-Jørgensen, ”Diskurs for historikere”, s. 181-91).

[221] Jfr. her over for Dorthe Geert Simonsens understregning af *fraværet* af forskningsgenstanden som historiens særkende, ”Udfordring til det kildekritiske subjekt”, i Mads Mordhorst og Carsten Tage Nielsen (red.), *Fortidens spor, nutidens øjne - kildebegrebet til debat*, Roskilde 2001, s. 101. På samme måde kan der være en tendens inden for nyere historisk ritualforskning til at være primært tekstorienteret, jfr. Langen, ”Ritual, symbol, tekst og praksis”, s. 40.

[222] Lena Liepe, ”Konst som historiskt källmaterial? Om bildens epistemologi”, i *Fortidens spor, nutidens øjne*, s. 228f.

[223] Miri Rubin, ”What is Cultural History Now?, i David Cannadine (ed.), *What is History Now?*, London 2002, s. 81. Om 'den kulturelle vending', jfr., Victoria E. Bonnell og Lynn Hunt, *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, Los Angeles og London 1999; jfr. også Bernard Eric Jensen, ”At leve i og med tid - om uforenlige historiebegreber”, i *Handbuch der Geschichtsdidaktik* (1997), IT-dokument. *Indlæg fra den 8. nordiske historikerkonference i Island 2002*, i en diskussion af 'den kulturelle vending' i forbindelse med kulturstudiets opnormering inden for human- og socialvidenskaberne.

Inden for denne forståelsesramme giver det god mening at opfatte selve forskningsfeltet 'kongebegravelser' som knyttet til en ideologi, en sammenhængende samfundsopfattelse, der med udgangspunkt i grundbegreberne: *Død* og *kongemagt* opbygger systemer eller mønstre af meninger eller betydninger omkring en social, religiøs og politisk virkelighed, der bestandig har været under ændring over tid og sted. Eller kongebegravelserne kan ligesom andre 'herskerbegravelser i sig selv opfattes som en selvstændig ideologi, hvis man tager udgangspunkt i Norman Faircloughs forståelse af ideologibegrebet som en betydningskonstruktion, "der bidrager til produktion, reproduktion og transformation af dominansrelationer".[224] I sidste instans er alt dette elementer i magtens fysiognomi eller diskurs.[225] De enkelte elementer i genstandsfeltet 'kongebegravelser' lader sig således ikke alene betragte som passive bærere eller spejle af en bestemt ideologi. De kan i sig selv, som også nævnt ndf., rumme et aktivt handlings- eller praksispotentiale. Og de udgør derfor vigtige selvstændige elementer inden for de enkelte epokers eller nationers politiske kultur – som seismografer til belysning af bevægelser, spændinger og berøringsflader mellem magtens centrum og samfundets menige medlemmer.

Betragtet i et fremadrettet perspektiv tegner det sig dog i dag mere end nogensinde som en krævende og forpligtende opgave at give en samlet fremstilling af temaet 'kongebegravelser' inden for en afgrænset epoke eller et bredere tidsrum, inden for en enkelt nation eller et større geografisk område, med skyldigt hensyn både genstandsmaterialets kompleksitet, til den kildemæssige akribi i mikroanalyserne og til den metodiske bredde i sammenfatningerne. Ikke desto mindre eksisterer visionen som en nærværende realitet inden for den aktuelle forskning. I indledningen til publikationen (1997) fra symposiet, "Tod des Mächtigen", afholdt i Salzburg 1993 fastslog Lothar Kolmer således: "Eine zusammenfassende Darstellung über Sterben, Tod, Leichenbegängnis, (und) Memoria der Mächtigen, der Potentes, auf Erden, fehlt bislang".[226] Enkelte ambitiøse forsøg, som oftest dog alene inden for et delområde af genstandsfeltet, har i de seneste år set dagens lys eller ligger på beddingen, såvel enkeltmandspræstationer eller som resultater af et tværfagligt samarbejde. En række bidrag fra historikere, arkæologer og kunsthistorikere skal her særligt

[224] *Discourse and Social Change*, Cambridge 1992, s. 87, her citeret efter Jørgensen og Phillips, *Diskursanalyse*, s. 86.

[225] I dansk kontekst er beskrivelsen af magtens væsen og ytringer, 'magtudredningen' , i øvrigt genstand for et aktuelt samfundsvidenskabeligt forskningsprojekt, der bl.a. fokuserer på erindringens politiske potentiale, som nævnt ovf. også et højrelevant tema også i relation til kongebegravelserne, jfr. Anette Warring, "Erindringsfællesskab og erindringspolitik som magtvilkår og magtmiddel", i Peter Munk Christiansen og Lise Togeby (red.), *På sporet af magten*. Århus 2003 (og note 16) samt Inga Flotos bidrag.

nævnes, bl.a. Jennifer Woodward (1995, 1997) om de engelske og franske kongers begravelsesritual i tidlig moderne tid samt Rudolf J. Meyer (2000) og Thomas Meier (2002) om senmiddelalderens tyske konge- og kejserbegravelser og de middelalderlige kongebegravelsers arkæologi i det kristne Europa.[227] Navnlig sidstnævnte repræsenterer et imponerende stofmættet forsøg på dække et geografisk og kronologisk vældigt felt, ud fra en overbevisning om fordelen ved at trække de store linjer i *la longue durée* for desto skarpere at profilere epokale forskelle, dog vel at mærke med en klar bevidsthed om det problematiske i at etablere et causalt udviklingsforløb omkring en fiktiv oprindelse for et bestemt fænomen.[228] I modsætning til Rudolf J. Meyers afhandling bygger Meier dog konsekvent og næsten 'Rankesk' in sin pragmatiske holdning alene på materielle vidnesbyrd fra grave og gravkomplekser ud fra en overbevisning om, at "Keine der untersuchten Schrift- und Bildquellen des Mittelalters (primært om begravelsesritualer, BBJ anm.) kann [...] unmittelbar über Beigabenausstattung oder Grabmalsgestaltung der Könige informieren."[229]

Et ambitiøst dansk projekt under forberedelse (siden 1994), *Danske kongegrave*, sigter mod en samlet redegørelse for danske kongers og dronningers begravelser i 1000 år fra Gorm den Gamle til det senest afdøde kongepar. Publikationen er planlagt som et katalog med enkeltbeskrivelser i kronologisk rækkefølge af de respektive individer og gravkomplekser, forfattet af historikere, kunsthistorikere og arkæologer. Hovedsigtet er at fremlægge et omfattende empirisk materiale, der til dels allerede er publiceret i Nationalmuseets værk, *Danmarks Kirker* (Kbh. 1933ff.), dels suppleres med nye resultater fra arkæologiske og konservatormæssige undersøgelser. Men en sammenfattende og perspektiverende oversigt eller en historiografisk diskussion af metodiske tilgange er dog – så vidt vides - ikke planlagt,

---

[226] Lothar Kolmer, "Einleitung", i Lothar Kolmer (ed.), *Der Tod des Mächtigen. Kunst und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, s. 9.

[227] Jennifer Woodward, *The theatre of Death: The Ritual Management of Royal Funerals in Renaissance England, 1570-1625*, Woodbridge 1997; jfr. også sammes "Funeral rituals in the French Renaissance", i *Renaissance Studies*, 9, 4, 1995, s. 385-94. Om engelske kongelige gravmæler i tidlig moderne tid, jfr. også den nyttige oversigt af Llewellyn Nigel, "The Royal Body: Monuments to the Dead, for the Living", i Llewellyn Nigel og Lucy Gent (eds), *Renaissance Bodies: The Human Figure in English Culture, c. 1540-1660*, London 1990 NB, mens Elizabeth A. R. Browns værdifulde enkeltstudier over kongelig ceremoniel under de franske capetinger er samlet i samme, *The Monarchy of Capetian France and royal ceremonial*, Great Yarmouth 1991; Meyer, *Königs- und Kaiserbegräbnisse im Spätmittelalter* og Meier, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes*, begge med detaljerede bibliografier.

[228] Meier, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes*, s. 12f. Jfr. for dette synspunkt også Michael Borgolte, "Die Dauer von Grab und Grabmal als Problem der Geschichte", i Wilhelm Maier, Wolfgang Schmid og Michael Viktor Schwarz (Hrsg.), *Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin 2000, s. 130f.

[229] Meier, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes*, s. 29.

og værkets vil derfor i første række komme til at fungere som et nyttigt redskab for videregående analyser.[230]

Mellem Gud, Stat og menneske: ritual og repræsentation i kongebegravelserne

Fra disse oversigtsbetragtninger turde det være relevant at dvæle ved det centrale og ret selvindlysende spørgsmål: Hvori består kongebegravelsernes egenart? Hvad adskiller disse begravelser fra andre samfundsgruppers begravelser? For at vende tilbage til den indledende definition af begravelsen er kernen af *rituel* art – udskillelsen af den døde fra de levendes verden.[231] Ligesom andre ritualer forudsætter begravelsen en forståelse af omverdenen som eksistensen af to universer, en dennesidig virkelighed og en ideal, transcendent verden – to poler, der med Durkheims formulering kan klassificeres som 'verdslig' og 'hellig' (*profane* og *sacré*).[232] I etnologisk og religionsfænomenologisk perspektiv lader begravelsen sig ligesom andre ritualer beskrive som en dynamisk proces, et – med Arnold van Genneps klassiske betegnelse – *overgangsritual*, der bevæger sig i tre faser, fra udskillelsen fra den eksisterende verden eller tilstand til inkorporation i en ny sammenhæng, skabt af den pågældende rite.[233] I forbindelse med begravelsen udspilles bevægelsen eller spændingen mellem de to poler: Død, forgængelse, isolation og glemsel i den timelige verden og den fortidige tilstand på den ene

---

[230] Karin Kryger, (red.), *Danske kongegrave.* Udg. af Det Danske Mindesmærkeselskab (under forberedelse). Kongelige begravelsesritualer i et dansk eller nordisk kontekst har i de senere årtier været genstand for stadig større interesse, jfr. Johannsen, "Til Evig Ære Minde", s. 155-80, samme, "Om kongelige begravelsesskikke på Christian IV's tid", i *Fru Kirstens Børn*, København 1988, s. 35-64 og samme, "Ritual and Representational Aspects" (under trykning); endvidere Nils G. Bartholdy, "Leichenbegängnisse dänisch-norwegischer Könige in heraldisch-vexillologischem Licht", i Lars Wikström (red.), *Genealogica & Heraldica. Report of the 20th International Congress of Genealogical and Heraldic Sciences in Uppsala 9-13 August 1992*, Stockholm 1996, s. 97-110. Statsceremonier, herunder udvalgte begravelsesritualer i senmiddelalderen og tidlig moderne tid, er behandlet bl. a. i Mara Wade, *Triumphus Nuptialis Danicus. German Court Culture and Denmark. The "Great Wedding" of 1634* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 27), Wiesbaden 1996; Herman Bengtsson, *Den höviska kulturen i Norden*, Stockholm 1999 (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlinger, Ant. ser. 43); Mårten Snickare, *Eneväldets riter. Kungliga fester och ceremonier i gestaltning af Nicodemus Tessin den yngre*, Stockholm 1999 og Sebastian Olden-Jørgensen, "Hofkultur, ritual og politik i Danmark 1536-1746", i Langen (red.), *Ritualernes magt ...*, 2002, s. 47-76. En oversigt over de seneste tendenser inden for svensk og dansk ritualforskning er Malin Grundberg,"Monarkins funktion och uttryck under tidigmodern tid", *Historisk tidskrift*, 4, 2002, s. 681-83.

[231] 'Ritual' bruges her som synonymt med 'ceremoniel', forstået som "den traditionelle og institutionaliserede udførelse af en eller flere riter", eller som "handlingssiden af et trossystem eller en forestillingsverden", jfr. *Den Store Danske Encyklopædi*, 16, København 2000, s. 228 ("Ritual") eller som "indbegrebet af skikke og formaliteter, der iagttages ved en gudstjeneste, en festlighed eller overhovedet ved mere formel omgang mellem mennesker" (jfr. *Ordbog over Det Danske Sprog*, 3, København 1920, sp. 328 ("Ceremoniel"). Ingen af de to opslagsværker nævner dog analogibetydningen mellem de to begreber. I *Den Store Danske Encyclopædi* er "ceremoniel" end ikke medtaget, mens *Ordbog over Det danske Sprog*, 17, København 1937, sp. 1144 kun anfører en mere snæver betydning af "ritual".

[232] Durkheim, *Les formes élementaires*, s. 50.

[233] Jfr. *Rites de passage. Overgangsriter*, oversættelse ved Erik Ringen (udg.), Oslo 1999.

side – over for regeneration eller genfødsel, et vedvarende liv og fællesskab, både i det hinsides og i denne verden, således som det primært etableres gennem erindringen, der som en social handling binder levende og døde sammen.

Mht. den kongelige død repræsenterer overgangsritualet på samme tid en statusændring af mere vidtgående betydning, både for det enkelte statsoverhoved og for selve samfundet. Systemskiftet ved monarkens død – den konstitutionelle rensning – rummer på en gang kimen til en forbedret verden, en regeneration og – over for dette – roden til ødelæggelse og kaos for fællesskabet, jfr. også ndf. Som fremhævet af Maurice Bloch – om end eksemplificeret ud fra Merinafolkets ritualer på Madagaskar – kunne magtens nøje sammenhæng med de biologiske og kosmologiske, cykliske bevægelser netop udtrykkes rituelt ved at knytte dødekult, rensning, fødsel, frugtbarhed og fejringen af nytåret sammen med iscenesættelsen af den kongelige autoritet.[234] Med Blochs ord demonstrerer ritualet "clearly [...] the legitimation of authority, making royal power an essential aspect of a cosmic, social and emotional order, which is unitary and unquestionable".[235] Den særlige succes og overbevisningskraft ved det kongelige ritual beror i følge ham netop på ritualets afhængighed af præeksisterende, ikke-kongelige ritualer, som tilskueren (eller undersåtterne) kan identificere sig med, samtidig med, at de anerkender disses modsætning til det kongelige magtritual og autoritet, der i sig selv er legitimeret ved henvisningen til en transcendental orden.

Ritualets værdi som redskab for et samfund og dets styrende overhoved, som en integreret del af den politiske strategi og en selvstændig magtfaktor, er siden Durkheims grundlæggende ritualstudier blevet fremhævet af adskillige.[236] Men det er også væsentligt at understrege ritualets tvetydige karakter som en hybrid mellem et regelbundent sæt af adfærd og en åben, dynamisk proces, der ændrer form og indhold efter omstændighederne og den offentlighed, det henvendte sig til, som et aspekt "of an emerging language of politics, one that linked subjects to rulers in a continuing dialogue about dominance and obedience."[237] I forståelsen af denne proces må der søges svar, både på hvordan ritualet udspillede sig, og med hvilke midler det gennemførtes – i et Scylla og Charybdis mellem ideale forestillinger og

[234] Maurice Bloch, "The ritual of the royal bath in Madagascar: the dissolution of death, birth and fertility into authority", i Cannadine (ed.), *Rituals of Royalty* , 1992, s. 271-97. Jfr. også samme, "Death, Women and Power", i Maurice Bloch og Jonathan Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*, Cambridge 1982, s. 211-30.
[235] Bloch, Bloch, "The ritual of the royal bath", s. 294.
[236] Jfr. bl.a. David Cannadine, "Introduction", i samme *Rituals of Royalty*, 1992, s. 15ff.
[237] Paul Kléber Monod, *The Power of Kings*, New Haven og London 1999, s. 4. Jfr. også Langen, "Ritual, symbol, tekst og praksis", s. 15 for betoningen af ritualet som "ikke bare et instrument for de politiske magthavere, men [...] en strategisk kulturel praksis i sig selv".

foreskrifter og en virkelighed, hvor uforudsete begivenheder kan fremprovokere drastiske planændringer.

Kommunikation over for en offentlighed er et centralt element i ritualet, ikke mindst i forbindelse med en statshandling som en begravelse eller en kroning. Som det fremhævedes 1537 af ordinator, Johannes Bugenhagen, ved Christian III's og Dorotheas kroning havde disse kongelige ceremonier og den tilhørende pragt – ud over nytteværdien – netop en offentlighedsvirkning 'for disse rigers og folks skyld', idet der her blev stillet til skue, hvordan deres udvalgte konge og dronning ligesom blev stadfæstet af Gud, fra hvem deres myndighed stammede.[238] I forbindelse med denne kroning eller andre samtidige statshandlinger blev ritualet kommunikeret gennem trykte beskrivelser eller grafiske afbildninger, vel at mærke med de tillempninger hen imod det ideale forløb, som var forbundet hermed.[239] Hvad angik den kirkelige del, var en øjenvidneoplevelse nærmest ritualets handlingscentrum dog forbeholdt en udvalgt kreds, hvorimod processionerne til og fra den pågældende kirke i det offentlige byrum i princippet udgjorde menigmands primære mulighed for direkte meddelagtighed, suppleret fra 1500'rne af trykte og illustrerede beskrivelser. I relation til nutidens statsceremonier er radio, film, TV og IT naturligvis de vigtigste kommunikationsportaler, sekunderet af de trykte medier, men som nævnt ovf. i forbindelse med dronning Ingrids begravelse blev nationens sorg også her udtrykt lydligt på anden vis, nemlig gennem den påbudte klokkeringning i alle kirker, både i by og på land – ganske svarende til traditionen. Et væsentligt kendetegn for ritualet er netop dets stimulering af flere sanser med det formål at vække følelser eller stemninger (og dermed påvirke den sociale adfærd) – i relation til kongebegravelserne sorg, sympati og respekt for den enkelte og – helst – fællesskabsfølelse eller solidaritet med den bestående samfundsorden.[240]

I overordnet forstand kan kongebegravelserne således – i lighed med de øvrige hofceremonier, litteratur, musik, billedkunst og arkitektur – betragtes som et funktionsbestemt felt med et klart defineret formål: at udtrykke, iscenesætte og propagere for den enkelte monarks og det gældende politiske systems fortrin, legitimitet, territoriale forankring og dynastiske kontinuitet, til oplysning og erindring for nuværende og kommende slægter. Begravelsen og de dertil knyttede ceremonier og visuelle udtryksmidler (gravmæler) bliver

[238] Jfr. ordinator Johan Bugenhagens formaning til kongeparret både før og under kroningen, i Mohnike, Gottlieb (udg.), *Die Krönung König Christians III. von Dänemark und seiner Gemahlin Dorothea durch D. Johannes Bugenhagen*, Stralsund 1832, s. 31, 46.

[239] For en diskussion af kommunikationsaspektet i relation til de danske kongekroninger i tidsrummet 1537-1596, jfr. Sebastian Olden-Jørgensen, "Historien om et ritual. De danske kongekroninger fra Christian III (1537) til Christian IV (1596)", i *Transfiguration*, 3,1, 2001, s. 90ff.

således en *repræsentation*, ikke bare af det enkelte statsoverhoved, men af selve magten eller staten som begreb. Ligesom magten eller staten i sig selv bliver repræsenteret af kongen. I sin artikel om "The Portrait of the Prince as a Rhetorical Genre", citerer Kurt Johannesson således Michael Walzers træffende ytring om det almenmenneskelige behov for at konkretisere og personificere et abstrakt begreb som 'staten': "Rulers are used for this purpose. It is in a way their prime function."[241]

En indkredsning af begrebet 'repræsentation' har navnlig i de senere år optaget flere fagkredse, ikke mindst i relation til forskningen inden for gravkunst og begravelseskultur.[242] Kernen er det latinske *repræsentatio (*fra *repræsentare*, at vise sig på ny, at fremstille som nærværende, give et levende billede af, anskueliggøre, træde i stedet for).[243] To betydninger af ordet er særlig relevant i denne sammenhæng: 1) Fremstilling eller afbildning og 2) Substitution eller 'det at være stedfortræder' for en anden/noget andet. I den første betydning etableres en lighed, et nyt og nærværende virkelighedsforhold mellem objektet (en person, genstand, abstrakt idé) og subjektet (beskueren) ved hjælp af karakteristiske træk, tegn eller symboler, der gennem association gør det muligt for modtageren at genopvække sit indtryk eller opfattelse af det pågældende objekt og føje nye aspekter hertil. Processen omhandler primært modtagerens visuelle reception og tankevirksomhed omkring det pågældende objekt via det repræsenterende medium. I den forstand er således ethvert (konge)gravmæle en repræsentation,[244] der gennem figurative og symbolske tegn afbilder den individuelle monark og hans familiemæssige, religiøse og politiske forankring, på samme måde som f. eks. en begravelsesprocession ligesom andre herskerceremonier stiller hans magt eller herredømme til skue.[245] Hofrepræsentation (*höfischer Repräsentation*) eller anskueliggørelse af magt og status gennem ceremonier og andre medier er ofte fremhævet som et karakteristisk træk ved

---

[240] Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, spec. s. 1-9.

[241] Kurt Johannesson, "The Portrait of the Prince as a Rhetorical Genre", i Ellenius, Allan (ed.), *Iconography, Propaganda, and Legitimation*, Oxford 1998, s. 35.

[242] Redegørelsen tager udgangspunkt i Carlo Ginzburg, "Representation: The Word, the Idea, the Thing", i *Wooden Eyes …,* 2002, s. 63-78; endvidere i Tanja Michalsky, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Könighauses Anjou in Italien* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 157), Göttingen 2000, spec. s. 22-31 og Meier, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes*, s. 11, 349ff. Jfr. generelt også artiklen Eckart Scheerer, "Repräsentation", i Joachim Ritter og Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 8, Basel 1992, sp. 790-853.

[243] Jfr. *Oxford Classical Dictionary*, S. Hornblower og A. Spawforth (edfs.). Oxford 2003, sp. 1621.

[244] Jfr. omtalen i kontrakten vedr. gravfigurerne i Margrethe af Østrigs gravkompleks i Brou (1506-32), omtalt som "representacions au vif/representacions de la mort", Kathleen Cohen, *Metamorphosis of a Death Symbol. The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*, Berkely, Los Angeles og London 1973, s. 123.

[245] Jfr Michalsky, *Memoria und Repräsentation*, s. 26 ("Zur-Schau-Stellen von Herrschaft").

renæssancens og navnlig barokkens hoffer, af Volker Bauer direkte kodificeret som "det ceremonielle hof" (*der zeremonielle Hof*).[246]

Den anden betydning af 'repræsentation', – at træde i en andens/ et andets sted – indeholder de samme forudsætninger som ovf. beskrevet, at der etableres en symbolsk lighed eller illusion om en identitet mellem udgangspunktet og 'repræsentationen', men konsekvenserne er mere vidtgående, – at denne 'nye virkelighed' rummer et handlingspotentiale som genstand eller udgangspunkt for kultiske, juridiske eller sociale handlinger. Samtidig understreger konstruktionen dog i sit inderste væsen fraværets karakter – den/det substituerede er naturnødvendigt kun et surrogat for den ægte vare.[247] Betegnet 'repræsentation' og hyppigt benyttet i forbindelse med kongebegravelser var effigiet – den tredimensionelle gengivelse af afdøde, udført af voks, træ, tekstiler eller andre letforgængelige materialer, der i begravelsesceremoniellet, oftest belyst ud fra eksempler i England og Frankrig i senmiddelalderen og tidlig moderne tid, – ikke blot fungerede som en afbildning af den afdøde, men som en substitut.[248] En mulig antropologisk forklaring på substitutionens mening finder Ginzburg i sociologen Robert Hertz' beskrivelse af indonesiske todelte begravelsesritualer[249] – af Ginzburg i øvrigt paralliseret med antikkens romerske kejserbegravelser. Her betones i en første fase det fysiske, biologiske aspekt (ligets gradvise nedbrydning eller brænding), efterfulgt af den anden begravelsesceremoni af mere kollektiv, social karakter, hvor det mumificerede lig eller et billede af afdøde dannede centrum for et ritual, der ikke alene var definitivt, men også udødelig- eller eviggørende.[250]

Effiget erstattede således både det traditionelt udstillede lig og var i lighed med gravfiguren (*gisanten*) et billedtegn for den individuelle monark, men kunne derudover antage en overindividuel, abstrakt karakter og fungere som en juridisk og politisk stedfortræder – med dertil knyttede specialceremonier – for kongen og hans værdighed (*dignitas*) eller den

---

[246] Jfr. Sebastian Olden-Jørgensens redegørelse for Volker Bauers forsøg på (i *Die höfische Gesellschaft in Deutschland von der Mitte des 17. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Versuch einer Typologie*, Tübingen 1993) at typologisere hofinstitutionen i "Hofkultur, ritua.l og politik i Danmark 1536-1746", i Langen (red.), *Ritualernes magt …,* 2002, s. 47-76. Endvidere hans applicering af denne (anden) hovedtype på de danske hoffer fra Frederik II til Christian VI, idet træk af den tredje type (det selskabelige hof) allerede registreres under Frederik III og igen fra Frederik V.

[247] Jfr. Ginzburg, "Representation", s. 63.

[248] Jfr. for den juridiske og politiske brug af effigier i Frankrig fra 1400'rnes slutning til 1610 som ceremoniel løsningsmodel for det problematiske interregnum ved et tronskifte i førte række Giesey, *The Royal Funeral Ceremony*. Hovedværket om effigieanvendelse i Vesteuropa, også inden for portrætkunst og strafferet, er stadig Brückner, *Bildnis und Brauch*.

[249] "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", i *Année Sociologique*, 10, 1907, s. 48-137, her citeret efter Robert Hertz, "A contribution to the study of the collective representation of death", i *Death and the Right Hand*. Ed Robert Hertz. Aberdeen 1960, s. 27-86.

[250] Hertz, "A contribution", s. 53ff; Ginzburg, "Representation", 2002, s. 66.

abstrakte idé om statsforfatningen (*corpus politicum*), der aldrig dør, jfr. også ndf.[251] Men også selve katafalken eller båren med afdødes kiste, en heraldisk præsentation af afdødes våbenskjolde eller den rustningsklædte person ('kyrridsrytter,' jfr. ndf.), der som billede af den afdøde i lighed med effigiet ledsager kisten i begravelsesoptoget og som de førstnævnte betegnes "représentation'" kunne som substitut indgå som aktiv deltager i en ceremoniel eller kultisk handling.[252] Og det samme kunne også i en vis forstand gælde for gravmonumentet. Som formuleret af Tanja Michalsky, "(wird) die Repräsentation des Königreiches in der Person des Monarchen [...] in der Skulptur perpetuiert und auf die Nachfahren projiziert".[253] I kraft af deres fortsatte nærvær kan repræsentationen af statsoverhovedets (og statens) dynastiske og territoriale legitimitet i gravmælet eller gravkomplekset netop være debatindlæg i sig selv og rumme "argumentative Strategien".[254] Hvilket naturligvis også, ganske ligesom andre billeder med politisk, i visse sammenhænge kontroversielt, indhold, kan medføre en regulær ødelæggelse som stadig tilstedeværende – og nu forhadte –vidnesbyrd om eller repræsention af en fortidig statsforfatning og dens overhoved. Mest velkendt og dramatisk var de franske revolutionsfanatikeres ødelæggelse af kongegravene og -gravmælerne i S. Denis m.v. 1793-94, hvor krigsråbet i skingre retoriske vendinger lød på 'rensning af Frihedens jord, bortkastning af despoternes knogler, knusning af de guddommeliggjorte monstres kister, så deres erindring kan blegne, og uddrivning fra Fædrelandets skød af disse tyranners kadavrer sammen med deres flygtige gespenster'![255] Her overfor turde den positive forståelse af gravene og gravmælerne som stedfortrædere for deres ejermænd til gengæld kan udledes af de religiøse og sociale, eviggørende erindringshandlinger, der etableres ved og omkring disse.[256]

Kongebegravelsernes særlige natur gennem tiderne har dog samtidig – som oven for nævnt – været betinget af selve sagens objekt, statsoverhovedet i den monarkiske konstitution, og af den status og magt, der er tillagt denne person, hellig såvel som verdslig. Som mellemled mellem Gud og folket er den enkelte hersker fra tidlig middelalder gennem kronings- og salvingsritualet blevet forlenet med og dermed helliggjort af den guddommelig

[251] Den juridiske og teologiske baggrund for udviklingen af stedfortrædelsen som begreb og institution er udførligt beskrevet af Kantorowicz, *The King's Two Bodies*.
[252] Giesey, *The Royal Funeral Ceremony*, s. 85-91. Jfr. også Ginzburg, "Representation", s. 64ff.
[253] Michalsky, *Memoria und Repräsentation*, s. 31.
[254] Jfr. Michalsky, *Memoria und Repräsentation*. For den politisk-strategiske aktive funktion af gravmonumenter i relation til hertuggravmælerne i Güstrow, jfr. Kilian Heck, *Genealogie als Monument und Argument. Der Beiträg dynastischer Wappen zur politischen Raumbildung der Neuzeit,* München, Berlin 2002.
[255] Jfr. "Ode patriotique", i *Le Moniteur*, 6. febr. 1793, her citeret efter Boureau, Alain, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains francais XVe-XVIIIe siècle*, Paris 1988, s. 7.

nåde, ligesom selve kongedømmet er blevet opfattet som et spejl af den guddommelige orden – og kongen selv et jordisk billede af Gud eller Christus, en *lex animata* – det eksemplariske eller karismatiske centrum i et symbolsk system.[257] Ideen om en identitet med eller en stedfortrædende repræsentation mellem kongen og dette system – nationen eller staten, den territoriale enhed eller summen af undersåtterne – etableredes som en juridisk konstruktion i løbet af det 13. og 14. århundrede ud fra en oprindelig kirkelig kontekst, hvor netop legemet blev en velegnet metafor, både for den hierarkiske sondring mellem hovedet (kongen) og kroppen (undersåtterne) og for magtens tvedelte natur, den tidsbundne, midlertidige, knyttet til den enkelte monark (*corpus naturale*) og den evigtvarende, abstrakte (*corpus mysticum* eller *corpus politicum*).[258] Myten om det sakrale kongedømme, af Monod karakteriseret som "the most obvious and hollow of cultural constructions, but […] also one of the most historically important",[259] veg gradvist i løbet af 1600' og 1700'rne for en anden, institutionaliseret og overvejende mere verdslig betonet såvel som rationelt begrundet statsopfattelse, hvor kongemagtens guddommelige udspring og *raison d'être* gradvist nedtonedes. For magtens suveræne repræsentant, kongen, betød det på samme måde en successiv afmystificering og desakralisering, hvilket ikke mindst ytrede sig i de centrale statsceremonier, kroningen eller salvingen og begravelsen.[260] Begravelsesritualernes og gravmælernes fremstilling af kongens liggende eller knælende legeme som fromhedsemblem eller henvisning til det todelte statslegeme erstattedes i tidlig moderne tid af andre repræsentationsformer, der lagde hovedvægten på det menneskelige aspekt af kongens identitet, hans verdslige bedrifter og disses glorificering i et klassisk triumfalsprog.[261] Busteportrættet i evighedens laurbærkrans eller fremstillinger af den stående monark i apoteose, holdt af genier, som elementer i det kongelige *castrum doloris*[262] eller gravmonument var netop centreret om den individuelle magtindehaver, mens alene regalierne som upersonlige, abstrakte symboler fortsat formidlede budskabet om selve kongemagtens evigvarende *dignitas*.

---

[256] Jfr. for middelalderens liturgiske *memoria* omkring grave og gravmæler især Renate Kroos, "Grabbräuche - Grabbilder", i Karl Schmid og Joachim Wollasch (eds.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften 48), München 1984, s. 285-353.
[257] Jfr. også Clifford Geertz, "Centres, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolism of Power", i Wilentz (ed.), *Rites of Power …*, 1985, s. 13-38.
[258] Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 194ff.
[259] Monod, *The Power of Kings*, s. 16.
[260] Fremstillingen bygger her især på Monod, *The Power of Kings*, og Sergio Bertelli, *The King's Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe*, Pennsylvania 2001.
[261] Jfr. Monod, *The Power of Kings*, s. 311.

I forsøget på at karakterisere kongebegravelsernes egenart, ikke blot i forhold til ritualet og repræsentationen, kan det også være nyttigt at relatere disse til følgende overordnede dialektiske begrebspar eller analysekategorier: 1. Distance og hierarki – nærhed og lighed. 2. Klarhed – mystificering. 3. Konkurrence og konflikt – tilpasning og assimilering. 4. Kontinuitet og traditionsbevaring – brud eller fornyelse. 5. Offentlighed og åbenhed – privatisering, lukkethed og eksklusivitet. 6. Pragt – beskedenhed eller ydmyghed. 7. Kontrol – anarki og tilfældighed. 8. Sakralisering – verdsliggørelse. 9. Erindring – glemsel. 10. Mandligt – kvindeligt. Som flydende betegnere (i en diskursanalytisk sprogbrug) er disse elementer dog åbne for forskellig betydningstilskrivninger, og inden for samme begravelse kan begge modsætningspar være til stede, ligesom de enkelte par kan relateres til hinanden (distance og hierarki kan f.eks. også betones gennem pragt). Den førstnævnte, ganske enkle og næsten folkeligt beskedne granitsten for det afdøde kongepar dannede således en kontrast til pragtopbudet ved de kongelige *castra doloris*, ligprocessionerne eller de efterfølgende kirkelige handlinger, ligesom dele af begravelsesritualet og selve gravkomplekset understregede privatiseringen og lukketheden over for offentligheden i mediedækningen af begivenhederne. Og på samme måde var begravelsesceremoniellet for dronning Christine (+1521), enke efter kong Hans (+1513) og etableringen af et gravkompleks for kongeparret i Odense Gråbrødre Kloster på den ene side kendetegnet af ”prægtig hæder”, jfr. dronningens forsvundne epitafium, hvorimod dronningens ligklædning som en i senmiddelalderen velkendt og bevidst ydmyghedsytring var den simple ordensdragt for franciskanerne.[263] For at illustrere analysekategorierne i praksis skal ndf. gives et par eksempler på brugen af *distancen* og *kontinuiteten* som betydningsladede elementer.

Distance og kontinuitet som politisk strategi

4. april 1588 døde Frederik II på Antvorskov. De forskellige faser af den kongelige sørge- og bisættelseshøjtidelighed, kulminerende med begravelsen i Roskilde domkirke 5. juni, blev iscenesat med en i dansk sammenhæng usædvanlig pragt. Begrundelsen blev givet af Hans Olufsen Slangerup, professor i teologi ved Københavns Universitet, i et samtidigt skrift om kongens begravelse, nemlig ”at mand skal se en Kongelige Persone at være langt anderledis

[262] Jfr. for eksempler i udformningen af det kongelige *castrum doloris* fra slutningen af 1600'rne og frem til midten af 1800'erne, Lieselotte Popelka, *Castrum doloris oder ”Trauriger Schauplatz”*, Wien 1994.
[263] Dronningens gravkomplekset i Odense er beskrevet af forfatteren i *Danmarks Kirker. Odense amt*, Herning 1995-2001, s. 459-538, 712-40, 1813-19, 1825-30 (med omtale af det forsvundne epitafium s. 1829). Endvidere er dronning Christines begravelse analyseret af samme i ”Køn, magt og minde - om senmiddelalderens

end en Gemeen Persone".[264] Dette faktum blev til overflod demonstreret både i skrift og billeder og gennem ceremonier som udtryk for en øget bevidsthed om statsritualernes politiske betydning.

Pragt eller *magnificentia* som distanceskabende strategi betonedes flere gange inden for den kongelige begravelseskultur i 1500' og 1600'rne. Over for traditionen og forgængerne hævdede Frederik II således mht. det projekterede gravmonument for faderen, Christian III, at 'et sådant gravmonument havde endnu ingen konge i Danmark fået', mens enkedronning Sophie i planlægningen af Frederik II's begravelse i 1588 på samme måde fik rigsrådets tilladelse til at lade kongens ligprocession følge udenlandske normer for fyrstebegravelser for at det ikke 'skulle gå for simpelt til".[265] Distancen til undersåtterne, i første række adel og gejstlighed, understregedes navnlig i tidens luksusforordninger.[266] Det gjaldt bl.a. for brugen af alabast og ophøjede grave (fritstående gravmonumenter), der "fast offuergaar alle kongelige och førstelige Begraffuelser",[267] ligesom brug af kostbare tekstiler og ædle metaller som kisteudstyr på samme måde fordømtes for andre end de kongelige. Christian V's forordning om begravelser fra 1682 modificerede ganske vist reglerne for særligt priviligerede af adelsstanden og militærpersoner i kongens tjeneste, der nok havde tilladelse til at opsætte monumenter i kirkerne, men disse formentes stadig anvendelsen af sølv eller guld på kisterne og opsætning af lys omkring liget i ligstuerne eller på kirkegulvet – det sidstnævnte utvivlsomt en afstandsmarkering både til ældre praksis og – helt aktuelt – til det kongelige *castrum doloris*, tidligst anvendt i Danmark ved Frederik III's begravelse i 1670.[268]

Distancen eller 'anderledesheden' kunne på samme måde give sig et fysisk udslag i gravens eller gravmælets isolering fra selve menighedens kirkerum i særligt afsondrede områder eller i tilbygninger. På dette felt var ønsket om at hvile i 'splendid isolation' ganske vist ikke forbeholdt kongehuset, hverken i middelalderen eller i tidlig moderne tid, men den kongelige særstatus manifesterede sig i udvalget af det hierarkisk vigtigste område (koret)

---

dronningebegravelser" til publikationen, Agnes S. Arnórsdóttir, Per Ingesman og Bjørn Poulsen (red.), *Konge, kirke og samfund. De to øvrighedsmagter i dansk senmiddelalder* (under trykning 2004).

[264] *In obitvm serenissimi et potentissimi Daniæ et Norvegiæ Regis Friderici II.Oratio fvnebris [...]*, Copenhagen 1588.

[265] Jfr. Frederik II's brev til sin søster, kurfyrstinde Anna af Sachsen, november 1571, refereret i Laursen, L. (udg.), *Danmark-Norges Traktater 1523-1750*, 2, København 1912, s. 303; *Kancelliets Brevbøger*, København 1908, 13f. (19. april 1588).

[266] Jfr. Bøggild Johannsen, "Kongelige begravelsesskikke", s. 42 og note 19; Leon Jespersen, "Adel, hof og embede i adelsvældens tid", i Per Ingesman og Jens Villiam Jensen (red.), *Riget, magten og æren. Den danske adel 1350-1660*, Århus 2001, specielt s. 380ff.

[267] Holger Fr. Rørdam, *Danske Kirkelove*, II, København 1886, s. 262 (nr. 366).

[268] O. Nielsen, O. (udg.), *Kjøbenhavns Diplomatarium*, 7, København 1886, s. 17-26. Om Frederik III's *castrum doloris*, jfr. Bøggild Johannsen, "Til Evig Ære Minde", s. 158ff. og "Ritual and Representational Aspects".

eller i omfangen og pragten af de opførte gravbygninger.[269] Selvom det nyligt afdøde kongepars gravkapel, Vilhelm Wohlerts kapel fra 1985 ved domkirkens sydvesthjørne, fremtræder som et mere beskedent alternativ til forgængernes, er utilgængeligheden stadig et centralt motiv, for den besøgende kun forbeholdt en snæver kongelig kreds og for beskueren sløret af en næsten lukket murflade, alene gennembrudt af små glugger.

På samme måde er også *kontinuiteten* eller *traditionen* status- og betydningsskabende. Det gælder på flere områder, hvor netop den kongelige særstilling kommer til udtryk gennem demonstrationen af det længstvarende forløb. I rituel henseende fremhævedes bindingen til *mos maiorum* udtrykkeligt som en positiv kvalitet f.eks. ved kong Olufs begravelse (separatbegravelse af indvoldene) i Lunds Domkirke1387, da kongen blev balsameret også "alsem eynem koning plecht tho doende".[270] Krisesituationen i forbindelse med spørgsmålet om magtsuccessionen efter den unge konges bratdød, hvor rygter om et muligt politisk mord også opstod, kan i denne situation måske have været baggrund for, at kontinuitetsaspektet her særligt fremhævedes og dermed blev et led i en politisk strategi. Faktisk er herhjemme ikke før 1500'rnes første årtier bevaret sikre vidnesbyrd om anvendelsen af den i middelalderens Europa i øvrigt gængse balsameringsteknik, primært ved til fyrstebegravelser.[271] Samtidig står – så vidt jeg ved – Olufs separatbegravelse helt isoleret i en kongelig dansk kontekst. Den spændte politiske situation er således blevet afdramatiseret ved en bevidst rituel (og tekstlig) understregning af kontinuiteten.

Forankringen i traditionen i forhold til et bestemt dynasti og dettes udvalgte gravkirke er blandt danske kongebegravelser som oftest normen, både i middelalderen og nyere tid. Siden Harald Blåtand havde Roskilde Domkirke en hævdvunden placering som kongelig gravkirke, en status, som indirekte fremgik af Saxo's beretning i *Gesta Danorum,* hvor kong Niels nægtede at lade den myrdede hertug Knud Lavard blive begravet *in Roskyldensium monumentorum area* og dermed få en fornem gravlægning, angiveligt for at undgå uro og optøjer, men ifølge krønikeskriveren snarere som et udtryk for kongens egen had og misundelse.[272] Den hellige Knud Hertug måtte derfor nøjes med en ydmyg begravelse i Ringsted Benediktinerkloster. Når kontinuiteten således bliver brudt, og alternative kongelige

[269] I Roskilde Domkirke, har gravkapeller siden Christian I (bortset fra Frederik III og Christian V) været forbeholdt kongerne alene. Et brud på traditionen, som samtidig understregede et følt rituelt behov for at manifestere afstanden til 'det gamle system' i lighed med introduktionen af det særlige *castrum doloris*, var et projekt o. 1670 om flytning af alle kongelige kister til S. Nicolai Kirke i København, jfr. Bøggild Johannsen, "Til Evig Ære Minde", s. 160.

[270] *SD* IV, 72, nr. 2924; *DD* 4, VIII, nr. 400

[271] Om ligkonservering i middelalderen, jfr. Meyer, 2000, s. 202ff. Om organiseringen af Olufs begravelse som led i en politisk strategi, dikteret af hans mor, dronning Margrete, jfr. Bøggild Johannsen, 2004.

gravkirker etableredes i middelalderen (bl.a. i Slesvig, Ringsted, Ribe, Viborg, Sorø og Odense), har der oftest ligget en bevidst politisk begrundelse bagved – ønsket om – af en eller anden årsag – at distancere sig fra de ældre medlemmer af dynastiet eller understregningen af et politisk kursskifte, hvilket derigennem motiverede en særlig statusmarkering. Dette sidste kunne netop være baggrunden for f.eks. Erik af Pommerns (ved dronning Margretes genbegravelse (fra Sorø) i 1413) og Frederik II's (ved Christian III's genbegravelse (fra Odense), før april 1573)) beslutninger om en tilbagevenden til de danske kongers urgamle Pantheon i Roskilde. Som nævnt ovf. (note 74) overvejedes på samme måde ved Frederik III's død en flytning af de kongelige begravelser fra Roskilde til residensstaden København – et radikalt kontinuitetsbrud og en rituel og monumental understregning af enevældens systemskifte.

