

## KAPITTEL 4

# Religiøse forståelser av døden

Geir Winje

Universitetet i Sørøst-Norge

**Summary:** In the first part of this essay, I give a brief overview of how death is understood in the most numerous religious communities in Norway. Two main categories are Western religions, with a linear understanding of time and life, versus Eastern religions, based on a cyclic understanding. However, as modernity paved way for new attitudes in Western culture towards e.g. reincarnation, this model does not fit any longer. Consequently, the second part of the essay deals with a third main category: modern, or rather late modern, religiosity, characterized by eclecticism. In the third and final part of the essay, I illustrate and colour this model by comparing three tales about death, each one corresponding to one of the main categories.

**Keywords:** death, halloween, modernity, religion, vulan

## Innledning

De fleste religioner inneholder teorier som motsier døden og har programmer for å overvinne den (Davies, 2002; Garces-Foley, 2015; Oestigaard, 2004). Å dø kan forstås som å fødes inn i en ny tilværelse; jamfør katolske helgener som i hovedsak feires på sin dødsdag, ikke på sin fødselsdag. Dette kapittelet undersøker hvordan religiøse forståelser av døden endrer seg i Norge og andre vestlige land. Jeg gjør først rede for forståelser av døden i et utvalg tradisjonelle religioner, både fordi de utgjør et nødvendig bakteppe for å kunne se og forstå endringene, og fordi en slik oversikt har verdi i seg selv. Deretter trekker jeg frem noen religiøse nyskapninger fra de siste 150 årene, med vekt på hvordan de kan forstås som konsekvenser av nye kombinasjoner, ikke minst mellom en vestlig forståelse av tid og utvikling og en østlig tro på reinkarnasjon. Til sist nærleser jeg tre fortellinger om døden som korresponderer med

Sitering av denne artikkelen: Winje, G. (2018). Religiøse forståelser av døden. I A. Johannessen, N. Askeland, I. B. Jørgensen & J. Ulvestad (Red.), *Døden i livet* (Kap. 4, s. 69-86). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.40.ch4>  
Lisens: CC BY-NC 4.0

religioner eller religiøse strømninger som er tatt opp tidligere i kapittelet. Dette for å illustrere, men også nyansere, den mer teoretiske tilnærmingen. Hver av kapittelets tre hoveddeler belyser altså en problemstilling:

Del 1 – bakteppe: *Hvordan forstås døden i tradisjonelle religioner som gjør seg gjeldende i Norge i dag?*

Del 2 – hovedspørsmål: *Hvordan forstås døden innenfor moderne religiøsitet?*

Del 3 – nyansering: *Hvordan forstås døden i fortellinger som korresponderer med vestlig, østlig og (sen)moderne religion/religiøsitet?*

## Utvalg og metode

Før jeg går inn i tematikken rundt død og religion, vil jeg gjøre rede for valgene mine angående hvilke religioner jeg trekker frem, hvorfor jeg trekker inn fortellinger, hvilke fortellinger jeg har valgt, og hvilke analytiske grep jeg tar.

Når jeg har valgt å se på kristendom, islam, buddhisme og hinduisme, er det fordi dette er de fire mest omfangsrrike religionene i Norge og globalt. Ifølge Statistisk sentralbyrå har Den norske kirke oppunder 3,8 millioner medlemmer (www.ssb.no – tall for 2017 – lest 28.01.2018), altså 71,5 % av Norges befolkning. Medlemstallet synker litt for hvert år, i likhet med de fleste andre kristne kirkesamfunn. To viktige unntak er den katolske og den ortodokse kirken, som i hovedsak vokser på grunn av innvandring (ibid. – det bor over 150 000 katolikker og nesten 22 000 ortodokse kristne i Norge). Av samme grunn bor det over 153 000 muslimer, over 17 000 buddhister og nesten 9000 hinduer her i landet.

Med den samme prosentvise fordelingen vil det i en skoleklasse med 20 elever være 14 eller 15 som tilhører Den norske kirke, samt én muslim, én katolikk og én som tilhører pinsebevegelsen eller et annet kristent trossamfunn. Tilhørigheten for de to siste elevene vil variere, men det er ikke usannsynlig at den ene er uten noen religiøs tilhørighet, mens den andre tilhører en «innvandrerreligion».

I media vektlegges gjerne forskjellene mellom islam og kristendom, men når det gjelder sentrale teologiske spørsmål, er likhetene flere enn

ulikhetene. Det henger sammen med at både kristendom og islam religionshistorisk sett har sine røtter i jødedom. Forståelsen av døden er derfor i hovedsak den samme i disse tre religionene, som jeg stort sett omtaler som «vestlige». Med «østlige religioner» sikter jeg til hinduisme og buddhisme, som begge er store globalt, og som i Norge utgjør ganske store minoriteter. I samme kategori plasseres gjerne sikhismen, som i Norge har rundt 3650 registrerte medlemmer (ibid.). Selv om disse tre forfekter ulike menneskesyn, og dermed ulike forståelser av døden, forholder de seg alle til gjenfødelse.

Likhetene mellom religioner som plasseres i samme kategori, kan imidlertid overdrives. Det underkommuniseres for eksempel ofte hvor mye en vestlig religion som kristendom har felles med en østlig religion som hinduisme når de, som de to eneste verdensreligionene, forholder seg til Gud som har blitt menneske, jamfør begreper som *inkarnasjon* (fra latin: «i kjøtt») og *avatar* (fra sanskrit: «nedstigning»). Det er også interessant hvordan forkynnelsen i to så ulike religionsformer som theravada-buddhismen og islam dreier seg om å slippe straff i et helvete som skildres detaljert.

Nå er det under hundre år siden en lignende vektlegging av straffen i helvete preget kristen forkynnelse i Norge. Når den er tonet ned, henger det sammen med at den verken er kompatibel med naturvitenskap eller humanisme – den passer kort sagt ikke inn i det moderne. I tillegg til kategoriene vestlig og østlig religion bruker jeg derfor «førmoderne», «moderne» og «senmoderne» om tre grunnholdninger som korresponderer med mentalitetshistoriske epoker.

