

Knud Jeppesen, *Græder ikke saa saare. Studier i Mikabogens sigte I-II*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 1987, 605 sider, 288 kr.

Knud Jeppesen, der er lektor i Gammel Testamente ved Aarhus Universitet, har skrevet disputats om et af de gammeltestamentlige skrifter, profeten Mikas bog. Det er på mange måder en udpræget eksegetisk afhandling. Langt de fleste sider anvendes til en gennemgang af Mikabogens i alt 105 vers - kommenteret linie for linie. Der gives mange enkeltoplysninger af filologisk og eksegetisk art; men man må nok give KJ ret, når han selv gør opmærksom på, at »det ikke kan undgås, at det til tider kommer til at fremstå som så *atomistisk*, at det kan være vanskeligt at fastholde målet for undersøgelsen«. Og så tilføjer han: »Ikke desto mindre er det nødvendigt!« (p. 135).

Grunden til den minutiøse gennemgang eller gennemlæsning af hele Mikabogen er, at KJ vil underbygge den tese, at »den *kanoniske Mikabog ikke kan være en direkte nedfældelse af en profetisk forkyndelse fra 8. årh. f.Kr., men derimod en forkyndelse til de exilerede opbygget af ældre profetiske udsagn*« (p. 17) eller som han flere gange formulerer det: Mikabogen er et patchwork, syet sammen af forskellige lapper for at danne et mønster, der gav mening i eksiltiden (se f.eks. p. 125 f). Skal den tese forsvares, må man naturligvis afprøve dens holdbarhed i praksis og ikke blot holde sig til teoretiske overvejelser over eksiltidens genbrug af tidligere profeters forkyndelse. Men som læser oplever man det lidt paradoksale, at mens formålet med afhandlingen er at vise, at Mikabogen er en sammenhængende komposition, så bevirker måden, dette skal demonstreres på, at det er meget vanskeligt at holde fast i sammenhængen. KJ ved det, som nævnt, selv og gør sig også mange anstrengelser for regelmæssigt at holde læseren fast ved hovedlinierne. Alligevel må man vist se i øjnene, at denne del af afhandlingen først og fremmest vil tiltrække sig fagkollegernes opmærksomhed og tålmodighed.

Derimod skulle andre end gammeltestamentlere af fag kunne have både gavn og glæde af at læse de indledende afsnit. KJ har i en længere årrække beskæftiget sig bredt med gammeltestamentlig profetisme og derigennem erhvervet sig et kendskab, der strækker langt

Anmeldelse

ud over Mikabogen. Netop denne bredt baserede viden om, hvad profetisme er, hvorledes den profetiske forkyndelse er blevet til og siden bevaret for eftertiden, kommer til sin ret i værkets første godt og vel 100 sider. KJ er velbevandret i såvel den gammeltestamentlige litteratur som den forskningsdebat, der har fundet sted, ikke blot i de senere årtier, men også i forrige århundrede. Man føler sig derfor tryk ved hans vurderinger af, hvorledes eksiltidens teologer har bearbejdet og redigeret de gamle traditioner. KJ's tese, at Mikabogen er blevet redigeret i eksiltiden, virker sandsynliggjort gennem den grundige gennemlæsning af Mikabogens kapitler. Der har vitterlig været grund til efter Jerusalems fald, templets ødelæggelse og folkets adspлтлтelse at reflektere over de store spørgsmål: Hvorfor tillod Israels Gud dette nederlag? Hvor længe skal krisen vare? Hvad kommer der efter krisen? Og der har været brug for teologisk nytænkning baseret på en forkyndelse, der allerede havde en vis autoritet hos menigheden.

Men hvordan har disse teologer da arbejdet med traditionerne om Mikas forkyndelse? KJ betegner det selv som en hovedopgave at finde ud af deres kompositionsteknik. Og hermed stiller han sig selv på en uhyre vanskelig opgave, som man kun kan have al respekt for. Redaktorerne teknik betegnes af KJ som en patchworkmetode. Større og mindre lapper fra Mikatraditionerne er blevet syet sammen i nye mønstre. Men som det er karakteristisk for patchwork, gælder det ifølge KJ også Mikabogen, at dispositionen kan være noget uigenemskuelig (p. 125). Men når dette er tilfældet, bliver det også problematisk at træffe bindende afgørelser om, hvilke mønstre der er skabt af redaktorerne, og hvilke der er opstået ved mere eller mindre tilfældighed. For ikke at tale om de mønstre, der går tilbage til den oprindelige Mikatradition, hvis indhold og form, vi i øvrigt ikke får så forfærdelig meget at vide om. Man savner ganske enkelt lidt grundigere overvejelser over de kriterier, KJ anvender, når han skal afgøre, om sammensyningen går tilbage til Mikas tid (eller evt. hans disciple og deres disciple?), eller den er skabt af eksiltidens redaktorer. For mig at se hænger dette sammen med en anden vanskelighed. Jeg har under læsningen haft svært ved at finde ud af, om KJ iden-

