

RELIGION OG LIVSSYN

TIDSSKRIFT FOR RELIGIONSLÆRERFORENINGEN I NORGE



DØDEN

ÅRGANG 23 2011 NR 1

Religion og livssyn
Organ for Religionslærerforeningen i Norge
www.religion.no
Årgang 23 – Nr. 1 – 2011

Redaksjonskomiteen:
Ole Andreas Kvamme (ansv.)
Kjersti Løken
Kjell Arne Kallevik

Forsidebilde: Tromsø Museum – Universitetsmuseet
Fotograf: Emelius Nyholmen

Formgivning:
Møklegaard Print Shop, Fredrikstad

Layout:
Fiksferdigfoto

Trykk:
Møklegaard Print Shop, Fredrikstad

Opplag dette nummer: 800

Redaksjonens adresse:
Religionslærerforeningen
v/ Gunnar Holth
Levrebakken 27
1352 Kolsås

e-post:
religionoglivssyn@gmail.com

ISSN 0802-8214

Medlemskap kan tegnes ved å betale kontingent:
Kr 250,- for enkeltmedlemmer
Kr 250,- for skoler og andre institusjoner
Postgiro: 7877 08 63243

Innhold

Leder: Døden – fortrent og synliggjort	s 4
FORENINGSNYTT	
Fagdag om religionskritikk	s 6
Fagtur til Etiopia med Clemens Saers	s 6
Skrikkonkurranse i religion og etikk	s 7
TEMA: DØDEN	
Allen Ginsberg: Utdrag fra "Kaddish" i Olav Angells gjendiktning	s 8
Ingvill Thorson Plesner: Døden som religionspolitisk utfordring	s 12
Pål Ketil Botvar: Tro og praksis knyttet til døden – forestillinger og handlingsmønstre i endring	s 17
Agnethe Steineger: Kontakten med de døde – noen perspektiver fra teosofi, spiritisme og nyreligiøsitet	s 21
Stephanie Dietrich: Det eneste som er sikkert er at alle skal dit: synet på døden i luthersk kristendom	s 26
Marit Myrvoll: Døden er den andre verden	s 32
Mari Thorbjørnsrud: Humanistisk gravferd	s 38
Per Kværne: Den tibetanske "Dødeboken"	s 44
Rune Fritz Nicolaisen: Uten døden ville livet være meningsløst	s 50
Tonje Tornes: Slik er hun levende for meg – samtale med Succora Olivia Nordin	s 56
Ingebjørg Hestetun: Forebygging av selvmord i skolen	s 59
Mona Helen Farstad: Å dø for Guds sak – om selvmordsbombere, martyrideologi og ritualisering	s 64
Erlend Hovland: Hvem skal stoppe Abraham? Et essay om musikk og moral	s 69
Gudmund Waaler og Jørgen Johansen: Etikk i et Norge i krig	s 73
HVA STÅR DERE FOR?	
Den norske kirke, Helga Byfuglien	s 80
ET EUROPA I ENDRING	
Christine Myrdal Lukash: Religionsundervisning i Russland – avler valgfrihet en sekulær vinner?	s 81
REISEBREVET	
Tor Aurebekk og Olav Arneberg: Tro og politikk i Midt-Østen	s 84
I DØDVINKELN	
Anne Sofie Roald: Alis rolle i sunnismen	s 87
FRA FORSKNINGSFRONTEN	
Lars Laird Eriksen: Religion og nasjonal identitet i religionsundervisningen i Norge	s 88
FRA ARKIVET	
Undervisningsopplegg om aktiv dødshjelp	s 90
BOKMELDINGER	
Elisabet Haakedal: Praksisfellesskap og RLE-didaktikk	s 91
Petter Stige: Humanetikk på oppdagingsreise i Kristen-Norge	s 94
Anne Siri Kvia: Vi som elsket Jesus	s 96
Kjersti Løken: Å leve med døden uten å forsone seg med den	s 98

Døden – fortrenget og synliggjort

Bildet på forsiden av dette nummeret av Religion og livssyn viser en gruppe sørgende mennesker. Foran dem ligger den døde, åpent og synlig.

I redaksjonen diskuterte vi hvorvidt dette fotografiet, tatt på øya Tjøtta i Nordland i 1920, kunne skape et inntrykk av at døden var noe mennesker var opptatt av den gang da, i gamle dager. I vår tid er likvake langt sjeldnere, kistelokket er lukket igjen. På den andre siden, tenkte vi, er dette utviklingstrekket i seg selv noe som denne forsiden tematiserer og kan få oss til å reflektere over.

Vi åpner 2011, denne redaksjonens andre årgang, med et uvanlig fyldig nummer om døden. Første gang døden ble tematisert i Religion og livssyn var i 1/1990. Den gang skrev Otto Krogeth om den fortrenning og usynliggjøring av døden som hadde funnet sted i samtida. Døden var mindre til stede i folks bevissthet, mennesket hadde mistet et språk for døden, døden var skjøvet ut av sosiale sammenhenger. En rekke bokutgivelser i de senere årene bekrefter den samme tendensen, i det forrige nummeret ble Kristopher Schaus *På vegne av venner* anmeldt, denne gang Anders Johansens *Etter oss*, midtsidene neste gang vil omtale Per Fuggelis *Døden, skal vi danse?* Samtidig motsier paradoksalt nok slike bokutgivelser seg selv: De er eksempler på en påtagelig interesse for å synliggjøre og samtale om døden akkurat nå. Dersom fordringen er å forsøke å forholde seg sant til livet, er denne økte bevisstgjøringen om døden i seg selv et gode.

Det handler naturligvis om det vi alle vet. Døden er noe alt levende mottar som et vilkår sammen med livet. Menneskeslekten har i tillegg fått evnen til å reflektere over dette vilkåret. Av den grunn har religioner og livssyn et syn på døden. Overfor døden trer enhver helhetsforståelse fram og gir hjelp til å bearbeide møtet med det ukjente. Som grense er døden allmennmenneskelig – men i møtet med denne grensen finner vi en rekke ulike forestillinger i det rike mangfoldet av livstolkninger som dette nummeret av Religion og livssyn gir en flik av – og som religionslærere lever med hver eneste uke.

Ingvild Thorson Plesner tar opp døden som religionspolitisk utfordring, Pål Ketil Botvar peker på de nyeste tendensene i den norske befolkningens tro og praksis knyttet til døden. Agnethe Steineger lar prinsesse Märtha Louise sine uttalelser i september om kontakt med de døde bli en anledning til å forstå nyreligiositeten i et større historisk perspektiv. Stephanie Dietrich bruker den samme anledningen til å presentere en luthersk oppfatning av døden, mens Mari Myrvoll viser hvordan tradisjonelle samiske forestillinger om døden lever sammen med kristne forestillinger i et bygdesamfunn i Nordland. Mari Thorbjørnsrud har undersøkt forholdet mellom humanistisk gravferd og kirkelig gravferd. Per Kværne åpner døra inn til

den buddhistiske forestillingsverdenen slik den uttrykker seg i den tibetanske "Dødeboken".

Døden er på en grunnleggende måte midt i våre liv. Dette reflekterer Rune Fritz Nicolaisen over i et eksistensfilosofisk essay. At døden gjør oss til etterlatte, blir tydelig i Allen Ginsbergs dikt "Kaddish" som vi her presenterer utdrag fra i Olav Angells gjendiktning. Tonje Tornes har intervjuet en ung kvinne som mistet sin søster i et selvmord. Ingebjørg Hestetun tar opp selvmord blant ungdom som en utfordring for skole og lærere.

Død henger ugjenkallelig sammen med krig. I et engasjert essay skriver Erlend Hovland om Benjamin Brittens *War Requiem*. Gudmund Waaler og Jørgen Johansen reflekterer over bruk av Afghanistan-filmen *Armadillo* i undervisningen. Mona Helen Farstads artikkel om palestinske selvmordsbombere får fram hvordan døden kan være et skremmende våpen. Denne artikkelen har blitt aktualisert av selvmordsbombere som sprengte seg selv i lufta i Stockholm i desember, heldigvis uten at andre kom til skade. Det er grunn til å framheve Farstads påpekning av at selvmordsbombing er et omstridt politisk virkemiddel blant muslimer. I 2010 rettet overhodet for menigheten Minhaj-ul-Quran en fatwa mot selvmordsbombing. Mehtab Asfar, generalsekretær i Islamsk Råd Norge siden november, har sin bakgrunn herfra.

I de senere numrene har Religion og livssyn fått mange nye spalter. De gir tidsskriftet kontinuitet over tid og variasjon innenfor det enkelte nummer, så vil ikke nødvendigvis alle spaltene bli videreført eller dukke opp hver gang. I dette nummeret introduserer vi flere spalter. *Reisebrevet* er fra Midt-Østen ved Tor Aurebrekk og Olav Arneberg fra Vågsbygd videregående skole, *I dødvinkelen* undersøker faglige selvfølgheter få av oss har skikkelige svar på. Denne gang skriver Anne Sofie Roald om Alis posisjon i sunnismen. *Fra forskningsfronten* presenterer hovedtrekk fra nye doktoravhandlinger, i dette nummeret Lars Laird Eriksens interessante perspektiver på religionsundervisning i Norge. *Fra arkivet* spar opp gode artikler fra tidsskriftets historie som blir aktualisert av hovedtemaet i det enkelte nummeret, som nå med foreningens styreleder Gunnar Holths undervisningsopplegg om aktiv dødshjelp fra 2002.

I *Foreningsnytt* denne gang er det grunn til å merke seg fagdagen om religionskritikk 25. mars. Vi minner også om skrivekonkurransen for elever i religion og etikk-faget med innleveringsfrist 15. april. Christine Myrdal Lukash skriver om religionsundervisning i Russland i *Et Europa i endring*. Nyvalgt preses i Bispemøtet Helga Byfuglien presenterer Den norske kirke i spalten *Hva står dere for?* Bakerst finnes også denne gang anmeldelser av flere aktuelle bøker. På grunn av dette nummerets omfang, er ryggen limt og ikke stiftet, og midtsidene skjøvet på til 2/2011.

Dette nummerets tema er alvorlig. Vi håper alle finner noe interessant. God leselyst!

oak

Fagdag om religionskritikk

Religionslærerforeningen og Nettverk for religion og livssyn inviterer til Fagdag (etterutdanningskurs) for lærere i videregående skole og på grunnskolens ungdomstrinn, studenter og lærerutdannere.

Tid: Fredag 25. mars, kl 09.00–16.00

Sted: Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo

Tema: Religionskritikk i undervisningen

Religionskritikk er et aktuelt tema i Kunnskapsløftets læreplan både i videregående skole og på ungdomstrinnet i grunnskolen. På denne fagdagen vil det bli belyst fra flere synsvinkler, av filosofen Gunnar Skirbekk, religionsviteren Anne Sofie Roald og teologene Oddbjørn Leirvik og Trygve Wyller. Dessuten blir det en didaktisk avdeling ved Kari Repstad, Rigmor Stakkeland og Gunnar Holth. Se nærmere informasjon om programmet på nettstedene www.religion.no og www.rlnett.no. Der er det også påmeldingsskjema og praktiske opplysninger. (Mange skoler har fått tilsendt denne invitasjonen på e-post.)

Sett av dagen nå! Påmeldingsfristen er satt til 1. mars. Det blir en kursavgift på kr 250,- med et tillegg på kr 150,- for dem som vil være med på middagen etterpå.

Fagtur for religionslærere og historielærere til Etiopia

Fagturen er ikke organisert i Religionslærerforeningens regi, men initiativtaker er Clemens Saers, lektor ved Persbråten videregående skole, som medvirket aktivt i planleggingen og gjennomføringen av foreningens studietur til Etiopia i 2009, se www.religion.no/etiopia.

For mer informasjon og påmelding, kontakt clemens@saers.com.

Invitasjon til skrivekonkurranse i religion og etikk-faget

Opgavene er utformet slik at de kan brukes i undervisningen i løpet av skoleåret, gjerne i et tverrfaglig samarbeid med norskfaget.

1. Kroppens betydning(er)

Skriv et personlig essay om hva kroppen betyr i vår tid, for hvem man er og hvem man ønsker å være. Et essay har en tydelig jeg-stemme, som gjerne gjør bruk av egne erfaringer. Du skal i essayet trekke inn stoff fra religion og etikk-faget.

2. Husk at du skal dø – en oppfordring også for ungdom?

En gammel oppfordring lyder på latin, *memento mori*, husk at du skal dø. Skriv et personlig essay der du reflekterer over betydningen av å vite at man skal dø. Et essay har en tydelig jeg-stemme, som gjerne gjør bruk av egne erfaringer. Du skal i essayet trekke inne stoff fra religion og etikk-faget.

3. Ritualer og moderne mennesker

Skriv en artikkel der du drøfter ritualers betydning for moderne mennesker. I svaret ditt skal du trekke inn ulike synspunkter, bruke konkrete eksempler og forsøke å nå fram til en selvstendig konklusjon.

4. Estetiske uttrykk i religionene

I alle religioner finnes det estetiske uttrykk, ofte i form av rene kunstverk. Velg deg ett estetisk uttrykk fra lokalmiljøet ditt (byen, bygda, hjemmet) og tolk dette uttrykket i en artikkel. I tolkningen skal du legge vekt på hva dette uttrykket betyr, både ved å undersøke enkeltheter, ha et blikk for helheten og ved å sette uttrykket i forbindelse med kjennetegn ved den aktuelle religionen.

5. Religion og livssyn blant unge og eldre

Intervju et menneske som er minst 40 år eldre enn deg om vedkommendes forhold til religion og livssyn. Bruk intervjuet som et utgangspunkt til å drøfte hvilken plass religion og livssyn har blant unge og eldre.

Besvarelser sendes til religionoglivssyn@gmail.com innen 15. april 2011. Innsendte tekster skal ikke være tidligere publisert, og ved å sende inn bidrag gis tillatelse til å trykke teksten i Religion og livssyn og publisere den på Religionslærerforeningens nettsted. Deltakeren må være elev i faget religion og etikk i den videregående skolen i skoleåret 2010 / 2011. Elevens navn, skole og faglærer skal oppgis sammen med den innsendte teksten.

Tekster som vurderes, skal ikke overstige 10 000 tegn med mellomrom, inkludert kildeoversikt. I bedømmelsen legges det vekt på at teksten er velskrevet, gir uttrykk for en selvstendighet og gjør bruk av fagstoff hentet fra religion og etikk-faget. Kilder oppgis underveis i teksten med henvisning til en kildeoversikt bakerst.

De tre beste bidragsyterne får bokpremier i gave, og bidragene trykkes i Religion og livssyn 3 / 2011.

I diktet "Kaddish" flyter en strøm av minner og steder, tidsfornemmelse og sanseintrykk. Kaddish er i jødisk tradisjon en bønn som leses i begravelser. Diktet er om og til dikterens avdøde mor, en russisk-jødisk immigrant. Samtidig er dette en skranglete hyllest til byen New York.

Allen Ginsberg:

Kaddish

Til Naomi Ginsberg, 1894-1956

I

Rart å tenke på deg nå, borte uten korsetter & øyne, her jeg går på det
solfylte fortauet i Greenwich Village nede på

Manhattan, en klar vinterdag, og jeg har vært oppe i hele natt, prata,
prata, lest Kaddish høyt, hørt Ray Charles synge blind blues
på grammodonen

rytmen rytmen – og minnet om deg sitter i tankene nå tre år etter –
og leste de siste triumferende strofene til Adonais høyt – gråt,
skjønnte hvorfor vi lider –

Og hvordan Døden er det botemiddelet alle sangere drømmer om,
synger, minnes, profetert som i den hebraiske nasjonalsangen,
eller buddhismens bok som gir alle svar – og min egen forestilling
om et vissent blad – ved daggry –

Drømmer meg bakover i livet, din tid – og min egen som akselererer
mot Apokalypsen,

det endelige øyeblikket – blomsten som brenner i dagen – og det som
kommer etter,

ser tilbake på selve hjernen som har skuert en amerikansk by
et lynblink borte og den store drømmen om meg eller Kina, eller deg
og et gjenferdrussland, eller en uoppredd seng som aldri
eksisterte –

som et dikt i mørke – flykta bakover i Glemselen –

Det er ikke mer å si og ikke annet å gråte over enn skikkelsene i

Drømmen, fanga i sitt eget forsvinningsnummer,
sukker, skriker av det, kjøper og selger biter av gjenferd, tilber hverandre,
tilber guden i alt – lengselen etter det unngåelige? – mens det varer, en
visjon – noe mer?

Det kryr omkring meg her jeg går ut og trasker bortover gata, ser meg
tilbake over skulderen, Seventh Avenue, vindusgesimsen på
forretningsbygg som aksler seg i været under en sky, et øyeblikk høye

DØDEN

 som himmelen – og himmelen over dem igjen – et gammelt blått sted,
eller ned Avenue til sørspissen, jeg går i retning Lower East Side, hvor
 du gikk i land for 50 år siden, vesle jente – fra Russland, og spiste
 de første råtne amerikanske tomatene – vettskremt på kaia –
og kjempa deg gjennom mengden i Orchard Street mot hva? – mot
 Newark –
mot godtebutikken, århundrets første hjemmelagde iskremesoda, hånd-
 kjerna iskrem i bakværelset på klamme brunbarka golvplanker –
mot utdanning ekteskap nervesammenbrudd operasjon, lærerskolen
 og du lærte å bli gal, i en drøm – hva slags liv er dette?
Med utsikt på Key fra vinduet – og store Key legger sitt hode av lys
 over Manhattan, og over stuegolvet, og legger seg over fortauet
 – i en enkel kjempestråle, som beveger seg mens jeg går
bortover First mot Yiddish Theater – og fattigdommens sted
som du kjente og jeg kjente men uten å ense det nå – Merkelig å ha flytta
 via Paterson og Vesten og Europa og tilbake hit igjen,
med utrop fra spanjoler i oppganger dører og mørke gutter i gata,
 branntrapper gamle som deg
– Men du er ikke gammel lenger, deg ligger igjen her hos meg –
Jeg selv, nåvel, kanskje gammel som universet – og det dør kanskje
 med oss – nok til å viske ut alt som kommer – Det som kom blei
 borte for bestandig hver gang –
Det er greit! Da er det ingen grunn til å angre – men frykt sentralvarme
 kjærlighetsmangel, tortur tannpine til slutt –
Men når det kommer er det en løve som fortærer sjelen – og lammet,
 sjelen i oss, akk ja, det byr seg frem som offer for forandringene
 glupske appetitt – med hud og hår – og brølet fra beinpipesmerter,
 naken skalle, knuste ribbein, huden i forråtnelse,
 hjerneforført uforsonlighet.
A! ai! Vi klarer oss ikke så godt. Vi sitter i saksa! Og du er ute,
 Døden Slapp deg ut, Døden hadde barmhjertighet, du er ferdig
 med ditt århundre, ferdig med Gud, ferdig med den veien som
 fører gjennom – Ferdig med deg selv, omsider – uberørt – tilbake
 til spedbarnsmørket foran din Fader, foran oss alle – foran
 verden –
Der, hvil deg. Ingen flere lidelser for deg. Jeg vet at når du er borte,
 da er alt godt.
Ingen blomster på sommerengene i New York lenger, ingen glede, ingen
 frykt for Louis,
ikke noe mer av det søte vesenet hans og brillene, årene hans på skolen,
 gjeld, forelskelses, engstelige telefonoppringninger, senger med
 unnfanger, slektninger, hender –
Ingen søster Elanor lenger – hun blei borte før deg – vi holdt det hemmelig –
 du tok livet av henne – eller hun tok livet av seg selv for å vise deg

overbærenhet – artrittisk hjerte – Men Døde tok livet av dere
 begge – Det er greit –
 Eller minnet du hadde om din mor, 1915 tårer i stumfilmer
 uker og uker – glemsel, ser forurettet på Maire Dressler som taler
 til menneskeheten, Chaplin danser i ungdommen,
 eller Boris Godunov, Chaliapin på Metropolitan, omhaller stemmen
 hans av en gråtende tsar – ståplass med Elanor & Max – ser også
 kapitalistene som tar plass i orkester, hvite pelser, diamanter,
 haika med YPSL gjennom Pennsylvania i svarte posete gymbukser og
 trøyer, fotografi av 4 jenter som holder hverandre rundt livet,
 smilende øyne, altfor kokette, jomfruelig ensomhet anno 1920
 alle jentene er gamle eller døde nå, og med det lange håret lagt i grava
 – heldige som fikk ektemenn senere i livet –
 Du greide deg – jeg ble også født – Eugene, broren min, kom før meg
 (sørger fremdeles og holder ut til den siste stiva handa mens
 han gjennomlider kreftsykdommen – eller dør – kanskje seinere –
 snart tenker han -)
 Og det er siste øyeblikk jeg husker, hvor jeg kan se dem alle, gjennom
 meg selv, nå – men ikke deg.
 Jeg kunne ikke forutse hva du følte – hvilket hesligere utbrudd av drittprat
 kom først – mot deg – og var du parat?
 Til å dra hvor? I det mørket – som – i den Guden? En stråleglans? En Herre
 i Intetheten? Som et øye i den svarte skyen i en drøm?
 Gud til slutt, sammen med deg?
 Hinsides min hukommelse? Umulig å gjette? Ikke bare den gule hodeskallen
 i grava eller en kiste med ormestøv, og et flekket bånd – Dødningehode
 med glorie? Kan du tenke deg det?
 Er det bare sola som skinner én gang for tanken, bare eksistensens lynblink,
 eller har det aldri vært noe som helst?
 Ingenting ut over det vi har – hva du hadde – noe så ynkelig – og
 allikevel Triumf.
 å ha vært der, og forandre seg som et tre, brukket, eller en blomst –
 fortært av jorda – men gal, med kronbladene, farget, tenkende
 store univers, rystet, et kutt i hodet, avkledd løvet, bortgjemt
 på et eggekassesykehus, innpakka i klede, sår – utblåst i
 månehjernen, Nulltom.
 Ingen blomst som denne blomsten, som visste den var i hagen og
 kjempet med kniven – tapte
 Hugget ned av en idiot Snømannens isdolk – selv om våren – merkelige
 gjenferdstanker – litt av en Død – skarp istapp i hånden – kronet
 med gamle roser – en hund for øynene hans – slavegjengens pikk
 – hjerte av elektrisk jern,
 Alle tilværelsens opphopninger som sliter oss ut – klokker, kropper,
 bevissthet, sko, bryster – enbårne sønner – kommunismens din

DØDEN

– 'paranoia' inn i sykesalen.

En gang sparka du Elanor i beinet, seinere døde hun av hjertesvikt. Du av slag. Sovende? Før det var gått et år, dere begge, søstre i døden. Er Elanor lykkelig?

Max sørger livet av seg på et kontor nederst på Broadway, ensomme lange mustasjer over regnskaper til langt på natt, ikke sikker. Livet hans forsvinner – slik han ser det – og hva tviler han på nå? Drømmer fremdeles om å tjene penger, eller det som kunne ha blitt penger, leid pleierske, fått barn, funnet også din Udødelighet, Naomi?

Jeg treffer han snart. Nå skal jeg gå rett på sak – snakke til deg – noe jeg ikke gjorde da du hadde munn.

Alltid. Og vi er bestemt for det, evigheten – som Emily Dickinsons likvogn – med kurs for Evigheten.

De kjenner veien – Disse gangerne – løper fortere enn vi aner – det er vårt liv de krysser – og tar med seg.

Praktfullt, sørger ikke lenger, herjet i hjertet, tanken på etterskudd, giftemålet en drøm, dødelig forankret – baken og fjeset ferdig

I verden, overgitt, blomst drevet til vanvidd, skapte intet Utopia, lagt i kista, senket i jorda, balsamert i Ensomheten, Jehova, ta imot.

Navnløs, med ett ansikt, alltid bak meg, uten begynnelse, uten ende, Fader i Døden. Selv om jeg ikke er kommet for en slik profeti, jeg er ugift, jeg er salmeløs, jeg er himmelløs, hensynsløs i lykksalighet, så vil jeg allikevel tilbe

Deg, Himmelen, etter Døden, kun En velsignet i Intetheten, hverken lys eller mørke, Dagløs Evighet –

Ta da dette, denne salmen, fra meg, brist ut i hånden min på én dag, et stykke av min Tid, nå overgitt til Intetheten – for å prise deg –

Men Døden

Dette er slutten, frelsen fra ødemarken, veien for Undrereren.

Huset søkt av Alle, svart lommestørkle vaska reint for gråt – side hinsides Salmen – Siste forandring av min og Naomi – til Guds fullkomne

Mørke – Død, stans dine redsler!

"Kaddish" er gjendiktet til norsk av Olav Angell, sist utgitt av Cappelen Forlag i *I hjertet av malstrømmen* fra 1992 (s. 56-76). Redaksjonen takker Angell for tillatelse til å trykke gjendiktningen av første del av "Kaddish". Internasjonale rettigheter til Ginsberg Estate: The Wylie Agency (www.wylieagency.com). Ordforklaringer: *tomater – mange russiske emigranter som aldri hadde sett tomater, mente de var forgiftet. YPSL – Young People's Socialist League*. Den liturgiske bønningen "Kaddish" er for øvrig oversatt til norsk av Torleif Elgvin og trykket i *Jødiske skrifter* (serien *Verdens Hellige Skrifter*), De norske Bokklubbene 2002, s. 158.

Når Norge blir mer pluralistisk, skjer det også endringer i befolkningens behov for ritualer og seremonier knyttet til døden. Artikkelforfatteren ledet forskergruppen bak *Livsfaseriter* som kom i 2009 (se <http://www.trooglivssyn.no/index.cfm?id=207326>).

Døden som religionspolitisk utfordring

Ingvill Thorson Plesner

I 2009 la en forskergruppe¹ fram rapporten "Livsfaseriter: Religions- og livssynspolitiske utfordringer i Norge". Oppdragsgiver for forskningsoppdraget var Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn i Norge (STL).

Bakgrunnen for undersøkelsen var at flere av medlemsorganisasjonene rapporterte om utfordringer i møte med innordnet praksis og regelverk når de skulle gjennomføre sine rituelle handlinger særlig i forbindelse med viktige overganger i ulike faser av livet. I rapporten bruker vi betegnelsen "livsfaseriter" om disse overgangsrundene i forbindelse med a) barne- og ungdomsfasen (særlig dåp og konfirmasjon samt dødfødsel); b) i forbindelse med ekteskap og skilsmisse og c) i forbindelse med livets slutt (dødsleie, gravferd, kremasjon).

Rapportens innhold og form gjenspeiler utredningens todelte siktemål. Den skulle gi innsikt i de ulike tros- og livssynssamfunns overgangsriter og utfordringer knyttet til gjennomføring av disse ritene. Samtidig skulle den gi grunnlag for vurdering av aktuelle religionspolitiske tiltak for å møte noen av disse utfordringene.

Rapporten følger den strukturen som ligger implisitt både i prosjektets mandat og i dens tverrfaglige karakter. Første hoveddel sammenfatter funn fra intervjuundersøkelsene, blant henholdsvis representanter for tros- og livssynssamfunn (Preston, Thorbjørnsrud og Døving 2009) og helsepersonell ved sykehus og sykehjem (Furseth 2009). Annen hoveddel presenterer de juridiske og menneskerettslige spørsmålene som tas opp av informantene eller er relevante med hensyn til de utfordringer de sier de opplever (Høstmælingen 2009) og gir en menneskerettslig og religionspolitisk drøfting og vurdering av disse utfordringene, samt skisserer mulige tiltak som kan møte utfordringene (Plesner 2009).

Minoritetene opplever naturlig nok flere utfordringer enn majoriteten i et land med over 80 % medlemmer i et bestemt trossamfunn med særskilt tilknytning til staten. På en rekke områder er tros- og livssynssamfunnenes representanter likevel godt fornøyd med mulighetene for å gjennomføre sine riter. Der de møter på hindringer utviser minoritetene stor grad av toleranse og tilpasningsevne. De forteller at også mange

¹ Forskergruppen var tverrfaglig sammensatt med en jurist (Njål Høstmælingen), en teolog (Oddbjørn Leirvik), og flere samfunnsvitere (Inger Furseth, Cora Alexa Døving, Berit Thorsbjørnsrud, Nora Stene Preston og Ingvill Thorson Plesner). Den ble ledet av Ingvill Thorson Plesner på vegne av HL-senteret (Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteters stilling) som fikk i oppdrag av STL (Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn) å gjennomføre forskningsprosjektet.

ansatte i helsevesen og gravferdsetat er løsningsorienterte. Likevel ble det rapportert om en del utfordringer som til dels går igjen på tvers av religions- og livssynstilhørighet.

I det følgende vil jeg presentere noen av rapportens hovedfunn knyttet til gjennomføring av riter i den siste av de tre fasene vi fokuserte på i rapporten – riter ved livets slutt. Artikkelen sammenfatter enkelte av de hovedfunn og forslag til tiltak som presenteres i rapportens avslutningskapittel (Plesner 2009). Disse funnene er særlig hentet fra kapitlet basert på intervjuer med trossamfunns representanter om riter ved dødsleie og gravferd (Døving 2009) og kapitlet om livsfaseriter på sykehus og sykehjem (Furseth 2009).

I rapportens avslutningskapittel struktureres funn og tiltak i tre hovedkategorier: informasjon, praksis og lovverk. Av plassmessig hensyn vil jeg her fokusere på funn og tiltak knyttet til praksis og informasjon, og vil vise til rapporten for en nærmere gjennomgang av både dette og av behovet for lovendringer. Av samme grunn utelater jeg henvisninger til de ulike tros- og livssynssamfunn og fokuserer i stedet på noen generelle funn.

Praksis

I intervjuene med representanter for ulike tros- og livssynssamfunn kom det fram at mange av disse opplevde at helsepersonell ved sykehus og sykehjem i stor grad var imøtekommende overfor pasienters og pårørendes ønsker og behov i forbindelse med gjennomføring av riter som vask av den døde m.v. Dette inntrykket av et ønske om å finne løsninger bekreftes gjennom de holdningene helsepersonell gir uttrykk for i intervjuene. Likevel nevnte både noen av de ansatte ved sykehus og sykehjem og enkelte representanter for tros- og livssynssamfunn en del tilfeller der det var utfordringer knyttet til gjennomføring av riter i forbindelse med dødsleie og gravferd/kremasjon.

Egnede rom for rituell vask

Flere nevnte at ikke alle sykehus og sykehjem har egne vaskerom eller egnede rom der det kan gjennomføres rituell vask av den avdøde, gjerne gjennomført av de pårørende. Slik rituell vask er viktig innen flere tradisjoner, og en del sykehus og sykehjem arbeider derfor med utbedring av forholdene for gjennomføring av slik vask. Som påpekt i den juridiske vurderingen, er offentlige institusjoner neppe rettslig forpliktet ut fra menneskerettighetene til å tilrettelegge for slik vask gjennom å lage egne vaskerom etc. for dette. Samtidig bør det ut fra hensynet til religions- og livssynsfrihet foreligge gode grunner dersom en nekter pårørende å gjennomføre slik vask særlig der dette ikke medfører noen ekstra omkostninger for sykehuset eller sykehjemmet eller byrder for personalet. Uansett bør myndighetene og personalet av etiske grunner være imøtekommende overfor slike ønsker og tilrettelegge for slik vask så lenge dette ikke medfører store praktiske problemer og belastninger for personalet, eller større økonomiske belastninger for institusjonen.

Samtykke til obduksjon

Våre intervjuer viser at det innenfor flere trosretninger er sterke religiøse

motforestillinger mot å tillate obduksjon. Samtidig tyder samtalene med disse representantene på at det er liten kjennskap til at det etter dagens lov og praksis er slik at sykehuset kan gjennomføre obduksjon uten å forespørre de pårørende dersom ikke den døde eller de pårørende på forhånd har motsatt seg dette. Ett trossamfunn mente sykehus burde være pålagt å be om samtykke til obduksjon i det enkelte tilfelle, og kunne gi en garanti for at alle kroppens organer er til stede etter obduksjonen.

Respekten for den avdøde og de etterlatte taler for at myndighetene eller det enkelte sykehus og sykehjem gjør det de kan for å gjøre det kjent for døende og pårørende at de aktivt må motsette seg obduksjon dersom dette ikke skal kunne skje. Alternativt kan de gjenoppta den tidligere praksis med at obduksjon kun skjer ved samtykke, unntatt i tilfeller der det er mistanke om en kriminell handling som dødsårsak.

Gravlegging

Noen trossamfunn har tradisjoner for at liket skal gravlegges liggende i en bestemt retning. Dette imøtekommes ofte, men etablering av flere egne områder på gravlundene (for eksempel for muslimer og ortodokse kristne) ville medføre at de ikke trenger be spesielt om dette hver gang. Andre ønsker selv å få mulighet til å fylle igjen graven etter gravferden, og savner større forståelse for dette ved gravlundene. Det bør i større grad enn i dag skilles ut egne områder på gravlunder der det er lagt til rette for gravlegging i henhold til skikker der liket skal legges en bestemt vei. Det bør også vurderes å åpne for unntak fra kistepåbudet for de grupper som i henhold til sin religion ikke ønsker kiste, så lenge hensynet til helse og hygiene kan sikres på annet vis, som gjennom bruk av likklede.

En del andre utfordringer og ønsker om endringer knytter seg til lovbestemmelser og retningslinjer eller forskrifter, for eksempel i forbindelse med kistepåbud, oppbevaring av urner og askespredning eller gravplasser i naturområder.

Informasjon

Både undersøkelsene blant tros- og livssynssamfunns representanter og blant helsepersonell på sykehus og sykehjem har vist at disse opplever et klart behov for mer informasjon, kunnskap og kompetanse om overgangsriter og om praksis knyttet til disse. Særlig synes det klart at ansatte ved offentlige institusjoner har behov for mer slik informasjon. Det er også behov for enklere tilgang til kontakt med representanter for ulike tros- og livssynssamfunn.

Blant annet uttrykkes behov for mer kunnskap blant helsepersonell om riter og deres betydning knyttet til dødsleie og gravferd, både i forbindelse med våke- og sørgeriter og rituell vask av avdøde, og i forbindelse med nøddåp rett etter fødsel ved akutte kriser.

Enkelte begravellesbyråer, særlig i større byer som Oslo, har spesialisert seg på begravelser for muslimer. Noen jøder tilknyttet Det Mosaiske Trossamfund har enkelte steder startet egne begravelsselskap som bistår de pårørende, men ellers benyttes vanlige begravellesbyråer. Men i store deler av landet vil det ikke være tilgang

på slike spesialiserte byråer i nærmiljøet. Våre undersøkelser kan tyde på at det er et behov for økt kunnskap blant ansatte i begravellesbyråer generelt om enkelte tros- og livssynssamfunns praksis vedrørende tiden før gravlegging eller kremasjon. Sist, men ikke minst, kan det være behov for mer kunnskap om enkelte tros- og livssynsretningers tradisjoner for sørgeriter og sørgetid etter dødsfall på arbeidsplasser og innenfor ulike utdanningsinstitusjoner.

I noen grad vil det være mulig for tros- og livssynssamfunnene selv og de institusjoner det gjelder å skaffe og formidle noe slik informasjon om riter og den praktiske gjennomføringen av disse. Det er for eksempel en del lærebøker om ulike riter, men ingen samling som sikter mot den kunnskapsformidlingen som etterlyses her. Det finnes også noe informasjon på enkelte tros- og livssynssamfunns nettsider og ellers tilgjengelig gjennom søk på Internett.

På denne bakgrunn er det en rekke mulige informasjonstiltak som kunne gjennomføres og som kan vurderes. Utforming av egne brosjyrer / veiledninger for henholdsvis helsepersonell på sykehus/sykehjem; ansatte i begravellesbyråer og for arbeidsgivere eller skoleledelse om aktuelle riter og praksis vil være en mulighet. Men ettersom slike brosjyrer lett kan bli utdatert og vil være kostbare å trykke og dele ut dersom en skal nå flertallet av de ansatte, vil det trolig være vel så effektivt at det – i tillegg eller alternativt – utvikles en web-side / en web-portal med oversikt over praksis knyttet til ulike riter og hvor man kan finne mer informasjon om dette. Et slikt nettsted ville lett kunne oppdateres, det vil være lite kostnadskrevende sammenlignet med opptrykk, oppdatering og distribusjon av brosjyrer, og ikke minst vil det lett kunne benyttes også av andre enn de som er i primærmålgruppene for informasjonen.

