

Budbringere fra dødsriket

Spøkelset som religiøs forestilling i Nordvest-Europa

Marianne Gjessing



Masteroppgave i religionshistorie

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2007

Forord

Jeg vil gjerne takke min veileder, Jens Braarvig, for mange gode råd og kloke ord på veien, men spesielt for hans tro på prosjektet fra dets spede begynnelse.

Jeg ønsker også å takke Anders Gustavsson og Andrea Rivrud for uvurderlig hjelp med feltarbeidet. Den største takken i så henseende må likevel gå til mine informanter, som stilte opp og delte sine tanker med meg.

Takk til Marie T. Asheim, Lill Eilertsen, Jon Kristian Harvik, Kristian Hultgren, Kjetil Vengstad og Espen Jettesten, for gjennomlesning, råd og tips på veien, og tålmodighet med en tidvis plaget og plagsom sjel.

Innhold

FORORD	2
INNHOOLD	3
INNLEDNING	5
1. TEORETISKE OG METODISKE PERSPEKTIVER PÅ DØDEN OG GJENFERD	15
DØDENS PROBLEM.....	15
<i>Tradisjonell død, eller omgjengeliggjort død</i>	16
<i>Den moderne død, forbudt død, eller dekonstruert dødelighet</i>	18
<i>Den postmoderne død, individuell død, eller dekonstruert udødelighet</i>	20
<i>Begravelsen som overgangsrite, og gjenferdet som mellomkategori</i>	22
Å FORSKE PÅ FORTELLINGER	23
MITT EGET FELTARBEID.....	25
2. DE DØDES MANGE ANSIKTER – I HISTORIE OG NÅTID	29
FØRKRISTNE FORESTILLINGER.....	29
DET KRISTNE GJENFERD	34
<i>Skjærsild og avlat i middelalderen</i>	37
<i>Skisma, demoner og fantestrekker under reformasjonen</i>	41
FORNUFT OG FØLELSER	44
DE DØDES GUDSTJENESTE	47
GJENFERD I DAGENS KRISTENDOM.....	50
EN NY TID.....	52
<i>Døden i nyreligiøsitet og New Age</i>	53
<i>Spiritisme</i>	57
<i>Parapsykologi</i>	61
3. SAMTALER OM SPØKELSER	69
SPØKELSE OG SJEL, ENERGIER OG ÅNDER	70
FORHOLD TIL MEDIA.....	72
FORHOLD TIL TRADISJON	74
<i>Gjenferdet som overlevende</i>	77
<i>Gjenferdet som nyskapende</i>	78
TRO OG TVIL.....	79
<i>Det sekulariserte gjenferd</i>	81
FRYKT OG HÅP.....	83

<i>Spøkelset som skremmende</i>	84
<i>Spøkelset som trøstende</i>	89
DØDSFORESTILLINGER OG FUNKSJONER	91
GJENFERDETS FREMTID	94
KONKLUSJON	96
BIBLIOGRAFI	99
SAMMENDRAG	104

Innledning

Denne oppgaven sentrerer rundt tro på gjenferd. Her løselig forstått som tro på muligheten for møter mellom levende og døde. Temaet berører slik tanker om et liv etter døden, samt forholdet mennesker har til sine døde. Jeg vil se på gjenferd som et kulturelt, men også religiøst fenomen. Jeg vil forsøke å vise hvordan gjenferdsforestillingene har forandret seg gjennom Europas historie, og plassere de i en historisk og religionssosiologisk kontekst.

Temaet spøkelser har innen forskningen til stor del blitt ignorert, eller behandlet som overtro eller folketro. Spøkelsene er en del av en levende fortellertradisjon, og er slik knyttet til underholdning og sosialt samvær. Samtidig innebærer de en dypere virkelighet, en virkelighet som har å gjøre med død og sorg, nære vennskap og familieband, samt det overnaturlige og mystiske.

Selv ble jeg interessert i temaet da jeg jobbet på et sykehjem i Oslo. Jeg opplevde at forestillinger om gjenferd var utbredt blant mine kolleger, uavhengig av opprinnelsesland, alder og bakgrunn. Jeg lot meg også overraske over hvor like mine kollegers forestillinger så ut til å være. I arbeidet med denne oppgaven har jeg imidlertid oppdaget at det finnes et stort mangfold av spøkelsesforestillinger, også innenfor vår egen tid og kultur. Et av målene med denne oppgaven blir derfor å vise at spøkelser oppfattes på ganske forskjellige måter i forskjellige historiske epoker, men også blant forskjellige mennesker i samme kultur. Temaet er komplekst, og det store mangfoldet gjør det vanskelig å si noe generelt. En ting er imidlertid klart, gjenferd er uløselig knyttet til døden og derfor også dødsforestillinger. I denne oppgaven går jeg derfor ut i fra at felles for alle spøkelseshistorier er at de sier noe om dødsforestillingene til de som forteller dem. Synet på døden vil være preget av religiøse oppfatninger og forestillinger. Det er derfor i mine øyne naturlig å trekke inn både sosiologi og religionshistorie om man vil bli bedre kjent med spøkelsesforestillingene.

Det er først og fremst tro på spøkelser i det moderne Norge jeg vil undersøke i denne oppgaven. Likevel er det naturlig å ta for seg en del strømninger som må sies å ha påvirket disse forestillingene. Den historiske delen av denne oppgaven tar derfor utgangspunkt i forestillinger fra det området det er snakk om, Nordvest-Europa, med hovedvekt på det

britiske og skandinaviske. Antikke litterære kilder, og tidlig kristen intellektuell diskusjon, har likevel hatt innvirkning på de europeiske refleksjoner rundt spøkelser. Kildene og historiene er i stor grad valgt ut for å kunne belyse den moderne konteksten. Der nordeuropeerne skiller lag med pavemakten, forlater derfor denne oppgaven også den katolske konteksten. Når det er snakk om nyreligiøsitet, nevnes gjerne inspirasjonen fra Østen som en viktig påvirkning.¹ Etter min mening er ikke denne påvirkningen spesielt påfallende når det gjelder spøkelsestro. Det Nordvest-europeiske materialet er komplekst og mangfoldig, og bør i første omgang forsøkes forstås ut i fra sin egen kontekst. Jeg vil altså konsentrere meg om den Nordvest-europeiske kulturen, men feltet er likevel ganske stort. Til tross for at det primært er de norske forestillingene jeg ønsker å finne ut mer om, ser jeg ingen grunn til å tro at disse er vesensforskjellige fra synet på spøkelser i andre land i samme område. De religiøse strømningene har til stor del vært de samme, og ettersom dette er en religionshistorisk oppgave er det nettopp dette som gjør området til en naturlig avgrensning.

Videre er det nødvendig å avgrense noe i henhold til terminologi. Ordet spøkelse kan brukes om alt fra vampyrer til vardøger, men ingen av disse er tema for denne oppgaven. Jeg vil derfor gjøre rede for hvordan noen sentrale begreper skal brukes i denne oppgaven. Noen ord kan oppfattes som nedlatende,² og jeg vil med en gang gjøre det klart at det ikke på noen måte er min intensjon å legge noe nedlatende eller latterliggjørende i noen av begrepene jeg bruker for å beskrive fenomenet som knyttes til spøkelser.

Spøkelse: Velle Espeland definerer spøkelser som ”menneske som etter dauden på ein eller annan måte gjev seg til kjenne for dei etterlevande”.³ Spøkelset må videre gjøre noe overnaturlig, altså bryte en naturlov for å kunne kalles spøkelse.⁴ I denne oppgaven vil begrepet bli brukt i vid forstand, med utgangspunkt i Espelands definisjon. Begrepet vil slik innebære vampyrer og drauger, så vel som spiritistånder, men også såkalte videospøkelser.⁵

¹ Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (Malden, Mass.: Blackwell, 1996), 54-55.

² Jeg vil komme tilbake til dette i kapittel 3, men kan her nevne at spesielt begrepet spøkelse oppfattes som barnslig og latterliggjørende av mine informanter.

³ Velle Espeland, ”Spøkelse og spøkelseshistorier: Dei daude iblant oss”, i *Hinsides: Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*, red. av Siv Bente Grongstad, Ole Marius Hylland og Arnfinn Pettersen (Oslo: Spartacus forlag, 1999), 155.

⁴ Espeland, ”Spøkelse og spøkelseshistorier”, 153.

⁵ Et videospøkelse er et spøkelse som forstås som et slags opptak eller gjenspeiling, og som uavhengig av den dødes sjel eller bevissthet. Velle Espeland, *Spøkelse!: Hvileløse gjengangere i tradisjon og historie* (Oslo: Humanist forlag, 2002), 157.

Ordet spøkelse er avledet av det plattyske verbet spôken som betyr å gå igjen eller lage bråk og leven.⁶ Spôken kan muligens være beslektet med ordet puge, fugleskremsel⁷, så etymologien underbygger vel det litt latterliggjørende aspektet ved ordet, et aspekt jeg vil se bort fra i denne oppgaven.

Gjenferd/gjenganger: Disse ordene brukes ofte synonymt med ordet spøkelse. I et forsøk på å skille gjenferd fra spøkelse kan man si at ordet gjenferd ofte betegner spøkelser som er knyttet til et bestemt sted eller en bestemt person. Videre brukes ordet gjenferd gjerne om spøkelser som viser seg gjentatte ganger.

Hjemsøkt: Dersom gjenferd er knyttet til en bestemt bygning, eller viser seg gjentatte ganger for en og samme person, sier vi at bygningen eller personen er hjemsøkt.

Spøkelseshus er et annet begrep som brukes om hjemsøkte bygninger.

Dødning/draug: Disse begrepene brukes som regel om kroppslige spøkelser. Draug brukes noen ganger utelukkende om spøkelser etter folk som har dødd til sjøs.⁸ Andre kilder bruker ordet om norrøne spøkelser generelt.⁹ I denne oppgaven brukes disse ordene kun når det er snakk om nordiske, kroppslige spøkelser, og da i den mest generelle betydningen.

Sjel/ånd: Dersom man tenker seg at en del av mennesket er udødelig, og på en eller annen måte overlever døden, bruker man gjerne ordet sjel eller ånd for å beskrive denne delen. Ordet energi brukes av og til på samme måte. Ånder kan være alle former for immaterielle vesener, ikke nødvendigvis etter avdøde mennesker. En ånd er derfor ikke nødvendigvis et spøkelse, men det er ikke uvanlig å bruke begrepet i denne betydningen.

Vandrende ånder: Dette begrepet brukes nok for det meste i nyreligiøse miljøer.

Vandrende ånder er immaterielle spøkelser. En vandrende ånd er en menneskelig sjel eller ånd, som ikke befinner seg der man venter de avdødes ånder skal befinne seg.

Energier: Dette ordet brukes også primært i nyreligiøse miljøer. Begrepet gir assosiasjoner til vitenskap, og man snakker gjerne om elektrisitet eller magnetfelt, som følge av de ”energier” et menneske kan etterlate seg etter sin død. Energi er et mer åpent begrep enn sjel, og trenger ikke innebære personlighet eller bevissthet, men betegner et mystisk ”noe” som blir igjen etter en persons død. Energier behøver heller ikke være knyttet til et dødt menneske, men kan være etterlatt av et menneske som ikke lenger oppholder seg på stedet. I

⁶ Epeland, *Spøkelse!* 15.

⁷ Ronald Grambo, *Gjester fra graven: Norske spøkelsers liv og virke* (Oslo: Ex Libris, 1991), 110.

⁸ Se for eksempel Grambo, *Gjester fra graven*, 37.

⁹ Se for eksempel Hilda R. Ellis Davidson, ”The restless dead: An Icelandic ghost story”, i *The folklore of ghosts*, red. av Hilda R. Ellis Davidson og W.M.S Russel (Cambridge: D. S. Brewer, 1981), 160.

sammenheng med parapsykologi kan begrepet være beskrivende, og kan vise til en spøkelsestro som er uavhengig av tro på en individuell sjel som overlever døden. Videospøkelser er et godt begrep som kan brukes til å beskrive parapsykologiens teori om spøkelser som hallusinasjoner fremkalt av energier i bygninger. Begrepene energi og sjel kan ha likhetstrekk, men de innebærer ikke nødvendigvis det samme. Hos noen brukes energi tilsynelatende synonymt med ånd, mens andre bruker det mer om et mystisk noe, som ikke trenger å være mer enn en slags livsgnist. Man snakker gjerne om ”nærvær” når man vil beskrive opplevelsen av slike energier. Det er da ikke snakk om et spøkelse som er synlig, men en følelse av en overnaturlig tilstedeværelse. Denne tilstedeværelsen tilskrives gjerne en kjær avdød.

Det moderne spøkelset blir gjerne fremstilt som en anakronisme, en overlevende fra gammel overtro. Likevel er forestillinger rundt møter mellom levende og døde fremdeles aktuelt. Disse forestillingene må forstås i lys av samtiden, og ikke som en rest av gammel overtro. At forestillingene har en lang tradisjon, betyr ikke at tradisjonen er statisk. Jeg ønsker å finne ut hvordan spøkelsesforestillingene forholder seg til eldre tradisjon, men også i hvilken sammenheng de opptrer i vår egen tid. Jeg ønsker videre å nærme meg hvilke forhold som påvirker spøkelsestradisjonen, og på hvilken måte. At man tror på og forteller om gjenferd betyr at disse forestillingene har en relevans. Jeg ønsker derfor også å nærme meg hvilke behov spøkelsestroen kan sies å fylle. Disse ønskene bringer meg frem til følgende problemstillinger: *Hvordan er moderne spøkelsesforestillinger historisk og kulturelt konstruert? Og hvilken funksjon kan spøkelsesforestillingene sies å fylle i det moderne samfunn?*

En slik todelt problemstilling, med blick både mot det historiske og det samtidige, må med nødvendighet trekke lodd fra flere typer materiale. For å undersøke hvilke forestillinger som finnes blant nordmenn i dag, har jeg intervjuet elleve personer. Deres svar ligger til grunn for mine drøftninger om spøkelsesforestillingenes rolle i det moderne samfunn. Samtidig trekker jeg inn en del historisk og folkløstisk litteratur. Disse kildene vil jeg benytte til å gi en fremstilling av spøkelsets historie i Europa, en fremstilling som vil ligge til grunn for drøftningen av de moderne forestillingene.

Alle mine informanter er kvinner mellom 18 og 50 år. Alle har fått pseudonym. Spørsmålene har dreid seg om gjenferd, så vel som sjelsforestillinger, sorg og dødsforestillinger. Noen av informantene har jeg intervjuet parvis, mens noen har blitt intervjuet enkeltvis. Intervjuenes lengde varierte fra 20 minutter til 4 timer, og formen var uhøytidelig. Seks av informantene har tilknytning til helsevesenet, og er valgt tilfeldig, men med erfaring fra omsorgsyirket som premiss. Jeg valgte denne gruppen ut i fra en antagelse om at de ville være bedre rustet til å snakke om dødsrelaterte temaer enn mennesker uten erfaring fra helsevesenet. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel 1. Av de seks personene oppga bare tre at de trodde på muligheten for møter mellom levende og døde, eller gjenferd. De tre som oppga at de ikke trodde på gjenferd, trodde heller ikke på noe liv etter døden. Til sammenligning har jeg valgt fem informanter med forskjellig bakgrunn. Disse fem er også tilfeldig valgt. Av disse oppga samtlige at de trodde på gjenferd. Blant de elleve informantene oppga seks å selv ha hatt opplevelser med gjenferd. De fleste av mine informanter er tilknyttet statskirken, men ingen anser seg selv som ”kristne”.

Disse intervjuene vil jeg sette i kontekst av en del sekundærlitteratur. Det er forsket lite på tro på gjenferd og spøkelser innen religionshistorie. Spøkelser har tradisjonelt blitt sett på som en del av folketroen, og derfor blitt behandlet primært av folklorister. Forsøk på historiske gjennomganger av det europeiske spøkelset finnes fra England, og er da først og fremst basert på engelske kilder. Det er også engelske forskere som har vært foregangsfigurer for parapsykologisk forskning på gjenferd. Dette kan være en av grunnene til at temaet der har fått større oppmerksomhet hos historikerne. Den historiske delen i denne oppgaven er derfor i stor grad basert på engelsk forskning, men også skandinavisk folkloristisk forskning ligger til grunn.