tificerer redaktorerne og eksilgenerationen, således at forstå, at han ikke skelner mellem de teologer, der bearbejder stoffet, og de tilhørere/læsere, der skal opbygges gennem mødet med Mikabogens forkyndelse. Så længe der er tale om skolede teologer, der tumler med forholdet mellem fortid og nutid, skyld og skæbne, folkets synd og Guds retfærdighed, så er jeg villig til at gå meget langt med hensyn til at acceptere subtile associationsbaner og evne til at kombinere religiøse ideer hentet fra mange forskellige profetiske og liturgiske traditioner. Men man bør vist skelne mellem, hvad skolede teologer og menigmand forbinder med en konkret tekst. Mange af de associationer, KJ gør opmærksom på, er absolut mulige. De ligger inden for de pågældende ords og billeders betydningspotentiale; men har de allesammen været aktualiserede i eksiltiden, og hvem er det, der har haft mulighed for at drage så megen betydning ud af sætningerne? At en kyndig ekseget, der har arbejdet i mange år med Mika, er i stand til at associere frit mellem forskellige traditioner, viser den pågældendes faglige belæsthed; men man skal nok være forsigtig med alt for direkte at danne datidens læsere i sit eget billede.

Billedet af Mikabogen som et patchwork virker umiddelbart tiltalende. Man skal ikke have læst ret mange eksegetiske afhandlinger, før man får en sund skepsis over for tolkninger, der får alt til at passe ind i et regelret skema. Men det befriende ved metaforen modsvares af en tilsvarende usikkerhed med hensyn til, hvad det så er muligt at argumentere for. Hvor broget har kludetæppet (eller »slumretæppet«, som KJ nok lidt uheldigt kommer til at kalde det kort før den lange tour de force gennem Mikabogen - p. 125) hvor broget har det lov at blive, uden at man må opgive at tale om en komposition?? Ingen ekseget kan møde det spørgsmål uden at føle sig ramt af det. For vi ønsker naturligvis alle at respektere datidens måde at tænke på, og det kan da meget vel være, at man ikke stillede samme krav til logik, som vi gør (jf. p. 276 f). Men hvis vi giver plads for de fuldstændigt frie associationsforløb, på tværs af de sammenhænge, vi mener at kunne betegne som sammenhænge, ja så fratager vi os også muligheden for at tale om kompositioner og mønstre, og vi gør det umuligt at skabe et fælles forum, inden for hvilket

Anmeldelse

vi kan argumentere for vore synspunkter. Eller anderledes sagt: hvis ikke der er mulighed for at falsificere påstande, så har vi sat os uden for den videnskabelige diskurs. Uden for den er der nok at bestille, men som eksegeter hører vi nu engang hjemme dér, hvor faglig debat og afprøvning af kriterier og teser finder sted.

Dette er ikke en generel kritik af KJ's arbejde, men snarere en bekymring, som næsten uvilkårligt melder sig, når man læser hans analyser og stiller sig selv spørgsmålet: ville du tolke på samme måde? hvorfor? hvorfor ikke? hvordan ville du selv kunne argumentere for, at her er et mønster – eller her er faktisk ikke det mønster, KJ postulerer.

Denne disputats lægger op til nogle meget afgørende metode-spørgsmål. Men det må ikke overses, at dens egentlige interesse, selv om kompositionsteknikken betegnes som en hovedopgave, næppe er metoden eller teknikken. Den lyst, der har drevet værket, er et engagement af teologisk art. Det er spørgsmålet om, hvordan det er muligt at bringe et budskab videre under ændrede vilkår. Det vil derfor være for lidt, om KJ's disputats blot førte til diskussioner af fagteknisk art. Dens anliggende er drøftelsen af forholdet mellem tradition og applikation. For mig at se er det et nødvendigt bidrag, Knud Jeppesen kommer med, når han peger på den redaktion, en konkret gammeltestamentlig forkyndelse har været udsat for i en krisesituation, og dermed viser, hvorledes det er muligt at sikre både stabilitet og fleksibilitet i forkyndelsen. Hans bidrag er væsentligt i en tid, hvor stærke kræfter synes at betragte konserveringen af budskabet som eneste legitime form for videreformidling, og hvor modsatrettede kræfter betragter det som vigtigere at sige noget aktuelt end at formidle en tradition. Der er derfor grund til at lykønske Knud Jeppesen med et teologisk indlæg i debatten.