Prosjektgruppen anbefalte i rapporten at det utvikles et slikt nettsted, og at myndighetene tar initiativ til å spre informasjon til ledelsen i de aktuelle offentlige etater og institusjoner om at siden finnes. Disse bør igjen gis ansvar for å spre informasjonen videre til sine ansatte. Nettsidene bør lages slik at de lett kan skrives ut og slik bli enda mer tilgjengelige.

Nettstedet kunne for eksempel initieres og driftes av Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL). STL har allerede en nettportal som dette nettstedet kunne kobles til, der det finnes noe informasjon om ulike tros- og livssynssamfunn. STL har i tillegg lett tilgang til oppdatert informasjon fra en rekke tros- og livssynssamfunn om deres riter og om praktiske utfordringer knyttet til gjennomføring av disse ritene. Siden burde også utvikles i nær dialog med helsepersonell og ansatte i gravferdsetaten og andre offentlige institusjoner for at de sentrale problemstillingene og praktiske utfordringene ansatte der står overfor skal kunne reflekteres. Alternativt kunne siden driftes av en offentlig etat, men da i nær dialog med STL.

Den samme nettsiden/nettportalen som skal formidle informasjon om tros- og livssynssamfunns behov i forbindelse med ulike riter, ville også kunne brukes til å formidle kontaktinformasjon til representanter for ulike tros- og livssynssamfunn. Det framkommer nemlig av våre undersøkelser at både brukere, pårørende og personell på sykehus og sykehjem har behov for å kunne finne enkelt fram til det

enkelte tros- eller livssynssamfunn, som når en munk eller annen religiøs leder skal kontaktes i forbindelse med dødsleie og gravferd. For eksempel ga enkelte ansatte ved barneavdelingene på sykehus uttrykk for at de har behov for en slik oppdatert liste med navn og telefonnummer på religiøse ledere og eksperter som kan kontaktes raskt i tilfelle av dødfødthet eller alvorlig syke nyfødte og små barn. Flere steder er det lagt opp til at sykehus- eller sykehjemspresten skal formidle slik kontakt med andre tros- eller livssynssamfunn ved behov, men våre undersøkelser tyder på at en del ansatte og pårørende kvier seg for å benytte denne muligheten. Noen kvier seg fordi de opplever det som at de spør om en tjeneste og er til bry dersom det ikke finnes faste vaktlister for slik betjening i eget tros- eller livssynssamfunn. Andre opplever det som unaturlig å ta en slik kontakt via en prest i et annet trossamfunn (Den norske kirke). Også ansatte i gravferdsetaten vil kunne ha bruk for en slik nettside.

Religionspolitiske prinsipper

Ikke alle tiltakene som er skissert over er nødvendige å gjennomføre av hensyn til de juridiske minstekravene til anstendig politikk som menneskerettighetene oppstiller. Men de vil bidra til å gi en tryggest mulig sikring av retten til religions- og livssynsfrihet, og av de hensyn denne retten har som mål å sikre – ikke minst hensynet til reell likebehandling på grunnlag av religion og livssyn. Både hensynet til enkeltmennesker og til samfunnet som helhet begrunner tilslutning til prinsippet om det vi kan kalle en ”aktivt støttende religionspolitikk” (Plesner 2001). Den som opplever seg og sin tradisjon anerkjent og respektert av stat og storsamfunn, vil lettere kunne identifisere seg med dette videre fellesskapet. En aktiv statlig tilrettelegging for både majoritetens og minoritetenes gjennomføring av ”livsfaseriter” vil være en viktig del av en slik aktivt støttende religionspolitikk.

LITTERATURLISTE

- Døving, Cora Alexa: ”Riter ved dødsleie og gravferd” (Kapittel 5) i *Livsfaseriter: Religions- og livssynspolitisk utfordring i Norge*, Plesner, Ingvoll T. og Cora Alexa Døving (red), Oslo 2009.
- Furseth, Inger: ”Livsfaseriter på sykehus og sykehjem” i *Livsfaseriter: Religions- og livssynspolitisk utfordring i Norge*, Plesner, Ingvoll T. og Cora Alexa Døving (red), Oslo 2009.
- Høstmælengen, Njål: ”Juridiske vurderinger” (Kapittel 7) i *Livsfaseriter: Religions- og livssynspolitisk utfordring i Norge*, Plesner, Ingvoll T. og Cora Alexa Døving (red), Oslo 2009.
- Plesner, Ingvoll Thorson: ”Tiltak og religionspolitiske vurderinger” (Kapittel 8) i *Livsfaseriter: Religions- og livssynspolitisk utfordring i Norge*, Plesner, Ingvoll T. og Cora Alexa Døving (red), Oslo 2009.
- Plesner, Ingvoll Thorson: *Religionsfrihet og religionspolitikk. Delrapport for Kirke-/stat- utvalget*, Kirkerådet for Den norske kirke, Oslo 2001.
- Preston, Nora Stene: ”Riter i barne- og ungdomsfasen” (Kapittel 3) i *Livsfaseriter: Religions- og livssynspolitisk utfordring i Norge*, Plesner, Ingvoll T. og Cora Alexa Døving (red), Oslo 2009.
- Thorbjørnsrud, Berit: ”Riter ved ekteskap og skilsmisse” i *Livsfaseriter: Religions- og livssynspolitisk utfordring i Norge*, Plesner, Ingvoll T. og Cora Alexa Døving (red), Oslo 2009.

Ingvoll Thorson Plesner (f. 1969)

- Ph.d., post-doc-forsker ved Norsk senter for menneskerettigheter.
- Adresse: i.t.plesner@nchr.uio.no

I 2010 kom *Religion i dagens Norge*, en utgivelse som gir et bredt bilde av nordmenns trosforestillinger. En av redaktørene oppsummerer noen tendenser herfra i synet på døden.

Tro og praksis knyttet til døden – forestillinger og handlingsmønstre i endring

Pål Ketil Botvar

Prinsesse Märtha Louise bidro til offentlig debatt da hun 6. september 2010 uttalte i Stavanger Aftenblad at hun kunne kommunisere med de døde. Prinsessen ble møtt med skarp kritikk fra biskoper og teologiske professorer. Fra folk som driver med alternativ behandling fikk hun derimot støtte for sine synspunkter. En undersøkelse gjennomført av avisen VG noen dager senere viste at omtrent hver femte nordmann tror det er mulig å komme i kontakt med døde mennesker.

I henhold til data fra den norske religionsundersøkelsen som ble gjennomført i 2008 har det over tid skjedd en nedgang i andelen som slutter opp om forestillingen om et liv etter døden. Boken *Religion i dagens Norge – mellom sekularisering og sakralisering* (redigert av Ulla Schmidt og Pål Ketil Botvar), inneholder en gjennomgang av oppslutningen om ulike trosforestillinger på ulike tidspunkt. Sammenliknet med situasjonen i 1991 er det en klart lavere andel av befolkningen som sier at de "absolutt" tror på et liv etter døden. Andelen som "absolutt ikke" tror på et liv etter døden har derimot økt markant. De nyeste tallene viser at noe over 40 prosent tror i større eller mindre grad på et liv etter døden.

Religionsundersøkelsen ble gjennomført i 1991, 1998 og 2008. Data fra de tre tidspunktene tyder på at en del har gått over fra å tro til å bli usikre eller svakt negative i løpet av 1990-tallet, mens mange av de usikre i løpet av 2000-tallet har beveget seg i retning av en avvisende holdning til tanken om et evig liv. Nedgangstendensene knyttet til troen på et liv etter døden faller sammen med en generell nedadgående tendens for trosforestillinger knyttet til tradisjonell kristendom, som for eksempel troen på en Gud som er opptatt av hvert enkelt menneske. Også andelen som sier at de tror på eksistensen av en himmel og et helvete, viser en fallende kurve. Andelen som tror på himmelen har gått ned fra 39 prosent i 1991 til 34 prosent i 2008, mens andelen som tror på et helvete har sunket fra 19 prosent til 15 prosent.

Dersom vi imidlertid tar for oss ikke-kristne forestillinger om et etterliv, nyanseres bildet. I undersøkelsen fra 2008 var det til sammen 15 prosent som sa de tror på

”reinkarnasjon” eller at et menneske kan bli født til nye liv her på jorden. Andelen som tror på reinkarnasjon ser ut til å ha steget noe fra 1998 - året vi har sammenliknbare tall fra. Den nyeste utgaven av religionsundersøkelsen spør også om folk tror på ”avdøde forfedres overnaturlige krefter”. Dette utsagnet handler tilsynelatende om fedredyrkelse og kan virke fremmed i en europeisk kulturkontekst. Likevel er det så mange som 18 prosent som i større eller mindre grad slutter opp om forestillingen. Mye tyder på at utsagnet blir tolket som et generelt uttrykk for at kontakt med døde er en mulighet, altså noe i retning av det Märtha Louise uttalte til Stavanger Aftenblad. I 1998-undersøkelsen var det 15 prosent som svarte bekreftende på påstanden om at ”det er mulig å komme i kontakt med avdøde mennesker”. Også i dette tilfellet kan det altså se ut til at det er en viss økende tilslutning, om enn ikke stor. Sett i sammenheng med den klare nedgangen i kristne forestillinger omkring det hinsidige, er det interessant at alternative trosforestillinger støttes av noen flere. Både reinkarnasjon og kontakt med avdøde er ideer som henger sammen ved at de som tror på den ene påstanden også er tilbøyelige til å slutte seg til den andre. En nærmere analyse av hvilke grupper i befolkningen som tror på den ene eller den andre måten, antyder at befolkningen er splittet langs sentrale sosiale skillelinjer. Mens himmel-troen står sterkest blant godt voksne med høyere utdanning, appellerer reinkarnasjon til klart yngre aldersgrupper med noe lavere utdanning.

Et annet interessant trekk i religionsundersøkelsen er at andelen som sier at de har tent lys ved en grav, har økt markant. I 1991 var det omkring 40 prosent som hadde tent lys ved en grav, mens tallet i 2008 har steget til 60 prosent. I henhold til en analyse utført av Olaf Aagedal (2010), er en slik praksis svakt knyttet til vår kirkelige tradisjon. Lysteningsriten står relativt sett svakt i områder av samfunnet der kirken står sterkt. Det er heller ikke slik at lystenning henger sammen med den nyreligiøse bølgen. Tvert imot tyder dataene på at lystenning er et uttrykk for en folkelig form for religiøsitet som verken er spesielt kirkelig eller nyreligiøs. Lystenningen kan dermed ikke brukes som argument for at det skjer en alternativ-religiøs revolusjon, hvor ikke-kirkelig religiøsitet blir utkonkurrert av tradisjonelle religionsformer, slik enkelte hevder. Lystenning på graver er både en norsk tradisjon som fikk økt appell gjennom det som skjedde på Slottsplassen i forbindelse med Kong Olavs død, mens også del av en internasjonal trend som brer seg via globale medier.

I boka *Religion i dagens Norge* diskuteres også tendensene til medialisering av religionen, det vil si at religion blir mer synlig i samfunnet gjennom massemediene (Lundby 2010). Når en ser hvor ofte religion omtales i aviser, på TV og i filmer og blader, er det nærliggende å hevde at religion er i ferd med å gjenoppstå som et offentlig anliggende. Dette er en interessant observasjon fordi sekulariseringsteoretikere lenge har lagt vekt på at religion er i ferd med å bli koblet fra andre sektorer i samfunnet, slik som politikk, økonomi, media og utdanning. Mye tyder på at det i dag skjer en de-differensiering av religion på samfunnsplan, og at religion knyttes nærmere til det politiske felt.

En slik utvikling innebærer imidlertid ikke uten videre at befolkningen blir mer religiøs. Økt fokus på religion i offentligheten fører til at mange blir oppmerksom på

religionens fortsatte eksistens og betydning i samfunnet. Samtidig vekker religion i det offentlige rom både positive og negative holdninger. Nordmenn reagerer ofte negativt når religion blir koblet sammen med politikk, for eksempel når religiøse ledere blander seg inn i valgkampen eller forsøker å påvirke regjeringens beslutninger. Mange er imidlertid positive til religiøse uttrykk innenfor den sivile delen av offentligheten. Dette kommer frem når en spør nordmenn om de synes det er greit at religiøse ledere deltar i TV-debatter om aktuelle samfunnsproblemer eller om religiøse klesplagg bør kunne aksepteres innenfor institusjoner som ikke er drevet av staten. I slike sammenhenger er et flertall av befolkningen tilbøyelig til å akseptere religiøse uttrykk. En av grunnene til at religion lettere godtas innenfor den sivile enn den politiske delen av offentligheten, er at den første ses som nært knyttet til prinsipper om demokrati og menneskerettigheter. Jo mer opptatt en er av toleranse og menneskerettigheter, jo større forståelse har en gjerne overfor religiøse uttrykk i offentligheten.

Hvilt fortsatt fokus på religion i det offentlige rom på sikt føre til avholdningsendringer? Er det grunn til å tro at nordmenn vil skifte syn på religionens plass i samfunnet? Foreløpig gir ikke datamaterialet grunnlag for å hevde at sekulariseringstrenden vil snu med det første. Samtidig finnes det enkelte tegn på at en re-sakraliseringsprosess er i gang. For eksempel er det mye som tyder på at unge mennesker er i ferd med å bli mer åpne overfor religiøse fortolkninger enn eldre generasjoner. Dette kan ha sammenheng med at dagens unge har vokst opp i et samfunn hvor de religiøse institusjonene har mindre makt enn før. Men det spiller trolig også en rolle at religion i ferd med å bli et mer synlig og selvfølgelig element i folks hverdagsliv.

De generasjoner som vokste opp på 60- og 70-tallet ser ikke ut til å få et mer positivt forhold til religion og kirke. Trolig bærer de med segerfaringer fra en tid da motsetningen mellom ungdomskulturen og religiøse autoriteter, var sterkere. Et overraskende funn i Religionsundersøkelsen fra 2008 er at unge mennesker mellom 18 og 34 år i høyere grad enn de mellom 55 og 79 år, stiller seg åpne overfor forestillingen om et liv etter døden (Høeg 2010). Forskjellene mellom aldersgruppene er ikke dramatisk store, men sammenliknet med 1991-data er situasjonen snudd på hodet. Foreløpig kan det se ut til at resultatene mer har å gjøre med at religions skeptiske generasjoner er i ferd med å sette sitt preg på gruppen av pensjonister, enn at ungdommen er blitt mye mer religiøst orientert. Ut fra teorier om religion og livsløp kunne en imidlertid forventet at eldre mennesker ble stadig mer opptatt av forestillingen om et liv etter døden. Slik er det ikke, ifølge religionsundersøkelsen.

Individualiseringen i samfunnet betyr ikke bare at det er blitt legitimt ikke å slutte opp om de trosforestillinger som religiøse autoriteter står for. Individualiseringen innebærer også at det er blitt tillatt å forfekte en religiøs tro til tross for at toneangivende grupper i befolkningen mener noe annet. Mye tyder på at prinsesse Märtha Louise deler befolkningen i to leire. Mange tar avstand fra det hun driver med innenfor den såkalte engleskolen, samtidig som mange støtter hennes rett til å gå sine egne veier og motsette seg forventninger fra storsamfunnet.

Referanser

Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (red) 2010: *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Høeg, Ida Marie 2010: "Religiøs trading". I Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (red) 2010: *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Lundby, Knut 2010: "Medier som ressurs for religion". I Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (red) 2010. *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Stavanger Aftenblad 6.9.2010: "Nå kjem prinsessa hit med englekurset".

VG 15.9.2010: "Én av fem tror på kontakt med de døde. Kvinner mest overbevist".

Aagedal, Olaf 2010: "Lystenning på graver som folkekyrkjeleg praksis". I Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (red) 2010. *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

**Pål Ketil Botvar (f. 1963)**

- Ph.d., førsteamanuensis, forsker ved KIFO - Stiftelsen Kirkeforskning.
- Adresse: pal.ketil.botvar@kifo.no

Prinsesse Märtha Louise fikk i september oppmerksomhet for sin tro på muligheten til å komme i kontakt med døde. Artikkelforfatteren setter prinsessens uttalelser inn et større perspektiv der hun presenterer noen historiske forutsetninger for dagens nyreligiøsitet.

Kontakten med de døde - noen perspektiver fra teosofi, spiritisme og nyreligiøsitet

Agnethe Steineger

Høsten 2010 oppstod det store diskusjoner i media etter at prinsesse Märtha Louise i et intervju med Stavanger Aftenblad 6. september nevnte at det ikke var vanskelig for henne å komme i kontakt med de døde. Reaksjonene var mange. Fra kristent hold ble det hevdet at de døde hører Gud til og må få være i fred, og man uttrykte også frykt for at en slik kontakt kunne åpne opp for onde, okkulte krefter. "Snåsamannen", Joralf Gjerstad, hevdet bestemt at han ikke trodde kontakt med de døde er mulig og heller ikke bra å forsøke seg på, noen kalte henne spiritist og heks, mens flere i det nyreligiøse miljøet støttet prinsessen for hennes åpenhet om en kontakt de ikke var fremmede for selv.

Prinsessens uttalelser som her vakte debatt var kun en liten del av et større intervju, og hun driver ikke med kontakt med avdøde som en del av sin praksis, men det hun forholder seg til er klart en gjenkjennelig trend i den type religiøsitet som gjerne blir kalt *nyreligiøsitet*, eller *nyåndelighet*. Siden *selvutvikling* er en helt sentral del av dette brede og mangfoldige feltet, har *selvreligion* blitt en vanlig betegnelse. Innenfor nyreligiøsiteten er det også kritiske røster, men blant mange eksisterer det en stor åpenhet og interesse for "kontakt med den andre siden", og i likhet med prinsessens utsagn er det en ganske utbredt oppfatning om at det ikke er vanskelig å oppnå en slik kontakt. På de store alternativmessene er det ofte kjente *medier* som er de største trekkplastrene. Disse mediene påstår at de mottar beskjeder og *kanaliserer* budskap fra nære avdøde til tilhørerne i salen. Fjernsynsprogrammer som "Åndenes makt" og "Livet med de døde" samler mange seere. Bøker med kanalisert innhold fra ulike åndsvesener og avdøde selger bra og spiritismen har fått et nytt oppsving i dag. Så prinsessens tro er langt fra enestående og hun står her i en lang tradisjon av vestlig alternativ religiøsitet med linjer helt tilbake til *esoteriske* og *okkulte* idéstrømninger i renessansen.

Det var mot slutten av 1800-tallet at mye av det som danner grunnlaget for

dagens nyreligiositet, fant sin form. Etter at evolusjonsteorien og utvikling innen naturvitenskapene hadde sådd tvil om teologiske og bibelske sannheter, søkte mange etter alternative løsninger i okkulte tradisjoner. Ved siden av spiritismen fikk særlig Teosofisk Samfunn som ble stiftet i 1875 stor innflytelse i det de samlet og populariserte okkulte ideer fra langt tilbake og skapte det som nå regnes som bærebjelken i vår tids okkulte tenkning. Et okkult syn på verden innebærer blant annet en tro på at hele universet består av en rekke skjulte sammenhenger og at mennesket ved innsikt, kunnskap og praksis kan trenge inn i og mestre disse sammenhengene. Dagens tro på at ulike vesener, ånder – og avdøde – kan kontaktes henger i stor grad sammen med en slik tenkning.

Spiritismen

Ofte blir 31. mars 1848 trukket fram som en startdato for det vi i dag kjenner som moderne spiritisme. I landsbyen Hydesville, like ved Rochester, i den amerikanske delstaten New York bodde Foxsøstrene Kate og Margareth som på denne dagen mente å ha oppnådd kontakt med det de hevdet var en avdød, myrdet kramkar. Kommunikasjonen foregikk i form av bankelyder. Slike "samtaler" med det som ble antatt å være avdøde hadde imidlertid foregått på ulike måter gjennom flere hundre år. Det som var nytt med åndefenomenene hos Foxsøstrene var at tilskuere hørte og så at det skjedde noe og søstrene fikk dermed mye publisitet. Store folkemasser flokket til Hydesville for å høre på dem. Det spredde seg nå en rekke med "åndemanifestasjoner" både i USA og Europa, og rundt 1860 fikk bevegelsen navnet *spiritisme*.

Spiritismen utviklet seg nærmest til å bli en ny religion som mente å tilby både bevis på at det fantes et liv etter døden og et tilbud om direkte kontakt med de avdøde. Tross en del kritikk og motstand fortsatte spiritismen å vokse og allerede før 1860 hadde bevegelsen ca. 1 million medlemmer i USA. I Norge ble "Spiritistisk forening" stiftet i 1887, mens den viktigste av 1800-tallets "alternative" bevegelser, Teosofisk Samfunn, fikk en avdeling i Norge i 1893. Teosofisk Samfunn hadde sine røtter i spiritismen og europeisk okkultisme. Teosofene kom både til å bruke og forkaste spiritistenes ideer. Stifterne var Blavatsky og Olcott.

Teosofisk Samfunn

Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) som var en myteomspunnet russisk okkultinteressert adelsdame, traff i 1873 Henry Steel Olcott (1832-1907) på en gård i Vermont, USA. Journalisten Olcott som lenge hadde hatt interesse for spiritisme, befant seg her for å skrive artikler om påståtte åndemanifestasjoner på gården og Blavatsky hadde med stor interesse lest artiklene. De fant ut at de hadde mye til felles og stiftet i 1875 Teosofisk Samfunn under et møte i Blavatskys leilighet i New York. Etter hvert ble det asiatiske religion som stod i fokus, men i begynnelsen var de først og fremst interessert i å reformere amerikansk spiritisme ved å "vitenskapelig" undersøke og oppdage de okkulte lovene som lå under spiritistfenomenene. Blavatsky ble Teosofisk Selskaps talerør og hennes to store verk: *Isis Unveiled* (1877) og *The Secret Doctrine* (1888) fikk stor innflytelse og ble nærmest okkulte bibler for datidens alternativt søkende. Her uttrykker hun sitt syn på det meste, deriblant spiritismen og åndefenomener.

Blavatsky ”avslører” spiritismen og anbefaler okkultismen

I spiritismen regnet man kvinner som spesielt egnet til medier da de var passive mottagere og talerør for de dodes ånder, noe som passet godt inn i samtidens syn på kvinnen som passiv. Blavatsky brøt klart med dette kvinnesynet i det hun hadde en aktiv, viljestyrt formidlerrolle og påstod også at hun ved egen vilje kunne påvirke de spiritistiske fenomenene. Under sine mange reiser hadde hun hele tiden vært i kontakt med okkulte grupperinger og spiritistiske kretser, og hun var også kjent for å ha sterke krefter og evner til å sette seg i transe for å komme i kontakt med ”den andre siden”. Selv om interessen var stor for alt som smakte av mystikk og åndelige fenomener, ble hun allikevel ikke en ”troende” tilhenger av spiritismen. Hun påstod at hun kunne forklare disse fenomenene på noe hun hevdet var vitenskapelig vis, men hennes forklaringer gjør oss allikevel kanskje ikke så mye klokere, da de er preget av en okkult virkelighetsforståelse som åpner opp for kontakt med ulike vesener.

Blavatsky hevdet selv, og fikk også Olcott overbevist om, at fremveksten av spiritismen stod under ledelse av de såkalte mestrene fra ”Det store hvite broderskap”. Blavatsky mente å stå i kontakt med flere av disse mestrene som ble sett på som høyt opplyste skapninger som hadde perfektionert seg i tidligere perioder. Nå passet de på og ledet hele menneskehetens evolusjon. Ifølge Blavatsky brukte dette broderskapet spiritismen til å åpne menneskene for en erfaring og visshet om at det fantes en ”åndelig verden”. Blavatsky forklarer sin reise til USA med at hun ble sendt fra broderskapet for å avsløre hva spiritismen egentlig er. I sin ”avsløring” hevder hun at det er sterke åndelige krefter på gang under de spiritistiske seansene, men spiritistene har fullstendig feiltolket det som skjer. Blavatsky ser på disse fenomenene som ganske banale og mener at lærdommen de såkalt avdøde kommer med, er på høyde med små barns intelligens. Hun kom også med motargumenter mot spiritismen som kan minne noe om dagens kritikk fra kirkelig hold. I en artikkel hevder hun at spiritismen kan være dårlig for menneskets moral og psyke, både for mediet selv og den som er tilskuere (Blavatsky:1880). De som påstår å stå i kontakt med døde bidrar til en nedgradering av den menneskelige ånd og en slik tro er også respektløs overfor de døde, mener Blavatsky.

Det man ifølge Blavatsky egentlig burde holde på med, er okkultisme. Hun hevder at okkultismen både er vitenskapelig, intelligent og filosofisk og formidler de virkelig dype, sanne lover om universets sammenhenger. I motsetning til spiritismen som er lett og overfladisk, fører okkultismen til en dypere forandring i mennesket.

Teosofien lever videre

Mye har skjedd siden den gang, men både spiritismen og Teosofisk Samfunn eksisterer fremdeles. Spiritistene har egne spiritistkirker, særlig utbredt i USA og England (i 2005 fikk Norge sin første spiritistkirke i Tønsberg) og Teosofisk Samfunn har medlemmer i de fleste land (ca. 50 medlemmer i Norge). Disse gruppene er ikke lenger sentrale aktører på den nyreligiøse arena, men virkningshistorisk har de betydd mye og særlig danner teosofisk tankegods grunnlaget i det nyreligiøse okkulte verdenbildet. Blavatskys skrifter har vært en stor inspirasjonkilde utenfor teosofenes rekke og har bidratt til opprettelse av nye retninger, blant annet The Rosicrucian

Fellowship, Alice Bailey og Arcanaskolen og antroposofien til Rudolf Steiner som alle har hatt stor innflytelse på nyreligiositeten.

Teosofisk reinkarnasjonsforståelse preger nyreligiositeten

Teosofenes forståelse av hva som skjer etter døden lever også videre. De presenterte og populariserte den indiske reinkarnasjonstanken og introduserte også andre indiske begreper som *karma* og *chakraer*. Det er imidlertid ikke så mye i den teosofiske reinkarnasjonsideen som minner om fenomenet slik det blir forstått i indisk religion. Blavatsky hevdet selv at hun hadde fått tilgang på gammel, esoterisk indisk visdom, men det som egentlig er rammeverket for hennes lære, er vestlig okkultisme kombinert med evolusjonslæren. Inn i dette plasserte hun indiske begreper. Dagens nyreligiøse har for en stor del tatt til seg teosofenes forståelse av at vi hele tiden utvikler oss fra liv til liv, i stadig høyere stadier – i en lang evolusjonsrekke. Her åpnes det i stor grad opp for valget som kanskje kan forklare hvordan man kan tro på gjenfødelse samtidig som man tror at det er mulig å snakke med de avdøde. Noen forklarer at det kan gå veldig lang tid mellom hver gjenfødelse, ofte hundre år, noe sjelen selv velger.

Selvutvikling

Selv om teosofiske ideer preger nyreligiositeten, er de klart blandet opp med mange nye elementer. Ikke minst har psykologien de siste hundre år preget vestlig kultur og den måten vi ser på mennesket. En psykolog som særlig har hatt stor betydning for nyreligiositetens fokus på selvutvikling er Carl Gustav Jung med begrepene *arketyper*, *det kollektivt ubevisste*, *individuasjonsprosessen* og *Selvet*. Flere påstår også at de står i kontakt med den avdøde Jung. I nyreligiositeten blir selvutviklingsideer plassert inn i en okkult forståelse av mennesket og verden og om du går til astrolog, mediterer eller har kontakt med engler er det hele tiden selvutviklingen som står i fokus. I boken *Finn din skytsengel* av prinsesse Marta Louise og Elisabeth Samnøy står det mer om meditasjon og selvutvikling enn engler. På teosofenes tid eksisterte ikke ideer om psykologisk selvutvikling som i dag, men for teosofene var det uansett viktig å vokse spiritielt. Men her var det mer snakk om å trenge inn den skjulte, okkulte kunnskapen om det guddommelige universet. I dagens nyreligiositet kan man si at Gud og det guddommelige ikke lenger er der ute, men inne i mennesket selv - og ved å søke *Selvet* søker man Gud. Som Notto Thelle skriver i *Prinsessens engler* kan det virke som om det heller ikke er så viktig om englene er der ute, eller inne i deg selv - ”egentlig foregår det hele i ditt eget hode” sa prinsessen i et intervju med NRK. (Thelle 2010:18)

På 1800-tallet var spiritismen kjennetegnet ved konkrete fenomener som publikum kunne høre og kanskje se, mens nå er det mediene som får beskjeder i hodet som de videreformidler. Under slike seanser dukker det ofte opp både åndelige hjelpere, engler og døde – og det er bare mediet som sitter med definisjonsmakten over hva som er hva. Blavatsky hevdet den gang at spiritistene misforstod det de opplevde, og at beskjedene som kom var lite intelligente. Når man hører hva som videreformidles av mediene i dag, kan det ofte virke ganske hverdagslig og noe banalt – og bidrar kanskje først og fremst til å gi en slags trøst om at det finnes noe mer.

Alle har sin egen sannhet ...

Prinsessen er ikke spiritist og heller ikke et medium for kontakt med de døde. Det interessante er at hun formidler noe om en sentral praksis og trend i nyreligiositeten; at kontakt med de døde lett kan oppnås av nesten hvem som helst. Slike tanker er i dag ikke bare vanlige i nyreligiositeten, men har også etterhvert også blitt en del av populærkulturen. I sitt forsvar for prinsessen i det alternative magasinet *Visjon* skriver en sentral talsperson innen nyreligiositeten, Øivind Solum, ”man blir ikke spiritist av å ha møtt en avdød slektning: Det er noe alle typer mennesker kan oppleve helt spontant” (Solum 2011:14). Diskusjonen her går ikke på hvorvidt prinsessen har hatt disse opplevelsene, men hennes rett til å hevde sin egen sannhet uten å møte så mye kritikk. Solum kritiserer i denne sammenheng kirken for arroganse og hevdelse av enerett til å definere hva som er riktig tro. Prinsessens uttalelser bidrar til en demokratisering av det hellige, skriver Solum, noe kirken åpenbart ikke gjør. Flere av tankene han presenterer er gjenkjennelige fra teosofien og vanlige i dagens nyreligiositet: kritikk og opposisjon til kristendommen og særlig kirken, som blir oppfattet som autoritær, og vektlegging av alles rett til å selv definere sine egne opplevelser og sin egen sannhet.

Litteratur;

- Blavatsky; Helena Petrovna 1882: *Isis Unveiled*. Los Angeles, California.
- Blavatsky, Helena Petrovna 1888: *The Secret Doctrine*. Pasadena, California.
- Blavatsky, Helena Petrovna 1999: *Theosophical Glossary*. Los Angeles, California.
- Blavatsky; Helena Petrovna 1880: ”A case of obsession” publisert i *Theosophist*, mai 1880. (Tilgjengelig her: <http://theosophytrust.org/tlodocs/hpb/CaseOfObsession.htm> (lastet ned 19.01.2011)).
- Gilhus, Ingvild og Lisbeth Mikaelsson 2007: *Hva er religion?* Oslo.
- Godwin, Joscelyn 1994: *The Theosophical Enlightenment*. Albany, New York.
- Gudmestad, Reidun 2010: ”Nå kjem prinsessa hit med englekurset”. Stavanger Aftenblad, 6. september 2010. http://www.aftenbladet.no/archive/00395/martha_395294.pdf. (Lastet ned 19.01.2011).
- Hanegraaf, Wouther J 1996: *New Age Religion and Western Culture*. Leiden.
- Kraft, Siv Ellen: 1997: ”Magi og kjønn i Teosofibevegelsens tidlige periode” i Torunn Selberg (red.): *Utopi og besvergelse. Magi i moderne kultur*, KULTS skriftserie 83. Oslo.
- Olcott, Henry Steel 1972-75: *Old Diary Leaves*. Adyar, India.
- Prinsesse Märtha Louise og Elisabeth Samnøy 2009: *Møt din skytsengel*. Oslo.
- Sky, Jeanette 2007: *Kjønn og religion*. Oslo.
- Steiniger, Agnethe E. 1997: *Veier til visdom. Forholdet mellom religionsvitenskap og teosofi på 1800-tallet*. Hovedfagsoppgave i religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Thelle, Notto R. 2010: *Prinsessens Engler*. Oslo.
- Øyvind Solum 2011: ”Hekseprinsessen?” i magasinet *Visjon* nr.1, 2011.
- Webb, James: 1976: *The Occult Establishment*. La Salle, Illinois.



Agnethe Steiniger (f. 1965)

- religionshistoriker fra Universitetet i Oslo, lektor ved Wang videregående skole.
- Adresse: as@wang.no

I høst ble det fra ulike miljøer i Den norske kirke uttrykt en skepsis mot å åpne for kontakt med døde. Men hva lærer egentlig denne kirken om døden? Artikkelforfatteren er ordinert prest i Den norske kirke og visepresident i CPCE, kirkefelleskapet av protestantiske kirker i Europa.

Det eneste som er sikkert er at alle skal dit: Synet på døden i luthersk kristendom

Stephanie Dietrich

Innledning

Forestillingene om døden er mange. Hva skjer når man dør, finnes det et liv etterpå? Hvor befinner man seg egentlig når man dør? Eller er det bare slutt? Drar sjelen videre, mens kroppen blir tilbake? I så fall, hvor? Er det mulig å få kontakt med de som er døde, og er det i så fall å anbefale å søke en slik kontakt?

I 2010 ble vi vitne til en debatt rundt prinsesse Märtha Louises "engleskole" og spørsmålet hvorvidt det skulle søkes kontakt med de døde i løpet av kursene som tilbys i denne sammenhengen. Den norske kirkes offisielle representanter tok sterk avstand fra tanken om å oppsøke kontakt med de døde. Fra kirkelig hold ble det understreket at dette stred mot den kirkelige læren. De døde skulle være i Guds hånd, og mennesket skal ikke blande seg inn i det hinsidige riket. Troen på et liv etter døden går hånd i hånd med en avvisning av alle spekulasjoner omkring hva som skjer etterpå.

Samtidig kjenner vi også innenfor Den norske kirke, spesielt i landlige strøk i for eksempel Nord-Norge, at det ikke er uvanlig at prester tilkalles når mennesker tilsynelatende "går igjen", og medvirker i å "skape fred" i for eksempel hus som anses som "hjemsoekt". Hvordan stemmer dette overens med kirkens lære om døden?

I Den norske kirkes liturgier og bønner finner vi ikke en direkte bønn til de døde, i motsetning til for eksempel den romersk-katolske tradisjon, der de troende kan henvende seg til Gud i bønn gjennom for eksempel Marias, martyrenes eller helgeners forbønn. Det avvises fra luthersk hold. De døde er døde. De kan ses på som forbilder, mennesker som har "gått foran i troen", men ikke som en instans man skal henvende seg til i bønn. Bønnen rettes mot Gud.

Temaet "døden" er vanskelig å håndtere, fordi vi til syvende og sist ikke kan si noe

sikkert om hvordan det er ”på den andre siden”. Det eneste som er sikkert, er at alle skal dit.

Det som særpreger luthersk kristendom og luthersk lære på dette punktet, er det faktum at det sies veldig lite om døden og det som måtte komme etter den. Man er i utgangspunkt forsiktig med å spekulere over ting man rett og slett ikke kan si noe sikkert om.

I denne artikkelen vil jeg sette et søkelys på lutherdommens syn på døden, med utgangspunkt i den lutherske reformasjonen som danner grunnlag også for dagens syn på døden. Artikkelen tar ikke mål av seg å drøfte alle de andre spørsmål som er knyttet opp mot samme temafelt, som spørsmålet om alle mennesker ”går til himmelen”, eller om det finnes en ”himmel” og et ”helvete” (en dobbel utgang), og hva som eventuelt menes med ”himmel” og ”helvete”, ”evig fortapelse” og ”evig frelse”. Artikkelen fokuserer på døden, og det som sies om den i den lutherske tradisjonen og innenfor Den norske kirke som luthersk folkekirke i Norge.