Ørnulf Hodne, Velle Espeland og Ronald Grambo er naturlige navn å trekke frem når det gjelder forskning på gjenferdsforestillinger i Norge. I tillegg har Kjerstin Louise Johansson skrevet en doktoravhandling om den utbredte spøkelseshistorien om de dodes gudstjeneste.

Ørnulf Hodne tar i boka *Norsk folketro* utgangspunkt i en del begravelsesskikker han mener kan knyttes til spøkelsestro. Materialet er hentet fra folkeminnesamlinger som beskriver tradisjoner fra 1800-tallet. Fortellinger om gjenferd får belyse hvordan folk tenkte om døden og hvilke farer som var forbundet med dødsfall. Hodne mener å kunne lese ut i fra materialet

at tro på gjenferd har vært utbredt.¹⁰ Ronald Grambo legger i sitt arbeid med eldre norsk spøkelsestradisjon også vekt på den sosiale virkeligheten gjengangere var knyttet til. Troen og frykten for spøkelseser var høyst reell, dette mener han å finne bevis for i eldre norske begravelsskikker.¹¹ Begge tar utgangspunkt i at opplevelsene av gjenferd har vært høyst reelle for de som fortalte om det. Fantasien spiller også inn, men et erfaringsgrunnlag av tro og viten må være til stede, mener Hodne.¹²

Velle Espeland finner denne konklusjonen litt for snar, og skriver at i ”eldre forskning har ein ofte konstatert ganske lettvinnt at når spøkelseshistoriar finst, betyr det at folk trur på spøkelse”.¹³ Espeland mener at spøkelseser som kulturfenomen først og fremst er en fortellertradisjon. Det er derfor underholdningsverdien som, for ham, blir spøkelsesets fremste funksjon. Detaljer i fortellinger må ses på som midler for å gjøre historiene mer troverdig og dermed mer underholdende. Han finner få fellestrekk mellom forskjellige spøkelseser og konkluderer at ”elementa er altså et forteljerteknisk grep og ikkje noko kjenneteikn på et fenomen”.¹⁴

Den skandinaviske folkløstiske forskningen bærer til tider preg av en reduksjonistisk tilnærming til temaet. Blant engelske forskere har man i større grad forsøkt å forklare spøkelsesetroen ut i fra den religiøse og idèhistoriske konteksten. Jeg vil derfor også trekke inn denne forskningen og det vil være på sin plass å nevne noen av de ledende forskerne på temaet i England.

Keith Thomas og R. C. Finucane refereres ofte til og kan regnes som klassikere når det gjelder forskning på spøkelsesetro. Thomas legger, i sin bok *Religion and the decline of magic*, vekt på magiens, og dermed også spøkelsesens, minskende rolle i forbindelse med reformasjonen og opplysningstiden.¹⁵ Finucane på sin side gjør i boka *Ghosts, Appearances of the dead and cultural transformation* et forsøk på å beskrive spøkelsesets europeiske historie fra antikken og frem til i dag. Han ønsker å vise hvordan forestillinger om gjenferd

¹⁰ Ørnulf Hodne, *Mystiske steder i Norge* (Oslo: Cappelen, 2001), 20.

¹¹ Grambo, *Gjester fra graven*, 11-12.

¹² Hodne, *Mystiske steder i Norge*, 266.

¹³ Espeland, ”Spøkelse og spøkelseshistorier”, 155.

¹⁴ Espeland, ”Spøkelse og spøkelseshistorier”, 154.

¹⁵ Keith Thomas, *Religion and the Decline of magic: Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England* (Harmondsworth: Penguin Books, 1991), 701-734.

endres med religiøse og idèhistoriske forandringer i kulturen. Senere har folkloristen Gillian Bennett videreført deres forskningstradisjon, men med mye større vekt på sammenhengen mellom gjenferd og dødsforestillinger samt sorgprosesser. Bennetts bøker har vært en viktig inspirasjon i arbeidet med denne oppgaven, og jeg anser hennes arbeid som et godt eksempel på moderne kulturvitenskap. I sitt arbeid med det historiske materialet legger hun vekt på spøkelset som bevis for en overnaturlig virkelighet, og ser slik på spøkelsets funksjon som ganske statisk, men likevel knyttet til tidens religiøse oppfatninger og debatter.¹⁶ Hennes intervjuanalyser trekker frem de psykologiske aspektene, heller enn de kulturelle, ved spøkelsesforestillingene,¹⁷ og viser hvordan opplevelser med gjenferd kan være en viktig del av sorgprosessen.

Espeland ”ser ikkje nokon grunn til å dra et skarpt skilje mellom folkediktning og litterær diktning innan denne sjangeren siden dei strukturelt er svært like og låner motiv og element fra kvarandre”.¹⁸ Når jeg spør mine informanter om de tror på spøkelser, tenker jeg ikke på svarene jeg får som ”folkediktning”. Historier om selvopplevde gjenferd kalles ofte memorater innen folkloristikken, det skiller slike fortellinger fra legender og vandrehistorier. Memoratene kan imidlertid ofte være veldig like hverandre, og tolkes derfor som personliggjort folkediktning av Espeland.¹⁹ I denne oppgaven settes temaet inn i et religionshistorisk perspektiv. Det er primært spøkelset som forestilling, ikke som fortelling jeg vil nærme meg. Forholdet mellom fortelling og forestilling er likevel nært. Det er i fortellinger spøkelset lever, og det er gjennom fortellingene vi kan nærme oss forestillingene. Slik ligger materialet og problemstillingene for denne oppgaven i grenselandet mellom religionshistorie og folkloristikk, da den tar for seg et folkloristisk tema, bruker en tradisjonell folkloristisk metode, og forsøker å sette dette i en religionshistorisk kontekst.

Eldre folkloristisk forskning har blitt beskyldt for å være reduksjonistisk, med gode grunner. Fagets historie kan vise til holdninger til folkløse som rare antikviteter, eller rester av urgamle myter. Man mente å kunne lære om en nasjons primitive fortid ved å se på

¹⁶ Gillian Bennett, *Traditions of Belief: Women, Folklore and the Supernatural Today* (London: Penguin Press, 1987), 149-210.

¹⁷ Gillian Bennett, *Alas, Poor Ghost!: Traditions of Belief in Story and Discourse* (Utah: Utah State University Press, 1999), 77-114.

¹⁸ Espeland, ”Spøkelse og spøkelseshistorier”, 156.

¹⁹ Espeland, ”Spøkelse og spøkelseshistorier”, 164-165.

folklore, eller som også religionsforskeren Frazer mente, rester av eldgamle fruktbarhetskulturer.²⁰ I alle disse perspektivene settes opprinnelsen i fokus, til fordel for spørsmål om funksjon. I dag vil folklorister i mye større grad ta hensyn til kontekst. Bennett argumenterer for å ta hensyn til kontekst dersom vi ønsker å forstå *hvorfor* en historie fortelles.²¹ Motivforskning, eller å kategorisere for å finne ulikheter og likheter, ofte for å beskrive en fortellings opprinnelse, øker ikke vår forståelse av forestillingene. Å plassere motivene i forskjellige båser i en død struktur, virker ikke forklarende. Slik eldre forskning har også hatt en tendens til å se på ”folk” som bønder og bestemødre, mens vi i vår tid gjerne definerer ”folk” som en hvilken som helst gruppe som deler en eller annen form for identitet. Forskning på forestillinger om spøkelseser har også lidd under denne gamle formen for folkloristikk. Temaet har gjerne blitt latterliggjort, og norsk forskning på feltet kan tidvis beskyldes for å behandle emnet med et litt for synlig glimt i øyet, som om det ikke er lov å ta mennesker som tror på gjenferd helt på alvor. Ved å ukritisk sette merkelappen ”folketro” på spøkelsestro, mister vi noen viktige perspektiver. Vi kan ikke utelate verken presteskap eller overklasse når vi vil lære om forestillinger rundt gjenferd. Spøkelset lever ikke, og har aldri levd i et mystisk vakuum av gruppen ”folk”. I denne oppgaven vil jeg unngå, det i mine øyne litt belastede begrepet ”folk”, i et forsøk på å sette gjenferdsforestillingene inn i en bredere kontekst.

Folkloristikk har videre en stolt tradisjon for feltarbeid. En metode som gir oss muligheten til å utforske forestillingene der de har relevans. Religionshistorie på sin side har en stolt tradisjon for tekstkritisk forskning. Disse metodene er ikke lenger strengt forbeholdt hvert sitt fag. Religionshistorikere gjør feltarbeid, og folklorister bruker lingvistiske og sosiologiske teorier i sin tilnærming til stoffet. Den historisk-filologiske metoden, som religionshistorikere gjerne bruker, møter også problemer når den vil forstå spøkelsestro, spesielt dersom det er ”folk flests” forestillinger man vil lære om. Kildene representerer ikke nødvendigvis utbredte forestillinger, men er utdannede menns reaksjoner på folklore, skriver Bennett.²² Dette bør man være oppmerksom på, selv om man ikke skal gå ut i fra at utdanninge fritar en fra tradisjon. Middelalderkildene er ikke gode kilder til ”folklore” men de er gode kilder til hvordan gjenferdet kunne inkorporeres i et kristent verdensbilde. Det kan også være på sin plass å minne om at ”folklore” er en 1800-talls konstruksjon. Vi er ikke

²⁰ Bennett, *Traditions of Belief*, 2-5.

²¹ Bennett, *Traditions of Belief*, 9.

vant til å tenke oss 1800-tallets spøkelser uavhengig av ”folketroen”, men det er ikke sikkert at denne delingen er fruktbar når vi ser på materialet fra middelalderen. Vi har ingen kilder fra ”folket”, så vi vet ikke hva de tenkte. Vi har heller ikke sikkert grunnlag for å anta at det skilte seg sterkt fra det de utdannede tenkte.

Selv har jeg bakgrunn fra religionshistorie og ikke folkloristikk. I denne oppgaven er det mitt mål å ta, et kanskje typisk, folkloristisk tema og sette det i en religionshistorisk kontekst. Jeg bruker tekststudium, men også feltarbeid, og materialet knyttes opp til sosiologiske teorier. På denne måten håper jeg å vise at vi må gå utover de tradisjonelle rammene ”folk”, ”lore” og ”overtro” for å forstå hva som ligger til grunn for spøkelsesforestillinger.

Menneskers syn på spøkelser er nært knyttet til refleksjoner rundt døden. For å forstå spøkelsens rolle, bør vi derfor forsøke å forstå hvilke dødsforestillinger som ligger til grunn. Flere vitenskapstradisjoner kunne trekkes inn her, men i denne oppgaven har jeg valgt å knytte temaet til et utvalg sosiologiske teorier om døden. Disse teoriene vil jeg bruke til å belyse forholdet mellom spøkelsesforestillinger og dødsforestillinger, både i den historiske gjennomgangen og i drøftningen av spøkelset i dagens kontekst. Ved å se på spøkelsesforestillingene som et produkt av tanker i møtet med døden, håper jeg å belyse de sidene av forestillingene som kan knyttes til religiøse oppfatninger. Jeg vil legge vekt på frykten og håpet mennesket møter døden med, og dermed kategoriene *det skremmende* og *det trøstende spøkelset*. Det trøstende spøkelset, som er særdeles synlig i det moderne materialet, vil også settes opp mot de sosiologiske teoriene, som kan kritiseres for å, i for stor grad, vektlegge det moderne menneskets hjelpsløshet i møtet med døden.

Intervjuene vil derfor analyseres ut i fra hvilke forklaringer informantene selv gir på sine opplevelser. Det er gjennom disse forklaringene vi kan nærme oss forestillingenes funksjon og relevans. Ved å se på informantenes egne forklaringer rundt spøkelser i sammenheng med deres dødsoppfatninger og erfaringer med død, håper jeg å kunne plassere spøkelsesforestillingene inn i en kontekst som sier noe om deres funksjon.

²² Bennett, *Traditions of Belief*, 149.

Oppgaven består av tre deler. Først vil jeg presentere teorien jeg legger til grunn samt noen metodiske betraktninger i forbindelse med feltarbeidet. I kapittel 1 vil jeg altså først gjøre rede for de teoretiske perspektivene jeg finner nyttig i forbindelse med spøkelsestro. Dette er døden forstått i et sosiologisk perspektiv, med vekt på hvordan europeernes forhold til døden har forandret seg gjennom historien og hvilke utfordringer dagens mennesker opplever i møte med døden. Deretter vil jeg både presentere og beskrive mitt eget materiale, samt gjøre rede for noen tanker jeg har gjort meg om feltarbeid som metode.

Andre kapittel er en historisk gjennomgang som tar for seg to strømninger. Først vil jeg gjøre rede for en del kristne og tradisjonelle syn på gjenferd, mens andre del av kapitlet tar for seg de strømningene som vi gjerne betegner som nyreligiøsitet. Dette kapitlet er basert på sekundærlitteratur, men jeg vil også forsøke å belyse tankene som der kommer frem ved hjelp av de teoretiske betraktningene jeg gikk gjennom i kapittel 1. I kapittel 2 vil jeg også trekke frem et par eksempler fra sekundærlitteraturen, som jeg vil drøfte mer inngående.

Til sist vil jeg i kapittel 3 benytte materialet til en generell drøftning av spøkelsesforestillingenes plass og rolle i vårt eget samfunn. Dette kapitlet er primært basert på mitt eget materiale, som jeg vil tolke i lys av både det historiske og teoretiske materialet.

1. Teoretiske og metodiske perspektiver på døden og gjenferd

I denne oppgaven har jeg valgt å knytte spøkelsesforestillinger til synet på døden og behov mennesker har i møtet med egen og andres død. Mange vitenskaper kunne trekkes inn for å tegne et bilde av vårt forhold til døden. Psykologiske og sosiologiske perspektiver er nyttige for å forstå prosesser som kommer til syne rundt et hvert dødsfall, mens den religiøse og idèhistoriske konteksten former menneskers refleksjoner rundt døden. Teoretikerne jeg vektlegger i denne oppgaven, Geoffrey Gorer, Phillipe Aries og Zygmunt Bauman, tilhører alle den sosiologiske tradisjonen. Likevel berører de alle grunnleggende psykologiske prosesser og religiøse elementer i sine teorier, og de flørter alle med det filosofiske og eksistensielle spørsmålet døden innebærer. De benytter seg altså av et metodisk mangfold, og jeg vil her trekke ut og presentere noen elementer som jeg finner nyttig i henhold til mitt eget materiale.

Dødens problem

Døden utfordrer oss mennesker på flere måter. Filosofisk byr den på eksistensielle spørsmål rundt vår egen forgjengelighet, psykologisk forvirrer den oss ved å vise at alt vi har kjært er endelig, og praktisk tvinger den oss til å omstille samfunnsstrukturer og kvitte oss med de døde. Dødens problem består slik av flere deler. Vanligst er kanskje å gjøre som Aries, å dele mellom ”min død” og ”din død”,²³ men man kan også utbrodere denne tanken og snakke om bevissthet om egen dødelighet, egen faktisk død, sorgen i forbindelse med tapet av nære mennesker, og andres, det vil si fremmede menneskers, død.²⁴ Hver av disse byr på egne utfordringer for mennesket, og krever egne tilnærminger og løsninger. En kulturs felles ontologi og forklaringsmodeller over liv og død, vil likevel prege forholdet til alle aspekter ved dødens problem.

Et dødsfall har tradisjonelt betydd en omstilling av samfunnet. Et vakuum oppstår og omstrukturering må til, slik at alle roller igjen kan fylles. ”Eftersom dödligheten rubbar sociala grupper pågående liv och relationer måste alle samhällen utveckla något sätt att

²³ Philippe Aries, *Døden i Vesten: Eit historisk oversyn frå mellomalderen til vår tid*, i norsk oversettelse av Tove Bakke (Oslo: Samlaget, 1977), 37-76.