Kirsten Nielsen

Lektor, dr. theol.

Institut for Religionsstudier

Aarhus Universitet

* * *

Jeg Mani - Jesu Kristi Apostel. Religionsstifteren Mani's selvbiografi, i oversættelse med indledning og noter ved Søren Giversen, Museum Tusulanums Forlag, København 1987, 160 sider, 122 kr.

I de senere år er adgangen til gnosticisismen gennem det danske sprog blevet væsentligt udvidet takket være vore to anerkendte eksperter, Jes P. Asmussen og Søren Giversen. I 1950'erne udsendte Giversen Thomasevangeliet, Sandhedens Evangelium og Filipsevangeliet, tre centrale kristne gnostiske skrifter fra det store fund i Nag Hammadi i Ægypten i 1948, i oversættelse og med indledning og noter.¹ I 1978 fremlagde Asmussen en samling tekster til gnosticisismen, ligeledes i oversættelse og med indledning og noter.² I 1983 udkom, atter ved Giversen, hele den såkaldte hermetiske samling (Corpus Hermeticum) i oversættelse og med kortfattede indledninger og noter til hvert enkelt skrift.³ Og nu foreligger endelig den nyfundne Mani-biografi, også betegnet som den manikæiske Kølner-kodeks, der er dukket op så sent som i 1969, i oversættelse og med en fyldig indledning, kortfattede tekstreferencer og gode registre ved den utrættelige tekstudgiver og oversætter, Søren Giversen.

Dermed foreligger på dansk væsentlige dele af den originale gnostiske litteratur (Nag Hammadi-skrifterne, de hermetiske skrifter og de nyfundne manikæiske skrifter) på dansk, så enhver herhjemme nu selv kan sætte sig til at læse de gnostiske skrifter og derved selv er i stand til at danne sig en mening om de lærdes teorier om den vigtige gnostiske strømning og dens forhold til andre religioner, f.eks. kristendommen. Derfor skal der, også fra religionsvidenskabelig side, lyde en tak til de to nævnte forskere og da ikke mindst til Søren Giversen, som i øvrigt i den nye bog bebuder endnu flere udgivelser og oversættelser.⁴

Mani-bogen består af fyldige forord og indledning, hvori Giversen drøfter håndskriftets art, karakter, alder, indhold og betydning, videre af selve oversættelsen, hvortil Giversen undervejs anfører paralleller fra Bibelen og anden litteratur, samt af en række nyttige registre. Hvad tekstens indhold angår, så rummer dette en lang række

Anmeldelse

udsagn dels af Mani selv og dels af hans disciple om deres mester. Denne Mani-biografi, som Giversen med rette kalder teksten, beskriver på denne måde Manis liv og gerninger fra hans fødsel til hans 25. år med hovedvægten på det 24. og 25. år, da han brød med den menighed, i hvilken han var vokset op. Men netop denne periode har været slet belyst i det hidtil eksisterende kildemateriale. Det nye håndskrift, som Asmussen i øvrigt præsenterede på dansk så tidligt som i 1976,⁵ kaster således nyt lys over det vigtige religionshistoriske spørgsmål om manikæismens oprindelse og udgangspunkt. Men lad os, før vi går nærmere ind på dette, kort rekapitulere, hvem Mani var, og hvad der i store træk var manikæismens indhold.

Mani levede i Mellemøsten i det 3. årh. e.v.t. Han voksede op i en døbermenighed, der er blevet sammenlignet med mandæerne.⁶ Efter at have modtaget flere åbenbaringer bryder Mani med denne sekt og grundlægger sin egen gnostiske kirke, som i de følgende århundreder ved en kraftig missionsindsats bredte sig i hele middelhavsområdet og især i det mellemste og det fjerne østen. I manikæismen indgår persiske, jødiske, kristne og gnostiske træk i en helstøbt syntese, der er struktureret dels af den udbredte tanke om dualismen mellem Gud og Satan, lys og mørke, ånd og materie, legeme og sjæl og dels af den gnostiske idé om sjælens præeksistens, fald og fangenskab i mørket og materiens verden, hvorfra den ved en himmelsk åbenbarers mellemkomst vækkes til at erindre sin oprindelige og egentlige karakter og derved nå til befrielse og frelse. Manikæernes holdning til legemet og verden er i sammenhæng hermed præget af en radikal pessimisme og askese.⁷