En førmoderne forståelse av døden kjennetegnes blant annet av at den er gitt, og at religiøse autoriteter sørger for at den håndteres i samsvar med gammel tradisjon og rett lære. Det førmoderne er særlig representert ved religioner og trossamfunn. «Det moderne» viser til en historisk epoke som tok til på 1800-tallet (noen vil si renessansen), og som slår ut i sekularisering, humanisme, naturvitenskap, demokrati og fremtidsoptimisme. Mange kombinerer de to mentalitetene: De møter en klinisk død på sykehuset og tar et kultisk farvel med den døde i kirken noen dager senere. «Det senmoderne» brukes her om modernitetens seneste fase, som korresponderer med tiden etter annen verdenskrig. En senmoderne

mentalitet skiller seg fra den tidlige moderniteten ved et pessimistisk syn på fremtiden. Tillit til vitenskapen er erstattet med skepsis, og organisert religion fortsetter å tape terreng. Lykken, fremtidshåpet og religionen er privatisert, og den enkelte kan utvikle sin egen forståelse av døden, gjerne med elementer både fra det førmoderne og det moderne.

Jeg har valgt å nyansere den teoretiske fremstillingen ved hjelp av tre til dels folkelige fortellinger om døden. De er ikke uten videre sammenlignbare, da to av dem inngår i førmoderne, kollektive kontekster og er knyttet til hver sin religiøse høytid, mens den tredje har blitt til i en senmoderne, individualistisk sammenheng. Dessuten er to av fortellingene i utgangspunktet muntlige, mens den tredje er nedskrevet i en hellig tekst som resiteres under den årlige feiringen av vulan i Vietnam og andre østasiatiske land. Når jeg likevel har valgt å sammenligne dem, er det fordi de har stor utbredelse og appell. Selv om de kan knyttes til hver sin religion, kan de ikke representere hver sin religion. De lever sitt eget liv og representerer kun seg selv, men nettopp derfor kan de i større grad enn mange andre kilder motsi, og dermed nyansere, de mer teoretiske perspektivene.

Alle tre fortellingene tematiserer døden og det som kommer etter døden. De handler også om motstand og aksept. I en analyse er det derfor interessant å forsøke å avdekke de maktstrukturene som faktisk gjelder. For å få tak i disse strukturene leser jeg tekstene i lys av en enkel versjon av Greimas' aktantmodell (lansert i 1966; Hébert, 2006):

- The **axis of desire**: (1) **subject** / (2) **object** (...)
- The **axis of power**: (3) **helper** / (4) **opponent** (...)
- The **axis of transmission** (the axis of knowledge, according to Greimas): (5) **sender** / (6) **receiver**

Modellen omfatter tre sentrale akser, hvorav den første («axis of desire» eller prosjektaksen) gjelder hovedpersonens (subjektets) prosjekt, nemlig å erverve et objekt – i dette tilfellet å unnsnippe døden eller helvete. Langs de to andre aksene finner vi «hjelper» versus «motstander» og «giver» versus «mottaker». I en enkel kristen modell vil Gud være både giver og hjelper, og fortellingens *happy end* finner sted når subjektet mottar

objektet fra ham. Fullt så enkelt går det ikke for seg i de fortellingene jeg har valgt.

## Del 1: Tradisjonelle religiøse forståelser av døden – i vest og i øst

Jeg tar som nevnt først for meg problemstillingen: *Hvordan forstås døden i tradisjonelle religioner som gjør seg gjeldende i Norge i dag?* En vanlig måte å kategorisere tradisjonelle religioner på er å dele dem i én østlig og én vestlig gruppe. De østlige religionene har en syklisk tidsforståelse; alt gjentas, også menneskelivet. De vestlige religionene opererer derimot med en lineær forståelse av historien og menneskelivet, som begge har én begynnelse og én slutt.

Ifølge en jødisk-kristen modell lever hvert menneske sitt ene liv, og døden er endelig i den forstand at de døde er ikke-eksisterende og uten bevissthet. Men samtidig er ikke døden endelig, for på dommens dag vil alle vekkes til live igjen. Folkelig kristendom er ikke like stringent som kirkens formelle lære, så i praksis har mange troende gjennom kristendommens to tusen år lange historie forholdt seg til de døde som om de levde videre i en annen dimensjon. På 1200-tallet formaliserte den katolske kirken den allerede utbredte troen på at mennesket umiddelbart etter sin død må oppholde seg en viss tid i skjærsilden.

Mange surer i Koranen slår også fast at alle skal dø og gjenoppstå. En ofte sitert *ayat* (vers) er: «Hvert menneske vil smake døden. På oppstandelsens dag vil dere få fullt oppgjør» (sure 3,185 – alle koransitatene er hentet fra Einar Bergs oversettelse, utgaven fra år 2000, slik den er tilgjengeliggjort på islam.no). I en modell basert på *hadith* (tradisjonen etter Muhammad) og tidlig islamsk teologi er imidlertid den døde ved bevissthet i *barzakh* (tiden mellom dødsøyeblikket og dommens dag; Eidhamar, 2017, s. 215; se også Smith & Haddad, 2002). Etter gravferden hentes den døde fra graven av dødsengelen Azrail, som bringer ham til paradiset, der han enten slipper inn eller stenges ute. På dommens dag gjenforenes han så med kroppen sin.

Det poengteres for øvrig i gravferdsritualene i vestlige religioner at mennesket er skapt av jord, og at det på ingen måte er hellig eller har

en guddommelig sjel. Under jordpåkastelsen siteres den jødiske *Toraen* (Moseloven) av den kristne presten: «Av jord er du kommet, til jord skal du bli, av jord skal du atter oppstå» (jf. Første Mosebok 3,19). Muslimsk gravferd ledes gjerne av en *imam* (bønneleder i moskeen) som under jordpåkastelsen sier omtrent det samme: «Av jord har Vi skapt deg og til den lar Vi deg vende tilbake og av den skal Vi bringe deg frem en gang til» (Neegaard, 1993, s. 56; jf. Koranen 20,55 – pronomenet «Vi» brukes når Guds direkte tale gjengis).