²⁴ Douglas Davies, *A Brief History of Death*, (Malden., Mass.: Blackwell Publishing, 2005), 1-24.

hantera den,”²⁵ skriver den amerikanske sosiologen Robert Blauner. Malinowski la i sin behandling av døden vekt på en ”double-edged play of hope and fear which sets in always in the face of death”.²⁶ Det er den sterke kjærligheten for våre nære avdøde, satt opp mot vår avsky for den døde kroppen som utgjør ytterpunktene i våre følelser i møtet med døden. Denne psykologisk fortvilte situasjonen et dødsfall av en nær person innebærer, må kontrolleres av samfunnet. Kulturens oppgave blir å enten styrke håpet, slik at det til enhver tid vil overskygge frykten, eller gjemme dødens ansikt slik at vi kan glemme det. I Malinowski’s perspektiv er nettopp dette religionens funksjon, “selecting (...) the culturally valuable belief in immortality, in the spirit independent of the body, and in the continuance of life after death”.²⁷ Samfunnets mål blir å bevare orden, eller den sosiale balansen. Dette kan gjøres gjennom ritualer som inkluderer hele samfunnet, det kan gjøres gjennom å fornekte døden, usynliggjøre den, eller gjøre den uviktig. Alle samfunn har en strategi, eller motstrategi, i henhold til døden. Baudrillard og Bauman har begge beskrevet døden som selve drivkraften bak samfunnet.²⁸ Bauman går i sin bok *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* så langt som å påstå at all kultur er til for å gi mening til menneskers liv på en måte som gjør det mulig å glemme eller relativisere døden. En annens død kan også minne oss om vår egen forgjengelighet. Sosiale strukturer hjelper oss, eller hindrer oss i, å takle egen dødelighet. Ifølge Bauman er det umulig, ja absurd å forestille seg egen død. Vi er ute av stand til å forestille oss tomheten ettersom selve akten, å forestille seg noe, er noe. Vi tenker som om vi skulle være udødelige vil han hevde, og døden er vår første og største absurditet.²⁹ Menneskelig dødelighet blir hos ham derfor grunnlaget for all kultur. At vi vet vi skal dø, er utgangspunktet, hvordan vi takler det er kulturen. Strategiene samfunnet møter døden med, er imidlertid ikke statiske. Vårt forhold til døden forandrer seg, og forskjellige tider møter døden med ulike holdninger og løsninger.

Tradisjonell død, eller omgjengeliggjort død

Det førmoderne forholdet til døden beskrives ofte som tradisjonelt og innebærer, enkelt sagt, inkludering av hele samfunnet og en sterk religiøs kontroll av dødsritualer og

²⁵ Robert Blauner, sitert i Jan Magnusson, *Tradisjonelt, modernt og postmodernt kring döden* (Lund: Studentlitteratur, 2000), 15.

²⁶ Bronislaw Malinowski, *Magic Science and Religion: And other Essays* (New York: Doubleday Anchor books, 1954), 51.

²⁷ Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 51.

²⁸ Magnusson, *Tradisjonelt, modernt och postmodernt kring döden*, 15.

²⁹ Zygmunt Bauman, *Mortality, Immortality & other Life Strategies* (Oxford: Polity Press, 1992), 14-18.

dødsforberedelser. Det har blitt pekt på at tradisjonell død gjerne innebærer en hyllest av døden, da det som skal skje etterpå oppfattes som det viktigste, og individets egentlige skjebne. Philippe Aries regnes som en av pionerene innen forskning på den vestlige kulturs forhold til døden. Han har i boken *Døden i Vesten*, tatt for seg holdningen til døden gjennom tusen år, et tilsynelatende umulig prosjekt, som likevel har vært retningsgivende for det meste av senere forskning over temaet. Han legger kulturens tankegods til grunn for å forstå holdningene til døden. ”Det er idéhistoriske forandringer som virker på dødsoppfatningar, ikke religiøse forandringer.”³⁰

Aries mener å finne at holdningen til døden holdt seg forholdsvis stabil fra tidlig middelalder helt frem til 1800-tallet. Denne holdningen kaller han den *omgjengeliggjorte døden*.³¹ Dette innebærer blant annet at den døende alltid vet når enden er nær, og legger rolig alt til rette. Det er lite dramatik rundt døden, man venter på den liggende og hvilende. Det var vanlig at hele familien, samt nærmeste naboer og venner var samlet rundt den døendes seng og overvar dødsritualene som, i det kristne Europa, primært var sentrert rundt absolusjonen.

Aries perspektiv kan kritiseres for å være en tanke ensidig. At døden og de døde kan vekke frykt også i samfunn med en tradisjonell tilnærming til døden, finnes all grunn til å tro.³² Det norske forskningsprosjektet på døden, i regi av Olaf Aagedal, kritiserer også denne tendensen til å idealisere tradisjonell død.³³ Aries kan kritiseres for å bedrive ”dødsnostalgi”,³⁴ og for å overdrive de positive trekkene ved tradisjonell dødshåndtering for lettere å kunne vektlegge modernitetens svakheter i møtet med døden. Den tradisjonelle holdningen til døden settes nemlig hos Aries i sterk kontrast til moderne tid. ”No er døden noko så skremmande at ein knapt vågar nemne ordet”,³⁵ hevder han.

³⁰ Aries, Phillippe, *Døden i Vesten*, 75.

³¹ Aries, Phillippe, *Døden i Vesten*, 19-36.

³² Se for eksempel Bruce Gordon og Peter Marshall, ”Introduction”, i *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, red. av Bruce Gordon og Peter Marshall (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 8.

³³ Olaf Aagedal, ”Døden på Norsk”, i *Døden på norsk*, red. av Olaf Aagedal (Oslo: Ad notam Gyldendal, 1994), 10-11.

³⁴ Bjarne Hodne advarer mot denne tendensen. Bjarne Hodne, *Å leve med døden: Folkelige forestillinger om døden og de døde* (Oslo: H. Aschehoug & co., 1980), 143.

³⁵ Aries, *Døden i Vesten*, 28.

Den moderne død, forbudt død, eller dekonstruert dødelighet

Hva var det så som gjorde døden til noe uevnelig? Den engelske sosiologen Geoffrey Gorer undersøkte på 60-tallet engelske holdninger til døden. I en lengre innledning til boka *Death, Grief and Mourning*, minnes han sin barndom tidlig på 1900-tallet. Han vektlegger at sorgen var noe man understrekte og viste frem. Under krigen forandret holdningene seg, mener han. Det ble ikke lenger sett på som ideelt at kvinnene bar fullt sørgeantrekk. Man skulle helst ikke gråte eller vise et ansikt av sorg til "the boys on leave from the trenches".³⁶ Videre gjør fremveksten av moderne medisin det vanligere å dø på sykehus. Gorers materiale er ikke helt klart på dette punktet, men han tør likevel anslå at "It would seem (...) that to die in one's own bed is becoming slightly exceptional."³⁷ Gorer har et meget pessimistisk syn på sin samtids forhold til døden. Man forventer at sorgen skal kontrolleres og holdes i sjakk, på samme måte som man 100 år tidligere forventet at seksualdriften skulle kontrolleres og skjules. Sørgende er etterlatt med kun en mulighet, den skamfulle sorgen alene, "as if it were an analogue of masturbation".³⁸ Når døden blir tabu, blir møtet med den også mer traumatisk. Motforestillingene mot å vise sorg, fører til undertrykte dødsforestillinger, som gir seg til uttrykk i det han kaller dødens pornografi, et uttrykk han mener er beskrivende for en del av tidens skrekktegnenserier og skrekkfilmer. At døden forsvinner til samfunnets bakside på denne måten, gjør at de fleste støtteapparater for pårørende forsvinner. Etter begravelsen er man alene med sorgen.³⁹

En slik undertrykkelse av sorgen kan ifølge Gorer få store konsekvenser. Inspirert av Freud, mener han å se at slike holdninger, spesielt hos unge mennesker, vil føre til syke sinn og irrasjonell kriminalitet, som vandalisme. Det han kaller den irrasjonelle dødsforestilling får også skylda for samtidens ufølsomhet.

It would seem correct to state that a society which denies mourning and gives no ritual support to mourners is thereby producing maladaptive and neurotic responses in a number of its citizens.⁴⁰

³⁶ Geoffrey Gorer, *Death, Grief and Mourning: In Contemporary Britain* (London: The Cresset Press, 1965), 6.

³⁷ Gorer, *Death, Grief and Mourning*, 17.

³⁸ Gorer, *Death, Grief and Mourning*, 111.

³⁹ Gorer, *Death, Grief and Mourning*, 110.

⁴⁰ Gorer, *Death, Grief and Mourning*, 116.

At døden blir tabu fører ifølge Gorer til økt oppmerksomhet rundt dødsrisikoer,⁴¹ noe sosiologen Zygmunt Bauman også påpeker. Bauman ser modernitetens institusjonalisering, individualisering og dekonstruksjon av døden som årsaken til denne oppmerksomheten.

Bauman hevder at døden i moderne tid har blitt noe som angår kun de nærmeste pårørende, og videre er et ”problem” som man har profesjonelle til å løse. I stedet for å delta aktivt i ritualer og praktiske oppgaver rundt den avdøde, har de pårørende blitt redusert til tilskuere som, riktignok fra første benk, skal få en forestilling som dekker deres behov for sjelesorg. Dette bildet kommer også frem av Aagedals forskningsprosjekt over døden i Norge.⁴² Privatiseringen kan føre til at de pårørende føler seg dårlig rustet i møtet med døden, man vet rett og slett ikke hvordan ting praktisk skal ordnes. Bauman skriver at det moderne menneske møter døden med en *trained incapacity*.⁴³ Vi er opplært og trener oss i, ikke å kunne håndtere døden. Det moderne menneske frykter døden fordi den er meningsløs. Løsningen blir å dekonstruere eller stykke den opp i en rekke små og høyst håndterbare problemer. Det moderne menneske dør ikke av alderdom, eller dødelighet, men alltid av en diagnose, alltid av en lidelse som vitenskapen ennå ikke har funnet en kur for. Moderne medisin bygger sin autoritet på en lineær akkumulering av kunnskap som kan svare på alt *når den kommer så langt*. Slik blir døden alltid tilstedeværende i hverdagen gjennom advarsler mot røyking, drikking og generell uforsiktighet, de små delene som vi så lett kan kontrollere for å utsette døden ennå et par år. ”Fighting death may stay meaningless, but fighting the *causes* of dying turns into the meaning of life.”⁴⁴ Eller som Gorer formulerte det: “Implicit in quite a lot of the agitation to stop the sale or advertisement of cigarettes is the suggestion that, without this indulgence, people would be immortal.”⁴⁵

Gjennom media blir vi så ofte konfrontert med dødelighet at den blir hverdagslig, men ikke helt virkelig. Fremstillingen av død i media blir meningsløs sett i forhold til bildet av den ene virkelige død. Død i media kan til og med bli omtalt i positive termer, som tøft og underholdende. Men den virkelige død blir ikke så mye usynliggjort som forbigått i stillhet. Det moderne menneskets uvillighet til å snakke om døden arter seg i en pinlig stillhet rundt

⁴¹ Gorer, *Death, Grief and Mourning*, 114.

⁴² *Døden på norsk*. Boken viser til en rekke undersøkelser gjort i Norge på 80 og 90 tallet, hvor tallene peker i retning av profesjonalisering og institusjonalisering av døden.

⁴³ Bauman, *Mortality, Immortality & other Life Strategies*, 135.

⁴⁴ Bauman, *Mortality, Immortality & other Life Strategies*, 140, kursiv i original.

⁴⁵ Gorer, *Death, Grief and Mourning*, 114.

dødsleiet og en manisk opptatthet av diagnose og kur. Det er dette Albert Schweitzer har kalt *medicalization of death*, som han mener beskriver hvordan ”mourners will stand around discussing the deceased’s sickness, the length of his illness, who his doctor was, and of what sickness he died”.⁴⁶

I dette bildet av et dødsleie er ingen religiøse elementer synlig. Den tradisjonelle måten å forholde seg til døden innebærer en sterkere religiøs kontroll enn den moderne og postmoderne. Peter Berger definerer sekularisering som ”den proces hvorigennem samfundsmeæssige og kulturelle sektorer fjernes fra religiøse institutioners og symbolers dominans”.⁴⁷ I dette perspektivet er det sekulariseringsprosesser som fører til at døden privatiseres og profesjonaliseres. Sekulariseringsteoretiker Steve Bruce legger vekt på at sekulariseringen har ført til at vi ikke lenger har et felles religiøst system. Selv om mennesker i dag fortsatt viser interesse for det spirituelle, deler ikke samfunnet en tro.⁴⁸ Religion kan derfor ikke utøve makt over samfunnet. Det er heller vitenskapen som har tatt over kirkens autoritet og kontroll over dødsforestillingene. Weber trekker også frem dette aspektet: ”With the progress of science and technology, man has stopped believing in magic powes, in spirits and demons.”⁴⁹

Gorer, Aries og Bauman maler likevel et svært pessimistisk bilde av den moderne død. Det moderne mennesket står i dette perspektivet hjelpsløst med fingrene foran øynene i et fånyttets forsøk på å rasjonalisere bort dødens realiteter. Dødens virkelighet fjernes fra vår bevissthet, og i Baumans perspektiv gjør postmoderniteten gapet større.

Den postmoderne død, individuell død, eller dekonstruert udødelighet

I postmoderniteten er det, ifølge Bauman, ikke bare bildet av døden som stykkes opp, men også idèen om udødeligheten. Dagens menneske drives av en søken etter *peak experiences*.⁵⁰

⁴⁶ Douglas Davies, *A Brief History of Death*, 135.

⁴⁷ Peter Berger, *Religion, samfund og virkelighed*, i dansk oversettelse ved Erik Lyng, 2. utg. (Oslo: Vidarforlaget, 1993), 95.

⁴⁸ Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (Malden, Mass.: Blackwell, 2002), 103-105.

⁴⁹ Max Weber, sitert i Daniel Bell, ”The return of the sacred?: The argument on the future of religion”, i *Religion in modern times: An interpretive anthology*, red. av Linda Woodhead og Paul Heelas (Malden, Mass.: Blackwell, 2000), 311.

⁵⁰ Zygmunt Bauman, ”Postmodern Religion?”, i *Religion, Modernity and Postmodernity*, red. av Paul Heelas (Malden, Mass.: Blackwell, 1998), 69. Dette begrepet kunne kanskje oversettes til *de store opplevelsene*, og innebærer den type opplevelser som gjerne overgår alt det vi tidligere har opplevd.

Vi krever noe nytt hele tiden og vi krever de store sterke opplevelsene. Den udødeligheten vi søker ligger ikke i de evige jaktmarker, men i det herværende evige nå. Det er jaget etter store opplevelser som gir livet mening. Det postmoderne menneske er en forbruker og en velger, og den største faren ligger i å gå glipp av en mulighet. Det tradisjonelle synet på mennesket som utilstrekkelig og avhengig av Gud, svekkes til fordel for en vektlegging av menneskets muligheter.⁵¹ Dette påvirker, naturlig nok, også forholdet til døden.