Før fundet af det nye Mani-håndskrift var det uklart, hvad det egentlig var for en menighed, Mani udgik fra, og man var derfor ikke i stand til præcist at beskrive Manis baggrund og forudsætninger. Men med den nye tekst er der bragt mere lys over disse spørgsmål. Det synes nu at være afgjort, at Manis udgangsmenighed ikke var en forløber for mandæerne eller en anden ukendt sekt, men at denne er identisk med den jødekristne døbermenighed, som efter dens stifter, Elkesai ca. 100 e.v.t., betegnes som elkesaitterne. Allerede Manis far tilsluttede sig denne menighed, og Mani selv er født

og opvokset her. Den nyfundne tekst beretter udførligt herom og især om Manis brud med dette døbersamfund og om de første skridt, han derefter tog til dannelsen af en ny religion. Med den nye tekst har forskerne således fået et vigtigt nyt materiale til belysning af en hidtil kun slet kendt side af Manis og manikæismens historie. Samtidig har religionsforskerne fået nye vidnesbyrd om, hvordan en ny religion bliver til i kølvandet af en konflikt og et brud med moderreligionen, således som vi ellers kender det fra kristendommens og islams historie. Giversen skal have en stor tak for, at han har åbnet adgangen til dette materiale for danske læsere.

Dette betydningsfulde arbejde kunne imidlertid på flere måder have været præsenteret bedre. Mani-bogen er, måske i erindring om det tilgrundliggende håndskrifts miniature-format, lille og skrabet. Der har tydeligvis ikke været for mange penge til rådighed for offentliggørelsen, hvilket selvsagt ikke er Giversens fejl. Men han må bære ansvaret for de adskillige tilfælde af sjuskeri, uklart sprog og trykfejl, som jeg har kunnet konstatere, især i indledningen.

På side 15-18 anføres en i øvrigt nyttig liste over de i bogen anvendte forkortelser. Men det er at springe over, hvor gærdet er lavest, når det om henvisningerne til de bibelske tekster hedder, at de anføres »med de gængse forkortelser« (side 15). Der er faktisk ingen konsensus herom, hvorfor forkortelserne burde have været anført. Det kan heller ikke accepteres, at »henvisninger til De apostolske Fædre er foretaget med de samme forkortelser som dem, der er anvendt i Søren Giversen, De apostolske Fædre, 1-2, København 1985« (ligeledes side 15). Hvorfor skal læseren ulejlighes med at op-søge forkortelserne et andet sted, når de bekvemt kunne anføres i den opstillede liste, hvad Giversen - ganske ulogisk - faktisk gør med to af denne skrifsamlings tekster, nemlig 1. og 2. Klemensbrev (side 17).

Eksempler på uklart sprog er oversættelsen af tekstens side 70, som i bogen anføres både side 27 og 74: »Derfor har vi ud fra vore forfædre påny gengivet både bortrykkelsen hos dem og åbenbaringen hos hver enkelt af hensyn til tankerne hos dem, der er iført vantroen«. Det er ikke klart, hvad de to første hos-konstruktioner betyder.

Anmeldelse

På side 28 hedder det dernæst om bogens titel, »Om tilblivelsen af hans legeme«: »Ordene er allerede blevet vendt og drejet af forskere i håb om, at meningen med ordene skulle kunne være helt klar«. Meningen med disse ord kan efter mit skøn ikke kaldes klar. Endelig hedder det på side 41: »I teksten optræder denne skikkelse (Manis »tvilling«) på den måde, at han systematisk gennemgår en række spørgsmål, der hedder, at han belærte Mani om: ...«. Hvad er meningen?

Endelig skal følgende eksempler på trykfejl anføres: På side 27 må et ord som »ord« være faldet ud: »Man har med andre fra ...«. På side 35 skrives i linie 6 ordet »der« med lille »d« i stedet for stort »D«. Og på side 46 synes der i fjerdesidste linie at være skrevet »en« i stedet for »et«.

Sådanne fejl er unødvendige og burde have været rettet. De må imidlertid ikke skygge for, hvad der ovenfor er udtalt om arbejdets grundlæggende værdi og fortjenester.