Også i selve gravmælets eller gravkompleksets form og udsmykning kunne en kontinuitetsstrategi få visuelt udtryk. Bindingen til et ældgammel og ærværdig slægt med rødder til en række fyrstelige, kongelige og endog kejserlige aner i seks led blev således iscenesat af dronning Christine som en statusmarkering o. 1520 i forbindelse med den heraldiske dekoration – en skjoldeserie af hidtil uhørte dimensioner i dansk kontekst – af det kongelige gravkor i Odense Gråbrødre Klosterkirke.[273] På lignende måde kunne den bevidste dublering eller gentagelse af et gravmonuments form, her Christian III's fritstående baldakingravmæle (1574-75) i Helligtrekongers Kapel i Roskilde Domkirke, til efterfølgeren, Frederik II's monument (1594-98) i samme rum anskueliggøre kontinuiteten fra far til søn – og måske ydermere indeholde en skjult dagsorden om en konstitutionaliseret arvefølge.[274]

Kongebegravelser som katarsis eller krisetegn

"Zu Erhaltung einer gewissen Ordnung, ohne welche die menschliche Gesellschaft nicht bestehen kan, (sind) gewisse Ritus und Ceremonien von nöthen". Sådan lyder en velbekendt ytring om statsceremoniellets *raison d´être* i enevældens "ceremonialbibel", Johann Christoph Lünigs *Theatrum ceremoniale.* [275] Døden er for den enkelte – uanset placeringen inden for samfundshierarkiet – på den ene side et eklatant udtryk for 'uorden' eller 'forurening', et

---

[272] J. Olrik og H. Ræder , *Saxonis Gesta Danorum* (13, VII,1), København 1931, s. 355f.

[273] Jfr. Birgitte Bøggild Johannsen, "En vidtløftig dronning på gale veje - eller: Lidt om heraldikken i Dronning Christines gravkor i Odense Gråbrødre kirke", i Poul Grinder-Hansen (red.), *Arvesølvet. Studier fra Nationalmuseet tilegnet Fritze Lindahl 2003*, København 2003, s. 107-26.

[274] Hugo Johannsen, "Dignity and Dynasty: On the Meaning of the Royal Funeral Monuments for Christian III, Frederick II and Christian IV in the Cathedral of Roskilde", i Pade og Zeeberg (eds.), *Portrait and Self-Representation in the Nordic Renaissance* (under trykning).

[275] Jfr. Lünig, *Theatrum ceremoniale*, s. 2.

krisetegn eller brud på den ligevægt, som hidtil har præget det fremadskridende livsforløb. På den anden side kan døden – som fremhævet af Yvonne Maria Werner – "associeres til *katharsis* då den föranleder reningsceremonier både offentligt och privat". På denne måde lader den individuelle død opfattes som en bekræftelse af livscyklusens og naturens lovmæssige kredsbevægelse eller som en nødvendig mellemfase i den enkeltes renselse fra jordelivets synder.[276] Eller den kan – som Arnved Nedkvitnes og Kristian Gerners indlæg understreger det – være udtryk for et ønske om en samfundsmæssig udrensning af uønskede individer. Renselsen eller kartarsis sker her gennem en *eliminering*.

Den terapeutiske kartarsiseffekt giver sig også tilkende i den efterfølgende begravelse. Sociologen og psykologen Thomas Scheff (1979) har defineret ritualet i kartarsiskontekst som "the potentially distanced reenactment of situations of emotional distress that are virtually universal in a given culture".[277] Ligesom van Gennep og Hertz benytter han en treleddet forklaringsmodel, her til illustration af katarsisprocessen, der bevæger sig fra den første, spontane reaktion, fremkaldelsen af bekymring, sorg eller smerte via distancerende virkemidler hen imod den endelige udløsning. Genoplevelsen af eller påmindelsen om døden, både den enkeltes død og den universelle, som rammer alle, indgår således som distancerende elementer i begravelsen på samme måde som etableringen af en ny forståelsesramme, et symbolsk system omkring efterlivet eller det hinsides, Himlen eller Helvedet i en kristen sammenhæng eller måske bare intetheden i en nutidig optik. I sidste instans får begravelsen dermed karakter af en sublimering.

I relation til kongebegravelserne er det yderst relevant at operere med katarsisbegrebet som forståelsesramme. Ud fra tolkningen af renselsesprocessen som en eliminering af uønskede individer forekommer lejlighedsvis eksempler på den 'styrede' kongedød. Det gælder således for henrettelser af påståede samfundsfjender og forrædere (Charles I (1649), Ludvig XVI (1793)), mord (f.eks. Knud den Hellige (1086), Erik Klipping (1286), Edward II (1327), Henrik IV (1610) eller Gustaf III (1792)) eller arrangerede aflivninger eller 'selvmord'. Dette sidste, der var motiveret af en opfattelse af den fysiske kongedød som skadelig for hele samfundet, er beskrevet af antropologer, som har studeret Shilluk- og Dinkakulturen i Afrika.[278] Men netop i kraft af paradigmet om den udødelige monark og det evigtvarende kongedømme kunne begivenheder som disse neutraliseres gennem en rituel ændring eller reformulering, ikke blot af begravelsen, men også af den efterfølgende

[276] Jfr. også Hertz, "A contribution", s. 27-86; Bloch, "The ritual of the royal bath", s. 271-97.
[277] Thomas Scheff, *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. Berkeley, Los Angeles og London 1979, s. 118.
[278] Huntington og Metcalf, *Celebrations of Death*, s. 154-59, 175-83.

successionshandling.[279] Kernen var – som det i det mindste gjaldt for de europæiske monarkier helt frem til 1700'ernes slutning – en overbevisning om tolegemssystemets bæredygtighed: at selve statslegemet ikke lod sig anfægte af den individuelle regents bortfjernelse.

Betragtet som led i en regenering af samfundet eller en sublimering af de fremkaldte reaktioner over for et dødsfald har begravelsen i en kongelig eller magtrelateret kontekst et særligt formål som kompensationshandling, der vender den traumatiske krise for fællesskabet til et budskab om ligevægt og stabilitet – trods alt. Alligevel er demonstration af stor pragt inden for statsceremoniellet ikke nødvendigvis udtryk for en faktisk besiddelse af en tilsvarende politisk magt. Det lader sig også opfatte som udtryk for en underliggende bestræbelse på magtkonsolidering i en overgangsfase eller som erstatning for det reelle tab af kongelig autoritet.[280]

I den sidstnævnte kontekst er det nærliggende at betragte oprustningen omkring nutidens kongemagtsinstitution, hvor magt og pragt åbenlyst er omvendt proportionale størrelser. Samtidig demonstrerede den almindelige konsensus omkring den indforståede rituelle opnormering af dronning Ingrids magtstatus, at begravelsesceremoniellet blandt store dele af offentligheden ikke blev opfattet som kontroversielt. For dem blev denne ligesom andre kongelige ceremonier omkring kongehuset accepteret som en traditionsforankret – og samfundsbevarende – kollektiv manifestation af kulturel og politisk identitet mellem nationen og dens overhoved. Ganske i overensstemmelse med en Durkheimsk forståelse af dødsritualets (og religionens) vigtigste funktion. Men hvor solidaritetsfølelse og samfundsregenereringen af denne opfattedes som præeksisterende realiteter, kunne man lige så vel hævde, at en begivenhed som en kongebegravelse tværtimod bliver anledning til at mobilisere nye symbolske og samfundsstyrkende ressourcer. Det gælder ikke mindst for den ændrede folkelige sorgkultur, som blev beskrevet i indledningen. Denne har ikke blot har været rettet mod ofre for bratdød, men er også blevet udvist over for medlemmer af kongefamilien, der stille og fredeligt sov ind i en høj alder (foruden dronning Ingrid, den engelske dronningemoder, dronning Elizabeth, der døde 30. marts 2002 i en alder af 101 år). Måske er reaktioner som disse spæde udtryk for en både individuel og kollektiv psykologisk

[279] Jfr. således introduktionen og opgivelsen af effigiebrugen i England og Frankrig, som beskrevet primært af Giesey, *The Royal Funeral Ceremony* og omtalt ovf.

[280] Meier, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes*, s. 362ff. Jfr. også Martin Carver, "Why that? Why there? Why then? The politics of early medieval monumentality", i Helena Hamerow og Arthur MacGregor (eds.), *Image and Power in the Archaeology of Early Medieval Britain. Essays in honour of Rosemary Cramp*, Oxford 2001, s. 1-22.

katarsis og dermed ét blandt flere symptomer på en begyndende holdningsændring til døden i vores egen tid. I givet fald ville det bestyrke det grundlæggende paradoks i opfattelsen af døden som en ikke blot destruktiv og negativ kraft, men tværtimod en – gennem sin socialisering – bestandig kreativ og livsbekræftende magt.

Litteraturliste

Augustin, *Om Guds stad.* Utg. Bent Dalsgaard Larsen, København 2002

Bartholdy, Nils G., "Leichenbegängnisse dänisch-norwegischer Könige in heraldisch-vexillologischem Licht, "i Lars Wikström (ed.), *Genealogica & Heraldica. Report of the 20th International Congress of Genealogical and Heraldic Sciences in Uppsala 9-13 August 1992,* Stockholm 1996

Bartholdy, Nils G., "Dronning Ingrids castrum doloris", *Heraldisk Tidsskrift*, 83, 2001

Bengtsson, Herman, *Den höviska kulturen i Norden*, Stockholm 1999

Berlingske Tidende, leder, 17. august 2003

Berlingske Tidendes Nyhedsmagasin, nr. 12, 31. marts 2003

Bertelli, Sergio, *The King's Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe,* Pennsylvania 2001

Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Strassbourg 1924

Bloch, Maurice, "The ritual of the royal bath in Madagascar: the dissolution of death, birth and fertility into authority, "i Cannadine, *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1992

Bloch, Maurice, "Death, Women and Power", i Maurice Bloch og Jonathan Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*, Cambridge 1982

Boesen, Gudmund, *Danmarks Riges Regalier*, København 1986

Bonnell, Victoria E. og Hunt, Lynn, *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley, Los Angeles og London 1999

Borgolte, Michael , "Die Dauer von Grab und Grabmal als Problem der Geschichte", i Wilhelm Maier, Wolfgang Schmid og Michael Viktor Schwarz (Hrsg.), *Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin 2000

Boureau, Alain, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains francais XVe-XVIIIe siècle*, Paris 1988

Brown, Elizabeth A. R. Browns, *The Monarchy of Capetian France and Royal Ceremonial*, Great Yarmouth 1991

Brückner, Wolfgang, "Ross und Reiter im Leichenzeremoniell. Deutungsversuch eines historischen Rechtsbrauches", *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 15-16, 1965

Brückner, Wolfgang, *Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies*, Berlin 1966

Cannadine, David, "The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the "Invention of Tradition", c. 1820-1977", i Eric Hobsbawm og Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983

Cannadine, David (ed.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1992

Carver, Martin, "Why that? Why there? Why then? The politics of early medieval monumentality", i Helena Hamerow og Arthur MacGregor (eds.), *Image and Power in the Archaeology of Early Medieval Britain. Essays in Honour of Rosemary Cramp*, Oxford 2001

Cohen, Kathleen, *Metamorphosis of a Death Symbol. The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*. Berkely, Los Angeles og London 1973

Danmarks Kirker, Udg. af Nationalmuseet, København 1933ff.

Den Store Danske Encyklopædi, 1-20 med supplement, København 1994-2002

Duchesne, André, *Les antiquitez et recherches de la Grandeur et Maiesté des Roys de France*, Paris 1609

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912

Erlande-Brandenburg, Alain, *Le roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, Paris 1975

Geert Simonsen, Dorthe, "Udfordring til det kildekritiske subjekt", i Mads Mordhorst og Carsten Tage Nielsen (red.), *Fortidens spor, nutidens øjne – kildebegrebet til debat*, Roskilde 2001

Geert Simonsen, Dorthe, "Tegn og iagttagelse. At læse Erslev efter 'Den sproglige vending'", *Historisk Tidsskrift* 101,1, 2001

Geertz, Clifford, "Centres, Kings and Charisma. Reflections on the Symbolism of Power", i Sean Wilentz (ed.), *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*, Philadelphia 1985

Gennep, Arnold van, *Rites de passage. Overgangsriter*, oversættelse ved Erik Ringen (udg.), Oslo 1999

Giesey, Ralph E., *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève 1960

Ginzburg, Carlo, *Wooden Eyes. Nine Reflections on Distance*, London, New York 2002, heri: samme, "Myth – Distance and Deceit" & "Representation: The Word, the Idea , the Thing"

Grundberg, Malin, "Monarkins funktion och uttryck under tidigmodern tid", *Historisk tidskrift* 2002:4

Heck, Kilian, *Genealogie als Monument und Argument. Der Beiträg dynastischer Wappen zur politischen Raumbildung der Neuzeit*, München, Berlin 2002

Hertz, Robert, "A contribution to the study of the collective representation of death", i samme, *Death and the Right Hand*, Aberdeen 1960

Hofmann, Hasso, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1974

Huntington, Richard og Metcalf, Richard, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979

Jensen, Bernard Eric, "At leve i og med tid – om uforenlige historiebegreber i Handbuch der Geschichtsdidaktik" (1997), IT-dokument, i *Indlæg fra den 8. nordiske historikerkonference i Island 2002*

Jespersen, Leon, "Adel, hof og embede i adelsvældens tid", i Per Ingesman og Jens Villiam Jensen (red.), *Riget, magten og æren. Den danske adel 1350-1660*, Århus 2001

Johannesson, Kurt, "The Portrait of the Prince as a Rhetorical Genre", i Allan Ellenius (ed.), *Iconography, Propaganda, and Legitimation*, Oxford 1998

Johannsen, Birgitte Bøggild, "Til Evig Ære Minde. Studier i enevældens kongelige castrum doloris" i Hugo Johannsen (red.), *Kirkens bygning og brug. Studier tilegnet Elna Møller*, København 1983

Johannsen, Birgitte Bøggild, ”Om kongelige begravelsesskikke på Christian IV's tid”, i *Fru Kirstens Børn*, København 1988

Johannsen, Birgitte Bøggild, ”Ritual and Representational Aspects of the Royal Funeral Ceremonial in Denmark from the 16th to the 18th Centuries”, i Thomas Riis (ed.), *Death and Mourning in Early Modern Europé,* Papers from the conference ”Tod und Trauerfeier im Ostseeraum seit dem Hochmittelalter”, Historisches Seminar, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, February 1998 (under trykning)

Johannsen, Birgitte Bøggild, ” Memoria maiorum: On the Cult of Ancestry and the Restoration of Historical Monuments during the Reign of Frederick II”, i Marianne Pade og Peter Zeeberg (eds.), *Portrait and Self-Representation in the Nordic Renaissance,* Conference papers from a seminar at Åbo University 2001 (under trykning)

Johannsen, Birgitte Bøggild, ”Køn, magt og minde – om senmiddelalderens dronningebegravelser”, i Agnes S., Arnórsdóttir, Per Ingesman, og Bjørn Poulsen (red.), *Konge, kirke og samfund. De to øvrighedsmagter i dansk senmiddelalder*, Bidrag for konference på Sandbjerg, 2002 (under udarbejdelse)

Johannsen, Birgitte Bøggild, ”En vidtløftig dronning på gale veje – eller: Lidt om heraldikken i Dronning Christines gravkor i Odense Gråbrødre kirke”, i Poul Grinder-Hansen (red.), *Arvesølvet. Studier fra Nationalmuseet tilegnet Fritze Lindahl 2003*, København 2003

Johannsen, Hugo, ”Dignity and Dynasty: On the Meaning of the Royal Funeral Monuments for Christian III, Frederick II and Christian IV in the Cathedral of Roskilde”, i Marianne Pade og Peter Zeeberg (eds.), *Portrait and Self-Representation in the Nordic Renaissance* (under trykning)

Jørgensen, Marianne Winther og Phillips, Louise, *Diskursanalyse som teori og metod*, Roskilde 1999

Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, New Jersey 1957

Kolmer, Lothar (ed.), *Der Tod des Mächtigen. Kunst und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997

Kristelig Dagblad, lederartikel, 14. august 2003

Kroos, Renate, ”Grabbräuche – Grabbilder”, i Schmid, Karl og Wollasch, Joachim (Hrsg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München 1984

Kryger, Karin (red.), *Danske Kongegrave,* Udsendt af Det Danske Mindesmærkeselskab (under forberedelse)

Laderman, Gary M., ”Funeral Industry”, *Macmillan Encyclopedia*

Langen, Ulrik, ”Ritual, symbol, tekst og praksis – nogle teoretiske og metodiske overvejelser”, i samme (red.), *Ritualernes magt. Ritualer i europæisk historie 500-2000.* Roskilde 2002

Laursen, L. (udg.), *Danmark-Norges Traktater 1523-1750*, Bd 2, København 1912

Liber Regie Capelle. *A Manuscript in the Biblioteca Publica*, Evora, Walter Ullmann (ed.), London 1961

Liepe, Lena, ”Konst som historiskt källmaterial? Om bildens epistemologi”, i Mads Mordhorst og Carsten Tage Nielsen (red.), *Fortidens spor, nutidens øjne – kildebegrebet til debat*, Roskilde 2001

Llewellyn, Nigel, ”The Royal Body: Monuments to the Dead, for the Living”,, i Lucy Gent, Llewellyn Nigel (eds.), *Renaissance Bodies: The Human Figure in English Culture, c. 1540-1660*, London 1990

Lünig, Johann Christoph, *Theatrum ceremoniale historico-politicum*, Bd I-II, Leipzig 1719-20

Løkke, Anne og Olden-Jørgensen, Sebastian, ”Diskurs for historikere”, *Historisk Tidsskrift*, 101,1, 2001

Macmillan Encyclopedia of Death and Dying, Robert Kastenbaum (ed.), New York 2003

Meier, Thomas, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes im christlichen Europa*, Stuttgart 2002

Meier, Thomas, ”Königs- und Kaiserbegräbnisse im Spätmittelalter. Anmerkungen zu einer verpassten Chance”, *Zeitschrift für historische Forschung*, 29, 2002

Meyer, Rudolph J., *Königs- und Kaiserbegräbnisse im Spätmittelalter: von Rudolf von Habsburg bis zu Friedrich III*, Köln, Weimar, Wien 2000

Michalsky, Tanja, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Könighauses Anjou in Italien*, Göttingen 2000

Mohnike, Gottlieb (udg.), *Die Krönung König Christians III. von Dänemark und seiner Gemahlin Dorothea durch D. Johannes Bugenhagen*, Stralsund 1832

Monod, Paul Kléber, *The Power of Kings*, New Haven, London 1999

Muir, Edward, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 1997

Oexle, Otto Gerhard, ”Memoria als Kultur”, i samme (red.), *Memoria als Kultur*. Göttingen 1995

Olden-Jørgensen, Sebastian, ”Historien om et ritual. De danske kongekroninger fra Christian III (1537) til Christian IV (1596)”, i *Transfiguration*, 3,1, 2001

Olden-Jørgensen, Sebastian, ”Hofkultur, ritual og politik i Danmark 1536-1746”, i Ulrik Langen (ed.), *Ritualernes magt. Ritualer i europæisk historie 500-2000*, Roskilde 2002

Ordbog over Det danske Sprog, 1-28, København 1975

Popelka, Lieselotte, *Castrum doloris oder ”Trauriger Schauplatz”*, Wien 1994

Rubin, Miri, ”What is Cultural History Now? i David Cannadine (ed.), *What is History Now?*, London 2002

Rørdam, Holger Fr., *Danske Kirkelove*, Bd II, København 1886

Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*. Utg. J. Olrik og H. Ræder, København 1931

Scheerer, Eckart, ”Repräsentation”, i Joachim Ritter og Karlfried Gründer (Hrsg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8, Basel 1992

Scheff, Thomas, *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*, Berkeley, Los Angeles og London 1979

Schramm, Percy E., *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, Stuttgart 1954-56

Schramm, Percy E., Fillitz, Hermann og Mütherich, Florence (Hrsg.), *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, Bd 1-2, München 1978

Slangerup, Hans Olufsøn, *In obitvm serenissimi et potentissimi Daniæ et Norvegiæ Regis Friderici II.Oratio fvnebris […]*, Copenhagen 1588

Snickare, Mårten, *Eneväldets riter. Kungliga fester och ceremonier i gestaltning af Nicodemus Tessin den yngre*, Stockholm 1999

Theuws, Frans og Nelson, Janet L., *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden 2000

Wade, Mara, *Triumphus Nuptialis Danicus. German Court Culture and Denmark. The "Great Wedding" of 1634*, Wiesbaden 1996

Warring, Anette, "Erindringsfællesskab og erindringspolitik som magtvilkår og magtmiddel", i Peter Munk Christiansen og Lise Togeby (red.), *På sporet af magten*, Århus 2003

Wilentz, Sean (ed), *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*, Philadelphia 1985

Wolffe, John, *Great Deaths: Grieving, Religion and Nationhood in Victorian and Edwardian Britain*, Oxford 2000

Wolffe, John, "Royalty, British", i *Macmillan Encyclopedia*

Woodward, Jennifer, "Funeral rituals in the French Renaissance", *Renaissance Studies*, 9,4, 1995

Woodward, Jennifer, *The theatre of Death: The Ritual Management of Royal Funerals in Renaissance England, 1570-1625*, Woodbridge 1997

Abstract

Kongebegravelsernes ideologi og kultur: problemer og perspektiver

To kongelige dødsfald i Danmark i nyere tid, kong Frederik IX's i 1972 og dronning Ingrids i 2000, giver aktuel anledning til fornyede overvejelser omkring kongebegravelsernes særegenhed. Trods den markante diskrepans mellem den symbolske og den faktiske magtbesiddelse inden for nutidens konstitutionelle monarki var statusmarkering, pragt, kontinuitetspræg og offentlighed stadig centrale betydningsytringer i de to handlingers iscenesættelse. Men ældre ritualformer med rod i enevældens statsceremoniel (bl.a. det kongelige *castrum doloris*) fik samtidig et fornyet indhold. Ved begravelsen i 2000 udvistes også for første gang i denne kontekst en folkelig sorgadfærd, som i de senere år har kunnet iagttages, såvel ved statsoverhoveders og andre mediepersonligheders død, som i forbindelse med almindelige borgeres bratdød ved terroraktioner, mord og trafikulykker.

I indkredsningen af kongebegravelsen som genstandsfelt argumenteres for en bred definition af emnet, omfattende både materielle eller visuelle objekter og skriftlige spor af enhver art, tilvejebragt i forbindelse med dødsfaldet og den enkelte monarks efterliv. Kildernes komplekse karakter nødvendiggør en tværfaglig tilgang, hvor mentalitets- og memorialforskningen, socialantropologien og senest 'den kulturelle vendings' betoning af kommunikations- og betydningsaspektet inden for en magtdiskurs har givet nye impulser til et forskningsområde, der i sin kerne har ældgammel rod.

Dogmet om kongen som selve inkarnationen af statsmagten og det politiske system spejles dels i begravelsesritualet, der som overgangsritual tillige udtrykker en magtsuccession, dels i opfattelsen af begravelsen med de dertil knyttede udtryksmidler (bl.a. gravmælerne) som en stedfortrædende repræsentation, ikke bare af det enkelte statsoverhoved, men af magten selv – med et selvstændigt handlingspotentiale. Den symbolske iscenesættelse heraf sker – som vist – bl.a. gennem brug af virkemidler som distance og kontinuitet.

Kongebegravelserne bør også medtænkes i debatten om døden som en rensende og terapeutisk katarsis. Ved henrettelser eller politiske mord kan kongedøden få karakter af en katarsis, idet statsoverhovedet elimineres som et forstyrrende og forurenende element. Men mere generelt lader kongebegravelsen sig betragte som en forløsende sublimering af følelser, centreret om en kollektiv solidaritet og tro på magtordenens stabilitet og videreliv trods bortfaldet af den enkelte regent.

PSALMERS TRÖST OCH STÖD VID DÖDSFALL

Av Ann-Sofie Arvidsson

> Och hurudan make och fader war han? behöfwes något annat swar på denna fråga, än Enkans och de faderlösas nästan tröstlösa sorg öfwer hans bortgång? Ett bref, som jag nyligen emottog af hans nu efterlefvande Enka, och deruti hon omtalar sin till Gud hädangångne make, slutar med de orden: 'Nu är han borta – och jag står här ensam, så ensam. – Men tiden rullar utan rast – jag är honom och ewigheten 14 dagar närmare nu, än då jag lemnade honom i döden – O! jag djupt förkrossade och olycklige!'[281]

Citatet är hämtat ur liktalet över Anders Salvén som dog i augusti 1857. Änkan, som författaren citerar, var Salvéns andra hustru. Mer än hundra år tidigare, i december 1746, dog Christina Catharina Santhesson, gift Wiesel, 44 år gammal. I den likpredikan som skrevs till hennes begravning beskrivs hennes make, Anders Wiesel, som en "nu af hiertfrätande sorg/ öfwer sin högtälskeliga och dygdiga saliga Makas dödeliga frånfälle/ ganska bestörte och nästan utmarglade …" man.[282] Trots citatens ålder känns situationen igen. En make är död och de anhöriga sörjer. Fenomenet förefaller tidlöst.

De två exemplen visar att dödsfall påverkade de anhöriga emotionellt, eller åtminstone att det i likpredikningar och gravtal var kutym att referera till dem som sörjande. Fast även om beskrivningen är genreberoende och även om förmågan att sörja varje dödsfall i en tid av hög mortalitet kan ifrågasättas, anser jag att få personer kan ha levt i ett sådant vakuum att deras död inte fick konsekvenser för andra. Människors relationer resulterar med nödvändighet i att den sociala, ekonomiska och känslomässiga situationen påverkas när någon dör. Utifrån vår samtid förefaller det självklart att Anders Wiesel och Salvéns änka behövde stöd i sin sorg. Detta stöd kan betraktas som en del av dödens kulturhistoria och är som sådan möjlig att studera. Tre brittiska samtidsforskare skriver: "The ways in which a society deals with death reveal a great deal about that society, especially about the ways in which

---

[281] Anon., *Liktal och Personalier öfwer framlidne Kongl. Hofpredikanten, Kontrakts-Prosten öfwer Wartofta Kontrakt, Kyrkoherden öfwer Slöta Församling, Theologie Kandidaten, Högärewördige och Höglärde Magister A. Salvén, wid dess Jordfästning uti Slöta kyrka den 11 September 1875. Af tacksamma Församlingsboer till trycket befordrade*, Falköping 1857, s. 15.

[282] Lars Ekedahl, *The Trognas Salighet Under Guds ledande efter sitt Råd/ Uti en Christelig Lik-Predikan/ Tå then HögEhreborna och Dygdädla/ nu ewigt Saliga PROBSTINNAN/ Fr. CHRISTINA CATHARINA SANTHESSON, Högtberömlige PROBSTENS öfwer Ahlbo Härad, samt KYRKOHERDENS i Skatelöf, Thorsås och Härlunde Församlingar/ Högärewördige och Höglärde Mag. ANDREÆ WIESELS, Kiärälskelifa och såta MAKA/ Med Christ-ansenlig jordefärd, til sitt hwilorum befordrades i Skatelöfs Kyrkio d. 12 Februarii 1747. Kort och enfaldeligen föreställd Af LARS EKEDAHL, KyrkioHerde i Forsheda Wesboënsi*, Upsala u. år, s. 25.

individuals are valued."[283] Det anser jag giltigt även i ett historiskt perspektiv, varför studiet av det som hör samman med döden kan användas för att belysa forna tiders levnadsvillkor.

Gemensamt för texterna i denna antologi är begreppet katharsis. I denna artikel används begreppet för att beteckna den läkedom som tröst kan innebära för en förlustdrabbad individ. Här talas således inte om själva döden som katharsis. Istället är döden katalysatorn som ger upphov till ett behov av rening medan trösten är redskapet som förhoppningsvis leder till katharsis. Begreppet katharsis var sannolikt okänt i det tidigmoderna samhället. Ändå vill jag påstå att föreställningen om tröst redan då hängde samman med att finna en ny balans, att läka, eller med ett annat ord: renas. Tröst kan därigenom bidra till katharsis i samband med dödsfall.

Frågan som skall behandlas här är vilket stöd Anders Wiesel, Salvéns änka och andra kunde förvänta sig. Under 1700- och 1800-talet förändrades, enligt mentalitetshistorikern Philippe Ariès, människans förhållande till döden. Från att ha oroat sig för den egna döden flyttade människan oron till den andres, medmänniskans, död. Ariès menar att övergången skedde successivt från 1700-talets början då tron på helvetet och kopplingen mellan död och synd försvann. Detta följdes av en förändrad uppfattning om himlen och de dödas själar sågs fortsättningsvis som odödliga. Också livet efter detta fick en ny innebörd och förvandlades till en plats där döda återförenas. Dessutom förvandlades saknaden efter den döde till en minneskult.[284] Den bild Ariès målar upp visar en radikalt förändrad syn på döden vilken bör ha fått konsekvenser för människors behov av tröst och stöd i samband med dödsfall. Då Ariès studie är begränsad till Frankrike – Europas kulturellt ledande nation under 1700-talet – är frågan dock om liknande förändringar skedde i Norden. I denna artikel görs ett försök att spåra förskjutningen från den egna till den andres död genom att undersöka hur Svenska kyrkan (härefter: kyrkan) talade till människor i samband med dödsfall genom psalmerna i 1695 och 1819 års psalmböcker.[285] Texten består av en generell beskrivning av den tröst som

[283] David Field, Jenny Hockey, & Neil Small, "Making sense of difference: death, gender and ethnicity in modern Britain", i David Field, Jenny Hockey, & Neil Small, *Death, Gender and Ethnicity*, London & New York 1997, s. 1-3.
[284] Philippe Ariès, *The Hour of Our Death*, Oxford 1981, s. 472, 516, 609-611. Även Philippe Ariès, *Döden. Föreställningar och seder i Västerlandet från medeltiden till våra dagar*, Stockholm 1978, s. 39, 49. Inga Floto ger en utförligare beskrivning av Ariès' forskning på annan plats i denna antologi.
[285] *Then Swenska PSALMBOKEN Medh the stycker som ther til höra/ och på följande bladh upteknade finnas/ Uppå Kongl. Mayts: Nådigste befalning/ Åhr M DC XCV Öfwersedd och nödtorfteligen förbättrad/ och Åhr 1697 i Stockholm af trycket uthgången.* Faksimilutgåva 1985 (härefter: Psalmboken 1695). *Den Svenska Psalmboken af Konungen Gillad och Stadfästad år 1819.* Utgåva av bröderna Lagerström, Stockholm 1913 (härefter: Psalmboken 1819).

återfinns i psalmerna samt en diskussion om huruvida denna tröst kan ha hjälpt efterlevande.[286]

Sannolikheten för att psalmernas tilltal i dödens närhet förändrades är stor. Förutom den förskjutning i människans förhållande till döden som Ariès behandlar så utvecklades även kyrkans lära. Det sena 1600-talets svenska statskyrka var byggd på ortodox teologi med Gamla testamentet och dess lagiska förkunnelse i centrum. Genom 1686 års kyrkolag befästes kyrkan som en enhetskyrka och budskapet spreds till undersåtarna genom de kyrkliga böcker – katekes, kyrkohandbok och psalmbok – som producerades under 1600-talets sista år. Under 1700-talet kom ortodoxin att ifrågasättas. Pietistiska strömningar både inom och utom kyrkan ställde krav på medinflytande och personlig tro, vilket ledde till att enheten på sikt gick förlorad trots kyrkans försök att hindra detta.[287] Svenska kyrkan var därför försvagad då ortodoxin utmanades av en ny upplysningsteologi: neologin. Krav restes på en förnyad teologi byggd på bibeltolkning och moralfilosofi och de kyrkliga böcker som producerades under 1800-talets början kom att sprida den moderna förkunnelsen.[288] Psalmboken färgades därmed av neologin, men även ortodox, pietistisk och herrnhutisk fromhet gavs utrymme.[289] Faktum är således att det skedde en läroförskjutning under den tid som förlöpte mellan de bägge psalmböckerna. Om 1695 års psalmbok spred den ortodoxa läran med ett starkt inslag av domedagsförkunnelse förmedlar 1819 års psalmbok naturlyrik och moral. Detta bäddar för antagandet att även trösten i samband med dödsfall förändrades.

Behov av tröst

Undersökningen bygger på antagandet att dödsfall orsakade ett behov av tröst. Nu är tröst ett svårfångat begrepp. Med dagens språkbruk handlar tröst främst om emotionell lindring medan

[286] Artikeln är en del av ett pågående avhandlingsprojekt vid Historiska Institutionen, Stockholms universitet, med arbetsnamnet *Sorg och tröst. En studie av förlusthantering i Sverige under 1700- och 1800-talen.* Avhandlingens problemområde är spänningen mellan överheten och sörjande individer.

[287] Hilding Pleijel, *Svenska kyrkans historia. Bd 5, Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism, 1680-1772*, Stockholm 1935. Särskilt kap. 1.

[288] Emil Liedgren, *Svenska kyrkans historia. Bd 6. D. 2, Neologien, romantiken, uppvaknandet, 1809-1823*, Stockholm 1946. Särskilt kap. 1 & 3. Anders Jarlert, *Sveriges kyrkohistoria. Romantikens och liberalismens tid.* Stockholm 2001, s. 30-47.

[289] Liedgren, 1946, s. 334, 274. Olof Henricson, *Att färdas mot brunnar*, Skara 1971, del 1. Jan Arvid Hellström, "Det Wallinska dilemmat. Strödda reflexioner kring Wallins psalmdiktning, tro och teologi", i Håkan Möller, *Johan Olof Wallin. En minnesskrift 1989*, Uppsala 1989, särskilt s. 145. Hellström koncentrerar sig på Wallins psalmdiktning, som förändrades från neologisk till romantisk och nyplatonsk. Detta avspeglar sig i hela psalmboken pga. Wallins redaktionella inflytande. Temat har nyligen behandlats i Mattias Olofsson, *Vi skola alla döden dö. En analys av människans möte med döden i fem svenska psalmböcker*, opubl. seminarieuppsats, Teologiska institutionen, Lunds universitet 2002.

ordet under tidigmodern tid refererade till såväl lindring som tillit/förtröstan och stöd.[290] Det är i denna utvidgade betydelse ordet tröst möter i psalmerna. Ofta specificerar kontexten betydelsen, men inte alltid och kanske är det oviktigt. En människa som behövde lindring eller stöd kan ha funnit tröst i förtröstan och tillit. Vidare bör responsen gentemot den som saknar förtröstan vara att försöka trösta. Att finna tröst, här i form av styrka och ork att gå vidare efter mötet med döden, inbegriper inte bara emotionell lindring. Det kan likväl handla om materiellt stöd för att underlätta i en ekonomiskt besvärlig situation, om att återfå en föreställning om livets mening genom förtröstan, eller rent av om kunskap kring det som rör liv och död.[291] Begreppet tröst används därför i denna utvidgade betydelse.

Att en människa är döende eller har dött skapar inte ett behov av tröst hos alla människor. Därför måste de berörda identifieras. Detta kan göras genom att man beaktar individernas sociala roll gentemot den döende/döde. Här går det att tänka sig tre grupper av människor för vilka dödsfallet väckte ett behov av tröst: den döende själv, de närmast anhöriga samt de mer perifert anhöriga.[292] Även om dessa gruppers tänkta tröstbehov hängde samman med olika konsekvenser av dödsfallet – och sannolikt varierade med person – kan de delas in i två kategorier. Till den ena räknas allt som handlar om tillvaron efter döden. Här ryms frågor om himmel och helvete, livet efter döden samt möjligheten till ett återseende. Den andra kategorin rör de efterlevandes jordiska behov, livsvillkor och framtid. Här ryms den hjälp som behövdes för anpassning till en ny livssituation, dvs. transformationen från maka/make till änka/änkling eller från barn till moder-/faderlös.[293] Funktionell tröst bör således svara på frågor om livet efter detta eller stödja i det nuvarande. Alternativt går det att

---

[290] För en definition ur ett nutidsperspektiv se Barbro Mattsson-Lidsle & Unni Å. Lindström, ”Tröst – en begreppsanalys”, i *Vård i Norden* 2001:3, s. 47-50. Ang. ordet trösts betydelse i äldre tid se t.ex. Elof Hellquist, *Svensk etymologisk ordbok*, bd 2, 3.e uppl, Malmö 1980, s. 1238.

[291] Inom psykologi och sociologi används idag begreppet stöd om hjälp till sörjande. Detta stöd anses gagna den individuella återhämtningsprocess som följer förlusten. Se t.ex. Neil Small & Jenny Hockey, “Discourse into practice: the production of bereavement care”, i Jenny Hockey, et al., *Grief, Mourning and Death Ritual*, Buckingham & Philadelphia 2001, s. 113. Collin M. Parkes, *Bereavement. Studies of Grief in Adult Life* (3rd ed.), London 1996, s. 155. Jane Littlewood, *Aspects of Grief. Bereavement in Adult life*, London & New York 1992, s. 79. David E. Jacobson, “Types and Timing of Social Support”, *Journal of Health and Social Behavior* 1986:27(3), s. 250-64. Min uppfattning är att det dessa författare diskuterar i termer av stöd motsvarar den tidigmoderna betydelsen av ordet tröst.

[292] Kategoriseringen av efterlevande utifrån relation till den avlidne återfinns t.ex. i Littlewood, 1992, s. 101-120. Där pekas en ”chief mourner” ut som den som stått närmast den döde – ofta make eller maka. Därjämte finns ”helpers”, t.ex. barn, med skyldigheter till huvudpersonen. Deras sorg överskuggas ofta av huvudpersonens trots att de också drabbats av förlusten. Även om Littlewoods perspektiv är nutida menar jag att situationen kan ha varit densamma i äldre tid. De närmast sörjande bör därför särskiljas från de mer perifera.

[293] Socialantropologen Arnold van Gennep visade i sin forskning om passageriter att livets brytpunkter – t.ex. vuxenblivande, giftermål – omges av en övergångsperiod då människan i vissa kulturer frigörs från den tidigare positionen och inlemmas i den nya genom ritualer. Sorgeperioden pekas ut som en sådan övergång. Arnold van Gennep, *Rites of Passage*, London & Henley 1960.

tala om *Ars moriendi* och *Ars vivendi*. Dessa motsvarar inte kategorierna ovan utan tar fasta på hur en människa kvalificerar sig till ett liv efter döden: *Ars moriendi* genom att förbereda sig inför döden och *Ars vivendi* genom att leva rätt.[294] Nedan kommer jag särskilt att lyfta fram *Ars vivendi* som en viktig faktor i psalmernas tröstfunktion.[295]

Därmed är artikelns förutsättningar givna. I det följande presenteras först den uttalade trösten, dvs. det psalmerna benämner med ordet tröst. Därefter behandlas sådant som kan betraktas som stöd i samband med dödsfall utan att explicit benämnas tröst. Till sist förs ett resonemang omkring den hjälp psalmerna kan sägas ha erbjudit i dödens närhet. Med anledning av kyrkans förändrade förkunnelse och den förskjutning i människans förhållande till döden som Ariès beskriver förefaller det rimligt att trösten i samband med dödsfall kom att se annorlunda ut 1819 jämfört med 1695. För att se om det finns fog för ett sådant antagande behandlas psalmböckerna var för sig.

Den uttalade trösten

Ordet tröst återkommer ofta i kyrkans psalmer. En genomgång av samtliga psalmer visar att ordet används i 157 av 1695 års totalt 413 psalmer.[296] I 1819 års psalmbok återfinns ordet i 196 av de 500 psalmerna.[297] Procentuellt sett är skillnaden försumbar: 38 procent år 1695 mot 39,2 procent 1819. Siffrorna ger en bild av att tröst var relativt vanligt förekommande. Sannolikheten var därför ganska stor att den som slog upp psalmboken på måfå fann en psalm som berörde tröst. Frågan är vad denna tröst bestod av, vem som hade tillgång till den, samt vilka skäl som psalmerna framhäver som giltiga för att få tillgång till trösten.

Skäl för behov av tröst

I 1695 års psalmbok presenterar totalt 56 psalmer vad jag betraktat som bakomliggande motiv till ett behov av tröst.[298] En sortering av motiven visar att vissa återkommer samt att flera kombineras sinsemellan. Eftersom kombinationerna varierar räknar jag dock skälen för sig.

---

[294] *Ars moriendi* är en etablerad benämning på senmedeltida andaktslitteratur vilken syftade till att assistera människor vid livets slut och förbereda dem inför slutet. Se Chris Bartley, "*Ars moriendi*" i Glennys Howarth & Oliver Leaman (eds.), *Encyclopedia of Death and Dying*, London & New York 2001, s. 31. *Ars moriendi*-traditionen är framförallt katolsk. Se även Yvonne Maria Werners artikel i denna antologi

[295] Begreppet har använts tidigare, se t.ex. Arthur E. Imhof, *Ars vivend*i *von der Kunst, das Paradies auf Erden zu finden*, Wien, Köln & Weimar 1992.

[296] Psalmboken 1695.

[297] Psalmboken 1819.

Det ger totalt 38 olika motiv till varför en människa kunde behöva tröst med sammanlagt 85 nedslag. Av dessa dominerar nöd, synd och sorg.[299] Andra refererar till våda, bedrövelse, ängslan, fattigdom samt livet på jorden. Troligtvis har flera skäl likartad innebörd, men det lämnar jag därhän. Istället vill jag särskilt lyfta fram de skäl som kan kopplas samman med döendet och döden. Psalmboken 1695 innehåller fem sådana psalmer.[300] En av dessa, nr. 1695:331, ”Enkiors och Faderlösas Böne=Psalm” handlar om anhöriga. Här sägs änkan och de faderlösa ha ett behov av tröst till följd av nöd.[301] Att behovet ytterst beror på makens respektive faderns död, som försämrat de anhörigas situation, är underförstått. Två andra psalmer motiverar behovet med själva döendet; i psalm 92 söker subjektet tröst på grund av att ha/on ”war medh dödzens snara Omfattad hårdelig”, medan psalm 394 förklarar behovet med att ”jagh nu skils wijda Från mina wänner god”.[302] Återstående två psalmer konstaterar att de som hamnar i helvetet efter döden kommer att behöva tröst.[303] Även skälet sorg skulle kunna antas vara kopplat till döden, men så är inte fallet. En granskning av sorgens ursprung visar att döden ges tämligen litet utrymme. Av 42 psalmer i 1695 års psalmbok som berör sorgens orsak bidrar den mänskliga döden till fyra.[304] Sorg motiveras oftare med synd eller livet på jorden.[305]

De skäl som hänger samman med döden är olika de som benämns sorg. Skälen kan kategoriseras, beroende på tydlighet, i vaga och konkreta motiv. Kategorin konkreta skäl rymmer de skäl som inte var föremål för tolkning. Hit hör exempelvis de som hänger samman med döden; den förestående skilsmässan från jordelivet kunde omöjligt tolkas på olika sätt. Människor dog helt enkelt. Andra skäl som betraktas som konkreta är fattigdom, torka och synd. Tanken är att alla hade en gemensam uppfattning om vad detta innebar. Att synd räknas hit hänger samman med att synd ur ett religiöst perspektiv är relativt oproblematiskt eftersom det handlar om individens ouppfyllda förpliktelser i relationen med Gud. Till den andra kategorin räknas vaga skäl med skäl så vitt formulerade att psalmanvändaren kunde tolka in

---

[298] Skäl förekommer i ps. 1695:16-8, 20, 40, 51, 58, 65-6, 72-3, 76, 79, 92, 104, 132, 147, 151, 155, 165, 182, 186, 194, 198, 201, 215, 217, 219, 225, 229, 240, 242-3, 252, 255, 280, 282, 285-6, 290-1, 296, 301, 307, 309, 331-2, 334, 337, 345, 377, 384, 394, 406-7, 411.