Bauman beskriver to postmoderne måter å forholde seg til døden. Den første er tanken at vi krysser den broen når vi kommer så langt. Den andre er at døden bare er en av mange broer som skal krysses, alle broer er like viktige eller uviktige.⁵² Den første innebærer kanskje en fornektelse, og en uvillighet til å snakke om eller tenke på døden. Den andre har sterk sammenheng med hans tanker om den postmoderne kultur som forbrukerkultur. Den stadige søken etter sterke opplevelser gjør døden til bare en av mange opplevelser, og kanskje ikke engang blant de viktigste. Disse dødsholdningene kan se ut til å ta overraskende lett på døden, men den postmoderne måten å forholde seg til døden innebærer, i dette perspektivet, en så fullstendig dekonstruksjon av dødsforestillingene at de mister sin betydning. I Baumans bilde av postmoderniteten fjernes nemlig ting før de virkelig dør. Ting blir ikke kastet eller byttet ut fordi de er ødelagte, men fordi det har kommet noe nytt på markedet som får tingen til å virke håpløst og pinlig gammeldags.⁵³ At forhold dør, og personer derfor glir inn og ut av vår hverdag, anses som vanlig. Det viktige er at de alltid kommer igjen. De fjernes aldri virkelig for godt. "We have played and rehearsed that drama of mortality many times, and we cannot any more clearly see in what way, if any, the rehearsals differ from the "real" performance."⁵⁴

Denne fremstillingen av den moderne og postmoderne død, kan kritiseres for å, i for stor grad, ta utgangspunkt i at sekulariseringsprosessen, og kristendommens minskende makt over dødsbilder, nødvendigvis innebærer at det moderne mennesket blir dårligere rustet i møtet døden. Den nye religiøse åndelighet åpner for et positivt dødssyn, og en åndelig kontakt med de døde. Denne kontakten, blant annet i form av det trøstende gjenferd, kan i noen grad tenkes å erstatte det trøstende aspektet i religionens sterke kontroll over

⁵¹ Zygmunt Bauman, "Postmodern Religion?", 68-70.

⁵² Bauman, *Mortality, Immortality & other Life Strategies*, 173.

⁵³ Bauman, *Mortality, Immortality & other Life Strategies*, 188.

⁵⁴ Bauman, *Mortality, Immortality & other Life Strategies*, 189.

dødsritualer og dødssyn i et tradisjonelt kristent samfunn. At det postmoderne mennesket løsriver seg fra sine medmennesker, og slik kan spares for sorgen over tapet av en nær venn eller familiemedlem, bekreftes, som vi skal se, ikke av mitt materiale. Det trøstende gjenferdet er et tegn på at dette bildet av moderne død bør modifiseres. Mitt materiale speiler ikke Baumans syn på dødsholdninger i det moderne og postmoderne samfunn. Samtidig kan en ikke gå ut i fra at sekularisering innebærer at dødens problem blir uhåndterlig. Det er heller ikke slik som Weber sier, magiske krefter og ånder er fremdeles en del av vårt samfunns forestillingsverden.

Bauman trekker frem at begravelseritualene overlates til profesjonelle, en tendens som har blitt påvist også i Norge.⁵⁵ Nettopp begravelsen knyttes ofte til spøkelser, og forandringer i holdninger til dødsritualer vil derfor være relevant for forståelsen av spøkelsesforestillingene. Jeg vil derfor kort trekke inn noen refleksjoner rundt forholdet mellom dødsritualer og spøkelser.

Begravelsen som overgangsrite, og gjenferdet som mellomkategori

Ufullstendige begravelseritualer er et vanlig motiv i spøkelseshistoriene. Klassisk spøkelser kommer tilbake for å kreve eiendeler som skulle vært gravlagt eller brent sammen med liket. En vanlig kristen forestilling har vært at døde som ikke er gravlagt i vigd jord ikke får hvile i graven. Materialet fra Norge inneholder flere eksempler på forhåndsregler, som måtte gjøres nettopp i forbindelse med dødsritualene, for å unngå gjengangere.

For å forstå denne sammenhengen mellom begravelseritualer og gjenferd, kan det være en idé å kaste et blikk på klassisk ritualforståelse. Van Genneps berømte modell av ritualet som en *rites de passage* gir en mulig forklaring. For ham er likferden en overgangsrite, som har til hensikt å integrere den døde i de dødes verden. Likferden består av atskillelsesriter, man sørger og rydder den døde ut, terskelriter, reisen fra de levendes verden til den neste, og integrasjonsriter, riter som sikrer individet status som død og en plass i de dødes verden. Det er, ifølge van Gennep, terskelritene som oppfattes som den farligste situasjonen. Dersom disse ritene ikke er korrekt gjennomført kan den avdøde bli stående uten status. De statusløse døde er farlige, ettersom de vil forsøke å bli gjenopptatt i de levendes verden.

⁵⁵ Per Tanggaard, "Død og gravferd: Privatisering og profesjonelisering", i *Døden på Norsk*, red. av Olaf Aagedal (Oslo: Ad notam Gyldendal, 1994).

I likhet med barn som ikke er døpt, navngitt eller initiert, vil personer som ikke er blitt viet likferdsriter, være dømt til en miserabel tilværelse, siden de aldri kan slippe inn i dødsriket, eller det samfunnet som finnes der. Det er disse som er de farligste blant de døde, for de forsøker å bli gjenopptatt i de levendes verden, og siden dette er umulig, oppfører de seg som fiendtlige fremmede ovenfor denne.⁵⁶

Van Gennep mener at den nye verden, eller dødsriket, som regel speiler vår egen verden. Derfor får man heller ingen status i den nye verden om man ikke hadde det i den gamle. De som sto utenfor i dette livet, må også stå utenfor i etterlivet. ”Hos katolikker vil dermed barn som dør uten å være døpt, for alltid bli værende i terskelsonen, i limbus.”⁵⁷ Visse døde har slik blitt ansett som mer sannsynlige gjengangere enn andre. Disse omgis gjerne med ekstra rituelle forsiktighetsregler, noe jeg vil komme tilbake til i den historiske gjennomgangen.

Kanskje inspirert av van Genneps tanker har gjenferdet ofte blitt tolket som en mellomkategori, en verken død eller levende, en verken her eller der. Felton mener å finne flere motiver i de klassiske fortellingene som peker i denne retningen.

That ghosts should appear most often in connection with doors, windows and stairways is not so surprising when we consider that all three locations represent the marginal or ”liminal” status in which ghosts exist.⁵⁸

Spøkelset forstås slik som en mellomkategori som, med folkloristen Anders Gustavssons ord, ”hjälpte till att överbygga de skarpa gränserna mellan liv och död”.⁵⁹ At gjenferdet lever *Betwixt and Between*, eller som et symbol på den farlige liminalfasen, er en mye brukt tolkning av fenomenet. Likevel kommer gjenferdsforestillingene først og fremst til syne i fortellinger.

Å forske på fortellinger

Når jeg begynte på dette prosjektet var det min intensjon å se på forestillingene om spøkelser, ikke fortellingene. Jeg forstod imidlertid raskt at en slik deling ikke er uproblematisk. Vår tro, og våre forestillinger om gjenferd er nært knyttet til fortellingene. Det kan imidlertid være nyttig å skille mellom narrativ som historie, det som skjedde, og

⁵⁶ Arnold van Gennep, *Rites de passage*, i norsk oversettelse ved Erik Ringen (Oslo: Pax forlag, 1999), 110-111.

⁵⁷ Gennep, *Rites de passage*, 107.

⁵⁸ D. Felton, *Haunted Greece and Rome: Ghost stories from Classical Antiquity* (Austin: University of Texas Press, 1999), 94. Se også Bennett, *Traditions of Belief*, 42.

narrativ som diskurs, om det som skjedde.⁶⁰ Spøkelseshistorier må forstås som narrativ som historie, men når vi forteller spøkelseshistorier drøfter vi ofte innholdet samtidig. Det er i denne drøftningen, narrativ som diskurs, vi kan lære noe om trosforestillingene. Bennett skriver: "Traditions of belief and disbelief are learned through folkloric processes such as face-to-face communication, the sharing of information, and the telling of stories."⁶¹

Fortellingen er altså nært knyttet til forestillingen om gjenferd. Ikke bare lærer vi slike forestillinger gjennom fortellinger, vi griper også til fortellinger når vi vil si noe om vår egen holdning til gjenferd, mener Bennett.

People do customarily respond to questions of belief with narrative answers. The more controversial the topic, the more likely it is that the conversation will include a lot of narrative.⁶²

Fortellingene ligger til grunn for diskursen, og det er på diskursnivå sannhetsverdi, viktighet og preferanser avgjøres. Det er også på diskursnivå vi kan finne ut hvilke funksjoner spøkelsen har for de som forteller om det, og det er gjennom feltarbeid som metode vi kan nærme oss denne diskursen.

Når man studerer forestillinger om gjenferd er det altså fortellinger, og diskursen rundt fortellinger, man studerer. Diskursen foregår i hovedsak muntlig mellom mennesker. Feltarbeid er derfor en naturlig metode å bruke. Ønsket man bare å se på fortellingene, uten å trekke inn kontekst som trosgrunnlag og funksjon, kunne man samle inn spøkelseshistorier informantene selv skrev ned og sendte inn. Da vil man gå glipp av en del informasjon som kommer frem gjennom intervjuanalyser som tar "utenomsnakket" seriøst, og forsøker å forstå historiene i lys av den sammenhengen de vanligvis fortelles og brukes.

Bill Ellis, professor i engelske og amerikanske studier, er en av de som legger vekt på viktigheten av å forstå fortellingene i kontekst. Han viser dette blant annet gjennom en analyse av et transkribert intervju, der en av to informanter forteller en historie, mens den andre informanten kommenterer, og fungerer som tilhører. Han mener å finne at de gjennom fortellingen forhandler om historiens sannhetsverdi og moral. De to informantene er ikke til

⁵⁹ Anders Gustavsson, "Frikyrkighet och folketro", i *Kattegatt-skagerrak prosjektet: meddelelser*, nr 4. (1984), 85.

⁶⁰ Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London: Cassell, 1999), 119.

⁶¹ Bennett, *Alas, Poor Ghost!* 38.

⁶² Bennett, *Alas, Poor Ghost!* 3.

en hver tid enige, men kommer likevel til en enighet om hva som må eller kan være sant fra historien. På denne måten viser han hvordan det å fortelle en legende kan være en del av en prosess, der forteller og tilhørere forhandler om hva som er kulturelt akseptert å mene og tro i deres gruppe.⁶³ Denne prosessen forsvinner i en transkribert utgave av fortellingen der forskeren har fjernet alt ”utenomstakk” for å analysere fortellingen for seg selv. Det er umulig ut i fra en ren og enkel gjengivelse av en fortelling å avgjøre hvorvidt informanten tror eller ikke tror på det som har blitt fortalt. Utenomstakket bør være, og er, sentralt for å trekke slutninger om tro. Folkloristen Linda Degh og hennes mann, Andrew Vazsonyi, får gjerne æren for å først ha pekt på legender som debatter om tro.⁶⁴ Bennett videreutvikler deres teori, og analyserer taktikker informantene bruker for å uttrykke tro eller tvil, og for å virke overbevisende. I denne tradisjonen har jeg, i arbeidet med mitt eget feltarbeid, forsøkt å trekke ut trosutsagn fra diskursen rundt fortellingene.

Mitt eget feltarbeid

Mitt materiale er ikke et godt grunnlag for å si noe generelt om spøkelsesforestillinger i Norge. Utvalget av informanter er ikke stort nok, og det er heller ikke min intensjon å lage statistikk over spøkelsestro. Mitt materiale må ses på som en samling eksempler, som kan belyse hvordan man kan snakke om og forstå spøkelser i vår tid.

Som nevnt innledningsvis kan mine informanter deles i to grupper, med og uten tilknytning til helsevesenet. Seks av mine informanter har bakgrunn fra pleieyrket. Jeg valgte denne gruppen ettersom jeg hadde en formening om at de representerte et miljø som kunne snakke mer åpent om dødsrelaterte temaer. Til grunn for denne antagelsen lå Baumans teori om profesjonelt og ikke-profesjonelt forhold til døden.⁶⁵ I denne teorien beskrives det postmoderne menneske som uten verktøy til å takle døden, og uten språk til å utforske den. Mennesker med et profesjonelt forhold til døden vil derfor i større grad være i stand til å snakke om dødsrelaterte temaer. Mine erfaringer fra intervjuene bekreftet ikke denne antagelsen. Jeg opplevde ikke at de profesjonelle lettere kunne snakke om døden. Privat erfaring med død, og sorg friskt i minnet, så ut til å være den mest avgjørende faktoren i så henseende. De to gruppene skilte seg ikke fra hverandre på noen avgjørende måte, og jeg har

⁶³ Bill Ellis, *Aliens, Ghosts and Cults: Legends we live* (Jackson, Miss.: University Press of Mississippi, 2001), 12.

⁶⁴ Bennett, *Alas, Poor Ghost!* 124.

⁶⁵ Bauman, ”Postmodern religion?”, 64-65.

derfor valgt å se bort fra denne delingen i min analyse. Når jeg her presenterer informantene har jeg, for lettere å kunne systematisere, delt de inn i grupper etter hvordan de forholdt seg til gjenferd.

Tre av kvinnene oppgir at de ikke tror på gjenferd, disse har fått navnene Katrine, Eva og Berit. Katrine, en kvinne rundt de tredve, vektlegger og kommenterer flere ganger i løpet av intervjuet at hun ser på religiøs tro som en styrke i livet. For henne er det tydelig at møtet med døden kan gjøres lettere med en positiv oppfatning av livet etter døden, og at tro på spøkelses også kan være med å lette møtet. Eva, som er i tredve-årene, er sterkt avvisende til alt som har med gjenferd og sjelsforestillinger å gjøre. Som hun sier: ”Si det er en sjel som kan leve rundt, så hvordan i all verden skulle den få materialisert seg da, og blitt kropp igjen for å vise seg fram? Den går jeg ikke på. Det tror jeg ikke på.” I hennes svar ligger en viss latterliggjøring av temaet. Berit, en kvinne i begynnelsen av tredve-årene, er også avvisende, men på en litt mer forsiktig måte. ”Jeg tror det er litt fantasi, at man hører og ser det man vil høre, det tror jeg. Hvis du leiter etter det, så finner du det, tror jeg.”

Fire av kvinnene oppgir at de er åpne for muligheten for gjenferd, og forbinder forestillingen med noe positivt. Disse har her fått navnene Camilla, Tove, Martha og Sissel. Camilla, som er i begynnelsen av tyve-årene sier for eksempel:

Jeg tror gjenferd er en sjel og jeg tror på gjenferd, men jeg tror ikke det er sånne gjenferd som kommer og skal skremme deg liksom. Jeg tror gjenferd kan være gode og liksom, også dem kan være her for å passe på og sånne ting. Så jeg tror liksom at det er sjela til den døde.

Camilla knytter gjenferd til landsbygda, og har en ganske tradisjonell begrepsbruk. Tove, som er rundt de førti, legger også vekt på det positive i spøkelsesforestillinger, og forteller at hun er åpen for at de døde kan kontakte oss levende, og da gjerne for å trøste. Hun har mindre tradisjonelle forklaringer enn Camilla, og hennes måte å snakke om temaet bærer preg av at hun leter etter, og ikke alltid finner, begreper som kan dekke det hun tenker og føler om temaet. Martha og Sissel, som begge er i 50-årene, bruker begreper som man kan kjenne igjen fra nyreligiøse miljøer.⁶⁶ Sissel beskriver gjenferd som sjeler i ventestadier, mens Martha bruker begrepet vandrende ånder. Begge ser på gjenferd som snille, og knytter

⁶⁶ Jeg vil komme tilbake til dette i kapittel 3.

ikke temaet til frykt. De gir begge uttrykk for en sterk skepsis mot kirken og religiøse autoriteter generelt.

Tre av mine informanter oppgir at de tror på gjenferd, og at de delvis forbinder gjenferd med frykt. Disse tre har her fått navnene Rakel, Cecilie og Pia. Rakel og Cecilie er de yngste blant mine informanter, og synes spøkelses er spennende. De kan fortelle historier om spøkelses, men diskuterer historiene lite. Hos disse to jentene er det underholdningsverdien som ser ut til å være det viktigste i fortellingen. På spørsmål om tro griper de raskt til fortellinger. Pia, en kvinne rundt de tredve, er kanskje den som i størst grad knytter gjenferd til frykt. Hun opplever gjenferd som skremmende og er redd for å selv bli et gjenferd etter døden. Pia kan fortelle at hun selv har opplevd gjenferd.