Det er ganske åbenbart Søren Giversens projekt at udgive og oversætte klassiske tekster for derefter at overlade det til andre selv at studere og tolke dem. Denne position er ikke urosværdig. Det er af stor betydning at yde sådanne bidrag til den lærde og ulærde verden, så man her på eget ansvar kan overveje og drøfte teksternes betydningsindhold. Alligevel sidder man efter læsningen af Giversens mange udgivelser tilbage uden den fuldstændige tilfredshed og mæthed. Der savnes ganske enkelt en religionsvidenskabelig analyse og interpretation af disse vigtige tekster. Og hvem ville være nærmere til at præstere noget sådant end netop udgiveren og oversætteren selv? For hver ny udgivelse vokser denne appetit, og der skal derfor her rettes en indtrængende opfordring til Søren »Udgiveren« – som vor lærde forsker kaldes blandt kolleger og venner – om også at finde tid og kræfter til at yde sine vægtige bidrag til løsningen af denne opgave.⁸

Noter

1. Gads Forlag, København 1956, 1957 og 1959.

2. »Når vi nu er af Guds slægt ... « - *tekster til gnosticisismen*, Gyldendal 1978.
3. *Den ukendte Gud. Hermes-skrifterne*, i oversættelse ved Søren Giversen, Gad 1983.
4. Jf. den generelle henvisning, side 12, til det omfattende oversættelsesprojekt og den specifikke henvisning, side 14, til den igangværende udgivelse af det store manikæiske tekstkorpus fra Chester Beatty-samlingen, der nu opbevares i Dublin.
5. Jf. Jes P. Asmussen, Om den nyfundne græske Mani-Kodeks fra Köln. En orientering, *Festskrift til Børge Diderichsen*, København 1976, 88-101.
6. Således Jes P. Asmussen, »Manikæismen«, *Illustreret Religionshistorie* 3, København 1968, 293-302, se især side 293-294.
7. Jf. Jes P. Asmussen, *ibid.*, 296, og Søren Giversen, *Jeg Mani ...*, 36 ff.
8. Jf. Søren Giversen, *Jeg Mani ...*, 11-12, hvor forfatteren stiller en mere definitiv og omfattende indholdsmæssig analyse af teksten i udsigt.

Per Bilde
Lektor, dr. theol.
Institut for Religionsstudier
Aarhus Universitet

* * *

Philippe Ariès, *Dødens historie i Vesten. Fra middelalderen til nutiden*, oversættelse: Finn Frandsen, Sjakalen, Århus 1986, 205 sider, 108 kr.

Om noget turde døden være en af konstanterne i den menneskelige eksistens. Kan man så skrive dødens *historie*? Naturligvis ikke, og det er da heller ikke dét, Ariès gør. Hans bog handler om *holdninger* til døden, den er med andre ord et stykke mentalitetshistorie.

Mentalitetshistorie er en af de vigtigste nyskabelser inden for den såkaldte »nye historie« i Frankrig. Dens første ansatser finder man hos Annales-skolens grundlæggere Lucien Febvre og Marc Bloch før

Anmeldelse

Anden Verdenskrig; men først i 1970'erne er mentalitetshistorie blevet en selvstændig forskningsretning med sit eget navn og sit eget program. Mentalitetshistorien beskæftiger sig især med de helt basale holdninger til liv og død, seksualitet og kærlighed, tid og rum osv., som er fælles for alle mennesker i en given tidsalder, og som for det meste overhovedet ikke kommer eksplicit til udtryk. Derved adskiller den sig fra velkendte discipliner som f.eks. idehistorie eller ideologihistorie, der arbejder med bevidst formulerede anskuelser.

Philippe Ariès (1914-84) var i mange år leder af informationscentret ved et forskningsinstitut med speciale i tropiske og subtropiske frugter (!) og blev først så sent som i 1979 knyttet til den berømte Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales i Paris. Skønt han således har måttet udføre hovedparten af sin forskning som »søndags-historiker« (hans eget udtryk), er Ariès – ved siden af Emmanuel Le Roy Ladurie – nok den internationalt kendteste af de franske mentalitetshistorikere. Hans bog om barndommens historie fra 1960, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, er oversat til mange sprog og er måske et af efterkrigstidens mest udbredte og indflydelsesrige historiske værker; for hele den moderne familiehistoriske forskning har den haft enorm betydning.

Sit arbejde med dødens historie påbegyndte Ariès umiddelbart efter færdiggørelsen og – som vi skal se – på flere måder i forlængelse af bogen om barndommens og familielivets historie. Hans forskning kom til at strække sig over en snes år og har resulteret i hele fire forskellige bøger om emnet. Da det er af vigtighed at gøre sig klart, hvilken en af dem der ligger til grund for den danske oversættelse, vil en lille bibliografisk udredning nok være påkrævet.

I 1973 holdt Ariès på et amerikansk universitet fire forelæsninger om dødens historie, der året efter publiceredes som *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Suppleret med et dusin artikler, foredrag og anmeldelser om temaet blev den franske version af de fire forelæsninger til *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours* fra 1975. Disse to bøger opfattede Ariès selv som en foreløbig præsentation af den endelige sammenfatning af de mange års forskning, den næsten 650 si-

der store *L'Homme devant la mort*, der udkom i 1977. I tilslutning hertil udsendte han i 1983 en billedsamling med titlen *Images de l'homme devant la mort*.