Både kristendom og islam fremsto i sine tidligste faser som apokalyptiske eller dommedagsorienterte. Dette i motsetning til jødedommen, som i større grad handler om det dennesidige i form av folkets overlevelse. I de eldste *surene* (kapitlene) i Koranen er det særlig tre budskap som ofte gjentas: Det finnes bare én Gud, Muhammed er hans profet, og dommedag nærmer seg. Og i det første brevet til tessalonikerne, som sannsynligvis er den eldste teksten i Det nye testamente, er dommedag så nær forestående at Paulus regner med at mange troende kommer til å rykkes bort før de rekker å dø en naturlig død (kap. 4 – alle bibelsiter er hentet fra Bibelselskapets utgave på bibel.no – sist lest 13.02.2018):

For når befalingen lyder, når erkeengelen roper og Guds basun høres, da skal Herren selv stige ned fra himmelen, og de døde i Kristus skal stå opp først. Deretter skal vi som er igjen og ennå lever, bli rykket bort sammen med dem i skyene for å møte Herren i luften. Og så skal vi være sammen med Herren for alltid (...)

Både kristent og muslimsk menneskesyn innebærer altså at mennesket dør når det dør. Det lever ikke videre, verken som engel eller spøkelse, og det gjenfødtes verken som dyr eller menneske. Innenfor islam er imidlertid «livet i graven» preget av en form for bevissthet, og i både jødisk, kristen og muslimsk folketro finner vi forestillinger om de dodes fortsatte eksistens. I bibeltekstene kan døden assosieres med søvn (se f.eks. Paulus' første brev til korinterne 15,18), men oftere med «dødsriket» (Hades), der de døde venter på å vekkes til live igjen på dommens dag. Forestillingen om et dødsrike er også en forutsetning for troen på at Jesus i dagene mellom sin død og sin oppstandelse forkynte evangeliet «for de døde» (jf. Peters første brev 4).

I de østlige religionene er gjenfødelse et grunnleggende vilkår. Ordet «gjenfødelse» er en oversettelse av sanskrit-begrepet *samsara*, som har grunnbetydningen «strøm» (som vann i en elv). Samsara viser til den materielle verden, der alt endrer seg hele tiden, og der intet er fast eller varig. Den enkeltes gjenfødelse styres av *karma*, som er sanskrit for «handling» og «konsekvens av handling». Alt en gjør i dette livet, får nemlig konsekvenser – enten i dette eller i det neste livet. I tradisjonell hinduisme er det *atman*, sjelen, som gjenfødelse og lever videre i en ny kropp. Kroppen er timelig, men *atman* er evig. Når kroppen kremeres, frigjøres *atman* fra materien, men finner snart en ny kropp å gi liv til. Etter en lang rekke med liv vil *atman* til sist vende tilbake til *brahman* (Gud, «verdenssjelen»), som *atman* opprinnelig er ett med eller del av.

Perioden mellom to liv anses som farefull. Noe av det verste som kan skje, er at den døde ikke finner noen kropp å leve videre i. Dersom han heller ikke er klar for å smelte sammen med *brahman*, vil han leve videre uten kropp, med andre ord som en ånd eller et spøkelse (Jacobsen, 2003, s. 219 ff.). De etterlatte ofrer ris for å hjelpe den døde med å få en fysisk kropp igjen. Ofring av mat genererer god karma, og karma kan videreformidles.

Buddhismen var i utgangspunktet en hinduisk reformbevegelse. Den viktigste forskjellen mellom de to religionene er tydeliggjort i det buddhistiske begrepet *anatman* («ikke-sjel»). Buddha tok nemlig avstand fra den hinduistiske læren om *atman*'s enhet med *brahman*. Han hevdet at mennesket ikke hadde noen guddommelig sjel eller kjerne, men at dets dypeste drivkraft var begjær. Det er ikke sjelen, men begjæret, som i form av fem *skandaer* («opphopninger» av begjær knyttet til sanseintrykk) blir gjenfødt. Den som begjærer noe i *samsara*, vil bli gjenfødt i *samsara*. Livet som menneske er imidlertid bare én av fem eller seks mulige tilværelsesformer. En kan også bli gjenfødt som en gud, en sulten avdød ånd, et dyr eller et vesen i ett av mange helveter (Jacobsen, 2011, s. 52).

## Del 2: Moderne religiøse forståelser av døden

Det moderne førte med seg sekularisering – eller sekularisering var en forutsetning for moderniteten. Når samfunnet «avkristnes», åpner det for ateisme og positivisme, men også for religiøse nyskapingner. Modernitetens

utforskende impuls førte ikke bare til at naturen ble undersøkt og kunsten ble eksperimentell. Den viser seg også i at vestlige mennesker dro østover – ikke for å misjonere, men for å studere religioner. I 1875 ble Teosofisk samfunn stiftet, med madame Blavatsky som det mest profilerte medlemmet. Blant samfunnets formål kan nevnes: «Å oppmuntre til sammenlignende studier i religion, filosofi og vitenskap» og «å undersøke naturens skjulte lover og menneskets latente krefter» (Winje, 1999, s. 202 – se også Gilhus & Mikaelsson, 1998, 2005). Teosofene var pådrivere under etableringen av religionshistorie som universitetsfag. De ville påvise at religionene dypest sett gikk ut på det samme, at naturvitenskapen bekreftet religionene og vice versa. Et typisk eksempel finner vi i *The Key to Theosophy* (1889), der Blavatsky forklarer teosofien i spørsmål-svar-form:

ENQUIRER. But who is it that creates each time the Universe?

THEOSOPHIST. No one creates it. Science would call the process evolution; the pre-Christian philosophers and the Orientalists called it emanation: we, Occultists and Theosophists, see in it the only universal and eternal *reality* casting a periodical reflection of *itself* on the infinite Spatial depths. This reflection, which you regard as the objective *material* universe, we consider as a temporary *illusion* and nothing else. That alone which is eternal is *real*.