Pia: For det jeg har opplevd å se, det var helt forferdelig. Jeg bodde i en gammel, gammel bygård i Trondheim, som hadde brent ned, som noen hadde bygd opp igjen, og der sov jeg altså så dårlig, helt forferdelig. Og lyset gikk av og på og det var bare, elektrisiteten var helt vill, og vi fant jo ikke ut av det. Og vi tenkte jo aldri på at det var spøkelses heller, men jeg hørte i ettertid at når sånne ting skjer, med lypærer og strøm som plutselig ikke virker og telefoner som koddet og så er det, kan det være noen sånne greier da. Men det var en natt hvor jeg, jeg fikk ikke sove, det var helt umulig. Jeg satt våken hele tiden. Og da plutselig sto det en sånn kar, med, med sånn 1800-talls, Napoleonsuniform (Marianne: mm) skikkelig sånn, den type uniform som dem hadde under krigen her da, og sikkert 17-1800-tallet vet du (Marianne: Ja) de gamle. Og han var skikkelig sur og sint og grusom i ansiktet, og han sto over meg og var skikkelig sint, og jeg var, jeg ble så redd, og jeg bare tenkte: Nei, du må bare bort, du kan ikke være her nå. Så jeg sa, gjorde sånn, tjup, tjup, tjup [Pia vifter med armene foran seg] Jeg vil ikke ha noe med deg å gjøre og tjup, tjup, [Pia vifter igjen med armene foran seg.] Sånn gjorde jeg, også smuldra han opp sånn, sånne små partikler som bare gikk i oppløsning og da var han borte, og da, jeg var så redd da, hjertet gikk så fort da, og jeg, det var ikke snakk om jeg fikk jo ikke sove, jeg var jo oppe resten av natta, og jeg måtte flytte derfra, og jeg bodde ikke der noe mer, det gikk ikke.

Selv om Pia legger vekt på det skremmende i opplevelsen, er hun åpen for at positive møter med gjenferd er mulig. Hennes måte å snakke om temaet på er preget av hennes oppfatning av temaet som litt tabu.

Den siste av informantene, Monica, en kvinne i begynnelsen av tyve-årene, er også den vanskeligste å plassere i henhold til spøkelsestro. Hun er den eneste blant mine informanter som oppgir at hun ikke tror på sjel, men likevel på gjenferd. Hun gir uttrykk for at hun er veldig usikker på hva gjenferd egentlig er, og begir seg heller ikke ut på noen forklaring.

”Jeg vet ikke helt hva jeg tror egentlig” sier hun. Slike vendinger er ikke uvanlige i mitt materiale.

Meget forskjellige oppfatninger er til stede blant mine informanter. Selv om åtte av de elleve forteller at de tror på gjenferd, har de svært forskjellige forklaringer på hva gjenferd egentlig er. De tre som ikke tror forholder seg til forestillingene på meget forskjellig måter.

Feltarbeid er også en noe overveldende måte å arbeide på, det kan være vanskelig å se strukturen i det materialet man samler. For å kunne sette mine informaners fortellinger og begrepsbruk inn i en relevant kontekst, må jeg ta hensyn både til den historiske tradisjonen og strømninger i vår egen tid. Neste kapittel er derfor viet en historisk gjennomgang, hvor jeg også vil trekke inn den nyreligiøse tradisjonen, som jeg mener å se at flere av mine informanter er inspirert av.

2. De dødes mange ansikter – i historie og nåtid

Å jobbe med så lange tidsperioder som jeg gjør i denne oppgaven er kanskje overmodig og en tanke arrogant. Da jeg likevel velger å gi en fremstilling av spøkelsesets historie fra førkristen tid og helt frem til vår egen tid, er det for å vise hvordan forestillinger om spøkelsen forandrer seg med tid og sted. Det ville ikke være mulig å gi en nøytral og gjennomført beskrivelse av spøkelsesets historie fra A til Å, men noen smakebiter kan likevel gi et innblikk i hvordan denne skikkelsen har blitt brukt og oppfattet veldig forskjellig gjennom historien.

Jeg vil legge vekt på den offisielle religionens ståsted, og det er først og fremst spøkelsen i en kristen kontekst jeg er interessert i. Gjenferdet har ofte blitt sett på som en folkelig forestilling, i betydningen noe som hører bondestanden og de lavere klasser til. Jeg vil derfor forsøke å vise at det også har sin plass i kristen teologi, og i intellektuelle diskusjoner opp gjennom Europas historie. Fenomenet er komplekst, og forskjellige typer forestillinger eksisterer parallelt. Noen motiver finner vi igjen i århundre etter århundre, mens forklaringene gjerne skiller seg sterkt fra tid til tid. Ettersom tidligere forskning på spøkelsestradisjonen gjerne leter etter opprinnelsen til våre egne spøkelsesforestillinger i førkristen tid, vil jeg også begynne der.

Førkristne forestillinger

Kildene fra denne tiden er få, hovedsakelig litterære, og spredd utover en lang tidsperiode. Mange temaer tas opp i kildene, og et forsøk på å konkludere noe fast om tro på gjenferd i førkristen tid er derfor vanskelig, om ikke umulig. Likevel er tanker om gjenferd og døden i tidlig kristen tid preget av både polemikken mot, og videreføringen av, de pagane skikkene. Det er derfor nødvendig å kaste et raskt blikk på de førkristne gjenferdene, deres utseende, gjøremål og funksjoner, for å undersøke hvorvidt det kristne gjenferd bør beskrives som en overlevende, eller noe tidstypisk og enestående for kristendommen.

De eldste skriftlige kilder om døde som vender tilbake i Norden finner vi i Edda. Kildene her, som kildene fra gresk antikk, må ses på som litterære. De nordiske draugene, slik de blant annet er beskrevet i Eyrbyggja saga, står i sterk kontrast til vår egen tids forestillinger. Draugene kjennetegnes av sin kroppslighet, og fremstilles ofte som utpreget aggressive og

gjærne hevngjerrige eller direkte onde. De kan ligne usårlige roboter som kjemper med flere menns styrke.⁶⁷ Kroppsligheten gjør det mulig for dem å slåss og spre sykdom. Den som møtte en draug risikerte døden. Draugene beskrives som heslige, levende oppsvulmede lik. Utseendet gjenspeiler hvordan man så for seg de døde, halvt råtnet i graven.⁶⁸

I fortellingen om Thorgrunna fra Eyrbyggjasaga går hele 17 menneskeliv tapt. Halvgjorte begravelseritualer får her, som så mange andre ganger, skylda. Å gå imot en døendes siste ønske kunne få fatale følger. At nesten 2/3 av en gårds ætt døde i løpet av kort tid er selvfølgelig mulig, og historien kan godt ha oppstått i forbindelse med en epidemi som rammet gården.⁶⁹ Grambo påpeker at draugene sto for kaos og innebar en veldig farlig situasjon, som man måtte gjøre alt for å oppheve.⁷⁰

Begravelseritualer var ansett som det viktigste middelet mot gjenferd i norrøn tid. Var ikke ritualene korrekt utført risikerte man spøkerier. Midlene brukt mot drauger i norrøn tid ser imidlertid ikke ut til å være bare forsikring om riktig utført ritual, men innbitt destruering av liket eller fysisk hindring av det. Grambo ser på lemlesting av lik som et tegn på redsel for gjengangeri, og mener det har vært en utbredt praksis i Europa på denne tiden.⁷¹ Måter å gjøre dette på kunne være å kremere liket, slå en påle gjennom det, eller legge noe stort og tungt på graven. Som Grambo uttrykker det: ”De tok ingen sjanser før i tiden.”⁷² Lignende, men langt mildere midler, ble praktisert i Norden også i nyere tid. Praksisen med å stikke nåler i fotsålene får noen ganger forklaringen at den døde ikke skal kunne gå. Andre har ment at denne praksisen var for å forsikre seg om at den døde faktisk var død. Å binde den dødes føtter sammen har også vært et mye brukt middel.⁷³

Ofte var høyt aktede mennesker sett på som mer sannsynlige gjengangere. Konger og mektige menn ble sett på som spesielt farlige etter sin død, og man tok gjerne noen ekstra forbehold ved begravelse av mennesker med høy status. Dersom et hvert dødsfall innebærer et sosialt vakuum, som må fylles, kan man tenke seg at større status gir større vakuum, som

⁶⁷ Ronald Grambo, *I liv og død: Dråper av blodets historie* (Oslo: C. Huitfeldt forlag, 1994), 116.

⁶⁸ Espeland, *Spøkelse!* 33-39.

⁶⁹ Hilda Ellis Davidson, ”The restless Dead”, 155- 175.

⁷⁰ Grambo, *Gjester fra graven*, forord.

⁷¹ Grambo, *Gjester fra graven*, 13.

⁷² Grambo, *Gjester fra graven*, 101.

⁷³ Ørnulf Hodne, *Vetter og skrømt: I norsk folketro* (Oslo: Cappelen, 1995), 42.

igjen betyr større trussel om gjengangeri. Selv Karl 12. skal visstnok ha blitt gravlagt med sammenbundne føtter.⁷⁴

Fortellinger om kroppslige gjenferd dukker også opp i senere tradisjoner. Historier om slåsskamper mellom levende og døde, og mellom de som mistet livet til havs og de som var begravet på kirkegården finnes i folkeminnesamlinger fra 18- og 1900-tall. Forestillingen om at de døde bokstavelig talt krabbet ut av graven sin nattestid for å gjøre utgang er ikke spesiell for Nord-Europa, vi finner samme forestilling i historier om vampyrer fra Øst-Europa og Zombier fra Haiti. Midlene mot slike spøkelser har også fellestrekk.

Det norrøne spøkelset ble oppfattet som skremmende. Disse forestillingene kan neppe ha gitt ro og håp med tanke på egen tilværelse etter døden. Likevel kan forestillingene ha gitt noe positivt. I møtet med pester og voldsom død ga metodene for å bli kvitt gjenferdet kanskje en følelse av kontroll. Pesten trengte ikke å være vill og ukontrollerbar, man kunne gjøre noe for å stoppe den. Slike praksiser kan belyse forholdet mellom kropp og sjel. At de døde går igjen kun den tiden det tar liket å råtne kan tyde på at sjel og kropp ikke anses som to adskilte størrelser. Draugene var preget av ondskap og ikke å snakke til, man kan si at de norrøne spøkelsene heller mangler ånd enn kropp, mens det motsatte er tilfelle i de fleste kildene fra klassisk tid.

Våre kilder om gjenferd fra klassisk tid er selvfølgelig litterære, og en kan slik si at deres fremste funksjon var underholdningsverdien. Det er funnet fragmenter av den greske komedien med tittelen *Phasma* eller *Spøkelset*, skrevet av Philemon. Denne kan ha vært Plautus sin inspirasjon til å skrive *Mostellaria*, en komedie hvor en spøkelseshistorie blir diktet for å skremme en far vekk fra et hus. Han kan og ha vært inspirert av Euripedes tragedie *Hecuba*, eller Pacuvius sin tragedie *Iliona*. Begge disse lar gjenferd ta del i dramaet som oppklarende figurer, som kommer tilbake for å dele informasjon om sin egen død.⁷⁵ At spøkelset var en vanlig skikkelse i det greske teateret, må kunne tas som et tegn på at forestillingen var kjent. Spøkelset var også debattert hos tenkere som Plinius, og ikke alle ville tro på slike forestillinger. Ifølge Hopkins spente grekerne og romernes tro fra:

⁷⁴ Ebbe Schön, *De döda återvänder: Folketro om tilvarons gränsland* (Stockholm: Prisma, 2000), 68.

⁷⁵ Felton, *Haunted Greece and Rome*, xii-xiv.

the completely nihilistic denial of afterlife, through a vague sense of souls' ghostly existence, to a concept of the individual soul's survival and of personal survival in a recognisable form.⁷⁶

Et slikt mangfold resulterer naturligvis også i et mangfold når det kommer til syn på gjenferd, men noen slutninger kan man likevel trekke. De klassiske gjenferdene er i hovedregel ikke taktile, og de har alltid et motiv eller en oppgave de ønsker å få utført. Antikke gjenferd vender ikke tilbake fra dødsriket uten grunn.

Antikkens dødsrike er kjedelig, både i betydning trist og lite underholdende. De døde hører hjemme under jorden, og ofringer ble gitt i sjakter eller hull ned til det underjordiske dødsriket. Kanskje på grunn av dette er de døde ofte fremstilt som triste og lite skremmende figurer. En del av spøkelseshistoriene dreier seg om nekromanti, det å kalle en død tilbake fra dødsriket for å få spådommer eller svar på spesifikke spørsmål. Den mest berømte av disse handler om Odyssevs, som ved hjelp av blodoffer til de døde, kaller flere gjenferd til seg og får spådommer.⁷⁷ Ved inngangen til Hades graves et hull i bakken, som fylles med forskjellige ofre til de døde; honning og melk, vin, vann og mel. Til slutt ofres blodet fra en sort sau. "Mørkt blod rant ned i hullet. Da stimlet Erebos' mørke dødningsjeler i flokk."⁷⁸ De døde gir spådommer og forteller om sine skjebner. Odyssevs mor er blant de døde som kommer for å drikke av blodet. Han vil omfavne henne, men hun glipper, for

Efter døden er dette den lodd som rammer oss alle.
Kjøttet og benene holdes ei mer av senene sammen;
men på det brennende bål fortærer den flammende hete
dette til aske, så snart fra knoklene livet er flyktet.
Sjelen må fly og flagre omkring så flyktig som drømmen.⁷⁹

De døde vekker frykt hos Odyssevs,⁸⁰ men fremstilles likevel som flakkende skygger og ganske ufarlige. Helter og storheter er redusert til bleke og slitne kvinner og menn. De døde som har blitt viet skikkelige gravferdsritualer er ufarlige etter sin død, men andre døde kan være en trussel. Det er begravelsen som sender sjelen videre til Hades. En død som ikke er begravet har med andre ord ingen plass i dødsriket.

⁷⁶ Keith Hopkins, sitert i Felton, *Haunted Greece and Rome*, xiii.

⁷⁷ Homer, *Odysseen*, i norsk oversettelse ved P. Østbye, (Oslo: Aschehoug, 1991), Ellevte sang.

⁷⁸ Homer, *Odysseen*, Ellevte sang, vers 37-38.

⁷⁹ Homer, *Odysseen*, Ellevte sang, vers 219-223.

Som van Gennep antok vil individer som mangler status i denne verden, utstøtte, udøpte, selvmordere og andre vanskelige kategorier, heller ikke finner seg en plass i dødsriket og dermed bli hengende imellom. De som levde sitt liv på utsiden av samfunnet, var ofte ikke forunt skikkelig begravelse, ”disse som ikke er blitt begrått”,⁸¹ kunne være farlige etter døden. Kildene fra antikkens Hellas viser en tydelig sammenheng mellom spøkerier og begravelsesritualer. En avdød som var gravlagt uten nødvendige gjenstander kunne komme tilbake for å kreve disse. Man kan derfor argumentere for at en av funksjonene spøkelseshistoriene hadde i antikken, var å sikre begravelsesritualene. Respekten for de avdøde måtte gå foran de gjenlevendes ønsker angående arv.

En annen viktig sammenheng mellom spøkerier og begravelsesskikker finner vi i beskrivelsen av gjenferdenes utseende. Russell trekker frem at de klassiske spøkelsene var sorte, noe som ligger langt fra vår egen kulturs bilde av gjengangerne. Han forklarer selv dette med at likene ble brent, og at det siste man så av den avdøde naturlig nok var et sort og forkullet legeme.⁸² En sammenligning kan være det kristne spøkelsets hvite flagrende gevanter, som selvfølgelig kan forklares på lignende måte. Vanlig praksis var å begrave de døde i hvite likklær eller likposer. Det lakenlignende spøkelse kan ha bakgrunn fra denne skikken. Dessverre er ikke spøkelsene så forutsigbare, også i antikken kunne gjenferd bli beskrevet som hvite, gjennomsiktige eller røyklignende som bleke skygger av sjelen.