Luther og avgrensningen hans mot middelalderens dødsforestillinger

Finnes det et syn på døden som særpreger luthersk kristendom? For å forstå den lutherske kirkens tilnærming til synet på døden, er det nødvendig å gå tilbake til nøkkelpersonen i luthersk kristendom.

Martin Luthers hovedprosjekt, reformasjonen av kirken, var i første omgang en motreaksjon på hans samtids kirke og dens syn på blant annet døden og ikke minst livet etter døden. Ifølge Luther er menneskets frelse og livet etter døden fullt og helt avhengig av Gud og Guds gjerning i Kristus. Menneskelige bestrebelse, avlat og botsøvelser bidrar ikke til hvordan man får det etter døden. Luther avviser for eksempel tanken om en ”mellomtilstand”, der de gjenlevendes bønner kan påvirke utfallet av dommen eller eventuelt lengden på oppholdet i helvetet. Det evige liv er, ifølge ham, en følge av troen på Gud, som rettferdiggjør mennesket ”alene av nåde” (*sola gratia*), ikke av egne gjerninger. Dette understrekes blant annet i artikkel XX *Om troen og de gode gjerninger* i *Confessio Augustana*, et av de sentrale lutherske bekjennelsesskriftene, som fremdeles er veiledende innenfor den lutherske tradisjonen:

”Tidligere ble samvittighetene plaget med læren om gjerningene, noen trøst av evangeliet fikk de ikke høre. Samvittigheten drev noen ut i ødemarken eller inn i klostrene, idet de håpet å skulle fortjene nåden ved munkeliv. Andre tenkte ut andre gjerninger for å fortjene nåden og gjøre fyldest for syndene. Derfor ble det svært nødvendig å framstille og fornye denne læren om troen på Kristus, så de engstede samvittigheter ikke skulle mangle trøst, men vite at nåden og syndsforlatelsen blir grepet ved troen på Kristus.”

Slik sett kan man si at den lutherske reformasjonen også var en motreaksjon mot middelalderens dødsforestillinger, der mennesket etter sin død skulle inn i en mellomtilstand eller en renselsesperiode, før det eventuelt ville havne i henholdsvis

evig fortapelse eller frelse, himmelen eller helvetet, litt forenklet sagt. Luther, derimot, hevdet at frelsen og det evige liv ikke er noe mennesket kan opparbeide seg, gjøre seg selv fortjent til, men mennesket får del i det gjennom troen på Kristus. I Luthers avgrensning lå det også en kritikk av at kirkemakten og prestestanden skulle ha en avgjørende rolle i menneskets frelse. Ifølge Luther er det Gud, og Guds gjerning i Kristus, som gir frelse og et evig liv, intet annet.

Samtidig holder *Confessio Augustana* fast ved at det finnes en dobbel utgang, jf artikkel XVII *Om Kristi gjenkomst til dom*:

”Like ens lærer de at Kristus ved verdens ende skal vise seg for å dømme, og at han skal vekke opp alle døde. De fromme og utvalgte skal han gi evig liv og evige gleder, men de ugudelige mennesker og djevlene skal han fordømme til å pine uten ende.”

Innbakt i dette lærepunktet ligger en avvisning av spekulasjoner rundt det som skjer etter døden, som fantes i stor utstrekning i senmiddelalderen og som til dels fortsatt preger folkelige forestillinger om helvetet som et sted full av pine og tortur, slik vi finner det i datidens kunst.

Confessio Augustana tar i artikkel XXI også avstand fra all helgendyrkelse, og dermed også indirekte fra tanken om at de døde kan påkalles og kommuniseres med.

På denne måten innebærer den lutherske reformasjonen en radikal reduksjon av hva som sies om døden og livet etter døden, gjennom dens avvisning av at mennesket kan ”opparbeide seg” evig liv på et gjerningsgrunnlag. Spørsmålet som da må stilles i neste omgang, er hva som faktisk sies om livet etter døden innenfor den lutherske tradisjonen.

Døden er død. Er døden død?

I Det nye testamente tematiseres døden gjentatte ganger med hovedfokus på at Jesus Kristus gjennom sin død har tilintetgjort dødens makt. Det understrekes at Jesus Kristus har tatt dødens makt ved sin egen død (Rom. 6,9). Det sies ikke at døden er *borte*, men døden har ikke samme makt over menneskene lenger etter det som skjedde langfredag og påskemorgen. Dødens alvor og dødens tilstedeværelse i alle menneskers liv, uansett livssyn, forblir dermed et faktum. Slik sett er ikke døden død, heller ikke i en kristen tilnærming. Men forestillingen om at Gud selv blir menneske og dør en menneskelig død i all sin brutalitet og tilsynelatende meningsløshet, gir sterke føringer for kristendommens tilnærming til døden. Gud viser solidaritet med menneskene gjennom sin lidelse og død ved å gå inn i den, på menneskenes vilkår. I neste instans kaster påskehendelsene et nytt lys på dødens makt: Døden er ikke endelig. I kraft av at Gud selv overvinner døden, er det håp for menneskene at de gjennom dette også vil overvinne døden. Slik sett kan man si at påskehendelsene, både Jesu vei inn i døden og Jesu overvinnelse av døden, er kjernefortellingen for all kristen tro og alle kristne forestillinger om døden, helt uavhengig av konfesjonell tilhørighet. Det andre som må sies, er at en slik tro på at Gud er med i døden og at det

finnes noe som kommer etter døden, ikke fritar de kristne fra uvissheten om hvordan dette livet etter livet eventuelt ser ut.

I luthersk teologi er det blitt lagt vekt på at frelsesvissheten er en gave fra Gud. Også håpet på et evig liv er ikke noe man kan opparbeide seg, men er en følge av troen på Gud og tilliten til fortellingen om den døde og oppstandne Gud. Det fritar ikke fra dødsangsten og uvissheten. Luther beskriver i sin forklaring til tredje trosartikkel ("Om frelsen") i *Luthers lille katekisme*: "På den ytterste dag skal han vekke opp meg og alle døde og gi meg og alle troende i Kristus et evig liv." Luther gir ikke noe mer detaljert beskrivelse av hva dette betyr, fordi vi til syvende og sist ikke vet hva det innebærer. Luthers forståelse av tro understreker da også i denne sammenhengen at tro er tillit og Guds gave, mer enn fornuftig viten om alt som skal skje.

I forklaringen om dåpen understrekes også de kristnes "daglige død", forstått som daglig anger og bot, og dåpen forstås som en handling der den dømte "dør og oppstår med Kristus" og dermed innlemmes i et livs- og dødsfellesskap med ham (jfr. Rom 6). Med andre ord forminskes ikke dødens alvor og makt, og det gis heller ikke inntrykk av at døden har mistet sitt alvor for de kristne. Fokuset er allikevel på livet som leves her og nå, i trygg forventning om at livet som kommer ligger i Guds hånd. På denne måten kan man også si at luthersk teologi i sitt syn på døden for det første vektlegger at døden ikke skal gjøres til gjenstand for spekulasjoner og for det andre at mennesket kan være trygg på at det blir ivaretatt også gjennom og etter døden.

Hva oppstår i oppstandelsen?

Hva menes det egentlig med at man tror på de dodes oppstandelse? I folketroen er det en utbredt forestilling om at mennesket, når det dør, deles i kropp og sjel. Mens kroppen forgår, vandrer sjelen videre, enten til Gud eller til et annet liv. Tankegangen er heller ikke fremmed for kristendommen, men dualismen mellom kropp og sjel har sin opprinnelse først og fremst i gresk filosofi, ikke i de bibelske forestillingene om mennesket. Kristendommen holder fast ved at *hele mennesket blir ivaretatt*. Det betyr ikke at den kroppen mennesket har i sitt jordiske liv "regenereres" i det evige liv. Tanken er nærliggende, når kristendommen taler om "kjødets oppstandelse". Paulus avviser spørsmålet (1.Kor. 15,33ff.) ved å trekke et skarpt skille mellom det "jordiske legemet" og det "åndelige legemet". Det er ikke det nåværende legemet som gjenskapes i det evige liv, men legemet står som et uttrykk for hele mennesket. Det understrekes at Gud ivaretar *hele* mennesket som person og med en tydelig identitet, og at mennesket skal være hos Gud og i fellesskap med Gud. Det er med andre ord ikke en del av den lutherske teologien at menneskets ånd ved døden "selvstendig gjør seg". Også *tiden* tilhører den jordiske tilværelsen. Det evige liv er ikke en uendelig mengde med tid, men derimot evig. Tidsdimensjonen er oppløst. Det innebærer at mellomtilstanden, som en konstruksjon innenfor en lineær tidregning, må avvises. Hele mennesket, hele menneskets identitet, ivaretas av Gud, ikke bare sjelen. Mennesket lever videre som en helhet, men i fellesskap med Gud og med hverandre.

Noen kan savne en større konkretisering av betydningen av "oppstandelse og evig

liv". Spørsmålet må også stilles om hvor stor betydning det egentlig har for dagens mennesker hva som kommer "etterpå", før de blir konfrontert med andres eller egen død. Betyr evig liv at en persons minne lever videre i etterkommerne? Er ikke de fleste mennesker opptatt av at de ikke ønsker å miste livet *før* døden, mens livet *etter* døden er mer eller mindre likegyldig og irrelevant? Er ikke stort sett håpet på helsesystemet og nødvendig medisinsk hjelp langt større enn håpet på et liv i det hinsidige?

Svaret på spørsmålene er ikke gitt. Selv om døden er en virkelighet i alles liv, er den ikke nødvendigvis et spørsmål som oppleves som veldig påtrengende av alle mennesker.

Nåværende lutherske teologer, som Wolfhart Pannenberg, har vektlagt at mennesket skiller seg fra dyrene ved en bevissthet om livets begrensethet, og ikke minst ved det at mennesket spør utover disse grensene for sin tilværelse og dermed overskrider denne grensen. Når mennesket beveger seg i dette grenselandet, vil det også oppdage det fragmentariske i eget liv og hemmeligheten i tilværelsens helhet. Den katolske teologen Hans Küng svarte slik på spørsmålet om hvordan man kan forestille seg oppstandelsen: "Overhodet ikke. Den kan ikke forestilles." Paulus omskriver den samme tankegangen ved å omtale oppstandelsen som helt "annerledes" (1.Kor. 15.39), enn vi kan forestille oss. Den nye verden kan ikke favnes ved den gamle verdens forestillingsverden. Den "nye verden" er ikke en oververden, men innebærer en total fornyelse av denne verden (Rom. 8,19-23; Luk. 11,20). Skaperverket "fullendes", det såre gjenoprettes og Gud blir "alt i alle" (1.Kor. 15,28). Det innebærer at atskillelsen mellom Gud og menneskeheten oppheves. Stort mer ønsker ikke dagens lutherske teologi å si om livet etter døden.

Liv og død

Forfatteren Max Frisch forteller i sine dagbøker om en samtale med sin datter:

I dag spør Ursel, vår seksåring, midt i leken, om jeg liker å dø. – Alle mennesker må dø, sier jeg bak avisen min: – Men ingen liker å dø. Hun tenker etter. – Jeg liker å dø! – Nå? sier jeg: – Er det sant? – Ikke nå, nei, ikke nå. Jeg senker avisen noe for å se, hun sitter ved bordet, blander maling. – Men senere, sier hun og fortsetter å male, senere dør jeg gjerne! (Frisch 1958, 349f.; egen oversettelse)

De færreste vil svare at de liker å dø og er klare for det, når de blir spurt. Paulus omtaler døden som "den siste fiende" (1.Kor 15,26). Men han tilføyer at denne fienden er blitt fratatt sin makt og er blitt overvunnet gjennom Jesu oppstandelse fra de døde. Derfor kan Paulus si at han er rede til å dø, men samtidig understreke at han er like rede til å leve og følge sitt oppdrag i verden.

Bevisstheten om egen endelighet og samtidig bevisstheten om at livet skal leves her og nå, er derfor en avgjørende ambivalens som preger en luthersk tilnærming til temaet "døden". I beste fall fører denne doble bevisstheten til at mennesker ikke fornektet døden, men møter den med en visshet om at verken liv eller død kan skille mennesket fra samværet med Gud.

Litteratur

Bibelen (2005). Oslo: Bibelselskapet.

Brunvoll, Arve (red.) (1972 og senere): *Den norske kirkes bekjennelsesskrifter*. Oslo, Lunde forlag.

Frisch, Max (1958): *Tagebuch 1946-1949*. Frankfurt/M., Suhrkamp.

Henriksen, Jan-Olav (1994): *Guds virkelighet*. Oslo, Luther forlag.

Joest, Wilfried (1986): *Dogmatik Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Kaiser, Otto og Lohse, Eduard (1977): *Tod und Leben*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer.

Pannenberg, Wolfhart (1972) *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.



Stephanie Dietrich (f. 1966)

- dr.theol. Førsteamanuensis ved Diakonhjemmets Høgskole.
- Adresse: dietrich@diakonhjemmet.no

Artikkelforfatteren formidler materiale fra et feltarbeid i et samisk lokalsamfunn der bygdefolket integrerer tradisjonelle samiske og kristne forestillinger om døden.

Døden er den andre verden

Marit Myrvoll

”Det var et hus hvor en begravelse ble forberedt. Da det ble oppdaget at det manglet kasseroller til å lage mat i, sa en av de tilstedeværende: ”Vi må låne kasseroller av Tjierrek-Ievár.” Da repliserer en av de andre: ”Han Mikkel (den avdøde) går vel og låner sjøl.” Ievár som var hjemme, hører samtidig at det skramler ute i bislaget hvor kasserollene sto stablet. Han tar lykta og går ut, og der ser han Mikkel stå med et par kasseroller i hendene. Da utbryter Ievár: ”Ale diehki boade! Dån i galga majdik viedtjat! Maná dáhku gási dån galga!” (Ikke kom hit! Du skal ikke hente noe! Gå dit du skal!). Mikkel slapp kasserollene og før sin vei. Deretter gikk Ievár til begravningshuset og skjente på folket der. De skulle ha hentet kasseroller sjøl og ikke sendt den avdøde Mikkel.” (Myrvoll under publ.).

Fortellingen er fra forberedelser til en begravelse i et lulesamisk lokalsamfunn. Jeg hørte fortellingen noen år etter at hendelsen hadde skjedd. Denne artikkelen vil fokusere på noen forestillinger og praksiser som folk har til døden som fenomen, og hvordan dette viderefremmes til den oppvoksende generasjonen (Myrvoll 2008; Myrvoll under publ.). Materialet som artikkelen bygger på, er fra et åtte måneders feltarbeid i et samisk lokalsamfunn i Nordland.

Denne bygda er preget av kristen pietisme som de aller fleste innbyggerne slutter opp om. Forsamlingshuset og de kristne verdiene som formidles av predikanten, er sentrale i bygdefolkets hverdagsliv og helligdagsliv. Døden er helt sentral i kristendommen gjennom troen på Jesu oppstandelse fra de døde 1. påskedag, og likevel er døden som fenomen i svært liten grad forklart i Bibelen. I den apostoliske trosbekjennelsen, som også benyttes i den pietistiske menigheten, sies det at ”Jesus før ned til dødsriket”. Den geografiske retningen for den kristne forståelsen av dødsriket sammenfaller dermed med flere andre religioner, den samiske inkludert, hvor dødsriket også plasseres i underverdenen. Dødsriket, eller *den andre verden*, har dermed beholdt sin geografiske retning etter religionsskiftet i det samiske bosettingsområdet.

Døden er ansett som den ultimale motsetningen til livet, men er likevel tvetydig fordi den også påvirker livet og de levende. Når noen blir rammet av et dødsfall i nær familie eller vennekrets, blir døden en krise som må håndteres. Døden er den største trussel mot en ordnet virkelighet, og blir derfor viktig i forståelse og tolkning av hendelser i de levendes hverdagsliv (Berger and Luckmann 2000 [1966]). Døden er også nærværende i de levendes liv på en annen måte. Avhengig av kultur, religion

og virkelighetsforståelse vil ulike erfaringer som mennesker gjør, tolkes som nærhet til og innblikk i de dødes verden. Det handler om hvordan virkelighetsforståelsen blir vedlikeholdt gjennom fortellinger om egne og andres erfaringer med gjengangere, ulike dødsvarsler og det som folk kaller levedager, og hvordan hendelser og erfaringer knyttet til dette blir fortolket innenfor virkelighetsforståelsen. Det er gjennom fortellinger at formidling av virkeligheten overføres til nye generasjoner. Mening og mestring er to nøkkelord i håndtering av døden, og forestillingene ordner tilværelsen og gjør den meningsfull. Å mestre slike situasjoner på en god måte, innebærer at man har både forståelse av og handlekraft i situasjonen, akkurat som ved brann hvor man må gjenkjenne situasjonen som truende og vite hvordan man skal slokke ilden.

Hvor kan en person risikere å møte fenomener knyttet til døden? I fortellingene kan *rávग्ga* (draugen) komme åtte skritt opp fra flomålet, og ennå lenger opp i elver. Ifølge bygdefolket visste jeg dermed hva jeg risikerte hvis jeg en sen kveld la hjemturen langs fjæra. *Rávग्ga* har sin opprinnelse fra en person som har omkommet på havet og ikke blitt funnet, en tradisjon som finnes både i det nordnorske og det samiske samfunn (Andersen 2005b). Gjenkjenning av situasjoner der et fenomen som *rávग्ga* eller en annen type gjenganger opptrer, har som sin forutsetning at man behersker de kulturelle kategoriene for fenomenene og gjenkjenner hvordan de kan framtre. Derfor er det viktig at fortellingene også inkluderer kunnskap om mestringsstrategier når det gjelder hvordan mennesket kan overvinne møter som knyttes til døden. Voksengenerasjonen har ansvar for å formidle sin kunnskap og sine erfaringer videre slik at barn kan være trygge på at de, i likhet med voksengenerasjonen, skal kunne mestre erfaringer med slike fenomener. Barn må læres til å forstå, gjenkjenne og fortolke de ulike fenomenene og gjøres i stand til å leve med kaosfenomenet døden fordi den utgjør den mest skremmende trussel mot de virkeligheter man tar for gitt i hverdagen, ifølge Berger og Luckmann (2000 [1966]:110).

Virkelighetsforståelsen vedlikeholdes av den muntlige tradisjonen med fortellinger om erfaringer med ulike fenomener knyttet til døden. Gjennom fortellinger skildres det hvordan folk har mestret møter eller drømmer hvor avdøde personer opptrer. Det handler om hvordan hverdagsvirkeligheten blir penetrert av "den andre verden" og hvordan slike tilbakevendende hendelser gjør at kunnskapen om at mennesket ikke er alene i verden, blir vedlikeholdt. Når fortellingen framføres, får den tilbakemeldinger og respons fra tilhørerne, og blir dermed etter hvert "slipt" og formet i tråd med lokalsamfunnets kollektive virkelighetsforståelse (Eriksen and Selberg 2006).

Begravelsesskikkene i et samfunn skaper orden i en situasjon hvor kaos truer. Det var flere som påpekte viktigheten av å jordfeste den avdøde. Bare slik kan man være sikker på at vedkommende er stedt til hvile og ikke forblir mellom de levendes og de dødes verden. Da kan den avdøde besøke de levende. Fortellingen om Ievár som får besøk av den nylig avdøde Mikkell, handler om en avdød som ennå ikke er jordfestet. Jordfestingens oppgave er å markere avstand til en uønsket virkelighet og lukke portalen mellom de levendes og de dødes verden. Mange begravelsesskikker handler om å avverge at den døde skal bli gjenganger. I et slikt perspektiv blir det forståelig

at man i minnetalene i kirken og på kirkegården henvender seg til den avdøde, ofte med navns nevning. Vedkommende er utåndet, men har ikke forlatt de levendes verden. Som i fortellingen hvor Ievár snakket direkte til den avdøde Mikkel, snakker de tilstedeværende til den avdøde. Etter jordfestingen, på minnesamværet, snakker man om den avdøde. Nå er vedkommende i de dødes verden.

Bygdefolket delte fortellinger om gjengangere inn i to hovedkategorier: Fortellinger for vedkommende er begravd og jordfestet, og fortellinger etter begravelse og jordfesting. En avdød som gir seg til kjenne for de levende før begravelsen, kan alltid navnfestes. Andre gjengangere kan ha ukjent navn eller opphav. I bygda er *skåjvve* det vanligste begrepet på avdøde personer som folk erfarer visuelt eller auditivt. Gjengangere ble i hovedsak ansett som harmløse selv om det var en skremmende tanke å møte dem fordi det sjelden er knyttet gode opplevelser til dette.

Det er de færreste som selv erfarer gjengangere. Forestillingene om gjengangere blir formidlet og vedlikeholdt gjennom fortellingen, og dette anser jeg som den viktigste årsaken til at forestillingene forblir levende og meningsfulle. Forestillingene finnes innenfor en virkelighetsforståelse der de døde ikke blir borte, men fremdeles eksisterer i en eller annen form. At dette også blir bekreftet gjennom kristendommen, fikk jeg vite da en av lokalbefolkningen siterte Bibelen om Jesu opphold i dødsriket: "[...] og slik gikk han bort og forkynte for åndene som var i fangenskap" (1 Pet 3:19). Forestillinger og tro på skåjvve kan dermed inkorporeres i kristen tro.

Det var flere fortellinger om hvordan de pårørende kunne oppleve at den avdøde kom i drømme med ønsker eller budskap til de levende. En fortelling handlet om ei ung jente som lå på likstrå på låven. Om natta drømte mora at datteren kom og klaget over at hun frøs på hendene. Da stod mora opp, hentet ullvotter og gikk ut på låven for å kle disse på datteren. I forbindelse med denne fortellingen ble det vektlagt at den avdøde ikke måtte fryse. Det var vanlig at den avdøde fikk både ullsokker og ei varm dyne.

Respekten for de døde er stor, og mange fortalte at de som barn var fryktelig redde hvis det lå lik i bygda: "Som unge var jeg livredd for folk som lå på likstrå – jeg turde knapt å gå ut og slett ikke forbi det stedet vedkommende lå. Den døde skulle ikke nevnes ved navn, man måtte ikke snakke stygt om han eller henne, spøke eller provosere – for da kom den avdøde. Da kunne du høre *gálmma gáma* (kald/frossen komag; den avdødes fottøy). Den avdøde kunne bevege seg fritt. Dette vokste vi opp med så vi var livredde for å si noe. Men vi var mindre redd for barnelik enn voksenlik." At den avdøde kunne bevege seg fritt, blir illustrert i fortellingen hvor den avdøde Mikkel er hos Ievár.

En liten bemerkning, som i fortellingen om den avdøde Mikkel, var ofte tilstrekkelig for å sette liket i bevegelse, sa en mann og illustrerte dette med å fortelle om en av farens barndomsopplevelser. Faren var ikke fra bygda, og bodde derfor på skoleinternatet. En kveld akte ungene ute, det ble skumring og faren hadde sagt: "*Ep galga tjerastit*" (vi skal ikke ake). Luovta-Biehtár ligg på likstrå. Og han kan komme." En av de andre ungene svarte: "*Ja, diehtá gájt gesi boahhtá*" (han vet vel hvem han skal komme til). Da faren, som var 12 år, hadde lagt seg på guttenes sovesal (alene), hører han *gálmma*

gáma komme opp loftstrappa. Døra ble åpnet, månen skinte inn og i månelysen så han Luovta-Biehtár. Han ble livredd og skrek til. Bestyrerinnen på internatet kom styrkende inn, og hun sendte den avdøde tilbake. Faren fikk sove på jentenes sovesal resten av uka. Andre folk har lignende forestillinger, blant annet har Kluckhohn og Leighton (1974 [1946]) beskrevet navajoenes tro på at de døde kan returnere til de levendes verden.

Skåjvve/gjengangere kunne man også erfare selv om den avdøde hadde fått forrettet begravelseritualen og var jordfestet. Folk kunne treffe på skåjvve både innendørs og på havet og i utmark. Fortellingenes innhold kunne vanligvis lokaliseres til lokalsamfunnet, de var en del av bygdas felles historie (Connerton 1989). Ofte ble slike fortellinger fortalt når jeg var sammen med bygdefolk ulike steder i bygda eller på fjorden. Fortellingene tilhørte stedet og landskapet, værforhold eller årstid. Skåjvve som folk erfarer på hav eller fjell, må man som regel hamle opp med alene. Her, som ellers i møter med skåjvve, gjelder det å ha relevant kompetanse. Turfolk bør ha kompetanse til å unngå eller bli kvitt skåjvve, ble det sagt. Blant annet bør alle turvandrere og utmarksbrukere be om nattero før de slår leir. Og hvis man får skåjvve etter seg, er en av de vanligste måtene å riste den av seg, ved å krysse vann. Det skal ikke mer til enn å hoppe over en bekk. En gjenganger klarer ikke å komme over vann. Praksisen med å beskytte seg mot avdøde personer ved å krysse vann har kontinuitet langt tilbake i tid fordi troen er at avdøde sjeler ikke kunne vende tilbake over vann. Holmer i innsjøer har også vært i bruk som samiske gravsteder i tidligere tider (Manker 1945).

En type gjengangeri kalles *uro i hus*. Dører kan gå opp eller lyder høres. Det handler om avdøde personer som går igjen i hus, og ofte er det personer som har bodd eller hatt tilhold i huset. Forklaringen kan være at huset er bygd over et gammelt gravsted, eller at noen ikke ”slipper taket” på jordelivet. Jeg var på besøk hos en familie som bodde i et hus hvor de opprinnelige eierne var døde. Uvanlige lyder på soverommet ble tolket som at en av de forrige eierne gikk igjen. Men det uroet dem ikke, for de trodde ikke at gjengangeren hadde vond hensikt. Andre fortalte at hvis man ikke kunne leve med uroen som en gjenganger førte med seg, kunne man tilkalle en prest eller predikant for å få fred. *Uro i hus*-fenomenet er for øvrig en så levende forestilling at Nord-Hålogaland bispedømme har utarbeidet en egen liturgi som prester kan bruke hvis de blir tilkalt til hus hvor skåjvve forårsaker uro (Samisk Kirkeråd 2007).

Folk hadde ikke døden som fokus i hverdagslivet. Fortellinger om varsler, gjenferd og liknende fenomener kom i sosiale sammenhenger hvor samtalen ble penset inn på emnet. I disse fortellingene ble det tydelig at mestringskompetanse er svært viktig for kulturelt vedlikehold av forestillingene. I vedlikehold av virkelighetsforståelsen overføres både gudstro og ulike folkereligøse forestillinger fra en generasjon til den neste. Kristiansen (1995) bruker begrepsparet *from og framsynt* for å forklare hvordan folk mestrer den virkeligheten de er en del av. Kompetansen som er nødvendig for å mestre den andre verden – der de døde er, beskrives som *framsynthet*, i motsetning til *fromhet* som er å leve som en god kristen slik at man gjør seg fortjent til det evige

liv (Kristiansen 1995). Det innebærer ifølge Kristiansen at som menneske må man ta sine forholdsregler når det gjelder den andre verden. Det er gjennom sin kristentro at mennesket har det sterkeste vern mot potensielle kaosmakter som for eksempel et gjenferd. Alle jeg ble kjent med, hadde gudstroen med seg over alt og til alle tidspunkt på døgnet. Det er også gudstroen som er ansett som det sterkeste vern mot den andre/ usynlige verdens fenomener og gjenferd av ulik karakter.

Forestillingene om døden slik de framkommer i fortellingene, sier noe om hvilke relasjoner bygdefolket har til døden som fenomen, og hvordan distinksjonen mellom liv og død blir forstått og ivaretatt. Forestillingene står for øvrig ikke i motsetning til Bibelens innhold, hvor det finnes flere fortellinger som bekrefter troen på varsler og gjenferd i den samiske virkelighetsforståelsen. I Det gamle testamentet fortelles det om kong Saul som oppsøker en kvinne som kan mane fram gjenferd. Saul overtaler henne til å vekke opp den avdøde profeten Samuel slik at han skal få vite utfallet av krigen han fører (1 Sam 28:4-19). Forestillinger om varsler og gjengangere er universelle fenomener. Samtidig er fortellingene om disse forestillingene forankret i sine lokale miljøer og blir fortolket innenfor en lokal kulturell virkelighetsforståelse.

Fortellinger om erfaringer med skåjvve/gjengangere viser at mennesket må forholde seg til krefter som ikke uten videre betegnes som kristne, men som man kan mestre ved hjelp av både kristen tro og egen kompetanse (Kristiansen 1995; Skjelbred 1995). Dette gjelder enten kreftene oppleves i bygda, på fjellet eller på havet. "Bare gudsordet duger," uttalte en fra bygda om hvordan gjenferd skulle mestres. Utsagnet viser at det som betegnes som kirkereligiøsitet og folkereligiøsitet inngår i samme trossmessige virkelighetsforståelse hvor kristendommens gud er allmektig, og gudsordet er det sterkeste vern mot potensielle kaosmakter som døden. Den trossmessige virkelighetsforståelsen skaper mening, forutsigbarhet og orden i den virkelighet mennesket selv er en del av.

Litteratur

- Andersen, Oddmund. 2005. "Råvgga og gubbon - mytiske vesener i det maritime miljøet" i *Bárjás: Diedalasj ájggetjåla. Árran - julevsáme guovdásj*. Drag: Árran, lulesamisk museum.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. 2000. *Den samfunnsskapte virkelighet*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Bibelen. 1985. Oslo: Det Norske Bibelselskap.
- Connerton, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eriksen, Anne and Torunn Selberg. 2006. *Tradisjon og fortelling: en innføring i folkloristikk*. Oslo: Pax Forlag.
- Kluckhohn, Clyde and Dorothea Leighton. 1974 [1946] *The Navaho*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kristiansen, Roald. 1995. "Om å være from og framsynt" i *Mellom sagn og virkelighet i nordnorsk tradisjon*, redigert av M. A. Hauan and A. H. B. Skjelbred. Stabekk: Vett & viten.
- Manker, Ernst. 1945. *Lapparnas dödhölmor och sommargravar*. Luleå: Norrbottens läns hembygdsförening och Norrbottens museum.
- Myrvoll, Marit. 2008. "Forestillinger og praksis knyttet til døden" i *Nordlands kulturelle mangfold. Etniske relasjoner i historisk perspektiv*, redigert av B. Evjen og L.-I. Hansen. Oslo: Pax Forlag.
- Myrvoll, Marit. under publ. "Bare gudsordet duger. Om kontinuitet og brudd i samisk virkelighetsforståelse." Institutt for arkeologi og sosialantropologi, Universitetet i Tromsø.

DØDEN

Samisk Kirkeråd. 2007. "Velsignelse av hus og hjem" i *Prøveliturgi vedtatt av Samisk kirkeråd*.
Skjelbred, Ann Helene Bolstad. 1995. "Troens grenser." *Tradisjon - tidsskrift for folkloristikk*
nr. 25.



Marit Myrvoll (f. 1953)

- sosialantropolog, forsker ved Norsk institutt for kulturminneforskning.
- Adresse: marit.myrvoll@niku.no

Hva skjer med markeringer av livsoverganger, som tradisjonelt har foregått i en religiøs sammenheng, når de opptrer i en sekulær virkelighet? Artikkelen bygger på forfatterens masteroppgave om humanistisk gravferd fra 2009.

Humanistisk gravferd

Mari Thorbjørnsrud

Siden Human-Etisk forbund (HEF) ble stiftet i 1956 har forbundet utviklet seg til å bli en sentral livssynsorganisasjon med over 77 000 medlemmer. I dag eksisterer det humanistiske alternativer til alle de fire store livsovergangsmarkeringene: navngiving/fødsel, konfirmasjon, bryllup og død – seremonier som alle har stor oppslutning fra så vel medlemmer som ikke-medlemmer.

Ritualstudier fokuserer ofte på religiøs praksis i ulike trossamfunn, noe som tilsidesetter de etter hvert veletablerte sekulære alternativene. Min problemstilling tar utgangspunkt i hvorvidt man kan snakke om et tradisjonsfelleskap mellom HEFs seremonier og ritualene i Den norske kirke. Ut i fra den oppslutningen det er rundt livsovergangsmarkeringer i dagens Norge, har jeg også sett på hva slags betydning slike handlinger har for moderne, sekulariserte mennesker. Kan HEFs seremonier sees som en nytolkning av en del av norsk-luthersk tradisjon, eller må HEFs seremonier først og fremst sees i lys av en fullstendig avvisning av religion? Det kan oppfattes som et paradoks at likhetstrekkene til religiøse ritualer er store, samtidig som de humanistiske seremoniene springer ut fra en tydelig religionskritisk organisasjon.

Store deler av den norske befolkningen er medlemmer av statskirken uten at dette innebærer jevnlig og aktiv deltagelse. Oppslutningen er imidlertid stor rundt de kirkelige ritualene: Omlag 8 av 10 barn i et årskull blir døpt i Den norske kirke, ca 3 av 4 ungdommer blir konfirmert, 2 av 3 vigsler skjer i kirken og 19 av 20 begravelser foregår i kirkelig regi (Repstad 2000: 48). At andelen av kirkebegravelser er såpass markant kan for øvrig forklares med at det i mange lokalsamfunn ikke eksisterer et reelt alternativ om man ønsker en bisettelse i religionsnøytrale omgivelser. Mange opplever å bli henvist til upassende lokaler, som gymsaler, kinoer eller danselokaler, noe som oppfattes som nedverdiggende. Det kreves også store økonomiske ressurser for å leie utstyr for å tilpasse lokalene til omstendighetene, noe langt fra alle har mulighet til. Av 495 avdøde HEF-medlemmer i 2007 ble rundt 35 prosent gravlagt fra kirker (Human-Etisk Forbund 23.6.2008). Dette kan imidlertid også skyldes manglende bevissthet hos avdødes familie om livssynstillørighet, eller at de pårørende bevisst har sett bort fra avdødes humanistiske tilknytning hvis de selv er religiøse (Tuft 27.3.2008).

Kristendommen som tradisjonsbærer

Utgangspunktet for HEFs seremoniarbeid var å skape et alternativ til den kristne konfirmasjonen. Et paradoks i denne sammenheng er imidlertid at HEFs seremonitilbud i dag kan sees som en videreførelse av en norsk-luthersk kulturtradisjon. Den norske kirkes medlemsmasse består i høy grad av passive medlemmer, og et spørsmål som ved flere anledninger kom opp i samtale med HEFs seremonimedarbeidere, er hvorfor passive statskirkemedlemmer synes å være tilbakeholdende med å avslutte sitt medlemskap. I hvilken grad oppleves utmeldelse fra kirken som utmeldelse av et større fellesskap? Sagt på en annen måte: Hvilken betydning har kristendommen som tradisjonsbærer i seremonisammenheng for mennesker i Norge?

Cora Alexa Døving vektlegger nettopp tradisjon og ideen om "den rette handlingen" når hun konstaterer at den kristne gravferdsseremonien i liten grad viser tegn til verken å forsvinne eller endre seg: "Nordmenn handler religiøst simpelthen fordi det ikke finnes pluralisme i valg av *handlingsformer med legitimitet som tradisjon* forbundet med død" (Døving 1995: 113). Døving trekker frem fire mulige forklaringsfaktorer på dette: Begravelsesbyråenes unike rolle i planlegging og gjennomføring av en gravferd, ettersom det byrået fremhever vil ha betydning for de pårørendes valg. Videre er kirkens inkluderende holdning viktig for mange: spesielt avgjørende er det at kirken har valgt en trøstende fremfor en forkynnende linje. Den tredje forklaringsfaktoren peker på betydningen av at gravferden har blitt innlemmet i den terapeutiske diskurs: "Gravferdskonsulentene og prestene bruker språklige produkter fra den terapeutiske vitenskap til sine forklaringsmodeller på død og gravferd: Det religiøse ritualet forklares og legitimeres gjennom et sekulært terapeutisk språk" (samme verk: 114). Den fjerde sentrale forklaringsfaktoren vektlegger betydningen av tradisjon slik den blir formidlet gjennom den sosiale hukommelsen fellesskapet knytter til et bestemt ritual (samme verk: 115).