De forsto det slik at evolusjonsteorien (jf. Darwin) bekreftet den tradisjonelle, østlige læren om gjenfødelse, og etablerte dermed en vestlig variant av denne. En sentral bok i denne sammenhengen – både for teosofere og andre – var *Bardo Thodol* (*Den tibetanske dødebok*), som kom i engelsk oversettelse i 1927 (Kværne, 2005; Mathisen, 2000). Den fikk stor utbredelse, men fordi den historiske konteksten var ukjent for leserne, ble den tolket på mange og til dels svært fantasifulle måter (Kværne, 2000). I *The Psychedelic Experience. A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead* (Alpert mfl., 1964) ble den til og med forstått som en «reisehåndbok» for LSD-tripper.

*Den tibetanske dødebok* er egentlig den tekstlige delen av et langvarig dødsritual, der de gjenlevende ofrer for den døde for å hjelpe ham gjennom det nødvendige oppholdet i *bardo*, «mellomtilstanden» mellom to liv. Her møter den døde mange skremmende vesener som i *Bardo Thodol*



forstås psykologisk, som projeksjoner av den avdødes nylig avsluttede liv (Mathisen, 2000, s. 53):

Nå som den sanne værens mellomtilstand [bardo] kommer til syne,  
 vil jeg ikke la meg styre av redsel for skremmende opplevelser.  
 Hva jeg enn møter, vil jeg gjenkjenne det som bilder skapt av meg selv,  
 og vite at det er på denne måten mellomtilstanden kommer til uttrykk.  
 Jeg har nå nådd dette kraftfulle øyeblikk fylt med mening,  
 og jeg vil frykte hverken de milde eller de vrede guddommene,  
 som er bilder skapt av meg selv.

Noen av disse tankene videreføres i dag innenfor New Age- eller alternativbevegelsen. Troen på reinkarnasjon har fulgt med yogakurs og gurubevegelser, så vel som med innvandring, som en selvsagt faktor (Jacobsen, 2011). Og selv om Teosofisk samfunn aldri ble stort i Norge, har den antroposofiske bevegelsen videreført et teosofisk menneskesyn basert på reinkarnasjon. Allerede for ti år siden viste flere spørreundersøkelser at rundt 25 % av Norges voksne befolkning regnet med at dette livet var ett av mange ([www.aftenposten.no/norge/i/8Qjvr/n-av-fire-nordmenn-tror-pa-reinkarnasjon](http://www.aftenposten.no/norge/i/8Qjvr/n-av-fire-nordmenn-tror-pa-reinkarnasjon) – lest 05.08.2017).

Moderne spiritisme, som også preget siste halvdel av 1800-tallet, representerte et noe annet syn på døden enn dem vi har sett på så langt (Kalvig, 2016). *Spiritus* (fra latin) kan oversettes med ånd, noe som indikerer et dualistisk menneskesyn: Mennesket er en ånd som lever videre selv om kroppen dør – som i østlige religioner. Men vestlig spiritisme er først og fremst en praksis som omfatter kommunikasjon med ånder, gjerne etter avdøde mennesker, som kontaktes eller tar kontakt. De vanligste kommunikasjonsformene på 1800-tallet var bankelyder, åndebrett (*oujboard*) med bokstaver, tall og «ja»- og «nei»-felt, brev som materialiserte seg, samt medier – det vil si mennesker som i transe fungerte som formidlere eller mellomledd mellom de døde og de levende.

Selv om spiritismen videreførte førmoderne forestillinger og praksiser, hadde den også et moderne preg – fordi deltagere og observatører forsto det som skjedde under seansene empirisk, og anvendte naturvitenskapelig terminologi. De var opptatt av viten og ikke av tro, og tok i bruk siste nytt innen teknologi for å dokumentere at de døde levde videre i en

parallell tilværelse som var så nær at kontakt var mulig. Ånder (avdøde) som materialiserte seg, og møbler som beveget seg i løse luften, ble fotografert, og det ble gjort lydopptak under seanser der en kunne høre de dodes stemmer. Parapsykologi ble et nytt fagfelt som skulle undersøke fenomener som spiritisme, telepati og *clairvoyance* (klarsynthet) på en naturvitenskapelig måte.

På 1800-tallet ble det også etablert flere nye trossamfunn som svarte på modernitetens utfordringer på ulike måter. Noen av dem forsto seg selv som kristne kirker med rom for spiritisme, da medlemmene så det som Guds vilje at levende og døde kommuniserte med hverandre og viste hverandre omsorg. Mange av dem var inspirert av Allan Kardec, sannsynligvis den viktigste aktøren innenfor organisert spiritisme på denne tiden. Han ville harmonisere spiritisme og kristendom, og inkorporerte også reinkarnasjon i sin lære. I dag er spiritismen utbredt over hele verden. Betegnelsen «spiritualisme» brukes gjerne om spiritistiske trossamfunn som ikke knytter seg til Kardec.

Også trossamfunnene Jehovas vitner (etablert 1870) og Jesu Kristi Kirke av Siste Dagers Hellige (mormonene, etablert 1830) kan til dels forstås som responser på spiritismen (Winje, 1999). Førstnevnte bygger på et fundamentalistisk bibelsyn og tar derfor alle Bibelens utsagn om spiritisme og åndemaning bokstavelig: «Det skal ikke finnes hos deg noen som (...) rådspør et åndemedium, eller (...) noen som spør de døde. For enhver som gjør disse ting, er en vederstyggelighet for Jehova» (*Ny verden-oversettelsen* 1996, Femte Mosebok 18,10, se også Tredje Mosebok 19,31 og Paulus' brev til galaterne 5,19–21). Advarsler mot spiritisme er et av hovedsporene i de eldste årgangene av *Vakt-tårnet*, som er Jehovas vitners viktigste organ. Fordi de døde er uten bevissthet frem til de gjenoppvekkes på dommens dag, tilbakevises også nær-døden-opplevelser. «De levende vet at de skal dø; men de døde vet slett ingen ting» (Forkynneren 9,5).

Mormonene nevnes her fordi de forholder seg til de døde på en måte som kan minne om spiritisme. Trossamfunnet lærer at de døde lever videre uten kropp i en ånde verden. De tar riktignok ikke kontakt med de levende, men de levende hjelper de døde, først og fremst ved å la seg døpe på vegne av avdøde slektninger (se Paulus' første brev til korinterne 15,29).