De senere klassiske gjenferdene blir ifølge Finucane mer skremmende enn de homeriske. Han mener dette kan settes i sammenheng med en økt kultisk aktivitet, og et større fokus på eget sjelsliv, muligens som følge av inspirasjon fra østlige, mer introspektive idèer.⁸³ Døde som tok kontakt med de levende i klassisk tid hadde som nevnt alltid en agenda, eller en grunn til å komme tilbake. Dersom motivet var hevn kunne gjenferdet ikke bare være ubehagelig men direkte farlig. De klassiske gjenferdene er likevel stort sett beskrevet som ufarlige og ikke kroppslige, men det finnes altså unntak.

⁸⁰ Homer, *Odysséen*, Ellefte sang, vers 44.

⁸¹ Gaius Plinius d.y., sitert i Grambo, *Gjester fra graven*, 10.

⁸² W.M.S. Russell, “Greek and Roman Ghosts”, i *The Folklore of Ghosts*, red. av Hilda R. Ellis Davidson og W.M.S Russel (Cambridge: D. S. Brewer, 1981), 195-197.

⁸³ Ronald C. Finucane, *Ghosts: Appearances of the Dead & Cultural Transformation*. (New York: Prometheus books, 1996), 5-7.

En viktig påvirkning antikkens gjenferd har hatt på nyere forestillinger er den litterære. Skrekkforfatterne i 1800-tallets Europa leste og lot seg inspirere av antikkens spøkelser, varulver, hekser og andre mystiske vesener. De antikke forestillingene hadde nok også godt fotfeste i middelhavskulturen inn i tidlig kristen tid.

Det kristne gjenferd

Gjenferd knyttes som nevnt ofte til folketro og hedendom, og kirken settes gjerne i sterk motsetning til slik vantro og overtro. Men kilder fra teologer og prester om gjenferd finnes det nok av, spesielt fra middelalderen. Tro på gjenferd ser ut til å ha vært utbredt og anerkjent i de fleste sosiale klasser. Selv etter opplysningstiden ville ikke den intellektuelle overklassen gi slipp på sine forestillinger om gjenferd. På hvilken måte kan gjenferdet passe inn i det kristne verdensbildet, og en tradisjon som setter seg selv i sterk kontrast til tidligere tro?

Tekstene de første teologene hadde å forholde seg til, gir kun noen ganske få referanser til gjenferd. Det Gamle Testamentet gir oss kun en spøkelseshistorie. Det er en fortelling om nekromanti. I første Samuels bok kan vi lese at Saul har fått ”drevet ut av landet dem som mante fram gjenferd og spådomsånder”.⁸⁴ Saul frykter at Gud har vendt seg mot ham, og i sin redsel vil han bryte sitt eget forbud og gå til en ”som kan mane fram gjenferd”.⁸⁵ Kvinnen i En-dor maner frem Samuel, som spår Sauls tap av Israel og hans død. Denne historien er grunnlaget for mye av diskusjonene om gjenferd i middelalderen.

Det nye testamente har også sparsommelig med referanser til gjenferd, og de få som finnes må betegnes som indirekte. Slik er det for eksempel fremstilt i fortellingen om Jesus som går på vannet: ”Da disiplene fikk se ham der han gikk på vannet, ble de redde. ”Det er et gjenferd!” sa de, og skrek av angst.”⁸⁶ Jesus trøster og ber dem ikke være redde. I forbindelse med Jesus oppstandelse må han også berolige disiplene som igjen er redd de ser et gjenferd.

De ble forskrekket og redde for de trodde de så en ånd. Men han sa til dem: ”Hvorfor er dere forferdet, og hvorfor lar dere tvilen stige opp i dere? Se mine hender og mine

⁸⁴ Første Samuelsbok, 28: 3, Alle bibelsitater i denne oppgaven er hentet fra *Bibelen*, revidert oversettelse av 1978, 2. utg. (Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1978).

⁸⁵ 1. Sam, 28: 7.

⁸⁶ Evangeliet etter Matteus, 14: 26.

føtter; det er meg. Ta på meg og se! En ånd har da ikke kjøtt og ben, som dere ser at jeg har.”⁸⁷

En annen historie som gjerne trekkes frem i sammenheng med spøkelser er fortellingen om Jesus som driver ut onde ånder.⁸⁸ Disse åndene er imidlertid ikke beskrevet som sjeler etter døde mennesker, de knyttes til Beelsebul. I et verdensbilde hvor sykdom og lidelse gjerne ble tilskrevet onde makter, var slike demoner farlige aktører. Slik legges grunnlaget for spørsmålet om hvorvidt ånder mennesker møter er demoner på oppdrag fra djevelen, eller de dødes sjeler.

Tro på gjenferd må altså ha vært kjent, og de dødes ånder må ha blitt sett på som noe skremmende. Videre er det tydelig at gjenferd ble oppfattet som immaterielle. Stort mer er det vanskelig å lese ut av et så begrenset materiale. Man kan kanskje si at det er fraværet av gjenferd som er spesielt med bibelen, da forestillinger om gjenferd antagelig har vært utbredt rundt Middelhavet på Jesu tid. De første teologene måtte altså forholde seg til et ganske snevert materiale da de utarbeidet sine tanker om gjenferd.

Tidlig kristen tid kjennetegnes av en polemikk mot pagane skikker. Ritualer rundt dødsfall og begravelseplasser ble forandret. Visse eldre skikker, som å legge blomster på graven, ble likevel anerkjent av den fremvoksende kirken. Gravplassene lå fremdeles utenfor byen. For som Aries påpeker: ”Eitt av måla med gravkulten var nett å hindre dei døde i å komme att og uroe dei levande.”⁸⁹ Motiver fra klassisk tid er fortsatt til stede. Visse døde kommer tilbake for å sikre at begravelseritualene blir utført etter skikk og bruk, eller for å rette en beskyldende pekefinger mot sin morder. Bildet av de døde er stabilt, men helgen- og martyrkulten skulle bringe de døde nærmere igjen. Slike hellige personer ble gravlagt innenfor bymurene, til og med inne i kirken, eller på kirkens område. Mange ønsket å gravlegges i nærheten av slike spesielt utvalgte. Dette gjorde at gravplassen etter hvert flytter inn på kirkegården. Mot middelalderen ble det en selvfølge at de døde kroppene skulle tas vare på av kirken, innenfor kirkens område. Kirkegården var et fristed, sammenlignbart med romernes forum. Handel, fest, lek og annet sosialt samvær fikk plass blant gravene, men slikt ble forbudt fra øvre hold tidlig på 1200-tallet. Aries mener likevel at

⁸⁷ Evangeliet etter Lukas, 24: 37-39.

⁸⁸ Matt 12: 22-32, Evangeliet etter Markus 3: 22-30, Luk 11: 14-23, se også Apostlenes gjerninger 19: 11-20.

⁸⁹ Aries, *Døden i Vesten*, 36.

motforestillingene mot slik sammenblanding først ble virkelig utbredt mot slutten av 1600-tallet. Da var også mange av kirkegårdene så overfylte at man kunne se benstumper stikke opp av jorden.⁹⁰ Når Hamlet snubler over en hodeskalle, synes forholdet mellom de levende og døde å ha blitt for nært.

Augustin er vår primære kilde til diskusjon over gjenferd i tidlig kristen tid, og regnes gjerne som grunnleggeren av kristen teori om spøkelser. Hans bok, *De cura pro mortuis gerenda*, tar for seg hvilken omsorg de døde trenger samt endel teologiske betraktninger rundt døden og de døde. Gjenferd som sådan ble ikke fornektet av kirken, men det ble advart mot å drive nekromanti. Augustin mente at de døde kun kunne vise seg for de levende med tillatelse fra Gud. Helgenene kommer slik i en egen klasse. Mirakler forbundet med helgener, og tilsynekomst av helgener, var selvfølgelig mulig med Guds vilje. At vanlige folk skulle gå igjen ble derimot sett på som meget usannsynlig. Det var verken den dødes sjel eller legeme som gikk igjen, men et spirituelt bilde fremstilt av demoner, mente Tertullian, og denne tanken viderefører Augustin. Spøkelser ble slik betraktet som en av metodene djevlen brukte for å villedde mennesket. Augustin selv så på gjenferd som en umulighet, ettersom det er klart at hans kjære mor, Monica, ville ha kommet for å hilse på han etter sin død dersom det hadde vært mulig. Han argumenterer for at levende og døde ikke skal ha noe med hverandre å gjøre. Han må likevel innrømme at det kan skje en sjelden gang at de døde viser seg for å gi viktige beskjeder, dette skjer imidlertid uten at den døde vet om det. Gjenferd settes slik i klar sammenheng med drømmer, vi kan drømme om andre uten at de er klar over det, drømmene har likevel en sannhetsverdi.⁹¹ At gjenferds eksistens var usannsynlig ble blant annet utledet fra Lukas 16: 19-31, hvor vi kan lese om den rike mann og Lasarus. Den rike mannen ”slo øynene opp i dødsriket, hvor han var i pine”.⁹² Han roper til Abraham som han ser sammen med Lasarus i det fjerne, at han skal sende Lasarus til seg, men til svar får han bare:

”Husk mitt barn at du fikk dine goder mens du levde, og da fikk Lasarus det som var vondt. Nå trøstes han her, mens du er i pine. Og dessuten er det en dyp kløft mellom oss og dere, slik at ingen kan komme herfra og over til dere, om de så ville, og ingen fra dere over til oss.” Da sa den rike: ”Så ber jeg deg, far, at du sender ham til mine fem brødre hjemme hos min far for å advare dem, så ikke de også skal komme til

⁹⁰ Aries, *Døden i Vesten*, 35-36.

⁹¹ Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society*, i engelsk oversettelse ved Teresa Lavender Fagan (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 17-22.

⁹² Luk 16: 23.

dette pinens sted.” Men Abraham sa: ”De har Moses og profetene, de får høre på dem.” Han svarte: ”Nei, far Abraham, men kommer det noen til dem fra de døde, vil de omvende seg.” Abraham sa: ”Hører de ikke på Moses og profetene, så lar de seg heller ikke overbevise om noen står opp fra de døde.”⁹³

Vi ser altså at Abraham ikke vil sende noen død med beskjeder til de levende. Skillet mellom de frelste og de fortapte, og mellom de døde og de levende er uoverstigelig. Videre kommer det frem at den rike mannen opplever pine i dødsriket rett etter begravelsen, og før dommedag. Det er tydelig fra tidlig kristen tid at alle døde har sin plass, og ikke kan vandre rundt på jorden. I middelalderen ble det likevel fortalt om døde som fikk komme tilbake for å advare de levende eller be om hjelp, men da fra skjærsilden.

Skjærsild og avlat i middelalderen

Fra 100- og 200-tallet har vi de første fortellinger om helvete, og gjennom tidlig middelalder vokser også forestillingen om skjærsilden frem. Finucane mener å finne en gradvis økende tro på demoner, og videre tro på gjenferd som demoner i forkledning. Det er imidlertid først med utviklingen av en mer kompleks teologi rundt skjærsilden at kirken begynner å dra nytte av spøkelseshistorier, også økonomisk. Historier om gjenferd blir brukt i prekener som en del av opplæringen av menigheten i det kristne verdensbildet. For å forstå gjenferdets rolle i middelalderens kristendom, må vi derfor forstå middelalderkirkens hierarkiske verdensbilde.

Dette bildet kan beskrives som en akse hvor Gud troner øverst som en konge i himmelen. Under himmelen finner vi denne verden, og den jordiske kirke. Skjærsilden kan vi plassere under den jordiske kirken igjen, og helvete med djevelen nederst. Alle sjeler kommer før eller senere til å ende opp i himmel eller helvete, de som allerede befinner seg et av de stedene skal alltid være der og bryr ikke de levende. Unntaket er selvfølgelig helgenene, som til tross for at de er i himmelen kan kommunisere med og hjelpe de levende. De levende og den jordiske kirken på sin side har makt og plikt til å hjelpe, og derfor i visse tilfeller kommunisere med, sjelene i skjærsilden. Sjelene i skjærsilden er ikke fortapt, de skal straffes, eller renses før de får komme til himmelen. Denne prosessen tar tid, og er ulidelig smertefull for de stakkars sjelene. Nettopp disse døde har mulighet til å komme tilbake som gjenferd, for å tryggle om hjelp eller tilgivelse.

⁹³ Luk 16: 25-31.

Vi finner fortellinger om gjenferd i utgaver av *Liber Exemplorum*, prestenes håndbok, fra 1200-tallet. Disse fortellingene skulle brukes i veiledning og oppdragelse av menigheten.⁹⁴ Historiene ble brukt til hjelp i prekenen, og er skrevet av prester, for prester. Det er derfor viktig, mener Finucane, å understreke at disse fortellingene ikke nødvendigvis er uttrykk for utbredte spøkelsesforestillinger. De er bevisst konstruerte for å undervise.⁹⁵ Man må likevel kunne anta at historiene baserte seg på kjente forestillinger, som menigheten kunne identifisere seg med. Videre, som den franske historikeren Schmitt har påpekt, var prekenen det nærmeste 12- og 1300-tallet kom massemedia, og fortellingene brukt av prester spredde seg da også raskt til flere prester.⁹⁶ Hele to tredeler av dette materialet har skjærsilden som motiv. De døde vil fortelle at de lider for sine synder, eller de vil be om hjelp fra de levende. Overraskende nok finner vi i samlingene også fortellinger om gjenferd på besøk fra Helvete. *Taillepied* gjengir en historie fra den franske religiøse elite, og for ham er slike fortellinger bevis for at også de fordømte kan vise seg for de levende for slik å kunne advare mot synd.⁹⁷ Spøkelset i denne fortellingen er fortapt av tre grunner; han var pluralist, han unnlot å gi penger til de fattige og han levde et meningsløst og ondt liv.⁹⁸ Moralen i historiene er altså stort sett lettfattelig. Dersom du synder må du lide etter din død, men bønn og avlat kan redde de døde fra skjærsilden. De stakkars sjelene i Helvete er for alltid fortapt. Noen av historiene handler om gjenferd som først kommer for å be om hjelp, og så returnerer etter en viss periode for å fortelle at de nå er på vei til himmelen. Noen av gjenferdene bærer tegn på pinslene de går gjennom, som ofte er tilpasset den synden den avdøde har begått. Eksplisitte beskrivelser av grusomme smerter og lidelser må ha gjort sterkt inntrykk på samtidens mennesker.

Parallelt med denne typen fortellinger, ser det ut til at det var en utbredt oppfatning at sjelen i en periode etter døden ble værende igjen i nærheten av kroppen. Slik tro kommer til syne i ritualer rundt dødsleiet, og den nylig avdøde. Man tenkte seg at den første perioden etter et dødsfall innebar en risiko for de levende, ettersom de døde da kunne søke selskap eller hevn. Avdøde som ble sett på som spesielt farlige, som selvmordsofre eller kriminelle, kunne

⁹⁴ Richard Bowyer, "The Role of the Ghost-story in Mediaeval Christianity", i *The Folklore of Ghosts*, red. av Hilda R. Ellis Davidson og W.M.S Russel (Cambridge: D. S. Brewer, 1981), 178.

⁹⁵ Finucane, *Ghosts*, 59-60.

⁹⁶ Schmitt, *Ghosts in the Middle Age*, 223.

⁹⁷ Bennett, *Traditions of Belief*, 157.

⁹⁸ I denne fortellingen er spøkelset Maître Phillippe, fransk universitetsrektor ved begynnelsen av 1200-tallet. Merk at pluralisme var den største synden, et tydelig stikk til den teologiske motstanderen.

begraves med ansiktet ned, i et kryss, eller på andre måter man mente forhindret at de gikk igjen.⁹⁹ Det var vanlig å tenke seg at avdøde som hadde lidd en brå eller voldsom død, sørget sin egen død. En så da for seg at disse døde kunne vandre rundt på jakt etter en ny kropp. Om kirkens menn mente at det var demoner som besatte mennesker, trodde likevel mange at de dodes ånder hadde mulighet til å gjøre det samme.¹⁰⁰ Å kunne skille mellom demoner og avdødes sjeler er altså stadig problematisk, og det er krefter innenfor kirken som drar i begge retninger. Der noen ønsket å fjerne spøkelsestroen fra menigheten, så andre det som en gyllen mulighet for moralsk opplæring, og noen ekstra kroner i kassa. Man kunne beskyldte prestene for å utnytte menighetens spøkelsestro bevisst, for å få tak i mer penger, et argument vi kjenner igjen fra protestantismen. Økonomisk gevinst kan likevel ikke ha vært den eneste funksjonen middelalderens spøkelsesforestillinger fylte.