[299] Psalmboken 1695 motiverar tröstbehovet med nöd 24 gånger, sorg 12 gånger och synd 8 gånger.

[300] 1695:331, 92, 394, 58 samt 407.

[301] 1695:331 v. 5-6.

[302] 1695:92 v. 3 samt 394 v. 6.

[303] 1695:58 v. 8 samt 407 v. 6.

[304] I Psalmboken 1695 återfinns sorgens orsak presenterad i ps. 26-7, 43, 53, 68, 70, 74, 76, 79, 90, 97, 102, 104, 154, 211, 215-6, 243-4, 249, 257-60, 270, 272, 285, 287, 289, 292, 313, 318, 331, 335, 378, **381**, 387, **394**, **399**, 400, **401**, 411. Fetstil markerar psalmer där sorgens orsak relaterar till människans död. Observera att alla inte uppger sorg som ett motiv till ett behov av tröst.

[305] Se 1695:26, 70, 244, 289, 292, 411 respektive 76, 211, 335, 378, 387.

sin egen situation nästan oavsett hur den såg ut. Detta gäller, menar jag, absoluta majoriteten av såväl skäl som psalmer. Hit hör sorg, nöd och liknande svårdefinierade ord.[306] Visserligen fanns en gemensam uppfattning om vad dessa innebar, men den exakta innebörden samt orsaken till att människan var i nöd eller kände sorg anges sällan.[307] Otydligheten öppnade för den enskildes egna behov och gjorde det möjligt för den tröstbehövande att tolka in sin egen verklighet i formuleringen och därmed använda psalmen för sin egen bön till Gud. Detta underlättades ytterligare genom att psalmerna är skrivna i första person singularis – med ett jag som aktör – vilket inbjuder användaren till en identifikation med psalmens subjekt. När brukaren så sjöng eller läste psalmen blev psalmistens ord liksom brukarens egna.

Så ser det ut i 1695 års psalmbok, men den är inte unik. I 1819 års psalmbok finns 64 psalmer som innehåller skäl till varför någon kan behöva tröst.[308] Totalt rör det sig om 30 skäl vilka emellanåt kombineras. Räknade var för sig blir antalet nedslag 74. Liksom tidigare dominerar skälen nöd och sorg, även om de minskat i antal jämfört med 1695 års psalmbok.[309] Motivet synd har däremot minskat så pass att det inte längre sticker ut. Den ovan presenterade kategoriseringen av skälen som vaga eller konkreta fungerar också på 1819 års psalmbok. För att återknyta till exemplen ovan kan konstateras att skälet nöd inte specificeras i högre grad i än tidigare.[310] Möjligheten att använda psalmerna för den egna situationen var därmed oförändrad. Viss förändring kan emellertid skönjas i de psalmer som på olika sätt motiverar tröstbehovet med döden. Framförallt ligger skillnaden i att de anhörigas förlust och skilsmässan till följd av döden hamnat i fokus. Av de 11 psalmer (vilket i sig är en ökning) som relaterar tröstbehovet till döden berör tre eller möjligtvis fyra rädslan för dödens skrämmande sidor.[311] Dessutom finns sex psalmer, mot en i psalmboken 1695, som visar att den andres död orsakade ett behov av tröst. Sista versen (v. 5) av vigselpsalmen 1819:335 lyder:

> Och när sist vid dödens möte Trogna makar skiljas åt,

[306] Exempel på sådana skäl är våda, kval, jämmer, fara, världen, och ondska.

[307] Nöd specificeras i 1695:301, 309, 331-2 samt 334. Nöd *och* sorg anges som skäl i 1695:65, 73, 147, 229 samt 243, medan nöd och synd är motivet i 1695:132. Nödens omfattning berörs i 1695:16 & 182 (“all nöd”) och i 1695:219 (“min nöd”). Liknande definition saknas i övriga psalmer som anger nöd som skäl, se 1695:65-6, 73, 104, 132, 147, 151, 194, 201, 229, 240, 243, 252, 286, 290, 301, 307, 309, 331-2 samt 334.

[308] 1819:2, 10, 24-5, 35, 38-9, 44, 52, 64-6, 74, 77, 79, 80, 88, 94, 102, 120, 123, 126, 136, 137, 151-2, 155-6, 158, 170, 176-8, 181, 185-6, 188-9, 192, 199, 201, 221, 241, 262, 276, 296, 319-20, 335, 343, 351, 354, 359, 361, 369, 397, 406, 427, 434, 463, 468, 473, 477, 493.

[309] I 1819 års psalmbok kopplas behovet av tröst till nöd 13 gånger, sorg 9 gånger. Om ordet sorgsenhet läggs till sorg stiger antalet med tre till totalt 12.

[310] I 1819:79, 102 samt 186 talas om “all nöd”; i 221 om personlig nöd. Resterande saknar beskrivning av vilken nöd som åsyftas. Se 1819:2, 25, 39, 66, 88, 120, 123, 201, 369.

[311] Hit räknas ”grafvens skräck”, evig död (syndarens död som inte utmynnade i en plats i himlen) och de fördömdas eviga kval. Se 1819:35 v. 4, 44 & 463 v. 4 samt ev. även budet om döden i 434.

När från vännens kalla sköteVännen sliter sig med gråt
Trösta den, som sorgen tär Att den sörjda hinnes där
Hvarest ingen död mer är!

Den äkta hälftens död förutsattes orsaka ett behov av tröst. Likadant är det vid vännernas grav samt när ett barn dött.[312] Mer överraskande är måhända de psalmer där den döende utgår ifrån att den egna döden kommer att förorsaka de efterlevande sorg.[313] Här bör dock nämnas att sorg fortfarande oftast orsakas av synd och livet på jorden även om människans död motiverar behovet i högre grad än tidigare.[314] En jämförelse mellan psalmböckerna visar hur de anhörigas död fått betydligt större utrymme 1819 än tidigare och att den döende framför de efterlevandes behov tyder på en större omsorg om de som skulle leva vidare. Skillnaden är stor mellan 1695 års änka som för fram sin egen och barnens nöd och den psalm där subjektet framhåller sin egen förlust av sina vänner. Ändå är det förvånansvärt att dödsfall, och i synnerhet de anhörigas förlust, inte motiverade tröstbehovet i fler psalmer än en i psalmboken 1695 och sex 1819 års psalmbok Dödligheten var ju hög och dödsfallen måste ha fått konsekvenser för de efterlevande. Här tror jag emellertid att de vaga skälen fyllde en funktion genom sin förmåga att rymma de drabbades olikartade bekymmer.

Trösten

Trösten är, särskilt jämfört med tröstbehovets skäl, specifik och består av det gudomliga samt det som hänger samman med tron och religionsutövningen. Framförallt är det treenighetens personer – Gud, Sonen och Anden – som var för sig utgör trösten. Så är det i 60 av de 106 psalmer i 1695 års psalmbok som berättar vad trösten består av.[315] Typiskt för hur detta presenteras är formuleringar som ”Tu (Gud, min anm.) äst min enda tröst och frögd”, ”Ach JEsu Christ! wår tröst förwist” och ”Helge And mins hiertas nöije! Bäste skatt och högsta tröst!”[316] Nästan lika vanligt är att trösten består av något som härleds till en av dem. Det kan exempelvis vara enderas nåd eller ord, Guds hjälp eller förlåtelse. Vanligast är att det som

[312] 1819:406 v. 3 resp. 1819:493 v. 4.
[313] Se 1819:343 v. 3, 1819:468 v. 13 & 1819:477 v. 3.
[314] Psb 1819 tar upp sorgens orsak i 38 psalmer. I sex av dessa är skälet människans död (markerade med fetstil): 26, 44-5, 98, 113, 171, 173, 177-9, 187-8, 191, 196, 208, 242, 279, 298, 325, 327, **335**, **338**, **344**, **345**, 346, 351, 357, 395-6, 409, **453**, 455, 457-8, 463, 476-7, **495**. Sorgen beror på synd enl. 45, 173, 177-9, 187-8, 191, 196 och på jordelivet enl. 133, 298, 325, 476. Obs. att alla inte anger sorgen som motiv för ett tröstbehov.
[315] Vissa psalmer anger att trösten består av mer än en sak. Totala antalet nedslag är därför 112.
[316] Citat ur 1695:239 v. 3, 1695:154 v. 12, samt 1695:184 v. 1.

tröstar tillskrivs Jesus och hänger samman med att han blev människa, dog och uppstod.[317] Resterande psalmer som rör tröstens innehåll lyfter fram delar av det kristna livet.[318]

En psalm säger dock att tröst finns att hämta på annat håll. Världen erbjuder också tröst enl. 1695:73, men eftersom den saknar förmåga att glädja själen så hjälper den inte.[319] Detta väcker frågan om hur funktionell den gudomliga trösten var i förhållande till det skäl som orsakat behovet. Det är svårt att svara på i synnerhet som behovets orsak ofta är vag. Att avgöra vilken respons som var lämplig när någon var i nöd är omöjligt. Ändå tror jag att det fanns en idé om att trösten skulle svara mot behovet. Som stöd för detta kan psalm 1695:242 nämnas. Där sägs Andens tröst lösa från sorg.[320] Än tydligare är detta måhända i 1695:331 vers 6 där änkan efter att ha klagat över den nöd som makens död inneburit säger ”At jagh ther widh mig trösta får/ Fast jagh een enkia blifwer/ At tu/ O Gudh! stedz medh migh står/ Och migh min bärgning gifver/ Så länge jag här lefwer.” Här verkar änkan mena att Gud skall fylla den dödes plats genom att stödja och hjälpa till med försörjningen.

Den uttalade tröst som presenteras i 1695 års psalmbok kan alltså refereras till Gud, Jesus och den helige Ande, men inte nog med detta. De sägs även styra tröstens tillgänglighet. En mängd psalmer uttrycker antingen en förvissning om, förväntan på, eller en bön om att gudomen kan och vill agera så att subjektet finner tröst.[321] Ytterligare psalmer talar om att de aktivt går in och tröstar eller ser till att någon annan förmedlar trösten åt den behövande. Detta förekommer i 1695:79 vers 8 där subjektet ber ”Tröst oss nu medh glädie och frögd/ Then tu uthaf tin Himmels högd Til oss hijt wärdes sända.”[322] Här blir trösten tillgänglig genom att gudomen agerar.

Realistiskt sett förefaller det opraktiskt att trösten förmedlades av treenigheten. Istället förefaller det naturligt att människorna såg till att trösta sig själva och varandra, men det är sällsynt och beskrivs endast i fem av psalmerna i 1695 års psalmbok. Trösta sig själv gjorde man genom att be eller tro på Jesus.[323] Andra möjligheter gavs inte. Den verksamma trösten var därför likväl den gudomliga. Så var det också när medmänniskor blandades in enligt

[317] Av de totalt 44 psalmer det gäller i Psalmboken 1695 tillskrivs Jesus trösten i 27 st. mot 15 för Gud och 2 för Anden.
[318] Nattvarden 1695:14, 18 & 20; Ordet 1695:87, 302; att komma till Guds hus 1695:231; att åkalla Gud 1695:307 samt vissheten om att uppstå på yttersta dagen 1695:384.
[319] I 1695:217 sägs att om någon väljer att förtrösta på någon annan än Gud kommer djävulen.
[320] 1695:242 v. 2.
[321] Gud: 1695:25, 33, 49, 59, 65, 77, 104, 230, 254, 284-6, 288, 293, 295-6, 301, 304, 309, 334, 337, 377; Jesus 1695:78, 130, 236, 240, 244, 247, 280, 283, 290, 292, 340, 345, 384-5, 394-5, 412; Anden 1695:91, 147-8, 192-3, 225, 242, 252, 337, 349.
[322] Även 1695:77, 123, 128, 147-8, 152, 285, 289, 294, 331, 341, 364, 412.
[323] 1695:201 resp. 181.

1695:199 då Gud i vers 1 sände ut ordet genom apostlarnas röster för att trösta himmel och jord.[324] Trots denna mänskliga oförmåga att trösta av egen kraft framhåller 1695:198 att det var en god gärning att försöka hjälpa:

> Salig är then sigh förbarmer/ Uthaf hiertans blödighet/
> Öfwer then som här är armer/ Lefwer i eländhet:
> Then tå hielpa/ trösta må/ Gudh skal honom löna så/
> At han ock får tröst och hugnad/ När han uthaf sorg är tungad.[325]

Att förbarma sig över nödställda sägs här resultera i att den som tröstar själv kan räkna med Guds bistånd när han själv hamnat i nöd. Hjälpsamhet uppmuntrades. Däremot betyder det inte att den nödställde kunde eller skulle förlita sig på medmänniskors ingripande. Psalmerna avråder bestämt från detta med motivationen att ingen människa, oavsett rang, förmår att hjälpa när problemen är som störst.[326] Det sistnämnda är viktigt, särskilt när det kommer till dödsfall, och innebär att psalmerna på intet sätt uppmuntrar de efterlevande att kräva stöd av sina medmänniskor.

En liknande genomgång av 1819 års psalmbok visar inga större förändringar. Fortfarande utgörs trösten av det gudomliga. Gud, Sonen och Anden sägs var för sig vara trösten i 45 av de 119 psalmer som berättar vad trösten består av och trots det minskade antalet är tilltalet detsamma.[327] Ytterligare 48 psalmer härleder trösten till någon av treenighetens personer och fortfarande dominerar den tröst som tillskrivs Jesus.[328] En tydlig ökning kan konstateras beträffande tröst som hänger samman med det kristna livet.[329] Likt tidigare finns psalmer som talar om världens tröst. Denna är emellertid oförändrat negativ. I 1819:173 sägs den innehålla fruktan, sorg, samvetskval, blygd och oräkneliga plågor medan 1819:185 vidhåller påståendet från 1695:73 att världens tröst är oduglig när det gäller själens oro. Huruvida den gudomliga trösten kunde svara mot tröstbehovets motiv, om den var

[324] Medmänniskor agerar även i 1695:320 & 322 för att trösta.

[325] 1695:198 v. 6. I 1695:260 v. 16 återfinns ett liknande budskap: "Qwida och sorg qwäl mången man/ Förök then eij; hielp hwad tu kan: Och gläds eij åth then olycko får/ Ty steen på bördo är ganska swår." Här används dock inte ordet trösta.

[326] Så i 1695:107 v. 2, 1695:108 v. 2, 1819:29 v. 2.

[327] Av dessa 45 är Gud trösten enligt 19, Jesus enl. 15 samt Anden enl. 11. Observera att vissa psalmer anger fler än en tröst. Totala antalet nedslag är därför 128. De citat som presenteras ovan är nästan identiska i Psalmboken 1819, se 250 v. 3, 98 v. 12 samt 136 v. 1.

[328] Gud tillskrivs 13 av dessa, Anden 1 och Jesus hela 34 stycken.

[329] Antalet är 35 i Psalmboken 1819 jämfört med 10 i Psalmboken 1695. Nattvarden 1819:151, 156, 158; Ordet 1819:183-5, 247, 280; att komma till Guds hus 1819:324; bön 1819:258, 259; det eviga 1819:39, 141, 356, 463; förlåtelse 1819:97, 177 och nåd 319, 443.

funktionell, besvarar inte psalmboken 1819 heller även om det också här går att finna en antydan om detta.[330]

På samma sätt som Gud, Jesus och den helige Ande uppges vara trösten, är de i än högre grad än tidigare de som styr trösten och de som aktivt ser till att tröst förmedlas till den behövande.[331] Ökningen kan spegla att det blivit mer intressant att ta upp hur trösten kommer människan till del eftersom fler psalmer nu talar om hur människor agerar för att själva nå eller förmedla tröst. Individen kunde själv agera för att finna tröst genom bön eller kyrkobesök.[332] Tröst utan religiös koppling saknades således även här. Jämfört med psalmboken 1695 har tonfallet skärpts beträffande att hjälpa andra. Från att nämnas som en god gärning förefaller det inte längre acceptabelt att förhålla sig passiv till den som led:

> Känn din plikt att göra godt Vaksamt mot begären strida
> Mildt förlåta andras brott Ömt hugsvala dem, som lida
> Villigt ge den svaga stöd Nöden tröst och hungren bröd![333]

Det var en plikt att vara positivt stämd till sin nästa och hjälpa behövande.[334] Men fortsatt uppmanas människor att ej förlita sig till medmänniskor utan bara till det gudomliga.[335] Detta kan ha varit en svår balansgång för psalmförfattarna. Å ena sidan skulle de förklara att hjälpsamhet mot nästan tillhörde den kristnes uppgifter. Å andra sidan skulle en nödställd inte förvänta sig hjälp från sina medmänniskor. Psalmerna berör båda ståndpunkter, men det gällde att den nödställde stötte på rätt psalmer och vände sina behov och krav mot gudomen. Fast kanske var detta ingen stor sak. Den absoluta majoriteten psalmer säger ju detsamma, nämligen att trösten finns i det gudomliga och i det kristna livet.

---

[330] Se 1819:397 v. 1 där naturen suckar till Gud pga. torkan. Fälten har bränts av solen och djuren flämtar i skuggan. I v. 2 griper så Gud in och författaren skriver: ”[i] milda skurar nalkas Den tröst, oss är af dig beskärd. Naturen åter svalkas, Af ångst försmäktande och tärd. Med kyla luften blandas, i fröjd är jämren bytt…”. Här är regnet trösten som skall svara mot behovet, torkan. Ett liknande exempel återfinns i 1819:287. Där talas i v. 1 om hur den sjuke och svage bara lever för att lida. Denna individ väntar tröst av döden. Obs. att detta är den enda psalm jag funnit där döden sägs vara trösten.

[331] Gud 1819:4, 10, 20, 25, 40, 42, 123, 151, 170, 177, 181, 196, 202, 207, 218, 220, 223, 228-9, 238-9, 245, 258, 263, 266, 335, 346, 359, 361, 369-70, 384, 388-9, 404, 409, 423, 473; Jesus 1819:46, 72, 74-6, 79, 93, 95, 97, 126, 152, 157, 160, 162, 175, 180, 188, 190-1, 195, 241, 246, 261, 345, 388, 427, 468, 477; Anden 1819: 24, 136-7, 148. Totalt i 69 ps. mot tidigare 42.

[332] Från 5 i Psalmboken 1695 till 13 i Psalmboken1819. Tröst gm. bön 1819:129, att vara i kyrkan 1819:320, 322, 326 & 334. Medmänniskans ingripande berörs i 1819:218, 286, 290, 301, 313, 319, 346, samt 351.

[333] 1819:218 v. 6. Även 1819:286 v. 2 & 290 v. 1 visar detta.

[334] Liksom i Psalmboken 1695 säger en psalm att den som tröstade nödställda kunde förvänta sig Guds hjälp i en nödsituation. Se 1819:217 v. 6.

[335] 1819:29 v. 2.

Tröstens mottagare

Alla kunde få del av trösten.[336] Trösten sägs dessutom vara likadan för alla. Fast det är inte hela sanningen eftersom det ställdes krav på den tröstbehövande. Därvidlag är det ingen skillnad mellan de bägge psalmböckerna. Även om kravet formulerades på olika sätt var andemeningen densamma: mänskans motinsats var tro. För att få del av trösten måste individen ha accepterat trons villkor. Detta formuleras i psalmerna som krav i stil med att människan håller Guds bud, ropar till Gud, eller vänder sig till Jesus.[337]

Den logiska effekten av troskravet är att alla inte fick tröst. Psalmerna, om än få, bekräftar att så var fallet. Det fanns helt enkelt inte tröst för den som saknade tro, vilket framgår i bägge psalmböcker.[338] Detta uttrycks tydligt i 1695:13 vers 6:

> Ho thenne nådh eij framgent troor/ Han är af Gudi glömder/
> I honom syndsens ondska boor/ Och han är platt fördömder.
> Hans egen goda gierning må Alzintet honom hielpa/
> Arfsynden alt besmittar så/ At hon wil honom stielpa/ Och han kan sigh eij trösta.

Den som inte trodde fick heller inte tröst.[339] Här frågas inte efter varför individen behövde tröst, inte heller efter identitet. Istället är bristen på tro – en brist som inte ens kunde uppvägas av goda gärningar – helt avgörande. Tron var dock tillgänglig för alla under hela jordelivet. En människan kunde alltid omvända sig. Helt utan möjlighet till tröst var man därför inte förrän efter döden. I helvetet, slutdestinationen för dem som saknade tro, fanns ingen tröst. För dem som hamnat där saknades räddning.[340] Här är dock viktigt att understryka att beskrivningen av vilka som inte fick tröst är just så här mager och varken 1695 eller 1819 års psalmer lägger särskild vikt vid att peka ut tröstens mottagare. Betoningen låg istället på tillgången på tröst.

Den uttalade trösten sammanfattad

En granskning av psalmernas uttalade tröst visar således att skälen till varför någon ansågs behöva tröst huvudsakligen formulerades vagt. Till undantagen måste dock det som kan kopplas till döden räknas. Trösten, som skulle hjälpa behövande, bestod enligt psalmerna av treenighetens personer, vilka även förmedlade trösten. Denna tröst var tillgänglig för alla

[336] 1695:87, 186 samt 1819:68, 72-3.
[337] För dessa formuleringar och liknande se t.ex. 1695: 92, 165, 238, 244, 295, 331 samt 1819:40, 46, 64, 149, 151, 152, 196, 247, 257, 323, 389 och 395.
[338] 1695:13, 58, 152, och 1819:5, 39, 83.
[339] Citatet ovan återfinns nästan ordagrant i 1819:5.
[340] 1695:58 resp. 1819:465.

troende. Jämförelsen mellan psalmböckerna visar ingen egentlig förändring beträffande den uttalade trösten. Detta är intressant; i synnerhet som kyrkans lära samtidigt gick från det ortodoxa till det neologiska. Trösten förefaller ha varit oberoende av teologiska strömningar. Vidare är det intressant i ljuset av Ariès tes om att den egna döden hamnar i skuggan för den andres död. Psalmerna speglar en liknande förändring då andelen psalmer som motiverar skälet till tröstbehovet med att någon dött ökar från en till sex. Däremot påverkar detta inte trösten. Oavsett om det är den egna eller nästans död som oron gäller så presenterar psalmerna samma tröst 1695 och 1819. Inget tyder heller på att förutsättningarna för att få del av trösten förändrades.

Ars moriendi och *Ars vivendi* berörs ej i samband med den uttalade trösten. Inte heller beskrivningar av tillvaron efter döden omtalades i termer av tröst. Däremot går det att finna ett fåtal försök att stödja de anhörigas fortsatta liv. Den uttalade trösten förefaller därför inte särskilt anpassad för att svara mot döendes och efterlevandes behov i samband med dödsfall. Detta föranleder en utökad genomgång av psalmerna i syfte att söka annat som kan ha fungerat potentiellt tröstande.

Den dolda trösten i samband med döden

Den uttalade trösten ger varken en uppfattning om den dödes tillvaro eller något konkret stöd i den efterlevandes nya livssituation. Därför kan den uttalade trösten, trots sin tillgänglighet, anses dåligt anpassad till de potentiellt tröstbehövande som presenterades inledningsvis. Möjligen kan budskapet om den kristna plikten ha hjälpt de anhörigas medmänniskor. Människan skulle göra det goda utan att förvänta sig att andra gjorde detsamma. Detta borde ha bidragit positivt till medmänniskornas situation. Utifrån den närmast anhöriges situation förefaller dock orden om att trösten fanns i det gudomliga inte särskilt funktionella, i synnerhet för den som fann det gudomliga svåruppnåeligt. I centrum för följande avsnitt finns därför frågan om huruvida psalmerna innehåller andra budskap – vid sidan av den uttalade gudomliga hjälpen – som kan ha haft tröstande effekt på de efterlevande. Dessa eventuella budskap benämner jag dold tröst, enär författarna inte själva använder ordet tröst i sammanhanget.

Med blicken riktad förbi det psalmerna omtalar som tröst menar jag att följande, potentiellt tröstande, teman kan urskiljas:

- talet om himlen och det eviga livet
- talet om ett framtida återseende i himlen för de döda

- förklaringen att Jesus med sin död gjort det eviga livet tillgängligt för alla
- försäkran om beskydd och hjälp till änkor och faderlösa
- beskrivningen av hur människan bör leva sitt liv.

Av dessa kan de tre första anses hänga samman med det gudomliga. Därigenom påminner de om den uttalade tröst som behandlades i föregående avsnitt. Nedan koncentreras framställningen på de två sista: beskyddet av änkor och faderlösa samt föreskrifterna om hur människan skall leva sitt liv. Även om de knyter an till de övriga genom att goda gärningar och rätt levda liv kvalificerade till evigt liv och ett möjligt möte med de som befann sig i himlen, så är de likväl mer konkreta.

Änkor och faderlösa

Talet om änkor och faderlösa är återkommande i både 1695 och i 1819 års psalmbok. De exemplifierar de mest utsatta i samhället och sägs behöva särskild omsorg, men det är inte så konstigt. Att mista sin man eller far bör ha varit bekymmersamt i det tidigmoderna samhället. Husfadern stod för försörjningen och var enligt hustavlan husets herre. Oron för ett eventuellt dödsfall och dess konsekvenser kan ha stärkts ytterligare av att många män i krigstid lämnade hemmet för att följa armén. Kanske är det förklaringen till änkors och faderlösas utrymme i psalmerna. Mer underligt är det att änklingar och moderslösa inte förekommer alls. Psalmerna berättar att män dog, inte kvinnor. Detta är tankeväckande. Vi vet trots allt att kvinnorna också dog. Det var till och med mycket vanligt att kvinnor dog i barnsäng och att små barn lämnades moderslösa, men det syns inte i psalmerna. Kanhända är det psalmförfattarnas egen könstillhörighet som slår igenom. Vanligtvis skrevs psalmerna av män och kanske funderade de över hur deras kvinnor och barn skulle reda sig ifall de själva gick bort.[341] Å andra sidan bör författarna haft erfarenhet av kvinnor som dött och efterlämnat änkling och moderslösa, fast kanske var det svårare att formulera. En alternativ – och mer provokativ – förklaring till bristen på psalmer för de som mist hustru eller mor är att kvinnors död inte väckte ett behov av tröst, eller *inte borde* väcka ett behov av tröst om psalmerna betraktas som normativa. Med det utvidgade tröstbegrepp som presenterades inledningsvis kan detta vara möjligt. Faran för fattigdom och nöd var troligen störst när maken/fadern dog. Slutsatsen att kvinnor inte bör ha orsakat ett lika stort behov av tröst som män är därför rimlig om behovet av tröst enbart stod i

[341] Johan Wilhelm Beckman, *Den Nya Swenska Psalmboken, framställd uti Försök till Swensk Psalmhistoria*, Stockholm 1845-1872. Beckman försöker här spåra psalmförfattare, bearbetningar av psalmer samt vilka som stod för bearbetningarna. Absoluta majoriteten av de inblandade var män.

proportion till de ekonomiska och sociala följderna av dödsfallet. Låt oss se hur väl det stämmer med psalmernas innehåll.

Psalmboken 1695 uppmärksammar änkor och faderlösa i fem psalmer, dessutom förekommer änkan respektive de faderlösa i en psalm vardera. Totalt sju tillfällen.[342] Av dessa har två, 1695:107 och 108, samma förlaga. Bägge säger att Gud beskyddar änkor och faderlösa. Det uttrycks i 1695:107 vers 9 med orden ”HErren ser til enkiors nödh/ Gifwer theras barnom brödh.” Tidigare i samma psalm sägs Gud mätta hungrande och hjälpa den slagne under förutsättning att de litar på honom. Kravet på förtröstan bör även ha gällt änkorna, men det uttrycks inte explicit. Kanske ansågs deras bekymmer så stora att krav inte kunde uttalas. Psalm 1695:108 lägger större vikt vid de faderlösa. Här sägs Gud vara hygglig mot dem och inte acceptera ifall de faderlösa behandlas orättvist:

> Ens främlings nödh ock HErren seer/ Then faderlösa hielper/
> Eij lider at them orätt skeer: Af them han ingen stielper.
> Och enkior han försörjer wäl/ Bewarar them til lifj och siäl Uthi all nödh och fahra.[343]

Herren ser inte bara till att de får mat utan hjälper också den faderlösa, samt försörjer och beskyddar änkan. Detta beskydd förekommer i ytterligare psalmer, men då inte som ett faktum utan mer som en önskan eller bön om beskydd.[344]

Föreställningen om Guds förmåga att skydda verkar självklar. Underligare är beskrivningen i 1695:325 då det sägs att den faderlöse söker efter bröd utan att någon bryr sig.[345] Det tyder på att den faderlöse ansågs särskilt utsatt. En liknande uppfattning kan ligga bakom formuleringen i 1695:324 där psalmens subjekt ber: ”Låt migh ens främlings rätt och enkios saak eij wända För mutor/ höghet och hwad meer som plägar hända.”[346] Här är subjektet en domare som ber om hjälp att inte påverkas av mutor eller rang.

I de sex psalmer som presenterats ovan förekommer änkan och de faderlösa som delar av en större helhet; de räknas upp bland andra utsatta individer. Vidare återkommer påpekandet om deras utsatthet och behoven av beskydd och försörjning. Förutom dessa tar, som redan nämnts, även 1695:331 upp de efterlevandes situation. I denna beskriver änkan sin belägenhet och uttrycker oro för konsekvenserna av dödsfallet. Också här uppmärksammas

---

[342] 1695:107-8, 296, 301, 331 tar upp änkor & faderlösa, 1695:324 enbart änkan och 325 bara den faderlösa.
[343] 1695:108 v. 9.
[344] 1695:296 v. 14: ”Enckior och faderlösa barn/ Beskydda medh tin Gudoms wärn”, samt 1695:301 v. 5: ”Tu enkior trösta och förswar: Them faderlösa hielp också”. Se också 1695:331 v. 3 (citat nedan).
[345] 1695:325 v. 6: ”Then faderlösa går om brödh; Och ingen thet betrachtar.”
[346] 1695:324 v. 4.

behovet av beskydd och försörjning, men informationen är fylligare än tidigare. I första versen berättar änkan följande om förlusten av maken:

> Ach! döden hafver hädan ryckt: Min man ifrån min sida/
> Och migh medh swåran bördo tryckt/ Ther öfwer jagh må qwida:
> Ach! then som endast war migh hull/ Then bästa wän jagh hade/
> Är giömder uthi swarta mull: Ther medh är hielpen swunnen/
> Och jagh här nödhstält funnen.[347]

Mannen, hennes bästa vän, är död och begraven. Därigenom har hon hamnat i nöd och kvider. I de följande verserna funderar hon över vem som kan hjälpa henne och vem hon kan anförtro sig åt. Svaret kommer i tredje versen då änkan vänder sig till Gud och säger: ”Troor at tu faderlösas faar/ Och enkiors wärn wil wara/ I hägn the faderlösa taar/ Och enkiors rätt förswarar/ Them skyddar och bewarar.”[348] Hennes uppfattning är att Gud skyddar men ändå oroar hon sig för barnen. Vem kan nu fungera som deras far, förse dem med kläder, mat och lindra deras armod? Återigen är svaret Gud. Han känner till deras jämmer, ser nöden, är deras tröst och hopp, samt beskyddar, när och ger dem nåd. För änkan och de faderlösa är det viktigt att hålla Guds bud oavsett vad som händer, samt att tro att han försvarar dem. Orsaken motiveras inte. Istället säger änkan slutligen att hon litar på Gud.[349] Tveklöst har författaren utgått från att mannens död försämrat änkans ekonomiska förutsättningar. Sorgen är betydelsefull, men psalmen pekar också på tillgången på mat och kläder. Eftersom 1695 års psalmbok inte rymmer fler psalmer som uttryckligen avsetts för efterlevande tyder det på att dödsfall aktualiserade försörjningssituationen. Det kan motivera bristen på psalmer om änklingar och moderlösa. Deras försörjning var tryggad så länge änklingen var arbetsför.

Sammanfattningsvis är det anmärkningsvärt hur lite psalmerna om änkor/faderlösa berör dödsfallets emotionella konsekvenser. Psalm 1695:331 säger visserligen att barnen måste klaga över faderns död, men resterande talar tyst om tröstbehov som skall tillfredsställas. Det dominerande behovet är istället beskydd där både Gud och människor har i uppgift att ta sig an änkan och de faderlösa. Det går också att se ett behov av materiell hjälp i form av försörjning.

Ett liknande mönster finns i 1819 års psalmbok, där totalt nio psalmer berör änkor och faderlösa.[350] Av dessa talar tre om att Gud hjälper änkor och försörjer faderlösa, eller i vart

[347] 1695:331 v. 1.
[348] 1695:331 v. 3.
[349] 1695:331 v. 4-7.
[350] Änkor & faderlösa förekommer i 1819:10, 29, 310, 344, 361, 382 samt 384. Bara faderlösa i 1819:299 & 346.

fall agerar som deras far.[351] Ytterligare psalmer uttrycker detta som en önskan om att Gud skall gripa in och hjälpa. I en av dessa uppges änkan känna saknad, vilket förefaller förklara varför hon borde få Guds stöd.[352] Särskilt intressant är psalm 1819:382. Den har som tema att tacka Gud för fred och tacksamheten går igen i hela psalmen, men i vers 5 kommer det fram att alla kanske inte är så glada:

> De, hvilkas hjärtan rönt en öm förlust i striden,
> Till dem, o Herre, sänd hugsvalelsen med friden!
> Ack, se till änkors nöd, gif hopp och tålamod
> Och säg hvar faderlös, att Fader, Du är god![353]

Det finns de som förlorat sina män och fäder, och precis som tidigare ombes Gud att hjälpa de drabbade. Ett återkommande drag är att änkan och de faderlösa verkar ha ansetts ha olika behov. Änkans nöd genererar ett behov av hopp och tålamod i detta fall, andra psalmer talar om stöd, tillflykt och försvar. Den faderlösas dominerande behov sägs vara en ställföreträdande far. Betyder det att den faderlöse inte behövde motsvarande stöd som änkan, eller förutsattes en far kunna ge allt detta?

Förutom att tala om Gud som änkornas och de faderlösas potentiella hjälpare berörs medmänniskors inblandning. När psalm 1819:10 beskriver dem som inte fruktar Gud sägs att ”[f]ör oskuld lägga de försåt Och änkors gråt Och spädas rop förakta…”[354] Här kopplas änkor samman med oskyldighet och späda barn, vilket antyder att det var mycket illa att inte sympatisera med gråtande änkor. Kanske är det därför som domarkåren även i psalmboken 1819 uppmanas: ”[u]pp, skaffer faderlösa rätt, Och änkors tillflykt varer, Den trycktes börda görer lätt, Och oskulden försvarer!”[355] Att hjälpa änkor och faderlösa ingick i domarens uppdrag. På liknande sätt ingick de faderslösa i överhetens, av Gud föreskrivna, relation till undersåtar och fädernesland. Gud har enl. 1819:299 befallt subjektet (här: överheten) att söka sina bröders bästa och Guds ära. Angående relationen till invånarna säger psalmen vidare bl.a. att ”[j]ag räcka vill de arma handen Och bli de faderlösas far Och göra nödens börda lätt Och skaffa de betryckta rätt.”[356]

---

[351] 1819:29 v. 9: ”Herren ser till änkors nöd, Ger de faderlösa bröd”. Enl. 1819:344 v. 4 är Gud de faderlösas far och försvarar änkors rätt. I 1819:346 v. 5 sägs att Gud är faderlösas far.
[352] 1819:384 v. 9: ”Låt den faderlöses böner Till ditt fadershjärta gå, Änkan, som sin saknad röner, Stöd af dig från höjden få!”. Även 1819:361 v. 3.
[353] 1819:382 v. 5.
[354] 1819:10 v. 2.
[355] 1819:310 v. 2.
[356] 1819:299. Citat v. 5.

En granskning av hur änkor och faderlösa omtalas i 1695 och 1819 års psalmbok visar en stark betoning av att hjälpen finns hos Gud, vilket liknar förhållandet i psalmernas uttalade tröst. Däremot går det att urskilja en förändring i behovet av hjälp. I 1695 års psalmer framstår försörjningsfrågan som mer betydelsefull än 1819, medan 1819 års psalmer tydligare antyder att dödsfallet hade känslomässiga konsekvenser. Om det tyder på en förändrad relation mellan man och kvinna, eller om förhållandets emotionella sidor getts större utrymme skall vara osagt. Förändringens storlek skall dock inte överdrivas. Fortfarande förekommer ju inte änklingar och moderlösa i psalmerna. En klar nyhet, som pekar på en ny syn på dödsfall i familjen, har ändå införts med psalmboken 1819. I denna psalmbok finns ingen motsvarighet till 1695:331 ”Enkiors och Faderlösas Böne-Psalm”, däremot finns det 4 psalmer som är avsedda för att användas vid en makas, ett barns, en fars resp. en mors död.[357] Rubrikerna visar att psalmförfattarna valt att uppmärksamma att flertalet familjemedlemmar faktiskt dör. Detta är nytt och kan mycket väl ses som en reflektion av att den andres död överskuggade den egna så som Ariès hävdar.

Ars vivendi

Det andra potentiellt tröstande temat som skall behandlas är talet om att leva livet på rätt sätt. Det kan tyckas underligt att jag väljer att lyfta fram konsten att leva istället för konsten att dö, men faktum är att konsten att dö inte får stort utrymme i materialet. För att förklara begreppet *Ars vivendi* krävs emellertid en liten utflykt till *Ars moriendi*-motivet.

En möjlig tröst i samband med döden skulle kunna vara att framhålla en god död för att ge den döende en instruktion att följa och den anhörige något att jämföra döendet med. Detta kan kopplas till *Ars moriendi*-traditionen, som anpassades till den lutherska bekännelsen efter reformationen. I en tidigare undersökning har jag visat hur likpredikningar, framförda vid begravningar i Svenska kyrkan på 1740-talet, innehöll ett tydligt *Ars moriendi*-motiv. Här beskrevs den dödes sista livstid och författarna motiverade det avslutande omdömet att den avlidna dött salig – och fått evigt liv – med att visa hur den döde förberett sin död genom att ordna med sina jordiska ägodelar, sörja för och ta avsked av sina närmaste, samt genom att ta nattvarden och försona sig med Gud.[358] Samma tema finns i psalmböckerna då psalmen ”Jag längtar av allt hjärta” innehåller just en sådan beskrivning.[359] Psalmens huvudperson

[357] 1819:344-347.
[358] Ann-Sofie Arvidsson, *Om konsten att dö. En undersökning av döendet under 1740-talet*, opubl. c-uppsats, Historiska institutionen, Stockholms universitet 1999.
[359] 1695:393 resp. 1819:477. Texten är i allt väsentligt densamma, med smärre ändringar som att en vers tagits bort 1819. Beskrivningen följer här Psalmboken 1819.

diskuterar i de fyra inledande verserna att han vill dö och förenas med Jesus. Därför ber han om sina synders förlåtelse, om ett lätt döende samt om tröst för sina anhöriga. Vidare konstateras att den människa är säll som inte behöver dö ensam. I vers fem till åtta vänder sig huvudpersonen istället till de närvarande. Han nerkallar Guds välsignelse över dem och menar att vägen till himlen är kort, varför de snart kommer att ses igen. Det är emellertid viktigt att de inte tvivlar på Guds nåd utan tror och håller sig till Guds ord. Till sist tar han farväl och önskar de närvarande välkomna att dela hans kommande ro, varefter han i den nionde versen överlämnar sig i Jesus händer.[360] Denna beskrivning av konsten att dö rätt ligger nära likpredikningarnas beskrivning, men är ett undantag från i psalmerna. Istället avslutas många psalmer med en oro för döendet och det som finns bortom döden i form av en bön eller önskan om gudomens hjälp. Ofta har detta formen av en from förhoppning om att dö lugnt – som i 1695:144: "När jagh sluter mina dagar/ Låt migh roligt somna in" – eller rent av kristet: "Hälst när migh döden kallar; Tå hielp at jagh må Christelig Få skiljas hädan".[361] I dessa psalmer är det inte konsten att dö som demonstreras. Det handlar snarare om att försäkra sig om att döendet blir gott och att Gud står beredd att ta emot.

Det helt dominerande budskapet är raka motsatsen till *Ars moriendi* – vad jag skulle vilja kalla *Ars vivendi* – dvs. en instruktion om konsten att leva. Detta genomsyrar psalmböckerna och går ut på att människan skall leva ett rätt kristet liv för att kvalificera sig till en framtid efter döden. Ett exempel på detta är psalm 1695:58. Här sägs att ovännen litar till världens rikedom. Det har gjort hans själ till Satans träl och försvårat försoningen med Gud. Ändå har den onde ovännen framgång i livet, men minnet av honom blir kort efter hans död. Hans klokhet, makt och ära ersätts av spott och spe; själv hamnar han i helvetet. Mot detta står den som följt Guds bud och varit ointresserad av världslig rikedom och ära. Denne vill Gud ta emot och ge nåd. Människans gärningar samt respekten för Gud avgjorde således vem som kom ifråga för det eviga livet – ett liv som bara gavs av nåd. *Ars vivendi*-motivet kan därför sägas stå på två ben: tro och gärningar. Att tro, vara trogen och from, ha tillit till Gud och inte synda utan hålla buden var avgörande.[362] Den kristnes relation till Gud återkommer ständigt i samband med talet om att kvalificera sig till himmelriket.[363]

---

[360] 1819:477.

[361] Citat från 1695:144 v. 5 resp. 1695:187 v. 9. Se även 1695:139, 184, 195, 218, 225, 235, 240, 242, 246, 249-50, 280, 283, 285, 290, 295-8, 300, 302, 306, 317, 319, 322-3, 332, 335, 345-6, 351, 355, 357, 361, 365-6, 372.

[362] Att hålla budorden och inte synda kan givetvis räknas till gärningarna, ändå räknar jag dem hit när de uttrycks just som bud och synd. I de fall handlingarna preciseras har jag istället valt att se dem som gärningar.

[363] 1695:10, 12-3, 22-3, 41-2, 58, 61, 68, 72, 76, 80, 86, 89, 103, 107-8, 126, 129, 132, 134, 136, 138, 140, 148, 154, 158, 170, 177, 179, 182, 184, 187, 189, 199, 203, 209, 212-4, 220, 222-3, 226, 238-9, 241, 261-2, 267, 270, 273, 275-7, 279, 280, 285, 288, 306, 330, 333-4, 337, 353, 355, 360, 362.

Föga överraskande talar psalmerna om tron och det som hörde till gudsdyrkan som viktiga ingredienser i konsten att leva. Säkert kan föreskrifterna angående relationen till gudomen ha fungerat tröstande. Dock väcker gärningarna större intresse eftersom de kan anses konkretisera det kristna livet. Hur skulle en människa leva för att få evigt liv? Som visats ovan var det viktigt att inte förlita sig till världens rikedom. Andra psalmer betonar vikten av att sätta Jesus framför rikedomen och himlen framför det jordiska.[364] Girighet och högmod skall undvikas till förmån för omsorg om nästan.[365] Relationen till nästan är viktig och skall spegla Guds relation till människan, därför är det viktigt att hjälpa efter förmåga.[366] I 1695:215 vers 12 uttrycks detta med orden ”Betaler eij ondt medh lika mått; Then eder giör illa giörer godt; Domen låter Gudh behålla. Warer som bröder i allan tijd/ Then ene then andra godh och blijd; Och låter alt ondt dock falla.” Många av de psalmer som ger föreskrifter om *Ars vivendi* utrycker sig i negativa termer, dvs. betonar ett beteende som bör undvikas. Så uppmanar 1695:226 människan att inte följa sina egna drömmar eller leva ogudaktigt, 61 att inte ljuga, och 276 att varken leva som en hedning eller följa köttets lust.[367] 1695:276 betonar betydelsen av att vara kysk och ren i gärningar och tal. Sammantaget skall människan leva vist och behaga Gud med tanke, ord och handling.[368] Hon skall undvika rusdrycker, samt acceptera de prövningar Gud ger.[369] Därtill skall hon låta treenigheten råda i hushållet, då det leder till tukt och ärlighet, samt tänka på sin dödlighet innan döden är nalkas.[370] Alla dessa föreskrifter påstås, när de följs, ge evigt liv.[371] Detta gör att de kan betraktas som instruktioner i konsten att leva.