Både mormonene og spiritistiske grupper bruker uttrykk som «den andre siden» om åndenes «sted».

\*

Nye forståelser av døden fører med seg behov for nye gravskikker, noe Gunnar Neegaard tok opp i 1993, først og fremst i lys av innvandring (s. 41):

Etter hinduistisk skikk skal asken spres i rennende vann. Ettersom askespredning ikke er tillatt i Norge, må man avfinne seg med at urnen må gravsettes. Alternativt kan pårørende velge å bekoste frakt av urnen til India, slik at innholdet kan spres på Ganges, indernes hellige elv.

Året etter uttalte Kirkemøtet seg negativt om askespredning, men i 1996 ble det tillatt etter søknad til fylkesmannen. Siden har det vist seg at behovet for askespredning ikke bare gjelder nordmenn med bakgrunn i østlige tradisjoner. Ifølge NRK ønsket nemlig hver tiende nordmann askespredning i 2014. Ida Marie Høeg ved Senter for kirkeforskning uttalte i den forbindelse:

Sterk samhørighet med naturen er bare én forklaring på at mange ønsker dette. En annen viktig forklaring er at en del av oss ikke har den samme tilknytningen til de gamle norske gravskikkene. Folk er mer åpne for nye impulser og ønsker å gjøre det på [sin] egen måte ([www.nrk.no/norge/flere-onsker-a-spre-asken-etter-dod-1.11520434](http://www.nrk.no/norge/flere-onsker-a-spre-asken-etter-dod-1.11520434) – lest 17.03.2017).

I samme sending intervjues en person som har spredd sin avdøde fars aske, men som samtidig etterlyser muligheten til å ha farens navn på en gravstein.

*«Askespredning er et alternativ til gravlegging. Det gis derfor ikke mulighet for å få navn og data på gravminne på kirkegården dersom man har valgt dette», er begrunnelsen på Kulturdepartementets nettsider (ibid.).*

Denne lille gravskikkfortellingen illustrerer hvordan førmoderne, moderne og senmoderne mentaliteter er tungt til stede i samfunnet. Når kirkemøtet i 1994 avviser den fremmede skikken, utøves makt basert på religion – på førmoderne vis. Når departement og fylkesmann overprøver kirkemøtet, bruker de makt for å sikre religionsfrihet, som må sies å

være en moderne verdi. Men når de samme aktørene utøver makt for å regulere enkeltmenneskets frihet til å kombinere elementer fra forskjellige dødsritualer, fremstår det moderne som formynderi.

### Del 3: Tre fortellinger om døden

Jeg har valgt tre fortellinger som korresponderer med ulike forståelser av døden. Som jeg har gjort rede for ovenfor, er de ikke uten videre sammenlignbare, men de har til felles at hovedpersonen eller subjektet kjemper imot død og/eller helvete. Selv om fortellingenes kontekst er kristendom, buddhisme og alternativ religiøsitet, er de ikke representanter for disse trosretningene.

Den vestlige fortellingen om Jack O'Lantern har mye til felles med det norske folkeeventyret om «Smeden som de ikke torde slippe inn i helvete». Den representerer ikke noen formell, kirkelig kristendomsform, men eksemplifiserer folketro og underholdning i en førmoderne kristen kultur: Den irske smeden Jack var en drukkenbolt som en gang lurte djevelen til å la seg fange i pengepungen sin. Djevelen slapp ikke fri før han hadde lovet Jack å vente ett år før han kom tilbake for å kreve sjelen hans. Da året var omme, kom djevelen tilbake, men denne gangen fanget Jack ham i et eple, og slapp ham ikke fri før han hadde lovet aldri mer å kreve Jacks sjel. Da Jack døde, ble han først avvist i himmelen fordi han hadde levd et syndig liv, og så ble han avvist i helvete fordi han hadde fått dette løftet av djevelen. Derfor vandret han hjemløs rundt i mørket i all evighet. For at han skulle få litt lys, ga djevelen ham et stykke glødende kull fra helvete. Det la Jack i en uthulet kålrot, i noen varianter av fortellingen en uthulet nepe. Hver halloween kan Jack O'Lantern ses der han vandrer omkring med lykten sin. Da svært mange irer utvandret til USA under hungersnøden i 1840-årene, ble fortellingen med på lasset, og høytiden ble amerikanisert. Blant annet ble lykten nå et uthulet gresskar.

Halloween (*All Hallows' Eve*) er på mange måter en kristen videreføring av den førkristne, keltiske høytiden *samhain*, som markerte at vinteren tok til. Da lå også grensen mellom de levende og de døde nede. På grunn av de germanske folkevandringene og andre historiske forhold fikk irsk kristendom en periode stor innflytelse over hele Europa, og rundt år 1000

etablerte den irske høytiden seg i form av to katolske festdager som fremdeles eksisterer. *Allehelgensdag* markeres 1. november for alle de døde som på grunn av sitt hellige liv eller sin martyrdød lever videre nær Gud. De navngis i lange litanier, og det er vanlig å be dem om å gå i forbønn for seg. Dagen etter er *alle sjelers dag*, og her fokuseres det på *alle* døde mennesker. I Norge har ikke 2. november vært så viktig, men allehelgensdag har tatt opp i seg elementer fra alle sjelers dag. Da den sammen med en del andre helligdager ble tonet ned i 1770, forble den likevel viktig for mange, og deler av feiringen ble revitalisert etter kong Olavs død i 1991 (Aagedal, 1996, 2010). Halloween fremstår i dag som en kommersiell, amerikansk nykommer blant de norske merke- og helligdagene, men den er eldre enn mange er klar over. Høytiden, og med den fortellingen om Jack, inngår altså i flere historiske kontekster. Den tiltrekker seg dessuten barn og unge med behov for grøss, og gir en sjelden anledning til å tematisere døden.