Spøkelseshistorier kunne også fungere som politisk propaganda. Om man kunne fortelle å ha sett sognepresten bli hentet av djevelens demoner på dødsleiet, kunne man sverte ikke bare ham, men også hans sammensvorne. At slike historier ble brukt bevisst politisk kommer frem blant annet fra den engelske og skotske fortellingen om kong Edward 1. I den ene historien blir han hentet av djevler og dratt ned til underverdenen, men i den andre blir han hentet av skjønne engler og stiger direkte opp til himmelen.¹⁰¹ Mange av spøkelseshistoriene handlet om syndere, og mye sladder kom frem om utroskap, uekte barn og drukkenskap. Å ha sett den døde lide for sine synder må være et godt bevis for at syndene faktisk fant sted. En fortelling om en utburd¹⁰² har naturligvis til hensikt å skremme unge kvinner fra å få barn utenfor ekteskap, eller unnlate å døpe barna sine. Der kvinnen i historien er navngitt virker det naturlig at en av de viktigste årsakene til å fortelle historien er ønsket om å sverte vedkommende. Mange av spøkelseshistoriene fra denne perioden må ha blitt fortalt nettopp med dette formål, og kunne kanskje sammenlignes med vår tids kulørte presse. Dersom historiene i tillegg var underholdende kunne de nok spres raskt.

⁹⁹ Gordon og Marshall, "Introduction", i *The Place of the Dead*, 7.

¹⁰⁰ Nancy Caciola, "Spirits seeking bodies: death, possession and communal memory in the Middle Ages", i *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early modern Europe*, red. av Bruce Gordon og Peter Marshall (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 67.

¹⁰¹ Bowyer, "The Role of the Ghost Story in Medieval Christianity", 181.

¹⁰² En utburd er et spøkelse etter et udøpt barn, eller et barn som er blitt satt ut for å dø. Det var en vanlig tanke at slike spøkelser ville hjemsoke sin mor, eller stedet liket var gjemt, til det fikk et navn, eller en nøddåp.

Den mest synlige funksjonen må likevel være at gjenferdet bekrefter forestillingen om et liv etter døden, og sjelens individuelle overlevelse av døden. Dette kommer tydelig frem i Pave Gregor den stores mange spøkelsesfortellinger i *Dialogues*, som var meget populær gjennom middelalderen.¹⁰³ Mer spesifikt kan man si at de fleste av historiene har til hensikt å bekrefte kirkens lære om skjærsilden, og den straff og belønning som venter etter døden. Historiene virket advarende, og oppmuntret til et fromt liv. Mange av historiene legger vekt på viktigheten av skriftemål, almissen, bønn og korstogene. For fattige og dårlige stilte var det nok trøst å finne i fortellinger om avdøde konger og prester som måtte lide i skjærsild eller helvete like fælt, eller kanskje til og med mer grusomt enn vanlige folk. En kunne argumentere at spøkeshistoriene slik var med på å undertrykke de svake, ettersom de forsvarte fattigdom og vanskelig kår, med tanken på belønning i etterlivet. Samtidig var praksisen med å kjøpe forbønner og messer for sin egen og sin nestes skyld i stor grad forbeholdt de rike. Kirken lovet reduserte straffer for de som kunne legge mye penger i kassa. Dette skapte etter hvert reaksjoner, som i dette skarpe diktet, av John Wedderburn, fra 1578:

At Corps presence thay wald sing, (Under messen synger de)
For ryches, to slokkin the fyre: (For å slukke ilden for de rike)
Bot all pure folk that had na thing (mens alle rene (fromme) mennesker som ikke hadde noe)
Was skaldit baine and lyre (blir skoldet i ben og kjøtt)¹⁰⁴

Økonomisk urettferdighet selv i etterlivet ble for mye å svelge for mange, og derfor en krass og viktig kritikk av pavekirken. En kirke som har makt til å redde sjeler fra skjærsilden, men velger å ikke gjøre det så lenge den ikke får betalt, er ikke annet enn en tyrann, mente kritikerne. Folkloristen Theo Brown legger vekt på at det først og fremst var kirkens misbruk av skjærsildidéen for økonomisk gevinst som fikk reformatorene til å se rødt.¹⁰⁵ Enorme pengesummer ble samlet inn gjennom avlat, også i Nord-Europa. Om Brown har rett i at det primært var økonomiske årsaker til fjerningen av skjærilden, fikk den likevel store teologiske følger. Spøkelsene skulle også bli grunnlag for teologisk debatt mellom protestanter og katolikker.

¹⁰³ Bowyer, "The Role of the Ghost Story in Medieval Christianity", 177-180.

¹⁰⁴ John Wedderburn, sitert i Stephen Greenblatt, *Hamlet in Purgatory*, (Princeton: Princeton University Press, 2001), 27, egen oversettelse i parentes.

¹⁰⁵ Theo Brown, *The Fate of the Dead: A Study in Folk-Eschatology in the West Country After the Reformation* (Ipswich: D.S. Brewer, 1979), 15.

Skisma, demoner og fantestreker under reformasjonen

I middelalderen ble gjenferdene oftest sett på som besøkende fra skjærsilden. Da troen på skjærsilden ble borte, ble også avstanden til de døde større. Hvor er de døde i det protestantiske verdensbildet? Blir sjelene fordelt mellom himmel og helvete direkte etter døden, eller skjer dette først på dommedag? Hva gjør sjelene i mellomtiden? Tanken om en langvarig søvn fram til den siste dag var ikke uvanlig. En tanke som må ha virket mer fristende enn et pinefullt opphold i skjærsilden. Våre begreper rundt dødsfall er tydelig preget av denne idèen om søvn eller hvile i graven. Vi sier *hvil i fred*, våre avdøde *sovnet stille inn* og vi snakker om *hvileløse døde*. Likevel var fordeling av sjelene mellom himmel og helvete ved dødsøyeblikket, den vanligste forestillingen etter reformasjonen i Europa. Allerede fra 1400-tallet ble dommen flyttet til sykesengen, og dødsøyeblikkets omstendigheter ble derfor enda viktigere.¹⁰⁶ I et slik perspektiv er gjenferd en umulighet. Hvilken plass fikk så gjenferdet i det nye verdensbildet? Og hvordan kunne gjenferdene plasseres i en fornuftig teologisk kontekst for reformatorene?

Flere muligheter ble drøftet og den mest sannsynlige for mange, både protestanter og katolikker var at de som hevdet å ha sett et gjenferd rett og slett løy, en argumentasjon vi kjenner godt igjen fra vår egen tid. Andre ville advare mot gjenferdene, ettersom de så dem som demoner utsendt av djevelen for å føre menneskene i synd. Reformatorene så på messer og avlat for de døde som syndig oppførsel. Katolikkene fortsetter å bruke sine eksempla, men nå i polemikk mot protestantenes syn på skjærsilden. Det ble satt inn midler til forskning på meddelte opplevelser med spøkelses, for å avkrefte eller stadfeste deres ektehet, og dermed kunne bevise eller motbevise skjærsildens eksistens. Jeg vil her trekke frem tre navn som sto sentralt i debatten rundt spøkelses gjennom andre halvdel av 1500-tallet og begynnelsen av 1600-tallet. Disse er Lavater, Loyer og Taillepièd. Lavater gir oss et godt eksempel på det protestantiske ståstedet. Han så kun to muligheter på hva gjenferd kan være, en demon eller en engel. De døde har ikke makt til å vende tilbake. Derimot utkjemper det hele tiden en kamp om menneskenes sjeler, med demoner på den ene siden og englene på den andre. Gjenferd finnes ikke, men djevelen kan lure oss til å tro vi ser gjenferdet etter en kjær avdød. ”Satan can take the form of familiar visage or voice to trick a person, or to

¹⁰⁶ Aries, *Døden i Vesten*, 41.

frighten him, but Satan cannot bring the dead into this world.”¹⁰⁷ Han gikk også til angrep på Pave Gregory den stores *Dialogues*, og hevdet den var full av gammel overtro.¹⁰⁸ De fleste tilfeller er illusjoner, mente han, men de som ikke kan forklares slik, har helst en sammenheng med heksekraft og er derfor djevelens verk.

Den franske advokaten og katolikken Loyer gikk til angrep på Lavater, og hevdet gjenferdshistorienes ektehet. Han henviste til noen hendelser i det franske rettsvesenet, hvor gjenferd hadde vitnet mot sine ugjerningsmenn, og slik løst sakene hvor mangel på beviser gjorde det vanskelig å yte rettferdighet overfor de involverte. Hans tolkning av gjenferdet er tradisjonelt katolsk, og han søker å vise at gjenferdene også kan hjelpe de levende. At fortellinger om gjenferd ble drøftet i rettsvesenet viser den vanskelige stilling det sto i på 1500-tallet. Gjenferd ble sett på som en selvfølgelig del av livet hos noen, og overtro av andre. Talliepied var også skeptisk til protestantenes syn og hadde en logisk vri på Lavaters argument. Dersom demoner kan etterligne gjenferd for å lure mennesker, noe Lavater så på som fakta, må det også finnes ekte gjenferd, som de onde åndene kan etterligne. Visse gjenferd er altså sjeler fra skjærsilden som trenger hjelp, mens andre er demoner fra helvete som kommer for å villed og forvirre oss.

Midt i denne debatten fortsatte mange å fortelle om spøkelses. Motivene var til stor del de samme som tidligere. En så radikal forandring i synet på etterlivet, måtte likevel få følger i spøkelsesforestillingerene. Når prestene sluttet å fortelle spøkelseshistorier mistet kirken makten over gjenferdet. Fristilt fra kirkens makt kunne gjenferdet utfolde seg i mer fantasifulle og storslåtte motiver. Fortsatt ble mange av historiene knyttet til kirken, men de ble ikke nødvendigvis knyttet like sterkt til presteskapets moral. Samtidig ble gjerne sammenhengen med heksekraft, som ble sett på som en av kirkens farligste fiender, understreket. Når helgenene mistet sin status, sto Gud og Djevelen igjen som ennå mektigere og kanskje ennå lengre fra hverandre. Polemiseringen av himmel og helvete gjorde djevelen, og dermed også heksekraften, mektigere og farligere. Ifølge Finucane er det som kjennetegner Europas gjenferd på 1600-tallet nettopp sammenhengen med heksekraft.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Bruce Gordon, “Malevolent ghosts and ministering angels: Apparitions and pastoral care in Swiss Reformation”, i *The Place of the dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early modern Europe*. red. av Bruce Gordon og Peter Marshall (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 100.

¹⁰⁸ Bowyer, “The Role of the Ghost Story in Mediaeval Christianity”, 179, note 1.

¹⁰⁹ Finucane, *Ghosts*, 121-123.

Gjenferdene får i denne sammenhengen en ganske annen rolle. Der gjenferd i middelalderen fikk mulighet for å sikre sin egen frelse gjennom forbønn og avlat, ble gjenferdet i Nord-Europa etter protestantismen sett på som en straffedømt. Denne straffen kunne sammenlignes med søvnløshet, det var å ikke få hvile i graven som skremte. Spøkelseshistoriene fra denne tiden kan, sett på denne måten, fungere som en ny mellomkategori. En straff som, ikke ulikt skjærsilden, åpner for frelse for oss vanlige dødelige med noen svin på skogen. Et motiv som går igjen i perioden etter reformasjonen er gjenferd som må løse en umulig oppgave. Ikke ulikt Sisyfos¹¹⁰ må noen stadig forsøke å plassere en merkestein på sin rette plass, mens steinen ustanselig ruller tilbake hver eneste gang, en er blitt satt til å tømme en innsjø med en øse med hull i, eller tvinne et tau av sand. Denne formen for straffer kunne ses på som enten gudегitte, eller som en forbannelse prester kastet over gjenferdene for å kontrollere dem. Djevelen kunne kontrolleres på samme måte,¹¹¹ og sammenhengen mellom spøkelseser og demoner i kristen tankegang blir igjen synlig. Skjærsilden fortsetter imidlertid å være en utbredt forestilling i lang tid etter at kirken offisielt har gått bort fra den. Spøkelset i Shakespeares Hamlet klager sin nød:

I am thy father's spirit,
Doomed for a certain term to walk the night,
And for the day confined to fast in fires
Till the foul crimes done in my days of nature
Are burnt and purged away¹¹²

Bruken av ordene ”purged”, og ”for a certain term”, gir klare assosiasjoner til skjærsilden, men Hamlets gjenferd spør ikke etter forbønner, kun om å bli husket. De levende har ikke lenger makt til å redde de døde som lider for sine synder. Hamlets gjenferd er ”doomed”, men ber ikke om hjelp, for han vet det er nytteløst.

Det har blitt pekt på at fokus i spøkelseshistoriene etter reformasjonene flyttes fra de dødes frelse over på de levende og på de materielle ting.¹¹³ Flere fortellinger handler om gjeld som må betales tilbake og grensemerker som er flyttet på. De døde kommer tilbake for de

¹¹⁰ Dette motivet, hvor spøkelset er satt til å løse en umulig oppgave som en straff, har jeg valgt å kalle *sisyfos motiv*, noe jeg vil komme tilbake til i min drøftning av ”de dødes gudstjeneste”.

¹¹¹ Brown, *The Fate of the Dead*, 42-44.

¹¹² Shakespear, sitert i Greenblatt, *Hamlet in Purgatory*, 230.

¹¹³ Finucane, *Ghosts*, 103.

levendes skyld, ikke sin egen. Dette kan muligens settes i sammenheng med det som har blitt kalt sekulariseringen av døden i forbindelse med reformasjonen.¹¹⁴ At gjenferd ble satt i sammenheng med heksekraft førte til noen av de mer voldsomme spøkerier, og noen av de eldste kildene vi har til det vi i dag gjerne kaller poltergeist. Det er også poltergeist som senere levner oss mest i tvil om vi har med de døde ånder eller demoner å gjøre. Fra begynnelsen av 1500-tallet har vi også de eldste eksemplene på bruk av bankeånder til divinasjon ved hjelp av medium.¹¹⁵ Historiene er brukt for å vise at lutheranerne tok feil, men også protestantene fortalte om gjenferd, først og fremst for å bekrefte sjelens individuelle overlevelse av døden. Historiene har fortsatt et tydelig moralsk innhold, og er ofte knyttet til kriminelle handlinger. Spøkelset forsvinner ikke fra Nordvest-Europa sammen med skjærsilden, "instead they turn up onstage".¹¹⁶ Litteraturen og teateret viser ny interesse for spøkelset fra 1600 helt frem til 1900. Samtidig forsøker opplysningstidens fornuftige og fremtidsrettede tenkere å utrydde slik gammel overtro.

Fornuft og følelser

Fra 1700-tallet settes fornuft og rasjonalisme høyt blant intellektuelle i Europa. Et positivt syn på hva mennesket kunne utrette i dette livet, gjør etterlivet sekundært. Der de lærde før hadde samlet spøkelseshistorier som bevis for Guds eksistens og sjelens individuelle overlevelse av døden, så de under opplysningstiden på spøkelsestro som et feiltrinn den katolske kirke hadde begått. Slik overtro var det ikke plass til hos et fornuftig menneske. Spøkelset var noe de lavere klasser og bøndene trodde på ble det hevdet. De lærde og bedre stilte kunne ta det som sin oppgave å undervise massene, slik at skadelig overtro om gjenferd og andre mytiske vesener ikke skulle få hjemsøke et opplyst samfunn. Så er det kanskje ironisk at den romantiske strømmingen i litteraturen adlet spøkelset, og lot det flytte inn i slott og palass.