Även i psalmboken 1819 förekommer en mängd instruktioner om hur livet skall levas och precis som i 1695 års psalmbok kan de delas i tro och gärningar. Psalmer som villkorar evigt liv med tro, fromhet, trohet eller tillit till Gud är vanliga och även betydelsen av att hålla Guds bud och undvika synd betonas.[372] Att tro var inte nog, tron skulle speglas i människans

[364] 1695:210-1, 270.
[365] 1695:208-9.
[366] 1695:204, 212.
[367] 1695:277 uppmanar en att inte brinna av otukt eller vara syndens slav. Se även 1695:279 & 356.
[368] 1695:333, 335, 353.
[369] 1695:275, 198 & 358.
[370] 1695:328, 300.
[371] Hit hör även 1695:75, 140, 323 & 360.
[372] Tro: 1819: 5, 16-8, 30, 45, 49, 56, 71-2, 79, 81, 83, 87, 98, 114, 117, 153-4, 163, 193, 199, 206-7, 219, 230, 250, 263, 274, 287, 339, 350, 425, 430, 450, 453; vara trogen: 1819:1, 65, 85, 108-9, 123,163, 196, 209, 211, 217, 236, 244, 334, 416, 423, 428, 451; vara from: 63, 70, 122, 315, 326, 451; förtrösta/lita på gudomen: 29, 40, 400; bekänna/omvända sig: 19, 64, 97, 172-3, 196, 212; hålla buden/följa gudomens vilja: 1819:31, 37, 63, 176, 195, 202, 225, 299, 410, 421-2; följa/tillhöra Gud/Jesus: 73, 105, 110-1, 119, 157-8, 281, 385; undvika synd: 1819:22, 25, 31, 291, 295, 415, 462. Även 43, 113, 211, 293, 405, 431, 464.

handlingar för att få evigt liv. Omsatt i konkret agerande gällde det att vara arbetsam, måttlig och nöjd, att handla rätt och avstå från att följa både begären och lasten.[373] Att ignorera detta ger enl. 1819:292 ånger, ängslan, kval, nöd och slutar i evig död. Vidare var det viktigt att inte sträva efter det världsliga till förmån för det gudomliga.[374] Dessutom ingick att acceptera sin lott i livet, att lida om det behövdes och vänta på hjälp.[375] Relationen till nästan överskuggade dock allt. Mänskorna skulle vandra som bröder och i detta ingick att hjälpa medmänniskor och visa kärlek genom att förbarma sig över nödställda.[376] Detta uttrycks i 1819:454 vers 6 med orden: ”Så vaka nu hvar stund, och bed, Med tro och kärlek dig bered I frid att hädanfara! De arma föd, de nakna kläd, De svaga stärk, de sorgsna gläd, Och så din tro förklara!” Att handla rätt demonstrerade alltså tron.[377] Dessutom ingick det i den kristnes kall och tillhörde plikten.[378] Den enda ytterligare plikt som lyfts fram särskilt var plikten mot kung och fosterland. Att uppfylla den var ett sant mått på att leva rätt.[379] Slutligen kan det rätta livet sägas sammanfattas i 1819:490 vers 5 med orden:

> O, må vi här till Guds behag Så redeligen vandra,
> Att i vår Faders hus en dag Vi återse hvarandra!
> Den frommas pröfning är ej lång Hans död är blott en öfvergång
> Till rätta lifvets njutning.[380]

Detta att ”redeligen vandra” menar jag handlar om det rätta livet. Och som citatet säger är följden av den rätta vandringen att få återse varandra hos Gud.[381] Att följa budorden, dvs. att tjäna och göra rätt mot både Gud och människor, är själva kärnan i *Ars vivendi*-budskapet.[382]

Resultaten visar således att *Ars vivendi*-motivet är starkt även i 1819 års psalmbok, men det finns också många psalmer där subjektet i syfte att nå himlen ber Gud alt. Jesus att styra levnaden och döendet. I 1819:364, vers 5 uttrycks det med orden: ”Ack, låt mitt usla lif en salig ände vinna; Hjälp, att jag i min död din död må så besinna, Att jag med frid och fröjd ur detta lifvet går Och evigt lif hos dig uti din himmel får!”[383] Jag menar att detta tyder på en

---

[373] 1819:31, 39, 42, 82, 279, 292, 326. Begären ska vara rena enl. 1819:296.
[374] 1819:97, 210, 230, 280, 298.
[375] 1819:90, 97, 122, 279, 325.
[376] 1819: 41, 287, 291, 358, 392.
[377] Ytterligare exempel, se 1819:217 & 277.
[378] 1819:369, 421. 1819:284, 393 berör skötseln av kallet/plikten.
[379] 1819:308.
[380] 1819:490 v. 5.
[381] Liknande formuleringar finns bl.a. i 1819:424 och 489.
[382] Detta behandlas även i 1819:416, 418, 419, 421-33, 435, 438, 440, 442, 445.
[383] Se t.ex. även 1819:7, 36, 44, 52, 66, 68, 84, 95, 96, 99, 118, 157, 160, 162, 188, 190, 194, 203, 204, 206, 221, 222, 236, 257, 259, 262, 332, 338, 342, 355, 360, 361, 404, 413, 416, 425-9, 449, 450, 459, 461.

fortsatt osäkerhet inför den egna döden. Vid sidan av detta finns två psalmer – utom ovan citerade ”Jag längtar av allt hjärta” – vilka tyder på att föreställningar om en god död fortfarande florerade. Så beds i 1819:161 vers 3: ”Och värdes sist förläna, När jag är stadd i dödsens nöd, Att styrkt af detta nådens bröd Jag glad till dig må fara!” Nattvarden skulle erhållas i samband med döendet och vidare var det enligt 1819:198 viktigt att bereda sig inför döden.

Budskapet om *Ars vivendi* – eller konsten att leva – kan därmed sägas genomsyra bägge psalmböcker. Detta kan ha varit positivt för dem som levde i dödens närhet på sätt som liknar de som redan anförts för *Ars moriendi*-motivet. *Ars vivendi* gav de efterlevande en mall att pröva den dödes liv mot, vilken gav ett mått på om personen kommit till himlen. Samtidigt beskrev mallen hur den anhörige själv skulle leva för att kvalificera sig till ett evigt liv och därmed återse den avlidne. Detta bör kunnat ge den förlustdrabbade tröst, eller åtminstone hjälp att flytta fokus från det förflutna och livet med den döde till framtiden och det egna livet. Därigenom kan *Ars vivendi*-budskapet ses som en träning i positivt tänkande. Fast det fanns också problem. När någon dog sörjde de efterlevande, men samtidigt talade kyrkan om att den döde hade det bra. Eftersom dödsdagen var den himmelska födelsedagen var det väsentligt att glädjas över den dödes nya tillstånd, inte sörja. Dessutom kunde själva sörjandet tolkas som bristande förtröstan på Gud och därmed resultera i att den efterlevande miste sin egen möjlighet till evigt liv. Brist på förtröstan gick emot instruktionerna om konsten att leva och kunde ytterst leda till att en människa sörjde sig till helvetet. Sorgen måste därför vara måttlig. Det var tillåtet att sakna den döde och till viss utsträckning krävde den dödes heder sorg, men samtidigt var det viktigt att inte sörja som hedningarna dvs. som de vilka saknade löftet om evigt liv.[384] Detta är, menar jag, vad som ligger bakom följande citat, utformad som en bön till Gud: ”Trösta den, som sorgen tär, Att den sörjda hinnes där, Hvarest ingen död mer är!”[385]

Möjligen kan det tyckas märkligt att *Ars vivendi*-budskapet återfinns redan i 1695 års psalmbok i synnerhet som likpredikningarna höll fast vid *Ars moriendi*-traditionen långt senare. Eventuellt kan det förklaras med att likpredikningarna tillhörde en tradition som bestod från det katolska arvet. Psalmer på folkspråket var däremot en ny företeelse inom lutherdomen. Kanske är företeelsernas bakgrund skälet till att traditionerna fortlevde sida vid sida.

---

[384] Ann-Sofie Arvidsson, *Att göra dygd av nödvändigheten… Kyrkans svar på sorg 1695-1785*, opubl. d-uppsats Historiska institutionen, Stockholms universitet 1999, s. 34-5.
[385] 1819:335 v. 5.

Psalmernas förmåga att trösta och stödja

Ovan har jag visat att psalmerna innehåller två typer av tröstande budskap, ett som uttryckligen talar om tröst och ett mer dolt. Bägge är jämt spridda i psalmböckerna. För den som använde psalmer som en källa till tröst och stöd i samband med dödsfall menar jag att det fanns tröst. Den döende gavs en bild av himlen samt en försäkran om att Gud tog hand om änkan och de faderlösa barnen. Den anhörige fick veta att gudomen kunde trösta den som trodde på Gud, men också vart den döde tagit vägen och hur ha/on skulle agera för att få återse sin vän. Slutligen avbördades den anhöriges anhöriga med talet om att medmänniskor inte kunde förväntas trösta.

Katharsis

Resultaten kan diskuteras på olika sätt. Ett vore att knyta an till moderna omvårdnadsteorier om vad en förlustdrabbad människa behöver. Det skall jag inte göra här. Istället vill jag knyta an till begreppet katharsis som presenterades inledningsvis utifrån frågan om psalmernas tröst var funktionell för att nå balans, läkedom och/eller rening i samband med döden. Som redan framgått gäller behovet av katharsis dels inför det egna döendet, dels i samband med andras död, men generellt sett pekar psalmerna ständigt på samma tröst. Oavsett situation är gudomen trösten. Även om det förefaller ensidigt går det att tänka sig att den tröstande gudomen kunde ha katarisk inverkan på tröstbehövande. Genom möjligheten att fokusera på något utanför det vardagliga och gripbara kan livet ha underlättats. Detta, att upprätta balans i den nya situationen, kan ha fungerat väl under förutsättning att människan accepterade att Gud fanns. Därför blir inte kravet på tro bara ett krav psalmerna ställer för att dela med sig av trösten utan också en nödvändighet för att kunna ta till sig det tröstande. Förmågan att känna förtröstan blir därmed helt avgörande för hur väl trösten fungerar. Det gäller såväl den döende som den efterlevande.

Inledningsvis lyfte jag fram två kategorier av tröstbehov där den ena rymde allt som hörde samman med tillvaron efter döden och den andra alla de jordiska behov som uppkom till följd av någons död. När psalmernas tröst ställs mot dessa två kategorier verkar trösten framförallt att hänga samman med det hinsides. Syftet med både liv och död var att nå paradiset. Jordiska behov, som hjälp med social och ekonomisk anpassning, kopplade till övergången från gift till änka/änkling, från barn till föräldralös, bemöts inte genom praktiska anvisningar. Visserligen uppmärksammas änkor/faderlösa, men samtidigt ignoreras alla andra som drabbades av dödsfall vilket leder till en undran om avsikten bakom psalmer om

änkor/faderlösa verkligen syftade till att hjälpa dem finna sig tillrätta i den nya situationen och nå katharsis. Om psalmerna visat hur efterlevande frigjorde sig från den döde och tog till sig sitt nya liv hade de jordiska behoven bemötts mer konkret. *Ars vivendi* kan dock ses som ett försök att bidra till reningsprocessen och att förflytta den döde till de efterlevandes minnen från att ha varit en källa till sorg.

Förändring och kontinuitet

Artiklarna i föreliggande antologi spänner över en mycket lång tidsperiod som präglas av både förändring och kontinuitet. Det ämne jag behandlat, psalmernas tröst och stöd, är en företeelse som förekom både före och efter den period som behandlas här. Sett till de aktuella psalmböckernas teologiska kontext måste 1695 års psalmbok anses ha starka rötter i den kyrka som skapades genom reformationen. Psalmboken 1819 byggde visserligen vidare i samma anda, men genom att innehållet blandats så att det motsvarade kyrkans diversifierade lära kom den att peka framåt mot en allt större mångfald. Den givna utgångspunkten för min artikel var därför antagandet om att trösten skulle se olika ut i 1695 års psalmbok jämfört med psalmboken 1819, men det har inte funnit stöd i undersökningen. Även om psalmbokens teologiska fokus var ett annat 1819 verkar det inte ha resulterat i någon ny eller reviderad tröst. Härvidlag skedde ingen förändring. Däremot går det att ana att dödsfall blivit mer känsloladdat för författarna till 1819 års psalmer än tidigare. Detta sammanfaller med Ariès resultat, möjligtvis är det anmärkningsvärt att psalmerna inte uppvisar en förändrad tröst för att svara mot dessa känslor.

Psalmernas tröst är således kontinuerlig i en föränderlig kyrka och kontinuiteten sträcker sig in i vår tid. Exempelvis belyser Anna J. Evertsson psalmernas funktion i begravningsgudstjänster under 1990-talet i sin avhandling utifrån en övergripande fråga om psalmers roll i mötet ”mellan människors behov i en sorgesituation och kyrkans trosbudskap i denna situation”. Evertsson finner att förutsättningarna finns för att ett sådant möte skall kunna äga rum och därigenom bidra till att människan kan flytta sitt fokus från död till liv.[386] Psalmerna som ingår i min undersökning antyder att liknande möten kunde ske även under den tidigmoderna epoken. Därmed inte sagt att trösten är densamma.

[386] Anna J. Evertsson, *”Gå vi till paradis med sång”. Psalmers funktion i begravningsgudstjänster*, Lund 2002, s. 9 & 290. Citat från s. 239.

Till sist…

Avslutningsvis är det på sin plats att säga något om resultatens tillförlitlighet. Min uppfattning är att kyrkan tröstade så som jag beskriver i artikeln. Detta är vad psalmerna ger uttryck för. Ändå finns det problem som bör kommenteras. Ett sådant är att undersökningen bygger på mina personliga och nutidsfärgade referensramar. Det är ett faktum och svårt att komma ifrån. Andra mer källkritiska problem rör materialet. Psalmer är som alla vet en helhet bestående av text och musik, men i denna undersökning behandlas bara texten. Melodin har lämnats därhän trots dess betydelse för psalmens helhet och trots att den är väsentlig för igenkännandet och trygghetsförmedlingen. Det kan ses som en svaghet.

En svårare fråga är huruvida psalmernas tröst i samband med döden är representativt för vad kyrkan lärde ut i samband med dödsfall. För att besvara denna fråga krävs en genomgång av ytterligare material, men kanhända är det irrelevant. Vi vet ju att psalmerna spreds över riket med officiellt godkännande.[387] Det sistnämnda är väsentligt och visar att innehållet var sanktionerat av kyrkans ledning. Psalmer användes såväl officiellt som privat. De sjöngs vid gudstjänster, lärdes utantill samt lästes vid enskilda andakter och bör därför ha varit ett viktigt inslag i religionsutövningen med välkänt innehåll.[388] Vi vet också att psalmer hade en given plats vid begravningen samt på och vid dödsbädden.[389] Härvidlag är den förnyelse som Svenska kyrkan genomgick under 17- och 1800-talet ointressant. Kyrkan hade fortsatt starkt inflytande på frågor som rörde hanteringen av de döda. Genom det kyrkliga begravningsmonopolet bör alla döda – utom möjligen de som begravdes av bödeln på galgbacken – ha förts till sin sista vila ledda av psalmer.[390] Därmed spelar det inte så stor roll om den tröst psalmerna presenterade var den enda trösten. Faktum är att denna tröst fanns tillgänglig för folket och som sådan är den intressant oavsett om kyrkan spred flera budskap.

---

[387] Lars Eckerdal, *PM om pågående psalmbokshistorisk forskning. Koralseminariet 1 mars 1990*, opubl. arbete, Musikvetenskapliga institutionen, Lunds universitet. Eckerdals preliminära resultat visar att Psalmboken 1695 varken stadsfästes eller påbjöds.

[388] Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm 1970, s. 26-7. För en mer detaljerad genomgång av forskning kring psalmer och psalmböcker se Ann-Sofie Arvidsson, *Kyrkan som normproducent*, opubl. arbete, Historiska institutionen, Stockholms universitet 2002, s. 5-13.

[389] Om psalmer vid begravning och dödsbäddar se t.ex. Nordiska Museets Arkiv, *Etnologiska Undersökningen NM 128 Psalm och Psalmbok*, daterad 6/11 1944 och utförd 1944-46. EU 28859, 28892-4, 28941, 29001, 29017, 29012, 29097, 33476, 34818, 35110, 35150, 36176. Svaren är insamlade genom att äldre människor tillfrågats om hur det varit förr. Beskrivningarna hänvisar därmed i bästa fall till 1800-talets andra hälft. Materialet har källkritiska brister, men kan ändå ge en uppfattning om seder och bruk.

[390] Behovet av ett borgerligt begravningsalternativ uppmärksammades först på 1900-talet Dessförinnan var kyrklig jordfästning det enda alternativet. Edvard Rodhe, *Svenskt gudstjänstliv. Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken*, Stockholm 1923, s. 431.

Nu är emellertid inte tillgänglighet detsamma som att människor faktiskt fick hjälp via psalmerna. Kanske tycktes Gud tala genom psalmerna och kanske ansågs psalmerna förmedla kyrkans lära, men om detta kan vi inget veta genom psalmstudium. Här krävs istället att enskilda individer får komma tilltals. Detta har dock aldrig varit målet med denna artikel. Istället har utgångspunkten varit att psalmerna i viss utsträckning bör beröra frågor om död och tröst eftersom det var ett viktigt tema för både individ och kyrka. Med tanke på den komplicerade psalmboksproduktionen som involverade kyrkans högsta ledning förefaller det rimligt att anta att psalmerna förmedlade kyrkans budskap i frågan samt speglade kanon.[391] Dessutom bör psalmerna ge en fingervisning om vilka föreställningar som var i omlopp och i vilka avseenden kyrkan försökte påverka. Psalmernas spridning och användning innebar ju en potentiell möjlighet att påverka individen.[392] Om och i så fall hur de faktiskt påverkade och kunde hjälpa i samband med döden går emellertid inte att uttala sig om utan vidare undersökningar.

[391] Hellström, 1989, s. 143 skriver att en psalmförfattarens mer eller mindre outtalade beställningsuppdrag från kyrkan bör ha präglat diktningen. Hellström menar också att författaren kan ha sett reflektionen av kyrkans tradition som en huvuduppgift.

[392] Arne Jarrick argumenterar i sin avhandling för att församlingssång hade större inverkan på den enskilda individen än vad predikan hade. Skälet Jarrick anför är att individen var aktiv genom sin sång, orden måste passera hjärnan för att kunna sjungas. Detta är inte fallet med passivt predikolyssnande. Se Arne Jarrick, *Psykologisk Socialhistoria*, Stockholm 1985, s. 94.

Käll- och litteraturförteckning

Otryckta källor

Stockholm: Nordiska Museets Arkiv

Etnologiska Undersökningen NM 128 Psalm och Psalmbok, frågelistsvar

Tryckta källor

Anon., *Liktal och Personalier öfwer framlidne Kongl. Hofpredikanten, Kontrakts-Prosten öfwer Wartofta Kontrakt, Kyrkoherden öfwer Slöta Församling, Theologie Kandidaten, Högärewördige och Höglärde Magister A. Salvén, wid dess Jordfästning uti Slöta kyrka den 11 September 1875. Af tacksamma Församlingsboer till trycket befordrade*, Falköping 1857

Den Svenska Psalmboken af Konungen Gillad och Stadfästad år 1819. Utgåva av bröderna Lagerström, Stockholm 1913

Ekedahl, Lars, *The Trognas Salighet Under Guds ledande efter sitt Råd/ Uti en Christelig Lik-Predikan/ Tå then HögEhreborna och Dygdädla/ nu ewigt Saliga PROBSTINNAN/ Fr. CHRISTINA CATHARINA SANTHESSON, Högtberömlige PROBSTENS öfwer Ahlbo Härad, samt KYRKOHERDENS i Skatelöf, Thorsås och Härlunde Församlingar/ Högärewördige och Höglärde Mag. ANDREÆ WIESELS, Kiärälskelifa och såta MAKA/ Med Christ-ansenlig jordefärd, til sitt hwilorum befordrades i Skatelöfs Kyrkio d. 12 Februarii 1747. Kort och enfaldeligen föreställd Af LARS EKEDAHL, KyrkioHerde i Forsheda Wesboënsi*, Upsala u. år

Then Swenska PSALMBOKEN Medh the stycker som ther til höra/ och på följande bladh upteknade finnas/ Uppå Kongl. Mayts: Nådigste befalning/ Åhr M DC XCV Öfwersedd och nödtorfteligen förbättrad/ och Åhr 1697 i Stockholm af trycket uthgången. Faksimilutgåva 1985

Litteratur

Ariès, Philippe, *Döden. Föreställningar och seder i Västerlandet från medeltiden till våra dagar*, Stockholm 1978

Ariès, Philippe, *The Hour of Our Death*, Oxford 1981

Arvidsson, Ann-Sofie, *Att göra dygd av nödvändigheten … Kyrkans svar på sorg 1695-1785*, opubl. d-uppsats, Historiska institutionen, Stockholms universitet 1999.

Arvidsson, Ann-Sofie, *Kyrkan som normproducent*, Opubl. arbete, Historiska institutionen, Stockholms universitet 2002.

Arvidsson, Ann-Sofie, *Om konsten att dö. En undersökning av döendet under 1740-talet*, Opubl. c-uppsats, Historiska institutionen, Stockholms universitet 1999

Bartley, Chris, "Ars moriendi", i Glennys Howarth & Oliver Leaman (eds.), *Encyclopedia of Death and Dying*, London & New York 2001

Beckman, Johan Wilhelm, *Den Nya Swenska Psalmboken, framställd uti Försök till Swensk Psalmhistoria*, Stockholm 1845-1872

Eckerdal, Lars, *PM om pågående psalmbokshistorisk forskning. Koralseminariet 1 mars 1990*, opubl. arbete, Musikvetenskapliga institutionen, Lunds universitet.

Evertsson, Anna J., *”Gå vi till paradis med sång”. Psalmers funktion i begravningsgudstjänster*, Lund 2002

Field, David, Hockey, Jenny & Small, Neil, ”Making sense of difference: death, gender and ethnicity in modern Britain”i . David Field, Jenny Hockey & Neil Small (eds.), *Death, Gender and Ethnicity*, London & New York 1997

Hellquist, Elof, *Svensk etymologisk ordbok, Bd. 2* (3e utg.), Malmö 1980

Hellström, Jan Arvid, “Det Wallinska dilemmat. Strödda reflexioner kring Wallins psalmdiktning, tro och teologi”, i Håkan Möller (ed.), *Johan Olof Wallin. En minnesskrift 1989*, Uppsala 1989

Henricson, Olof, *Att färdas mot brunnar*, Skara 1971

Imhof, Arthur E., *Ars vivendi: von der Kunst, das Paradies auf Erden zu finden*, Wien, Köln & Weimar 1992

Jacobson, David E., “Types and Timing of Social Support”, *Journal of Health and Social Behavior*, 1986:27(3)

Jarlert, Anders, *Sveriges kyrkohistoria. Romantikens och liberalismens tid*, Stockholm 2001

Jarrick, Arne, *Psykologisk Socialhistoria*, Stockholm 1985

Liedgren, Emil. *Svenska kyrkans historia. Bd 6. D. 2, Neologien, romantiken, uppvaknandet, 1809-1823*, Stockholm 1946

Littlewood, Jane, *Aspects of Grief. Bereavement in Adult Life*, London & New York 1992.

Mattsson-Lidsle, Barbro & Lindström, Unni Å. (red.): ”Tröst – en begreppsanalys”, i *Vård i Norden* 2001:3

Olofsson, Mattias, *Vi skola alla döden dö. En analys av människans möte med döden i fem svenska psalmböcker*, opubl. seminarieuppsats, Teologiska institutionen, Lunds universitet 2002

Parkes, Collin M., *Bereavement. Studies of Grief in Adult Life* (3e utg.), London 1996.

Pleijel, Hilding, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm 1970.

Pleijel, Hilding, *Svenska kyrkans historia. Bd 5, Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism, 1680-1772*, Stockholm 1935

Rodhe, Edvard, *Svenskt gudstjänstliv. Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken*, Stockholm 1923

Small, Neil, & Hockey, Jenny, “Discourse into practice: the production of bereavement care”, i Jenny Hockeyet al. (eds.), *Grief, Mourning and Death Ritual*, Buckingham & Philadelphia 2001

van Gennep, Arnold, *Rites of Passage*, London & Henley 1960

Abstract

Psalmers tröst och stöd vid dödsfall

I denna artikel diskuteras med utgångspunkt från psalmböcker det stöd som människor kunde förvänta sig från Svenska kyrkan vid dödsfall. Texten baseras på två psalmböcker – *Then Swenska Psalmboken* från 1695 samt *Den Svenska Psalmboken* från 1819 – och utgår från ett antagande om att stödet till anhöriga bör ha förändrats under mellantiden. Antagandet baseras på Ariès uppfattning om att människans oro inför döden flyttas från den egna förestående döden till medmänniskans död, samt på vetskapen om att Svenska kyrkans förkunnelse gick från att vara ortodox och lagisk till att bygga på neologiska och mer moraliskt inriktade föreställningar.

Den tröst psalmerna erbjuder hänger samman med det gudomliga och det kristna livet. Detta presenteras uttryckligen som tröst. Samtidigt är det också gudomen – Fadern, Sonen och den Helige ande – som styr över trösten och ser till att den förmedlas till behövande människor. Psalmerna pekar på att trösten bara är tillgänglig för de som tror, och presenterar även ett antal skäl till varför ett behov av tröst kan anses motiverat. Bland dessa ingår, om än i liten utsträckning, döden.

Vid sidan av det psalmerna explicit benämner tröst finns även ett antal temata som kan haft tröstande inverkande på människor i dödens närhet. Flera av dessa – som det eviga livet, möjligheten till ett eventuellt återseende i himlen, samt Jesu död som vägen till paradiset – har tydliga kopplingar till det gudomliga, varför presentationen av änkor och faderlösa samt *Ars vivendi* fokuseras. *Ars vivendi* – eller konsten att leva – genomsyrar bägge psalmböcker och används i artikeln som ett samlingsbegrepp för instruktioner kring hur människan skall leva för att uppnå det eviga livet.

Sammanfattningsvis visar materialet, något oväntat, att trösten är densamma både i 1695 och i 1819 års psalmböcker. Betoningen av det hinsides är stark. Tröstens katariska kraft hänger därmed samman med att den tröstbehövandes fokus förläggs utanför den omedelbara verkligheten. Möjligheten att finna tröst, och ny balans i tillvaron, beror således på människans förmåga att förtrösta.

ARS MORIENDI I KAMPEN OM DET ”GODA” SAMHÄLLET

Av Yvonne Maria Werner

Döden är en ofrånkomlig konsekvens av livet. Denna livets ändlighet är ett existentiellt problem som människor i alla tider tvingats reflektera över och ta ställning till. I den kristna traditionen ses döden som en konsekvens av syndafallet och därmed som ett gudomligt straff men också som en övergång till en ny tillvaro – i salighet hos Gud eller i fördömelse. Livet blir i detta perspektiv en vandring mot evigheten, vars utgång bestäms av den enskildes gudsrelation och liv här på jorden. Länge tillmätte man också själva döendet stor betydelse för människans lott på den andra sidan. Man talade om *ars moriendi*, konsten att dö, vilket var en omskrivning för den inre reningsprocess som den kristne förväntades genomgå eller underkasta sig på dödsbädden. Döendet var, även om denna term inte användes, med andra ord en form av *katharsis*, rening.[393] Även hanteringen av den döda kroppen stod i reningens tecken, och den traditionen har levt vidare till våra dagar. Med tanke på att det stora flertalet människor i vårt nordiska samhälle väljer att låta sig kremeras, skulle man kunna hävda att strävan efter renhet på detta område rent av radikaliserats. Då eldbegängelserörelsen tog fart i slutet av 1800-talet var just renheten ett av de viktigaste argumenten för det nya begravningssättet, och rörelsens anhängare framhöll bränningens karaktär av en reningsprocess som omvandlade den sönderfallande döda kroppen till ren aska.[394]

Hanteringen av döden, döendet och de döda ger upplysning om ett samhälles organisationsstruktur och speglar rådande normer och värderingar. I vårt moderna nordiska samhälle är medellivslängden hög, och de flesta människor dör på sjukhus eller olika typer av vårdinrättningar för äldre. De döende assisteras av läkare, sjuksköterskor eller annan vårdpersonal. En svensk SOU-utredning om vård i livets slutskede från år 2001 visar att närmare 75 procent av alla svenskar dör på detta sätt. I utredningen föreslås en ökad satsning på så kallad palliativ vård, en vårdform som är speciellt utvecklad för att ge döende professionell hjälp vid livets slutskede. Strävan är här att anlägga ett holistiskt perspektiv på den döende individen, vilket innebär att inte bara de fysiska utan också de psykiska och

[393] Jean Truillard & Juana Raasch, ”Katharsis”, *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* tome 8, Paris 1976, s. 1663-1683.

[394] Eldbegängelserörelsen hade till en början en klart antikyrklig udd, men den kunde också förenas med kristet tankegods. Bränningen blev då en symbol för andens befrielse från kroppen. Se Eva Åhren Snickare, *Döden, kroppen och moderniteten*, Linköping 2002, s. 195-222.

andliga behoven skall tillgodoses. Det övergripande syftet är att lindra lidande och att göra döendet så smärtfritt som möjligt. [395]

Utredningen andas stor omsorg och empati med döende människor, och det allmännas ansvar i detta avseende understryks särskilt. Men detta ansvar gäller bara den fysiska individen, och det framgår tydligt av texten att döden betraktas som en slutpunkt. Detta synsätt kan ses som ett vittnesbörd om det svenska samhällets sekulära grundhållning. I Sverige liksom i den övriga västvärlden betraktas religion som en privatsak, och medborgarnas öden i ett eventuellt liv efter detta är inget som stat och samhälle anses ha något ansvar för. Det är just på denna punkt som skillnaden i förhållande till äldre tider framträder som klarast. Går vi trehundra år tillbaka var det, även om man givetvis även bemödade sig om att lindra fysiskt lidandet, just den döende människans frälsning som stod i fokus. Döden och döendet var därför inramat av högtidliga religiösa riter till uppbyggelse för den döende och till tröst för de anhöriga. Livets mål var det eviga livet hos Gud, och överheten menades ha ett ansvar för att undersåtarna nådde detta mål. Detta ansvar fick sitt symboliska uttryck i reglerna för begravning, och den som satte sig över Guds bud genom att ta sitt liv förvägrades kyrklig begravning. Detsamma gällde också för dödsdömda brottslingar som inte före avrättningen ångrade sitt brott. Liken av dessa människor skulle brännas eller nedgrävas på galgbacken av skarprättaren.[396] Liknande bestämmelser gällde i övriga europeiska länder och representerade en gemensam kristen tradition.

Motbilden till den onda döden för egen hand var den goda döden, där individen omgiven av anhöriga och beredd av en präst lämnade detta livet. Det fanns fasta regelverk för hur den goda döden borde se ut, vilka gick tillbaka på monastisk tradition och som från 1500-talet och framåt spreds i tryckt form. I den katolska kyrkan ingick bikt, sista smörjelse och kommunion i denna dödsberedelse, och det lästes särskilda böner vid den döendes bädd. De evangelisk-lutherska kyrkorna utvecklade i anknytning till denna tradition egna former för *ars moriendi*. Här förekom inte bikt och sista smörjelse men väl en rituell syndabekännelse, nattvard, särskilda böner och psalmsång. I båda traditionerna förväntades den döende aktivt medverka i dödsberedelsen och utan bitterhet och rädsla förtröstansfullt överlåta sig i Guds händer. De katolska helgonberättelserna, som ofta innehöll utförliga beskrivningar av

[395] Barbro Holmberg et al., *Döden angår oss alla – värdig vård i livets slutskede*: *SOU* 2001:6.

[396] Jmf. *Den frivilliga döden. Samhällets hantering av självmord i historiskt perspektiv*, Birgitta Odén, Bodil E. B. Persson, Yvonne Maria Werner (red.), Stockholm 1998. Se också Arne Jarrick, *Hamlets fråga. En svensk självmordshistoria*, Stockholm 2000. De självmördare som före sin död hann ångra sitt dåd kunde dömas till kristen begravning eller begravning ”i stillhet” avsides på kyrkogården.

helgonets föredömliga död, motsvaras på protestantiskt håll av de tryckta likpredikningar, vilka också de förmedlade en bild av den goda döden.[397]

Skillnaden mellan denna form av döende och dagens medikaliserade vård i livets slutskede är minst sagt slående. Den tyske historikern Arthur Imhof, som undersökt döendets former i ett historiskt perspektiv, kopplar förändringen till den sekulariserings- och individualiseringsprocess som inleddes under 1800-talet och som sedan accelererat under 1900-talet. Industrialiseringen ledde till uppkomsten av nya gemenskapsformer, religionen privatiserades och den medicinska utvecklingen medförde förbättrade möjligheter till bot och behandling. Levnadsstandarden ökade, och med den också människors livslängd och levnadsförväntningar, vilket gav nya perspektiv på livets mening och mål. Samtidigt försvann de eskatologiska aspekterna på tillvaron ur den offentliga diskursen. Därmed upphörde döden att vara en del av livet och blev i stället till ett problem, som det moderna samhället fick allt svårare att hantera. Det är, enligt Imhof, mot denna bakgrund man skall se de krav på dödshjälp och eutanasi som från slutet av 1900-talet förts fram som ett alternativ till den medikaliserade sjukhusdöden.[398]

Men utvecklingen fram mot denna sekulariserade syn på döden är inte entydig. Den traditionella inställningen försvann inte över en natt, och samhällets sekularisering utlöste starka motreaktioner. Historikern Hartmut Lehmann talar om avkristning (Dechristianisierung) och kristen väckelse och kyrklig mobilisering (Rechristianisierung) som de dominerande rörelserna i västvärlden under 1800- och början av 1900-talet. I protestantiska länder framträdde kraftfulla religiösa väckelser, och på katolskt håll ledde den folkligt förankrade ”ultramontana” (romorienterade) rörelsen till att den katolska kyrkan kom att utvecklas till en verklig maktfaktor i det moderna samhället. Med dessa religiöst motiverade väckelserörelser, vilka i de flesta fall byggde på en konfessionellt präglad, traditionsförankrad kristendomsförståelse, skedde en aktivering såväl av den inre som av den yttre missionen. Målet var att bevara respektive återställa samhällets kristna grundkaraktär

[397] *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens*, Hans Martin Barth, Harald Wagner (Hrsg.), Basel 1989. Barbro Bergner, ”Dygden som levnadskonst. Kvinnliga dygdeideal under stormaktstiden”, i Eva Österberg (red.), *Jämmerdal och fröjdesal: kvinnor i stormaktstidens Sverige*, Lund 1997, s. 71-123; Göran Stenberg, *Döden dikterar. En studie i likpredikningar och gravtal under 1600- och 1700-talen*, Stockholm 1998. Jmf. Agnes Arnórsdóttirs och Arnved Nedkvitnes bidrag i denna antologi.

[398] Arthur Imhof, *Ars moriendi: die Kunst des Sterbens einst und heute*, Wien 1991. En liknande bild ger Philippe Ariès i *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Age à nos jours*, Paris 1977. Den förändrade hållningen till döden avspeglade sig även i begravningsskickets omvandling från jordbegravning till kremering. Jmf. Åhren Snickare, *Döden, kroppen och moderniteten*, s. 218-222.

och att sprida den kristna tron till alla världens folk.[399] I detta missionsarbete spelade utbildningsverksamhet och karitativ verksamhet i form av vård och omsorg av sjuka och gamla en viktig roll. På katolskt håll grundades ett stort antal nya, socialt inriktade religiösa ordnar och kongregationer som ett svar på tidens nöd, och samma syfte tjänade de diakonissanstalter och filantropiska sällskap som bildades i den protestantiska världen.[400] Såväl de social-karitativa katolska ordenssamfunden som de protestantiska diakonissorna kom att utföra pionjärinsatser inom den moderna sjukvården, men de kom också att värna om en kristen syn på döden och döendet.

Därmed har vi närmat oss temat för denna uppsats. Jag kommer här att diskutera de sjukvårdande katolska ordenssystrarnas och de protestantiska diakonissornas sjukvårdsinsatser i Norden runt sekelskiftet 1900, alltså den period som enligt Imhof präglades av genomslaget för den nya, sekulariserade inställningen till döden och döendet. Med de stränga nordiska religionslagarnas liberalisering i mitten av 1800-talet öppnades vägen för den katolska kyrkans återkomst till de nordiska länderna, och med den kom också katolska ordnar och kongregationer. Flertalet av dessa var kvinnliga ordenssamfund som ägnade sig åt skol-, sjukvård och andra socialkaritativa uppgifter.[401] Vid samma tid upprättades också de första diakonissanstalterna, vilka också de kom att ägna sig åt socialt arbete och sjukvård.[402] Jag kommer att jämföra denna konfessionellt präglade sjukvårdsinsats med den sekulära, statligt organiserade sjukvård som växte fram under samma period.[403]

---

[399] Hartmut Lehmann, ”Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa“, i Hartmut Lehmann (Hrsg.) *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997, s. 9-16. Se också Friedrich Wilhelm Graf, ”Dechristianisierung. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos“, i *Säkularisierung ...,* 1997, s. 32-66. Den tyske historikern Olaf Blaschke går ett steg längre genom att beteckna perioden 1830-1970 en “andra konfessionell era“, präglad av konfessionell konsolidering och därav betingade konflikter. Olaf Blaschke, ”Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?”, *Geschichte und Gesellschaft* 2000:1, s. 38-75.

[400] Anders Gustavsson (red.), *Religiösa väckelserörelser i Norden*, Lund 1984; Hanne Sanders, *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850*, Stockholm 1995; Anders Jarlert (red.), *Väckelsen och vardagslivet. Västsvensk väckelse ur nordiskt perspektiv*, Göteborg. 1995; Yvonne Maria Werner, ”Ultramontan väckelse i möte med protestantiskt präglad nordisk kulturmiljö 1849-1940”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 2002 (cit. 2002a), s. 103-113.

[401] Else-Britt Nilsen, *Nonner i storm og stille. Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundrede, Oslo* 2001; Yvonne Maria Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur: Sankt Josefsystrarna i Danmark och Sverige 1856-1936*, Stockholm 2002; Yvonne Maria Werner (ed.), *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation. A Female Counter-Culture in Modern Society* (under tryckning), Uppsala 2003.

[402] Jmf. Kari Martinsen, *Freidige og uforsagte diakonnisser. Et omsorgsyrke vokser fram 1860-1905,* Tanum-Norli 1984; Inger Gøtzsche & Karen Nygaard, *Sygeplejens udvikling og kulturhistoriske baggrund*, København 1993; Pirjo Markkola, ”Promoting health and welfare”, *Scandinavian Journal of History* 2000: 25, s. 101-118; Åsa Andersson, *Ett högt och ädelt kall. Kalltankens betydelse för sjuksköterskeyrkets formering 1850-1930*, Umeå 2002, s. 61-7.

[403] Det finns en rad översiktsverk som behandlar sjukhusvårdens utveckling i Norden. Se exempelvis Roger Qvarsell, *Vårdens idéhistoria*, Stockholm 1991; Kari Martinsen & Kari Wærness, *Pleie uten omsorg? Norsk*

Även den präglades till en början av en uttalat kristen grundhållning. I fokus för min undersökning står synen på och hanteringen av döende patienter så som detta kommer till uttryck i rapporter, regelverk och artiklar av olika slag. En utgångspunkt är att synen på vården i livets slutskede speglar människosyn, världsbild och ideologisk grundinställning – kort sagt synen på livets och därmed det mänskliga samhällets mål och mening. Avslutningsvis kommer jag att återanknyta till begreppet *katharsis* för att med dess hjälp försöka tolka samhällets föränderliga förhållningssätt till döden och döendet.

Diakonissrörelsen och sjukvården

Under perioden efter 1850 skedde en stark utbyggnad av institutionssjukvårdens i västvärlden. I katolska länder drevs sjukhusen ofta av religiösa ordnar och kongregationer, och vårdutbildningen ingick som ett led i den religiösa formeringen. Ansvaret för sjukvården i protestantiska länder låg hos statsmakten, men mycket av vårdutbildningen skedde till en början i privat regi. Här spelade diakonissanstalterna en viktig roll.

Den första diakonissanstalten grundades 1836 i Kaiserswerth av den lutherske prästen Theodor Fliedner och hans hustru Frederike och kom att fungera som modell för de diakonisshus som upprättades runt om i Europa. Diakonissrörelsen var ett utflöde av den pietistiska väckelse som fick sitt organisatoriska uttryck i Inre Mission. Men den var också klart inspirerad av de karitativa katolska ordenssamfunden, vilket visade sig inte minst i den hierarkiska organisationsstrukturen, moderhusprincipen och den enhetliga klädseln. En viktig skillnad var emellertid att verksamheten här var insatt i den lutherska kallelselärans ramar, vilket innebar att diakonissorna inte betraktades som ett speciellt stånd, skilt från övriga kristna, och att de hade möjlighet att lämna anstalten för att gifta sig. Det var inte det asketiska klosterlivet som utgjorde normen för diakonissanstalterna, utan den lutherska hustavlan med dess patriarkala familjemodell. På en punkt fanns det emellertid en stark likhet mellan katolska ordenssystrar och diakonissor, nämligen i den kristna trons centrala betydelse i deras verksamhet. En övergripande målsättning för diakonissrörelsen var att bedriva inre mission och föra människorna till Gud. Man inriktade sig här särskilt på fattiga, nödlidande och sjuka. Tanken var att genom evangelisering och kristen filantropi hejda sekulariseringen och återupprätta en kristen samhällsordning.[404]

---

sygepleie mellom pasient og profesjon, Oslo 1991; Gøtzsche & Nygaard, *Sygeplejens udvikling*; Barbro Holmdahl, *Sjuksköterskans historia. Från Sjukwakterska till omvårdnadsdoktor*, Stockholm 1997.

[404] Ursula Baumann, *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920*. Frankfurt/Main 1992, s. 39-56; Ursula Röper & Carola Jüllig, *Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998*, Berlin 1998.