Døving understreker ideen om "den rette handling" når det gjelder oppslutning rundt kristen gravferdsseremoni. I letingen etter en bakenforliggende mening kan den mening som ligger i selve handlingen overses: "Det er den mening som er uatskillelig fra form, som i stor grad forklarer hvorfor det ikke finnes noen alternativer til et rituale, hvorfor ritualets fremste karakter er å være *ikke-varierende*" (samme verk: 117). I Norge er kirkelig gravferd langt på vei normen, og ansees i stor grad som "den rette handling" uten at dette fordrer en sterk kristen identitet hos verken de pårørende eller den avdøde. Det sentrale er derimot hva det sosiale fellesskapet enes om at er "den rette handling". Selv om man ikke bekjenner seg til kristendommen på et personlig plan, aksepterer man på et offentlig plan den kristne gravferdshandling som et ideal og de kristne ritualer som moralsk korrekte (samme sted).

Ideen om "den rette handling" er sentral også i forhold til humanistisk gravferd:

"Det er et viktig poeng i studiet av ritualer, at den tradisjonelle ritualstrukturen forblir den samme under en ideologi med et annet innhold. Når Human-Etisk Forbund arrangerer gravferd, sitter nærmeste slekt på samme opposisjonelle plass i forhold til

den videre omgangskrets som i en kristen seremoni, kisten er plassert i det samme rommet og på det samme stedet, blomstene har de samme fargene og formasjonene, sangene står trykket i et program, klokkene klemter inn, preludiet spilles, det er et minneord over avdøde med kjente godord, det er en tale, kransepålegg, allsang, senking av båren [...]. Om ideologien er kristen eller ikke, ser ritualets handlingsstruktur ut til å forbli” (samme verk: 119).

Det kulturelle fellesskapet mellom ritualene i Den norske kirke og HEF bekreftes av gravferdsrådgiver i HEF, Vinjar Tufte, når han forteller om hvor liten villighet det er blant mange pårørende til å bringe ukjente elementer inn i gravferden (Tufte 27.3.2009). Den tradisjonelle ritualstrukturen står sterkt, noe som kommer til uttrykk både i usikkerheten Tufte møter rundt hva som er tillatt i gravferd, men også i de pårørendes ønske om ”det som er vanlig”.

Civil religion på norsk?

Levi Fragell peker på hvordan livsovergangsmarkeringer bidrar til å bekrefte tilhørigheten til et fellesskap, ikke bare for hovedpersonen, men for alle som er til stede. Selv om religion i mange tilfeller er en sentral del av disse markeringene, understreker Fragell at religion og livsovergangsmarkeringer ikke er uløselig knyttet sammen. Fragell ser livsovergangsmarkeringer først og fremst i tilknytning til slektstradisjon og poengterer dette ved å understreke at selv om han er utmeldt av kirken, så er han fremdeles medlem i slekten (Fragell 2001: 48). Basert på en slik tankegang er det for Fragell selvsagt at humanister trenger et verdig alternativ som kan overta den fellesskapsbekreftende funksjonen som har blitt ivaretatt av religiøse ritualer. Det finnes imidlertid eksempler på familier og lokalsamfunn hvor det humanistiske alternativet enda ikke er alminneliggjort, og det er nærliggende å tenke seg at det kan være vanskeligere å utfordre tradisjoner i en alvorspreget situasjon. Ved å melde seg ut av kirken, kan det oppleves som om man også melder seg ut av slekten. En kvinnelig informant uttrykte det slik i forbindelse med ønsker for egen gravferd: ”... det er ikke helt greit å føle at det siste man gjør i livet er å lage kontroverser for familien...” (kvinnelig informant pr e-post 10.10.2008).

Tufte stiller seg på sin side uforstående til at så mange fremdeles velger kirkelig gravferd ettersom han i sin jobb møter en rekke familier som synes det er unaturlig å blande inn religion i seremonien. ”I gravferdene så opplever vi gang på gang at vanlige folk som vil ha en kirkelig gravferd spør presten om han ikke kan holde det religiøse på et minimum ”for han som døde var ikke slik”” (Tufte 27.3.2008). Tufte peker på at en grunn til å velge kirkelig gravferd kan være ønsket om en verdig og høytidelig seremoni. ”Kirka er et fint bygg, med god akustikk og god atmosfære. Familiene er vant til å ha det sånn, og da er det i mange tilfeller vanskelig for familien å velge bort kirka og heller velge en annen form og ramme” (samme sted).

Det er imidlertid ikke gitt at man ønsker å melde seg ut av kirken selv om man ikke identifiserer seg som religiøs. Kulturkristne er ikke nødvendigvis nært knyttet til det religiøse aspektet i de kirkelige ritualene, men opplever at tradisjonen som ligger i de

seremonielle rammene omkring markeringen som betydningsfull. Et sentralt paradoks i de nordiske landenes religiøse engasjement er at det på den ene siden er relativt svak oppslutning omkring kristne trosforestillinger og regulære gudstjenester, mens det på den andre siden er stor oppslutning når det gjelder medlemstall i statskirken og bruk av kirkelige ritualer (Gustafsson og Pettersson 2000: 15). Et interessant spørsmål i denne sammenheng er om spenningen mellom disse to tendensene kan sees som en nordisk form for *civil religion* og som en manifestasjon av et religiøst motivert nasjonalt verdifelleskap med historisk forankring (Gustafsson og Pettersson 2000: 15).

Gravferdens betydning for HEFs medlemmer

Émile Durkheim mente at kollektiv identitet skapes gjennom deltagelse i ritualer (Bell 1997: 24), men skilte mellom ritualenes innhold og deres funksjon: "Folk *trodde* at de gikk inn i ritualene for å tilbe overnaturlige vesener, men i virkeligheten deltok de i disse store, emosjonelt ladede arrangementene fordi det styrket fellesskapet." (Hylland Eriksen 2001: 19-20). HEF på sin side har gjennom å skape humanistiske seremonier fri for religiøse forestillinger synliggjort ritualets tidligere skjulte funksjon. HEF tydeliggjør dermed det fellesskapsbekreftende aspektet ved seremonier som Durkheim understreker. Selv om Durkheim så for seg at vitenskap gradvis ville erstatte religion som forklaringssystem, mente han at ritualer ville fortsette å ha betydning for fellesskapet, "but it would serve this function in even more secular forms, such as civic rites in commemoration of national events." (Bell 1997: 25). De humanistiske seremoniene kan sees som en bekreftelse av Durkheims analyse av ritualenes fremtidige utvikling, ettersom de humanistiske seremoniene ivaretar en viktig sosial faktor uten en forestilling om tilbedelse av noe guddommelig.

I HEFs medlemsundersøkelse fra 2008 kom det frem at humanistisk gravferd var den seremonien som blant medlemmer ble ansett å være den viktigste. (Human-Etisk Forbund 4.4. 2008). Flere av gravferdstalerne jeg intervjuet i forbindelse med feltarbeidet, pekte imidlertid på at ønsket om humanistiske seremonier ofte handler like mye om å unngå en kirkelig seremoni som en nærhet til HEF. Dette antydes også i svarene fra Norsk Statistikk's befolkningsundersøkelse fra 2004, hvor langt flere var positive til å benytte HEFs seremonier enn til medlemskap. Uavhengig av den bakenforliggende årsaken til dette, så er det imidlertid klart at majoriteten av HEFs medlemmer opplever tilbudet om humanistiske seremonier, da særlig gravferd, som svært viktig.

Både Levi Fragell (Fragell 2001) og Kjell Kristensen (Human-Etisk Forbund 30.8.2005) har pekt på at enkelte etter alt å dømme først og fremst har oppfattet de tidligere *borgerlige* seremoniene som et livssynsnøytralt tilbud, på linje med det offentlige tilbudet om borgerlig vielse. Forbundet har imidlertid de senere år satt fokus på å tydeliggjøre det humanistiske aspektet ved seremoniene. Navneendring av seremoniene fra *borgerlig* til *humanistisk*, samt skjerpningen av hva som tillates av religionsrelaterte uttrykk i seremoniene, kan sees som et uttrykk for dette. Det har blitt hevdet at forbundet de senere år har blitt strengere når det gjelder å ikke

tillate religiøse uttrykk i seremoniene, men dette kan også oppfattes som et ledd i tydeliggjøringen av seremoniene som et spesifikt livssynstilbud.

Avslutning

Markeringer av livsoverganger ser på ingen måte ut til å miste sin betydning eller plass i norsk virkelighet. Human-Etisk Forbund har endret rolle gjennom de senere årene, noe som blant annet blir tydelig når den tidligere så religionskritiske organisasjonen har blitt medlem, på lik linje med andre trossamfunn, i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. Gjennom å oppnå samme rettigheter som trossamfunn fronter ikke lenger HEF en like religionskritisk linje som i de første årene, da forbundet enda ikke definerte seg som en livssynsorganisasjon. Majoriteten av HEFs medlemmer enes om behovet for livsovergangsmarkeringer, men medlemsmassen i forbundet er langt fra en enhetlig gruppe.

De humanistiske seremoniene kan sees som en nytolkning av norsk-luthersk verditradisjon, samtidig som det humanistiske seremonitilbudet kan tolkes som en fullstendig avvisning av religion, både på grunn av de klare retningslinjene mot religiøse innslag, men også på grunn av de mange pårørende som velger humanistisk gravferd nettopp fordi de ikke føler seg komfortable med det kirkelige tilbudet. Det særegne ved de humanistiske seremoniene er med andre ord kombinasjonen av en delvis nytolkning av deler av norsk-luthersk tradisjon, samtidig som det kristne innholdet i denne tradisjonen avvises. I HEF understrekes betydningen av det kulturelle fellesskapet: Behovet for markeringer tilknyttet livssyklus er universelt og ikke direkte knyttet til en enkelt religion. Det allmenmenneskelige behovet for tradisjon kommer til uttrykk nettopp i ønsket om at gravferden skal være verdig, og dermed representere "den rette handling" slik fellesskapet anerkjenner den.

Kildeoversikt

Bell, Catherine (1997): *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press. New York.

Bruce, Steve (2000): "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and the Baltic States" i *Journal for the Scientific Study of Religion*, volume 39/1, mars 2000, side 32-46.

Døving, Cora Alexa (1995): *Gravferd – en praksisstudie av profesjoner i forbindelse med død i Oslo*. Hovedoppgave, Institutt for samfunn og kulturstudier avdeling religionshistorie. Universitetet i Oslo.

Fragell, Levi (2001): "Hvorfor humanister bør avholde seremonier" i Yngvild Kvaale & Arnfinn Pettersen (red.) (2001): *Borgerlig konfirmasjon og humanistiske seremonier – en artikkelsamling*. Humanist forlag. Oslo.

Gustafsson, Göran & Pettersen, Thorleif red. (2000): *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Verbum Förlag. Stockholm.

Human-Etisk Forbund (30.08.2005): *Kronikk: Seremoniene trenger nye navn*. URL: http://www.human.no/templates/Page_____2213.aspx [Lesedato: 27.3.2008].

Human-Etisk Forbund (4.4.2008): *Undersøkelse: forbundets medlemmer opptatt av livssynspolitik*. URL: http://human.no/templates/Page_____7667.aspx [Lesedato: 13.1.2008].

Human-Etisk Forbund (23.6.2008): *For gravferdsbyråer. Godt samarbeid - gode humanistiske seremonier*.

DØDEN

URL: http://human.no/templates/Page_____7916.aspx [Lesedato: 5.9.2008].

Hylland Eriksen, Thomas (2001): "Seremonienes allmennmenneskelighet" i Yngvild Kvaale & Arnfinn Pettersen *Borgerlig konfirmasjon og humanistiske seremonier – en artikkelsamling*. Humanist Forlag, Oslo.

Repstad, Pål (2000): *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*. Høyskoleforlaget, Steinkjer.

Thorbjørnsrud, Mari (2009): *Humanistisk gravferd – En studie av et sekulært livsfaserituale i det flerreligiøse Norge*. Masteroppgave i religionshistorie ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk. Universitetet i Oslo.

Tufte, Vinjar (27.3.2008): Intervju med Vinjar Tufte, Seremonirådgiver gravferd, Human Etisk Forbund.

Mari Thorbjørnsrud (f. 1984)

- master i kultur- og idéstudier, Universitetet i Oslo. Rådgiver i VOX - Nasjonalt kontaktorgan for kompetansepolitikk.
- Adresse: mari.thorbjornsrud@vox.no

Artikkelforfatteren er ansvarlig for utvalg, oversettelser og innledning til Tibet-bindet i serien *Verdens Hellige Skrifter*. I denne artikkelen presenterer han den mest kjente religiøse teksten fra dette området. Vi takker De norske Bokklubbene for tillatelse til å trykke tekstutdragene.

Den tibetanske ‘Dødeboken’

Per Kværne

Ingen tibetansk tekst er så kjent – og så misforstått – i Vesten som den såkalte “Dødeboken”. Tittelen gir assosiasjoner til den gamleegyptiske “Dødeboken”, som beskriver den dødes farefulle ferd gjennom dødsriket. Denne koplingen mellom Tibet og Egypt skyldes den amerikanske teosofen Walter Y. Evans-Wentz (1878-1965) (Evans-Wentz 1957) som utga en oversettelse av den tibetanske teksten i 1927 (Evans-Wentz 1957). I innledningen presenterte han den tibetanske Dødeboken som et eksempel på en tidløs visdom som kunne gjenfinnes i egyptisk religion, platonismen, gnostisismen og hinduisk filosofi. Det hører med til historien at Evans-Wentz selv overhodet ikke leste tibetansk; han måtte nøye seg med å bearbeide den engelske oversettelsen som ble skrevet av en tibetansk lærd, Kazi Dawa Samdup (Lopez 1998).

Evans-Wentz omtaler oversettelsen som “et bidrag til en vitenskap om døden”. At boken dermed kom til å bli en bestselger, er ikke overraskende: den appellerte til lengselen etter å forstå livets og dødens mysterier, og samtidig til troen på vitenskap. Robert A. F. Thurman, professor ved Columbia University, spiller på vitenskapstro i sin egen oversettelse av Dødeboken (Thurman 1994). Han omtaler tibetanske klostre som “tankevitenskapelige institusjoner”, buddhistiske munkere som “psykonauter” (i motsetning til amerikanernes egne astronauter) og Dødeboken som et eksempel på “forskningslitteratur”.

En bok som bør nevnes fordi den ble lest av hundretusener, er Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, som kom i 1992 (norsk utgave 1996). Tittelen spiller på Dødeboken, men er ikke en oversettelse av denne teksten. Boken formidler derimot buddhismens grunnleggende tanker, tilpasset vestlige lesere. Den er rikelig ispedd sitater fra forfattere så ulike som Origenes, Voltaire, Mozart og Balzac, men det ville være urettferdig å kritisere den tibetanske munken Sogyal Rinpoche for denne kvasi-lærdom, for de egentlige forfatterne er to amerikanske journalister (Lopez 1998).

Dødeboken tilhører en tibetansk litterær sjanger som tibetanerne kaller “skatter”, tekster som ifølge tradisjonell oppfatning skal ha blitt forfattet av buddhistiske mestre, spesielt inderen Padmasambhava som var virksom i Tibet på 700-tallet e.

Kr. Padmasambhava forutså, heter det, at Buddhas lære ville bli forfulgt, og for at skriftene skulle bli bevart for ettertiden skjulte han dem på forskjellige steder i Tibet. Det dreier seg derfor om det som generelt kalles "apokryfe" tekster. Når det gjelder Dødeboken, ble den angivelig hentet frem fra sitt skjulested av "skattfinneren" Karma Lingpa (1356-1405) da han var femten år gammel. Teksten stammer nok likevel ikke fra 700-tallet; mer sannsynlig er det at den i sin nåværende form er blitt til på 1300-tallet.

Det aller meste av innholdet i Dødeboken viderefører rituelle og filosofiske tradisjoner fra den indiske buddhismen, og går således mye lenger tilbake i tid enn innføringen av buddhismen i Tibet på 700-tallet. Grunntanken er buddhismens forestillinger omkring gjenfødelse. Avhengig av forholdet mellom gode og onde handlinger i ens liv, gjenfødes man i en ny tilværelse – som guddom, menneske eller dyr, eller i en pinefull tilværelse der særlig grove synder straffes. Uansett hvilken tilværelse – god eller dårlig – man lever i, er den av begrenset varighet. Målet er derfor å unnslippe gjenfødelserens rundgang, og dette er mulig når selve drivkraften, nemlig forblindelse, avsky og begjær, er bragt til opphør. Da oppstår ingen impuls som fører til gjenfødelse, og mennesket når "utslukning" (*nirvana*). Samtidig får det del i den samme natur og den samme innsikt som en buddha, en "oppvåknet".

Det er ikke slik at hele Dødeboken skal leses for den døde, noe mange i vår del av verden synes å tro. Teksten inneholder tallrike bønner og formaninger, og man skal bare resitere de som er tilpasset den dodes åndelige utviklingstrinn. Dessuten inngår boken i en større rituell sammenheng der symboler og rituelle gester er like viktige som det som sies. Ordet "død" forekommer forøvrig ikke i den tibetanske tittelen, *Bardo tödröl*, "Frigjøring gjennom høring i mellomtilstanden". Det er ikke en "visdomstekst", men en håndbok i hvordan man skal hjelpe den som er død til å unnslippe nok en gjenfødsel og i stedet nå den endelige og fullkomne "frigjøring". De som ikke er i stand til å nå slik frigjøring, kan likevel hjelpes til å gjenfødes i et "buddha-land", en paradisisk tilværelse der Buddhas lære forkynnes så klart at det er så å si uunngåelig å nå "oppvåkning" og dermed også nirvana.

Dette knyttes sammen med en annen forestilling, nemlig at mellom dødsøyeblikket og gjenfødsel befinner den dodes bevissthet seg i en "mellomtilstand" (tibetansk: *bardo*, herav tekstens tittel, se over). En slik forestilling er på ingen måte universell i buddhismen. I mange retninger tenkes gjenfødsel å skje umiddelbart etter dødsøyeblikket, men i Tibet fikk læren om "mellomtilstanden" stor utbredelse.

I denne tilstanden vil den dodes bevissthet til å begynne med som oftest ikke forstå at døden har inntrådt; den døde roper til sine slektninger, men de hører ikke, og den døde blir urolig hvis de gråter og sørger. Deretter blir han eller hun konfrontert med en serie skikkelser, både fredfylte og fryktinngydende, og da gjelder det å forklare den døde at disse er skapt av bevisstheten selv, under påvirkning av gode og onde handlinger. Dermed er vi kommet til nok en grunnleggende forestilling i *Bardo tödröl* – at alle fenomener er sprunget ut av bevisstheten og ikke har noen annen

eksistens. Alle fenomener, også dem man møter i “mellomtilstanden”, er til syvende og sist illusjoner. Men bevisstheten er ikke bare individuell, den er kosmisk. Den er en slags urgrunn som er opphav til alt, også fornemmelsen av å være et “individ”, og den fremstår som et blendende, altomsluttende, altgjennomstrømmende lys. I dødsøyeblikket viser dette lyset seg for den dødes bevissthet, og hvis han eller hun uten å nøle lar sin bevissthet smelte sammen med det, oppnås nirvana.

I Dødeboken blir alle fenomener som møter den døde forklart etter hvert som de dukker opp i løpet av det som kan fortone seg som en farefylt reise. For at den dødes bevissthet, som har en tendens til å flakke rastløst omkring, skal slå seg til ro og lytte til resitasjonen, får den en “rituell kropp” der den må oppholde seg så lenge ritualet varer. Denne “kroppen” er en stilisert avbildning av den døde på et papirark i A4-størrelse montert på en tynn bambusstang, og det er til denne avbildningen – og ikke til liket – at munken som utfører ritualet hovedsakelig henvender seg. Ritualets gang kan variere alt etter hvilken tradisjon innen tibetansk buddhisme den avdødes familie – eller, for den saks skyld, den offiserende munken – tilhører, men til slutt blir vanligvis bildet av den døde brent (Kværne 1985). På samme måte blir liket, slik tradisjonen fortsatt er i Tibet, gitt til gribbene som en barmhjertighetshandling, slik at disse store fuglene får stille sin sult; blant tibetanere i eksil blir imidlertid liket kremert.

På bakgrunn av denne antydningen av Dødebokens kontekst og idéinnhold blir følgende utdrag fra teksten (Kværne 2005) forhåpentligvis mer forståelig. Først tiltales den døde idet hun eller han er i ferd med å dø – på dette første stadium henvender man seg til den døende selv, som forutsettes å kunne høre stemmen til den resiterende:

“Min kjære sønn N.N.! Lytt oppmerksomt! Den absolutte virkelighetens rene, klare lys viser seg nå for deg. Gjenkjenn det! Denne din bevissthets natur er skinnende klar, den er uten substans, kjennetegn eller farger, den er gjennomsiktig og tom, den er den høyeste virkelighet, lysende, uhindret, gjennomsiktig, klar – den er Den Allgode Buddha! Det å hvile i det store lyshav der din bevissthet er tomhet i uatskillelig forening med strålende klarhet – det er Oppvåkningens uforanderlige lys, uten fødsel eller død. Hvis du erkjenner dette, da har du nådd Oppvåkning!”

Og teksten foreskriver: “Gjenta dette høyt og tydelig tre ganger, eller syv ganger; da vil den døde nå frigjøring – derom er det ingen tvil!”

Så fortsetter *Bardo tödröl* med en livlig beskrivelse av den dødes familie:

“På dette tidspunkt gråter og klager familien til den døde; mat settes ikke lenger frem til ham; klærne tas av ham; sengeteppet ristes. Selv kan han se sin familie, men de kan ikke se ham. Han hører at de roper hans navn, men de hører ikke at han roper på dem, så han fjerner seg, trist til sinns.

Da oppstår det hos den døde en fornemmelse av lyd, lys og stråler. Skrekk og gru gjør ham overveldet av tretthet; det er da man skal gi veiledningen. Påkall den døde ved navn og forklar ham følgende med høy og tydelig stemme:

DØDEN

“Min kjære sønn! Nå har det som kalles ‘døden’ inntruffet. Du har gått bort fra denne verden, men du er ikke den eneste: dette er alles lodd. Du må ikke klynge deg til eller lengte etter det livet du har hatt! Selv om du klynger deg til og lengter etter ditt tidligere liv, har du ingen makt til å forbli i det. Du vil bare oppnå å flakke omkring i gjenfødelsenes rundgang. Ikke klyng deg til det, ikke lengt etter det, men kom i hu Buddha, Læren og Munkeordenen !

Da kropp og sinn skilte lag, hadde du en klar visjon av den absolutte virkelighet, subtil og skinnende, lys og strålende, spontant glitrende, som en lufspeiling av en frodig eng om våren. Ikke bli skremt av det, ikke vær redd, føl ingen angst! Erkjenn at det er det strålende lyset til den absolutte virkelighet som lyser i deg! Fra dette lyset vil du høre en voldsom lyd – det er selve lyden av den absolutte virkelighet. Du vil høre en enorm larm, som tusen tordenskrall. Det er selve lyden i deg selv av den absolutte virkelighet. Ikke bli skremt, ikke vær redd, ikke føl angst! Du har en kropp som består av mentale impulser fra tidligere liv. Ettersom du ikke lenger har en kropp av kjøtt og blod, kan ingen ting skade deg. Det er nok at du erkjenner at dette er visjoner som er oppstått i deg selv. Vit at dette er mellomtilstanden!

Hvis du ikke erkjenner at dette er visjoner som er oppstått i deg selv, hjelper det ikke hvor mye du enn har mediteret og utført ritualer i menneskenes verden, for hvis du ikke får denne veiledningen nå, vil du bli skremt av lyset, du vil bli forferdet av lyden, du vil bli redd for strålene! Hvis du ikke kjenner innholdet av denne veiledningen, vil du flakke om i gjenfødelsenes rundgang. “

Fem evige buddhaer – én i hver av himmelretningene og én i sentrum – vil nå vise seg for den dødes bevissthet. Hver av dem representerer en mulighet til gjenfødsel i et paradys. Samtidig blir hver av dem ledsaget av et lys som den døde advares mot å bli tiltrukket av, for da vil han eller hun uvegerlig bli gjenfødt i gjenfødelsenes smertefulle rundgang.

“Fra sitt paradys i sentrum av universet vil buddhaen Vairochana, “Den Vidt Strålende”, vise seg for deg: hans kroppsfarge er hvit, han sitter på en løvetrone; i hendene holder han et hjul med åtte eker; han omfavnes av sin partner, Himmelrommets Dronning; din bevissthet vil bli ren og klar, der og da. Et blått lys, som er det blå lyset til Den absolutte sfæres visdom, er strålende, skinnende, blendende; det stråler ut fra det guddommelige paret og vil treffe deg så du overveldes og øynene ikke kan utholde det.

Samtidig vil et hvitt, matt lys treffe deg fra gudenes verden. Da vil ditt tidligere livs onde handlinger gjøre at du blir skremt av det intense blå lyset, og forferdet vil du flykte fra det; du vil føle en tiltrekning til gudenes hvite, matte lys. Da skal du ikke bli skremt av det blå lyset. Det er lysstrålene fra Buddha, fra Den absolutte sfæres visdom. La lyset fylle deg med grenseløs tillit og glede! Da vil buddhaen Den Vidt Strålende og hans partner komme deg i møte på mellomtilstandens farefylte smale sti.

Men føl ingen glede ved gudenes hvite, matte lys, bli ikke tiltrukket til det, ikke begjær det! Det er veien som er skapt av kraften i din egen dype forblindelse. Hvis du føler

deg tiltrukket av det, vil du flakke om i gudenes verden. Hvis du flakker om i de seks tilværelsesformer der vesener gjenfødes, vil du bli hindret på veien til frigjøring, så kast ikke så mye som et blikk på det! Føl glede ved det intense, blå lyset, rett all din lengsel mot buddhaen Den Vidt Strålende og gjenta denne bønnen etter meg:

“Når jeg flakker om i gjenfødselens rundgang
 på grunn av min dype forblindelse,
 led meg, du Den Vidt Strålende, på veien til Det klare lys som er
 Den absolutte sfæres visdom!
 Støtt meg bakfra, du Himmelrommets Dronning!
 Jeg bønnfaller dere å redde meg fra mellomtilstandens
 skremmende, farefylte smale sti!
 Før meg til tilstanden av en fullkommen buddha!”

Idet du ber denne bønnen med uforbeholden tillit og intens glede, forvandles du til en regnbue som går inn i hjertet til Den Vidt Strålende, og du blir til en buddha med et fullkomment, paradisiske legeme i hans paradisi i midten av universet.”

Dersom instruksjonene og ritualene ikke fører til frigjøring fra gjenfødselens rundgang, er det ingen vei utenom gjenfødsel. Hvis tidligere handlinger driver den døde i retning av gjenfødsel som dyr eller menneske, går det slik til:

“Du vil se vesener av hankjønn og vesener av hunkjønn som kopulerer. Hvis du skal tre inn i en livmor på grunn av hat og begjær, kan du bli født som hva det skal være – som hest eller hund eller fugl eller menneske. Hvis du skal bli født som hankjønn, vil fornemmelsen av å være et vesen av hankjønn oppstå; du vil føle et voldsomt hat mot din fremtidige far, og du vil ha en fornemmelse av sjalusi og begjær overfor din fremtidige mor. Hvis du skal bli født som hunkjønn, vil fornemmelsen av å være et vesen av hunkjønn oppstå; du vil føle et voldsomt hat mot din fremtidige far, og du vil ha en fornemmelse av begjær og kjærlighet overfor din fremtidige far. Du vil trenge inn i din far gjennom hans anus, og midt mellom den hvite og den røde dråpe vil du erfare en intens lykkefølelse. I denne tilstand av lykke vil du besvime; og du vil gjennomløpe fosterets suksessive stadier. Til slutt vil du komme ut gjennom morslivet og åpne øynene ... ”

LESELISTE

Evans-Wentz, W. Y., *The Tibetan Book of the Dead, or The After-Death Experiences on the Bardo Plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English Rendering*, Oxford 1957 (Oxford University Press, 3. utgave; 1. utgave 1927)

Den tibetanske dødeboken. Innledning ved Per Kværne. Oversatt av Henrik Mathisen, Oslo 2000 (Gyldendal Norsk Forlag).

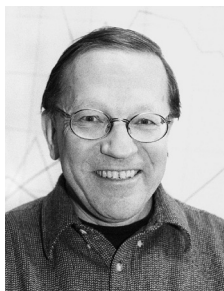
DØDEN

Kværne, Per, *Tibet*, Oslo 2005 (Verdens Hellige Skrifter – Bokklubben; utdrag fra Dødeboken, s. 151-175). Tekstutdragene, til dels lett bearbeidet, er hentet fra denne boken.

Kværne, Per, *Tibet – Bon Religion. A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, Leiden 1985 (Iconography of Religions XII, 13 – Brill; den eneste gjennomillustrerte fremstilling av et tibetansk dødsrituale fra begynnelse til slutt).

Lopez Jr., Donald S., *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, Chicago 1998 (The University of Chicago Press; Chapter 2 "The Book", s. 46-85).

Thurman, Robert A.F., *The Tibetan Book of the Dead*, New York 1994 (Bantam Books).



Per Kværne (f. 1945)

- Har vært professor i religionshistorie ved Universitetet i Oslo 1975-2007. Fra 2010 ordinert prest i Oslo Katolske Bispedømme, arbeider nå som sykehusprest.
- Adresse: per.kvarne@ikos.uio.no

I dette essayet reflekterer artikkelforfatteren over døden innenfor en eksistensfilosofisk tradisjon.

Uten døden ville livet være meningsløst

Rune Fritz Nicolaisen

Slik jeg ser det kan man ikke leve et fullverdig liv uten et riktig blikk for vår dødelighet. Det dreier seg om å forstå at vår væren fremtrer på bakgrunn av en intethet, og at våre liv ikke lar seg beregne i timer og dager. Jeg vil hevde at hvis vi kunne leve evig, ville livet bli totalt meningsløst. I dette essayet skal jeg forsøke å forklare hvorfor.

Mitt første møte med døden var da jeg var syv år gammel og min morfar døde av kreft. Ikke det at jeg hadde hatt et spesielt nært forhold til ham, men hans død gikk veldig innpå meg. Jeg tror det var her jeg for første gang forstod hvor skjørt menneskelivet er, og at vi som mennesker kun er gitt en meget kort stund på jorden. Ja, jeg grublet så meget på dette at jeg etter hvert utviklet en sykkelig redsel for døden og bakterier som kunne gjøre meg dødssyk. Jeg holdt pusten så lenge jeg klarte hvis jeg tilfeldigvis skulle nærme meg gravlunder eller sykehus. Jeg vasket meg nærmest hudløs hundre ganger om dagen, og var livredd for at noen jeg holdt kjær skulle dø. Jeg fikk rett og slett sykdom og død på hjernen, og ble tvangsnevrotisk i en alder av syv år. Og denne diagnosen hadde jeg til nevrosene en dag da jeg så vidt hadde fylt åtte år, plutselig forsvant helt av seg selv. Det vil si, jeg mistenker at jeg ble etter hvert så til de grader skremt av denne tidens barnpsykologiske praksis at jeg følte min eksistens truet, og tydeligvis ble skremt frisk. Etter dette var jeg ikke lenger kun et lekende barn, men en som hadde stirret eksistensen rett inn i øynene. Hvordan kunne livet overhodet være meningsfullt og utholdelig da det er så kort, og vi snart skal dø?

Sokrates bestemmer filosofien som en lære om å dø, men for å mestre dette må man først lære seg å leve. Og for virkelig å leve må man stille kritiske spørsmål til seg selv om hva det vil si å være et godt menneske og hva slags samfunn som må til for at svaret på dette kan la seg realisere. For Sokrates er filosofien i sitt vesen et eksistensielt kritisk prosjekt. Selv om det først er i moderne tid at man kan snakke om et eksistensielt prosjekt, ligger kimen til dette allerede hos Sokrates. Det var ikke for ingenting at Søren Kierkegaard så på Sokrates som sin læremester. Det som skiller Kierkegaard fra Sokrates, er at Kierkegaard ikke tar for gitt at innsikten i hva et godt menneske og et godt samfunn er, med nødvendighet vil føre til at vi realiserer oss som gode mennesker. Erkjenn deg selv er ikke nok, vi må også ville være oss selv. Kierkegaard var klar over at begjæret ikke er underkastet intellektet som grekerne trodde, men er en sterk og mektig del av oss som ofte allierer seg med vår tilbøyelighet til å velge det

som virker mest behagelig og ufarlig. Begjæret i oss må gå over til å bli en lidenskap, en lidenskap etter å bli et ekte selv, og ikke et vi bare overtar fra flertallets markedsboder. Men dette er en kontinuerlig prosess hvor vi stadig må velge å være oss selv fullt og helt.

Det er en film jeg aldri glemmer. Filmen heter *Last Holiday* og hoverollen spilles av Alec Guinness. Den er fra 1950 og er i svart og hvitt. Jeg så den en gang som 10-åring på besøk i USA. Jeg har nå kjøpt filmen på dvd, men jeg vil ikke se den igjen før jeg her skriver om den.

Alec Guinness spiller George Bird som lever et kjedelig liv som selger av landbruksmaskiner. Han har aldri realisert sine drømmer, og nå føler han det er for sent. Han er middelaldrende, og alt synes avgjort. Men han føler seg ikke bra, og oppsøker en lege. Etter en grundig undersøkelse hvor det blant annet tas et skjermbilde av lungene, venter det ham dårlige nyheter, han er døende og har knapt et år igjen. Vi ser ham vandre gatelangs i en tåke av fortvilelse og tristhet.

Men nå begynner han å realisere seg selv. Han selger alt, og reiser til kontinentet for å virkeliggjøre sin drøm om det mondene liv i Monte Carlo. Kasinoet blir besøkt, og han setter alt på et kort, og vinner ufattelige mengder med penger. Nå kan han leve det livet han drømte om. Han blir midtpunktet i en krets med interessante mennesker. Men han vet at han lever på lånt tid. Allikevel, livet han drømte om er endelig blitt virkelighet, og han føler at det er bedre å leve et år av dette, enn hundre av det kjedelige kontoristlivet han levde før. Så en dag får han et brev fra legen som undersøkte ham i England med beskjed om straks å oppsøke en lege som han vil oversende noen nye røntgenbilder. Det er nemlig noe meget viktig han må meddele ham. Bird drar inn til Monte Carlo fra sitt herskaps hus ved stranden for å oppsøke legen. Her blir han meddelt at han ikke er syk overhodet, men at det hadde skjedd en fatal forbyttning av røntgenbildene den gangen hos legen i London. Bird forlater legelokalet i en rus av glede. Han setter seg i sin nydelige luksuskabriolet og kjører hurtig hjemover. Livet smiler! Da, løper plutselig en hund ut i veien foran bilen, og han svinger hurtig til siden for å unngå den ... og kolliderer med en lastebil og dør!

Jeg føler at denne filmen fremviser Kierkegaards poeng om at for å virkelig bli et selv og få et meningsfullt liv, må man velge seg selv i inderlighet. Hva man velger er i første omgang ikke av betydning, bare man velger det med lidenskap og bestemt følger valget. Men valget må tas igjen og igjen og garanterer ikke for noe annet enn at du blir et menneske med et ekte selv som har tatt ansvar og står for sine valg. Døden venter allikevel kanskje rett rundt neste sving. Men det var jo nettopp døden som fikk Bird virkelig til å leve. Han trengte en dødsdom for å kunne leve i frihet, men det er mulig å få denne innsikten uten å få høre at man kun har få måneder igjen å leve.

Mitt første konkrete møte med filosofien var en introduksjon til Arthur Schopenhauers filosofi skrevet av Thomas Mann. Jeg var omkring fjorten år, og kom over den da jeg snuste rundt i et av bibliotekets mer obskure hjørner. Jeg hadde ikke lest mange sidene før jeg var som trollbundet. For Schopenhauer bestemmer livet som absurd og meningsløst, et resultat av en misforståelse. Det som tiltrakk meg var at jeg aldri

hadde hørt noe så modig. Her var en som faktisk overskred både liv og død idet han bestemte det hele som en tragikomisk dans på kistelokket som man burde få en slutt på en gang for alle. Jeg følte at det traff rett i solar plexus på alle prester som preket om det evige liv. Her var en som turte å stå opp og si: nei takk! Hvilken ormekur mot min tidligere dødsfiksering.