Det er *ikke* den store og definitive version af Ariès' studier i dødens historie, der nu foreligger på dansk. Forlaget Sjakalen har valgt at lade den lille *Essais sur l'histoire de la mort en Occident* oversætte i stedet for. Bag dette valg ligger vel først og fremmest økonomiske overvejelser, og dem må man naturligvis bøje sig for. På en måde er det dog en skam. *L'Homme devant la mort* er nemlig en utrolig rig, en umådelig fascinerende og en uhyre tankevækkende bog, der indeholder et omfattende og meget spændende kulturhistorisk stof, og af denne overdådighed formidler den lille bog kun en svag afglans. I dén får man - for nu at bruge Ariès' egne ord - kun konklusionerne på en bog, ikke bogen selv (s. 7). Forskere og andre særligt interesserede bør derfor absolut gå til den store bog, der i øvrigt findes både i engelsk og tysk oversættelse.

Vil man blot have Ariès' hovedsynspunkter på udviklingen i holdningerne til døden, er den danske oversættelse dog ganske udmærket. Ja, på sin vis er den måske bedre egnet til dette formål end den store bog, der med flere forskellige hovedlinjer, som det kan være svært at holde styr på gennem de mange siders detaljer og nuanceringer, ikke er helt let at læse. I den lille bogs første halvdel, de amerikanske forelæsninger fra 1973, trækkes hovedsynspunkterne derimod skarpt op, hvorefter de i artiklerne og foredragene i bogens anden halvdel - ikke uden pædagogisk effekt - serveres endnu engang, i mindre portioner og stadig nye anretninger.

Efter Ariès' mening har to forhold på helt afgørende vis bestemt den moderne holdning til døden - på nøjagtig samme måde som de har formet det moderne familieliv. Det første forhold er det mest grundlæggende, nemlig den individualiseringsproces, der i perioden efter middelalderen har gjort det enkelte menneske til et selvstændigt individ, hvor det før altid var en del af et kollektiv. Det andet forhold er den »følelsesmæssige revolution«, som romantikken i 18. og 19. århundrede førte med sig, og som har bibragt de menneskelige relationer, især inden for familiens rammer, et helt nyt indhold.

Anmeldelse

Den tæmmede død, min død, din død og den forbudte død kalder Ariës de fire »modeller« for holdningerne til døden, som han opstiller på baggrund heraf.

Den tæmmede død er den traditionelle død, kendt fra middelalderen til op i 19. århundrede. En kollektiv opfattelse af skæbnen gør her døden fortrolig. Mennesket tænker hverken på at undslippe døden eller på at lovprise den, den accepteres simpelthen som naturens orden. Det enkelte menneskes død foregår derfor også uden dramatik og uden de store følelsesudladninger. Der er tale om en offentlig og vel tilrettelagt ceremoni, hvor den døende kender protokollen og selv forestår ritualerne: lægger sig i en bestemt stilling, udtrykker den obligate sorg over livets afslutning, tager afsked med de talrigt tilstedeværende slægtinge, venner og bekendte, retter den gængse henvendelse til Gud osv.

I løbet af senmiddelalderen sker der blandt eliten en individualisering af denne traditionelle død. Foruden med den generelle individualiseringstendens hænger ændringen sammen med en ny eskatologi og en anden holdning til livet. Ifølge den ældste kristendoms eskatologi sov de døde, der havde betroet deres kroppe til kirken, indtil Kristi genkomst, hvor de ville vågne op i Paradis. I denne opfattelse var der ikke plads til en personlig ansvarlighed med opregning af den enkeltes gode og dårlige gerninger. I 12.-13. århundrede kommer dommen imidlertid ind i den kristne eskatologi. Hvert enkelt menneske bliver nu dømt efter sin livsførelse, idet de gode og de dårlige gerninger ved sjælevejningen omhyggeligt fordeles på vægtes to skåle. Ved middelalderens slutning træffer man ideen om, at det enkelte menneskes handlinger bliver opført i en individuel regnskabsbog. I samme periode rykkes dommen fra tiden for Kristi genkomst frem til det enkelte menneskes dødsstund. I senmiddelalderlige fremstillinger af dødslejscener kan man se den døende omgivet af engle og djævle, som efter den normale fortolkning strides om den døendes sjæl. Ariës mener imidlertid, at de i stedet blot er passive tilskuere, der afventer udfaldet af den døendes sidste prøvelse: »Den døende får hele sit liv at se, sådan som det er indskrevet i bogen, og han vil blive fristet af enten fortvivlelse over sine synder, »forfæn-

gelighed« over sine gode gerninger eller af lidenskabelig kærlighed til ting og væsner. Hans holdning i dette flygtige øjeblik vil med ét udviske synderne fra hele hans liv, hvis han modstår fristelsen, eller modsat gøre hans gode gerninger værdiløse, hvis han falder for den« (s. 34). Den sværeste fristelse ligger måske i senmiddelaldermenneskets lidenskabelige kærlighed til livet og dets goder, som Ariès imod tilvante vurderinger lægger stærk vægt på.