Till Norden kom diakonissrörelsen i mitten av 1850-talet, och diakonissanstalter upprättades i Stockholm (Ersta) 1851, i Köpenhamn 1863, i Oslo, Helsingfors 1867 och i Viborg 1869. Till dessa knöts efterhand en rad filialanstalter. Senare tillkom också Samariterhemmet i Uppsala och Sankt Lukasstiftelsen i Köpenhamn. Liksom i Tyskland hade också den nordiska diakonissrörelsen en viss koppling till Inre Mission. Vid dessa anstalter inrättades sjuksköterskeskolor, och flera av de diakonissor som utbildades vid dessa anstalter kom att arbeta inom den offentliga anstaltssjukvården eller som församlingssystrar i den ambulerande sjukvården. I antagningskraven spelade de religiösa kvaliteterna en dominerande roll, och även i själva utbildningen var de religiösa inslagen starkt framträdande. Vid de utbildningsanstalter och privatsjukhus som drevs av diakoniss-stiftelserna fanns fast anställda sjukhuspräster, och det var en präst, inte en läkare som var sjukvårdsdiakonissornas överhuvud.[405] Även vid de sjuksköterskeutbildningar som grundades i sekulär regi fanns det ett starkt religiöst inslag. Så var exempelvis fallet på det 1889 grundade Sophiahemmet i Stockholm liksom också vid de till Röda korset och till läns- eller kommunsjukhusen knutna utbildningsanstalterna. I en lärobok för sjuksköterskeelever, utgiven av Sophiahemmet 1945, betonas sjuksköterskans ansvar för att andaktslivet på sjukhuset blev ”rikt och styrkande” och att de sjuka fick möjlighet till själavård. Läroboken innehåller ett särskilt avsnitt om vård av döende, där sjuksköterskan uppmanas bemöda sig om att även söka ge den döende själslig omvårdnad genom att be en bön eller läsa en psalmvers eller bibeltext. Detta kunde, heter det, bidra till att ”taga bort mycket av tillfällets bitterhet” både för den döende och för de anhöriga.[406] På Sophiahemmet brukade sjuksköterskorna sjunga och läsa religiösa texter för patienterna, och det ordnades ibland andaktsstunder på sjukhussalarna. Men direkt missionsverksamhet bland patienterna var emellertid förbjuden, och ledningen inskred mot sjuksköterskor som visade sig alltför ivriga i sitt kristna förkunnelsenit.[407]

Här skilde dessa sjuksköterskor från diakonissorna, vars främsta uppgift var just att sprida Guds ord och mana till omvändelse. Bön med och förbön för patienterna ingick som ett självklart led i diakonissornas vårdideologi, som byggde på föreställningen att människans

[405] Gunnel Elmund, *Den kvinnliga diakonin i Sverige 1849-1861. Uppgift och utformning*, Lund 1973; Götzsche & Nygaard, *Sygeplejens udvikling*, 102-146; Martinsen, *Freidige og uforsagte diakonnisser*, s. 28-66; Markkola, ”Promoting health and welfare”, s. 107-114;. Andersson, *Ett högt och ädelt kall*, s. 61-77. Den lutherska kallelselärans betydelse i det moderna nordiska samhället illustreras av uppsatserna i Pirjo Markkola (ed.), *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*, Helsinki 2000. Nämnas bör också att Elisabeth Christiansson, som är doktorand i kyrkovetenskap i Lund, håller på att färdigställa en avhandling om de svenska diakonissornas tankevärld och ideologi.

[406] Greta Giertz, *Sjuksköterskelära*, Band I, Stockholm 1945, s. 3, 274-277. I avsnittet om vård av döende ges också instruktioner för hur sjuksköterskan skall förfara då döden inträtt för att ge den döde ett värdigt utseende.

relation till Gud hade betydelse även för den kroppsliga hälsan. I bakgrunden skymtar idén om sjukdom som ett syndastraff, vilket skulle kunna hävas genom att den sjuke öppnade sig för Guds nåd. Det var därför en självklar plikt för diakonissorna att missionera bland de sjuka för att så bidra till deras omvändelse eller befästa dem i deras kristna tro. Men sjukdomsboten betraktades inte som ett självändamål, och i de fall en sjukdom var obotlig skulle diakonissan sörja för att patienten på ett kristet sätt bereddes inför döden. Till skillnad från de offentliga lasaretten, som länge endast tog emot botbara patienter, var diakonissanstalternas sjukhus öppna för alla patientkategorier. Man inrättade också särskilda hem för obotligt sjuka och döende patienter, och i diakonissornas församlingstjänst var vården av svårt sjuka och döende människor en central uppgift.[408] I diakonissanstalternas regelverk liksom i de handböcker i sjukvård som användes i undervisningen vid deras sjuksköterskeskolor fanns noggranna föreskrifter för hur denna beredelse skulle gå till. Diakonissan skulle, heter det i en instruktion för de svenska sjukvårdsdiakonissorna, bistå den döende såväl kroppsligt som själsligt, uppväcka ånger inför begångna synder och förtröstan på Guds nåd och barmhärtighet.[409]

Särskilt tydligt kommer denna vårdideologi till uttryck på Samariterhemmets sjukhus i Uppsala under grundarinnan Ebba Boströms tid som föreståndarinna 1882-1902. Tuulikki Koivonen Bylund framhåller i sitt arbete om Samariterhemmet den centrala ställning som det personliga fromhetslivet och arbetet för vårdtagarnas omvändelse och frälsning hade i den systragemenskap som Boström grundade. Vid antagning av systrar har man i många fall fäst större avseende vid renlärighet i enlighet med Samariterhemmets religiösa övertygelse än vid kunnighet i sjukvård. Samaritersystrarna bad regelbundet tillsammans med sina patienter och försökte förmå dem att etablera ett personligt gudsförhållande, vilket ansågs vara en förutsättning för sjukdomsbot. De bemödade sig också om att ingjuta förtröstan hos de sjuka, särskilt de som stod inför döden.[410] Samariterhemmets rundbrev, vilket utkom fyra gånger om året, innehåller många berättelser om systrarnas insatser för svårt sjuka och döende vårdtagare. Man kan här läsa om hur de uthålligt vakat vid de döendes sjukläger och hur de försökt lugna och trösta dem med psalmsång, bibelläsning och tal om himmelrikets glädje samtidigt som de fäst uppmärksamheten på synden och människans behov av Guds förlåtelse. Nekrologerna över döda systrar ger prov på hur de själva på ett förebildligt sätt praktiserat

---

[407] Holmdahl, *Sjuksköterskans historia*, s. 103-170. Andersson, *Ett högt och ädelt kall*, s. 78-102. Ang. psalmernas tröstfunktion, se Ann-Sofie Arvidssons artikel i denna antologi.

[408] Martinsen, 1984, s. 51-65, 173-209; Markkola, ”Promoting health and welfare”, s. 111ff; Andersson, *Ett högt och ädelt kall*, s. 74ff.

[409] Markkola, ”Promoting health and welfare”, s. 112f.

denna kristna *ars moriendi*. Men i systrarnas berättelser ges också många exempel på hur döende patienter varit, som en samaritersyster uttryckte det, ”en förebild i tålamod och undergifvenhet för Guds vilja”.[411] Dessa exempel är oftast hämtade från hemsjukvården, och här tycks det sällan ha hänt att de sjuka ställt sig avvisande till religionens tröst. Annorlunda var det emellertid på Samariterhemmet, där många av patienterna var inlagda som privatpatienter till specialistläkare. En av dem var den finländska historikern Alma Söderhjelm, som 1897 genomgick en blindtarmsoperation på sjukhuset, ett ingrepp som vid denna tid var förbundet med stora risker. I sina memoarer skildrar hon sina reaktioner på den kristna förkunnelse hon mötte med följande ord:[412]

> Aldrig har en fånge, som dömts från livet, blivit preparerad och väl förberedd att stå inför Guds anlete, som jag blev på Samariterhemmet i Uppsala 1897. Eller åtminstone som jag kunde ha blivit det, om jag varit en smula böjligare […] Hon (Boström) kom plötsligt tyst inskridande i rummet, satte sig vid mina fötter och började ett samtal om hur jag, som stod så tätt intill döden, borde värdigt bereda mig för att träda inför Guds ansikte.

Men andra patienter var nöjda både med behandlingen och med den religiösa atmosfären på sjukhuset.[413] Efter Ebba Boströms död kom emellertid det religiösa inslaget i vården att tonas ner samtidigt som läkarna fick en starkare ställning på sjukhuset.[414] En liknande utveckling hade inletts redan tidigare vid diakonissanstalterna och de till dem knutna sjukhusen. Missionstanken försvagades, och de religiösa aspekterna avgränsades till diakonissans kall. Man fortsatte alltså att betona den religiösa motivationen bakom vårdinsatsen, men själva vårdideologin kom allt mer att präglas av en strävan efter hygien, ordning och disciplin. Detta framträder klart i en norsk lärobok för diakonissor från 1905. Här betonas att en sjuksköterska skall ha ett självuppoffrande sinnelag, uppträda lugnt och beskedligt, iaktta god hygien, undvika sladdrighet, till punkt och pricka utföra läkarnas order samt uppträda med auktoritet och sätta sig i respekt hos patienterna.[415] Åsa Andersson, som undersökt kallelsetankens utveckling inom den protestantiska vårdtraditionen 1850 till 1930, förklarar denna nedtoning av missions- och omvändelseaspekten med att den kom att framstå

---

[410] Tulikki Koivunen Bylund, ”*Frukta icke, allenast tro”. Ebba Boström och Samariterhemmet 1882-1902*, Uppsala 1994, s. 79-105, 131-220, 258-264. Samariterhemmets sjukhus öppnades 1893.

[411] *Hälsning från Samariterhemmet* 1914-1953. Citat är från dec. 1915, s. 13. Liknande berättelser finns också i *Olivebladet, ett blad för den tjenande kärleken* 1878-1950.

[412] Koivonen Bylund, Bylund, ”*Frukta icke, allenast tro”*, s. 214. Citatet är hämtat från Söderhjelms *Min värld* (1930).

[413] Koivunen Bylund, Bylund, ”*Frukta icke, allenast tro*, s. 215.

[414] Koivunen Bylund, Bylund, ”*Frukta icke, allenast tro”,* s. 270f.

som ett hinder i det moderna vårdarbetet. I takt med denna utveckling ändrade kallelsetanken innebörd från en av Gud given livsuppgift till en kvinnlig yrkesroll. Den kristna idétraditionen fanns, menar hon, hela tiden med i bakgrunden, men kopplingen till en personlig kristen tro försvann successivt och ersattes med en allmänhumanistisk motivering.[416] Därmed kom också vården av döende patienter att ändra karaktär.

Det var den sekulära sjukvårdstradition som brukar föras tillbaka till Florence Nigthingale som avgick med segern. För Nigthingale var religionen en privatsak, och hon tog bestämt avstånd från den strävan att sammankoppla sjukvård och evangelisation som man finner hos diakonissorna. Visserligen höll man även inom denna sjukvårdstradition fast vid tanken att sjukvård var ett kall, uppburet av ett religiöst sinnelag och en osjälvisk önskan att hjälpa. Men en kristen trospraxis ansågs inte vara ett absolut villkor för god sjukvård.[417] Denna sjukvårdstradition kom att prägla Röda korsets och de kommunala sjukhusens utbildning och vårdideologi. I sjuksköterskan Estrid Rodhes lärobok i sjukvård från 1911, vilken utgavs av Svensk sjuksköterskeförening, framhölls att en sjuksköterska inte behövde vara troende men att sjuksköterskekallet inte gick att frikoppla från det kristna barmhärtighetsidealet. Vad gällde behandlingen av döende patienter ställde sig Rodhe emellertid mera tveksam till om det var möjligt att helt koppla bort tanken på Gud och själen, och hon uppmanade sjuksköterskorna att inför natten förrätta en kort andakt på sin avdelning.[418] Liknande synpunkter framfördes också av ordförandena för den danska respektive den svenska sjuksköterskeföreningen Charlotte Munck och Bertha Wellin på den Nordiska sjuksköterskekongressen 1923. De uttryckte båda sin övertygelse att det var gudstron som gav sjuksköterskan kraft att utföra sin barmhärtighetsgärning i de sjukas tjänst.[419] För dem var det med andra ord en självklar utgångspunkt att sjukvården var ett gudomligt kall och att den religiösa motivationen framträdde särskilt tydligt vid vård av döende patienter.

---

[415] Martinsen, 1984, s. 50-92, 112-172. Referatet från s. 147f. Det betonas vidare att sjuksköterskan skall ha myndighet och makt över de sjuka så att de lyder hennes befallningar, men också att hon skall sträva efter att vinna patienternas tillit.

[416] Andersson, *Ett högt och ädelt kall*, s. 57-70.

[417] Holmdahl, *Sjuksköterskans historia*, s. 32-36. Andersson, *Ett högt och ädelt kall*, s. 79-83.

[418] Holmdahl, *Sjuksköterskans historia*, s. 166f. Elisabeth Hamrin, ”Det andliga arvet efter Florence Nightingale”, i Elisabeth Hamrin (red.), *Florence Nightingale – en granskning i nutida perspektiv*. Stockholm 1997, s. 66ff. Rigmor Wendt, ”Et uselvisk ønske om at hjelpe”, i Regner Birkelund (red.), *Omsorg, kald og kamp. Personer og ideer i sygeplejens historie*, København 2002, s. 335f. Estrid Rodhe var redaktör för Svensk Sjuksköterskетidning. Rodhe står i skärningspunkten mellan den äldre och den nya kallelsetraditionen.

[419] Andersson, *Ett högt och ädelt kall*, s. 119f.

I en artikel i *Tidskrift för sjuksköterskor* från oktober 1939 diskuterar läkaren Albert von Rosen sjuksköterskans och läkarens uppgift vid patienters dödsläger. Han tar här upp frågan om läkaren kunde anses vara förpliktigad att underrätta en dödssjuk patient om dennes tillstånd, vilken han besvarade nekande. I vissa fall, som exempelvis då den dödssjuke behövde tid för att ordna sitt testamente, kunde detta vara befogat. Men beskedet skulle alltid ges på ett sådant sätt att patienten inte berövades allt hopp, eftersom detta bidrog till att lindra den psykiska oron och i vissa fall dessutom kunde bidra till att patienten mot alla odds tillfrisknade. Visserligen vore det, framhåller han, önskvärt om den döende ägde en sådan själsstyrka att han eller hon kunde ta farväl av livet och av sina anhöriga på ett lugnt och värdigt sätt. Men de flesta patienter saknade enligt hans erfarenhet denna själsstyrka, och det var därför olämpligt att upplysa dem om hur allvarligt deras tillstånd var. I fråga om djupt religiösa patienter, som kunde tänkas vilja bereda sig inför döden på ett religiöst sätt, skulle läkaren från fall till fall avgöra vilken information som skulle ges. Även här gällde emellertid grundregeln att han – läkaren förutsätts vara en man – aldrig borde beröva den sjuke hoppet om att bli frisk. Men om patienten önskade bistånd av en själasörjare skulle läkaren givetvis träda tillbaka för prästen, eftersom denne bättre förstod att skänka ”tröst, hugnad och sinnesro åt den döende”. Denna fråga hade diskuterats på en konferens med präster och läkare i Sigtuna hösten 1933, och här hade, enligt von Rosen, flera av de prästerliga deltagarna bestämt avvisat den av vissa läkare och teologer hävdade principen att den sjuke av religiösa hänsyn *alltid* måste få kännedom om sitt tillstånd. Man hade i detta sammanhang pekat på det tvivelaktiga värdet av en religiös dödsberedelse ”i den rena fruktans tecken.” Avslutningsvis underströk han de, som han uttryckte det, medicinsk-terapeutiska åtgärdernas betydelse vid omvårdnaden av dödssjuka patienter.[420] Han skriver här:

> Läkaren har även här en stor uppgift att fylla, särskilt i de fall, då den döende uppenbarligen hemsökes av lidande av fysisk eller psykisk art. Det bör nämligen anses tillhöra läkarens oavvisliga skyldighet att medelst smärtstillande och sövande medel bringa dessa patienter lindring och ro. Morfin […] eller andra narkotika i tillräckligt stora och upprepade doser, tills effekt inträder. Ernås ej resultat med vanliga subkutana injektioner, och sådana fall kunna förekomma, böra intravenösa injektioner av somnifen eller morfin tillgripas, vilka bruka verka både snabbt och tillförlitligt.[421]

[420] Albert von Rosen, ”Läkaren och sjuksköterskan vid patientens dödsläger”, *Tidskrift för Sveriges sjuksköterskor* den 22 okt. 1939, s. 477-488. I memoarverket *Människan, livet och döden. Utblickar och minnesbilder* (Uppsala 1954) går von Rosen mera ingående in på frågan om behandling, vård och existentiella problem i livets slutskede. Han betonar här den kristna idétraditionens betydelse för den moderna sjukvården och understryker att läkaren aldrig får ”utsläcka liv”. Vidare pläderar han för att präster i större utsträckning borde anlitas vid sjukhusen.

[421] Rosen, ”Läkaren och sjuksköterskan vid patientens dödsläger”, s. 486f.

Som en sammanfattande slutsats framhöll von Rosen att läkaren i allmänhet inte borde upplysa en dödssjuk patient om att döden var förestående och att han måste tillse att den döende besparades ”onödigt” fysiskt och psykiskt lidande. Han kunde här åberopa sig på ansedda läkarkolleger i Sverige, Danmark och Tyskland, vilka kommit fram till en liknande ståndpunkt. Det är vidare intressant att notera att han, om än försiktigt, avfärdade tanken att religiösa skäl skulle kunna användas som ett argument mot denna uppfattning. I hans framställning framstår den traditionella kristna dödsberedelsen som en visserligen vacker men krävande dödsform, som inte passade för det stora flertalet patienter. Han lyfte också fram sjuksköterskans roll vid dödslägret. Det ankom, menade han, ofta på henne om patienten kunde dö under lugna och värdiga former. Men han underströk samtidigt hennes underordnade ställning i förhållande till. I de fall patienten frågade om sitt sjukdomstillstånd skulle sjuksköterskan aldrig på egen hand ge några besked utan alltid hänvisa till läkaren.[422]

Vårdvetaren Susanne Malchau har i en undersökning om vård av döende inom dansk sjukvård under perioden 1926 till 1965 visat på en liknande utveckling. Fram till 1940-talet framträder idén om ett kristet motiverat barmhärtighetsideal tydligt i de föreskrifter för omvårdnad av döende patienter som meddelas i läroböcker för sjuksköterskor. I instruktionerna framhålls att omvårdnaden av den döende är av både fysisk och psykisk art, och sjuksköterskan uppmanas ta sig tid till att lyssna till patienten och att försöka ge tröst. Men samtidigt understryks att religiös tröst endast fick meddelas om patienten uttryckte önskemål om detta. Sjuksköterskan skulle i sådana fall tillkalla en präst. I debattinlägg i danska sjuksköterskeidskrifter från samma period kommer vårdideologins kristna prägel tydligare till uttryck. Här talades det om att sjuksköterskan med takt och finkänsla borde ”meddele Livets Ord” till sina patienter. Några av debattörerna framhöll vikten av att obotligt sjuka patienten fick veta sanningen om sitt hälsotillstånd, medan andra menade att man skulle vara återhållsam på den punkten, eftersom vissa patienter kanske inte klarade av ett sådant besked.[423] I läroböcker i omvårdnad från perioden efter 1945 ligger tonvikten på den fysiska behandlingen och sjuksköterskans ställning som assistent åt läkaren betonades starkare än tidigare. Instruktionerna för omvårdnaden präglas av en strävan att göra döden så skonsam som möjligt. I artiklar i sjuksköterskeidskrifter som tar upp vården av de döende framträder en viss osäkerhet inför uppgiften att vårda döende patienter. Några debattörer efterlyste en starkare prästerlig närvaro på sjukhusen. Men på det stora hela är debatten ett klart vittnesbörd om att den kristna värdegrunden tonats ner till förmån för mer

[422] Rosen, ”Läkaren och sjuksköterskan vid patientens dödsläger”, s. 486ff.

allmänhumanistiska värden som medkänsla och tjänstvillighet. I debattinlägg från början av 1960-talet ställde sig flera sjuksköterskor tveksamma till att dödssjuka patienter underrättades om sitt tillstånd.[424]

Det är tydligt att döden i allt högre grad kommit att framstå som något obehagligt och onaturligt, som man helst inte skulle tala om och som borde inträda så obemärkt som möjligt. Idén om sjukvården som ett religiöst motiverat kall kom visserligen att prägla sjukvårdsutbildningen till in på 1950-talet, och på många sjukhus erbjöds regelbundna andaktsstunder för vårdpersonal och intresserade patienter.[425] Men vid det laget hade det kristna inslaget i själva omvårdnaden, vilken alltmer underordnats den medicinska behandlingen, starkt reducerats. Samtidigt ändrade sjuksköterskerollen successivt karaktär från ett kristet kall till ett civilt yrke.[426] I de riktlinjer för vård av döende som meddelas i svenska läroböcker för blivande sjuksköterskor från 1960- och 1970-talet ligger tonvikten på den fysiska omvårdnaden och det andliga inslaget har ersatts av psykologiska resonemang.[427] Syftet är inte längre att ge den döende patienten religiös tröst och förbereda för mötet med Gud, utan omvårdnaden är i stället inriktad på att i möjligaste mån reducera det fysiska och psykiska lidandet i samband med livets utslocknande.

Katolsk sjukvård och mission i Norden

Från 1850-talet och framåt etablerade sig en rad katolska ordnar och kongregationer i de nordiska länderna. De flesta av dessa religiösa ordenssamfund var kvinnliga och hade en markerat socialkaritativ inriktning. Särskilt framgångsrika var de i Danmark, där det alltsedan 1849 rått full religionsfrihet. Vid 1900-talets början fanns det i Danmark inte mindre än sju kvinnliga katolska kongregationer med runt 450 ordenssystrar. Tjugofem år senare hade antalet ordenssystrar ökat till över 700. I Norge fanns det vid samma tid cirka 470 katolska ordenssystrar, medan Sverige hade ett hundratal.[428] Flera av dessa ordenssamfund ägnade sig åt sjukvård, och med början på 1870-talet upprättads en rad katolska privatsjukhus runt om i

---

[423] Susanne Malchau, *Sygepleje af døende i et kvindehistorisk perspektiv 1926-1965*, Aarhus 1993, s. 42-73.
[424] Malchau, *Sygepleje af døende*, s. 73-97, 102-109.
[425] Andersson, *Ett högt och ädelt kall*, s. 184-187. Holmdahl, *Sjuksköterskans historia*, s 217-224.
[426] Holmdahl, *Sjuksköterskans historia*, s. 230-243; Susanne Malchau, ”Kaldet”, i *Omsorgstenkning. En innføring i Kari Martinsens forfatterskap*, Bergen 2000, s. 57-70. Jmf. också Kari Wærness, ”Ett kvinnoperspektiv på spänningen mellan husmorskultur och medicinsk kultur i den offentliga omsorgen”, i Karen Christensen, Liv J. Syltevik (red.), *Omsorgens forvitring? Antologi om utfordringer i velferdsstaten*, Bergen 1999, s. 115-149.
[427] Holmdahl, *Sjuksköterskans historia*, s. 246-256.
[428] Edvard D. Vogt, *The Catholic Church in the North. A preliminary Report*, (Stencil) Bergen 1962, s. 84ff. I Finland fanns vid samma tid 12 katolska ordenssystrar.

de nordiska länderna, främst då i Danmark och Norge. I Sverige visade det sig på grund av den restriktiva lagstiftningen svårare att etablera sådana katolska vårdanstalter. De danska och norska myndigheterna intog här en mer pragmatisk hållning, och på många orter inleddes ett samarbete mellan lokala myndigheter och de sjukvårdande katolska ordenssamfunden.[429] Sin största utbredning nådde denna katolska sjukvård runt 1960, då det fanns 46 katolska sjukhus i Norden.[430]

Det första katolska sjukhus som byggdes i Norden efter reformationen var Sankt Josephs Hospital i Köpenhamn, som invigdes 1875 och som i början av 1900-talet vårdade runt 3000 patienter årligen. Detta sjukhus drevs av Sankt Josefsystrarnas kongregation med moderhus i Chambéry, vilken fram till 1960-talet var det utan jämförelse största kvinnliga ordenssamfundet i Norden och som hade en dominerande ställning inom den katolska sjukvården i Danmark, Norge och på Island.[431] Men det fanns också sjukvårdande ordensbröder. Det var kamillianorden, som 1902 upprättade ett katolskt manssjukhus i Danmark, där ordensbröderna svarade för vården. I Sverige drevs katolska vårdinrättningar av Sankt Elisabethsystrarnas kongregation med moderhus i Breslau i tyska Schlesien, medan Finland saknade katolska sjukhus. Det stora flertalet patienter som vårdades på dessa sjukhus var av naturliga skäl protestanter. Från 1960-talet, då det blev allt svårare för privata alternativ att hävda sig i konkurrensen med den offentliga sektorn samtidigt som rekryteringen till de social-karitativa katolska ordnarna började avta, kom de katolska sjukhusen, liksom för övrigt också diakonissanstalternas sjukhus, successivt att avvecklas.[432]

De katolska sjukhusen i Norden hade många särdrag. För det första ägdes sjukhusen av ordenssystrarna/bröderna själva, vilket innebar att ledningsgruppen bestod av utbildade sjuksköterskor, inte av läkare som vid de offentliga sjukhusen och vid de privata sjukhus som var knutna till diakonissanstalterna. För det andra var vårdens andliga dimension klart framträdande, och vårdarbetet varvades med bön och andliga övningar. Men det mest säregna var att sjukvården ingick som ett led i den katolska missionsverksamheten. I enlighet med den ecklesiologi som var rådande i den katolska kyrkan fram till andra vatikankonciliets teologiska nyorientering i början av 1960-talet betraktades även formellt kristna men icke-katolska länder som missionsfält. De katolska präster och ordenssystrar som var verksamma i

[429] Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur*, s. 42-46, 84-92.
[430] Vogt, *The Catholic Church in the North*, s. 113.
[431] Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur*, s. 116-126; Nilsen, *Nonner i storm og stille*, s. 196-204.
[432] Werner *Katolsk mission och kvinnlig motkultur*, s. 202, 258ff; Yvonne Maria Werner, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873-1929*, Uppsala 1996, s. 171-180; Johannes Mertens, *Geschichte der Kongregation der Schwestern von der heiligen Elisabeth*, Berlin 1998, s. 353-363, 709-788, 836-845.

de nordiska länderna hade således inte bara till uppgift att ta sig an katoliker som redan fanns i området, utan de skulle också bedriva mission och försöka vinna konvertiter. Målet var att återföra den protestantiska befolkningen till den katolska tron och att så bereda vägen för det nordiska samhällets rekatolicering.[433] I detta missionsarbete spelade de katolska skolorna och sjukhusen en central roll. Ordenssystrarna var alltså missionärer, och de kom på många sätt att framstå den katolska missionens spjutspetsar. Detta gällde inte minst josefsystrarna, som med sina runt tjugo sjukhus och lika många skolor var det utan jämförelse mest framgångsrika katolska ordenssamfundet i Norden.

Men det som i detta sammanhang är mest intressant är den höga prioritet som man gav vården av svårt sjuka och döende vid de katolska sjukhusen och inom den ambulerande hemsjukvården. Jag kommer här att med exempel från josefsystrarnas vårdverksamhet i Danmark visa vilka konkreta uttryck detta kunde ta sig. I josefsystrarnas konstitutioner från 1878, vilka innehöll noggranna föreskrifter för systrarnas religiösa liv och praktiska verksamhet, finns ett helt kapitel med förhållningsregler för sjuksystrar. Här betonas sjukvårdens religiösa förankring mycket starkt. De religiösa förpliktelserna sätts i första hand och anges vara en förutsättning för god sjukvård. Systrarna skall lära sig att se Kristus själv i de sjuka, vara uppfyllda av kärlek, medlidande och respekt för sina patienter och lära sig att tålmodigt och med glädje uthärda alla de besvär som var förbundna med deras gärning. Men de uppmanas också inrikta sig på att föra människor till den katolska tron, återföra avfälliga katoliker till religiös praxis och tillse att de döende dog väl förberedda och, om det rörde sig om katoliker, styrkta med kyrkans sakrament.[434] Då josefsystrarna i Danmark 1915 fick en egen lärobok i sjukvård innehöll denna ett särskilt avsnitt om vård av döende. Även här underströks plikten att sörja för att patienten bereddes kristligt inför döden.[435] På samma sätt som hos diakonissorna ger nekrologerna över döda ordenssystrar en, ofta mycket detaljrik och målande, bild av hur *ars moriendi* i dess mest optimala kunde se ut.[436]

Josefsystrarnas verksamhetsberättelser till moderhuset i Chambéry och till den franska missionsorganisationen *L'Œuvre de la Propagation de la Foi*, vilken bidrog till att finansiera

---

[433] Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur*, s. 12ff, 247-250; Werner, "Ultramontan väckelse", s. 105ff.

[434] *Constitutioner for Sanct Joseph-Søstrenes Ordenssamfund under den ubesmittede Guds Moders Beskyttelse.* Kjøbenhavn 1878, Del 3, Cap. X

[435] *Haandbog for Sygeplejersker. Til Brug for Sankt Joseph-Søstrene i Danmark*, København 1915.

[436] Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur*, s. 238ff. Då en syster var döende tillkallades en präst för att höra bikt, ge kommunion och sista smörjelsen. När dödsögonblicket närmade sig samlades alla systrar i kommuniteten hos den döende för att be så kallade agoniböner.Requiemmässa firades enligt föreskrifterna av tre präster, och priorinnan skulle låta läsa tjugo mässor för den dödas själ, och alla systrar hade att, som det hette, "offra en helig kommunion" för hennes själs frälsning. I nekrologerna ges exempel också på systrar som visat rädsla inför döden.

kongregationens verksamhet i Norden, visar vilken central betydelse man tillmätte uppdraget att verka för den katolska trons utbredning.[437] I rapporterna lämnas också utförliga redogörelser för missionsmetoder och uppgifter om antal konversioner. Liksom hos diakonissorna spelade bön och andakt en viktig roll i detta missionsarbete, och systrarna bemödade sig om att genom kärleksfull omsorg få patienterna intresserade av den katolska tron. I alla sjuksalar fanns ett krucifix, och den syster som hade ansvar för en sjukavdelning läste med hög röst morgon- och aftonbön.[438] För att inte verka påträngande brukade systrarna alltid fråga patienterna om de hade något emot att man bad för dem, vilket de, om man får tro rapporterna, mycket sällan lär ha haft. Många patienter skall också ha visat intresse av att delta i bönen.[439] Systrarnas diskreta missionsverksamhet var förhållandevis framgångsrik. För året 1892 uppges exempelvis att 35 av de 765 patienter som detta år vårdats på Sankt Josefs Hospital i Köpenhamn låtit sig upptas i den katolska kyrkan. Vidare hade 71 patienter dött en, som det heter, god död. Av de 303 patienter som vårdats inom ramen för hemsjukvården hade sextio dött uppbyggligt och sexton konverterat. Det totala antalet katolska konversioner i Danmark detta år uppgick till runt 220.[440] I en lägesrapport från 1901 gav provinspriorinnan för josefsystrarna i Danmark, Marie-Geneviève (Girard), följande pregnanta beskrivning av systrarnas sjukvårdsapostolat i den katolska missionens tjänst:[441]

> Vårt enda syfte är att göra gott och att behandla de sjuka som den gode Guden sänder oss väl. Vi talar inte med dem om religion men vi försöker vårda dem med kärlek och omsorg, visa dem intresse och medlidande och ge dem den kroppsliga vård och den tröst som de behöver. Denna form av predikan är i sanning den bästa vi kan använda mot våra kära danskar. Den får dem att steg för steg uppskatta det som de har föraktat, nämligen kyrkan och den katolska religionen. Och Gud vare tack är det många som varje år låter sig undervisas i och antar (den katolska) religionen.

När man läser josefsystrarnas rapporter om deras sjukvårdsapostolat i Norden från perioden 1875 till 1920 kan man ibland få intrycket att det inte var sjukdomsboten som stod i centrum för deras vårdarbete utan snarare önskan att bistå människor i livets slutskede, det som idag kallas palliativ vård. I många av dessa rapporter skildras hur systrarna bistått döende patienter, och hur lyckliga de var över att de kunnat beredas kristligt och därmed dött en ”god

---

[437] Marie-Geneviève till L’Œuvre den 3 juli 1889, den 6 jan. 1900, den 6 jan. 1904, den 2 dec. 1905, den 10 jan. 1909 och den 9 jan. 1911: ŒPF, D6: AOPM. *Abrégé Historique de la Congrégation des Sœurs de St. Joseph depuis son établissement en Danemark jusqu’à nos jours*: SJSAK. I krönikan talas det om sjukvården som ett medel att föra ”ces pauvres hérétiques vers le catholicisme”.

[438] Marie-Geneviève till L’Œuvre den 2 dec. 1905: ŒPF, D6: AOPM.

[439] *Petite notice sur l’hôpital des Sœurs de Saint-Joseph de Copenhague, 1890*: ŒPF, D6, AOPM

[440] Marie-Geneviève till L’Œuvre den 18 maj 1893: ŒPF, D6 : AOPM. Statistisk sammanställning för 1893: ŒPF, D6, AOPM.

död". I en historisk tillbakablick över sjukvårdsverksamheten från 1890 uppges att josefsystrarna på Sankt Josephs Hospital i Köpenhamn 1890 vårdat 660 patienter, därav 611 protestanter, och att alla de femtio patienter som avlidit dött på ett uppbyggligt sätt. Här berättas bland annat om en protestantisk dam som angripits av strupcancer och som uthärdat sex månaders intensiva smärtor utan klagan. Hon hade inte kunnat svälja ens en droppe vatten och hade tillförts vätska genom ett rör ner i magen. Men hon hade uppoffrat sitt liv och sitt lidande åt Gud, och Jesu namn hade ständigt varit på hennes läppar. Ett än större intryck hade emellertid den sjuttonåriga flicka gjort, som avlidit stilla efter fyra månaders svåra cancersmärtor i ena benet. Flickan, som var dotter till en protestantisk präst, hade inför döden uppvisat "une soumission et un piété angélique" (en änglalik fromhet och underkastelse). Men det var inte alltid som de döende patienterna fogade sig helt frivilligt i sitt öde. Så var exempelvis fallet med en fritänkare, som under sina tio månader på sjukhuset ständigt hädat Gud och skymfat systrarna. Men till slut hade han besinnat sig, gått med på att be, låtit tillkalla en präst, bekänt sina synder och sedan dött lugnt och stilla. På samma sätt hade det gått med en 82-årig katolsk man, som inte praktiserat sin tro sedan barndomen och som när han lades in på sjukhuset tagit avstånd från allt vad religion heter. Men systrarna hade fått honom på andra tankar, och han dog, som de uttryckte det, försonad med Gud och kyrkan.[442]

I josefsystrarnas krönika över verksamheten i Danmark ges flera exempel på hur dessa omvändelseprocesser kunde gå till. Ett av dessa exempel gällde en ung man som lagts in på Sankt Josephs Hospital i Köpenhamn. Han var dödssjuk, men vägrade inse detta och gjorde upp stora planer för framtiden. För systrarna var detta ett stort problem. De kunde ju, framhålls det i krönikan, inte låta honom dö utan att ha förberett sig för att träda inför Guds domstol. I samma sal låg emellertid en annan dödssjuk patient som funnit sig i sin lott och som, för att använda krönikans uttryckssätt, hängivet underkastade sig Guds vilja. Systrarna talade med honom om döden och sörjde samtidigt för att också den unge mannen hörde detta samtal. Steg för steg blev denne mindre avvisande. Han började delta i samtalen och snart också i de böner som systrarna bad högt tillsammans med den andre patienten. Men då den unge mannen till slut insåg att han snart skulle komma att dö blev han förtvivlad. Han trodde att det nu var för sent att omvända sig, men systrarna upplyste honom om att så inte var fallet. En av dem erbjöd sig att ställföreträdande be för honom om syndernas förlåtelse, och han lovade att i sitt hjärta ansluta sig till hennes bön. Då slutet närmade sig hade en av systrarna

[441] Marie-Geneviève till L'Œuvre den 31 dec. 1901: ŒPF, D6: AOPM. Min översättning.
[442] Petite notice: ŒPF, D6: AOPM. St. Josephs Hospital 1873-1977: SJSAK. I den sistnämnda källan uppges antalet patienter till 664, varav 54 avled.

ställt frågan om han var villig att ge sitt liv som ett offer till Gud. Han svarade ja, kysste det krucifix systrarna räckte honom, uttalade Jesu namn och dog sedan lugnt.[443] På samma sätt var det med en dödssjuk protestantisk kvinna som vårdats i sitt hem av josefsystrarna. Förberedelsen inför döden hade bestått i att den syster som vakat vid hennes bädd fått henne att underkasta sig Guds vilja, göra gester av kärleksfull ånger och förtröstan samt förlåta sina fiender. Även denna patient skall kärleksfullt ha kysst det krucifix som sjuksystern räckt henne strax innan hon avled.[444]

Nu skulle man kunna invända att systrarnas genom att jämställa de många protestantiska patienter som dött på ett ”uppbyggligt” sätt med de katolska konvertiterna handlade i strid med den dåtida katolska kyrkoläran, som ju starkt betonade den katolska kyrkans ställning av att vara den enda sanna kyrkan och som företrädde en mer exklusiv syn på den gudomliga frälsningsordningen än vad som blivit fallet efter andra vatikankonciliet. Men systrarna kunde använda sig av begreppet ”bona fide”, som här gavs en mycket bred tolkning.[445] Man utgick från att protestanterna var i god tro och att de genom att förbereda sig kristligt inför döden, om än indirekt, upptogs i den katolska kyrkans gemenskap. Många patienter uttryckte önskemål om att få tala med en präst. Det fick då bli en katolsk präst, eftersom icke-katolska präster inte hade tillträde till systrarnas sjukhus annat än som patienter. Men josefsystrarnas sjukhuskaplan var, om man får tro systrarnas rapporter, mycket omtyckt och eftersökt också av de protestantiska patienterna.[446] I fråga om de yttre formerna för beredelsen inför döden var, om man bortser från den rent sakramentala delen, de konfessionella skillnaderna dessutom tämligen små, åtminstone om man utgår från en mer ortodox lutherdom. Kanske är detta en förklaring till att en överväldigande majoritet av de döende patienterna gick med på att låta sig beredas kristligt av de katolska sjuksystrarna. Att systrarna lät de döende hålla i ett krucifix, tycks inte heller ha väckt anstöt, och många patienter lär ha kysst krucifixet i dödsögonblicket.[447]

Josefsystrarnas rapporter visar på ett illustrativt sätt hur sjukvård och omvårdnad kom att ingå som ett led i den katolska missionsverksamheten. På motsvarande sätt förhöll det sig med de övriga sjukvårdande katolska ordenssamfunden i Norden, vilket de katolska

---

[443] *Chronique de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Chambéry sous la protection de l'Immaculée Mère de Dieu. Livre X. La mission de la province danoise*, Chambéry 1936, s. 144f.
[444] Marie-Geneviève till L'Œuvre den 3 juli 1889: ŒPF, D6 : AOPM.
[445] Den förkonciliära uppfattningen sammanfattas i Ludwig Ott, *Grundriss katholischer Dogmatik*, Freiburg/Br. 1957, s. 263-278, 376. I *Catechismus Catholicae Ecclesia*, Città del Vaticano 1997, nr. 836-848 har den katolska synen på kyrkans roll i frälsningsverket satts in i ett ekumeniskt perspektiv.
[446] Marie-Geneviève till L'Œuvre den 10 jan. 1909: ŒPF, D6: AOPM.
[447] Marie-Geneviève till L'Œuvre den 10 jan. 1914: ŒPF, D6: AOPM.

missionsbiskoparnas rapporter ger många exempel på.[448] Detta förblev inte obekant för den protestantiska omgivningen, och den expanderande katolska sjukvården mötte motstånd både från konfessionellt protestantiskt och politiskt radikalt håll. Fram till början av 1900-talet var detta motstånd oftast konfessionellt betingad, och i den antikatolska polemiken framställdes den katolska verksamheten som ett hot mot det nordiska samhällets lutherska identitet och politiska integritet. Det var här inte sällan lutherska präster som tog initiativet, och syftet var att fästa allmänhetens uppmärksamhet på den ”katolska propaganda” som bedrevs vid de katolska vård- och utbildningsanstalterna. Men under mellankrigstiden ändrade den antikatolska polemiken i viss mån karaktär. Det var nu företrädare den expanderande offentliga välfärdssektorn som svarade för den skarpaste kritiken, och utgångspunkten var inte längre i första hand konfessionell, utan ideologisk och nationell. Ett exempel är den presskampanj mot de katolska sjukhusen i Danmark som utbröt i mitten av 1930-talet. Kritikerna tog fasta på att de katolska sjukhusen var undandragna statsmaktens direkta kontroll, att de representerade ett för det danska samhället främmande kulturellt system samt att de där verksamma läkarna hade en svagare ställning än vid de offentliga sjukhusen.[449]

Men vid denna tid var de katolska sjukhusen i Norden i full färd med att anpassa sin organisationsstruktur till den utveckling i riktning mot ökad medikalisering och teknifiering som utmärkte sjukvården vid denna tid, vilket fick till följd att omsorgen underordnades den medicinska behandlingen och att sjuksköterskan alltmer reducerades till en assistent åt läkaren. Detta ledde till att kraven på de katolska sjuksystrarnas teoretiska kunskaper skärptes samtidigt som den religiösa och asketiska träning som tidigare dominerat utbildningen fick en allt svagare ställning. Senare ledde kallelsekrisen till att man i ökad utsträckning fick anställa ”världslig” och icke-katolsk vårdpersonal vid de katolska sjukhusen.[450] Genom denna utveckling undergrävdes förutsättningarna för att använda sjukvården som ett redskap för katolsk mission. Samtidigt öppnades emellertid nya möjligheter att föra ut den människosyn och världsbild som präglade de katolska ordenssystrarnas vårdideologi och inställning till döden och döendet.

---

[448] Rapporter från den apostoliske vikarien i Danmark, Johannes von Euch till L’Œuvre den 20 april 1888 och 19 jan. 1912 och till Propaganda Fide den 7 maj 1888, den 23 mars, den 13 dec. 1901 och den 15 jan. 1902: ŒPF, D6: AOPM resp. N. S. 1897/105, vol. 115, 1901/105, vol. 211 & 1902/105, vol. 234 : ASPF. Werner, *Världsvid men främmande*, s. 180; Nilsen, *Nonner i storm og stille*, s. 165-169.

[449] Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur*, s. 172-177.

[450] Mertens, s. 364-367, 727-730, 765, 772, 778, 783f, 842. Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur*, s. 259f. I en rad artiklar i *Sankt Ansgar. Jahrbuch des Ansgarius-Werkes* (Köln) från 1970-talet och framåt skildras nedläggningen eller omfunktioneringen av de katolska sjukhusen.