På denne tiden var det en vekkelse på min ungdomskole, hvor blant annet min bestekamerat ble frelst. Etter dette løp han rundt med en bibel med varetrekk i skinn, og forsøkte å spre det glade budskapet om frelsen og det evige liv. Jeg for min del var ikke mindre frelst, men jeg var frelst på Schopenhauer og ville også spre hans budskap: Livet er meningsløst og bør opphøre i sin helhet. Menneske som tilværelsens høyeste nivå er det eneste som kan forløse hele verden ved å søke en total erkjennelse av livets absurditet, og derved få det hele til å opphøre. Dette er mulig da hele virkeligheten egentlig består av en total vilje. Denne viljen kom en gang i tidenes morgen i sin villfarelse til å ville liv, og dermed ble den splittet i alle livets fremtoninger. Og alle disse vil alle det samme, mer liv, og slik blir den opprinnelige enheten av viljen brutt, og alt blir alles kamp mot alle om overlevelse. Men håpet er altså at den høyeste viljemanifestasjonen, mennesket, en gang klarer å innse sin feiltagelse. Og det trenger bare å skje hos et enkelt menneske, bare dette mennesket fornekker livet grundig nok gjennom askesen og en total innsikt i livets meningsløshet.

Gitt vårt veldig forskjellige utgangspunkt for frelse, havnet jeg og min tidligere bestekamerat ofte i meget opphetede diskusjoner, og en gang husker jeg at han i mangel av argumenter mot Schopenhauers poenger rett og slett slo meg i hodet med sin skinnomtrukne bibel.

Jeg er allikevel meget åpen for det religiøse. Det er en viktig del av menneskets væremåte, og har som sitt utgangspunkt det forunderlige at noe er og ikke alt bare er intet. I den vestlige religionen er man først og fremst opptatt av væren, mens man i den østlige religionen har en bedre forståelse for at denne væren er avhengig av ikke-væren, av intet. Men de som har troen som livsforsikring, som tror for at de er redde for å dø, ser jeg på som noen som har misforstått det hele. Troen på et evig liv må være noe annet enn troen på en evig gjentakelse av menneskelivet. Det var Kierkegaard som lærte meg dette.

Kristendommens syndefallsdogme forteller blant annet om at mennesket ble kastet ut av paradiset og derved ble nektet saligheten i dette livet. Man kan tolke kristendommen som en lære om et håp om igjen å kunne ta del i den tapte saligheten i et liv etter dette. Livet blir dermed en eneste lang botsøvelse for vår skyldighet, en tid for anger og renselse. Saligheten er kun mulig i det hinsidige, i livet etter døden hvis Gud forbarmer seg over oss. Mange har tolket kristendommens budskap på denne måten, men Kierkegaard hører *ikke* til disse.

Kierkegaard tenker annerledes når det gjelder den lineære tidens forhold til troen. Historien er objektivt sett menneskets utvikling gjennom tidene, men menneskets frelse er for Kierkegaard ikke noe fremtidig, men noe som skjer idet mennesket sier

ja til Kristus ved å godta ham som selve kristendommens dypeste mening, selve paradokset. Kierkegaard snakker her om *øyeblikket*. I dette øyeblikket blir Kristi offer ikke lenger en historisk kjensgjerning, men noe som skjer her og nå. I troens øyeblikk blir Kristus vår samtidige, og vi blir i samme øyeblikk frelst. Frelsen er dermed ikke lenger noe fremtidig. I troens øyeblikk smelter fortiden og fremtiden sammen i Kristi soning av vår skyld.

For Kierkegaard dreier troen seg om å klare å slippe det krampaktige taket i den tinglige verden og vende seg mot Gud, noe som overhodet ikke er av denne verden, for å håpe på å få en annen verden igjen. Dermed blir man fri fra denne verden, fri til å møte våre medmennesker på en ny og sjenerøs måte. En slik tolkning av kristendommen innebærer ikke å fornekte verden. Det eneste som vil endres er vår måte å forholde oss til verden på. Dette betyr at en som velger å bli kristen ikke endrer sitt verdensbilde. Verden forblir den samme, men måten man eksisterer i verden på blir en annen. Troen er således et vågestykke som ikke bygger på det synlige og tinglige i det hele tatt. Troen er det radikalt uverdslige. "Mitt rike er ikke av denne verden", sier Jesus, og det er dette han forsøker å si oss. Således kan ikke troen begrunnes ut fra noen som helst form for fakta. Den som insisterer på at Jesus virkelig stod opp fra de døde som et bevis på at han var Guds sønn, har misforstått det hele. Hvis troen var avhengig av dette og av konkrete mirakler, så ville den være av denne verden og bundet av det tinglige. Troen kan heller ikke argumenteres frem, da den således ville bli avhengig av den menneskelige fornuft. I begge disse tilfellene ville troen være underlagt den tinglige verdens logikk og dermed ikke være noe religiøst. For Kierkegaard er nettopp det at Gud ble menneske selve det umulige. Det samme kan man si om at Kristus stod opp fra de døde. Det går ikke an å tro på noe slikt fordi det er helt fornuftsstridig, men nettopp derfor tror vi.

I våre moderne liv er det eneste virkelige det som kan ha nytte og verdi på et marked for kjøp og salg. I et slikt verdensbilde er det klart en del ting som faller utenom, blant annet viktige sider ved vårt forhold til andre personer. Vår måte å forholde oss til tingverdenen har en tendens til å smitte over på vårt forhold til våre medmennesker. Den uegentlige eksistensen er behersket av det som er synlig, tilgjengelig og som kan måles og veies. Men dette dreier seg samtidig om de forgjengelige tingene. Når denne typen av eksistens får makt over oss, kommer dette av at livet er skjørt og sårbart. Vi blir opptatt av å sikre vår egen eksistens ved å skaffe oss det som er synlig, rikdom, makt, anseelse. Dette fører igjen til at vi kommer i konflikt med de andre som søker det samme. Resultatet er stadig misunnelse og stridigheter som resulterer i enda mer angst for å miste det sikre i livet, i siste instans å miste selve livet. Vi blir på denne måten engstelige slaver av den synlige tingverdenen. Men vi kan bli fri hvis vi vender oss mot det uendelige som overskrider det beregnbare og timelige. Jeg mener at dette ikke behøver å være noe bestemt religiøst, men noe som også forefinnes innen filosofien. Jeg fant dette hos Martin Heidegger.

Hans filosofi innløste på en måte alle de andre filosofene jeg hadde forholdt meg til tidligere, og fikk meg til å se dem i et nytt lys. Jeg begynte heldigvis å lese ham veldig

tidlig i mitt filosofistudium på universitetet, faktisk allerede i 1981. Og hans syn på filosofi uttrykte det jeg selv følte, men enda ikke hadde klart å få fram.

Filosofiens oppgave er å oppfordre til en kritisk bevissthet. Det er ikke filosofiens oppgave å fremsette forskjellige livssyn. Heidegger er derfor svært kritisk til det han kaller livsfilosofi. Filosofi som gir en svaret én gang for alle, er ikke filosofi i det hele tatt. Det viktige ved filosofien er at den aldri kommer til slike endelige svar. Filosofi er kun veien videre. Den skal hele tiden vise oss nye horisonter og åpne for stadig nye problemer. Filosofi er kravet til den enkelte om selv å ta ansvar for sitt liv og sin virkelighet og la dette danne utgangspunkt for den enkeltes svar på livets utfordring. Kun dette er ekte livssyn. Her møttes Sokrates og Kierkegaard og ble for meg aldri de samme igjen.

I sitt store verk *Væren og Tid* fremlegger Martin Heidegger en analyse av menneskets væremåte. Det som gjør virkeligheten meningsfull, mener Heidegger, må ikke søkes i et eget felt med universell karakter, men må nettopp forstås ut fra *menneskets spesielle væremåte*.

Vi forstår alltid ut fra en sammenheng vi står i forhold til. Denne sammenhengen er i første rekke vårt eget liv, deretter de forhold vi til enhver tid befinner oss i. Den første sammenhengen bestemmer vi ikke selv. Den er vi født inn i som en bestemt person. Man kan ikke selv bestemme hvilket land, samfunn eller hvilken samfunnsklasse man blir født inn i, eller hvilke arveanlegg man har. Dette er et valg som allerede er tatt for oss, og Heidegger sier at vi på en måte er "kastet" inn i verden. Han betegner dette som *kastetheten*. Deretter er livet en mengde valg vi må ta på bakgrunn av denne kastetheten. For å si det med Kierkegaard, vi er uendelig fri, men kun innenfor de begrensninger som ligger i vår endelighet. Ut fra våre valg blir vi oss selv og bestemmer våre liv. Vi kan velge å være oss selv i det stadige gjentatte valgets inderlighet, eller vi kan velge å gli med strømmen og bli som alle andre.

Valgene dreier seg nettopp om hvordan vi vil leve våre liv. Ettersom det dreier seg om valg, vil det være en del vi *ikke* kommer til å gjøre, fordi vi valgte noe annet: I valget mellom alternativene A og B velger vi for eksempel A - det vil si ikke B, som vi dermed velger vekk. Ethvert valg er således en begrensning. Og valgene tas på bakgrunn av den endelige begrensningen, at vi som mennesker er dødelige og derfor ikke skal leve evig. Nettopp på grunn av denne begrensningen blir valgene meningsfulle: De kan ikke tas om igjen i all evighet. Vi vil for alltid bli bestemt av de valgene vi tar, siden livet er "enveiskjørt". Og derfor vil det hefte en skyld ved dem: "Valgte jeg riktig?" Det er dette som ligger i Heideggers ofte misforståtte begrep "væren til døden".

Døden avgrensner og innhegner på en måte livet til en helhet. Mens vi lever, har vi hele tiden muligheten til å gjøre nye utkast til våre liv. Men det er ikke slik at mennesket til slutt kommer til en helhetlig forståelse av seg selv i døden. Væren til døden skal nemlig ikke forstås som en bevegelse mot noe som skal komme. Døden preger ikke mennesket kun i dødsøyeblikket, den former hele tiden menneskets liv som den ultimate begrensning. Det gjelder nettopp å innse mens vi lever at vi er dødelige, og

DØDEN

at våre liv derfor er endelige. Denne begrensningen gir mening til våre liv ved å sette en grense, slik at våre valg overhodet kan ha betydning for oss. Hvis vi levde evig, ville ingenting stå på spill og alt miste sin mening. Men min tanke er ikke underlagt endeligheten, den er selve det transcenderende som lar meg ta del i det evige mens jeg lever mitt endelige liv.

Hvor er jeg nå? Underveis midt i livet, døden er ikke lenger noe jeg frykter. Men døden er allikevel noe vi aldri kan bli fullstendig fortrolig med. Man kan ikke bli venn med døden. Døden er uhyggelig, ikke hjemmekoselig. Døden er *das Unheimliche*. Men døden er allikevel det som skaper vår meningsfulle virkelighet ved å være den begrensningen som setter det hele i spill. I sin filosofi viser Heidegger oss at det er nettopp intet, ikke-væren, som er værens store hemmelighet, roten til det hele.

La meg avslutte mine tanker om døden med et sitat fra Heideggers essay "Das Ding":

"De dødelige er menneskene. De kalles de dødelige fordi de kan dø. Å dø betyr: Å mestre døden som døden. Kun mennesket dør. Dyret slutter å leve. Det har døden verken foran seg eller bak seg. Døden er intetens skrin, skrinet til det som i ethvert henseende aldri er blott et værende, men som dog allikevel fremtrer med sitt eget vesen (vesner), til og med som værens egen hemmelighet. Døden bærer som intetens skrin værens vesen i seg. Døden er som intetens skrin værens fjell."

Rune Fritz Nicolaisen (f. 1958)

- Magister i filosofi, universitetslektor ved Universitetet i Bergen.
- Adresse: rune.nicolaisen@uib.no

Død gir etterlatte, selvmord ikke mindre så. Vi takker forfatter, intervjuobjekt og forlag for tillatelse til å trykke dette intervjuet fra antologien *Levende om døden*, redigert av Bjarthe Breiteig og Tonje Tornes, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 2004, s. 29-35.

Slik er hun levende for meg – samtale med Succora Olivia Nordin

Tonje Tornes

Den kvelden Succora fikk vite at søsteren Selma var død, hadde hun vært på kino med faren. De hadde sett *Notting Hill* på Verdensteateret i Tromsø sentrum. Meningen var at også Selma skulle ha vært med, men hun møtte ikke opp. Succora og faren måtte gå inn alene.

– Egentlig syntes jeg det var litt fint at hun ikke kom. Det var fint å sitte alene med pappa i den mørke salen. Det var ikke så ofte det var bare oss, vi var en familie på ni. Jeg var sytten da. Selma var nitten.

Ved utgangen av kinoen sto Succoras bror og ventet på dem. Han var blek. Han sa at noe trist hadde skjedd. Han sa at Selma var død. Hun hadde hoppet fra broen. Han fortalte at presten og politiet ventet hjemme.

– Pappa bare la seg ned på gaten og hylte. Jeg dro i ham for å få ham opp. Jeg ble så flau over at alle så hvordan han reagerte. Selv var jeg helt rolig. Jeg var rolig hele kvelden. Alle de andre gråt. Jeg trøstet dem, men gråt ikke selv. Hele den natten satt jeg oppe og så på midnattssolen. Jeg tenkte at Selma hadde fått det som hun ønsket.

Succora og Selma hadde vært bestevenninner under oppveksten. Familien bodde nokså isolert på Karlsøy utenfor Tromsø, og søsknene hadde bare hverandre. Allerede i femtenårsalderen måtte de flytte til Tromsø for å gå på skole.

– Selma taklet ikke dette. Hun fikk ikke venner på skolen. Hun bodde helt alene på en hybel. Etter hvert kom hun i kontakt med en gjeng som drev med narkotika, og hun begynte å dope seg og skulke. I tillegg fikk hun psykiske problemer og ble innlagt på psykiatrisk i perioder. Hun hørte stemmer og var deprimert, sa at det ikke var noe å leve for. Flere ganger rømte hun fra avdelingen og ble funnet igjen på broen. Da satt hun der og dinglet med beina.

Samme kveld som Selma hoppet fra broen, hadde en av Succoras venninner møtt henne i Tromsø sentrum. Venninnen satt på Burger King da hun fikk se Selma komme stormende forbi utenfor, og hun skyndte seg ut for å snakke med henne. Selma virket glad og ropte at hun hadde begynt å jogge. Først etterpå gikk det opp for venninnen at hun var på vei mot broen. Hun løp etter, men kom for sent. Fra avstand så hun Selma hoppe i døden.

– Venninnen min holdt seg borte fra skolen en stund etter dette. Det ble for sterkt for henne. Selv nektet jeg å ta meg fri. Jeg troppet opp på skolen med et smil allerede dagen etter dødsfallet. Jeg fortalte ikke de andre hva som var skjedd, jeg visste ikke hvor jeg skulle begynne. Men så bestemte jeg meg for å skrive et brev til dem. Jeg fant frem blokk og blyant, men det gikk jo ikke. Til slutt oppsøkte jeg læreren min på lærerværelset og fortalte henne det. Da knakk jeg sammen.

– *Var du noen gang sint på Selma?*

– I begynnelsen var jeg sint fordi valget hennes hindret mine egne valg. Jeg ville inn på medisinstudiet, trengte gode karakterer og ville ikke være borte fra skolen. Dessuten skammet jeg meg. Jeg syntes det var flaut at noen i min familie ikke hadde taklet livet. Så jeg prøvde å holde selvmordet hennes skjult for andre. Alt skal jo være så perfekt når du er ung, du streber etter at folk skal tro du har det bra. Jeg hadde alltid vært en blid jente med gode karakterer og kule venner. Det ville jeg fortsette med, og Selmas handling skulle ikke få ødelegge det. Men den gjorde jo det, Selmas død ødela alt for oss. Hun knuste alle rundt seg.

I avisene stod det ingenting om at det var selvmord, men ryktene gikk, og folk forsto. Snart verserte det all slags historier om Selmas død. En dag da Succora satt på bussen, hørte hun to jenter i setet bak snakke om søsteren. Den ene jenta påsto at hun hadde kjent Selma godt, mens den andre trøstet henne.

– Jeg hadde aldri sett dem før. Det er utrolig hvordan folk vil ta del i en tragedie.

Selv nektet Succora å ta del i den. De andre i familien viste sin sorg og gråt mye, men for henne var ikke det naturlig.

– Jeg er ingen gråteperson. Iblant presset jeg frem noen tårer for å tilfredsstille de andre. Da hadde jeg mest følelsen av å være flink. Folk forventer at du skal vise sorgen. De er vant til filmer hvor unge folk sørger lenge og gråter mye uten å bli stygge. Derfor følte jeg at det ble stilt krav til meg om hvordan jeg burde sørge. Men jeg tror man må reagere på den måten man er skapt til, man skal være egoistisk i sin egen sorg.

Da julen kom orket ikke Succora å være sammen med den sørgende familien, men feiret i stedet hos en kamerat. Kameraten var som henne, flink i sport og med gode karakterer. I løpet av julen snakket de to mye om Selmas selvmord. Kameraten ville vite om familien hadde hatt det mye vondt, om dødsfallet hadde ødelagt mye. Succora svarte nei. Det var selvsagt trist, sa hun, men det gikk greit, de kom over det.

– To måneder senere tok også kameraten min livet av seg. Da toppet det seg for meg. Jeg hadde allerede et lass av skyldfølelse overfor Selma, var sikker på at jeg kunne ha forhindre døden hennes på en eller annen måte. Og nå ble jeg også redd for at jeg hadde medvirket til at kompisen min bestemte seg. Jeg følte meg så dårlig. Det var jo ikke sant engang, det jeg hadde sagt. Vi klarte oss slett ikke bra.

Det var flere ungdommer i området som tok livet av seg det året. I løpet av de første månedene etter Selmas død, skjedde det syv selvmord, bare i Tromsø.

– Selvmord smitter. Og det at vi verken snakker eller skriver noe om det, hjelper ingenting. Det dør tross alt flere unge for egen hånd enn i trafikken her i landet. Hvis det var større åpenhet rundt selvmord, ville de pårørende slippe å være flaua. Skammen er en ekstra belastning som bare gjør det enda verre.

Etter kameratens selvmord greide ikke Succora lenger å holde den perfekte fasaden. Karakterene raste nedover, hun taklet ikke skolen i det hele tatt. Hun ble sendt til skolepsykologen uten at det hjalp.

– Jeg lå der og skulle liksom snakke mens hun sa «ja» og «ah». Jeg lot som om det hjalp, men det gjorde det absolutt ikke. Først da jeg kom i kontakt med en sorggruppe, begynte ting å ordne seg. På gruppa var det flere som hadde mistet noen i selvmord. En jente på min egen alder hadde mistet sin far. Da tenkte jeg at hun måtte ha det verre enn meg. Hun hadde jo direkte gener til en som hadde tatt livet av seg, mens jeg bare var søster til en. Huff, det er helt forferdelig at jeg tenkte sånn. Men jeg gjorde det.

I sorggruppa fikk Succora sette ord på raseriet hun hadde følt overfor Selma. Hun fikk snakke om skammen, men også hvor glad hun var i søsteren, hvor vondt det var å miste henne.

– Det avgjørende for meg ble vissheten om at det ikke var min feil. Jeg kunne ikke ha gjort noe for å hindre Selmas valg. Deretter begynte prosessen med å forstå henne. Jeg tror jeg gjør det i dag, men jeg godtar det ikke, det er en forskjell der. Når jeg tenker på alle syke som hver dag kjemper for å holde seg i live, kan jeg ikke akseptere et slikt valg. Selma hadde det så vondt at hun ikke ville være her lenger. Da skulle noen ha gitt henne den grunnen hun trengte til å holde ut. Det var der både vi, psykiateren og samfunnet sviktet.

Det hender fortsatt at Succora får et glimt av Selma, på den andre siden av gaten, på bussen, på en kafé. Men det er ikke henne. Selvsagt er det ikke henne. For å kunne se Selma for seg, må Succora lukke øynene og konsentrere seg. Hun tror ikke på noe liv etter døden, og derfor tror hun heller ikke at Selma finnes noe annet sted nå. Det er minnene som holder henne levende for Succora og de andre.

– Men iblant forestiller jeg meg at hun sitter på en rosa sky og ler av oss. Hun er som en av disse glansbildeenglene som titter ned på oss her nede. Og hun ler av oss som er så rare, som er så opptatt av sminke og mote, slike ting som hun lo av mens hun levde. Men av og til greier jeg ikke å se henne for meg i det hele tatt. Da blir jeg redd. Min største frykt er at jeg skal glemme henne, at ansiktstrekkenes hennes skal forsvinne for meg.

Succora kan også fortelle om mareritt som fremdeles oppsøker henne. Mareritt hvor hun selv tar livet av Selma. Likevel hender det at hun, i stedet for å be aftenbønn, hvisker noen ord til sin søster:

– *Vær så snill, Selma, la meg få se deg i natt.* For når jeg drømmer om henne, ser jeg henne tydelig. Og da er hun levende. I alle fall for meg.

Tonje Tornes (f. 1977)

- Redaktør i Egmont Serieforlaget.
- Adresse: Tonje.Tornes@egmont.no

Artikkelforfatteren har bakgrunn fra Nasjonalt senter for selvmordsforskning og - forebygging og tar her opp selvmord blant ungdom som en utfordring for skole og lærere.

Forebygging av selvmord i skolen

Ingebjørg Hestetun

Selvmordstanker er vanlig blant ungdom. For noen blir dette mer enn en flyktig idé. Selvmord er en av de vanligste årsakene til død blant unge mennesker. For å nå flest mulig unge er det nærliggende å vurdere skolen som arena for selvmordsforebyggende tiltak. Men kan vi anta at tiltak via skolen vil forebygge selvmord blant ungdom? Og kan slike tiltak ha uheldige sider?

I 2009 i Norge tok 39 unge mennesker under 20 år livet sitt, 25 gutter og 14 jenter. Fire av disse var 14 år eller yngre. De siste 10 årene har antall selvmord i denne aldersgruppen variert mellom 18 og 40, med et gjennomsnitt på 32 (Statistisk sentralbyrå 2011).

Selvmordsforsøk er en viktig risikofaktor for seinere selvmord. Ofte rekner en at antallet alvorlige selvmordsforsøk, dvs. forsøk som krever medisinsk behandling, er ca. 10 ganger så høyt. Av disse er flest kvinner og flest i yngre aldersgrupper. Når ungdom er blitt spurt om dette, i såkalte befolkningsstudier for eksempel gjennom skolen, er tallet høyere. I norske undersøkelser har ca. en av ti ungdommer opplyst at de har forsøkt å ta livet sitt eller skadet seg selv med vilje (Wichstrøm 2008, Ystgaard 1993). Det har imidlertid vært usikkerhet med hensyn til hva disse tallene er uttrykk for. Dette er tatt opp i en stor europeisk undersøkelse av ungdom og selvmordsatferd der også Norge deltar, den såkalte CASE-studien: "Cases of Adolescent Self-harm in Europe". Et hovedpoeng med denne studien er å få større forståelse av selvskadende atferd blant unge mennesker (Ystgaard 2003).

I CASE-studien brukes begrepet villet egenskade, som omfatter selvskadende atferd med eller uten suicidal intensjon. I Norge deltok ca. 4000 elever som gikk i 1. klasse i videregående skole. Av de ca. 4000 elevene som deltok, opplyste 10,7 % at de hadde skadet seg selv med hensikt, 6,6 % hadde gjort dette det siste året. Tre av fire var jenter. Kutting var vanligst. Ofte var handlingen impulsiv, 38 % hadde tenkt på å skade seg i mindre enn en time.

I hvilken grad var handlingen et forsøk på selvmord? De unge blei spurt om hvorfor de hadde skadet seg. Over halvparten oppga at de ønsket å dø på tidspunktet for villet egenskade. Andre undersøkelser har vist at de fleste likevel er glad for at de overlevde,

og har vist betydelig ambivalens i forhold til å ta livet sitt. I CASE-studien oppga nesten to tredjedeler at de skadet seg selv for å slippe en uutholdelig følelse. Straffe seg selv var også vanlig. Når vi møter ungdom som har skadet seg, kan vi bli opptatt av kommunikasjon i handlingen. Noen av de unge oppga også slike motiv, som å finne ut om noen er glad i meg, ta igjen for noe osv. Det er viktig at vi spør hva det betyr at en ungdom tyr til en slik desperat handling for å få oppmerksomhet eller for å finne ut om noen er glad i seg. Slike motiv var imidlertid ikke dominerende.

De unge blei spurt om andre kjente til at hun eller han hadde skadet seg og om den unge hadde fått hjelp. Venner er viktigst, 61,7 % oppga at venner kjente til den siste selvskadende episoden, men bare 13 % av mødrene og 8 % av fedrene var kjent med den. De unge viste også til venner som den viktigste kilde for hjelp. Hele 39,9 % opplyste at de hadde ikke fått noen form for hjelp. Et fåtall, 7,1 %, hadde kontakt med psykolog eller psykiater. De unge med villet egneskade søkte således i liten grad voksne for å få hjelp, men snakket ofte med hverandre. Dette har en også funnet i andre undersøkelser.

Hvorfor tar unge mennesker livet sitt eller forsøker på dette?

Forskning viser at det vanligvis er en rekke forhold som ligger bak. Livsbelastninger og negative livshendelser, lav selvtillit og lite sosial støtte er vanlig. I såkalte kliniske populasjoner, dvs. undersøkelser som omfatter ungdommer som er i kontakt med helsevesenet på grunn av sin suicidalitet, finner en at psykiske vansker er den vanligste enkeltfaktoren, kanskje har så mange som 90 % en psykisk lidelse. Samtidig kan ikke dette alene forklare hvorfor noen unge tar livet sitt. De fleste unge med alvorlig psykisk lidelse gjør jo ikke det. Imidlertid gir dette en sårbarhet som sammen med ytterligere påkjenninger og kriser øker risiko for selvmord. Vansker kan være ulike typer overgrep eller traumer, mobbing, omsorgssvikt, alvorlige konflikter i familien eller i forhold til venner, opplevelse av nederlag f. eks på skolen og stoff/alkohol og atferdsproblematikk. Utløsende faktorer kan være belastende hendelser som innebærer krenkelse eller tap. Typiske eksempler er kjærestebrydd, konflikter i forhold til familie eller venner, problemer på skolen eller lovbrudd. Hva som har vært utslagsgivende for den enkelte unge kan derimot være svært ulikt. Noen kan ikke peke på noen enkeltfaktor, alt er bare blitt så vanskelig og har bygget seg opp over tid. Tilgang på metode, som f. eks. våpen eller tabletter, kan også være utslagsgivende. Liknende risikofaktorer finner en når et ungt menneske har tatt livet sitt. (Practice Parameter for the Assessment and Treatment of Children and Adolescents with Suicidal Behavior 2001, Gold 2003). I befolkningsundersøkelser der en har spurt f. eks. skoleelever, finner vi stor variasjon i alvorlighet både med hensyn til selvskadning eller selvmordsforsøk og når det gjelder alvorlighet og omfang av de vansker som den unge opplever.

Forebygging av selvmord i skolen

Lærere har daglig kontakt med barn og unge. Dette gir en unik mulighet til å fange opp unge som har problem og trenger hjelp. Av den grunn har en også vært opptatt av skolens og lærernes rolle i det selvmordsforebyggende arbeidet. Eksempler på type

opplegg som har vært brukt er undervisning om selvmord og hjelpetilbud, screening for å fange opp utsatt ungdom, og utdanning av nøkkelpersonell.

Undervisning om selvmord og faresignaler samt opplysning om hvorledes en kan få hjelp, blei tidligere brukt særlig i USA. Antakelsen var at økt kunnskap ville føre til at flere ungdommer ba om hjelp, eller at venner søkte hjelp for dem. Men det er usikkert om slike opplegg faktisk øker sjansen for dette. Ungdom som har størst behov for hjelp, synes også å ha de største motforestillingene mot slik hjelp. I en undersøkelse fra USA fant en at ungdom i risiko for selvmord i større grad enn andre har holdninger som begrenser mulighet for hjelp, og ga uttrykk for at en bør klare seg sjøl og ikke fortelle andre om problemene sine (Gold 2004). Enkelte har også pekt på mulige uheldige virkninger, som at psykiske vansker som bakgrunn for problemene underkommuniseres, og at terskelen for selvmordatferd blir senket ved at selvmord blir mer akseptabelt. Slike opplegg brukes nå lite.

Screening av ungdom i risiko innebærer at elever fyller ut et kort spørreskjema der en blant anna spør om selvmordsatferd og psykiske problemer. Ungdom som opplyser at de har vanskeligheter, får tilbud om samtale slik at en kan foreta en grundigere evaluering av vanskene og hjelpebehov. I USA blir slik screening brukt mye, blant anna Columbia Teen Screen (Shaffer og Gould 2000). I en undersøkelse av dette opplegget fant en at utsatt ungdom i større grad fikk hjelp (Gould et al 2009). Slik screening er imidlertid ressurskrevende, siden mange unge vil svare positivt på screeningspørsmål og må tilbys samtale sammenliknet med antall unge som virkelig er i faresonen. Suicidalitet varierer over tid, derfor må screening også gjentas med visse mellomrom. I Europa har slik screening i liten grad vært tatt i bruk. En er usikker på nytteverdien. I en diskusjon av ulike forebyggingsopplegg i skolen viser også Hawton og Rodham (2006) til ulike kulturelle holdninger og verdier i Europa sammenliknet med USA, og vil ikke anbefale slikt opplegg i Storbritannia.

Informasjon til og utdanning av nøkkelpersonell på skolen, såkalte "gate-keepers", blir ofte anbefalt. Slike opplegg legger vekt på informasjon om faresignaler på selvmordsrisiko, hvorledes en kan møte unge mennesker i samtale for å kartlegge dette nærmere og hvorledes unge kan hjelpes videre til f. eks. et behandlingstilbud. Med slik kunnskap mener en at f. eks. lærere i større grad vil fange opp elever som har det vanskelig og sliter med selvmordsimpulser.

Kan opplegg med siktemål å forebygge selvmord virke mot sin hensikt?

Dette var tilfelle da en i tysk fjernsyn for en del år siden sendte en serie program om selvmord blant unge mennesker. I introduksjonen til serien viste en at en ung mann kastet seg foran et tog. Dette var ment å skulle gi oppmerksomhet til tema. Programmene var ment å forebygge selvmord ved å formidle kunnskap. I stedet fant en at det var en økning av antall selvmord blant unge etter at programmet var vist, og der flere brukte samme metode som en hadde vist i introduksjonen (Schmidke et al 1989). Sensasjonspregede avisoppslag kan fungere på samme måte. Av den grunn har norsk presse i sin "Vær varsom - plakat" et punkt som tar opp retningslinjer for

omtale av selvmord i media. Uheldig og sensasjonspreget oppmerksomhet til tema kan faktisk øke selvmordrisiko, og kalles ofte for smitteeffekter. Dette har vi også sett i enkelte ungdomsmiljø, etter at et ungt menneske har tatt livet sitt. Spesielt utsatt er unge som fra før har vansker, og som sto nær den som døde.

Hva er gode tiltak?

I en gjennomgang av forskning oppsummerer Miller og medarbeidere (2009) at det er svært usikkert om slike program kan forebygge selvmord blant skoleelever. Hawton og Rodham (2006) anbefaler i stedet undervisningsopplegg eller program som fokuserer bredt på psykisk helse og utvikling av sosial støtte, mestringsressurser og sosial kompetanse. I denne konteksten kan også selvmordsproblematikk tas opp. I Norge har vi hatt gode erfaringer med slike opplegg. "Psykisk helse i skolen" er en serie opplæringsprogram som Sosial- og helsedirektoratet står bak. Disse gir barn og ungdom kunnskap om psykisk helse, hvordan være venn for en som sliter og kunnskap om det lokale hjelpeapparatet. Det er programmer for både barneskole, ungdomsskole og videregående opplæring.

Ungdom har selv også oppfatninger om hva som kan være gode forebyggende tiltak. I den norske delen av CASE-undersøkelsen som er referert tidligere, viste mange til at de unge ikke vet hvor de kan få hjelp. Hjelpen må også være lett tilgjengelig. Lavterskeltilbud til unge med psykiske problemer, og helst med mulighet til å ta kontakt utenom vanlig kontortid, vil ivareta et viktig behov. Helsestasjon for ungdom er opprettet i mange kommuner for å ivareta dette. Mulighet for samtale på skolen med helsesøster eller fagperson fra Pedagogisk psykologisk rådgivingstjeneste er også eksempel på slikt tilbud. Mange av de unge la vekt på betydningen av et godt skole- og klassemiljø, og foreslo stoff om psykisk helse i fagplaner. De unge etterlyser omsorg og støtte fra de voksne. Læreren har her en sentral betydning (Sandlie et al 2007).

Skolen og lærere kan også gi viktig omsorg og støtte til medelever når et ungt menneske har tatt livet sitt. Først og fremst er dette en tragisk hendelse for de nærmeste i familien. Men også venner og lærere blir sterkt berørt. I oppfølging bør det gis anledning til samtaler om det som skjedde, der en viser respekt for den døde. Ofte vil en organisere minnestund på skolen. På grunn av faren for smitteeffekter må en unngå idyllisering av selvmordshandlingen. Men også det å gå uten å få mulighet til å bearbeide det som har hendt, kan øke selvmordrisiko for utsatte elever. I mange kommuner har en organisert egne kriseteam som kan bistå skolen i en slik situasjon. Helsedirektoratet utarbeider nå en veileder om tiltak for etterlatte ved selvmord: Etter selvmordet. Her omtales blant annet tiltak i skolen når en elev har tatt livet sitt.

Avslutning

Spesielt ungdom kan utfordre oss overfor problemstillinger knytta til retten til å velge sitt eget liv eller egen død. "Jeg bestemmer over mitt liv. Det er mitt valg." Autonomi og kontroll over eget liv er viktig for unge mennesker, og blir i sin ytterste konsekvens utfordra i forhold til spørsmålet om selvmord. Når dette er kombinert med liten tillit

til voksenverden og muligheter for å bli forstått, kan vi oppleve problemer med å komme i posisjon som hjelpere. Men ungdom sier også at de ønsker voksne til stede, voksne som bryr seg, som er opptatt av å forstå, som tar de vanskene som de unge opplever på alvor.

Referanser

Gould, M. S., Greenberg, T., Velting, D. M., & Shaffer, D. (2003): Youth suicide risk and preventive interventions: A review of the past 10 years. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 42 (4), 386-405.

Gould, MS., Marrocco, FA., Hoagwood, K., Kleinman, M., Amakawa, L., Altschuler, E. (2009): Service Use by At-Risk Youths After School-Based Suicide Screening. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 48 (12), 1193-1201.

Gould MS, Velting D, Kleinman M, Lucas C, Thomas JG, Chung M. (2004): Teenagers' attitudes about coping strategies and help-seeking behavior for suicidality. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 43 (9), 1124-1133.

Hawton K, Rodham K. (2006): *By their own young hand. Deliberate self-harm and Suicidal ideas in Adolescents.* Jessica Kingsley Publishers London.

Miller DN, Eckert TL, Mazza JJ. (2009): Suicide prevention Programs in the Schools: A Review and Public Health Perspective. *School Psychology Review*, 38, (2), 168-188.

Practice Parameter for the Assessment and Treatment of Children and

Adolescents With Suicidal Behavior. (2001): *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 40 (7) (Supplement), 24S-51S, July 2001.

Psykisk helse i skolen. Hentet 10.01.2011 fra <http://www.psykiskhelseiskolen.no/>

Statistisk sentralbyrå. (2011): Dødsårsaker 2009. Hentet 10.01.2011 fra www.ssb.no/dodsarsak/.

Sandlie GW & Ystgaard M: 2007: Ungdommens røst: om forebygging av psykiske vansker og villet egenskade. *Suicidologi* 12 (2), 17-21.

Schaffer D, Gould M. (2000): Suicide prevention in schools. I K. Hawton og K Van Heeringen (red.); *The International handbook of Suicide and Attempted Suicide.* Chichester: John Wiley & Sons.