Den buddhistiske, østlige fortellingen om munken Maudgalyayana (kortform: Mogallana) og moren hans er nedskrevet i den mahayana-buddhistiske *Ullambana sutra* (fritt oversatt: *Læreteksten om frigjøring for dem som lider i helvete*). Mogallana var en av Buddhas ti disipler, som alle ifølge de gamle tekstene hadde utviklet overnaturlige evner. Mogallanas evne var å kunne bevege seg mellom ulike verdener eller tilværelsesmåter (se ovenfor). Derfor hadde han møtt sin egen avdøde mor, som måtte være i helvete, der hun ble straffet for sin gjerrighet ved at alt hun fikk å spise, ble til glødende kull i det øyeblikket hun tok i det. Sønnen hentet ris til henne i menneskenes verden, men den ble også til kull da hun ikke ville dele den med noen. Mogallana visste ikke hva han skulle gjøre. Han kunne ikke hjelpe sin sultende mor så lenge hun ikke endret mentalitet, så han spurte Buddha om hjelp. Da lærte Buddha munkene hvordan de gjennom meditasjon kunne opparbeide et overskudd av god karma, som de så kunne dele med Mogallanas mor. Og så mediterte hele *sanghaen* (munkesamfunnet) hver dag mens den var samlet gjennom den tre måneder lange regntiden, og det langvarige ritualet ble avsluttet med et stort måltid for de døde, før munkens mor kunne forlate helvete som en gavmild kvinne.

Dette er et typisk mahayana-buddhistisk tema. Mahayana kan oversettes med «stor farkost» fordi denne retningen, som dominerer i Øst-Asia,

inklusive Vietnam, vektlegger hvordan buddhaer og andre kan overføre god karma til dem som trenger det. Farkosten er stor fordi flere vil oppleve nirvana eller gjenfødtes i et paradisi, også de som ikke fortjener det.

*Ullambana sutra* blir resitert hvert år under *vulan*, som er den vietnamesiske betegnelsen på en høytid som feires over hele Øst-Asia ved regntidens avslutning i august. Høytiden kalles også *ullambana* (kortform: *bon*), «de døde dag», «kinesisk halloween» og/eller «kinesisk morsdag». Denne dagen rettes oppmerksomheten mot foreldre – levende som døde – særlig mødre. Under feiringen i templene får barn med en mor som er i live, en rød rose av munkene, mens barn som har mistet moren sin, får en hvit rose.

Den siste fortellingen jeg har valgt, handler om en nær-døden-opplevelse (NDO), gjengitt i intervjuform i *Magasinet Visjon* nr. 1/2014 ([magasinetvisjon.no/visjon/eben-alexander-himmelsk-reise/](http://magasinetvisjon.no/visjon/eben-alexander-himmelsk-reise/) – lest 02.10.2017). Eben Alexanders bok *Proof of Heaven (Himmelen finnes)*, 2013), handler om den samme opplevelsen, som i store trekk faller sammen med tilsvarende opplevelser som først ble samlet og publisert av Raymond Moody i *Livet etter livet* (1996, først utgitt i 1975). Det reklameres da også for Alexanders bok på nettsteder som nettopp *Life after life* ([lifeafterlife.com/](http://lifeafterlife.com/) – lest 02.10.2017).

Det er visse opplevelser som går igjen i Moodys materiale, selv om han er nøye med å understreke at ingen av informantene har hatt *alle* disse opplevelsene. De døende som ikke døde likevel, rapporterer i ettertid om en følelse av fred og velvære, uten smerter, der bevisstheten virker uavhengig av kroppen og en opplever seg selv «utenfra», flyter i et mørke og beveger seg igjennom en slags tunnel. Der tunnelen tar slutt, møter de et gyllent lys, og noen ganger har de en form for kommunikasjon med dette lyset. I mange NDO-fortellinger inngår også det å gjenoppleve sitt eget liv, før det hele kulminerer i opplevelsen av å nærme seg en annen verden, som er vakrere enn den en kommer fra. Eben Alexanders fortelling skiller seg fra 1970-tallsfortellingene ved at kontrastene er mye sterkere:

Mens familien forberedte seg på at han skulle dø, var Eben i et eldorado av farger, lys og lyd. Mørket han hadde befunnet seg i, gikk i oppløsning. En levende lyd, den aller vakreste musikken han noen gang hadde hørt, strømmet mot ham. Han fløy, svevde over trær og enger, elver og fosser. En vakker pike med

høye kinnben og dytblå øyne var ved hans side. Eben kommuniserte med orber [lysende kuleformete vesener] og andre lysvesener, og med det han kaller «om», eller Gud. Han forteller om en dyp innsikt i det som fins bakenfor alt. Han så høyere verdener som er usynlige for oss, og verdener som er synlige, men langt mer avanserte enn livet på jorden. (Nygaard, 2014)

Dette korte utsnittet er et godt eksempel på senmoderne, eklektisk religiøsitet. Her inngår elementer som umiddelbart gir assosiasjoner til hinduisme (mantraet «om»), vestlig religion (Gud), naturreligion (trær og enger), sjamanisme (sjelen reiser uavhengig av kroppen) og muligens UFO-religiøsitet (piken med høye kinnben, jf. Semjase; Winje, 1999, s. 306). Aller mest synes Alexanders fortelling å reflektere et gnostisk grunnsyn, der «høyere verdener» er virkeligere og vakrere enn «lavere verdener», og innsikt i det åndelige er mer verdifullt enn innsikt i det materielle. I den forbindelse gjøres det et nummer av at Alexander har naturvitenskapelig bakgrunn. Når han, en nevrokirurg som per definisjon er opptatt av kvantifiserbar empiri, påpeker at naturvitenskapen ikke er noe godt forståelsesverktøy, virker han troverdig:

I ettertid hadde han sterkt behov for å skrive og forstå, også fra hans vitenskapelige, nevrokirurgiske ståsted. Sammen med andre nevrokirurger og forskere har han analysert og reflektert over hypoteser som kunne forklare alt han opplevde, sett fra et klassisk vitenskapelig ståsted. Ingen av teoriene holdt mål. Eben konkluderte med at hjernen umulig kan ha fabrikkert de sterke opplevelsene. Hjernen hans fungerte ikke bare feilaktig, den fungerte ikke i det hele tatt. Den delen av hjernen som tar imot informasjon fra sansene og skaper verden vi lever i, ifølge medisinsk teori, var ute av drift. Likevel hadde han vært i live, og i høyeste grad bevisst, i et kjærlighetsfullt univers. (Nygaard, 2014)