För att möta de ökande kraven på teoretisk utbildning upprättade josefsystrarna 1926 en sjuksköterskeskola vid Sankt Josephs Hospital i Köpenhamn, vilken tio år senare fick statligt godkännande och rätt att utfärda sjuksköterskelegitimation. Denna sjuksköterskeskola, som var gemensam för alla katolska sjukhus i Danmark, var öppen även för icke-katolska sjuksköterskeelever. Under 1950- och 1960-talet, då den danskfödda josefsystern Benedicte Ramsig var föreståndarinna för skolan, var den en av Danmarks mest välrenommerade och eftersökta vårdutbildningsanstalter. Formellt leddes sjuksköterskeskolan av en överläkare, men i realiteten var det föreståndarinnan som innehade den egentliga ledningen. Det var också hon som svarade för den vårdideologiskt viktiga etikundervisningen, vilken fram till slutet av 1960-talet spelade en viktig roll i skolans utbildning. I denna etikundervisning var den katolska trosläran en självklar utgångspunkt, och eleverna, vilka från slutet av 1940-talet till övervägande delen var protestanter, fick lära sig att (den katolska) kyrkans auktoritet på etikens område var överordnad den medicinska vetenskapens. Vad gällde vården av döende framhölls plikten att alltid, och i nödfall mot läkarens instruktioner, informera om att döden var förestående. Vidare betonades vikten av att patienten fick hjälp att förbereda sig kristligt inför döden, och det gavs anvisningar på psalmer och bibelställen som kunde användas i detta syfte.[451]

Vid denna katolska sjuksköterskeskola fasthöll man alltså vid en traditionellt kristen syn på döden och döendet. Att man därmed gick på tvärs mot den gängse utvecklingen inom sjukvården visar en debatt om vård av döende i de danska sjuksköterskornas facktidskrift i början av 1960-talet. Här pläderade Benedicte Ramsing för en markerat kristen vårdideologi, och hon betonade vikten av att döende patienter alltid informerades om sitt tillstånd, även mot läkarens veto. Av debattörerna var det endast en som ställde sig bakom denna kristet motiverade princip, medan de övriga avfärdade den med hänvisning antingen till läkarens auktoritet eller till humanitära skäl.[452] De ställde sig med andra ord på den linje som läkaren Albert von Rosen argumenterat för i den ovan refererade artikeln i *Svensk Sjuksköterseketidskrift* 1939 och som också kommer klart till synes i danska och svenska läroböcker för sjuksköterskeelever från denna period.

[451] Susanne Malchau, *Kærlighed er tjeneste. Søster Benedicte Ramsing – En biografi*, Århus 1998, s. 165-242. Abortproblematiken spelade en viktig roll i etikundervisningen. Abort betecknades som moraliskt förkastligt, och eleverna instruerades att ge nöddop åt nyfödda barn som löpte risk att dö. Som en konsekvens av denna hållning gavs stöd åt gravida elever, så att de kunde fortsätta sin utbildning på skolan. Denna praxis gick helt på tvärs med den som tillämpades vid andra skolor.
[452] Malchau, *Sygepleje af døende*, s. 97-102.

Komparativa perspektiv på vård av döende

De tre vårdtraditioner som ligger till grund för den moderna sjukvården, nämligen den katolska ordensanknutna, den protestantiskt diakonala och nightingalemodellen, går alla tillbaka på en kristen idétradition. Här spelar barmhärtighetstanken och det gudomliga kallet en central roll, och det oegennyttiga tjänandet är insatt i ett eskatologiskt perspektiv, vilket förklarar den stora betydelse som tillmättes vården av svårt sjuka och döende. Men det finns betydande skillnader mellan de tre traditionerna. Inom den katolska vårdtraditionen och den tidiga diakonissrörelsen fanns en strävan att sammankoppla sjukvård och evangelisation, vilken var främmande för den tradition som går tillbaka på Florence Nightingale. Även beträffande synen på kallet finns en skillnad mellan de katolska ordenssystrarna å ena sidan och diakonissor och civila sjuksköterskor med kristen idétradition å den andra. För de båda sistnämnda kategorierna av sjuksköterskor hänförde sig kallet till själva omvårdnaden, medan det för ordenssystrarnas del var knutet till ordenslivet.[453]

Ser man till den teologiska och ideologiska motiveringen för sjukvårdsuppdraget framträder en annan viktig skiljepunkt. I den katolska traditionen framträdde omvårdnaden inte bara som en verksamhet som utfördes till Guds ära och till gagn för medmänniskorna utan också som en gärning som kunde främja den egna frälsningen. Motivationen var kärleken till Gud, målet den egna frälsningen och medlet de goda gärningarna. Denna syn på de goda gärningarna, vilken har sin grund i den klassiska katolska nådeläran med dess betoning av de goda gärningarnas betydelse i frälsningsprocessen, var fram till andra vatikankonciliets teologiska nyorientering på 1960-talet en viktig faktor i den katolska sjukvårdsideologin.[454] Just frågan om hur människan blir rättfärdiggjord inför Gud har alltsedan den lutherska reformationen på 1500-talet varit en av de avgörande tvistefrågorna i den teologiska debatten mellan den katolska kyrkan och reformationskyrkorna.[455]

---

[453] Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur*, s. 135. Susanne Malchau, ”Kaldet - et ophøjet ord for lidenskab”, *Sygeplejersken* 1998:47, s. 34ff, 45f. Malchau menar att skillnaden mellan de båda kallelseideologierna är hårfin, särskilt när man ser till den praktiska tillämpningen. Hon bortser här dock helt från den teologiska och konfessionella dimensionen. Jmf. Andersson, *Ett högt och ädelt kall*, s. 57f, 61-64.

[454] Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur*, s. 126f, 133-136. Denna skillnad mellan katolsk och evangelisk-luthersk syn på diakoni och karitativa insatser framhålls också av Sven-Erik Brodd, ”Diakoni genom kyrkans historia. Fem ecklesiologiska modeller”, i *Diakonins teologi*, Stockholm 1994, s. 22-f, 27ff.

[455] Något förenklat kan man säga att kontroversen gäller frågan hur människan tillägnar sig den av Jesus Kristus förtjänade rättfärdiggörande nåden och i vad mån den troende själv medverkar i denna process. Se Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 230-240, 259-279. Den ekumeniska deklaration om rättfärdiggörelsen som undertecknades i Augsburg i okt. 2000 har inte kunnat överbrygga denna grundläggande skillnad. Jmf. Gösta Hallonsten, ”Höst och vår i ekumeniken”, *Signum* 2001:1, s. 25-32.

Men dessa teologiska och ideologiska skillnader till trots, så vilade de tre sjukvårdstraditionerna alla på föreställningen att sjukvården var knuten till ett kristet kall. Idén om en kristen motivation bakom sjukvårdsinsatsen levde kvar till långt in på 1900-talet, vilket kom till uttryck inte minst i diskursen runt vård av obotligt sjuka och döende patienter och vårdtagare. Under detta sekel tonades emellertid den religiösa motivationen alltmer ner till förmån för de medicinska och psykologiska aspekterna. Man kan här, något grovt, urskilja tre faser. Under den första fasen, som sträcker sig fram till sekelskiftet 1900 och som markeras av att den utbildade sjuksköterskan träder in i sjukhusvärlden, spelade omsorgen om patientens frälsning en viktig roll vid omvårdnaden av svårt sjuka och döende. I nästa fas, vilken omfattar perioden fram till 1960-talet och karakteriseras av en tilltagande medikalisering av omvårdnaden, kom de religiösa aspekterna alltmer i bakgrunden för att under perioden fram till 1990-talet nästan helt försvinna ur den offentliga diskursen. Något hårddraget skulle man kunna säga att den kristna *ars moriendi* med frälsning och evigt liv i fokus ersattes av en omvårdnadsstrategi som syftade till att göra döendet så omärkligt som möjligt. Tolkat i termer av *katharsis* kan man säga att reningsprocessen överfördes från det själsliga området till det kroppsliga. Om man i den kristna traditionen betonat vikten av att själen renades från synd och att den döende försonades med Gud och med sin omgivning, kom man nu i stället att inrikta sig på att genom medicinering befria den döende från medvetandet om sin egen död.

Diakonissornas och de katolska ordenssystrarnas strävan att bistå döende patienter i enlighet med kristna föreställning om *ars moriendi* kan från en nutida utgångspunkt te sig främmande, för att inte säga oacceptabel. Man den medikala och psykologiskt inriktade omvårdnad av döende som ersatte den kristna beredelsen var inte heller den neutral. Om utgångspunkten i det första fallet är att döden öppnar vägen för mötet med Gud och att patienten bör förberedas inför detta, så är de outtalade premisserna i det andra fallet att döden innebär slutet och att detta utslocknande skall ske så smärtfritt som möjligt. Omvårdnad bygger såväl i praxis som i teorin på ideologiska premisser, även om dessa inte alltid är tydligt uttalade. Sedan 1970-talet har den medikaliserade sjukvården, inte minst då i livets slutskede, mött växande kritik, och från flera håll har det pekats på behovet av att lyfta fram vårdens andliga dimensioner. Inom den palliativa vården framträder denna perspektivförskjutning särskilt tydligt.[456] Detta har lett till uppkomsten av en ny vårdform för obotligt sjuka och döende i form av hospice. Till en början hade hospicerörelsen en klart

[456] *Palliativ medicin*, Barbro Beck-Friis & Peter Strang (red.), Stockholm 1999.

kristen motivering, och initiativtagerskan Cicely Saunders uppfattade insatserna för döende människor som ett kristet kall. [457] I Norden har flera av de tidigare katolska och diakonssägda sjukvårdsanstalterna i omgestaltats till hospice.[458] Men idag talar man inte längre om *ars moriendi* utan snarare om *ars curandi*, konsten att vårda.[459]

[457] Shirley du Boulay, *Cicely Saunders: the founder of the modern hospice movement*, London 1984; Matthias Kopp, ”Professionalisierung und Gestaltwandel” i Erwin Gatz (Hrsg.). *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Band V. *Caritas und soziale Dienste*, Freiburg 1997, s. 329-332. Se också Cicely Saunders, Robert Kastenbaum (eds.), *Hospice care on the international scene*, New York 1997.

[458] Malchau, *Sygepleje af døende*, s. 2-4.

[459] *The lost art of caring : a challenge to health professionals, families, communities, and society*, Leighton E. Cluff & Robert H. Binstock (eds.), Baltimore 2001.

Käll- och litteraturförteckning

Otryckta källor

SANKT JOSEPH SØSTRENES ARKIV, KØBENHAVN (SJSAK)

Abrégé Historique de la Congrégation des Sœurs de St. Joseph depuis son établissement en Danemark jusqu´à nos jours

St. Josephs Hospital 1873-1977

Nekrologer 1868-1956

ARCHIVIO STORICO DELLA CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI O 'DE PROPAGANDA FIDE', ROMA (ASPF)

Nuova Serie 1892-1922, Rubrica 105

LES ARCHIVES DES ŒUVRES PONTIFICALES MISSIONAIRES (AOPM)

Les Archives de la Propagation de la Foi

Danemark 1870-1922, D6

Litteratur

Andersson, Åsa, *Ett högt och ädelt kall. Kalltankens betydelse för sjuksköterskeyrkets formering 1850-1930*, Umeå 2002

Ariès, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Age à nos jours*, Paris 1977

Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens, Hans Martin Barth, Harald Wagner (Hrsg.), Basel 1989

Baumann, Ursula, *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920*. Frankfurt/Main 1992

Bergner, Barbro, "Dygden som levnadskonst. Kvinnliga dygdeideal under stormaktstiden", i *Jämmerdal och fröjdesal: kvinnor i stormaktstidens Sverige*. Red. Eva Österberg, Lund 1997

Brodd, Sven-Erik, "Diakoni genom kyrkans historia. Fem ecklesiologiska modeller", i *Diakonins teologi*, Stockholm 1994

Blaschke, Olaf, "Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?", *Geschichte und Gesellschaft* 2000:1

Catechismus Catholicae Ecclesia, Città del Vaticano 1997

Chronique de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Chambéry sous la protection de l'Immaculée Mère de Dieu. Livre X. *La mission de la province danoise*, Chambéry 1936

Constitutioner for Sanct Joseph-Søstrenes Ordenssamfund under den ubesmittede Guds Moders Beskyttelse, Kjøbenhavn 1878

Den frivilliga döden. Samhällets hantering av självmord i historiskt perspektiv, Birgitta Odén, Bodil E. B. Persson, Yvonne Maria Werner (red.), Stockholm 1998

Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998, Ursula Röper, Carola Jüllig (Hrsg.), Berlin 1998

du Boulay, Shirley, *Cicely Saunders: the founder of the modern hospice movement*, London 1984

Elmund, Gunnel, *Den kvinnliga diakonin i Sverige 1849-1861. Uppgift och utformning*, Lund 1973

Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940. Ed. Pirjo Markkola, Helsinki 2000

Giertz, Greta, *Sjuksköterskelära*. Band I, Stockholm 1945

Graf, Friedrich Wilhelm, "Dechristianisierung. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos": *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. Hrsg. Hartmut Lehmann, Göttingen 1997

Gøtzsche, Inger, Nygaard, Karen, *Sygeplejens udvikling og kulturhistoriske baggrund*, København 1993

Gustavsson, Anders (red.), *Religiösa väckelserörelser i Norden*. Lund 1984

Haandbog for Sygeplejersker. Til Brug for Sankt Joseph-Søstrene i Danmark, København 1915

Hallonsten, Gösta, "Höst och vår i ekumeniken", *Signum* 2001:1

Hamrin, Elisabeth, "Det andliga arvet efter Florence Nightingale", i E. Hamrin (red.), *Florence Nightingale – en granskning i nutida perspektiv*, Stockholm 1997

Holmberg, Barbro et al., *Döden angår oss alla – värdig vård i livets slutskede, SOU* 2001:6.

Holmdahl, Barbro, *Sjuksköterskans historia. Från Sjukwakterska till omvårdnadsdoktor*, Stockholm 1997

Hälsning från Samariterhemmet 1914-1953

Imhof, Arthur, *Ars moriendi: die Kunst des Sterbens einst und heute*, Wien 1991

Jarlert, Anders (red.), *Väckelsen och vardagslivet. Västsvensk väckelse ur nordiskt perspektiv*, Göteborg 1995

Jarrick, Arne, *Hamlets fråga. En svensk självmordshistoria*, Stockholm 2000

Kari Wærness, "Ett kvinnoperspektiv på spänningen mellan husmorskultur och medicinsk kultur i den offentliga omsorgen", i Karen Christensen, Liv J. Syltevik (red.), *Omsorgens forvitring? Antologi om utfordringer i velferdsstaten*, Bergen 1999

Koivunen Bylund, Tulikki, "*Frukta icke, allenast tro". Ebba Boström och Samariterhemmet 1882-1902*, Uppsala 1994

Kopp, Matthias, "Professionalisierung und Gestaltwandel", i. Erwin Gatz (Hrsg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Band V. *Caritas und soziale Dienste*, Freiburg/Br. 1997

Lehmann, Hartmut, "Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa", i Hartmut Lehmann (Hrsg), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997

Leighton E. Cluff & Robert H. Binstock (eds.), *The lost art of caring : a challenge to health professionals, families, communities, and society*, Baltimore 2001

Malchau, Susanne, "Kaldet - et ophøjet ord for lidenskab", *Sygeplejersken* 1998:47

Malchau, Susanne, ”Kaldet”, i *Omsorgstenkning. En innføring i Kari Martinsens forfatterskap*. Bergen 2000

Malchau, Susanne, *Kærlighed er tjeneste. Søster Benedicte Ramsing – En biografi*, Århus 1998

Malchau, Susanne, *Sygepleje af døende i et kvindehistorisk perspektiv 1926-1965*, Aarhus 1993

Markkola, Pirjo, ”Promoting health and welfare”, *Scandinavian Journal of History* 2000: 25

Martinsen, Kari, *Freidige og uforsagte diakonnisser. Et omsorgsyrke vokser fram 1860-1905*, Tanum-Norli 1984

Martinsen, Kari, Wærness, Kari, *Pleie uten omsorg? Norsk sygepleie mellom pasient og profesjon, Oslo* 1991

Mertens, Johannes, *Geschichte der Kongregation der Schwestern von der heiligen Elisabeth*, Berlin 1998

Nilsen, Else-Britt, *Nonner i storm og stille. Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20*. århundrede, Oslo 2001

Yvonne Maria Werner (ed.), *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation. A Female Counter-Culture in Modern Society* (under tryckning), Uppsala 2004

Olivebladet, ett blad för den tjenande kärleken 1878-1950

Ott, Ludwig, *Grundriss katholischer Dogmatik*, Freiburg 1957

Palliativ medicin, Barbro Beck-Friis, Peter Strang (red.), Stockholm 1999

Qvarsell, Roger, *Vårdens idéhistoria*, Stockholm 1991

Ratzinger, Joseph, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982

Sanders, Hanne, *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850*, Stockholm 1995.

Sankt Ansgar. Jahrbuch des Ansgarius-Werkes

Saunders, Cicely, Kastenbaum, Robert (eds.), *Hospice care on the international scene*, New York 1997

Stenberg, Göran, *Döden dikterar. En studie i likpredikningar och gravtal under 1600- och 1700-talen*, Stockholm 1998

Truillard, Jean, Raasch, Juana, ”Katharsis”, *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, tome 8, Paris 1976

Wendt, Rigmor, ”Et uselvisk ønske om at hjelpe”, i *Omsorg, kald og kamp. Personer og ideer i sygeplejens historie.* Red. Regner Birkelund, København 2002

Werner, Yvonne Maria, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur: Sankt Josefsystrarna i Danmark och Sverige 1856-1936,* Stockholm 2002

Werner, Yvonne Maria, ”Ultramontan väckelse i möte med protestantiskt präglad nordisk kulturmiljö 1849-1940”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 2002

Werner, Yvonne Maria, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873-1929,* Uppsala 1996

Vogt, Edvard D., *The Catholic Church in the North. A preliminary Report* (Stencil), Bergen 1962

von Rosen, Albert, ”Läkaren och sjuksköterskan vid patientens dödsläger”, *Tidskrift för Sveriges sjuksköterskor* den 22 okt. 1939

von Rosen, Albert, *Människan, livet och döden. Utblickar och minnesbilder*, Uppsala 1954

Åhren Snickare, Eva, *Döden, kroppen och moderniteten*, Linköping 2002

Abstract

Ars moriendi and the struggle for a ”good” society

I denna artikel diskuteras synen på döendet och omvårdnaden av döende människor i Norden från mitten av 1800-talet och fram till idag. Under denna period sker en övergång från en kristet präglad syn på döendet som en övergång till evigheten till dagens sekulariserade inställning. Men denna utveckling var inte entydig. Sekulariseringen utlöste motkrafter i form av kristen väckelse och kyrklig mobilisering runt om i Europa. Den katolska kyrkan etablerade sig åter i de nordiska länderna, och med den kom också religiösa ordnar och kongregationer.

Den kristna väckelsen resulterade i ökade insatser på sjukvårdens område, och de tre vårdtraditioner som ligger till grund för den moderna sjukvården, nämligen den katolska ordensanknutna, den protestantiskt diakonala och nightingale-modellen, utgår alla från kristen idétradition. Omvårdnaden av svårt sjuka och döende kom därför att tillmätas stor betydelse. I bakgrunden fanns den kristna *ars moriendi*-traditionen, alltså idén att människan bör dö försonad med Gud. Vid diakonissornas och de katolska ordenssystrarnas sjukhus, där sjukvården var kopplad till evangelisation, lade man ner stor möda på att tillse att patienterna bereddes kristligt inför döden. Även vid de offentliga sjukhusen höll man länge fast vid idén om en kristen motivation bakom sjukvårdsinsatsen, vilket kom särskilt tydligt till uttryck i diskursen runt vård av döende.

Men under 1900-talets lopp tonades den religiösa motivationen alltmer ner till förmån för de medicinska och psykologiska aspekterna. Man kan här urskilja tre faser. Under den första, som sträcker sig fram till sekelskiftet 1900, spelade omsorgen om patientens frälsning en viktig roll vid omvårdnaden av svårt sjuka och döende. I nästa fas, vilken omfattar perioden fram till 1960-talet och karakteriseras av en tilltagande medikalisering, kom de religiösa aspekterna alltmer i bakgrunden för att under perioden fram till 1990-talet nästan helt försvinna ur den offentliga diskursen. Något hårddraget skulle man kunna säga att den kristna *ars moriendi* med frälsning och evigt liv i fokus ersattes av en omvårdnadsstrategi som syftade till att göra döendet så omärkligt som möjligt. Tolkat i termer av *katharsis* kan man säga att reningsprocessen överfördes från det själsliga området till det kroppsliga. Om man i den kristna traditionen betonat vikten av att själen renades från synd, kom man nu i stället att inrikta sig på att genom medicinering befria den döende från medvetandet om sin egen död.

Sedan 1970-talet har den medikaliserade sjukvården, inte minst då i livets slutskede, mött växande kritik och det har pekats på behovet av andliga dimensioner. Inom den palliativa vården framträder denna perspektivförskjutning särskilt tydligt. Detta har lett till uppkomsten av en ny vårdform för obotligt sjuka och döende i form av hospice. Men idag talar man inte längre om *ars moriendi* utan snarare om *ars curandi*, konsten att vårda.

KAMP MOT BROTTSLIGHETEN? SYNPUNKTER PÅ DÖDSSTRAFFETS HISTORIA[460]

Av Jukka Kekkonen

Straffrättssystemets historia indelas traditionellt i följande skeden: 1) det tidiga systemet som var grundat på blodshämnd och släktfejder; 2) hämndens stegvis tillbakagång till förmån för förlikningsbot; 3) den stränga straffrätten (och statliga kontrollen) som baserades på döds- och kroppsstraff och som sträckte sig från slutet av medeltiden fram till upplysningen och 4) frihetsstraffens dominans med början i franska revolutionen.[461]

Det är skäl att understryka att det inte är fråga om någon rätlinjig, heltäckande och samtidig förändring av straffsystemet. Än mindre kan man tala om någon klar ”utveckling” eller evolution i riktning mot ett allt lindrigare och humanare kontrollsystem. Dödsstraff är inget okänt fenomen under modernare tid, inte ens i dag har denna strafform avskaffats. Det sistnämnda gäller särskilt när blickarna riktas mot mera globala sammanhang. Under allvarliga samhällskriser samt i samband med efterföljande rättsliga uppgörelser har straffsystemets strängaste påföljder använts, även fastän systemet i övrigt gjorts allt mildare.[462]

Jag skall i det följande granska utvecklingen av dödsstraffet i Finland under en förhållandevis lång tidsperiod. Granskningen riktas mot olika nivåer som lagstiftning, rättspraxis och samhällsdiskussionen kring dödsstraffet. Jag beskriver i huvuddrag hur diskursen på de olika nivåerna har förändrats och försöker besvara frågan om orsaken till förändringarna. Dessa uppgifter kan inte lösas med hjälp enbart av juridiskt material utan perspektivet måste radikalt vidgas. Det gäller att försöka placera in förändringarna i en naturlig och meningsfull kontext av kulturell och samhällelig natur.

Jag försöker nå fram till denna kontext på två vägar. För det första kopplas förändringarna i synen på dödsstraffet samman med förändringarna i den allmänna politiken och den statliga kontrollen. Och för det andra utnyttjas rättshistoriska jämförelser. I min

[460] Texten är översatt från finska av Dan Frände och språkgranskad av Yvonne Maria Werner.

[461] Jukka Kekkonen - Heikki Ylikangas, “Vapausrangaistuksen valtakausi. Nykyisen seuraamusjärjestelmän historiallinen tausta”, *Oikeuden yleistieteiden laitoksen julkaisu*, Helsinki 1982:1, s. 4-5, Jukka Kekkonen - Heikki Ylikangas, *”Frihetsstraffets genombrott samt regionala och tidsmässiga variationer i bruket av frihetsstraff”, Nordisk Tidskrift for Kriminalvidenskab* 1983:3, s. 159-178.

[462] Jag bortser här från de uppfattningar som hävdar att olika perioders straffstränghet och mildhet inte kan jämföras och bedömas eftersom värdet på lidandet varierar. Om denna problematik, se Nils Christie, “Changes in Penal Values”, *Scandinavian Studies in Criminology* 1968, s. 161 ff.

analys lyfter jag fram frågan om dödsstraffets funktioner. Är dödsstraffet, som ofta anförs i den juridiska diskursen, samhällets och den offentliga maktens grövsta artilleri i kampen mot brottsligheten? Ligger dödsstraffets berättigande i dess antagna generalpreventiva verkan? Eller är dödsstraffet till vissa delar eller till och med huvudsakligen till sin natur ett politiskt instrument med vars hjälp de sittande makthavarna försöker befästa sin egen position? Särskilt granskningen av om de strängaste sanktionerna riktas mot medlemmar i vissa samhälleliga eller etniska grupper kan belysa denna fråga. Det är vidare intressant att se hur dödsstraffet har använts i samband med allvarliga samhällskriser. I detta sammanhang kommer jag också att lyfta fram dödsstraffets funktion av ”katharsis”.

Ett begränsat utrymme tvingar till flera radikala lösningar. I fortsättningen lyfter jag endast fram sådana skeden i dödsstraffets historia som verkar vara särskilt relevanta utifrån de ovan skisserade frågorna. Jag inleder med dödsstraffets tidigaste skede. Samtidigt kopplar jag framställningen till kontexten av en omfattande samhällskontroll. Jag inriktar mig särskilt på de faktorer som ligger bakom absolutismens stränga straffrätt. Endast med utgångspunkt i dessa bakgrundsfaktorer är det möjligt att förstå den vändning som skedde under upplysningstiden och som på lagstiftningsnivå ledde till en humanisering av det stränga sanktionssystemet och till en mildare samhällskontroll. Jag låter rättsutvecklingen i Sverige-Finland rörande dödsstraffet få en biroll. Samtidigt vill jag emellertid understryka att denna utveckling inte avviker från den europeiska huvudlinjen, vilken jag här kommer att koncentrera mig på.

Den finska situationen kommer jag att gå in på först i samband med behandlingen av 1800-talet. Genom en lag från 1826 upphörde den faktiska verkställigheten av dödsstraffet i Finland. Från år 1863 fram till tillkomsten av 1889 års strafflag fördes det i lantdagen en omfattande diskussion om att avskaffa – eller åtminstone inskränka tillämpningen av – dödstraffet. Speciellt intresserar här vilka stånd som understödde dödsstraffet respektive motsatte sig denna sanktion samt vilka argument som därvid användes. Under det följande århundradet kom dödsstraffet i Finland att aktualiseras endast i samband med allvarliga samhällskriser. För att belysa detta kommer jag i första hand att ta upp 1918 års inbördeskrig och händelserna efter kriget. Mindre utrymme ges situationen under andra världskriget. Vidare kommer jag helt kort att beröra den heta diskussion som fördes om dödsstraffet under 1930-talet.

I slutavsnittet försöker jag sammanfatta mina synpunkter och forskningsresultat till ett slags helhetsanalys av dödsstraffets samhälleliga funktioner i ljuset av den (rätts)historiska forskningen. Den övergripande frågan är här om bruket av dödsstraffet i första hand eller

överhuvudtaget motiverats av kampen mot brottsligheten eller om det, utifrån forskningens nuvarande ståndpunkt, snarare är försvaret av den samhälleliga ordningen och den politiska maktstrukturen som förklarar bruket av dödsstraff. Eftersom dödsstraffet fortfarande används kan resultaten tillämpas även på dagens verklighet.

Från ättsamhället till den stränga straffrätten

Ättsamhället hade som typiska sanktioner hämnd och blodshämnd. Detta sanktionssystem ersattes så småningom av ett system som grundades på boten. Även grova brott kunde sonas med böter. Boten blev ett konkurrenskraftig alternativ till hämnden genom att betydande ekonomiska ersättningar utbetalades till målsäganden. Sanktionssystemet fick en viss förutsebarhet när försoningstekniken blev mera etablerad. Boten hade även en central funktion för ättsamhällets fortbestånd; den våldsspiral som följde av hämnd och mothämnd kunde i värsta fall leda till omfattande släktfejder som försvagade samfundets överlevnadsmöjligheter.[463]

Den allt starkare statsmakten började undergräva grunden för försoningsstraffrätten. Centralmakten gjorde sig, bl.a. via utvidgandet av kungsfreden, till målsägande i allt flera brott. Brottets privaträttsliga natur förlorade på detta sätt sin egentliga grund. Centralmakten fick genom boten tillgång till resurser som påskyndade utvecklingen mot en allt starkare stat. Med dessa tilläggsresurser kunde staten anställa tjänstemän och soldater, något som i sin tur bidrog till en utvidgning av den statliga maktsfären.

Denna process, som med början under högmedeltiden pågick under flera århundraden och uppvisade lokala variationer, ledde till en betydande skärpning av straffrätten och hela det samhälleliga kontrollsystemet. Bruket av döds- och kroppsstraff utvidgades kraftigt på systemets alla nivåer, dvs. lagstiftning, rättspraxis och straffverkställighet. På motsvarande sätt minskade botens betydelse. Denna process påskyndades till följd av ekonomiskt svåra tider, då det blev allt vanligare att kroppsstraff användes som substitut för förlikningsboten.

Ovan beskrivna förändringar märktes först i rättspraxis, varefter de kodifierades i lagstiftningen. Motsvarande utveckling har av den rättshistoriska forskningen kunnat påvisas på andra områden. Skärpningen inom straffrätten visade sig först i de länder och territorier där centralmakten befäst sitt våldsmonopol (exempelvis England). Höjdpunkten vad gäller straffrättens brutalisering nåddes i samband med övergången till ett absolutistiskt styrelsesätt och utvecklingen av ett samhällssystem med en strikt ståndsindelning. Det skarpt hierarkiska

[463] Jmf Arnved Nedkvitnes bidrag i denna antologi.

och ojämlika samhällssystemet upprätthölls med hjälp av en sträng och vittgående kontroll av undersåtarna.[464]

Det är allmänt bekant att denna förändringsprocess inte gick smärtfritt. I slutet av medeltiden och i början av nya tiden skakades Europa av en rad våldsamma bonde- och småborgaruppror. Den främsta orsaken till dessa uppror var de ökande arbetsplikter och penningprestationer som utkrävdes av de lägre ståndеn.[465] En konstant kamp om fördelningen av samhällets rättigheter och förpliktelser pågick således. Det är intressant att observera att brutaliseringens höjdpunkt verkar ha nått under de årtionden som följde efter det att upproren slagits ned; i England i slutet av 1300-talet, i Frankrike under senare delen av 1400-talet, i de tyska staterna i början av 1500-talet, i Spanien under första delen av 1500-talet samt i Sverige-Finland under slutet av 1500-talet (klubbekriget 1596-1597). Tidpunkten för de olika upproren indikerar att det tryck mot samhällets maktelit som utövades av de lägre skikten nu hade försvagats, vilket gjorde att det inte längre fanns behov av ännu en skärpning. Efter denna kulmination bevarades systemets grundstruktur ända fram till upplysningstiden.[466]

För att komplettera bilden av det stränga straffsystemet bör tre viktiga omständigheter påpekas. För det första var det omfattande bruket av dödsstraff och andra stränga påföljder bara en del av helhetskontrollen. I själva verket var ståndssamhället genomsyrat av en sträng disciplin och kontroll. De lägre samhällsklassernas uppgift var att tjäna som arbetskraft för de högre stånden. Lagstiftningen om lösdrivare och tjänstefolk (tjänsteplikt) utgör utmärkta exempel på hur systemets samtliga delar fungerade i enlighet med de maktägande ståndens intressen. Detta framträdde särskilt tydligt i tider av arbetsbrist. Den merkantilistiska staten, som styrdes av de högre stånden, försökte via olika strafformer utnyttja brottsligheten. Arbets- och korrektionsanstalter, tukthus, galärslaveri och förvisning till kolonierna är exempel på hur straffrätten användes i detta syfte..[467]

För det andra finns det skäl att understryka att straffrätten trots sin stränghet inte helt saknade ”luckor”. Det innehöll en rad säkerhetsventiler, vilka de facto sedan 1700-talet kom att bana väg för ett mildare sanktionssystem. Särskilt omvandlingen av dödsstraff till livstids tvångsarbete och förvisningen till kolonier bidrog under 1600- och 1700-talet till att sänka antalet verkställda dödsstraff.

---

[464] Kekkonen – Ylikangas, “Vapausrangaistuksen valtakausi”, s. 80-81.
[465] Heikki Ylikangas, *Mennyt meissä. Suomalaisen kansanvallan historiallinen analyysi*, Porvoo 1990, s. 64-79.
[466] Kekkonen – Ylikangas, “Vapausrangaistuksen valtakausi”, s. 55-56. För en överblick över dödsstraffets utveckling se även Inga Floto, *Dødsstraffens kulturhistorie. Ritualer og metoder 1600-2000*, København 2001.
[467] Kekkonen - Ylikangas “Vapausrangaistuksen valtakausi”, s. 42-46.

För det tredje uppstod ett betydande gap mellan lagens bokstav och rättsverkligheten, vilket delvis berodde på ett ökat bruk av ovannämnda alternativpåföljder. Lagens stränghet omsattes således inte fullt ut i praxis. För Sverige-Finland har t.ex. Heikki Ylikangas visat att bruket av dödsstraff under slutet av 1500-talet och början av 1600-talet var mycket ovanligt trots att lagtexten för många brottstyper förutsatte denna strafform.[468]

Genombrottet för en liberalisering av straffrätten

Upplysningen var den tidsperiod som förde med sig en liberalisering av det rättsliga kontrollsystemet. Straffpraxis hade sedan länge pekat i denna riktning. Upplysningstidens mest inflytelserika tänkare ansåg att den rådande strafflagen var ett föga lämpligt redskap i kampen mot brottsligheten och att den därtill var orättvis och sträng. De motiven som angavs till stöd för ändringarna var till en början utilitaristiska men blev under 1700-talet i allt högre grad även humanistiska.[469]

Men reformivrarnas idéer var inte nya; liknande tankar finner man hos Greklands stora tänkare allt sedan antiken (Sokrates, Platon, Aristoteles). Det nya under upplysningstiden var att kraven på reformer vann gehör i samhället, där de lägre stånden allt mera högljutt krävde en demokratisering av samhällets maktstrukturer. I motsats till tidigare fanns det nu sociala förutsättningar till förändringar och till omfattande samhälleliga och rättsliga reformer.

Vad säger oss denna förändring i synen på straffrätten? De bakomliggande orsakerna till det nya synsättet måste otvivelaktigt sökas i samma faktorer som låg bakom den stränga linjen, om än omvänt. Under upplysningstiden började samhällets sociala hierarkier bryta samman; det ståndsindelade samhället knakade i fogarna. De ekonomiska och kunskapsmässiga resurserna hos det tredje ståndet, borgerskapet, hade ökat samtidigt som ståndens traditionella privilegier befäste det rådande politiska och sociala maktförhållandena. Detta resulterade i en omfattande samhällskritik. I denna situation valde de upplysta självhärskarna, vilka uppträdde som försvarare av samtliga stånds rättigheter och privilegier, att genomföra sociala och rättsliga reformer. Syftet var att bevara det absolutistiska samhällssystemet, vilket medförde att maktens sociala tyngdpunkt försköts i riktning mot samhällets mellan- och underskikt. Nu kom också den politiska offentligheten för förstra gången i historien att tas i bruk på ett mera omfattande sätt.

---

[468] Heikki Ylikangas, *Valta ja väkivalta keski- ja uudenajan taitteen Suomessa*, Juva 1988, s. 104-116. Se också Erik Anners, *Humanitet och rationalism. Studier i upplysningstidens strafflagsreformer – särskilt med hänsyn till Gustav III:s reformlagstiftning*, Stockholm 1965; Martin Bergman, *Dödsstraffet, kyrkan och staten i Sverige från 1700-tal till 1900-tal*. Lund 1996.

[469] Kekkonen – Ylikangas, "Vapausrangaistuksen valtakausi", s. 15.

Denna nyorientering och den därmed förknippade maktförskjutningen ledde till ett stort antal juridiska reformer. Ståndssamhällets privilegier upphävdes och medborgarnas rättigheter utvidgades och gjordes samtidigt mera likartade. Bland de viktigaste av de reformförslag som nu framfördes var kravet på en förstärkning av legalitetsprincipen för att inskränka absolutismens godtyckliga maktutövning. Likaså försökte man genomföra ett större mått av rättssäkerhet och förutsägbarhet inom rättskipningen. Sammanfattningsvis kan sägas att man under upplysningsperioden tog de första betydande stegen i riktning mot jämställdhet och demokrati, alltså mot modern rättsstatlighet.

Även domstolsväsendet och rättsgångsförfarandet reformerades i enlighet med rättsstatens ideal, något som inte bara ledde till en förstärkning av lagbundenheten utan även till ett förverkligande av domstolarnas organisatoriska självständighet.[470] Senare ledde en mångsidigare sammansättning av domarkåren till att det sociala avståndet mellan domaren (rekryterad från högre samhällsskikt) och rättskipningens objekt (representanter för lägre skikt) blev kortare. Detta skapade även förutsättningar för en ökad förståelse för brottslingarna; parternas levnadsvärldarna var inte längre så oerhört långt från varandra som de varit i det gamla samhället.

Den beskrivna utvecklingen ledde till betydande lindringar av straffrätten och det samhälleliga kontrollsystemet. Användningsområdet för dödsstraffet skars radikalt ned, och man övergav de för ståndssamhället så typiska kropps- och skamstraffen. Sanktionssystemets kärna utgjordes av frihetsstraff i olika former. Straffets längd blev i enlighet med grundtankarna i den klassiska straffrättsskolan beroende av brottets grovhet. Förverkligandet av proportionalitetsprincipen förutsatte att straffen på ett systematiskt sätt graderades efter brottens art.

Inskränkning av bruket av dödstraff i Finland

Under tsar Alexander II:s regeringsperiod (1855-1881) upplevde Finland en senkommen ”upplysningsperiod”. Men redan Nikolaus I utfärdade strax efter sitt trontillträde 1826 ett viktigt dekret, enligt vilket dödsstraffet skulle verkställas endast om brottet hade riktats mot rikets säkerhet eller regentens ”helighet”.[471] Den från dödsstraffet benådade skulle sedan

[470] Kevät Nousiainen, *Prosessin herruus. Länsimaisen prosessin 'modernille' ominaisten piirteiden tarkastelua ja alueellista vertailua*, Vammala 1993, s. 189 ff.

[471] Om dekretets bakgrund, Alpo Juntunen, ”Siperiaan karkotukset ja karkotetut Siperiassa”, *Vankeinhoidon koulutuskeskuksenjulkaisu*, Helsinki 1983 Helsinki 1983, s, 1-10. Det faktum att dekretet gavs efter dekabristupproret sammanhänger med Rysslands imperialistiska mål, till vilka bl.a. hörde en kolonisation av Sibirien.

genomgå offentligt kyrkostraff, kroppsstraff samt för resten av livet arbeta i Sibiriens gruvor. I praktiken ledde dekretet till att man, sett ur ett internationellt perspektiv, i Finland ovanligt tidigt avstod från ett verkställa dödsstraff. Efter 1826 var det endast i samband med svåra samhällskriser som man kom att verkställa dödsstraff, och dödsdomar utdömdes mycket sällan.

Redan innan lantdagen upptagit sitt arbete 1863 fördes i den liberala anda som rådde under Alexander II en livlig diskussion om dödsstraffets berättigande.[472] I denna diskussion framfördes i stort alla relevanta argument *pro et contra*. Dödsstraffet understöddes i första hand med argument om straffets förmåga att förebygga grov brottslighet samt med hänvisning till samhällets säkerhet. I diskussionen förekom även hänvisningar till försoningstanken (ofta med religiös prägel) och till de krav som folkets rättsmedvetande ställde på straffsystemet. Motståndarna till dödsstraffet använde som huvudargument påföljdens bristande generalpreventiva effektivitet, risken för justitiemord på grund av påföljdens oåterkallelighet samt omöjligheten att förbättra brottslingen. Vidare åberopade man dödsstraffets förråande inverkan på befolkningen samt det faktum att utvecklingen i samtliga så kallade civiliserade länder hade gått mot lindrigare straffpåföljder.[473]

Karl Gustaf Ehrström (1822-1886), som var en av Finlands ledande straffrättsexperter och som kom att utöva ett stort inflytande på kriminalpolitiken, motsatte sig dödsstraffet med hänvisning till både humanitära och utilitaristiska argument. Ehrström krävde att döds-, kropps- och skamstraff skulle avlägsnas ur straffsystemet samt att detta skulle bygga på idén om ”rättvis” försoning och bättring. Han ansåg vidare att fängelsesystemets utformning skulle ägnas större uppmärksamhet och syfta till att förverkliga förbättringstanken. [474]

Efter det att lantdagen inlett sitt arbete förändrades den statliga kontrollen i liberal riktning. Detta återspeglas särskilt klart i de fem förordningar som utfärdades 1866. Genom dessa förordningar begränsades bruket av dödsstraff, de kropps- och skamstraff som varit så typiska för ståndssamhället upphävdes och progressiv- eller framstegssystemet infördes som huvudprincip i fångvården.[475] Men detta tillfredsställde inte den reformsinnade opinionen, vars krav gick betydligt längre. På agendan fanns även avskaffandet av dödsstraffet. Den

---

[472] Yrjö Blomstedt, “*Rikoslakireformin ensimmäiset vaiheet vuoden 1866 osittaisuudistuksiin saakka”*, *Historiallinen Arkisto* nr 59 1964, s. 421 ff.

[473] Veikko Kylä-Marttila, *“Kysymys kuolemamangaistuksesta autonomian ajan valtiopäivillä vuosina 1863-1888”*, Helsinki 13/1986, s. 25-57.

[474] Tapio Lappi-Seppälä, “Teilipyörästä terapiaan. Piirteitä rangaistusjärjestelmän historiasta”, *Vankeinhoidon koulutuskeskuksenjulkaisu*, Helsinki 1982, s. 126-127. Om Ehrström och den finska straffrättsvetenskapens födelse, se den omfattande framställningen i Markus Wahlberg, *Den finska straffrättens födelse*, Helsinki 2002, s. 1-16 och passim.

senatskommitté under ledning av Ehrström som tillsatts 1862 hade varit redo att helt avskaffa dödsstraffet, vilket dock stött på motstånd från det utskott (januariutskottet) som behandlade ärendet och från den kejserliga senaten, alltså den finska regeringen. Kommittén föreslog därför att man skulle behålla dödsstraffet i den provisoriska strafflagen Man fann det klokast att inte driva utvecklingen alltför snabbt framåt.[476]

På lantdagen 1863-64 krävde emellertid samtliga stånd jämte lagutskottet i strid med senatens förslag att dödsstraffet inte bara skulle strykas från den definitiva strafflagen utan även från den provisoriska. Avsikten var att införa en tillfällig strafflag medan man väntade på den tidskrävande helhetsreformen av straffrätten. Särskilt inom borgar- och bondeståndet fanns ett starkt motstånd mot dödsstraffet.[477] Dödsstraffet hade även sina trogna anhängare. Enligt dem var det nödvändigt att använda dödsstraff i första hand i avskräckande syfte men även för att uppnå en rättvis försoning. Argument av det sistnämnda slaget framfördes framför allt inom prästeståndet.[478] Varken senaten eller tsaren var dock redo att gå så långt som lantdagen, och förslaget till provisorisk strafflag realiserades därför aldrig. Däremot genomfördes i 1866 års förordningar en viss inskränkning av tillämpningsområdet för dödsstraff.[479]

Regenten hade avstått från att fastställa den av lantdagen 1863-64 föreslagna provisoriska strafflagen med anledning av tvisten om dödsstraffet. Ärendet aktualiserades åter under lantdagen 1867-68. Senaten utgick i sitt förslag från att dödsstraffets tillämpningsområde skulle begränsas. Som en följd av det rådande politiska läget gjordes endast några få inlägg till förmån för ett totalt avskaffande av dödsstraffet. Även denna gång var lagutskottet och ständen (särskilt bonde- och borgarståndet) beredda att gå längre än senaten i fråga om en mildring av straffsystemet. Efter förhandlingar godkändes adelns förslag, som innebar att dödsstraffet skulle bibehållas endast för vissa grova brott mot statsmakten som majestätsbrott och landsförräderi. Detta förslag godkändes även av senaten.[480]

Den strafflagskommitté som tillsatts 1865 under ledning av K. G. Ehrström fortsatte i sitt betänkande från 1875 på den linje som valts av lantdagen 1864-65. Enligt förslaget skulle

---

[475] Lappi-Seppälä, ”Teilipyörästä terapiaan”, s. 129-130,
[476] Kylä-Marttila, *”Kysymys kuolemanrangaistuksesta”*, s. 32-34.
[477] Kylä-Marttila, *”Kysymys kuolemanrangaistuksesta”*, s. 6-46.
[478] Kylä-Marttila, *”Kysymys kuolemanrangaistuksesta”*, s. 41.
[479] Kylä-Marttila, *”Kysymys kuolemanrangaistuksesta”*, s. 45, Lappi-Seppälä, ”Teilipyörästä terapiaan”, s. 130.
[480] Kylä-Marttila, *”Kysymys kuolemanrangaistuksesta”*, s. 56-57. Ständen meddelade att de godkände ett partiellt bibehållande av dödsstraffet för att inte äventyra strafflagreformen.

dödsstraffet ges ett begränsat tillämpningsområde. Man gick till och med så långt att man föreslog att dödsstraffet skulle användas som en alternativ sanktion endast vid ”våldsutövning mot kejsaren”.[481] Förslaget remitterades till en granskningskommitté, som i sitt betänkande 1884, vilket även på andra områden gick i en strängare riktning, föreslog en viss utvidgning av tillämpningsområdet för dödsstraffet. Senatens proposition till lantdagen gick i samma riktning. Nu föreslogs att dödsstraff, förutom vid brott mot staten, även skulle användas vid de grövsta brotten mot liv, alltså vid mord.[482] På 1888 års lantdag godkände präste- och bondeståndet denna utsträckning av tillämpningsområdet för dödsstraffet, men de övriga stånden gick emot detta förslag. Särskilt hårt var motståndet från borgarståndet. Efter ”medling”, alltså den sammanjämkning som i sådana lägen föreskrevs i lantdagsordningen, enades stånden om att dödsstraff kunde utdömas som alternativ påföljd även vid mord.[483]

1889 års strafflag, som kallats ”Europas sista av den klassiska straffrätten präglade strafflag”[484], föreskrev dödsstraff för de grövsta politiska brotten samt för mord (vid detta brott dock alternativt med livstids fängelse). Som en följd av ryska påtryckningar utsträcktes dödsstraffet till att omfatta även vissa brott mot staten (landsförräderi), vilket gjorde att lagen kunde träda i kraft först 1894.