Schmidtke A, Häfner H. (1989): Public attitudes towards an effect and mass media on suicide and deliberate selfharm. I RFW Diekstra. *Suicide and its Prevention. The Role of Attitude and Imitation.* Leiden: Brill, 311- 330.

Wichstrøm L. (2008): Selvmordsforsøk hos norske ungdommer: resultater fra undersøkelsen Ung i Norge. *Suicidologi*. 13 (1), 28-33.

Ystgaard M. (2003): Villet egenskade blant ungdom: nye forskningsresultater og konsekvenser for forebyggende arbeid. *Suicidologi*. 8 (2), 7-11.



Ingebjørg Hestetun (f. 1948)

- Psykolog og spesialist i klinisk psykologi, Barne- og ungdomspsykiatrisk seksjon ved Sykehuset Telemark, Skien.
- Adresse: ingebjorg.hestetun@gmail.com

Selvord er ikke tillatt i muslimsk tradisjon. Men i nyere tid har denne forståelsen i noen miljøer som kjent blitt redefinert og selvmordsbombing blitt tatt i bruk som et politisk virkemiddel. Artikkelen som bygger på et foredragsmanus, er noe forkortet. Fullversjonen ligger ute på religion.no.

Å dø for Guds sak – om selvmordsbombere, martyrideologi og ritualisering

Mona Helen Farstad

”Anse ikke dem som ble drept for Guds sak som døde. Nei, de er levende hos Herren og mottar av Hans gaver”. Koranen 3:169.

Innledning

Selvordskrigere er et fenomen vi har sett i mange ulike kontekster, fra japanske Kamikazepiloter under andre verdenskrig til aksjoner utført av al-Qaida i de senere årene. Slike aksjoner har blitt brukt av ulike grupperinger, både religiøse og sekulære. Det har vist seg at grupper med en religiøs orientering har hatt lettere for å rekruttere folk og har klart å gjennomføre større aksjoner enn sekulære, nasjonalistiske grupper (Bloom 2006: 47, Weinberg 2006).

I det følgende skal jeg konsentrere meg om aksjoner som har sitt utspring i muslimske, radikale miljøer, først og fremst knyttet til Israel-Palestina-konflikten. Denne konkrete konflikten har vist seg å være en av de viktigste beveggrunnene for den globale islamistiske aktivismen fra grupper som al-Qaida. Det jeg vil forsøke å si noe om her, er hvordan religion, symboler og ritualisering kan bidra til fortolkningsrammer som gjør selvmordsaksjoner og døden meningsfull. Jeg vil også komme inn på de prosessene og de sammensatte årsakskompleksene som leder fram til denne spesielle aksjonsformen.

Selvord eller martyrhandlinger?

Selvord (*intihar*) er omgitt av tabuer og blir sterkt fordømt i muslimsk tradisjon, og finnes ikke direkte omtalt i Koranen. Selvord omhandles i flere fortellinger som tilskrives Profeten (*hadith*). Ifølge en av al-Bukharis hadither, skal Profeten Muhammad ha sagt følgende:

Den som faller fra et fjell og dreper seg selv, skal i helvetes ild falle for evig og alltid; den som drikker gift og dreper seg selv skal drikke gift fra sin egen hånd i helvetes ild for alltid; og den som dreper seg selv med jern, skal med egen hånd stikke seg i magen med dette jernet i helvetes ild for evig og alltid (gjengitt i Nome 2002: 10).

Denne sterke fordømmelsen av selvmord som finnes i tradisjonen, har preget måten man har forholdt seg til slike tilfeller på. Selvmord har tradisjonelt vært forbundet med stor skam. Det finnes også en *hadith* som sier at Profeten Muhammad nektet å lese velsignelsesbønn over en som døde for egen hånd. Denne praksisen har blitt videreført av muslimer i ettertiden, og blitt stående som en regel. Fra lærd hold opplever vi at nettopp disse ideene holdes frem når man uttaler seg negativt om selvmordsaksjoner: Det er stor synd å ta sitt eget liv, og det er stor synd å begå drap. Med dette i bakhodet kan man så spørre seg, hvordan kan dette la seg forene med den praksis vi kjenner fra grupper som Hamas og Islamsk Jihad? Hvordan greier man å legitimere religiøst en aksjonsform som har til hensikt å forårsake både ens egen og andres død?

Legitimering av martyrsaksjoner

En helt sentral distinksjon som foretas på det språklige planet, er at man slett ikke kaller disse aksjonene for selvmord. Termen 'selvmordsbomber', eller mer generelt 'selvmordskriger', om man vil, er formulert med bakgrunn i et utenfra-perspektiv, hvor oppmerksomheten rettes mot selve handlingen og de konsekvensene den får for den som utfører den. Fra et innenfra-perspektiv, derimot, omtales selve handlingen for *istashhada*, 'å bli en martyr', eller 'å begå en martyrdåd'; den som utfører det blir en *shahid* (martyr, vitne). Slik markeres avstand til den verdslige handlingen – å begå selvmord – mens det samtidig knyttes an til religiøse ideer og en type religiøs/politisk martyrideologi som har utviklet seg i kjølvannet av den lange og betente konflikten mellom Israel og palestinerne. Martyr-kategorien har blitt svært vid. Den omfatter ikke bare de som aktivt søker martyriet, men gjerne alle som blir drept i konflikten med Israel, uavhengig av om de blir drept ved et streifskudd eller om de sprenger seg selv i lufta.

Et viktig moment i hvordan man innad har forsøkt å legitimere slike handlinger er *intensjon* (*niyya*). Dette er en kategori som er både juridisk og etisk, og som er helt avgjørende i forbindelse med utførelsen av ritualer. Det er den uttalte intensjonen som gir ritualet dets verdi. Ideelt sett betyr rett intensjon å utføre en handling for Guds skyld. Dette har vært en måte å omdefinere handlingen selvmord, hvor intensjonen er å ta sitt liv, til handlingen martyrdåd hvor intensjonen er å kjempe for Guds sak. En helt sentral forutsetning for å kunne legitimere denne typen aksjoner innenfor en religiøs ramme er altså at det må knyttes en transcendent mening til selve handlingen. Handlingens mening overskrider det å ta livet av seg selv. Videre må situasjonen man befinner seg i, være definert som en krig. Da blir det mulig å koble seg på noen av allusjonene til kamp og krigsretorikk som finnes i Koranen.

Et generelt uttrykk som finnes mange steder i Koranen, er 'å kjempe for Guds sak'. De som dør i denne kampen, blir tilkjent belønning i paradiset skyggefulle hager, hvor det er *azwaj mutaharra*, 'rene partnere', og vakre kvinner (*hur 'ayn*). De mye omtalte 70 jomfruene som martyrene skal få, finnes i tradisjonen, men dette tallet nevnes ikke i Koranen. Hva som skal regnes som kamp for Guds sak, blir ikke alltid konkretisert eller spesifisert (se for eksempel sure 2: 190; 2: 244 og 3: 167) og blir således åpent for tolkning. Hvis vi ser på Hamas' charter, finner vi at der defineres et bredt spekter av handlinger inn under *jihad*, alt fra akademisk arbeid til barneoppdragelse (se f.eks. artikkel 15–18). Karakteristisk for den palestinske motstandskampen er at nasjonalistiske og religiøse ideer og anliggender smelter sammen (Sageman 2006, se også Hamas' charter). Fra et innsideperspektiv blir dermed martyrens handlinger forstått i en nasjonalistisk og en religiøs tolkningsramme, og tilkjent rollen både som nasjonal frigjøringshelte og en som har gitt sitt liv for Guds sak.

Ritualisering og symbolbruk

Flere forskere har pekt på den rollen ritualisering og symboler spiller i den palestinske martyrkulten. Både Ida Fastén (2003) og Mohammed Hafez (2006) har studert en del testamenter som martyrer har etterlatt seg, med sikte på å få et innblikk i deres tankeverden. Dette er et unikt materiale som kan gi oss tilgang til hva som skjer på individnivå. På bakgrunn av disse brevene kan vi både få kjennskap til hva de selv anfører som motiver for sine handlinger, og en forståelse av hvordan de fortolker og responderer på den situasjonen de er i. Ord og begreper som henspiller på krig og krigssituasjoner er noe som ifølge Fastén preger de brevene hun har studert. Dette kunne komme til syne ved at de omtalte seg selv som "Guds soldater", bærere av "jihad's flagg". Fortolkningen av situasjonen som en krigssituasjon gir legitimitet til deres handlinger: Å skade eller drepe fienden er da en plikt, ikke noe kriminelt eller negativt.

En annen side ved disse testamentene som Fastén har merket seg, er at de symbolene og begrepene som bekrefter at handlingene er martyrhendinger (og ikke selvmord), er særdeles viktige. Dette er selvfølgelig vesentlig for å gjøre døden religiøst meningsfull for den enkelte. Hafez' eksempler viser at også nasjonalistiske ideer og målsettinger ofte figurerer i slike brev, og det palestinske folkets lidelse er underliggende beveggrunn og motiv. Dette viser igjen den doble agendaen: Martyrene dør både for Gud og for sitt land. Ifølge Hafez tiltrekkes mange av muligheten til å utføre en handling som gis svært høy status i lokalsamfunnet, og som forstås både som et ledd i frigjøringskampen og som en religiøs meritt (Hafez 2006: 72–75).

Symbolikk knyttet til bryllup kan relateres til martyren og selve martyrhendingen. Martyren (om det er kvinne eller mann) er Guds brud, som blir forent med sin brudgom gjennom sin død. Hafez (2006) refererer til testamenter etter martyrer som forbyr de etterlatte å sørge, og ber om at deres død i stedet skal bli feiret som et bryllup. Dette blir fulgt opp av de etterlatte. Slik gis handlingen og døden et positivt innhold, gjennom bruk av metaforer fra en kjærlighets- og ekteskapskontekst.

Ifølge Fastén (2003) er det selve *ritualiseringen* av handlingen som i sterkest grad har bidratt til å gi den legitimitet, og ikke så mye de teologiske diskusjonene. Hafez hevder at ritualer og seremonier forsyner ekstreme voldshandlinger med mening, hensikt og moral (Hafez 2006: 67). Ritualiseringen kan sies å omfatte både forberedelsene til oppdraget og det som skjer etter martyrens død. Forberedelsesprosessen sikter mot å befeste og tydeliggjøre verdensbildet som ligger til grunn og å gjøre meningen med den fremtidige handlingen klar for martyren. Forberedelsene inneholder gjerne elementer fra forberedelsene til muslimske ritualer. Handlingen knyttes til en rituell kontekst, og får gjennom dette en viss legitimitet. Etter aksjonen mot tvillingtårnene i New York i 2001 fant man blant annet anvisninger om å gjennomgå et fullstendig renselsesritual, gi til kjenne ens intensjon (*niyya*) og lese bestemte deler av Koranen i forkant av aksjonen (Lincoln 2008: 93 ff.).

Mot slutten av forberedelsene får gjerne kandidaten tittelen ”den levende martyr”. Vedkommende blir ofte filmet, og også her er symbolene viktige: Hvite kapper vitner både om martyrens renhet og den nært forestående døden (likner et lik-klode), koranvers på pannebånd og bannere vitner om ens religiøse tilknytning, mens våpen symboliserer makt og motstand mot den situasjonen man lever i.

Hva motiverer martyrene?

Når det gjelder selve motivasjonen til å begå slike handlinger, er det enighet blant de fleste forskere om at det har en sammenheng med de sosiale forhold aksjonistene lever under. Følelsen av avmakt, ydmykelse og opplevelse av urettferdighet er ofte noe som går igjen i studier som forsøker å forklare motivasjonen til martyrene på individnivå (Peste 2003, Bloom 2006, Moghadam 2006). Andre forskere fremhever organisasjonenes arbeid som motiverende faktorer, som for eksempel at enkelte av organisasjonene går aktivt ut og søker etter aktuelle martyrer og at familien til martyrene får en økonomisk støtte etter oppdraget. Folkelige forestillinger om belønning i det hinsidige for martyren og om at martyren kan gå i forbønn for inntil 70 av sine slektninger, har også blitt anført som mulige motiverende faktorer (Hafez 2006).

Det har vært forsøk på å finne noe patologisk hos disse menneskene (Nome 2002, Moghadam 2006: 90 ff). Store studier har imidlertid ikke kunnet avdekke en overvekt av suicidale tendenser, depresjoner, rusavhengighet eller andre årsaker som skulle kunne forklare at de velger å bli martyrer. Heller ikke faktorer som økonomi, utdanning, alder eller religion alene kan forklare motivasjonen til de som begår martyrsaksjoner. At islam er en iboende voldelig religion – en ide som ofte verserer i ulike vestlige høyrepopulistiske diskurser – holder heller ikke stikk ifølge Sageman (2006). Den politiserte tolkningen av religionen og aksepten av vold som er koblet til den moderne martyrideologien avviker, som Sageman peker på, i stor grad fra den tradisjonelle, klassiske teologien og den klassiske Korantolkningen.

For å kunne forstå og forklare mekanismene som ligger bak denne aksjonsformen må vi forholde oss til at det er et samvirke mellom individ, gruppe og samfunn (Bloom

2006: 35, Hafez 2006, Moghadam 2006). Religion og ideologi kan ikke alene forklare verken motivasjonen til den enkelte, like lite som bare avmaktsfølelse kan det. På det personlige plan kan man hevde med David Long at "there are probably as many causes to committing terrorist acts as there are terrorists" (siteret i Moghadam 2006: 89). En *person* kan motiveres av et mangfold av personlige erfaringer (f.eks. opplevelse av ydmykelse, ønske om hevn), mens *gruppens* motiver dreier seg mer rundt taktikk, strategi og behov for mest mulig effektive aksjonsformer for å nå gruppens mål om makt og innflytelse.

Religion, symboler og ritualisering kan altså gjøre døden meningsfull både for individet og lokalsamfunnet, og i tillegg hjelpe til å lette sorgprosessen for de som blir igjen. Å kjempe for Guds sak sammenfaller i en palestinsk kontekst med en kamp for frigjøring av det palestinske folket og landområdene de mener å ha krav på. Å kjempe med alle midler, inkludert aksjoner som leder til ens egen og andres død, kan dermed i høyeste grad framstå som meningsfullt i en gitt situasjon.

Litteratur

Bloom, Mia. 2006. Dying to kill: motivation for suicide terrorism, i Pedahzur, Ami (red.). *Root Causes of Suicide Terrorism: The Globalization of Martyrdom*. New York: Routledge, s. 25–53.

Fastén, Ida. 2003. Martyrernas testamenten: En inblick i palestinska självmordsbombares Tankevärld. *Svensk religionshistorisk årsskrift* 12, s. 9–27.

Hafez, Mohammed M. 2006. Dying to be martyrs: the symbolic dimensions of suicide terrorism, i Pedahzur, Ami (red.). *Root Causes of Suicide Terrorism: The Globalization of Martyrdom*. New York: Routledge, s. 54–80.

Hamas' charter: <http://www.thejerusalemfund.org/www.thejerusalemfund.org/carryover/documents/charter.html>

Lincoln, Bruce. (2003) 2008. *Holy Terrors: Thinking About Religion after September 11*. Chicago og London: University of Chicago Press.

Moghadam, Assaf. 2006. The roots of suicide terrorism, i Pedahzur, Ami (red.). *Root Causes of Suicide Terrorism: The Globalization of Martyrdom*. New York: Routledge, s. 81–107.

Nome, Frida. 2002. *Martyrbrigadene*. Oslo: Cappelen.

Peste, Jonatan. 2003. Litteratur om självmordsbombare. *Svensk religionshistorisk årsskrift* 12, s. 93–101.

Sagean, Marc. 2006. Islam and al Qaeda, i Pedahzur, Ami (red.). *Root Causes of Suicide Terrorism: The Globalization of Martyrdom*. New York: Routledge, s. 122–131.

Weinberg, Leonard. 2006. Suicide terrorism for secular causes, i Pedahzur, Ami (red.). *Root Causes of Suicide Terrorism: The Globalization of Martyrdom*. New York: Routledge, s. 108–121.

Koransitater er hentet fra Einar Bergs oversettelse, utgitt av De norske bokklubbene (Verdens hellige skrifter) 2000.



Mona Helen Farstad (f. 1972)

- Stipendiat i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen, knyttet til en forskningsgruppe på Midtøsten- og Afrikastudier.
- Adresse: Mona.Farstad@ahkr.uib.no

Artikkelforfatteren anmeldte i Aftenposten 23. oktober 2010 en oppsetting av Brittens *War Requiem* i Oslo. Perspektivene i anmeldelsen er relevante for både religion og etikk. Her kommer en utdypning.

Hvem skal stoppe Abraham? Et essay om musikk og moral

Erlend Hovland

Hørte du statsministerens nyttårstale? En retorisk bragd. Mot slutten av talen leste han opp navnene på de fem soldatene som i løpet av det siste året hadde falt i Afghanistan. De fire norske veteranene som begikk selvmord i 2010 ble selvsagt ikke nevnt. Stoltenbergs bevegede stemme skulle forene oss, vise statsministerens oppriktige omtanke, og gi trøst til familie og pårørende. Men selv ektefølt sentimentalitet er hinsides godt eller ondt. Ja, faktisk det å slå politisk mynt på døde soldater som statsministeren selv står ansvarlig for å ha sendt av gårde, kan sees som hykleri.

Fra denne innledningen, hvordan kommer vi til konserten den 22. oktober 2010 med Oslo filharmoniske orkester og dirigenten Juanjo Mena, det som var denne tekstens utgangspunkt? Foruroligende lett. På programmet sto nemlig Brittens *War Requiem*, skrevet over den latinske dødsmissen ("*Missa defunctorum*") og ni dikt av krigspoeten, eller snarere, anti-krigspoeten Wilfred Owen. På første side i partituret et utdrag fra et forord som Owen skrev rett før han døde:

"My subject is War, and the pity of War. The Poetry is in the pity. Yet these elegies are to this generation in no sense consolatory. They may be to the next. *All a poet can do today is warn.* That is why the true Poets must be truthful."

"Det eneste en poet kan gjøre er å advare". Det var også Brittens budskap. Og ved å bruke Owens dikt som del av sitt rekviem, har han skapt et musikalsk dramatisk og scenisk verk, slik bare en god operakomponist kan, et verk som er et uttrykk for Brittens "personal abhorrence of the bestial wickedness by which man is made to take up arms against his fellow," slik Peter Evans beskrev det i 1962, samme år som verket ble urframført.

Det var feil å spille verket i Konserthuset. Selvsagt skal det oppføres i en kirke. Foruten å også være en sjelemesse for de døde (*missa pro defunctis*), vekker rekviem til live det antropologer tror er kunstens opphav, de religiøse ritualer. Og ritualet krever opplevelsen av fellesskap (*communitas*); enten i hendelsen selv eller med det ritualet gjenskaper. Som musikalsk genre, basert på en fast samling latinske tekster, ber dødsmissen om et sakralt rom. Det liturgiske opphavet er ikke likegyldig, og kirkens

akustikk er skrevet inn i partituret. Orkesteret og korene er delt opp for å kunne fylle en katedral, klanglig så vel som dramaturgisk. I konserthuset 22. oktober 2010 ble guttekoeret stående gjemt bak publikum, usynlig og ufarliggjort. Behagelig, men helt feil. Verkets høydepunkt viser det. Det er nå vi får høre Owens versjon av den bibelske fortelling om Abraham og Isak, men med en grusom vri. Abraham trosser engelen, Guds budbringer, og ofrer sønnen. I Owens dikt:

”But he old man would not so but slew his son
And half the seed of Europe, one by one”

Her kommer guttekoeret inn og *må* sees. Om ti år er det kanskje disse barna vi sender til en ny ”fredsbevarende operasjon”. I Brittens egen innspilling er dette et magisk øyeblikk. Det var det ikke i Konserthuset.

En ting er at en dødsmesse i seg selv skal gi en religiøs og eksistensiell erfaring. Når Gabriel Fauré bevisst unnlot de mest eskatologisk utfordrende delene av den latinske dødsmissen, og dermed ga sitt Requiem (1890) en mer trøstende karakter, så var ikke det uten kritikk. Men Brittens verk er ikke bare en utfordrende dødsmesse, det går lengre. Det vekker til live to verdenskriger, båret fram av poesien til en kaptein som hatet krigen, og som selv ble drept den 14. november 1918, kun en uke før freden. Brittens verk var også skrevet til innvielsen av den nye katedralen i Coventry. Den gamle var blitt bombet i stykker av tyskerne. Til uroppførelsen hadde man fått hentet inn en tysk baritonsolist, Dietrich Fischer-Dieskau, kun 17 år etter Nazi-Tysklands fall, og en russisk sopransolist, Galina Vishnevskaya, midt under den kalde krigen. Kanskje for å understreke Owens tanker om at “pure Christianity will not fit in with pure patriotism”, og for å understreke verkets aktualitet; forsoningens evige problem.

De moralske valg blir først tydelige når de oppleves som ubehagelige. Men nettopp det behagelige er blitt vår tids målestokk, estetisk som etisk. Filharmoniens dirigent nyter musikken, pakker mykt inn alt som støter, legger en romantisk ferniss over det foruroligende dissonerende og kontrastfylte. Våre politikere dyrker også behaget. Størst mulig behag for flest mulig. (Var det hele poenget med velferdsstaten?) Og soldater sendes til en krig som visstnok er et fredsoppdrag – for å behage USA, og for at vi skal slippe å få rollen som den som stiller vår allierte de ubehagelig spørsmål. Når kveldens dirigent skjønnmaler det heslige, det angstfylte, eller når våre politikere løfter fram vår fredsmekling, u-hjelp og integrasjonspolitik, så omgår vi oppportunt de moralske utfordrende perspektivene. I behagets navn fortrenkes moralens urovekkende utspørring av våre beveggrunner.

Konserten ble en vekker av flere grunner. Først, en sorg over at det moralske budskapet og det religiøse dramaet ble glattet over og redusert til symfonisk konsertmusikk med kor. Igjen sto vi med en dårlig replika. Verkets etos preger verkets estetikk – slik den smertelige innlevelsen i tragedien er det som gir en emosjonell renselse (katarsis) – og kan ikke velges bort. Dernest, en berettiget mistanke om at dette ikke er et engangstilfelle. For når det er så lett å ignorere et budskap som står risset med store bokstaver i partituret, hva med de mer subtile sidene ved vår musikalske arv?

Brittens verk står ikke bare i en lang rekke av musikalske dødsmesser (ca. to tusen). Det fører seg også inn i en tradisjon av kunstmusikk som henter sin tematikk i et møte med eksistensielle spørsmål; hvor det jordiske livets siste terskel blir tematisert, hvor tro, håp, angst og oppstandelse er kunstens tematikk. Det kan være Mahlers bruk av Klopstocks salme "Aufersteh'n" i siste sats av hans andre symfoni. Det kan være motstand og forsoning med døden i Mahlers *Das Lied von der Erde* eller i Beethovens *Strykekvartett* nr. 16, op. 135, hvor spørsmålet "Muss es sein?" står skrevet i partituret og stemmematerialet. Reduseres disse verkene til rein musikk, frikblet fra sin eksistensielle problematikk, så går de mot å bli klanglige nipsgjenstander, og vi mister muligheten til å bearbeide de eksistensielle spørsmål som verkene stiller.

Som de fleste musikkforskere i dag, har også jeg holdt meg på trygg avstand fra fantasifulle og emosjonelle utlegginger av musikken. En grunn er at slike subjektive fortolkninger ikke regnes som god forskning. Men viktigere er det at disse fortolkningsnøklerne kan snevre inn musikkopplevelsen til sentimentale og høyst banale bilder. Men tilfellet Britten viser oss farene ved en for puristisk innstilling. Den kan overse det som holder musikken sammen, og dermed gjøre kunsten tannløs. For her er det ikke nok å syngte teksten, verkets moral og idé må formidles.

La oss ta et annet eksempel, nemlig Mahler-forskningen. Mahlers verker er alt annet enn rein musikk. Til flere av symfoniene skrev Mahler selv et program (et dramatisk skriftlig hendelsesforløp); andre verker er dypt forankret i komponistens egne erkjennelser. Det blir overtydelig hvis vi leser komponistens egne margkommentarer til skissene og manuskriptene av den 9. og 10. symfonien. (Hvilken status slike marginalia skal ha er et vanskelig spørsmål. Tilhører de verket når vi vet at de finnes, eller gjelder bare det som står i det offentliggjorte partituret?) I tillegg kommer verkene der sangen og diktet er bærende for musikken, som i *Das Lied von der Erde*. Men det stopper ikke der. Mahler selv henter inn musikalske bruddstykker fra høyst ulike genre og sosiale miljøer. Som allegorier gjennomtrenger trivialmusikken (fanfarer, marsjer, bondedanser og "ølkneipe-musikk") den symfoniske fernissen. Til tross for en musikk som fnyser av betegnelsen "rein", så er vi musikkforskere lett allergiske mot å trekke inn det utenommusikalske. At vi dermed bryter med Mahlers egen estetiske posisjon, som nettopp var basert på en forestilling om kunststartenes synergi, vel, det får så være. Vår moderne holdning er preget av kunst for kunstens skyld, som har fått sin variant som "musikk er seg selv nok".

Men tilfellet Mahler kan trekkes lengre. I Mahlers partiturer er det notert inn spilleanvisninger som skal låte dårlig, gestiske uttrykk som utfordrer musikernes komfortsfære, kontraster som bryter med enhver forestilling om skjønnklang. Dagens symfoniorkestre spiller sjelden dette. Den "gode smak" korrigerer det kantete, det fragmentariske og vulgære; igjen står vi med symfonisk velklang. Vår intellektuelle renselse av Mahler har sin parallell i orkestrenes framføring. Mahlers drama reduseres til underholdning. Slik blir også Mahlers musikk tømt for moral. Skal vi tro Mahler selv, og Adornos analyser, så var det å hente inn musikk fra samfunnets marginaliserte et forsøk på å la de undertrykte og utstøtte få en stemme. Men sigøynerfela eller

jiddisch-musikken spilt med symfonisk velklang yter ingen rettferdighet.

I dag er musikk allestedsnærværende. Uansett hvor vi er – i bilen, bussen, på toget, treningsturen, eller når vi gjør husarbeid – kan vi lytte til musikk. Som Kurfyrsten av Mannheim på 1760-tallet nyter vi privilegiet til å la alle våre gjøremål få et soundtrack; fyrsten hadde et eget orkester, vi har teknologien. Vi lyddesigner våre liv, legger lydspor til oss selv, styrer våre følelser med soniske stimuli. Spranget fra å bruke musikk som dekor til aktivt å søke en stor kunstnerisk opplevelse kan virke uoverstigelig. Musikken skal tjene oss, behage. At vi må tjene musikken, strekke oss etter den, høre dens egen stemme, er ikke en utbredt tanke. For paradokset er at tilgjengelighet kan gjøre musikkopplevelsen mer utilgjengelig. ”Tingliggjort”, omgjort til forbruksvare, er det lett å glemme de krav til egeninnsats som en estetisk holdning til kunsten stiller. Er det et uttrykk for at vårt mål er det behagelige livet, ikke det gode?

Oppføringen av Brittenes *War Requiem* den 22. oktober 2010, viste hvor langt vi går i behagets tjeneste. Mitt poeng er ikke at vi må dele verkets uforbeholdne pasifistiske og moralske tematikk, men å overse tematikken er å fjerne verkets grunn; historisk og kompositorisk, estetisk og etisk. Musikken blir tømt for mening. Vi møter ikke verket med dialog, men pådytter det våre krav og behag. Vi dyrker enetalen om – og ikke samtalen med – musikken. Fortolkningens moral settes til side; historien blir taus.

Hva skjer hvis vi setter til side de estetiske og etiske dilemmaer? Hva skjer når vi ikke hører et stadig aktuelt budskap som roper ut av notene, når en statsminister med gode intensjoner ikke ser de moralske sidene ved en uforklart krig? Da gjenkjenner vi Owens versjon av Abraham og Isak. Og spørsmålet blir: Hvordan få Abraham til å høre?

Erlend Hovland, (f. 1963)

- Dr. art., førsteamanuensis ved Norges musikkhøgskole, musikkannemelder i Aftenposten.
- Adresse: erlend.hovland@nmh.no

Etikk i et Norge i krig

Norske styrker har vært engasjert i Afghanistan siden 2002. Men det var først i 2010 at dette engasjementet for alvor skapte offentlig debatt. De norske soldatene er i Afghanistan gjennom NATO-ledete ISAF (International Security Assistance Force). ISAF er forankret i et vedtak i FNs sikkerhetsråd i 2001, et vedtak som ble fattet etter terrorangrepene mot New York og Washington D. C. i september 2001. Debatten i 2010 tok utgangspunkt i det grunnleggende spørsmålet om hvorfor Norge bidrar i Afghanistan. 16. juni uttalte Senterpartiets Trygve Slagsvold Vedum til VG:

– Vi har ikke vært ærlige nok om begrunnelsen. Vi fremhever at vi er der for å bidra til demokrati og frihet i Afghanistan, i stedet for å løfte frem hovedbegrunnelsen: Vi gikk inn fordi NATO er hovedplanken i norsk sikkerhetspolitikk.

Mindre enn to uker senere ble fire norske soldater drept av en veibombe. Også dette bidro til å løfte Afghanistan på den politiske dagsorden. Hvor mange sivile og væpnede afghanere som ble drept av de norske styrkene i 2010, er det ikke noe tall på. Etter hvert dreide den norske debatten seg mer og mer om hva Norge faktisk gjør i Afghanistan. Den humanitære innsatsen til de norske styrkene hadde lenge dominert mediebildet. Men i august lanserte Kagge Forlag boka *Med mandat til å drepe* der norske skarpskyttere kom til orde med sine fortellinger. Soldatene hadde åpenbart et ønske om å synliggjøre at de var krigere og ikke nødhjelpsarbeidere. Gjennom uttalelsene sine torpederte de også diskusjonen om hvorvidt Norges militære nærvær i Afghanistan med rette kunne kalles en krig i folkerettslig forstand:

– Om jeg vil drepe fienden? En spade er en spade, selvsagt vil jeg drepe ham. Alle skarpskyttere vil det. Denne drapslysten er profesjonell og vakker.

Kagge-utgivelsen satte fokus på holdningene til de norske styrkene, en debatt som skjøt fart da det norske herremagasinet Alfa ble lansert i september. Her stod norske soldater fast at å drepe i krig var bedre enn sex og en av dem konstaterte:

– Man verver seg ikke til Afghanistan for å redde verden, men for å være med i en skikkelig krig.

Det er lett å forstå disse uttalelsene som spekulative forsøk fra magasin og forlag på å slå mynt på den norske krigføringen i Afghanistan. Men kanskje er umodent soldatkjekkaseri og voldsromantikk like representativt som bildet av de norske, humanitære hjelperne som offentligheten hadde blitt føret med inntil da? Et slikt inntrykk blir styrket av den danske krigsdokumentaren *Armadillo*, også den fra 2010.

Her er det først og fremst en søken etter spenning og kameratskap som driver de danske soldatene, unge menn som i filmen ser ut til å være akkurat en dag eldre enn norske Vg3-elever. Filmene bygger på opptak som filmteamet til regissøren Janus Metz gjorde da det i 2009 fulgte et dansk kompani i Helmand-provinsen sør i Afghanistan. I likhet med flere andre nyere krigsdokumentarer er denne filmen mer beskrivende

enn problematiserende. Og fordi synsvinkelen ligger hos de danske soldatene, er det kanskje de som først og fremst får seernes sympati. Afghanerne i filmen fortoner seg til sammenligning som fjerne kulisser. Men nettopp derfor avdekker *Armadillo* også soldatenes problemer med å etablere kontakt med lokalbefolkningen. Her virker danskene avmektige og klossete, og afghanerne er mildt sagt skeptiske til besøket. For den som er opptatt av de internasjonale styrkenes evne til å bidra til gjenoppbygging av landet, gir filmen lite å håpe på.

Armadillo legger ikke skjul på at soldatene er i krig, tvertimot er dette et hovedfokus; filmen inneholder mye venting i leiren og viser klipp fra konkrete trefninger. Den antyder også at danskene i perioden da de ble filmet, tok livet av en såret taliban-soldat som skulle hatt status som krigsfange, altså i strid med Genevé-konvensjonen. En dansk undersøkelseskommissjon har frikjent de danske soldatene for denne anklagen.

Da filmen ble lansert i Norge, tok direktør i PRIO Kristian Berg Harpviken til orde for å trekke *Armadillo* inn i skolens etikkundervisning (*Dagsrevyen* 21, 23. august 2010). Er dette en god idé og hvordan skal i så fall filmen brukes? Ja, hvordan skal man i det hele tatt undervise om krig og fred, i ei tid der Norge er et land i krig? Vi har bedt sjøkrigsskoleprest Gudmund Waaler og fredsforsker Jørgen Johansen med bakgrunn fra fredsbevegelsen komme med innspill og kommentarer. Waaler mener filmen kan være egnet i et undervisningsopplegg om krig og fred og foreslår oppgaver å trekke inn. Johansen er kritisk til at dette er en god idé og gir argumenter for hvorfor.

oak

Armadillo – som utgangspunkt for en samtale om krig

Gudmund Waaler

Armadillo er en sterk film som viser ulike sider av krigens grelle virkelighet. Krig medfører brudd på alle vanlig aksepterte etiske holdninger, bud og regler. Den enkelte soldat trenes opp til å ta liv, lure fienden og fremstå skremmende. For å hindre unødvendig bruk av vold og ondskap er det vesentlig å begrense antallet kriger, men også forsøke å begrense bruken av vold og verne sivilbefolkningen når en krig først har startet. I militæretikken skiller vi mellom tre ulike perspektiver: (a) Krigens etiske begrunnelse (krigsutbruddet = *før*). (b) Moralsk lederskap og moralsk oppførsel i krig (krigføringen = *under/i*) (c) Krigens konsekvenser (*etter*).

Jeg mener *Armadillo* kan danne utgangspunkt for å drøfte fire vesentlige spørsmål. Det første er knyttet til *krigsutbruddet*. Det kan være god grunn til å tvile på om den begrunnelsen man hadde for å gå til krig i Afghanistan var etisk legitim. Vi må derfor spørre: Når er det (etisk) legitimt å gå til krig?

DØDEN

Når en ser en slik film, kan det være fristende å begrense seg til et *utenfra*-perspektiv, der en drøfter soldatenes adferd kritisk. Skal vi forstå filmen og utnytte den pedagogisk, mener jeg det er viktig med et *innenfra*-perspektiv der en forsøker å forstå hva som skjer med soldater i krig. Filmen kan danne utgangspunkt for å drøfte følgende helt vesentlige spørsmål:

- Hva er konsekvensen for soldatyrket at vi har fått et ”nytt NATO”?
- Hva skal til for at et helt normalt menneske tar liv?
- Hva innebærer det å utføre soldatyrket på en moralsk god måte?

Rettferdig krig

Overskriften kan virke selvmotsigende. Krigens ofre er ofte uskyldige, derfor fremstår krigen i sitt vesen ofte som urettferdig. Begrepet stammer fra militæretikken. *Rettferdig krig*-tradisjonen er i hovedsak et resultat av et ønske om å redusere antallet kriger. Bruk kriteriene fra denne tradisjonen (Syse 2003) som et utgangspunkt for å drøfte om krigen i Afghanistan er etisk legitim:

- a. Krigen må ha en *rettferdig årsak*
- b. Den må erklæres av *en legitim myndighet* (en stat)
- c. Den må være *defensiv*
- d. Den må representere *siste utvei*
- e. Den må hevde *retten* og sette gjerde for uretten
- f. En må ha rimelig grunn til å tro en kan *vinne*

Hva ville elevene sagt om krigen i Afghanistan, hvis de fikk anledning til å gi statsministeren råd?

Det nye NATO

I artikkel 5 i Atlanterhavspakten blir det uttrykkelig slått fast at NATO er en *forsvarspakt*, der partene betrakter et angrep mot en eller flere av statene som et angrep mot alle: ”En for alle, alle for en.” I det vi kan kalle det nye NATO har en åpnet for en annen bruk av NATO- styrkene. NATO kan nå også ”... bidra til konfliktløsning og lede ikke-artikkel-fem-krise-respons-operasjoner”. I korttekst betyr det at NATO kan brukes i mer offensive aksjoner/kriger som ikke betraktes som selvforsvar.