Hovedbudskapet er altså kjærlighet:

Vi alle må søke å forstå hva uforbeholden kjærlighet er, og den enorme makten og kraften som ligger i kjærligheten. Kvinnen formidlet det slik: «Du er elsket og avholdt, inderlig og alltid. Du har ingenting å frykte. Det er ingenting du kan foreta deg som er galt.» Mange avfeier kjærlighetsbudskapet som tull fra New-Age-bevegelsen, og går dessverre glipp av den enorme sannheten, og dermed den helende kraften, ifølge Eben. (Nygaard, 2014)

## Sammenligning, oppsummering, konklusjon

Felles for de tre fortellingene er at subjektet eller hovedpersonen i utgangspunktet ønsker å unngå døden og det som kommer etter den. For Jack O'Lantern arter døden seg som mørke, kulde og ensomhet. På grunn av veddemålene han har inngått, får han ikke fellesskap med noen – verken i himmelen eller i helvete. Og selv om livet i helvete ikke varer evig for Mogallanas mor, straffes hun hardt og lenge – ikke av Gud eller djevelen eller noe annet mytologisk vesen, men av tilværelsens egen lovmessighet: karma. Begge fortellingene samsvarer mer eller mindre med formaliserte dogmer innenfor henholdsvis kristendom og buddhisme, mens Eben Alexanders fortelling og dens implisitte forestillinger om døden er vanskeligere å plassere. Fordi han opplevde «himmelen» mens han var i ferd med å dø, har han et mer positivt syn på døden enn de to andre. Alle tre ønsker behag, fellesskap og tilhørighet, men Jack får ikke noe av dette, og Mogallanas mor får det ikke før sanghaen tar affære.

Jack O'Lantern er et menneske som har innledet forhandlinger med mytologiske krefter i stedet for å godta livet og døden slik de er innrettet. Etter å ha «vunnet» to omganger og sluppet unna både døden og helvete, går han til sist i sin egen felle. Moralene i fortellingen synes å være at mennesket må godta sin plass og rolle som menneske og ikke agere guders likemann. Når Jack forhandler med sin motstander, blir hjelperen (Gud selv) en enda større motstander, og med begge to imot seg klarer han seg ikke.

Fortellingen om Mogallana foregår i et mytologisk univers, men uten mytologiske aktører. Her er det karmaloven som gjelder, og den er mer som en naturlov som alle bare må innrette seg etter. Selv om både Buddha og disiplene hans har overnaturlig innsikt og magiske evner, er de mennesker, og fortellingen viser hvor stor makt mennesker kan ha dersom de samhandler. Et menneskelig fellesskap kan ikke endre eller oppheve karmaloven, men det kan samarbeide med den. Munkene synes – i motsetning til aktørene i de to andre fortellingene – å være motivert av empati.

\*

I fortellingen med kristen bakgrunn kjemper hovedpersonen en ensom og ujevn kamp mot både Gud og djevelen. Jack, som en gang var så handlekraftig, er i døden hengitt til vesener med mye større makt enn ham. Den



buddhistiske fortellingen handler om empati og disiplin – ingen guder, bare mennesker som trumfer helvetesstraffen ved å overstyre karmaloven. Den siste fortellingen tilhører ikke noen gammel, etablert trostradisjon. Her er alt snudd på hodet: Døden er attraktiv, full av farger og lys, og det finnes ingen straff der «det er ingenting du kan foreta deg som er galt».

## Referanser

- Agedal, Olaf (2010). Lystenning på graver som folkekyrkjeleg praksis. I Pål Ketil Botvar & Ulla Schmidt (Red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Agedal, Olaf (1996). Folkelege ritual. *Religion og livssyn* nr. 1.
- Alexander, Eben (2013). *Himmelen finnes. En nevrokirurgs fascinerende reise inn i døden og tilbake*. Oslo: Cappelen Damm.
- Alpert, Richard, mfl. (1964). *The Psychedelic Experience. A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*. Ukjent utgivelsessted.
- Blavatsky, Helena P. (1889). *The Key to Theosophy*. Hentet fra [www.theosociety.org/pasadena/key/key-6.htm](http://www.theosociety.org/pasadena/key/key-6.htm) (lest 02.08.2018).
- Davies, Douglas J. (2002). *Death, Ritual and Belief*. 2. utg. London/New York: Continuum.
- Eidhamar, Levi Geir (2017). Er straffen i helvetet rettferdig? Unge muslimers tanker om livet etter døden. I Ida Marie Høeg (Red.), *Religion og ungdom*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Garces-Foley, Kathleen (Red.) (2015). *Death and Religion in a Changing World*. New York: Routledge.
- Gilhus, Ingvild, & Mikaelsson, Lisbeth (Red.) (1998). *Skjult visdom – universelt brorskap. Teosofi i Norge*. Oslo: Emilia.
- Gilhus, Ingvild, & Mikaelsson, Lisbeth (2005). *Kulturens refortrylling. Nyreligiositet i moderne samfunn*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hébert, Louis (2006). The Actantial Model, *Signo*. Hentet fra [www.signosemio.com/greimas/actantial-model.asp](http://www.signosemio.com/greimas/actantial-model.asp) (lest 29.10.2017).
- Jack O'Lantern. Hentet fra <https://www.aktivioslo.no/guide/halloween/jack-olantern/> (lest 05.03.2017).
- Jacobsen, Knut A. (2003). *Hinduismen*. Oslo: Pax.
- Jacobsen, Knut A. (Red.) (2011). *Verdensreligioner i Norge*. 3. utg. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kalvig, Anne (2016). *Spiritisme. Samtaler mellom levende og døde*. Oslo: Pax.
- Kværne, Per (2000). Den tibetanske dødeboken, buddhismen og Vesten. I Henrik Mathisen (Overs.), *Den tibetanske dødeboken*. Oslo: Gyldendal.
- Kværne, Per (Red.) (2005). *Tibet*. Oslo: Bokklubben.