Dödsstraffet under kristider

Som jag ovan framhållit finns det sett i ett längre tidsperspektiv inte någon obruten och direkt utveckling mot en mildare kriminalpolitik. Särskilt perioder av samhällelig oro har gett upphov till lagstiftningsåtgärder som avvikit från den allmänna linjen och även påverkat rättspraxis. Jag kommer här att belysa detta med några exempel från det självständiga Finland. Huvudintresset riktas mot 1918 års inbördeskrig och hur kriget påverkade rättskulturen.

Kort efter självständigheten drabbades Finland av ett tragiskt inbördeskrig. Kriget, som utbröt ut i januari 1918 och varade cirka hundra dagar, var exceptionellt blodigt, även sett ur ett internationellt perspektiv. Det krävde i grova tal 37 000 dödsoffer, vilket betydde en

---

[481] Kylä-Marttila, *”Kysymys kuolemanrangaistuksesta”*, s. 60-61. Kommittébetänkandet var ett resultat av den liberala reformperioden. Jmf. Jukka Kekkonen, ”Autonomian ajan rikosoikeus”, i Pia Letto-Vanamo (ed.), *Suomen oikeushistorian pääpiirteet*, Jyväskylä 1991, s. 258-269. Betänkandet utsattes för hård kritik, något som förebådade den linjeändring i riktning mot hårdare tag inom rättspolitiken.

[482] Kylä-Marttila, *”Kysymys kuolemanrangaistuksesta”*, s. 64-67. Det är intressant att observera att i flera av prokuratorns berättelser från början av 1880-talet konstaterades att man utan fara för samhället kunde avskaffa dödsstraffet. Slutsatsen grundades rätt långt på brottsstatistik.

[483] Kylä-Marttila, *”Kysymys kuolemanrangaistuksesta”*.

[484] Eero Backman, *Rikoslaki ja yhteiskunta I* , Vammala 1976, s. 163.

förlust av mer än en procent av den dåtida finska befolkningen.[485] Den största delen av offren miste livet i fångläger, i stridshandlingar och i samband med öppen politisk terror. Under detta blodiga inbördeskrig kom dödsstraffet att spela en central roll i samhällets rättspraxis.

Enligt ett känt ordspråk tiger lagarna under krig (*inter arma silent leges*). Flertalet av inbördeskrigets offer dog, som redan framhållits, i samband med öppet politiskt våld, utövat av bägge sidorna, samt i fånglägren. Cirka 12 000 personer avled i fånglägren medan ca 10 000 personer föll offer för den politiska terrorn. En del av det politiska våldet gavs visserligen ett slags sken av rättegång. Särskilt på den vita sidan verkställdes terrorn av olika typer av rättsskipningsorgan, så kallade krigs-, front- eller fältdomstolar, vars juridiska grund var svag eller obefintlig.[486] Vidare fanns det specialdomstolar som tillsatts av den s.k. ofullständiga lantdagen senvåren 1918 för att pröva och döma brott som begåtts mot staten. Dessa statsförbrytelsedomstolar behandlade över 75 000 ärenden. Målsättningen var att individuellt pröva varje rödgardists skuld. I praktiken var rättegångarna summariska, vilket framgår redan av den lag som reglerade dessa domstolar, och man kom inte ens i närheten av det normala straffprocessuella rättsskyddet.[487]

Statsförbytelsedomstolarna dömde sammanlagt 555 rödgardister till döden. Man använde sig av det tolfte kapitlet (Om landsförräderibrott) i 1889 års strafflag, vars stadganden tolkades tämligen fritt. Något över hälften av domarna verkställdes. I besvärsinstansen, som kallades statsförbrytelseöverrätten, mildrades i några fall domarna. Det kan påpekas att de så kallade skyddskårsstaberna, vilka hade att avge utlåtande om straffet, i regel rekommenderade dödsstraff. Man kan på goda grunder hävda att det förrättsligande av denna typ av processer som genomförds efter krigsslutet bidrog till att lindra repressionen mot förlorarna. Som helhet kan man beteckna de bestraffningsåtgärder som riktades mot inbördeskrigets förlorare som en stegvis avtagande repression. Efter krigsslutet minskade således användningen av sanktioner mot politiska motståndare. Under senare delen av 1918 framtvingade utrikespolitiska påtryckningar domstolarna att återgå till rättsstatliga principer i

---

485 Se *Sotasurmat projekti; tiedote* 2003. Se även Jari Eerola – Jouni Eerola, *Henkilötappiot Suomen sisällissodassa*, Turenki. 1998, s. 159. Om terrorn under inbördeskriget, se även Jaakko Paavolainen, *Röd och vit terror. Finlands nationella tradegi*, Helsingfors 1986, passim.

486 Se t.ex. Juhani Piilonen, "Rättskipning i undantagstider. Fronträtten i Satakunta våren 1918", *Historisk Tidskrift för Finland* 1997, s. 198 ff.; Marko Tikka - Antti Arponen, *"Koston kevät 1918. Lappeenrannan teloitukset"*, Porvoo 1999, s. 000.

487 Jukka Kekkonen, *Laillisuuden haaksirikko. Rikosoikeudenkäyttö Suomessa vuonna 1918*, Helsinki 1991, s. 89, 117-118. Angående denna problematik, jmf. Kristian Gerners bidrag i denna antologi.

rättsskipningen. Finland hade ju blivit självständigt och eftersträvade internationellt erkännande.[488]

Under mellankrigstiden präglades Finland av djupa politiska konflikter, vilka förstärktes av den världsvida ekonomiska krisen. Rättskipningen fick under 1920-talet klart politiska drag. Så försökte man, vilket Lars Björne övertygande visat i sin doktorsavhandling från 1977, med hjälp av tvivelaktiga rättsliga procedurer begränsa den yttersta vänsterns politiska verksamhet.[489] Den inrikespolitiska situationens betydelse för rättskipningen framgår klart av det faktum att de politiska rättegångarna nådde en höjdpunkt då det politiska läget var som mest instabilt i början av 1930-talet. På motsvarande sätt minskade antalet politiska rättegångar i takt med att de politiska motsättningarna avtog, något som 1937 tog sig uttryck i regeringssamarbetet mellan det konservativa agrarförbundet och socialdemokraterna.[490]

I den upphetsade politiska atmosfären under 1930-talet väcktes i riksdagen även frågan om en utvidgning av tillämpningsområdet för dödsstraffet. Som motiv för skärpningen anfördes de hot som den ökande brottsligheten förde med sig; ett argument som känns igen från tidigare försök att skärpa kontrollen. Den politiska högern stod bakom dessa försök. År 1934 framlades en motion med förslag om att använda dödsstraff för att bekämpa grövre brottslighet. Följande dag kom ett ”motförslag” om att helt avskaffa dödsstraffet.[491] Regeringen utredde i flera repriser möjligheten att utvidga tillämpningen av dödsstraffet. Saken aktualiserades bl.a. i samband med reformen av bestämmelserna om lands-, krigs- och högförräderi under 1934 och 1935 års riksdagar. Målsättningen var att vidga dödsstraffets användningsområde. Förslagen gick dock inte igenom.[492]

Den yttersta vänstern framförde på riksdagarna 1919, 1921 och 1927 förslag om att avskaffa dödsstraffet. Efter det att den yttersta vänsterns, främst då kommunisternas, verksamhet förbjudits i början av 1930-talet organiserade sig dödsstraffsmotståndarna i en bred front. De lyckades bl.a. få till stånd en petition mot dödsstraffet med över 127 000 namn. Motståndarna till dödsstraffet kan i fråga om politisk inställning närmast betecknas som ”vänsterliberala”. Bland dessa dödsstraffmotståndare fanns många kända

---

[488] Kekkonen *Laillisuuden haaksirikko*, s. 91-92.

[489] Lars Björne, *”syihin ja lakiin eikä mielivaltaan”. Tutkimus poliittisista oikeudenkäynneistä Turun hovioikeudessa vuosina 1918-1939*, Vammala, 1977.

[490] Jukka Kekkonen, “Poliittinen rikollisuus Suomessa vuosina 1918-1939 teoksessa”, Sari Forsström (ed.), *Laittomuuden laitateillä*, Helsinki 1996, s. 227-242.

[491] Jukka Lindstedt, *Kuolemaan tuomitut. Kuolemanrangaistukset Suomessa toisen maailmansodan aikana*, Vammala 1999, s. 54. På samma sätt förkastades 1935 en motion om att döds- och spöstraffen åter skulle tas i bruk.

[492] Bakom dessa initiativ låg den politiska högern. Initiativen bekämpades av socialdemokraterna och en del av den politiska centern. Lindstedt, *Kuolemaan tuomitut*, s. 55-56.

kulturpersonligheter.[493] Men dessa initiativ ledde inte till några konkreta resultat i form av lagstiftning om dödsstraffet. Däremot ändrades lagstiftningen på vissa andra punkter. Det var här fråga om en skärpt politisk kontroll, vilket klart märktes i 1930-talets spända inrikespolitiska atmosfär.[494]

I praxis användes dödsstraffet emellertid ytterst sällan. Under de första tjugo åren efter strafflagens ikraftträdande avkunnades endast sex dödsdomar, och av dem verkställdes inte en enda. Från 1917 och fram till 1930-talet inträdde en skärpning så till vida att det i medeltal gavs en dödsdom per år för mord. Under 1930-talet ökade antalet avkunnade dödsdomar, och mellan 1935-1938 utdömdes sammanlagt fjorton dödsstraff. Under perioden 1945-1949 avkunnades sammanlagt åtta dödsdomar. Ingen av dessa domar verkställdes dock.[495]

Men läget var ett annat under andra världskriget. Då avkunnades sammanlagt 681 dödsdomar i fältdomstolar (de flesta fallen) och snabbdomstolar. Jukka Lindstedt har i sin doktorsavhandling visat att åtminstone 528 av dessa dödsdomar verkställdes. Under fortsättningskriget utdömdes det största antalet dödsstraff, vilka i de flesta fall gällde spioner av rysk nationalitet. Efter en skärpning av strafflagen för krigsmakten 1944 användes dödsstraffet även som påföljd för desertering.[496] Men de politiska och militära beslutsfattarna hade olika uppfattningar om i vilka situationer, i vilken omfattning och av vilka skäl dödsstraff skulle utdömas.[497]

Utgången av andra världskriget förändrade det politiska läget i Finland. Nu fick den yttersta vänstern politisk handlingsfrihet, och den fick även ett stort politiskt stöd vid de första valen efter kriget. I den nya politiska situationen avskaffades dödstraffet i fredstid 1949. Riksdagspropositionen föregicks av en omsorgsfull tjänstemannaberedning.[498] Justitieministeriet tillsatte 1965 en lagberedningskommission, vars arbete resulterade i att dödsstraffet helt avskaffades i Finland 1972. Endast några riksdagsmän från landsbygdspartiet och samlingspartiet motsatte sig förslaget.[499] Dödsstraffets avskaffande låg i linje med tidens

---

[493] Lindstedt, *Kuolemaan tuomitut*, s. 57.

[494] Heikki Pihlajamäki, "1900-luvun rikosoikeudellisia kehityslinjoja - klassisesta rikosoikeudesta uusklassiseen", Pia Letto-Vanamo (ed.), *Suomen oikeushistorian pääpiirteet*, Jyväskylä 1991, s. 275-276.. Se även Juha Siltala, *Lapuan liike ja kyydityksen*, Otava 1985.

[495] Lindstedt *Kuolemaan tuomitut*, s. 53, 632. Högsta Domstolen som grundats 1918, dömde under fredstid ut endast ett dödsstraff.

[496] Lindstedt, *Kuolemaan tuomitut*, s. 478-490. Se även Erkki Rintala (ed.), *Paavo Alkio, Sotatuomarin* päivä-kirjat, Jyväskylä 2003.

[497] Denna konflikt beskrivs på ett utmärkt sätt i Paavo Alkios krigsdagböcker. Se föregående fotnot.

[498] Lagen godkändes utan store motstånd i riksdagen. Under riksdagsbehandlingen krävde vissa riksdagsmän tillhöriga DFFF att dödsstraffet helt skulle avskaffas, men motionen avslogs i omröstningen.

[499] Se vidare Lindstedt, *Kuolemaan tuomitut*, s. 639-641.

strävan att mildra den samhälleliga kontrollen och förbättra rättsskyddsgarantierna i samband med tvångsåtgärder.[500]

Slutsatser

Denna genomgång visar, trots sin smala och fragmentariska karaktär, på vissa generella drag, som gör det möjligt att dra vissa slutsatser om dödsstraffets samhälleliga funktion. Bruket av dödsstraff är i hög grad samhällspolitiskt konjunkturkänsligt; under lugna förhållanden är bruket klart mindre än under kriser. Mycket talar för att detta gäller oberoende av tid och rum, vilket understryker det nära sambandet mellan dödsstraffet (och andra stränga kontrollåtgärder) och samhällets grundläggande maktstrukturer Detta samband framhåller även den brittiske forskaren Richard J Evans i sin stora undersökning om dödsstraffets historia i Tyskland. Evans visar att dödsstraffet i högre grad drabbat medlemmar av politiskt oppositionella grupper och personer som tillhör etniska minoriteter och att dessa persongrupper mera sällan benådats.[501]

Man kan således konstatera att dödsstraffet i likhet med andra former av social kontroll inte är en politiskt neutral sanktionsform med vars hjälp samhället söker upprätthålla ordningen och bekämpa brottsligheten. Dödsstraffet är i stället intimt sammankopplat med samhällets maktförhållanden. En snedvridning av makten till fördel för en viss grupp och till nackdel för andra ökar således risken för en diskriminerande och jämlikhetskränkande rättskipning. Detta gäller även i de fall lagarna förblivit oförändrade. Men detta innebär inte att det eventuella åsidosättande av principen om likhet inför lagen som kan förekomma i rättskipningen i första hand – eller överhuvudtaget – är ett resultat av medvetna politiska val. Det är snarare fråga om omedvetna och oreflekterade reaktioner på det tryck som den rådande sociala och politiska situationen skapar. Faktum är att inte ens ett formellt oberoende rättsväsendet kan förbli opåverkad av samhällets strukturella och mentalitetsmässiga huvudströmningar.

En annan intressant aspekt, som delvis hör samman med det föregående, framträder när man närmare granskar vilka grupper som inträtt för respektive mot dödsstraffet. Det rättshistoriska material som presenterats[502] stöder inte antagandet att det skulle ha funnits ett stöd för en strängare straffrättstillämpning hos befolkningens breda lager. Det är i stället de

[500] Jukka Kekkonen, *Suomen oikeuskulttuurin suuri linja. Suomalainen lakimiesyhdistys 1898-1998*, Vammala 1998, s. 103-106.
[501] Richard J. Evans, *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany 1600-1987*, London 1997 (först publicerad av Oxford University Press 1996), s. 507-517, 605-610, 726-738 och passim.

som befunnit sig närmast maktens centrum som drivit den hårdaste linjen ifråga om politisk kontroll och användning av dödsstraff. Man kan tolka detta i termer av ”katharsis”, eftersom de finska makthavarna, och det särskilt i kriser, strävat efter att eliminera såväl de politiska motståndarna som människor som av olika anledningar begått grova brott. Detta var särskilt framträdande under inbördeskriget 1918, då dödsstraffet användes som ett redskap mot politiska motståndare. Kraven på en liberalisering av straffrätten kom däremot nästan genomgående från de lägre samhällsskikten, vilka förfogade över ringa maktresurser. Även denna omständighet visar på det nära sambandet mellan samhällskontroll och makt.

Den dödsstraffsdiskurs som rådde i Finland på 1930-talet utgör ett illustrativt exempel på detta. Så inträdde den politiska högern (yttersta högern mest högljutt) för en utvidgning av tillämpningsområdet för dödsstraffet och för att dödsdomarna också skulle verkställas. Sanktionens mest ivriga motståndare var personer som tillhörde den politiska vänstern. Även vissa företrädare för centern motsatte sig dödsstraffet. Många vänsterrepresentanter menade att dödsstraffet främst var riktat mot dem. En intressant faktor i sammanhanget är att engagemanget mot en ökad tillämpning av dödsstraffet minskade efter det att socialdemokraterna inlett samarbete med de konservativa agrarerna.[503] Men även under denna period framförde högerns riksdagsmän, om än endast i form av enskilda initiativ, förslag till förmån för dödsstraffet. Dessa förslag fann stöd hos vissa jurister så sent som på 1960-talet.

Det återstår att se hur de senaste årtiondenas skärpta kriminalpolitik påverkat bruket av och inställningen till dödsstraffet. Man kan här konstatera att de mänskliga rättigheternas och den liberala demokratins segertåg efter Berlinmurens fall inte lett till dödsstraffets avskaffande; inte ens i stater som formellt hyllar den liberala demokratin. Den inhumana idén om dödstraffet som en form av ”katharsis” för att befria samhället från oönskade individer är således en realitet även i vårt postmoderna samhälle.

Litteraturförteckning

Kekkonen, Jukka & Ylikangas, Heikki, ”Vapausrangaistuksen valtakausi. Nykyisen seuraamusjärjestelmän historiallinen tausta”, *Oikeuden yleistieteiden laitoksen julkaisu* Helsinki 1982:1

[502] Lindstedt, *Kuolemaan tuomitut*, s. 646-652.
[503] Lindstedt, *Kuolemaan tuomitut* , s. 56.

Kekkonen, Jukka & Ylikangas, Heikki, "Frihetsstraffets genombrott samt regionala och tidsmässiga variationer i bruket av frihetsstraff", *Nordisk Tidskrift for Kriminalvidenskab* 1983:3

Christie, Nils, "Changes in Penal Values", *Scandinavian Studies in Criminology* 1968.

Ylikangas, Heikki, *Mennyt meissä. Suomalaisen kansanvallan historiallinen analyysi*, Porvoo 1990

Floto, Inga, *Dødsstraffens kulturhistorie. Ritualer og metoder 1600-2000,* København 2001.

Ylikangas, Heikki, *Valta ja väkivalta,* Juva 1988

Anners, Erik, *Humanitet och rationalism. Studier i upplysningstidens strafflagsreformer – särskilt med hänsyn till Gustav III:s reformlagstiftning*, Stockholm 1965

Bergman, Martin, *Dödsstraffet, kyrkan och staten i Sverige från 1700-tal till 1900-tal*, Lund 1996

Kevät Nousiainen, *Prosessin herruus. Länsimaisen prosessin 'modernille' ominaisten piirteiden tarkastelua ja alueellista vertailua,* Vammala 1993

Juntunen, Alpo, "Siperiaan karkotukset ja karkotetut Siperiassa", *Vankeinhoidon koulutuskeskuksenjulkaisu*, Helsinki 1983

Blomstedt, Yrjö, "Rikoslakireformin ensimmäiset vaiheet vuoden 1866 osittaisuudistuksiin saakka", *Historiallinen Arkisto* nr 59 1964

Kylä-Marttila, Veikko, *Kysymys kuolemanrangaistuksesta autonomian ajan valtiopäivillä vuosina 1863-1888,* Helsinki 1986

Lappi-Seppälä, Tapio, "Teilipyörästä terapiaan. Piirteitä rangaistusjärjestelmän historiasta", *Vankeinhoidon koulutuskeskuksenjulkaisu,* Helsinki 1982

Wahlberg, Markus, *Den finska straffrättens födelse*, Helsinki 2002

Kekkonen, Jukka, "Autonomian ajan rikosoikeus", i Pia Letto-Vanamo (ed.), *Suomen oikeushistorian pääpiirteet*, Jyväskylä 1991

Backman, Eero, *Rikoslaki ja yhteiskunta I*, Vammala 1976

Eerola, Jari & Eerola, Joun, *Henkilötappiot Suomen sisällissodassa*, Turenki 1998

Jaakko Paavolainen, *Röd och vit terror. Finlands nationella tradegi*, Helsingfors 1986

Juhani Piilonen, "Rättskipning i undantagstider. Fronträtten i Satakunta våren 1918", *Historisk Tidskrift för Finland* 1997

Tikka, Marko & Arponen, Antti, "Koston kevät 1918. Lappeenrannan teloitukset", Porvoo 1999

Kekkonen, Jukka, *Laillisuuden haaksirikko. Rikosoikeudenkäyttö Suomessa vuonna 1918*, Helsinki 1991

Björne, Lars, *"syihin ja lakiin eikä mielivaltaan". Tutkimus poliittisista oikeudenkäynneistä Turun hovioikeudessa vuosina 1918-1939,* Vammala 1977

Kekkonen, Jukka, "Poliittinen rikollisuus Suomessa vuosina 1918-1939 teoksessa", Sari Forsström (ed.) *Laittomuuden laitateillä*, Helsinki 1996

Lindstedt, Jukka, *Kuolemaan tuomitut. Kuolemanrangaistukset Suomessa toisen maailmansodan aikana,* Vammala 1999

Heikki Pihlajamäki, "1900-luvun rikosoikeudellisia kehityslinjoja - klassisesta rikosoikeudesta uusklassiseen", Letto-Vanamo, Pia (ed.), *Suomen oikeushistorian pääpiirteet*, Jyväskylä 1991

Siltala, Juha, *Lapuan liike ja kyydityksset*, Keuruu 1985.

Kekkonen, Jukka, *Suomen oikeuskulttuurin suuri linja. Suomalainen lakimiesyhdistys 1898-1998*, Vammala 1998

Evans, Richard J., *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany 1600-1987*, London 1997

Abstract

Struggle against Criminality? Reflections on the History of Death Penalty
I denna artikel undersöks mot bakgrund av dödstraffets utveckling i Europa från högmedeltiden och framåt synen på och tillämpningen av denna strafform i Finland under 1800- och 1900-talet. Redan 1826 utfärdades ett kejserligt dekret som i praktiken innebar att att dödsstraffet nästan försvann. I den finska lantdagen, som inledde sin verksamhet 1863, fördes en livlig debatt om dödsstraffet, och en rad straffrättskommissioner tillsattes. Många inom bonde- och borgarståndet krävde att dödsstraffet skulle avskaffas, medan det starkaste stödet för att bibehålla denna strafform fanns inom prästeståndet. I den nya strafflag som antogs 1889 bibehölls dödsstraffet för grövre brott mot statsmakten och för mord.

Under den ryska tiden (1809-1917) användes dödsstraffet praktiskt taget inte. Men under det inbördeskrig som följde på Finlands självständighet kom det att användas i politiskt syfte. I det oroliga politiska läge som rådde under mellankrigstiden avkunnades några dödsdomar men de verkställdes inte. På 1930-talet organiserade sig dödsstraffsmotståndarna, vilka främst tillhörde den socialistiska och den borgerliga vänstern, på brev front, men det kom att dröja till 1972 innan dödsstraffet avskaffades i Finland. Under andra världskriget dömde krigsdomstolarna närmare 700 personer till döden för spioneri och desertering. Merparten av dessa dödsdomar kom också att verkställas.

En slutsats är att bruket av dödsstraff är samhällspolitiskt konjunkturkänsligt genom att det tillämpas betydligt oftare under krisperioder än under lugna förhållanden. Det finns således ett klart samband mellan dödsstraffet och andra stränga kontrollåtgärder och samhällets grundläggande maktstrukturer. Vidare kan man konstatera att dödsstraffet oftare drabbar människor som tillhör politiskt oppositionella riktningar eller etniska minoritetsgrupper. I Finland var det aktörer med anknytning till maktens centrum som inträdde för den hårdaste statliga kontrollen. Man kan tolka detta också i termer av ”katharsis”, eftersom de finska makthavarna, och det särskilt i kriser, strävat efter att eliminera såväl politiska motståndare som människor som av olika anledningar begått grova brott. Denna var särskilt framträdande under inbördeskriget 1918, då dödsstraffet användes som ett redskap mot politiska motståndare.

MASSDÖDENS SEKEL:
FOLKMORD OCH ETNISK RENSNING SOM KATHARSIS[504]

Av Kristian Gerner

Auschwitz och den europeiska kulturen

Förintelsen av den judiska befolkningen i Europa har blivit grundmodellen för det som kallas folkmord. Döden framställs inte som individuell utan som kollektiv. Detta paradigmatiska folkmord brukar på svenska skrivas med versal, Förintelsen. Denna betoning kan syfta på att massmordet på judar var systematiskt och ett mål i sig. Den amerikanske historikern Saul Friedländer hävdar att Hitlers och nazisternas utrotningspolitik bestämdes av tron på att tyskarna skulle frälsas genom att alla judar förintades. Friedländer använder det engelska ordet *redemption*, i den svenska översättningen ”frälsande antisemitism”.[505] Användningen av versal kan också uttydas som att Förintelsen står utanför historien och egentligen inte går att analysera. Detta är en ståndpunkt som företräds av den rumänskungerske överlevaren Elie Wiesel, som efter Auschwitz kom till Frankrike och blev känd som en litterär gestaltare av helvetet på jorden men hävdar att Förintelsen inte går att förstå intellektuellt. Han skrev år 1975 ”A Plea for the Survivors” som slutar på följande sätt:

> And so I tell you: You who have not experienced their anguish, you who do not speak their language, you who do not mourn their dead, think before you offend them, before you betray them. Think before you substitute your memory for theirs. Wait until the last survivor, the last witness, has joined the long procession of silent ghosts whose judgment one day will resound and shake the earth and its Creator. Wait…[506]

Den tyske filosofen Theodor Adorno, som med anledning av sitt judiska påbrå flydde från Nazityskland till USA, menade att efter Auschwitz var det barbariskt att skriva poesi, ja inte möjligt att skriva någon poesi.[507] Han gjorde undantag bara för överlevaren, Paul Celans dikt ”Dödsfuga”. I denna dikt görs röken från förintelselägrens krematorier till en grav i luften för det judiska folket:

---

[504] Denna uppsats är en del i projektet ”Förintelsen i den europeiska historiekulturen” vid Historiska institutionen i Lund. Projektet leds av Klas-Göran Karlsson. Det finansieras av Riksbankens Jubileumsfond.
[505] Saul Friedländer, *Förföljelsens år, 1933-1939*, Stockholm 1999, s. 88-129.
[506] Elie Wiesel, *A Jew Today*, New York 1979, s. 246-7.
[507] ”Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch”.

Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends
wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts
wir trinken und trinken
wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt man nich eng

”Jag tror att allt redan är förlorat. Liksom jag skildrar döda som inte vet om att de är döda, ser jag en mänsklighet som kämpar på men sedan länge är förlorad”. Så svarade den österrikiska författaren Elfriede Jelinek på frågan vad som oroar henne i dagens värld.[508] Centralt i Jelineks författarskap är idrott och natur. Hennes stat, Österrike, är ett alpland och ett skidsportsland. Österrike har tack vare detta legitimerat sig som ett trevligt land. Österrikarna har, enligt Jelinek, därmed lyckats ”glida undan sitt medansvar till två världskrig”. Ett tredje citat av Jelinek är en delsummering av 1900-talets historia, sett ur centraleuropeisk synvinkel: ”Österrike och Tyskland kännetecknas historiskt av att de åstadkom Intet – dödsriket och det industriella massmordet. De har en negativ identitet”.

Om man fäster avseende på personers statliga tillhörighet, kan man påpeka att Adolf Hitler och Adolf Eichmann var österrikare. Paul Celan föddes 1920 i Czernowitz, idag Tjernovtsy i Ukraina, i slutet av första världskriget annekterat av Rumänien från Österrike. Litteraturvetaren Enzo Traverso kallar med rätta Celan ”en produkt av det judisk-tyska Centraleuropa”. Traverso påminner om att Celan gärna presenterade sig som ”ett postumt barn av Kakanien” [509] Det är beteckningen på fin-de-siècle-periodens Österrike-Ungern, som Robert Musil skildrat i *Mannen utan egenskaper*. Denna kultur gjorde nazisterna slut på. Celan karaktäriserade i ”Dödsfuga” döden som en mästare från Tyskland:

der Tod ist ein Meister aus Deutschland sein Auge ist blau
er trifft dich mit bleierner Kugel er trifft dich genau

Celans dikt syftade på förintelselägren. Författaren hade själv överlevt i ett koncentrationsläger. Tjugofem år efter kriget begick han självmord. Det gjorde även den italienske författaren Primo Levi – även om det förblir oklart om det var fråga om ett medvetet val – en annan överlevare som gestaltat sina erfarenheter i diktningens form.

En överlevare som inte begått självmord och som har levt tillräckligt länge för att hinna få nobelpriset i litteratur är den ungerske författaren Irme Kertész. I en liten essä under titeln ”Vem äger Auschwitz?” räknar Kertesz upp bland författare som har skapat stor litteratur av sina erfarenheter av Förintelsen förutom Celan och Levi även den franske författaren Jean Améry, den polske poeten Tadeusz Borowski, den tyska författaren Ruth Klüger, den franske

[508] Ingegärd Waaranperä, ”Vi måste tygla människorna”, *Dagens Nyheter* 15.10.2002.

filmaren Claude Lanzman (mest känd för TV-serien *Shoa*) och den ungerske poeten Miklós Rádnoti.[510] En av dessa, Jean Améry har i en utsaga om Auschwitz formulerat en slutsats som stämmer överens med Adornos:

> (one day) Hitler's Reich will … be purely and simply history, no better and no worse than [other] dramatical historical epochs [...] (The) murder of millions…, carried out by a highly civilized people, with organizational dependability and almost scientific precision, will be lumped with the bloody expulsion of the Armenians by the Turks or with the shameful acts of violence by the colonial French: as regrettable but in no way unique. Everything will be submerged in a general "Century of Barbarism".[511]

Imre Kertesz vände sig mot en instrumentalisering av "Auschwitz", det vill säga ett ianspråktagande av förintelsen för den historiska minneskulturen i allmänhet, och inte bara i de överlevandes och genom släktskapsförhållanden direkt berördas historiemedvetande. Som historisk minnesplats har Auschwitz blivit ett konfliktobjekt mellan judar och katoliker. När den polske påven Johannes Paulus II år 1979, i sitt första besök i fosterlandet efter valet till påve år 1977, besökte Auschwitz, uppfördes ett åtta meter högt kors där. Det följdes av en kyrka, som tillägnades den helgonförklarade munken Maximilian Kolbe. Denne hade offrat sig för medfångar och lidit martyrdöden i Auschwitz. Men han var också känd för antisemitiska deklarationer i Polen under 1930-talet. När påven i oktober 1998 helgonförklarade Edith Stein, en judinna som konverterat till katolicismen och 1942 mördades i Auschwitz, skärptes konflikten om minnesplatsen. Edith Stein mördades nämligen inte som katolik, som martyr för sin tro, utan för att hon var judinna.[512] Vem tillhör Auschwitz som minnesplats – alla människor, alla polacker, eller Europas av nazisterna mördade judar?

1900-talets många folkmord innebar att kulturen, och särskilt den europeiska kulturen, som frambringade Nazityskland och Sovjetunionen och var modell för ungturkarnas statsbyggnadsprojekt på bland andra det armeniska folkets bekostnad, blev europeiskt barbari. Ordet Auschwitz är inte bara ett ortsnamn. Det är, som den tyske historikern Peter Reichel har framhållit, också ett tidsbegrepp, ett ord för en avgrund i historien. Namnet Auschwitz står för radikalt ifrågasättande av själva grundvalarna för mänsklig samlevnad.[513]

---

[509] Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris 1997 (http://www.anti-rev.org/textes/Traverso97a6/).
[510] Imre Kertész, "Vem äger Auschwitz?", *Dagens Nyheter*, 13.10 2002
[511] Citerat ur Gavriel D. Rosenfeld, "The Politics of Uniqueness: Reflections on the Recent Polemical Turn in Holocaust and Genocide Scholarship", *Holocaust and Genocide Studies*, Vol. 13, No 1., 1999, s 28.
[512] Peter Reichel, "Auschwitz", i Etienne Francois & Hagen Schulze (Hrsg.), *Deutsche Erinnerungsorte*. München 2003, s. 603.
[513] Reichel, "Auschwitz", s. 618.

I slutet av 1900-talet utgavs i USA två böcker, där författarna sökte summera innebörden i århundradet. Francis Fukuyama gav sin skrift titeln *The End of History*. Marknadsekonomin och den politiska demokratin hade övervunnit planekonomin och diktaturen. Historien tog inte slut vare sig med Preussens hegemoni, som Hegels devis hade gått ut på, eller med proletariatets revolution och globala paradis, som varit Marx' vision. Men det var ett ljust slut, en final i dur på 1900-talet som Fukuyama spelade upp.[514] Samuel Huntington skrev om *The Clash of Civilizations*. Denna bild var dyster. Kommunismen hade lämnat historien som alternativ till demokratin, men istället skulle arvet från 1900-talet bli en sammanstötning mellan civilisationer, i Europa mellan den västkristna och den östkristna och mellan västkristenheten och islam.[515]

Huntington skrev om civilisationer. Ett ord som används på liknande sätt, i singular och plural, är kultur. Individers beteenden brukar, då det avviker från det normala i samhället men inte kan sägas bero på personen i sig, hänföras till kulturen. Ett exempel är termen ”hedersmord”, som ibland sägs vara uttryck för en bestämd kultur. På motsvarande sätt kan man säga att lösning av konflikter med våld, krig, är en del av den europiska kulturen. Just en kulturvetare, Nina Witoszek, verksam vid universitetet i Oslo, har påpekat att kultur är ett begrepp som har positiv biklang. Att ha en kultur är något att vara stolt över. Därför är det missvisande att använda det om handlingar som är oetiska och omoraliska. I Sovjetunionen var det djupt kränkande att säga till en människa att den var ”nekulturnyj”. Det betydde att personen ifråga var grov, fräck och allmänt otrevlig. Det finns ett enklare sätt att säga ”nekulturnyj”. Man kan säga barbarisk. Nina Witoszek har föreslagit att det är ett ord som skall användas istället för kultur när man talar om avskyvärda företeelser.[516]

När man skall beskrivna det förra seklet är det på sin plats att tala och skriva om det europeiska barbariet under 1900-talet, och inte om den europeiska kulturen. Jean Amérys och Nina Witoszeks ordval är det enda rimliga som sammanfattningsbeteckning på det tjugonde århundradet.

Folkmord och skuldmedvetande

Friedrich Engels försökte beskriva mängdens, de stora talens betydelse, genom uttrycket att kvantitet kan övergå i kvalitet. Vid en kritisk gräns medför ett massfenomen att ett nytt

[514] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York 1992.
[515] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996
[516] Nina Witoszek, "Nemesis of Culture? National Myths in Post–Cold War Europe", i Kristian Gerner & Erik Åsard (red.), *Reconceptualizing Europe*, Uppsala 2002.

tillstånd inträffar. Vi känner massakrer och massmord under hela Europas kända historia. Men det är först under 1900-talet som offren kan räknas i miljoner och åter miljoner under mycket korta tidsrymder. Det inleddes med massakrerna på lokalbefolkningen i den belgiske kungen Leopold II:s privata koloni i Kongo, fortsatte med masslakten på fälten i Flandern och västra Ryssland under första världskriget, bombräderna och pansarattackerna under andra världskriget, med atombomberna över Hiroshima och Nagasaki som groteska utropstecken, och avslutades med blodiga lokala krig, från Algeriet på 1950-talet till Tjetjenien vid seklets slut.

Krigen var inte nog. 1900-talet var också det osmanska massmordet på armenier och andra kristna under första världskriget, nazisternas massmord på judar med avsikten att fullständigt utplåna det judiska folket, kommunisternas massmord på valda kategorier av befolkningen som bönder, borgare och intellektuella (de som bar glasögon: det var kriteriet i Pol Pots Kambodja) och etniskt motiverade massmord i Rwanda.

Massmorden var inte heller nog. Till omväxling praktiserades folkomflyttningar och folkfördrivningar i mycket stor skala, exempelvis av Nazityskland och av Sovjetunionen under andra världskriget och i Östeuropa och på den indiska halvön i krigets slutskede respektive ett par år efteråt.

Civilisation kan definieras som ett system av tolerans och mångfald. 1900-talets barbari kännetecknades av intolerans, likriktning och likformighet. Under 1900-talet tog sig mänsklig strävan efter renhet extrema uttryck. Den medicinska vetenskapen, transportteknologin och den kemiska vetenskapen togs i tjänst. Ord som rashygien och etniskt rena stater var under seklets förra hälft något av honnörsord. Om vi lämnar skräckkabinettet för ett ögonblick, har vi ändå dessa föreställningar om det härliga med det rena samhället med oss.

De blodiga konflikterna under 1900-talet handlade i viss mening om hur individen skall definieras i förhållandet till kollektivet. Schematiskt gällde det medborgarprincipen mot den etniska principen. Medborgarprincipen knyter individen till en bestämd stat och dess territorium. Den etniska principen knyter individen till en befolkningskategori som bestäms enligt rasmässiga, språkliga eller konfessionella kriterier, eller en blandning av dessa. Inom ramen för det problem med nationalstaternas legitimitet som uppstod när de två principerna kom i konflikt skapades – genom fredskonferenserna i Paris 1919-1920 och i och med tillkomsten av Nationernas förbund – begreppet och befolkningskategorin ”nationell (etnisk) minoritet”.

Andra världskriget inleddes enligt aktörernas egen definition av situationen – särskilt Hitlers – som en konflikt över nationella minoriteter, de tyska i Böhmen, Mähren och Polen,

den polska i Mähriska Schlesien och de ungerska i Slovakien, Karpato-Rutenien och Rumänien. Nazisternas främste motståndare, Winston Churchill, hävdade i krigets slutskede, att lösningen, sättet att undvika ett nytt stort krig i Europa, var att flytta på folk, en transfer, som han sade. Det är samma tanke som ligger bakom politiken ”etnisk rensning”. Rensning eller rening – i detta fall är orden likabetydande. Churchill använde frasen ”a clean sweep will be made”:

> For expulsion is the method which, so far as we have been able to see, is the most satisfactory and lasting. There will be no mixture of populations to cause endless trouble as in Alsace-Lorraine. A clean sweep will be made. I am not alarmed at the prospect of the disentanglement of population, nor am I alarmed by these large transferences, which are more possible than they were before through modern conditions.[517]

Övergreppen mot nationella minoriteter under mellankrigstiden ledde till lösningen folkomflyttning och etniskt rena stater efter andra världskriget. Den kommunistiska regimen i Polen uttryckte tillfredsställelse att mellankrigstidens multietniska stat hade efterträtts av ett etniskt rent Polen, ett land utan judar, tyskar och ukrainare. Den första kategorin gjorde nazisterna slut på, den andra drev sovjetarmén och polska myndigheter bort, och den tredje pacificerades av den polska armén år 1947 och spriddes i fragment ut över landet.

Ett annat försök att skydda minoriteter är att tala om ursprungsfolk, vilka skall tillerkännas vissa rättigheter. Den lovvärda ambitionen kan skapa problem: en Europakarta på ursprungsfolk visar att största delen av kontinenten är blank, tom. Ursprungsbefolkning finns bara i kanterna.

Definitionen av judeutrotningen som folkmord gav upphov till ett moraliskt, ideologiskt, politiskt och juridiskt historiebruk. Faktiska händelser i det förflutna definierades retrospektivt som folkmord. Det moraliska handlade om historisk sannfärdighet och erkännande av offrens människovärde, det ideologiska om att utpeka skyldiga förövare kollektivt, det vill säga en stat eller en regim, det politiska om rättigheter idag och det juridiska om materiell och symbolisk gottgörelse. Förintelsen blev paradigmet. Efter sexdagarskriget 1967 kom Förintelsen i stället för den judiska nationella befrielsekampen – sionismen – att framstå som grunden för Israel som stat. Detta har givetvis gjort begreppet ännu mera knutet till judisk identitet i allmänhet, och till antisemitismen och antisionismen i dagens värld.

---

[517] Norman Naimark, *Fires of Hatred. Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*, Cambridge, Mass. 2001, s. 111.

Förintelsen blev urtypen för det allomfattande och konsekventa massmordet på en hel kategori av mänskligheten. Historikern Yehuda Bauer har konstaterat att förintelsen som folkmord i framtiden inte behöver framstå som unik. Då den utövades åren 1941-1945 var den utan förebild, *unprecedented*. Den saknar ännu sin likhet i historien. Det enastående var att förintelsen syftade till att utrota *alla* judar fysiskt. Konversion hjälpte inte och ingen jude skonades någonstans. De tyska nazisterna försökte till och med förmå sina allierade japanerna att utrota de judar som hade flytt till Shanghai.[518]

Genom FN:s konvention mot folkmord och skapandet av begreppet Förintelsen, kunde även andra historiska händelser placeras in under folkmordsbegreppet. Konventionen definierar folkmord som resultatet av handlingar som utförts i avsikt att förinta fullständigt eller delvis en nationell, etnisk, ras- eller religiös grupp. Den första systematiska kopplingen genom begreppet folkmord till Förintelsen gällde det armeniska folkmordet, det vill säga ungturkarnas i det osmanska riket mord på mera än en miljon armenier, framförallt 1915 i staden Van och den kringliggande miljön i Anatolien. Händelsen som sådan var dokumenterad i samtida vittnesmål och rapporter. Den kunde i ett moraliskt historiebruk förlänas tyngd genom hänvisning till att Adolf Hitler inför det nazityska överfallet på Polen 1939 skall ha sagt att detta kunde ske obemärkt och ostraffat: ingen brydde sig ju om turkarnas massmord på armenierna 1915. Det hör till det historiska sammanhanget, att tyska officerare befann sig i det osmanska riket år 1915 och samarbetade med ungturkarna. Turkiet var Tysklands allierade under första världskriget. Men medan nazisternas folkmord blivit en accepterad sanning, även i Förbundsrepubliken Tyskland, har efterföljarstaten till det osmanska riket Turkiet vägrat att erkänna det armeniska folkmordet.