I senmiddelalderen begynder døden således at få en dramatisk karakter og en følelsesmæssig betydning, som den ikke havde tidligere. Romantikken forstærker denne udvikling. Den forherliger og dramatiserer døden, ønsker at den skal være gribende og gøre indtryk, opstiller idealet om »den smukke død«. Hvor senmiddelalderen havde fået øjnene op for egendøden, opdager romantikken den andens død. Forklaringen ligger, som tidligere antydte, i den følelsesmæssige revolution, der samtidig skaber den moderne familie, holdt sammen af stærke affektive bånd. Den velkendte dødslejescene er i 19. århundrede blevet fyldt med lidenskab. Det er de tilstedeværendes attituder, som har ændret sig mest: de er bevægede, de græder og beder. Den overdrevne sorg viser, at de efterladte nu vanskeligere end før kan acceptere en nærtståendes død. Man frygter den andens død i langt højere grad end sin egen død.

Den romantiske holdning til døden skaber en veritabel kirkegårds- og gravstedskult. I Frankrig fandtes den endnu i starten af 1960'erne, da Ariès tog den som udgangspunkt for sine studier i dødens historie; men ved afslutningen af dem en snes år senere var den forsvundet. Så hurtigt er der sket en omvæltning af de overleverede ideer og følelser omkring døden. Døden, der førhen var så nærværende og fortrolig, er i dag ved helt at forsvinde. Den er blevet genstand for et forbud, den er blevet tabu, nøjagtig som seksualiteten var det i det 19. århundrede. Oprindelsen til omslaget, der startede i USA omkring århundredskiftet og derefter har bredt sig til Europa, er uden tvivl ønsket om at skåne den døende ved at skjule sandheden for ham. Siden bliver der dog snarere tale om at skåne samfundet og omgivelserne for den uudholdelige følelse, døden bringer ind i det liv, der efter den almindelige anskuelse i de moderne velfærds-

Anmeldelse

samfund *skal* være lykkeligt – eller i det mindste se sådant ud. Hvad der indledtes med et ønske om at tage hensyn til den døende, endte med, at han selv blev tabubelagt. Den moderne lægevidenskab har naturligvis hjulpet godt med. I dag dør man ikke hjemme og omgivet af familie og slægtninge, men på hospitalet og alene. Sygehuspersonalet søger at få den døende til at dø på en måde, som kan accepteres af de efterladte. Disse skal på deres side undgå at vise alt for stærke følelser af sorg, som samfundet ikke kan tolerere.

Den moderne tabuisering eller fortrængning af døden gør naturligvis ikke denne lettere, hverken for den døende eller for de efterladte. Tværtimod, nu er døden for alvor blevet farlig eller vild, som Ariès siger. Der er da også siden 1960'erne kommet en hel del sociologisk/psykologisk litteratur om dødsproblemer, som Ariès' egne studier i dødens historie i og for sig kan betragtes som en udløber af. Også denne nyvakte interesse for og offentlighed omkring døden beskæftiger Ariès sig med, idet den rejser det spørgsmål, om der dermed er en ny holdning til døden på vej.

Foruden den lige nævnte sociologiske og psykologiske døds litteratur har Ariès for enkelte perioders og fænomeners vedkommende kunnet støtte sig til tidligere studier af historikere og kunsthistorikere. Men som helhed bygger han på egne kildestudier. Han udnytter et stort og varieret, både skriftligt og ikke-skriftligt kildemateriale: kirkegårde, gravsteder, kunsthistoriske kilder, testamenter, liturgiske kilder, skønlitterære værker, memoirer, pamfletlitteratur m.m. Da materialet skal dække dødens historie i Vesteuropa og Nordamerika igennem et årtusind, er og kan der dog kun være tale om et udvalg. Og man kommer ikke uden om, at udvælgelsen tilsyneladende er foretaget ret tilfældigt, at Ariès ligesom i bogen om barndommens historie arbejder nærmest »synkretistisk«. Om systematisk gennemgang f.eks. af bestemte kildegrupper eller af samtlige kilder fra et bestemt geografisk område eller en bestemt tidsperiode er der med enkelte undtagelser ikke tale. Det er Ariès' force, at han på trods heraf har turdet og evnet at formulere den første syntese, den første sammenfattende fremstilling, på dette hidtil stort set uopdyrkede felt – på samme måde som han i sin tid formulerede den første syn-

tese med hensyn til barndommens og familielivets historie. Heri ligger den største værdi af Ariès' studier i dødens historie.