De fleste som var med i annen verdenskrig på de alliertes side opplevde at de forsvarte landet. Slik skriver Narven, en av de falne i Bjørn West-styrken som hadde sitt tilhold i Matre-fjellene i Nordhordaland: ”Når eg no har høve til å gi landet mitt noko, noko meir enn ord, vilde eg aldri kome over det, viss eg sveik og ikkje gjorde mi plikt. Og når ein høyrer om redslene i Belsen og Buchenwald, då har ein ikkje noko val lenger.” Narve beskriver en sterk moralsk forankret pliktfølelse som motiverer ham til å risikere sitt liv. Hva ville dere være villige til å dø for? Kan dere forsøke å sette dere inn i hva som kan være motivasjonen for den enkelte soldat når han i dag blir beordret

til å delta i internasjonale operasjoner? Ville dere selv vært villige til å risikere livet og eventuelt ta liv i Afghanistan?

Hva skal til for å ta liv?

I forlengelsen av forrige spørsmål kan det være naturlig å be elevene beskrive en eller flere situasjoner der de selv tror de kunne tatt liv. Vi vet noe om hvilke psykologiske mekanismer som skal til for å ta liv. Det finnes *moralske utkoblingsmekanismer* som får oss til å bryte med de holdninger og regler vi til vanlig holder oss til:

- a. "Moral justificaton": lære seg et sett nye regler som er tilpasset situasjonen (krig).
- b. "Euphemistic labelling": bruke (bilder) språk som ufarliggjør handlinger. (Ta ut et mål, istedenfor å drepe osv.)
- c. "Displacement of responsibility": plassere ansvaret et annet sted slik at en fritas for skyld(følelse).
- d. "Diffusion of responsibility": En spesialisering av oppgaver som gjør at du ikke ser helheten. Gi alle ansvar og dermed frata den enkelte for ansvarsfølelse.
- e. "Disregard of and distortion of consequences": overse /fordreie/minimere de negative konsekvensene av en handling. Drepe på så stor avstand at vi ikke forstår/ser konsekvensene.
- f. "Dehumanization": se fienden som noe umenneskelig eller fullstendig fremmed.
- g. "Attribution of blame": tilskrive noen andre skylden.
- h. "Moral disengagement and self-deception": trene på å koble ut den enkeltes moralske engasjement. Velge å bedra seg selv /ikke søke korrekt informasjon. (Bandura.1990)

Hvilke av disse psykologiske mekanismene finner vi igjen i filmen? Hvis dere fikk anledning til å skrive et brev til en av soldatene i filmen, hva ville dere skrevet?

Moralsk atferd i krig

Krigen medfører at vi må se bort fra deler av den moralen vi intuitivt velger i fred. Men det betyr ikke at vi i en krig oppløser etikken og kan utføre alle de bestialske handlinger som faller oss inn for å vinne. All krig har freden som mål og vi må derfor skape minst mulig hat gjennom krigshandlingene. For å begrense de onde handlingene er vi avhengige av en god felles moralsk kodeks. Gjennom denne kodeksen kan man:

1. Tilstrebe og følge krigens folkerett (verne sivilbefolkningen).
2. Begrense negative følelser som hat (omtale og behandle fienden med respekt).
3. Sørge for at soldatene snakker ærlig og skikkelig om det de er med på.

Med utgangspunkt i Armadillo kan dere drøfte:

- Hvordan opplever de sivile afghanerne krigen?

- Hvordan møter soldatene afghanerne? Makter de å se *den andres* situasjon?
- Hvordan kan soldatene styre følelsene sine i krigssituasjonen?
- Hvordan bør de snakke om en skyteepisode etterpå når de har tatt liv?
- Hva kan være en god felles moralsk kodeks for avdelingen?

Litteratur

Bandura, Albert 1990. "Mechanisms of Moral Disengagement" i Reich, W. (red.), *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. Cambridge: University Press.

Syse, Henrik 2003. *Rettferdig krig*. Oslo: Aschehoug.

Gudmund Waaler (f. 1963)

- Ph.d., sjøkrigsskoleprest.
- Adresse: gudmundwaaler@msn.com

Armadillo – en film om krigsforbrytelser

Jørgen Johansen

Krig på film kan lett bli underholdning; *Armadillo* er et forsøk på å vise meningsløsheten, råskapen, kompleksiteten og problemene med moderne krigføring. Resultatet er nok mer populært hos det danske forsvarets rekrutteringskontor enn hos sivile afghanere. At disse ungdommene underholder seg med kvinnefordrende porno og voldelige spill for å få tiden til å gå mellom patruljeringene, skal ikke overraske noen. Likestilling mellom kjønnene og respekt for menneskelige rettigheter er fortsatt bare noe som forsvarer snakker om; i realiteten har soldater alltid hatt et syn på medmennesker som ikke passer i et sivilisert samfunn. Det kan ikke være annerledes. Bare noen få år før soldatene sendes til fronten, gikk de på barneskolen og lærte seg at det var feil å mobbe og at de skulle løse konflikter uten å slåss. For å få barn med slik oppfostring til å lyde når de får ordre om å drepe, må den innlærte moralen brytes ned. Voldsforherligelse og porno er ett middel i en slik innlæring. Det som vises i filmen, er verken nytt eller overraskende. Det er slik lydige individer fungerer på slagfeltet, i konsentrasjonsleire, i Abu Ghraib-fengslet og på Guantanamo.

At folk skades og dør i krig, er selvsagt. Det er for å drepe eller skade "fienden" soldater får sin trening og sine våpen. Guttene i filmen har fått minst ett år med indoktrinering og utstyr til mange millioner kroner for å kunne oppføre seg som de gjør. I løpet av de ti årene USA og andre vestlige stater har kriget i Afghanistan har det blitt brukt ca 13 ganger mer ressurser på militært utstyr enn på å hjelpe sivile som lider. At de danske soldatene åpenbart skyter ihjel skadede afghanere, er ingenting annet enn

krigsforbrytelser. Slike saker skal til den Internasjonale Straffedomstolen, ICC. Om det ikke skjer, så har makt enda en gang seiret over rett. Måten slike avrettinger blir håndtert i den danske troppen, bør også mane til bekymring. Først skryt og tøffe toner. Så, når de oppdager at dette har "lekket", endrer de seg og oppfordrer til at alle lojalt skal lyve. Jeg tror ikke det er annerledes blant andre lands soldater og offiserer. WikiLeaks har vist oss mange nok eksempler til å kunne slå fast at dette må anses å være normen, ikke unntaket.

Filmen viser ganske nærgående hvordan reaksjonen er når noen av "de egne" blir skadet eller dør. Dette er selvfølgelig enormt traumatisk for de som får se nærstående bli skutt. Men det filmen *ikke* viser like nærgående er noen av de, mange flere, sivile afghanere som blir lemlestet av "våre" våpen. Deres fortvilelse, sorg, oppgitthet og sinne er selvsagt ikke mindre enn det soldatene viser. Statistikken som foreligger viser at "vi" dreper langt flere av "dem" enn "de" dreper av "våre". Dette er i all hovedsak fordi vi har fler, mer effektive og dødelige våpen, samt langt mer avanserte måter å drepe på.

Den offisielle forklaringen til at vestlige land okkuperer et muslimsk land i Sentral-Asia har endret seg siden 2001. Mens det tidligere ble påstått at okkupasjonen var nødvendig for å "ta" Bin Laden og nettverket al-Qaida, heter det i dag at vi er der for å "bygge demokrati", stoppe kvinneundertrykking, skape respekt for menneskelige rettigheter osv. Sikkerhetsrådets resolusjon 1368 som ble benyttet som begrunnelse for invasjon og å avsette statsledelsen, nevner ikke engang Afghanistan. Mens det fortsatt lå tett røk over Manhattan, verden var i sjokk og ingen riktig forstod hva som hadde skjedd, så vedtok FN en helt ny tolkning av internasjonal lov. Den anerkjente retten til selvforsvar ble hevdet å være aktuell i denne situasjonen. Men det internasjonale lovverket har aldri vært tenkt benyttet i annet enn konflikter *mellom stater*. I dette tilfellet var det en konflikt mellom en stat (USA) og et globalt nettverk av folk som var villige til å ofre livet sitt. Noen av disse bodde i Texas, andre i London, Bali og Madrid og kanskje noen bodde i huler i Afghanistan. Tidligere hadde politisk motivert vold blitt bekjempet med politiet, straffeloven og rettsapparatet. Nå ville den amerikanske ledelsen bruke internasjonal lov og da er det ikke politi, men militære tropper som settes inn. Dette har fått store negative konsekvenser globalt (Johansen 2003). Krigføringen mot opposisjonelle grupper har eskalert mange steder i verden som en konsekvens av den legalisering av slik krigføring som Sikkerhetsrådets resolusjon medførte. At loven tolkes ut ifra den sterkeste rett, er noe vi kjenner mange tilfeller av i vår historie. Ingen ble stilt for retten etter andre verdenskrig da vestlige statsterrorister bombet uskyldige sivile i Hamburg, Dresden, Hiroshima eller Nagasaki. På samme måte som i dag argumenterte man med at fienden var så "ond" at vi ikke behøver respektere verken internasjonal lov eller straffeloven i det enkelte land.

Og her er vi inne på noe essensielt i politikeres og medias tolkning av voldsbruk, den gang og nå. Det er uten unntak slik at *våre motiver og effekten av motstanderens vold* fremheves. Ingen medier forteller om motstanderens motiver og veldig få framstiller effekten av vår voldsbruk. En slik ensidighet skaper verken økt forståelse for hva som foregår eller grunnlag for fred og forsoning; den bygger bare opp under fler misforståelser og mer hat.

Vi får i *Armadillo* se soldatene i sin godhet gi bort noen matpakker og godterier til lokalbefolkningen. Det skal bygges skoler, veier, brønner og annen infrastruktur. Hva er det som får noen til å tro at en okkupasjonsmakt skal bli velkommen gjennom å dele ut sukkertøy og grave brønner? Skulle tyskere og quislinger i Norge fra 1940-45 ha fått nordmenn til å innse at nazismen var best med en slik strategi?

Det løftes ofte frem at religionen spiller en viktig rolle i denne konflikten. Det er ytterst få, om noen, konflikter som har sin årsak i at folk tror på ulike guder. Derimot ser vi ofte at referanser til religiøse tekster, tolkninger av disse og dialog med gud gjennom bønn brukes for å *rettferdiggjøre* voldsbruk i konflikter. Buddhistene i Sri Lanka benyttet religionen som argument i sin kamp for å rettferdiggjøre volden mot tamiler; de jødiske bosetterne på Vestbredden viser til Toraen når de skal argumentere for okkupasjonen av Palestina; hinduene som massakrerte tusensvis av muslimer i India 2002 viste til braminers tolkning av *Bhagavadgita* som begrunnelse for massebordene; George Bush sa at det var Gud som bad ham invadere Irak i 2003; og muslimer sprenger seg i luften som selvmordsbombere og viser til sin imams tolkning av *Koranen*.

For den som tar seg tid til å lese de hellige bøker fra de store verdensreligionene, er det ikke vanskelig å finne sitat der Gud dreper eller beordrer mord. Samtidig går det å finne forsonlige, fredelige og tolerante sitat. Nesten enhver tolkning er omstridd (Johansen 2007).

Filmen *Armadillo* kan ikke sies å gi noen god beskrivelse av den krig den dekker. Best er den når den viser den enkeltes uvitenhet, naivitet og redsel. Gruppetrykkets effekt illustreres også, men uten at man går i dybden. Disse unge guttene er både utøvere av krigsforbrytelser og samtidig ofre for en kynisk og feilslått militær operasjon. Vi vet i dag at flere av dem kommer til å dø etter hjemkomsten enn på slagfeltet. Selvmord, overdoser og andre senskader tar liv i mange år etter at soldatene har vendt hjem.

Mer alvorlig er det at soldatenes opplevelser vises i et vakuum der storpolitikk, Afghanistans historie, NATOs feilslåtte politikk, medias mediokre dekning og de militære midlenes kontraproduktive effekt ikke belyses.

Jeg har jobbet i mange krigssoner, og hver gang jeg kommer hjem ønsker jeg meg medier, filmer og lærebøker som klarer å sette hendelser i en sammenheng og å peke på kloke og gode alternativer til voldens vei. Denne filmen gjør det ikke.

Litteratur

Johansen, Jørgen. "Militären Jagar Terrorismens Skugga." I Flyghed, Janne og Magnus Hörnqvist (red.). *Laglöst Land*. Stockholm: Ordfront, 2003, s. 57-72.

Johansen, Jørgen. "Nonviolence: More Than the Absence of Violence." I Webel, Charles og Johan Galtung (red.). *Handbook of Peace and Conflict Studies*. London, New York: Routledge, 2007 s. 143-159.

Jørgen Johansen (f. 1956)

- Fredsforsker med bakgrunn fra fredsbevegelsen.
- Adresse: johansen.jorgen@googlemail.com

Hva står dere for?

Helga Byfuglien

Hvem er dere?

Den norske kirke (DNK) er det største trossamfunnet i Norge. Ca 80 % av alle nordmenn tilhører Den norske kirke. Hvert år holdes 70000 gudstjenester i 1600 kirker. DNK er delt inn i 11 bispedømmer, 105 prostier og 1285 sokn. Hvert bispedømme ledes av en biskop og et bispedømmeråd. På lokalplanet er det et menighetsråd for hvert sokn.

Hva står dere for?

Den norske kirke er en evangelisk – luthersk kirke. Vi tror på den treenige Gud, og har Bibelen som vår hellige skrift. Vi tror at alle mennesker kan møte Gud i Bibelen og i forkynnelse, og gjennom dåp og nattverd.

Vi tror at alle mennesker er skapt av Gud, og har den samme verdi. Mennesket har fri vilje og har muligheten til å velge gode eller onde handlinger. Men alle mennesker har del i arvesynden, og trenger derfor Guds nåde. Vi tror at alle som tror på Jesu Kristi død og oppstandelse kan få Guds nåde og bli frelst. Dåp i den treenige Guds navn er eneste kriterium for medlemskap i Den norske kirke.

Hva er deres bidrag til samfunnet?

Mange bruker sin lokale kirke i forbindelse med de store overgangene i livet. Dåp, konfirmasjon, ekteskapsinngåelse og gravferd er viktige ritualer for svært mange nordmenn. Vi vil være til stede for mennesker i glede og sorg, og bidra til at enkeltmennesker, familier og større fellesskap finner rom for sine liv i kirken.

Vi er et stort kirkesamfunn, og har av den grunn et spesielt ansvar. Vi ønsker å medvirke til at alle som bor i Norge, blir respektert som den de er, med sin religiøse overbevisning eller sitt livssyn. Vi arbeider for at alle tros- og livssynssamfunn skal ha likeverdige rettigheter og plikter i Norge. Den norske kirke har engasjert seg i viktige verdispørsmål i samfunnet, så som miljøkrise, innvandringsutfordringen og menneskerettighetsspørsmål.

Den norske kirke driver et utstrakt arbeid blant barn og unge. Gjennom trosopplæringsreformen, som er vedtatt av Stortinget, arbeider vi med fornyet styrke med trosopplæring for barn og unge fra 0 – 18 år. Den skal gi barn og unge tilhørighet, opplevelse og kunnskap. I dette arbeidet vektlegger vi at trygghet på eget religiøst ståsted gjør oss bedre i stand til å møte mennesker med en annen overbevisning. Vi ønsker et samfunn som verdsetter alle mennesker, uansett livssyn.

Helga Byfuglien (f. 1950)

- Biskop i Borg bispedømme, preses (leder) for Bispemøtet i Den norske kirke.
- Adresse: borg.biskop@kirken.no

I vår serie *Et Europa i endring* ser vi denne gang på situasjonen i post-sovjetiske Russland.

Religionsundervisning i Russland – avler valgfrihet en sekulær vinner?

Christine Myrdal Lukash

I løpet av de nesten tjue årene som har gått siden Sovjetunionens oppløsning har religionen funnet veien tilbake til det russiske samfunnet. Ikke bare har russiske borgere strømmet til sine respektive gudshus, representanter for ulike religioner opptrer stadig oftere ved statlige seremonier og i massemedia. Ved innsettelsen av den nye borgermesteren i Moskva deltok overhodene for føderasjonens russisk-ortodokse kristne, muslimer og jøder. Både president Dmitrij Medvedev og hans forgjenger Vladimir Putin har snakket åpent om sin ortodokse tro til pressen. Religionens tilstedeværelse i offentligheten innebærer også at representanter for religiøse organisasjoner kaster seg aktivt inn i samfunnsdebatten. I et land der fri presse ikke er noe en kan ta for gitt, kan deres meningsytringer på tv-skjermer og i avisspalter tyde på at økt oppmerksomhet rundt og debatt om religion er en utvikling russiske styresmakter ønsker velkommen. Riktignok har den russiske grunnloven av 1993 garantert innbyggerne tros- og samvittighetsfrihet i en sekulær stat de siste sytten årene, men det er først på 2000-tallet at spørsmål om religion for alvor har inntatt en plass på dagsordenen i den russiske samfunnsdebatten.

Religionsundervisning i russiske skoler

Inntil april i år forekom det ikke religionsundervisning på russiske skoler etter initiativ fra føderale myndigheter. Lokale utdanningsmyndigheter kunne riktignok ta initiativ til slik undervisning, men religion på timeplanen var unntaket, snarere enn regelen. 21. juni 2009 erklærte Russlands president Dmitrij Medvedev sin støtte til undervisning i det han betegnet som fag rettet mot åndelige og moralske temaer innenfor de konstitusjonelle prinsippene om tros- og samvittighetsfrihet og en sekulær stat. Samtidig foreslo presidenten å gjennomføre en forsøksordning med et nytt religionsfag i et begrenset antall fylker.

Det nye skolefaget, 'Grunnlaget for religiøse kulturer og sekulær etikk' (på russisk forkortet ORKSE), omfatter seks alternative moduler som elevene kan velge mellom: russisk-ortodoks kristen kultur, islamsk kultur, jødisk kultur, buddhistisk kultur, et generelt kurs i verdensreligionene, og sekulær etikk. Elevene følger timer i faget i siste halvdel av vårsemesteret i fjerdeklasse og første halvdel av høstsemesteret i femteklasse.

Både forekomsten av religionsundervisning på timeplanen etter initiativ fra føderale myndigheter og valgfriheten innenfor faget er unik i russisk sammenheng. Det umiddelbare inntrykket er at ORKSE fremstår som et prosjekt som er i tråd med prinsipper om tros- og samvittighetsfrihet og religiøs pluralisme i et land der fortiden huser både et russisk-ortodokst tsarvelde og en statsateistisk kommuniststat.

En sekulær vinner?

Etter at første elevkull har fullført ORKSE, er evalueringen av faget i gang, og et av temaene som er oppe til diskusjon, er resultatet av elevenes mulighet til å velge blant de seks modulene. Om skolen skulle gjenspeile den økende interessen for religion, ville det være naturlig å forvente størst oppslutning om de fem alternativene som tar for seg en eller flere religioner. Her har valgfriheten imidlertid budt på en overraskelse. Flertallet av elevene har hittil valgt å følge undervisning i faget 'sekulær etikk', framfor undervisning i noen av religionsvariantene. Flertallet benytter altså valgfriheten til å velge nettopp den ene varianten som ikke er knyttet opp mot religion overhodet.

Er det den statsateistiske fortiden som spøker i kulissene? På noen måter kan det virke sånn. Selv om dagens fjerde- og femteklassinger ikke har noe nært forhold til Sovjetunionen, kan ikke den kommunistiske fortiden avskrives som irrelevant i denne sammenhengen. Tvert imot byr den på et sett av utfordringer det kan ta tid å hankses med. Den største utfordringen er mangelen på pedagoger som er skolert til å undervise i faget. Når det knapt har vært undervist i religion siden begynnelsen av forrige århundre, er den største utfordringen naturligvis å utdanne nok lærere. Dertil kommer det faktum at det kun gikk et knapt år fra presidentens uttalelse til forsøksprosjektet ble igangsatt. Samtidig som folks manglende kunnskap om religion er et av hovedargumentene for å innføre religion som undervisningsfag, representerer manglende kunnskap også den største utfordringen for å organisere slik undervisning. Hvordan skal lærere fra en generasjon der mange ikke har noe forhold til religion i det hele tatt, undervise fjerde- og femteklassinger i livets store spørsmål sett fra en religiøs synsvinkel?

Heller ikke valgfriheten innenfor faget er uten problemer. På fagets hjemmesider www.orkse.ru kan vi lese at kritikere er bekymret for hvorvidt det er fornuftig å la elevene velge 'sin' religion i et land som har form som et etnisk lappeteppe. Vil man ha 'monoregioner', hvor elevene kun har et forhold til sin egen tro, ikke til hva resten av landets borgere tror eller ikke tror på? Med dagens mangel på kvalifiserte pedagoger i religionsmodulene kan det virke som om modulen 'sekulær etikk' går av med seieren fordi den minner mest om noe foreldregenerasjonen kjenner til fra før, nemlig den gudløse sovjetfortiden. Derfor kan den også fremstå som det alternativet med minst konfliktpotensial, gitt at den gudløse kommunistfortiden tross alt er noe alle borgere av den russiske føderasjon har til felles, uavhengig av livssyn.

En russisk 'civil religion'?

Når det gjelder religionsmodulene, er det grunn til å merke seg at de alle er navngitt som en religions 'kultur', noe som bidrar til å skape uklarhet for både elever, foreldre og pedagoger. For hva ligger egentlig i begrepet russisk-ortodoks,

islamsk, jødisk eller buddhistisk *kultur*? De av oss som har fulgt utviklingen i religionsundervisningsdebatten i Russland vet at begrepet 'ortodoks kultur' har vært benyttet i den russiske debatten forut for ORKSE.

Tidligere på 2000-tallet raste en debatt om hvorvidt man skulle undervise i russisk-ortodoks kristendom på russiske skoler. I motsetning til ORKSE, ble faget aldri foreslått som obligatorisk, men den russiske ministeren for utdanning og forskning Andrej Fursenko gikk ut og ga sin støtte til faget, som ble kjent som 'grunnlaget for ortodoks kultur', på russisk forkortet OPK. I tillegg utarbeidet utdanningsministeriet et forslag til læreplan for skoler som ønsket å undervise i OPK. Tilhengerne av dette faget, blant dem Fursenko, hevdet at det var nødvendig med kunnskap om ortodoksi for å forstå russisk kultur. Også daværende patriark Aleksij understreket at OPK ikke skulle være et kurs i teologi, men et kurs i russernes tusenårige historie og kultur. Russisk-ortodoks kristendom knyttes til den russiske statsdannelsen ved at fyrst Vladimir på slutten av 900-tallet kristnet Kiev-riket, som regnes for å være opphavet til dagens russiske statsdannelse.

Ser man på innholdsfortegnelsen i lærebøkene i alle de seks modulene omfattet av ORKSE, oppdager man raskt at alle bøkene har første og siste kapittel til felles, hvorav første kapittel bærer tittelen 'Russland – vårt fedreland', og avslutningskapittelet heter 'kjærlighet til og respekt for fedrelandet'. Dette gir grunn til å spørre om ORKSE har som mål å skape en russisk 'civil religion' basert på alternativene innenfor ORKSE. For å besvare dette spørsmålet er det nødvendig å se nærmere på hvilken status de religionene som ORKSE omfatter, har i Russland. I 1997 vedtok russiske styresmakter en religionslov, der det i fortalen til loven nevnes at Den russiske føderasjon er en sekulær stat, samtidig som man anerkjenner ortodoksens spesielle rolle i russisk historie og kultur. Videre anerkjennes også kristendom, islam, buddhisme og jødedom, samt andre religioner som utgjør en del av den historiske arven til landets mange folkeslag.

Kritikere av loven har hevdet at den impliserer et hierarki av religioner, der ortodoksi står i en særstilling, foran de religionene som nevnes eksplisitt, mens andre trosretninger fremstår som mindre viktige. I tillegg fremstilles russisk-ortodoks kristendom som en egen religion. De religionene som nevnes eksplisitt, betegnes gjerne som Russlands 'tradisjonelle' religioner, og er – med unntak av kristendom utenom russisk ortodoksi - de samme som omfattes av ORKSEs fire religionsmoduler. Innenfor religion tilbyr altså faget valgfrihet mellom fire alternativer som alle er en del av en allerede definert 'russiskhet'. Det kan derfor se ut som ORKSE søker å knytte bånd mellom religion og nasjonal kultur, og på denne måten danne grunnlaget for en russisk 'civil religion' basert på de fire 'tradisjonelle' religionene. Så gjenstår å se hvor vellykket prosjektet er når flertallet av elevene hittil har valgt undervisning i modulen 'sekulær etikk'.

Artikkelen har vært trykket i Klassekampen, 11. november 2010. Redaksjonen takker avisa for tillatelse til å publisere den her i Religion og livssyn.

Christine Myrdal Lukash (f. 1983)

- Mastergrad i Russlandsstudier fra Universitetet i Oslo.
- Adresse: christine.myrdal@gmail.com

Reisebrevet er en ny spalte i tidsskriftet. Her er det mulig å dele inntrykk og refleksjoner fra reiser som er faglig relevante for flere. Det kan være organiserte studiereiser, men også reiser i privat regi. Redaksjonen tar gjerne imot et hint om skriveinteresse allerede før reisen finner sted.

Tro og politikk i Midt-Østen

Tor Aurebekk og Olav Arneberg

Midt-Østen er det geografiske området i verden som er mest fremtredende i religionsfaget, siden de store monoteistiske religionene er oppstått her, og området har vært og er fremdeles et sted hvor religioner møter hverandre.

Mange kristne reiser til Midt-Østen for å oppleve "Bibelens land". De får med seg mange "gamle steiner" og et ensidig bilde av det moderne israelske samfunn. Norske Kirkeakademier arrangerte en studiereise fra 10. til 24. oktober 2010 der perspektivet var noe annerledes. Hensikten var å lære de religiøse og politiske forholdene bedre å kjenne, med særlig vekt på situasjonen for palestinerne generelt og de palestinske kristne spesielt. Vårt perspektiv var å komme på innsiden av samfunnet, ikke turistperspektivet. Med tanke på at religionsfaget skal ta opp religionsmøter både på godt og vondt, gir dette bakgrunn for å arbeide med et aktuelt og følelsesladet tema – som også er relevant for samfunnsfag og historie.

Libanon

Turen besto av to noe ulike deler. Den første uken var vi stort sett i Beirut og fikk møte en rekke representanter for ulike libanesiske og palestinske organisasjoner. Reiseleder her var Øyvind Sagedal, sogneprest i Øyer, men med bakgrunn i solidaritetsarbeidet for palestinerne og som koordinator av norsk hjelpearbeid i Libanon. Takket være hans kontaktnett fikk vi møte personer en vanligvis ikke ville ha fått kontakt med. Senere hadde vi også et kort besøk hos PLOs ambassadør i Libanon Abdullah Abdullah.

I Beirut møtte vi Usama Hamdan, sentralstyremedlem i Hamas, og Abu Muhammed Houdros fra Hizbollah. Det gir et utvidet perspektiv å høre hvordan disse "ekstremistene" presenterte seg selv. Av de to var nok Hamdan den mest interessante, fordi vi langt på vei fikk en dialog både om forholdet til andre palestinske organisasjoner og hans tanker om et framtidig Palestina. Han ble utfordret på forholdet til PLO og president Abbas, der særlig kontrollen med sikkerhetsstyrkene var et vanskelig tema. Når det gjaldt vyene for et framtidig Palestina, var han helt klar på at målet var én stat, men den skulle ha plass til både kristne og jødiske palestinere!

Palestinerne i Libanon

Mye av oppholdet var rettet mot palestinerne situasjon i Libanon, både ved besøk i flere flyktningleirer, bl.a. Shatilla, og besøk hos palestinske organisasjoner. Gjennom dette får en et ganske sterkt inntrykk av den situasjonen folk faktisk lever under og hvilke håp de har. Interessant var det at de palestinske "sekulære" (non-sectarian) hjelpeorganisasjonene var bekymret for den økende innflytelsen til religiøst baserte organisasjoner som Hamas, fordi disse stort sett sørget for å hjelpe sine egne. Et annet perspektiv var at flyktningene så å si levde på "bunnen" av det libanesiske samfunnet, nesten uten muligheter til meningsfylt arbeid.

Hva en kan se fra en fjelltopp

Det som gjorde størst inntrykk, var et besøk i den drusiske småbyen Bayssour, en times kjøretur i fjellene rett øst for Beirut. Borgermester Walid Abou Harb tok oss med ut på en fjelltopp og pekte mot to andre topper. På den ene lå en maronittisk kristen bosetning, på den andre en shiamuslimsk. Under den langvarige borgerkrigen hadde de alle skutt på hverandre. Så pekte han på dalen mellom toppene, hvor man var i ferd med å bygge en større bygning. "Der skal vi ha en videregående skole for alle tre byene", uttalte han med stolthet i stemmen. Denne lille utflukten sa derfor noe om den håpløse konflikten, men pekte også på en mulig vei ut av den: å bygge noe i fellesskap på tvers av de religiøse skillelinjene!

Inntrykk fra Libanon

Den som tror at Midt-Østen bare er muslimsk, eller som tror at islam er en enhetlig religion, bør ta seg en tur til Libanon. Vi fikk innsikt i de innviklete grupperingene i samfunnet, og spillet mellom dem. Vi så et samfunn med framtidstro; en enorm byggevirkosomhet, men også en underliggende usikkerhet, særlig knyttet til Hizbollah og deres mulige rolle i drapet på statsminister Rafik al Hariri i 2005. I avisen Daily Star kunne en daglig lese om bekymringen for hva Hizbollah ville gjøre hvis de ble dømt av den internasjonale granskingskommisjonen. De sitter fremdeles med betydelige våpenarsenaler og sin egen milits.

Palestina og EAPPI

Andre uke av turen var besøk i Palestina, med vekt på palestinerne situasjon under israelsk okkupasjon. Reiseleder her var Anne Veiteberg, generalsekretær i Norske kirkeakademier. Det begynte med at representanter for "Israeli Committee Against Demolishment" tok oss med på rundtur i Jerusalem og omegn, med vekt på å vise muren som skaper en fysisk grense, og på framveksten av nye "settlements" i og omkring Øst-Jerusalem.

Men ellers var det møtet med EAPPI, "Ecumenical Accompaniment Program in Palestine and Israel", som konkret viste oss den ekstreme situasjonen mange palestinere levde under og særlig hvor ekstremt grupper av nybyggere kunne oppføre seg. En ledsager med erfaring fra rettsvesenet sammenlignet dem med bander av kriminelle, men med hånda på avtrekkeren og statsstøtte.

Et eksempel på forhold mellom innsideperspektivet og turistperspektivet møtte vi i Betlehem. Den første dagen var det kø av turister fra "hele verden" for å komme inn i Fødselskirken. Det var en annen kø som møtte oss via EAPPI kl 0430 da palestinerne skulle gjennom en *checkpoint* på vei til arbeid i Jerusalem. I to og en halv time sto vi sammen med dem. Vår belastning var en dag, disse opplevde det sammen fem dager i uken, uke etter uke!

Vi møtte også to representanter for "Parents Circle", en israeler og en palestiner som begge hadde mistet barn som følge av konflikten. Fra hver sin side kunne de dele erfaringer og se at forsoning på et eller annet plan var den eneste farbare veien ut av konflikten. Det gjør inntrykk når en far forteller om sin reaksjon etter drapet på datteren: Han hadde våpen hjemme, like ved var det en byggeplass med palestinske arbeidere. Han kunne ha skutt fem-seks før han ble stoppet, fortalte han. Men etter noen søvnløse netter slo det ham: *Om* han hevnet seg på denne måten, ville det i neste omgang føre til at fem familier ville ha sitt å hevne, begynnelsen på en "pyramide" av hevnt. Det var da han innså det meningsløse i noe annet enn å prøve å hindre voldsspiralen.

Kairos-dokumentet

Det var naturlig at situasjonen for de palestinske kristne også sto i fokus for besøket, både med besøk i den lutherske kirken og skolen i Ramallah og møte med biskop Munib Younan, fra 2010 president for Det lutherske verdensforbund. På grunn av tidsnød ble dette møtet dessverre altfor kort. Den siste dagen fikk vi også møte representanter for "redaksjonskomiteen" for det palestinske Kairos-dokumentet, et økumenisk "rop om rettferdighet" for palestinerne. Dette har blitt en del omdiskutert her i landet, særlig fordi man oppfordret til økonomisk boikott av israelske produkter.

Tor Aurebekk (f. 1950)

- Hovedfag i kristendomskunnskap, lektor ved Vågsbygd videregående skole.
- Adresse: toau2@vaf.no

Olav Arneberg (f. 1948)

- Hovedfag i nordisk språk og litteratur, lektor ved Vågsbygd videregående skole.
- Adresse: olar1@vaf.no

I denne nye spalten undersøker vi dødvinklene i RLE-faget og religion og etikk-faget, denne gang ser vi på Ali. At Ali, profeten Muhammads fetter og svigersønn, er sentral i sjia-islam, blir tydelig når undervisningstemaet er ulike retninger i islam. Men enhver som er i kontakt med muslimsk navneskikk, vet at han også har betydning blant mange sunnier. Hva er egentlig Alis status i denne tradisjonen?

Alis rolle innenfor sunnismen

Anne Sofie Roald

De fire første kalifene etter Muhammad – Abu Bakr, Umar inb al-Khattab, Uthman ibn Affan og Ali Ibn Abu Talib – kalles ”de fire rettlede kalifene” og deres regjeringstid sees som den politiske gullalderen innenfor sunnismen. Dette innebærer et historiesyn som virker som en bølgebevegelse: De politiske lederne som fulgte disse fire kalifenes eksempel nærmet seg bølgetoppene, mens de aller fleste muslimske ledere fram til i dag anses som nær eller på bunnen av bølgedalen.

I dette sunnittiske politiske historiesynet spiller altså Ali en viktig rolle. Men på grunn av at hans regjeringstid var turbulent, med opprør fra flere forskjellige fraksjoner, tones hans rolle ned i den islamske politiske litteraturen. Det samme gjelder for Uthman. Begge ble oppfattet som svake politiske ledere. Av de fire rettlede kalifene er det Abu Bakrs og Umars handlinger som fremheves, både i historisk tid og i den moderne islamistiske debatten, altså innenfor politisk sunni-islam (Roald 2004).

I de sunnittiske historiekildene har Ali en fremstående posisjon, som en av de første som ble muslim og som en nær venn av profeten. Han står også som første forteller av mange profettradisjoner (*hadith*). Det er særlig Alis spirituelle uttalelser som blir brukt i den islamske litteraturen, noe som kan ha sammenheng med at han har fått en fremtredende rolle som mystisk skikkelse innenfor den sunnittiske sufismen. Antagonismen mellom sunni og sjia er altså mest åpenbar i islamske politiske dogmer og ideer, mens det innenfor mystikken er en tilnærming mellom de to retningene. Sufibrorskapene (*tariqa*) som oppstod på 1100- og 1200-tallet førte sin linje av sufimestere (*silsila*) tilbake til Muhammad gjennom noen av hans etterfølgere, ofte en av de fire rettlede kalifene. Ali ble oftest brukt i disse linjene, på grunn av sitt nære slektskap med Muhammad: Han var både Muhammads fetter og hans svigersønn. I denne perioden økte dyrkingen av Muhammad og da ble også Ali, som hans slekting, en viktig person (Baldick 1989: 76).

Referanser:

Baldick, Julian. 1989. *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, London: I.B. Taurus.

Roald, Anne Sofie. 2004. *Islam*, Oslo: Pax Forlag.

Anne Sofie Roald (f. 1954)

- Professor i religionshistorie ved Christian Michelsens institutt (CMI) i Bergen.
- Adresse: annesofie.roald@cmi.no

I denne spalten presenteres ferske forskningsarbeider med relevans for RLE- og religion og etikk-faget.