- Mathisen, Henrik (Overs.) (2000). *Den tibetanske dødeboken*. Oslo: Gyldendal.
- Moody, Raymond A. (1996) [1975]. *Livet etter livet. Hva som skjer etter «døden» – beskrevet av folk som ble erklært døde, men siden gjenopplivet*. Oslo: Grøndahl Dreyer.
- Neegaard, Gunnar (1993). *Religion, livssyn og gravferd. En håndbok om gravskikker*. Oslo: Kommuneforlaget.
- Nygaard, Kai (2014). Eben Alexander: Himmelsk reise. *Magasinet Visjon* nr. 1/2014  
Hentet fra [magasinetvisjon.no/visjon/eben-alexander-himmelsk-reise/](https://magasinetvisjon.no/visjon/eben-alexander-himmelsk-reise/) (lest 02.10.2017).
- Ny verden-oversettelsen av De hellige skrifter* (1996). New York: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. Hentet fra <https://www.jw.org/no/publikasjoner/bibelen/bi12/boker/> (lest 17.08.2017).
- Oestigaard, Terje (2004). *Death and World Religions. Human Responses to the Inevitable*. Bergen: BRIC Press.
- Smith, Jane Idleman, & Haddad, Yvonne Yazbeck (2002). *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Winje, Geir (1999): *Fra bønn til magi. Nye religioner og menneskesyn*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

## KAPITTEL 5

# Steder for død. En vandring gjennom retorisk dødseologi

*Iben Brinch Jørgensen*

Universitetet i Sørøst-Norge

**Summary:** Eulogy (from Greek eulogia) includes the act of speaking about (and sometimes to) dead people in epideictic, rhetorical genres and during ceremonial situations. In this article, the reader will be taken on a guided tour around the rhetorical practice of eulogy of death, not in general, but to highlight how places form and frame the rhetoric of death. During the tour, we go back to antique texts and walk along the line to modern rhetorical discourses. Plutarc's biographical texts show how the place where a person dies offers a symbolic meaning that can be used in the characterization of this person's virtues. The symbolic meaning of places of death has rhetorical power. The official funeral speeches in Athens use the polis as the central premise to accept war and loss of soldiers. To die for the nation is also a central theme in modern rhetoric. The rhetorical practices use specific places to frame the rites and rituals, and we build places to empower the places for remembering in a certain way. How death is valued has impact on architecture, landscapes and cities. These places become a part of our lives and frames the future eulogy of death.

**Keywords:** death, epideictic rhetoric, eulogy, place, rhetoric

## Introduksjon

Huset ligger utsatt til på St. Helanas nordvestlige side. Lenge hadde det vært snakk om å bygge et annet hus til den prominente fangen. Et som lå mer beskyttet for vær og vind enn Longwood House. Men på sin dødsdag i mai 1821 var Napoleon Bonaparte fremdeles bevoktet der. Det ble hans sted å dø. Longwood lå ikke bare ytterst på ei øy, men øya lå langt ute i Sør-Atlanteren, hinsides det Frankrike som Napoleon både hadde kjempet for militært og vært keiser for. Ingen hustru var ved hans side – slik at hun kunne ha holdt ham i hånden på dødsleiet. Det var nok ikke skjebnen som ville at Longwood ble Napoleons sted å dø. Det var snarere hans engelske fangevokter som forhalet flyttingen til et annet hus.

Sitering av denne artikkelen: Jørgensen, I. B. (2018). Steder for død. En vandring gjennom retorisk dødseologi. I A. Johannessen, N. Askeland, I. B. Jørgensen & J. Ulvestad (Red.), *Døden i livet* (Kap. 5, s. 87-102). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.40.ch5>  
Lisens: CC BY-NC 4.0

Kanskje vil noen si at stedet der Napoleon døde, var noe paradoksalt sett i relasjon til hans liv. Vurdert med retoriske briller fungerer Napoleons endelikt i fangenskap på ei fjern øy først og fremst som et *argument* – ved å være *et eksempel* på hvordan stedet hvor døden skjer, spiller en rolle i den kollektive tolkningen av en persons karakter og betydningen av hans eller hennes liv. Sammen med dødsårsaken og tidspunktet for døden utgjør stedet en del av konklusjonen på argumentet om hva som var meningen med livet. Storhet og fall. Den lille korsikaneren som blir innhentet av sin faktiske størrelse.

I dette kapittelet forsøker jeg å fange retorikkens tematisering av steder for død med et stormasket nett. Målet er å komme nærmere en forståelse av hvordan stedet for død har blitt tillagt retorisk betydning. Jeg har selvfølgelig vært nødt til å fiske der jeg har hatt en forforståelse av at det er noe å hente, som i Plutarks sammenlignende biografier. Men jeg har også søkt mer bredt og fulgt strømmen gjennom kildematerialet fra de atenske begravelsesritualene og Platons dialoger, fra Lincolns åpning av gravlunden for falne soldater fra borgerkrigen til statsminister Stoltenbergs tale etter terrorhandlingen 22. juli 2011 i Norge – og videre til ulike steder hvor vi minnes våre døde.

Steder for død skal altså forstås ganske bredt: som stedet du faktisk faller om eller sovner inn, stedet du venter på å bli begravd, brent eller sendt ut på sjøen, stedet du finner den siste hvile, stedet du blir minnet, og stedet dine etterlatte forestiller seg at du har kommet til etter at du forlot dem. De retoriske sjangrene hvor stedet for død tematiseres, er likeledes lang: fra de verbalspråklige eulogiske sjangrene som nekrolog, epigram, begravelsestale, minnestund og biografi til de stedene som har en retorisk funksjon for å tematisere død, som gravplasser, kirkegårder, minneparker, kirker, templer og steder med minneplater. Vi har emblematiske skulpturer av engler og skjeletter som minner oss om at vi skal dø, og vi har gater, plasser og institusjoner som oppkalles etter døde personer. Retorikk, sted og død krysser hverandre på mange steder.

Innsamlingen av materialet er generert av en «topisk» tilnærming til det å søke. Dette innebærer en heuristisk metode innen retorikken der man leter etter stoff på ulike «topoi», altså «steder» (Andersen, 1995, s. 154). En topos er et sted på gresk, og en topisk metode betyr da å bevege seg rundt