Genom det armeniska folkmordets aktualisering började folkmord bli ett generellt begrepp. Genom att vissa uttryck för terrorn i Sovjetunionen kunde sättas in i en etnisk tolkningsram blev namnet på det sovjetiska koncentrationslägersystemet GULag en motsvarighet till sammanfattningsordet Auschwitz när det gäller Förintelsen. Den systematiska utsvältningskampanjen mot ukrainska bönder under kollektiviseringen åren 1932-1933, då flera miljoner omkom av svält och av umbärande i samband med massdeportationer, samt den brutala deportationen av sju enligt etniska kriterier definierade kategorier av människor från det sovjetiska Kaukasus och från Krim under andra världskriget kunde definieras som folkmord. Även om deportationerna fördömdes efter Stalins död och alla folk utom krimtatarerna fick återvända till sina ursprungliga områden, kan man inte säga

[518] Yehuda Bauer, *Förintelsen i perspektiv*, Stockholm 2001.

att vare sig Sovjetunionen eller dess efterföljarstat Ryska federationen har erkänt dessa deportationer, med den massdöd de medförde, som folkmord.

Införandet av den kommunistiska staten Sovjetunionen, och därefter av de likaledes kommunistiska staterna Kambodja och Kina i folkmordsresonemanget skapade en mycket häftig ideologisk och politisk motreaktion bland kommunister och andra socialister i Västeuropa och USA. Denna motreaktion fanns även bland historiker, särskilt i USA, som är kritiska till det amerikanska samhället och bekänner sig till socialism av något slag. De kallade sig revisionister. De förkastade den i forskningen om Sovjetunionen vanliga tesen om totalitarismen, det vill säga en förklarande teori som förde in sovjetkommunismen under samma paradigm som nazismen och fascismen. Till grund för avvisandet av totalitarismteorin låg tesen att eftersom den kommunistiska ideologin hade en humanistisk och humanitär utopi var vissa inslag av övergrepp mot individer för det första obetydliga och för det andra nödvändiga offer på vägen mot det goda samhället. Sovjetunionen framställdes som ett välfärdsprojekt, fascismens raka motsats och även bättre än de marknadsekonomiska demokratierna, vilka kallades kapitalistiska och uppfattades som den faktiska motståndaren, det orättfärdiga utsugarsamhälle som hade definierats av Marx.

Till dem som avfärdade påståenden om folkmord i Sovjetunionen anslöt sig även individer som uppfattade problemet som en fråga om Rysslands rykte och värdighet. Den ryska kulturen var vid sidan av den kommunistiska ideologin grunden för det sovjetiska samhällssystemet. Medborgarna i Förbundsrepubliken Tyskland tvingades till en kritisk uppgörelse med nazismen och Förintelsen – det kallades *Vergangenheitsbewältigung*. Historieforskningen ägnade sig åt att utforska och diskutera vad i den tyska traditionen som hade utgjort nödvändiga och tillräckliga betingelser för nazismen. En motsvarande utveckling har inte skett i Ryssland efter Sovjetunionens upplösning. Hitler avporträtteras inte som en positiv gestalt och nazistiska symboler är förbjudna i Tyskland. Men Stalin har i Ryssland under Putins presidentskap lyfts fram som den store ledaren under Det stora fosterländska kriget, och hammaren och skäran kan ses i offentligheten. I maj år 2000 utgav den ryska riksbanken ett särskilt minnesmynt med Stalins porträtt till femtiofemårsdagen av segern i kriget, och när vid samma tid Putin svor presidenteden gjorde han det framför en vapensköld med hammaren och skäran, prydd med texten ”Sovjetunionen – Seger”.

I de baltiska staterna, som ockuperades av Sovjetunionen år 1940 och utsattes för omfattande deportationer under och efter kriget, talar idag både politiker och historiker om sovjetmaktens folkmord. I Ukraina jämför vissa intellektuella massdödandet av bönder under kollektiviseringen och massmorden på intellektuella under 1930-talet med Förintelsen och

talar och skriver om ”Den ukrainska Förintelsen” (the Ukrainian Holocaust). Detta har särskilt gjorts av ukrainare i diasporan.[519]

År 1997 utkom i Frankrike *Kommunismens svarta bok*.[520] Den innehöll en rad uppsatser om kommunistiska staters terror och massmord på befolkningen. Bland annat behandlades Sovjetunionen, Kina och Kambodja. Folkmordstesen befästes. Kommunismens svarta bok översattes bland annat till tyska och svenska. I båda länderna väckte den häftiga motreaktioner bland kommunistiska historiker som varierade temana om oavsiktliga följder av ett vällovligt projekt och om att siffrorna på antalet offer var mycket överdrivna. Förnekarna av de kommunistiska massmorden avvisade alla jämförelser med nazismen och Förintelsen. Istället började de argumentera för att de nazistiska brotten mot mänskligheten (inte särskilt mot judarna) var ett uttryck för det kapitalistiska förtrycket. Imperialismen och kolonialismen framställdes som de verkliga folkmördarna. I Frankrike utkom först *Kapitalismens svarta bok* och nyligen även *Kolonialismens svarta bok*.[521]

De två svartböckerna mot kapitalismen och kolonialismen har inte fått några ”motböcker”. Skälet är att det inte finns några seriösa historiker som förnekar vare sig förtryck, slaveri eller massmord i kapitalistiska stater och deras kolonier. Som exempel kan nämnas att Adam Hochschilds bok om massmorden på kongoleser när Belgiens kung Leopold II vid förra sekelskiftet styrde Kongo inte har mötts med någon kritik som vill förneka eller förminska brotten.[522] De faller under FN:s långt efteråt etablerade definition av folkmord, men de har inte blivit föremål för någon retrospektiv juridisk behandling.

Etnisk rensning som katharsis

Det med anledning av krigen i före detta Jugoslavien under 1990-talet lanserade begreppet etnisk rensning är besläktat med folkmord. Enligt den amerikanske historikern Norman Naimark kan etnisk rensning definieras som ”avsikten att ta bort ett folk och allt som minner om det från ett bestämt territorium”.[523] Först drivs människorna bort, i Jugoslavien enligt etnoreligiösa kriterier. Många mördas, men massmorden tillåts fungera som incitament till

[519] Johan Öhman, “From Famine to Forgotten Holocaust. The 1932-1933 famine in Ukrainian Historical Cultures”, i . Klas-Göran Karlsson & Ulf Zander (ed), *Echoes of the Holocaust. Historical Cultures in Contemporary Europe*, Lund 2003, s. 223-254.
[520] Stéphane Courtois et al., *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur et répression*, Paris 1997.
[521] *Le livre noire du capitalisme*. Pantin: Le temps de cerises 1998; Marc Ferro, *Le livre noire du colonialisme - XVIè au XXIè siècle*, Paris 2003
[522] Adam Hochschild, *Kung Leopolds vålnad. Om girighet, terror och hjältemod i det koloniala Afrika*, Stockholm 2000
[523] Naimark, *Fires of Hatred*, s. 3.

flykt. De som flytt spåras inte upp i andra länder för att mördas även där. Det är tillräckligt att hela kategorin försvinner från territoriet. Sedan utplånas allt som minner om den bortdrivna kategorin: gravplatser, monument, hus, historieböcker och så vidare. Till sist ersätts de bortdrivna av individer ur den segrande aktörens egen kategori. Historien skrivs om så att territoriet framstår som den nya kategorins tillhörighet och den utdrivna kategorins tidigare existens på territoriet utplånas. Naimark nämner som exempel osmanernas och sedermera den turkiska statens behandling av armenierna och av allt som kunnat minna om deras närvaro, den sovjetiska behandlingen av tjetjener och krimtatarer och några andra folk enligt likartat mönster och det öde som vederfors den tyska befolkningen i Polen och Tjeckoslovakien efter Nazitysklands nederlag och upplösning år 1945.

Folkmord och etnisk rensning är en form av att rena ett kollektiv från ”förorening” genom att förinta eller driva bort ett annat kollektiv. Det är fråga om massmord på de andra som en väg till rening, katharsis, av det egna folket. Bruket av begreppet katharsis i detta sammanhang kan synas absurd. Det är således fråga om pervers katharsis. De andra renas bort, rensas undan. Logikern är av samma slag som den likaså perversa definitionen av koncentrationsläger i Ernst Lubitsch’ film *To be or not to be* från 1942. Filmen handlar om tyskarnas ockupation av Warszawa 1939 och en judisk teatertrupps deltagande i motståndskampen mot tyskarna. I en scen definierar Gestapo-officeren Erhard ”koncentrationsläger” på följande sätt. ”We do the concentration and the Poles do the camping”. På ett sätt som motsvarar Lubitsch’ sätt hoppas jag kunna belysa en innebörd i begreppet katharsis som gör att föreställningen om katharsis genom död framstår som absurd.

Begreppet *ethnic cleansing* är inte juridiskt utan politiskt och ideologiskt. Det införlivades snabbt i social- och humanvetenskaplig terminologi som ett systerbegrepp till genocid, folkmord. Skillnaden mellan de nära besläktade begreppen är att etnisk rensning syftar till utplåning av spår och minnesmärken av ett folk och dess kultur men inte nödvändigtvis går ut på att förinta individerna som sådana: de skall drivas bort och skrämmas och hetsas att fly. Nazisterna var mästare i allt detta, i tillägg till sitt mästerskap i folkmord. Sovjetunionen var en stat som parallellt tillämpade samma teknik. Det särskilda ryska ordet för (etnisk) rensning blev under Stalintiden *tjisjtjenie* och det finns även i den närbesläktade formen *tjistka* (termen för Stalins politiska utrensningar); det nazityska ordet var *völkische Flurbereinigung*.[524]

[524] Naimark, *Fires of Hatred*, s. 4.

Retrospektivt kan vad som skedde i hela Polen under kriget och vid dess gamla gränser i öster och den återupprättade statens nya gränser i norr och väster i krigets slutskede liksom det som skedde med sudettyskarna i Tjeckoslovakien år 1945 kallas etnisk rensning. Nazisterna deporterade i början av sin ockupation av Polen judarna, alla judar, för att sedan förinta dem. Många sköts redan på fläcken eller mördades på andra sätt. Den sadistiska uppfinningsrikedomen var stor. Polackerna fördrevs i mycket stor utsträckning från västra Polen, vad tyskarna gjorde till ett *Warthegau*. I dess huvudort Posen (po. Poznan) inrättade naziregimen ett Riksuniversitet med främsta uppgift att germanisera både områdets historia och demografi. Där verkade bland andra den kände balttyske historikern Reinhard Wittram. Även hans landsman Georg von Rauch, som efter kriget blev en ledande västtysk östeuropahistoriker, var knuten till universitetet. Sommaren 1944 fick han ledigt för att särskilt ägna sig åt nationalitetsfrågor i Sovjetunionen.[525] Detta var etnisk rensning som historiskt forskningsprogram.

Förintelsen av de polska judarna och deportationerna av och massmorden på de katolska och (fåtaliga) protestantiska polackerna förenades således med utplåning av allt som kunde minna om dessa befolkningskategorier och deras kultur. I både tysk och polsk historieskrivning efter kriget nämndes knappast alls att det hade levt judar i området, även om förintelsen som sådan omnämndes. Under 1980-talet, och särskilt efter 1989 har emellertid judisk historia uppmärksammats inom historievetenskapen i Polen och i viss mån i massmedia.[526] Efter enandet år 1990 har uppmärksamheten på det judiska i tysk historia också ökat. Berlin har blivit ett centrum för minnesverksamheten, särskilt genom tillkomsten av ett stort judiskt museum, där den delade tyska och judiska historien särskilt uppmärksammas.[527]

Under drygt två år efter den sovjetiska ockupationen av östra Tyskland vintern 1945, fram till sommaren 1947, utsattes de tyska kvinnorna i det som 1949 skulle bli Tyska Demokratiska Republiken, DDR, systematiskt för våldtäkt. Ingen tysk kvinna gick säker.[528] Den tyska befolkningens lidande i krigets slutskede blev särdeles aktuell i samband med att den tyske författaren, nobelpristagaren Günter Grass, bördig från Danzig (Gdansk), i

---

[525] Bernard Piotrowski, *W sluzbie rasismu i besprawa. "Unywersytet Rzeszy" w Poznaniu 1941-1945*, Poznan 1984, s. 99.

[526] Se översikten *Zydzi i Judaizm we wspólczesnych badaniach polskich*. Pod red. Krzysztofa Pilarczyka, Kraków 1997. Se vidare Stanislaw Krajewski, *Zydzi, Judaizm, Polska*, Warszawa 1997; Marek Jan Chodakiewicz, *Zydzi i Polacy 1918-1955, Wspólistnienie – zaglada – komunizm*, Warszawa 2000; Stefan Bratkowski, *Pod wspólnym niebem. Krótka Historia Zydow w Polsce i stosunków polsko-zydowskich*, Warszawa 2001.

[527] Se *Geschichten einer Ausstellung. Zwei Jahrtausende deutsch-jüdische Geschichte*, Berlin 2001.

[528] Händelserna analyseras i all sin fasansfullhet i detalj i Norman M. Naimark, *The Russians in Germany. A History of the Soviet Zone of Occupation , 1945-1949*, Cambridge, Mass. och London 1995.

Tyskland den 30 januari år 2002 gav ut dokumentärromanen *Im Krebsgang*. Boken handlar om ett tyskt fartyg, Wilhelm Gustloff, med omkring 9000 flyktande tyskar, vilket sänktes av en sovjetisk u-båt utanför Gdynia (som nazisterna hade döpt om till Gotenhafen) den 30 januari 1945, för övrigt tolvårsdagen av Hitlers *Machtübernahme*. Grass bok kom således ut i anslutning till denna dubbla minnesdag rörande den så kallade tyska katastrofen, det vill säga naziregimen.[529] Flertalet civila på fartyget och nästan alla flyktingarna omkom. Den sovjetiska aktionen var föranledd av att Wilhlem Gustloff, ett kryssningsfartyg avsett för den nazityska arbetarklassen inom ramen för programmet *Kraft durch Freude* och namngivet efter en tysk nazist som mördats av en tysk jude, David Frankfurter i Schweiz år 1936, under kriget tjänade som logementsfartyg för tyska ubåtsbesättningar och hade personal ur den tyska krigsmarinen ombord.[530] Grass tog upp ett tema, fördrivningen och i anslutningen till den, de sovjetiska våldtäkterna och morden på tyskar i krigets slutskede, vilket genast efter kriget hade tagits om hand av representanter av de fördrivna. I förhållande till de förlorade tyska områdena i öster var ledarna för de *Heimatvertriebene* revanschister och alls icke inställda på någon *Vergangenheitsbewältigung* och ännu mindre på någon försoning med sovjetmedborgare, polacker och judar. Av detta skäl och på grund av att fördrivningen och övergreppen av många i det Europa som lidit under nazisternas terror betraktades som en rättmätig vedergällning, hade katastrofen ingalunda blivit ett allmänt europeiskt historiskt minne. Det hade förblivit en intern tysk angelägenhet som det dessutom för anständiga tyskar varit svårt att tala om. Nobelpristagaren, socialdemokraten och kritikern av det tyska enandet år 1990, Günter Grass, var mannen att lyfta upp detta minne till europeisk nivå genom att han slutgiltigt berövade de extrema nationalisterna deras problemformuleringsinitiativ. I boken framhävde Grass att hotet från nynazismen var aktuellt och att kampen mot nutida nazister i Tyskland måste tas på allvar.[531]

Frågan om fördrivningen av tyskarna från Östeuropa 1945 aktualiserades åter sommaren 2003 i Tyskland med beslutet att bilda ett centrum i Berlin mot fördrivningar av folkgrupper i våra dagar. Företrädare för en tysk *Vertriebene*-organisation ville att även de historiska fördrivningarna av tyskar 1945 skulle uppmärksammas i detta sammanhang. Detta

[529] Günter Grass, *Im Krebsgang*, Göttingen 2002. Se även Günter Franzen, ”Der alte Mann und sein Meer. Günter Grass verarbeitet ein Kapitel deutscher Vertreibung: der Untergang der ‘Wilhelm Gustloff’“, *Die Zeit*, Nr. 7, 2002; Volker Hage, “Das tausendmalige Sterben“ och Rudolf Augstein, “Rückwärts krebsen, um voranzukommen“, *Der Spiegel*, Nr. 6, 2002; Pär Landin, “Grass går kräftgång i glömskans kölvatten”, *Dagens Nyheter* 22.02.2002.

[530] Juri Iwanow, *Von Kalinigrad nach Königsberg. Auf der Suche nach verschollenen Schätzen*, Leer 1991, s. 245-9.

kommenterades av Tysklands utrikesminister Joschka Fischer, barn till från Ungern fördrivna tyskar. Fischer förstod att ättlingarna till fördrivna tyskar kände smärta. Men, tillade han, smärtan borde gälla inte vad som hade hänt tyskarna i krigets skutskede utan vad tyskarna hade gjort andra folk dessförinnan:

> Der Schmerz über das Verlorene, über die Zerstörung der deutsch-jüdischen Symbiose, der Schmerz über den unwiederbringlichen Verlust an Kultur [---], der Schmerz über den Verlust dieser alten jüdischen Kultur, die dort von den Nationalsozialisten dauerhaft zerstört wurde – das alles ist auch eine Selbstzerstörung deutscher Kultur.[532]

Fischer fastställer att det var fråga om en irreversibel förlust av en hel kultur, som förstördes för alltid, den tysk-judiska. Men, betonar han, detta var också en tysk självförstörelse av den tyska kulturen i sig. Han tillade att de tyskar som fördrevs inte var några offer. Fördrivningen var en del av den tyska självförstöringen och en beståndsdel i tyskarnas befrielse från nazismen.[533] Fischers argumentation gäller inte begreppet kollektivskuld. Hans poäng är att tyskarna inte befriade sig själva från nazismen och att var och en som definierar sig som en del av den tyska kulturen har ett ansvar för gärningar som har begått i tyskhetens namn. Inom ramen för den här aktuella begreppsvärlden är innebörden att Tysklands utrikesminister hävdade att fördrivningen skall se som en katharsis från nazismen för den tyska kulturen.

Representanter för de fördrivna i Västtyskland organiserade sig i *Landsmannschaften* och kom som ovan nämnts att få rollen av störfaktorer som på grund av sin implicita revanschism, trots att de så att säga erkändes som offer för Tysklands nederlag i andra världskriget, marginaliserades i politiskt avseende. I begreppsparet *Flüchtlinge* och *Vertriebene* inräknades i efterkrigstyskland inte alla de, vilka hade flytt eller fördrivits från Nazityskland utan bara de, som kom från de gamla tyska områdena i östra Europa och som fördrevs som en följd av Nazitysklands undergång. Företrädarna för *die Vertriebene* rekryterades inte från den politiska vänstern. Socialdemokraterna bland dem var få. Flera framstående västtyska författare, vilka nominellt hörde till ”de fördrivna” men inte uttryckte bitterhet eller grämelse, fick inte sina verk räknade som *Vertriebenenlitteratur*. Exempel är Peter Härtling, Siegfried Lenz och Horst Bienek. Eva och Hans Henning Hahn, som forskat

---

[531] Detta stycke är hämtat från Kristian Gerner, ”Det mångtydiga minnet. Preussens återkomst”, i Lars M. Andersson m.fl (red.), *På historiens slagfält. En festskrift tillägnad Sverker Oredsson*, Lund 2002, s. 264-5.
[532] “Was haben wir uns angetan? Ein ZEIT-interview mit Aussenminister Joschka Fischer über ein Zentrum gegen Vertreibungen und über das Geschichtsbild der Deutschen”, *Die Zeit*, nr. 36, 28.08.2003, s. 6.
[533] “Aus meiner Sicht geht es […] nicht um die Deutschen als Opfer. […] Der Untergang des Nationalsozialismus war eine Befreiung – auch und gerade für Deutschland”. (ib).

ingående i frågan, har placerat in denna problematik i en särskild tysk minneskultur, och det är i detta sammanhang man skall se Joschka Fischers ovan anförda ställningstagande. Makarna Hahn skriver:

> Der Begriff ”Flüchtlinge und Vertriebene” ist keine deskriptive Bezeichung, sondern die Konstruktion einer ganz bestimmten und umstrittenen Form der Erinnerung, die in den westlichen Besatzungszonen, vor allem aber in der Bundesrepublik mit der Unterstützung aller vertretenen Parteien und dementsprechend mit staatlicher Förderung in den fünfziger Jahren entwickelt und seitdem gepflegt wurde.[534]

Under 1990-talet, efter Tysklands enande, skedde en ”försoning“ i det tyska historiska minneslandskapet kring begreppen flykt och fördrivning. Östflyktingarnas lidanden och trauman placerades in i kontexten andra världskriget. Det var denna syn som Joschka Fischer gav uttryck för i intervjun 2003.

Norman Naimark har jämfört fem fall av etnisk rensning under 1900-talet. Han menar att man bör uppfatta etnisk rensning i modern tid som en typiskt europeisk företeelse på grund av bakgrunden i moderniseringstänkandet. Naimark hävdar att Dayton-fördraget år 1995, som lade etnisk separation till grund för lösningen av konflikterna i Bosnien är direkt relaterat till Potsdam-fördraget år 1945 och till Lausanne-fördraget år 1923. I Potsdam godkände segrarmakterna en så kallad ”överflyttning” (transfer) av närmare tolv miljoner folktyskar från Polen, Tjeckoslovakien och Ungern till Tyskland. I Lausanne gjorde segrarna i första världskriget om fördraget från Sèvres 1919 med osmanerna till en överenskommelse mellan Turkiet och Grekland om överflyttning av mellan 1,2 och 1,5 miljoner greker från Anatolien till Grekland och 356.000 turkar från Makedonien till Turkiet. Några av de ansvariga bland segrarmakterna anade att man hade skapat ett precedensfall. Naimark citerar ledaren för den brittiske delegationen i Lausanne, Lord Curzon. Denne beskrev “överflyttningen“ som “a thoroughly bad and vicious solution for which the world would pay a heavy penalty for a hundred years to come”. Man lägger märke till att den förskönande omskrivningen “transfer” fast det var fråga om deportation återkom tjugotvå år senare i Potsdam.

Det framgår av Naimarks analys, att det inte går att göra någon skarp åtskillnad mellan begreppen folkmord och etnisk rensning. Det senare framstår som ett led i en process som syftar till fullständigt avlägsnande av en befolkningskategori, etniskt definierad. De fem fallen är osmanernas folkmord på armenierna 1915 och utdrivningen av greker från Anatolien 1921-22, det vill säga innan fördraget i Lausanne, nazisternas terror mot judarna i Tyskland och de

[534] Eva Hahn/Hans Henning Hahn, “Flucht und Vertreibung”, i Etienne Francois & Hagen Schulze (Hrsg), *Deutsche Erinnerungsorte*, München 2003, s. 338.

ockuperade staterna innan igångsättningen av själva Förintelsen 1941; deportationerna av tjetjenerna och ingusjerna och krimtatarerna i Sovjetunionen 1944, utdrivningen av tyskarna från Polen och Tjeckoslovakien 1944-45 och de etniska rensningarna i Bosnien och Kosovo 1922-95 och 1998-99.

Naimark menar att osmanernas folkmord på armenierna var ett uttryck för det moderna europeiska samhället. Det och de andra analyserade fallen berodde inte på några plötsliga, känslomässiga och spontana utbrott av vilda barbarer utan var systematiska och välorganiserade och uttryck för en målmedveten politik. Naimark skriver:

> The modern Turkey of Mustafa Kemal emerged directly from seeds planted by modern Ittihadist professionals: doctors, military leaders, technical specialists, and engineers. Those who directed the attack on the Armenians were a far cry from reactionary Muslim fundamentalists: they considered themselves to be architects of a new, modern, Turkified Ottoman nation, one with no room for people – like the Armenians – who represented pluralism, heterogeneity, disharmony, and therefore treachery.[535]

Naimarks tes har illustrerats i spelfilmen *Ararat* från 2002 av regissören Atom Egoyan. Ararat är namnet på den armeniska mytologins heliga berg. Det ligger i Turkiet men är synligt från Armenien. I filmen *Ararat* visas vid sidan av en fruktansvärt åskådlig skildring av folkmordets praktiska utförande även att det är en helt central del av det armeniska historiemedvetandet, inte minst i diasporan. Regissören är kanadensare och filmen är gjord i Kanada, men den armenisk-turkiska problematiken är intensivt närvarande även i de scener som är från Toronto. Förutom att åskådliggöra mekanismen bakom folkmordet enligt Naimarks beskrivning, visar filmen att människor idag identifierar sig så till den grad med det armeniska respektive med det turkiska, att de ansluter sig till diametralt motsatta tolkningar av orsakerna till det skedda. Extremfallet är att den som identifieras eller identifierar sig med den stat som anges som ansvarig, förnekar händelsen som sådan. Dagens turkiska stat och dagens ryska stat företräder båda en politik som i sak innebär att man förnekar både etnisk rensning och folkmord på minoritetsfolk i respektive det osmanska imperiet och Sovjetunionen. I Rysslands fall är det idag främst deportationen av det tjetjenska folket från Kaukasus till Centralasien år 1944 som är aktuell. Den amerikanska historikern Anne Applebaum har granskat den ryska bristen på ovilja att erkänna detta övergrepp. Hon hävdar att just bristen på offentligt och officiellt erkännande är en nödvändig förutsättning bakom dagens krig mellan den ryska staten och de tjetjenska separatisterna. Argumentet är att om dagens ryska

[535] Naimark, *Fires of Hatred*, s. 42.

medborgare kände till deportationen och att den krävde en kvarts miljon dödsoffer, skulle det inte ha varit möjligt för regimen i Moskva att inleda krigen 1994 respektive 1999:

> If the Russian people and the Russian elite remembered – viscerally, emotionally, remembered – what Stalin did to the Chechens, they could not have invaded Chechnya in the 1990s, not once and not twice. To do so was the moral equivalent of post-war Germany invading western Poland. Very few Russians saw it that way – which is itself evidence of how little they know about their own history. [536]

Ett fall som inte handlade om etnisk rensing, men där alla individer ur en bestämd kategori riskerade att saklöst mördas, är Kongo under den belgiske kungen Leopold II. Denne upprättade vid det förra sekelskiftet en personlig ”fristat” i Kongo, som han exploaterade för egen räkning. Territoriet styrdes med terror i form av stympningar och massmord. Under de två decennier före första världskriget skräckväldet varade mördades omkring tio miljoner afrikaner, vilka dessutom var slavarbetare, i Kongo av Leopolds administration. Till bilden hör också att dessa massmord inte tilläts bli allmänt kända i Europa och Nordamerika. När de blev det tack vare avslöjandena av två britter, E.D. Morel och Roger Casement, inleddes en kampanj mot Leopold som tvingades sälja kolonin till Belgien. Staten fortsatte att exploatera befolkningen i området på plantager och i gruvor men fortsatte inte med Leopolds systematiska massmordsverksamhet. I en recension av den historiska analys av allt detta som gjorts av Adam Hochschild, visar Tom Karlsson att det går att sätta in Leopolds handlingar i en strukturell kontext utan att ta till konspirationsteorier eller undanta Leopold och dennes medarbetare från det direkta historiska ansvaret (och den moraliska skulden):

> Det moderna låg inte bara i att han /Leopold/, i likhet med dagens makthavare, bar ansvaret för ett folkmord i ett land han aldrig satt sin fot i och att han själv aldrig behövde höra skriken eller se de söndertrasade husen och kropparna. Han var också modern i sin insikt att han inte med enbart våld kunde ta dessa massiva landområden i besittning utan att de större kolonialmakterna skulle ingripa. Han måste därför göra det i humanismens namn och för att skapa denna illusion lyckades han manipulera massmedierna, den allmänna opinionen och även betydelsefulla statschefer.[537]

Den etiska dimensionen

Folkmordet är den yttersta konsekvensen av tron på den etniskt homogena staten, av föreställningen att etnicitet är ett värde i sig. En central del i skapandet av denna föreställning

[536] Anne Applebaum, *Gulag. A History of the Soviet Camps,* London 2003, s. 510.
[537] Tom Karlsson, ”Kolonialismens vålnader”, *Ny Tid* 30.10.2001 (Recension av Hochschild).

har historieforskningen och historieframställningen under 1900-talet. Särskilt i den senare har det ofta framstått som om den etniskt bestämda nationalstaten vore ”naturlig” eller ett självklart ”mål” för den historiska utvecklingen. Historiemedvetandet och historiekulturen i ett visst samhälle kan både påverkas av och i sin tur främja en statlig politik, som går ut på att eliminera allt som avviker från den etniska normen om renhet. Spektrumet sträcker sig från tvångssterilisering till förtryck av minoritetsspråk, och etnisk rensning, det vill säga deportationer och utdrivning.

1900-talet var katastrofalt. Aldrig har så många mördats på så kort tid av så få. I Nazityskland var massförintelsen industriell. Antalet mördare var mycket mindre än antalet offer. I Sovjetunionen mördades genom svält, kyla och umbäranden i arbetsläger som var slavsamhällen. Antalet konkreta mördare var även där mindre än antalet offer. I vissa situationer var mordglädjen utbredd, i Rwanda synes det ha varit så. Massmordsvågorna i Kina synes ha varit en blandning.

Men katastroferna under 1900-talet gav inte bara upphov till pessimism och uppgivenhet. Seklet var också en blomstringstid för det absurda i litteraturen, måleriet, teatern och filmen. De kända verken är legio – här räcker det med att nämna *Processen* av Franz Kafka, *I väntan på Godot* av Samuel Beckett, *Noshörningarna* av Eugene Ionesco och *Mästaren och Margarita* av Michail Bulgakov. Och så har vi de franska existentialisterna. Vissa satte sitt hopp till djävulen, det vill säga Stalin, som Breton och Sartre. Men andra ställde sig faktiskt på intet, men i en annan mening än den som Elfriede Jelinek syftade på beträffande Österrike och Tyskland. Jag tänker på en icke fransman, irländaren, det vill säga Becketts landsman, Brian Nolan, känd under författarnamnet Flann O’Brien, och på Albert Camus.

I Flann O’Briens romaner, sådana som *At Swim Two Birds* och *The Third Policeman*, kan jaget skapa sin egen berättelse, och denna griper in i berättarens liv. Denne blir på detta sätt ytterst ansvarig för sitt öde, men samtidigt helt ansvarslös. Det framskapade lever själv sitt liv – och det kan förvisso leda till döden för den som började berätta. Både de nämnda böckerna visar sig handla om döda som inte vet om de är fiktiva, levande eller döda. Motsvarande slutsats om jagets egendomliga relation till världen, som ju också bara kan upplevas genom jaget, drogs en gång av en svensk absurdist, Lars Gyllensten. Några år efter debuten med *Camera Obscura*, en nonsensgenererad ”modernistisk” text som drev gäck med läsaren, låter han i en av sina romaner en protagonist yttra. ”Om du inser att världen inte vill

dig något med mindre du befruktar den med dina önskningar och avsikter, är du fri".[538] Men fri till vad? Den frågan hade redan tidigare besvarats av Albert Camus i essän *Myten om Sisyfos*. Budskapet är att Sisyfus är lycklig. Varje gång han rullar stenen uppför branten låtsas han att den här gången skall han lyckas. Stenen skall bli kvar. Samtidigt vet han att han kommer att misslyckas. Stenen kommer att rulla ner, och han måste börja om. Han väljer att handla som om det skulle gå att fullborda projektet med framgång, det vill säga som om räddning vore möjlig. Detta ger mening nog åt livet.[539]

Flann O'Brien dog av alkohol, Camus i en bilolycka. Gyllensten har levat länge och blivit en av den svenska kulturens – och jag menar kulturens – störste. En absurdistisk inställning kan ge möjlighet att erkänna barbariet som verklighet och samtidigt förmågan att förneka att detta är sista ordet.

Det tjugonde seklet såg förfärande försök att förverkliga utopier, allt med våld som medel. Utopierna bjöds motstånd. Vi fick en rad dystopier: Karin Boyes *Kallocain*, Ray Bradburys *Fahrenheit 451*, Aldous Huxleys *The Brave New World* och George Orwells *1984*. Den mest vemodiga dystopin var Harry Martinssons *Aniara*. Diktcykeln blev även opera, med libretto av Erik Lindegren och musik av Karl-Birger Blomdahl. Mot världsundergången ställer Martinsson visionen om Karelen, ett land som icke längre är, men som den flyende rymdfarkosten, den slutgiltiga Noaks arks medium Miman kan återkalla. Dikten om detta lånar jag i det absurdas tecken som gravskrift över 1900-talet, massdödens århundrade:

> Skönast ibland sköna glimtar syns dock skymten av Karelen,
> som ett vattenglim bland träden, som ett ljusnat sommarvatten
> i den juniljusa tiden då en kväll knappt hinner skymmas
> förrn den träflöjtsklara göken ropar åt den ljuva Aino
> att ta dimmans slöja med sig, stiga upp ur junivattnen
> gå emot den stigna röken, komma till den glada göken,
> i det susande Karelen.

Sammanhanget för "Sången om Karelen" är att rymdskeppet är på väg mot intigheten. Det är "en blåsa i Guds andes glas". Människorna har förintat jorden och därmed sin civilisation och kultur. Att i detta ögonblick frammana det mytiska Karelen är antibarbarisk katharsis, en katharsis efter Förintelsen och Hiroshima.

Paul Celan och Harry Martinsson överskrider med sina i denna uppsats anförda dikter gränsen till intet. Efter Auschwitz har det skrivits poesi. Men att föreställa sig en kollektiv massdöd för en etnisk kategori som katharsis är efter Auschwitz barbariskt. Det etniska

[538] Jag citerar ur minnet.

reningsraseriet som nazisterna gjorde till sin politiska generallinje har efterlämnat ett bittert arv i världen. Politiken att klassificera människor enligt etniska kriterier är en lämning från 1900-talet som vi har med oss idag. Många politiker och intellektuella talar om rötter, och då menas blodsband bakåt i historien. I dagens nordiska samhällen skiljer det politiska språket ut från en underförstådd ”normalbefolkning” kategorierna ”urbefolkning”, ”minoriteter”, ”invandrare” och ”människor med invandrarbakgrund”. Det finns en ”kollektiv” släktforskning, som inte behöver vara oförarglig. Det gäller måhända för politiker och andra ”normala” medborgare att inte hitta förfäder ur ”fel” kategori och att rena ett etniskt definierat folk genom att se till att de ”främmande” försvinner?

[539] Albert Camus, *Myten om Sisyphus*, Stockholm 1947.

Litteraturförteckning

Applebaum, Anne, Gulag. *A History of the Soviet Camps*, London 2003

Augstein, Rudolf, "Rückwärts krebsen, um voranzukommen", *Der Spiegel*, Nr. 6, 2002

Bauer, Yehuda, *Förintelsen i pers*pektiv, Stockholm 2001

Bratkowski, Stefan, Pod wspólnym niebem. Krótka Historia Zydow w Polsce i stosunków polsko-zydowskich, Warszawa 2001

Camus, Albert, *Myten om Sisyphus*, Stockholm 1947

Chodakiewicz, *Marek Jan, Zydzi i Polacy 1918-1955, Wspólistnienie – zaglada – komunizm*, Warszawa 2000

Courtois, Stéphane, et al., *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur et répression*, Paris 1997

Ferro,Marc *Le livre noire du colonialisme - XVIè au XXIè siècle*, Paris 2003

Franzen, Günter, "Der alte Mann und sein Meer. Günter Grass verarbeitet ein Kapitel deutscher Vertreibung: der Untergang der 'Wilhelm Gustloff'", *Die Zeit*, Nr. 7, 2002

Friedländer, Saul, *Förföljelsens år, 1933-1939*, Stockholm 1999

Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York 1992.

Gerner, Kristian, "Det mångtydiga minnet. Preussens återkomst", i Lars M. Andersson m.fl. (red.), *På historiens slagfält. En festskrift tillägnad Sverker Oredsson*, Lund 2002

Geschichten einer Ausstellung. Zwei Jahrtausende deutsch-jüdische Geschichte, Berlin 2001

Grass, Günter, *Im Krebsgang*, Göttingen 2002

Hage, Volker, "Das tausendmalige Sterben", *Der Spiegel*, Nr. 6, 2002

Hahn, Eva & Hans Henning, "Flucht und Vertreibung", i Etienne Francois & Hagen Schulze (Hrsg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, München 2003

Hochschild, Adam, *Kung Leopolds vålnad. Om girighet, terror och hjältemod i det koloniala Afrika*, Stockholm 2000

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996

Iwanow, Juri, *Von Kalinigrad nach Königsberg. Auf der Suche nach verschollenen Schätzen*, Leer 1991

Karlsson, Tom, "Kolonialismens vålnader", *Ny Tid* 30.10.2001

Kertész, Imre, "Vem äger Auschwitz?, *Dagens Nyheter*, 13.10 2002

Krajewski, Stanislaw, *Zydzi, Judaizm, Polska*, Warszawa 1997

Landin, Pär, "Grass går kräftgång i glömskans kölvatten", *Dagens Nyheter* 22.02.2002

Le livre noire du capitalisme, Pantin 1998

Naimark, Norman M., *The Russians in Germany. A History of the Soviet Zone of Occupation , 1945-1949*, Cambridge, Mass. & London 1995

Naimark,Norman M., *Fires of Hatred. Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*. Cambridge, Mass. 2001

Piotrowski, Bernard, *W sluzbie rasizmu i besprawa. "Uniwersytet Rzeszy" w Poznaniu 1941-1945*, Poznan 1984

Reichel, Peter, “Auschwitz”, I. Etienne Francois & Hagen Schulze (Hrsg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, München 2003

Rosenfeld, Gavriel D., “The Politics of Uniqueness: Reflections on the Recent Polemical Turn in Holocaust and Genocide Scholarship”, i *Holocaust and Genocide Studies*, Vol. 13, No 1, 1999

Traverso, Enzo, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris 1997

Waaranperä, Ingegärd, ”Vi måste tygla människorna”, *Dagens Nyheter* 15.10.2002

”Was haben wir uns angetan? Ein ZEIT-interview mit Aussenminister Joschka Fischer über ein Zentrum gegen Vertreibungen und über das Geschichtsbild der Deutschen”, *Die Zeit*, nr. 36, 28.08.2003

Wiesel , *A Jew Today*, New York 1979

Witoszek, Nina, “Nemesis of Culture? National Myths in Post–Cold War Europe“, i Kristian Gerner & Erik Åsard (ed.), *Reconceptualizing Europe*, Uppsala 2002

Zydzi i Judaizm we wspólczesnych badaniach polskich, Pod red. Krzysztofa Pilarczyka, Kraków 1997

Öhman, Johan, “From Famine to Forgotten Holocaust. The 1932-1933 famine in Ukrainian Historical Cultures”, i Klas-Göran Karlsson & Ulf Zander (eds.), *Echoes of the Holocaust. Historical Cultures in Contemporary Europe*, Lund 2003

Abstract

A Century of Mass Killing: Genocide and Ethnic Cleansing as Katharsis

The paper threats the subject of *Katharsis* through death as a dimension of political history. It is applied to collective, mass death. The concept is interpreted against the background of the experience of genocide and ethnic cleansing in the twentieth century.

The first part of the paper discusses 'Auschwitz' as a concept and as a core element of European culture. The argument starts with Theodor Adorno's dictum that poetry is barbarism after Auschwitz. It ends with a reference to Nina Witoszek. She has argued that 'culture' in this context should be exchanged by the concept 'barbarism'. Concentration camp survivors Paul Celan, Jean Améry, Elie Wiesel and Imre Kertész are recalled in their capacity as authentic creators of the Adorno/Witoszek discourse.

The second part is about genocide and guilt consciousness. Auschwitz is compared with other genocides, from the Congolese exercise by Belgium's king Leopold II at the turn of the nineteenth and twentieth centuries and the Armenian genocide in 1915 through the mass extermination of class enemeies under Stalin and Mao to the killing fields of Cambodge and Rwuanda at the end of the twentieth century. The place of these different events in the historical culture of Turkey, Russia and communists in the West, respectively, is discussed.

The third part deals with ethnic cleansing. It is conceptualized as a Katharsis, a Katharsis of one "people" through the elimination of another "people". The analysis is placed within the context of a discussion of ethnicity as an organizing concept in twentieth century politics. Historical examples pertinent to the Auschwitz concept are chosen, among them the Vertreibung of the Germans from Central Europe in 1945, the fate of the Armenians in the Ottoman Empire and the repeated experiences of the Chechens in Russia.

The paper ends with a note on ethics. It is argued that Katharsis through genocide and ethnic cleansing is an extreme consequence of the quest for ethnic roots and purity in European society. It is noted that this idea is well and alive in the Nordic countries today.

FÖRFATTARPRESENTATION

Ann-Sofie Arvidsson är doktorand i historia vid Stockholms universitet. Hon arbetar på en avhandling om ”Sorg och tröst i Sverige under 1700- och 1800-talen”.
E-post: ann-sofie.arvidsson@historia.su.se

Agnes Arnórsdóttir är lektor i historia vid Århus universitet. Hennes specialområde nordisk medeltida kultur- och genushistoria.
E-post: hisaa@mail.hum.au.dk

Birgitte Bøggild Johannsen är konsthistoriker och redaktör för ”Danmarks kirker” på Nationalmuseum i Köpenhamn. Hon har i sin forskning framför allt ägnat sig åt senmedeltiden och tidigmodern tid, och har skrivit flera arbeten om begravningskultur.
E-post: birgitte.b.johannsen@natmus.dk

Inga Floto är professor i historia vid Köpenhamns universitet. Hon har främst ägnat sig åt historiografiska studier, men hon har också undersökt dödsstraffets historia.
E-post: floto@hum.ku.dk

Kristian Gerner är professor i historia vid Lunds universitet. Hans specialområde är europeisk, särskilt tysk, rysk och polsk historia. De senaste åren har han ägnat sig åt folkmordsproblematik och virtuell verklighet i ett historiebruksperspektiv.
E-post: Kristian.Gerner@hist.lu.se

Jukka Kekkonen är professor i rättshistoria vid Helsingfors universitet. Han har bland annat undersökt dödsstraffsdiskursen i Finland. För närvarande ägnar han sig bl.a. åt den rättsliga repression efter finska och spanska inbördeskriget samt rättliga strategier i övergången från diktatur till demokrati.
E-post: Jukka.T.Kekkonen@helsinki.fi

Arnved Nedkvitne är professor i historia vid Oslo universitet. Hans specialområde är nordisk medeltid med inriktning på mentalitet och kultur. Av arbeten med relevans för antologins tema kan nämnas *Møte med døden i norrøn middelalder* (1999).
E-post: arnved.nedkvitne@hi.uio.no

Yvonne Maria Werner är docent i historia vid Lunds universitet. Hennes specialområde är modernhistorisk nordisk katolicism, och hon har skrivit en rad arbeten på detta tema. Vidare har hon behandlat självmordsproblematiken i tidigmodern tid.
E-post: Yvonne.Werner@hist.lu.se