Det ret tilfældige kildegrundlag gør naturligvis Ariès til et nemt mål for kritiske angreb. At begynde at kritisere detaljer i Ariès' fremstilling tjener dog intet formål i nærværende sammenhæng. Dels fordi enhver seriøs kritik retfærdigvis må udgå fra den bog, Ariès selv betragtede som den endegyldige formulering af sine forskningsresultater, altså *L'Homme devant la mort*. Men også fordi syntesens funktion rent faktisk er en anden end detailundersøgelsens: Syntesens fornemste opgave er at motivere igangsættelsen af og give perspektiverne til nye detailstudier, der så med tiden vil modificere den oprindelige eller nødvendiggøre en helt ny syntese. Sådan vil det helt naturligt også gå i Ariès' tilfælde. Her skal derfor blot nævnes nogle hovedpunkter i den kritik, der er blevet fremført mod Ariès' oversigt over dødens historie i den vestlige verden *som syntese*.¹ For det første ser Ariès i alt for høj grad isoleret på de skiftende holdninger til døden, uden at sætte dem i relation til sociale, økonomiske, demografiske, ideologiske eller religiøse forhold. Det betyder for det andet, at en række nationale, sociale og religiøse forskelle tenderer mod at forsvinde. Mest forbløffende er måske, at den siden Reformationen eksisterende opdeling af Europa i en katolsk og en protestantisk del ifølge Ariès' skildring stort set skal have været uden betydning for holdningerne til døden. Den grundlæggende fejl er vistnok, at Ariès på en eller anden måde arbejder ud fra en énstregen udviklingsmodel, der er alt for unuanceret og primitiv, også i forhold til andre kulturvidenskabers mere avancerede begrebsapparat. Men det hænger selvfølgelig sammen med, at Ariès skønt pioner og banebryder for nye emner nok i virkeligheden er en ret traditionelt arbejdende og ikke særlig teoretisk minded historiker. Mod hans syntese kan man da for det tredje indvende, at han nok *beskriver* en historisk udvikling, idet han afdækker de skiftende holdninger til døden; men nogen egentlig *forklaring* på ændringerne giver han i grunden ikke. – Med en række åbenlyse svagheder kalder Ariès' syntese således klart på yderligere forskning, også af religionsvidenskabelig art.

Da forlaget Sjakalen øjensynligt har ønsket at udgive den forelig-

Anmeldelse

gende bog ikke så meget ud fra en rent historiefaglig interesse som for at bringe dens synspunkter ind i den hjemlige kultur- og samsfundsdebat, kan der være grund til at slutte med en kritisk kommentar, der har speciel relation hertil. Ved at vise, at vores mest grundlæggende holdninger er et produkt af en historisk udvikling, og at mennesker i tidligere tider tænkte og følte anderledes, bidrager mentalitetshistorien til at relativere og dermed i sidste instans til at sætte spørgsmålstegn ved vores selvforståelse og normer, vores værdigrundlag osv. Det er selvfølgelig kun godt, det giver en engageret og nutidsrelevant historieforskning. En alt for kraftig vægtlæggen på mentalitetshistoriens kultur- eller civilisationskritiske potentiale fører dog nemt til idyllisering af fortiden. Det ses netop hos den stærkt konservative og traditionelt katolske Ariès, i hvis forskning den kulturkritiske brod er ganske tydelig, ikke mindst i studierne over dødens historie. Der kan således næppe være tvivl om, at Ariès' ønske om at kritisere vores nutidige holdning til døden får ham til at tegne et alt for romantisk billede af »den traditionelle død«.

Noter

1. Kritikken i det følgende bygger i hovedsagen på Michel Vovelle, *Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes*, *Annales* XXXI, 1, 1976, 120-132; Lawrence Stone, *The past and the present*, Boston, London and Henley 1981, kap. 15: »Death«; Norbert Elias, *De døendes ensomhed*, København 1983, 19 ff, 50-52.

Per Ingesman

Seniorstipendiat, cand. mag. et lic. theol.

Institut for Religionsstudier

Aarhus Universitet

* * *