Religion og nasjonal identitet i religionsundervisningen i Norge

Lars Laird Eriksen

Mitt PhD-prosjekt heter “Learning to be Norwegian. Religion and national identity in religious education in Norway”. Det er en case-studie av hvordan religion blir mobilisert i frembringelsen av nasjonal identitet, både “ovenfra” og “nedenfra”. Ovenfraperspektivet består av en diskursanalyse av læreplaner i Norge fra 1974 til 2008. Nedenfraperspektivet består av deltakende observasjon i skolers klasserom. Jeg fulgte 11 lærere i 2 ungdomsskoler i Øst-Norge.

Mitt forslag til religionslærere er tredelt: For det første å oppfordre til diskusjoner. For det andre å gi elever verktøy for å gjøre diskusjoner saklige og med minst mulig bruk av hersketeknikker. For det tredje, å introdusere religioner gjennom å presentere religiøse menneskers hverdagspraksiser, altså en kontekstuell religionspedagogikk.

De teoretiske spørsmålene jeg stiller i møtet med disse dataene, er hentet fra forskningsdebatten om multikulturalisme. Jeg stiller spørsmålet “hva er den beste måten å forstå grupper med identitetskrav?” Alle mennesker er med i mange grupper. Noen grupper gjør større krav på vår identitet enn andre. Jeg har særlig sett på gruppene “norsk”, “kristen”, “muslim” og “religion”. Hvordan forholder læreplaner og lærere seg til slike grupper? Når kan kategoriene overlappe og flyte, og når sees de på som adskilte og tydelig definerte? Hva er forholdet mellom individenes egen identifikasjon, og bruken av begrepene til å snakke om grupper? Min analyse var at den akademiske og politiske debatten om dette temaet står fast, fordi forskere og politiske aktører antar at grupper *enten* er faste og stabile, *eller* flytende og flyktige. Min ambisjon var å utvikle et begrepsapparat som gjør det mulig å se hvordan grupper er grupper på forskjellige måter i forskjellige situasjoner. Noen ganger er grupper svært faste, tvingende og stabile. Andre ganger fremstår de som fleksible og ustabile.

Mitt mest originale teoretiske bidrag består i begrepet “viskositet” – et begrep som betegner “motstand mot flyt”. En væske som flyter tregt har høy viskositet. Med denne analytiske metaforen kan jeg si at grupper med identitetskrav har grenser med varierende viskositet. Noen identitetskategorier er tyntflytende, andre er mer tyktflytende. Videre ser jeg det slik at graden av viskositet er et resultat av aktørenes arbeid med kategorien. Elever som utfordrer en gruppes selvforståelse, eller andres stereotyper, er med på å gjøre sin gruppes grense mer flytende. De skaper lavere viskositet i gruppen. Vi kan altså se aktører – både lærere og elever og læreplanforfattere

– som om de er kontinuerlig engasjert i arbeid som enten “solidifiserer” eller “iflytsetter” gruppens grenser. Dette gjør det mulig for en analytiker å gjøre empiriske undersøkelser av gruppers fasthet. I for stor grad er disse gruppene natur blitt forsøkt avklart gjennom skrivebordsspekulasjon, med antakelsen at det finnes ett klart svar. Dette har gjort forskere og politikere blinde for at grupper er grupper på forskjellige måter. Jeg fremmer en analytisk verktøykasse som kretser rundt tre begreper: “Viskositet”, “grenser” og “arbeid”. Jeg mener at disse kan brukes til å gjøre abstrakte diskusjoner mer empiriske. Så langt om det teoretiske arbeidet. Hva fant jeg?

Ordet “verdier” har forandret mening fra 1974 til i dag, i hvert fall slik det brukes i læreplaner. I 1974 ble ordet brukt i sammenheng med etikk. Skolen skulle formidle verdier, slik at elevene skulle kunne reflektere over sine handlinger. I løpet av 1990-tallet endret dette seg. Ordet “verdier” ble i mye større grad brukt i sammenheng med identitet. Skolen skulle formidle verdier, slik at elevene skulle vite hvem de var og hvor de kom fra. Religion ble kontinuerlig knyttet opp mot denne “verdier-identitet”-aksen, gjennom metaforer for personlig stabilitet og nasjonalt verdifelleskap.

Gjennom klasseromsobservasjonene ville jeg undersøke hvordan disse ideene fikk nedslag i klasserommene. Jeg fant at identitetsforståelsen i læreplanens generelle del ikke speiler realitetene i klasseromshverdagen. Det ble tydelig at kategorier som “Norsk” eller “Muslim” ikke var fastspikrede, men ble kontinuerlig utmeislet og arbeidet på. Dette identitetsarbeidet fant ikke sted ved å diskutere innholdet i kategoriene (hva er det å være norsk eller muslim?), men derimot ved å definere hvem som var på innsiden og hvem som var på utsiden av disse kategoriene.

Dette grensearbeidet gikk sammen med at klassene ble til effektive læringsfelleskap. Dette skjedde gjennom felles handlinger, felles diskusjoner og velorganisert uenighet. Det skjedde ikke gjennom å insistere på likhet og delte verdier. Klassene ble gode uenighetsfelleskap. Der disse diskusjonene fungerte best, “solidifiserte” de sitt klassefelleskap, samtidig som de “iflytsatte” identitetskategorier som “norsk” eller “muslim”. Læreplanens generelle del ville ha godt av å bli omformulert i lys av lærernes faktiske erfaringer: de håndterer og forvalter uenighet fremfor å skape forestilt verdifelleskap.

Lars Laird Eriksen (f. 1978)

- Førsteamanuensis ved Det teologiske Menighetsfakultetet, Oslo.
- Adresse: Lars.L.Eriksen@mf.no

I denne spalten dykker vi ned i tidsskriftsarkivet på utkikk etter artikler som er relevante for temaet i dagens nummer. Den aktuelle artikkelen legges ut på tidsskriftsiden til Religionslærerforeningens nettsted: http://www.religion.no/?page_id=6.

Undervisningsopplegg om aktiv dødshjelp

Denne gang går vi tilbake til 2/2002, til artikkelen ”Elevøvelse i etisk argumentasjon – et eksempel på samarbeidslæring” skrevet av dagens styreleder Gunnar Holth. Temaet som undervisningsopplegget tar opp, er aktiv dødshjelp. Den didaktiske metoden er altså samarbeidslæring som etter hvert mange lærere har erfaringer med. Aktiv dødshjelp er fortsatt et diskusjonstema i offentligheten. Debatten blusset senest opp da Fremskrittspartiet på sitt landsmøte i 2009 gikk inn for legalisering.

Innledningsvis i artikkelen skriver Gunnar Holth følgende:

”Kanskje går det an å si at det finnes to høyst forskjellige former for umodenhet når det gjelder å ta stilling til viktige etiske (og politiske) spørsmål som er oppe til debatt i et demokratisk samfunn: Den ene formen for umodenhet er at du ikke gidder å sette deg inn i saken og ta et standpunkt, eller du våger ikke å foreta et selvstendig valg. Den ”motsatte” formen består i å mangle motforestillinger, så du er blind for at meningsmotstanderen kan ha ett og annet argument som er verdt å lytte til. Begge varianter finner vi hos elevene våre, så vel som blant voksne mennesker. Dette opplegget i samarbeidslæring handler slik sett om å ta noen små steg i retning av større modenhet. Hver enkelt blir nødt til å engasjere seg til fordel for et bestemt standpunkt, og hver enkelt må etterpå greie å identifisere seg med motpartens syn.”

Denne ambisjonen på religion og etikk-fagets vegne skulle ikke være mindre vesentlig i dag enn den gang. Artikkelforfatteren forankrer opplegget i mål 6 i den gamle læreplanen i religion og etikk. Etter læreplanrevisjonen er temaet like relevant. Nå heter det under hovedområdet *filosofi, etikk og livssynshumanisme* at ”eleven skal kunne føre dialog med andre om aktuelle etiske spørsmål.” Holth har samlet en rekke tekster som alle fortsatt kan brukes. Men det er lett å erstatte enkelttekster med innlegg fra dagens debatt, for den som ønsker det.

Artikkelen ligger her: <http://www.religion.no/wp-content/uploads/tidsskrift/etiskargumentasjon.html>

Interesserte kan bestille de fleste numrene av Religion og livssyn ved å bruke adressen religionoglivssyn@gmail.no. En oversikt over innholdet ligger her: http://www.religion.no/?page_id=6. Eldre nummer koster kr 25,-, mens nummer fra siste år koster kr 100,-, fritt tilsendt. Det gis rabatter ved store bestillinger.

Praksisfellesskap og RLE- didaktikk

Elisabet Haakedal

Et sentralt aspekt ved de nye grunnskolelærerutdanningene (GLU 1-7 og GLU 5-10) er at de styrker forbindelsen mellom teoretiske og praktiske læringsarenaer, mellom forskningsbasert studium og øving for et framtidig læreryrke. Denne bokmeldingen handler om styrking av didaktikken for fagfeltet religion, livssyn og etikk, dvs. RLE-didaktikk.

Høsten 2010 ga Universitetsforlaget ut boka *Religionsundervisning og mangfold: Rom for læring i religion, livssyn og etikk*, (forkortet til ROM) redigert av forsker i religionspedagogikk, Geir Skeie. Skeie er nå professor ved Stockholms Universitet, men fortsatt tilknyttet Universitetet i Stavanger hvor han ledet ROM-prosjektet. Under overskriften "Praksisfellesskap" knyttes prosjektet til "aksjonslæring og aksjonsforskning". Disse begrepene forklares ved at "hver deltaker starter med den praksis som hun eller han allerede er midt inne i, og velger ut et område som man ønsker å komme videre med eller et problem som man vil løse." (s. 19). Nye arbeidsmåter prøves ut, deretter følger refleksjon. Samspillet mellom praksis og vurdering fortsetter til "aksjonen" konkluderes. Begrepet "praksisfellesskap" brukes om den gruppa av lærere og forskere som har deltatt i prosjektet.

Karakteristisk for ROM-fellesskapet er at de har brukt god tid på praksisdialog. Boka er et sluttresultat av ROM-prosjektet som hadde fokus på lærerpraksis i KRL/RLE. Fra forlagets side er boka (i e-post til RLnettverket) lansert som en "ny didaktikkbok". I hvilken grad kan boka bli "et nyttig arbeidsredskap for alle som studerer RLE og for dem som underviser i faget" (jf. omslaget)? Svaret på dette spørsmålet er trolig avhengig av de holdningene en har til aksjonslæring og praksisfellesskap, både som teori og praksis. Boka utfordrer dermed de "lærerrom" hvor erfaringsdialogen ikke prioriteres og de strukturene som hindrer utvikling av reflekterende praksisfellesskap.

Boka inneholder en rekke velskrevne bidrag. Av de ni kapitlene er seks skrevet av sju grunnskolelærere. I tillegg kommer tre forskerbidrag: et innledende og et avsluttende kapittel av prosjektleder Skeie, og et kapittel av sosialantropolog og religionspedagog Øystein Lund Johannessen. Skeies første bidrag inneholder tilstrekkelig bakgrunnskunnskap til å trigge leseren. RLE-fagets turbulente skolefagshistoriske utvikling risses opp sammen med de mange utfordringene for dette fagfeltet i et flerkulturelt samfunn. Mot denne bakgrunnen spør Skeie etter "ny kunnskap om praktisk lærerarbeid" og lanserer lærernes tekster fra sine utviklingsprosjekter som framskaffing av slik ny, erfaringsbasert kunnskap. Han spiller på rom-metaforen: "tankerom og samtalerom, innerom og uterom, elevrom og lærerrom og dessuten

mellomrom”(s. 13) – som alle gir ”rom for læring”. Teoretisk har ROM-prosjektet tre hovedkilder: refleksivt interagerende erkjennelsesteori, en sosialantropologisk, hermeneutisk tilgang til religionsforskning og religionspedagogikk, samt en forståelse av aksjonsforskning knyttet til begrepet praksisfellesskap. Her kunne Skeie ha antydnet at det eksisterer ulike typer aksjonsforskning og at disse er omstridt innen samfunnsvitenskapene.

Lærernes bidrag gir innblikk i tre temakretser. For det første har didaktiske utfordringer på feltet filosofi og etikk særlig engasjert lærerne. Gro Waage og Ingerid Aadland skriver om hvordan skolens uterom ble tatt i bruk for at elevene skulle få anledning til å øve seg i å filosofere og stille undrende spørsmål om livet og verden. Også Ingrid Ottesen Skaatans tekst handler om å ta i bruk arbeidsmåter for barns filosofering. Hun har i høy grad drevet tradisjonell fagformidling, men får utvidet sitt repertoar av arbeidsmåter, tross startproblemer med elevorientering. Vibeke Øygarden og Liv Laksfoss tar utgangspunkt i tre innvandregutters stadig mer asosiale framferd og vei mot en kriminell løpebane. Løsningen på dette problemet blir et prosjekt om begrepet respekt. Dette var et ord guttene selv ofte brukte for å markere hva de krevde, men opplevde ikke å få. Denne teksten er sterk og utfordrende og bidrar til å styrke troen på aksjonsforskning og praksisfellesskap.

Bare ett lærerbidrag handler direkte om religionsdelen av RLE-faget. Ingunn Moi har kalt sitt kapittel ”Religionenes mange hus”. Sentralt står hennes konstruksjon av et læremiddel, et avbildet ”råbygg” av kryssfiner. Med dette læremidlet førte hun elevene ved en kulturelt sett homogen barneskole inn i de ulike religionenes forskjellige verdener. Moi er inspirert av tanken om at religiøse tradisjoner kan studeres fra ulike ståsteder eller med ulike perspektiv.

Den tredje av lærernes temakretser er erfaringen med å ha deltatt i lokal læreplanutvikling. Astri Larsen, som har slik erfaring, skriver om læreplanens videre skjebne i kollegafellesskapet ved skolen hennes. Dette kapitlet er en refleksjon over læreryrkets muligheter og begrensninger. Her spiller begrepene tid og rom en sentral rolle. Larsen reflekterer også over praksisfellesskapet hun har vært en del av i ROM-prosjektet. Hun har nytt godt av muligheten til innblikk i andre skolekulturer, for eksempel under en studietur til England. Vurdering av RLE-fagets status lokalt, skoleledelsen og det kollegiale samspillet inngår også.

Denne tematikken videreføres i Øystein Lund Johannessens kapittel ”Mellom barken og veden: om lærerrollen i religionsfaget i spenningen mellom samfunnskrav og elevens interesse”. Før han ble forskermedlem av ROM-prosjektets praksisfellesskap, var han følgeforsker for det nevnte lokale læreplanutviklingsprosjektet. Med metoder fra sosialantropologi og aksjonsforskningsteori får han belyst og drøftet en rekke utfordringer ved det å være religions- og livssynslærer i dagens grunnskole. Han utvider dermed vår empirisk baserte kunnskap på dette feltet.

For lærerutdannere som forsker på skole og religion, er særlig Skeies avslutningskapittel verdifullt. På en oversiktlig måte redegjør han for hvilke betingelser som må være til stede for at aksjonsforskning med basis i teori om praksisfellesskap skal ha mulighet for å lykkes. Enkelt sagt må fellesskapet bygge på gjensidig respekt for ulike kompetanser og roller, samt forpliktende deltakelse og tro på at en bidrar til felles læring og utvikling når en deler erfaringsberetninger og refleksjoner, både muntlig og skriftlig. Tilstrekkelige økonomiske rammer (forsknings- og FOU-midler fra ulike nivåer i skole- og utdanningssektoren) er en sentral betingelse for prosjekter av typen ROM. Faktisk hadde det vært nyttig med en enda mer detaljert redegjørelse for hvilke fordeler grunnskolelærerne hadde av å delta og hvilke forpliktelser deltakelsen innebar. Ikke alle medlemmene av praksisfellesskapet er representert med egne kapitler. Flere skriftlige opprettingsrunder antydes også. Dette er en del av læringsprosessen. Til slutt i hvert lærerkapittel har Skeie føyet til en kort fagdidaktisk refleksjon. Han sammenfatter, løfter språklig fram implisitte prinsipielle tema og generaliserer på grunnlag av lærernes erfaringsberetninger. At gode relasjoner og faglig og yrkesmessig tillit er noe som bygges opp over tid, understrekes sterkt. ROM-prosjektet gikk over to år, og flere av deltakerne hadde tidligere felles prosjekterfaring. Her hadde det vært på sin plass med noen systematisk sammenlignende refleksjoner over ulike veier inn i og eventuelt ulike tidspunkt for innpass i et praksisfellesskap. Vi får et visst innblikk i at en rekke forskningsnettverk og FOU-fellesskap har overlappet hverandre dels i tid og dels med hensyn til mål og funksjon. Det synes ikke å ha vært et mål for Skeie å skjelve skarpt mellom aksjonsforskning og annen samfunnsvitenskapelig skolefag- og lærerforskning. Informasjon om metodeforhold og vurdering av metodologi er særlig relevant for lærerutdannere som kan tenke seg å arbeide på lignende måter som dem Skeie og hans medarbeidere har benyttet.

ROM-prosjektets medlemmer har vært grunnskolelærere og forskere, ikke lærerstudenter. Vi får likevel vite at lærerstudenter har deltatt i arbeidsfellesskap som har hatt en kontaktflate til ROM, for eksempel i form av personoverlapping. Som "nyttig arbeidsredskap" i studiet av RLE innen GLU-løpene, vil boka *Religionsundervisning og mangfold* trolig fungere dårligst der hvor RLE-didaktisk kunnskap formidles av ulike lærerutdanningseksperter og testes gjennom skriftlige eksamener. Erfaringsbasert læring som tilrettelagt arbeidsmåte krever en forpliktende fellesskapsprosess med flere runder med skriftlige og muntlige framlegg og responser. ROM-boka gir innsikt i hvordan ressurser kan framskaffes for frikjøp av grunnskolelærere og hvordan deres selvinitierte og problemorienterte skriveprosesser kan foregå. Når det gjelder utdanningsløp for lærerstudenter, vil visse basisressurser alltid være til stede. Utfordringen her er vel så mye å få motivert ulike typer didaktikkeksperter (både lærerutdannere og praktisk-pedagogiske veiledere / øvingslærere) til forpliktende samarbeid ut fra teori om praksisfellesskap. Ressursene som finnes i lærerutdanningene vil på mange måter måtte omfordeles sammenlignet med tradisjonell formidlingspraksis. Dette berører også studentforpliktelser og regler for obligatorikk.

Lærerutdanningskolleger som nå planlegger RLE-kurs for de to GLU-løpene, er herved utfordret til ressurs- og samarbeidsdrøfting med tanke på å planlegge styrking av forbindelsen mellom forskning og (framtidig) lærerpraksis. Sett i forhold til ROM-lærernes tre temakretser, bør problem- og elevorienterte arbeidsmåter i større grad prøves ut i representasjoner av religions- og livssynstradisjoner. E-delen (filosofi og etikk) og RL-delen av fagfeltet eksisterer tross alt ikke i hver sine vanntette skott.

Geir Skeie (red.): Religionsundervisning og mangfold. Rom for læring i religion, livssyn og etikk. Oslo: Universitetsforlaget 2010.

Elisabet Haakedal (f. 1955), Dr. art., førsteamanuensis ved Institutt for religion, filosofi og historie, Universitetet i Agder. Adresse: elisabet.haakedal@uia.no

Humanetisk på oppdagingsreise i Kristen-Norge

Petter Togstad Stige

I *Kristen-Norge – En oppdagelsesreise* prøver Didrik Söderlind, rådgjevar i Human-Etisk Forbund og erfaren journalist, å finne fram i mylderet av kristne retningar. I tillegg til reportasjar frå møte med dei kristne, kan vi lese ei rekkje intervju med religionshistorikarar, samfunnsvitarar og teologar. Söderlind har bakgrunn som forskingsjournalist, og formidlar fint forskarane sine analyser av kristendommen sine mange framtoningar i Norge i dag. Sjangermessig er boka altså ei blanding av reportasje, reiseskildring og forskingsformidling. Denne bastardforma gjer *Kristen-Norge* til ei variert og god leseoppleving. Söderlind sitt språk er elles som serveringa på kyrkjekaffe; ujàlete og enkelt.

Bokprosjekt blir – som undertittelen viser – framstilt som ei oppdagingsreise. Allereie i første avsnitt møter vi forfattaren si undring over det ukjente: "Den unge damen i setet ved siden av meg begynner å bable et uforståelig språk. Snart ligger hun på gulvet mellom benkeradene og lager lyder som mest av alt høres ut som om de kommer fra en gråtkvalt ape" (s. 7). Sjølv om sitatet kanskje kunne tyde på det, er forfattaren slett ikkje nedlatende eller fordomsfull i møte med det framande. Snarare tvert om. Söderlind har ei nysgjerrig, respektfull og audmjuk tilnærming til dei han skriv om. Her er eit døme frå omtalen av nattverdsritualet på eit av Sørlandet sine mange bedehus: "Selv om jeg sitter på en stol litt bakenfor de andre, utenfor nattverdets krets, er det umulig for meg å ikke bli suget inn i det som skjer. At dette skjer på en vanlig torsdagskveld, gjør at det virker ekstra sterkt. Her gjennomsyrrer troen folks hverdag, og samme hvor rart det kan virke på meg at folk faktisk tror på himmel og helvete og den oppstandne

BOKMELDINGER

snekkersønnen fra Palestina, er det umulig ikke å bli rørt av omsorgen de viser for hverandre” (s. 29-30).

Søderlind er ein høfleg gjest; han ringer og spør om det passar at han kjem, og reiser vidare før verten blir lei. Ikkje eit vondt ord om høflegheit, men kanskje hadde *Kristen-Norge* blitt ei enda betre bok om forfattaren hadde drista seg til å stille fleire kritiske og kvasse spørsmål undervegs?

Kor går så turen for den oppdagingsreisande reporteren? Her er litt av reiseruta: Forfattaren kjenner på stilla – og rastløysa – saman med eit knippe kvekarar i Oslo. Han møter motkulturelle hippiekristne på Korsvei-festivalen i Seljord, og lét seg imponere av pinseveennane sin misjonsiver på Plata i Oslo. Søderlind slenger òg innom eit katolsk konvertitt-kurs, der han mellom anna lærer at hundar ikkje kjem til himmelen. I Sandvika ber han saman med mormonske misjonærar, i Tromsø granskar han læstadianismen. Statskyrkja er representert ved Lambertseter kirke. Her tek forfattaren først del i nattverdsmåltidet, og etter gudstenesta ventar nysteikte vaflar og konversasjon med eldre damer. I Egersund besøker Søderlind Menigheten Samfundet, men ikkje konkurrentane Det Almindelige Samfund og Det Almindelige Lutherske Samfund (på folkemunne Lomelendingane, Perane og Larsane). Ja, *Kristen-Norge* viser seg i sanning å vere eit mangslungent land.

Er dette ei bok som er verdt å lese? Etter at eg hadde lese boka ferdig, tok eg meg ein prat med skulen sin bibliotekar: ”*Kristen-Norge – En oppdagelsesreise* er forvitneleg og opplysende, både for lærarar og elevar”, sa eg. ”Ein kan enten lese frå a til å, eller velje seg ut dei retningane ein er mest nysgjerrig på,” reklamerte eg vidare. ”Ja visst, boka er allereie kjøpt inn,” svarte bibliotekaren vår. Og ho er ei dame med teft.

Didrik Søderlind: *Kristen-Norge – En oppdagelsesreise*. Oslo: Spartacus Forlag 2010

Petter Togstad Stige (f. 1977), religionshistorikar, lektor ved Eidsvoll videregående skole.
Adresse: petter.stige@eidsvoll.vgs.no

Vi som elsket Jesus

Anne Siri Kvia

La oss begynne med slutten:

”Og derfor er jeg her, for at du [Jesus] en gang for alle skal få vite hva jeg synes om din rolle som verdens frelser. [...] fordi både du og din omgangskrets skal få vite hva jeg synes om deg. Og jeg har en bønn til deg, som jeg her og nå frembærer på vegne av noen millioner tidligere og sårede tilbedere: Kom ikke tilbake. Aldri.” (S. 258).

Slik runder Fragell av sine memoarer *Vi som elsket Jesus*. Han viser her det standpunktet en lengre løsrivingsprosess munnet ut i. Litt forenklet kan man også si at sitatet rommer hovedinnholdet i boka; oppgjøret med og kampen mot karismatiske miljøer.

Kristentroen var en sentral del av Fragells barndom og oppvekst. I sentrum for familielivet står Jesus; faren er predikant i pinsebevegelsen, mor er hjemmевærende med fem sønner og Jesus er familiens sjef. Barndommen beskrives i all hovedsak som god, men farens forkynnervirksomhet medfører også mye flytting og dermed stadige oppbrudd. Gjennom skildringen av sin barndom får Fragell fram en tradisjonell kristendomskritikk å la helvetesfrykt, vekkelsesmøter og overdrevet dårlig samvittighet for små ”synder”. I forbindelse med intervjuer og debatter knyttet til lanseringen av memoarene snakker Fragell om at han opplever det som pinlig å fortelle sannheten om det han har vært med på (http://www.fritanke.no/REPORTASJE/2010/_Det_flaueste_er_tungetalen/ [lesedato 2.1.2011]). Flere av hendelsene fra barndommen og fra tiden som forkynner får godt fram dette. For eksempel bekymrer Fragell seg som sjuåring for om tante Borghild virkelig er frelst siden hun nynner på verdslige sanger. Enda pinligere blir det når han tar initiativet til et vekkelsesmøte for barna som åtteåring; Fragell debutterer som predikant med å lese opp Jesu slektstavle. Han fortsetter med en tale om Jesu gjenkomst og avslutter med en inderlig appell om at barna må gi hjertet sitt til Jesus. Mangel på dømmekraft og svak rettledning fra de voksne går igjen i flere av historiene Fragell forteller om. Slik kombineres fortellinger om personlige opplevelser med en tydelig kritikk.

Den kritiske brodd mot pinsebevegelsen og karismatiske miljøer er klinkende klar. Fragell er tyngt av skyldfølelse for å ha bidratt til å verve folk til en bevegelse han etter hvert tar et oppgjør med. Hans ”botsøvelse” består blant annet i å avsløre hvordan barn og voksne lures i disse miljøene. Her avsløres vekkelsesmøtenes suggesjon, tungetalens og helbredelsens bedrag. Her sparker Fragell inn åpne dører - hardt. Det er så lite nytt i Fragells kritikk at jeg trodde lenge at jeg skulle ha veldig lite positivt å si om boka. Forutsigbar kritikk og ”hørt det før” preget leseopplevelsen. Fragell sier selv kritikken mot bevegelsen er blandet med varme og anerkjennelse, men det skal man lete lenge etter. Varme er det imidlertid i hans skildringer av sine foreldre og brødre.

Videre er det Fragells voksne liv og hans engasjement som samfunnsdebattant,

religionskritiker og motstander av statskirken som står i sentrum. Hans betydning og innflytelse har vært og er enorm. Det mest interessante her er Fragells engasjement for å avdekke hvordan de svakeste utnyttes. I første rekke gjelder det barn som blir vitne til voksne som får ulike typer av Åndens "manifestasjoner" under forbønn. Dernest gjelder det ulike karismatiske bevegelsers omgang med "fakta" om vekkelser, helbredelse og mirakler i andre verdensdeler. Her opplever jeg at Fragells kritikk er mest relevant og at hans dokumentasjon av bevisst manipulasjon med fakta burde få mer oppmerksomhet. Fragell er en aksjonist. Karismatikken virksomhet provoserer ham og hans indignasjon skinner klart gjennom og skaper nerve i memoarene.

Levi Fragell har levd et liv det er spennende å lese om. Gjennom hans erfaringer forstår jeg litt mer av hvordan det kunne være å vokse opp i Norge på 1950-tallet og hvordan det kunne være å være ung voksen på 1960-tallet. Det er også spennende å lese om de debatter og kampsaker Fragell har deltatt i. Bernt Hagtvet mener at boka er viktig og nødvendig kanskje først og fremst som en hjelp til andre som trenger å komme seg ut av tilsvarende destruktive karismatiske miljøer. Disse regnes nok både av Fragell og Hagtvet som den viktigste målgruppe for boka. Fragell mener at mange på innsiden vil takke ham for at han retter søkelyset på problematiske sider som tungetale og helbredelse (les: mangel på dette og de såkalte bortforklaringene).

Selv om jeg langt fra er noen tilhenger av karismatikken, ser jeg vel ikke farene i like stor grad som Fragell. Karismatikken kan så absolutt være altoppslukende, ja, til og med totalitær, for den som begir seg inn på den veien. Min erfaring er imidlertid at individene som er involvert vet hva de er med på. De kan, som alle andre, se at helbredelsen ikke varer, at tungetalen uteblir og at også deres egne ledere svikter som moralske forbilder. Min erfaring er også at barna tas ut til egne barnemøter når de voksne skal slå seg løs i lovprisningen. Det kan jo hende at også disse miljøene har gjennomgått en viss endring siden Fragells tid som deltaker og forkynner. Jeg opplever derfor at kritikken han fremmer gjennom allmenngjøringen av hans personlige erfaringer, ikke helt treffer. Jeg tror også at problemet er forholdsvis marginalt. Det betyr selvsagt ikke at kritikken ikke er viktig. Den er viktig, særlig for de få som har lignende erfaringer som Fragell. For meg er nok allikevel memoarene mest interessante i et historisk perspektiv.

Levi Fragell: *Vi som elsket Jesus*. Oslo: Humanist Forlag 2010.

Anne Siri Kvia (f. 1975), religionshistoriker, lektor ved Oslo katedralskole.
Adresse: anne.kvia@oslo-katedral.vgs.no

Å leve med døden uten å forsone seg med den

Kjersti Løken

Døden representerer den ytterste grense for den menneskelige fatteevne. Bortenfor dødens absolutte adskillelse finnes intet, og fordi menneskelivet leves i relasjon til andre mennesker, representerer ethvert dødsfall hele verdens undergang. Dette er noen av tankene som danner bakteppet for Anders Johansens essay *Etter oss. Samtale på det siste*. I 21 korte kapitler skildres møtet mellom Johansen og hans døende fetter, og de tankene dette genererer hos forfatteren. Fetteren ønsker hjelp med å skrive et minneskrift til dem han etterlater seg, men når han dør, greier ikke Johansen å legge fra seg tankene. Han opplever at fetterens skjebne brått har bragt dødens horisont tettere inn på ham. Døden angår oss alle med sitt radikalt inkluderende vesen, noe som også fanges opp av bokens tittel: *Etter oss* vil alt vårt virke bli overlatt til og videreført av andre.

På samme tid oppfattes døden som “selve kjernen i vår menneskelighet” (s.87) hvor det som skiller oss fra naturens øvrige kretsløp er menneskelivets lineære karakter. Våre liv leves hele tiden mellom fødselens og dødens horisonter, samtidig som alle ting fortsetter uten oss, etter oss – slik som det også har vært før oss. I fetterens siste opptegnelse, diktet til en av pleierne, sier han: “Alle fødes for å dø [...] Hva var før vi ble unnfanget? Tanken på dette ser ikke ut til å vekke angst og gru. Hvorfor slik angst for å bli borte igjen når det hele er slutt?” (s.122). Kanskje er det også dypt menneskelig å frykte det ukjente, og ha evnen til å forestille seg en tilværelse hvor en selv ikke lenger er med, ikke en gang som tilskuer.

Problemet, ifølge Johansen, er at vi ikke kan forestille oss døden, fordi døden er den absolutte ikke-væren, det totale intet. Alt vi opplever i livet er noe, og vi evner ikke å forestille oss det som intet er. “Det kreves mot for å innse at det ikke er noe liv etter dette – ingen fortsettelse av noe slag [...] ingen ting overhodet” (s.18). For Johansen har det siden ungdomsårene vært viktig å ikke hengi seg ønskedrømmer eller forsøk på å “dikte opp noe bedre” (s.18).

Johansen trekker også frem tenkere og forfattere som klangbunn for sine egne tanker. Til tross for sitt ikke-religiøse ståsted tar han også utgangspunkt i enkelte bibelsitater, og forsøker å tillegge disse en sterkere sekulær betydning. Her blir forholdet mellom mennesket og det guddommelig erstattet av forholdet mellom mennesker, og av relasjonen mellom mennesket og verden. Samtidig kan det synes som han har følt et visst behov for å skape distanse til bibelordene, da det kun er dette verket som konsekvent er sitert i en gammelmodig språkdrakt fra 1930.

Johansen opplever at hans verdighet som menneske vokser ved at han forsøker

å se dødens realitet i øynene, til tross for at den er umulig å forestille seg (s.16). Dette medfører også en kritikk av sorghjelpens eufemismer, hvor døden enten beskrives metaforisk som en vinter eller en dvale, eller hvor man finner det religiøse motargumentet om at det bare er kroppen som dør. For Johansen finnes det ikke noe utover det timelige, og det er dette som gjør døden både uakseptabel og utenkelig: “Det som plager meg, er ikke at det skal gjøre vondt, men at jeg ikke skal finnes mer – det skal ikke lenger være noe som gjør vondt engang” (s.38). En metafor som vinterdvale bærer et løfte om vår, men denne våren vil aldri komme, og metaforen er bare tom trøst og forslitt klisjé. Prestens eventyr ved båren er som en mor som blåser på barnets sår: “Men vi lar oss ikke trøste” (s.46). Eventyrets sannhet kan omsettes fra noe guddommelig som er til fra evighet til evighet, til en verden som er til gjennom hav av sykisk tid, hvor menneskelivet blir som en lilje på marken i sammenligning. For å vise menneskets ubetydelighet lot fetteren tittelen på sitt minneskrift være: “Vi er solens og regndråpenes barn” (s.66). Nærmest som en omvendt Epikur anså han seg selv for å være “ingen ting, altså kan ingen ting ramme meg” (s.66).

Utgangspunktet for bokens tanker er Johansens manglende aksept av døden som noe naturlig som mennesket bør resignere i forhold til og forsone seg med. Samtidig peker han på det å inngå menneskelige relasjoner som å øves i å dø litt, bit for bit. Man oppgir noe av seg selv til andre, og døden medfører nettopp den absolutte overgivelse. Selv opplevde han et vendepunkt da han fikk barn, hvor selvsoppgivelsen periodevis nærmer seg det totale.

For Johansen kan det synes som at denne relasjonstanken erstatter tidligere tiders kollektivistiske tankegang, hvor det menneskelige fellesskap omfattet både de levende og de døde. I vår tid lever mange mennesker nærmest i isolasjon, framstilt gjennom at “alle må tro at de er sin egen lykkes smed” og gir seg uttrykk i søken etter selvstendighet, uavhengighet og autonomi (s.132f). Dette medfører ensomhet og angst i møte med døden, og Johansens svar er å søke en ny form for kollektiv tenkning hvor man oppgir deler av sin ånd i mellommenneskelige forhold, noe som innebærer en “overskridelse av egen individualitet” (s.135).

Det er brobyggingen mellom menneskenes øyer som blir stående som det sentrale poenget i Johansens essay. Arne Ekelands “Broen til Melkeveien” pryder omslaget og har stått for forfatteren som et bilde på netthinnen under arbeidet med boken (s.139). Dette bildet av menneskenes gjensidige avhengighet av hverandre i arbeidet med et felles byggverk kan tolkes på ulike måter, og kan gi både kollektivistiske, nærhetsetiske og marxistiske assosiasjoner. Hvorvidt Johansens ønske om økt kollektiv bevissthet er mindre naivt og preget av ønskedrøm enn sorghjelpens naturmetaforer, må bli opp til leseren å avgjøre. Boken oppfordrer uansett leseren til økt medmenneskelighet og til å våge å gi av seg selv til andre, om ikke annet så for å forberede seg på dødens totale overgivelse: “Å måtte tåle døden er å bli fratatt verden. Men å akseptere døden er å gi fra seg verden, til de andre, som en gave” (s.72)

Anders Johansen: *Etter oss. Samtale på det siste. Spartacus. 2010.*

Kjersti Løken (f. 1978), religionshistoriker, lektor ved Gjøvik videregående skole.

B ØKONOMI
ÉCONOMIQUE



NORGE P.P. PORTO BETALT

**Returadresse:
Marit Hallset Svare
Granveien 16
7058 Jakosli**