Phillippe Aries mener å finne en dramatisering og romantisering av døden på 1700-tallet. Det er vel og merke andres, og ikke egen død som romantiseres. Minnet og sorgen kommer i fokus, noe som forandrer gravkulten. Romantiseringen innebærer at forfattere tidvis

¹¹⁴ Gordon, og Marshall, "Introduction", i *The Place of the Dead*, 10, og Berger, *Religion, samfund og virkelighet*, 98-99.

¹¹⁵ Finucane, *Ghosts*, 109-110.

¹¹⁶ Greenblatt, *Hamlet in Purgatory*, 151.

beundrer dødens skjønnhet,¹¹⁷ men døden blir også irrasjonell og voldelig. Da man før rolig ventet døden, kommer den romantiske døden uventet og voldsom. ”I den nye ikonografien valdtek døden offeret sitt”,¹¹⁸ skriver Aries. Den gotiske romanen lar gamle forestillinger om dødsrelaterte skrekkfigurer stå frem i nytt lys. Handlingen blir gjerne lagt til et adelig miljø, også vampyren blir adlet. Spøkelsesenes rolle i gotisk litteratur, utover å vekke skrekk og gru, er ofte å oppklare en misforståelse eller urettferdighet. Slik blir gjenferdet et symbol på skjebnen. Man kan ikke slippe unna sin fortid og sannheten kommer alltid frem til sist. Syndere blir hjemsoekt av sin dårlige samvittighet, gjerne i form av et spøkelse. Fra Walpoles *The Castle of Otranto* fra 1763, til Shelleys monster og Byrons/Polidoris Vampyr i 1816 tar de overnaturlige stadig større plass i den gotiske romanen. Fra å være skyggeaktige bifigurer i slottets hemmelige korridorer, tar de hedersplassen som hovedrolleinnhavere. Selv personligheter av helten Van Helsing kaliber blekner ved siden av de vandødes mystiske utstråling. Vampyrskikkelsen i den gotiske romanen gir det levende liket en renessanse i Vest-Europa. Likhetene er likevel få mellom den sofistiskerte og utspekulerte Grev Dracula fra 1897, og de brutale norrøne draugene. Når vampyren, gjennom Bram Stoker, når sin mest kjente skikkelse, er han erotisk og sofistiskert, om enn grusom og en trussel mot kristen moral, symbolisert gjennom hans heslige utseende.¹¹⁹ Denne litteraturen sammen med spøkelseshistorier gitt ut på såkalte *Penny Dreadfuls*, føljetonger i skrekksjangeren,¹²⁰ må kunne kalles populærlitteratur, og mange fikk tilgang til disse historiene. Likevel var fortellinger om selvopplevde gjenferd fra denne tiden vesentlig forskjellige fra skrekkbildene i litteraturen. Det viktorianske gjenferdet var en blek skygge av sine forgjengere. Hvite eller grå damer, som glir i stillhet gjennom korridorene, eller står med et vemodig ansiktsuttrykk ved fotenden av sengen dominerer det innsamlede materialet. Spøkelsene har stort sett ingen agenda, ingen oppgave de ønsker utført eller beskjed de vil formidle. Society for Psychical Research (SPR) sitt materiale fra slutten av 1800-tallet strømmet over av blafrende gardiner og uklare skikkelser, hvor informantene forklarer i detalj for å overbevise om at de har opplevd et gjenferd. Å kunne bevise åndenes eksistens, og dermed også menneskets udødelighet er av største viktighet for spøkelsestroende i andre halvdel av 1800-tallet.

¹¹⁷ Aries, *Døden i Vesten*, Aries nevner her blant annet Mark Twain, 61.

¹¹⁸ Aries, *Døden i Vesten*, 57.

¹¹⁹ Arnfinn Pettersen, *Vampyr!: Blodsugende lik i litteratur og tradisjon* (Oslo: Humanist forlag, 2003), 94-98.

¹²⁰ Pettersen, *Vampyr!* 61.

Selv om rammen rundt dødsfallet fremdeles er den samme ved inngangen til det 19. århundre, er de som er til stede i mye større grad preget av situasjonen. Sorgen får større rom, og blir noe man viser frem og skryter av. Utagerende og tidvis hysterisk sorg blir et tegn på hvor høyt den avdøde er elsket.¹²¹ Graven blir dermed også viktigere, man ønsker å sette opp en vakker gravstein, og drar ofte til graven for å legge ned blomster eller tenne lys. En slik gravkult kan sees på som en verdslig dyrking av minnet. Det er ikke lenger markeringen av selve gravstedet som er viktig, men den kultiske aktiviteten ved minnesmerket. Minnesmerker etter falne soldater eller sjømenn behandles på samme måte som gravsteiner. Dette romantiserende forholdet til døden kommer også frem i spøkelseshistoriene, og forestillingene som kommer til uttrykk i litteraturen skiller seg tilsynelatende i stor grad fra de opplevelser tidens mennesker meldte om. Kontrasten er stor mellom de monstrøse vandøde i skrekk litteraturen og de tafatte, triste og grå damer som hjemsøker korridorene i gamle slott. Disse viktorianske spøkelsene egner seg ikke godt til skrekkfortellinger. De sier ingenting og gjør i det hele tatt lite ut av seg, de har tilsynelatende ingen motiver for å gå igjen, og gjør heller ingen forsøk på å komme i snakk med de levende. Om opplysningstidens respekterte intellektuelle latterliggjorde spøkelset i alle dets former, fortsatte likevel europeerne å melde om opplevelser med spøkelsener. Ribbet for all sin moralske tyngde og for makten over de levende, har de viktorianske spøkelsene kun en ting å si: Vi overlever døden! Denne formen for spøkerier er nytt og enestående for denne epoken, men man kunne argumentere for at slike fortellinger har blitt fortalt tidligere, men gått tapt. Historier om ufarlige gjenferd som ikke har noen agenda, er kan hende rett og slett ikke så overlevelsedyktige som historier om gjenferd som utretter ting og kommuniserer med de levende. Ser man på funksjonen gjenferdet har, er det likevel sannsynlig at det viktorianske spøkelsets viktigste funksjon, å gi håp om et etterliv, gjorde andre detaljer overflødige. I et vitenskapsorientert samfunn, trengte man en bekreftelse på sjelens udødelighet, et behov som spiritismen skulle dekke i andre halvdel av 1800-tallet.

Ut i fra det jeg nå har sett på av forestillinger, vil jeg trekke frem et sagn som har vært utbredt i hele Europa, også i Norge i lang tid. En slik fortelling kan belyse hvordan tendenser fra flere historiske epoker flettes sammen i den levende fortellerkunsten. I Norge er sagnet udødeliggjort av P.C. Asbjørnsen, men finnes også i mange andre oppskrifter. Sagnet varierer i detaljer men hovedmotivet er det samme. En levende kommer inn i en kirke om

¹²¹ Aries, *Døden i Vesten*, 56-76.

natten eller tidlig om morgenen. Der inne har de døde messe, og den levende må skynde seg ut for å redde sitt eget liv.

De dødes gudstjeneste

Det gamle sagnet har blitt behandlet av Johannson i en doktorgradsavhandling fra universitetet i Bergen. Her drøfter hun hvilket trogrunnlag og historiske hendelser som har bidratt til fortellingens popularitet, og hvorfor materialet i Norge er så sparsommelig i forhold til i de andre nordiske landene.¹²² Ørnulf Hodnes svar på denne, i tidsskriftet *Norveg*, tar opp noen problemer rundt Johannssons konklusjoner. Sagnet har også blitt behandlet av både Grambo og Espeland,¹²³ og kan sies å være en viktig del av den norske folkloristiske spøkelseskanon.¹²⁴

Ettersom sagnet oftest, men ikke i regelen knyttes til julehelgen, antar Johannson at det må forstås ved hjelp av kunnskap om omstendigheter og tanker rundt julefeiringen i de nordiske landene. Johannson vil vise at det finnes en tydelig sammenheng med både opphøret av og minnet om den tidlige morgengudstjenesten juledag, samt den gamle norrøne forestillingen om de dødes besøk i julehelgen. Grambo trekker også fram minnet om kristmessen som sentralt grunnlag for fortellingen.¹²⁵ Hodne ser imidlertid ikke julemotivet som absolutt nødvendig for sagnet. En del utgaver av sagnet knytter det slett ikke til denne tiden på året. Og det faktum at julen faller på årets mørkeste tid kan være en måte å avfeie det nære forholdet mellom sagnmotivet og julen. Likevel er det interessant at sagnet ofte knyttes til julen eller andre høytider. Til grunn må ligge en forestilling om at de dødes tid står i et visst forhold til de levendes tid. Hellig tid tar ikke slutt etter døden, og at man etter sin død i stor grad fortsetter sine gjøremål fra livet er ikke en fremmed forestilling i Europa. I europeisk middelalder kom mange av gjenferdene nettopp ved høytidene, man antok at de da fikk hvile fra straffene, som følge av de levendes bønner. Flere kilder bekrefter at denne forestillingen var utbredt.¹²⁶ Denne forestillingen må ses i lys av den katolske tro på at mennesker kan hjelpe sine døde. Flere utgaver av sagnet forteller også at levende må hjelpe til ved gudstjenesten. Johannson mener altså at sagnet må knyttes til minnet om den katolske

¹²² Kjerstin Louise Johannson, *De dödas julotta: En sägenundersökning* (Doktorgradsavhandling i folkloristikk ved Universitetet i Bergen, 1991), 150-175.

¹²³ Grambo, *Gjester fra graven*, 25-34, Espeland, *Spøkelse!* 96-101.

¹²⁴ Med spøkelseskanon mener jeg her de sagn og fortellinger som typisk trekkes frem i folkloristiske fremstillinger av spøkelsestro. Munken i Nidarosdomen er et annet eksempel.

¹²⁵ Grambo, *Gjester fra graven*, 25-34.

froprekenen, men mer grunnleggende kan vi kanskje si at sagnet må knyttes til minnet om det katolske verdensbildet. Når skjærsilden forsvinner, kan gjenferdet være den nye formen for midlertidig straff. Som Hodne påpeker er straffen å bli gjenferd ofte knyttet til den synden man har begått. Det motivet i spøkelseshistorier som jeg tidligere kalte Sisyfos motiv, er vanlig i slike fortellinger. Gjenferdene i kirken må gå igjen der, for å minnes sin dårlige oppførsel i livet. Siden gjenferdene ofte virker sure og slemme, kan kirkespøkeriet være en straff, eller ”en stadig repetert påminnelse om det ubotferdige og menneskefiendtlige sinnelaget som dømte dem til å bli gjengangere”.¹²⁷ For meg virker imidlertid ikke synd og straff her så godt tilpasset. I de varianter av sagnet jeg har lest er det ikke noen direkte indikasjon på at de avdøde har vært dårlige kirkegjengere, som man kanskje skulle forvente. Det ser heller ut til å være en repetisjon, og en kjedelig ventetid enn en direkte straff knyttet til spesifikke synder. At så mange døde er samlet på et sted kan heller ikke ses på som et tegn på en direkte sammenheng mellom synd og straff. Veldig mange døde holder til i kirken ved deres gudstjeneste, og det kan heller se ut til at sagnet samler alle som ikke kommer rett i himmelen i denne menigheten. Slike massespøkerier bør derfor forstås i lys av mer grunnleggende tro og forestillinger rundt de dødes plass.

Himmel og helvete utgjør ytterpunkter og sterke kontraster. Sagnet kan gi lytterne en mellomkategori å forholde seg til. Hodne peker på at sagnet fungerte som en advarsel mot dårlig oppførsel i dette livet, ettersom det kunne føre til et etterliv som gjenganger. Det kan likevel se ut som en mild skjebne i forhold til helvetesbildene som var utbredt på samme tid. Samtidig kunne det gi håp om at det stadig var mulig å gjøre bot, selv etter sin død. Den som dør usalig er ikke dømt til evig fortapelse, men kan gå igjen som kirkegjenger og be til Gud om bot og bedring. Forløsningsmotivet, som Hodne drøfter, må forstås som sentralt. Den doble funksjonen blir slik synlig: Sagnet advarer mot syndig oppførsel, og gir trøst om at det er mulighet for frelse også for de som ikke har levd et utelukkende godt liv.

Likevel er gjenferdene i sagnet ofte kroppslige, aggressive og farlige. Som vi så i forbindelse med norrøn tro, kunne de norske gjenferdene være riktig så mannevonde. I Norge ble kirken sett på som det viktigste midlet mot skremmende ånder. Gjenferd utenfor kirken kunne også kontrolleres ved hjelp av kristne symboler og formuleringer. Sagnet kan slik være et uttrykk

¹²⁶ Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages*, 174-175.

for fortsatt frykt for gjenferd, men takknemmelighet ovenfor kirken som den kontrollerende instans. Så lenge man ikke går inn i kirken om natten er man trygg. Denne tolkningen er også et argument for, som Hodne sier, at det ikke finnes ”sikre tegn på at disse gjenferdene er demoniserte engler eller helgener”.¹²⁸ Det er mer sannsynlig en kristning av draugene vi ser, enn en demonisering av helgenene og englene som i tidlig middelalder kom ned til kirken fra himmelen for å holde gudstjeneste sammen med menigheten. I en samisk versjon av sagnet blir prestens tarmer tvunnet rundt søylene,¹²⁹ som vel ikke akkurat kan kalles engleaktig oppførsel. Likevel er gjenferdene i sør-europeiske kilder gjerne beskrevet som salige ånder. Dette betyr ikke at de ikke er farlige for de levende. Ettersom sagnet er så gammelt og videreføres gjennom så mange hundre år er det også vanskelig å konkludere noe sikkert om betydningen. Selv om motivet er det samme, kan tolkningen ha forandret seg for de som fortalte og hørte sagnet. Det er i de norske kildene ofte mangelen på hvile som fremheves, et typisk protestantisk motiv for gjenferd.

Gjenferdenes fysiske og aggressive fremtreden minner oss om draugene. Samtidig må forlørningsmotivet forstås innen et kristent verdensbilde. Man kunne argumentere at denne formen for sagn ga de troende en mellomkategori, en slags erstatning for skjærsilden, men sagnet er ikke yngre enn protestantismen. Den eldste kilden vi har er fra 500-tallet, og sagnet har antagelig vært utbredt i store deler av Europa i lang tid. Vi har altså å gjøre med et sagn som har blitt funnet relevant av personer på helt forskjellige steder, til helt forskjellige tider, og med helt forskjellig religiøs og kulturell bakgrunn. Grunnfortellingen er påfallende lik i alle kildene. Spøkelsene som opptrer i sagnet spenner likevel fra lyse vakre ånder i bønn, til klagende syndere og aggressive drauger. Selv de salige gjenferdene er imidlertid farlige, man må gjerne bøte med livet om man har sett de salige døde holde gudstjeneste.¹³⁰ I dette ligger en tydelig advarsel, de levende skal ikke ha noe med de døde å gjøre. Deres verdener bør holdes strengt adskilt. Denne advarselen går igjen gjennom kirkens historie.

Sagnet trekker lodd fra forskjellige tradisjoner og har slik blitt konstruert, som spøkelseshistorier gjerne blir, i spillet mellom det selvopplevde, det religiøse og det

¹²⁷ Ørnulf Hodne, ””De dødes gudstjeneste”: Et gammelt sagn i nytt lys”, i *Norveg: Tidsskrift for etnologi og folkløristikk*, nr. 35, 146.

¹²⁸ Hodne, ””De dødes gudstjeneste””, 147.

¹²⁹ Velle Espeland og Mikael Holmberg, *Den store boka om spøkelseser: faktabok om spøkelseser* (Oslo: Omnipax, 1999), 40.

¹³⁰ Grambo, *Gjester fra graven*, 32.

litterære. Ørnulf Hodne leter etter, og mener å finne, motivet også i nyere tid. Han trekker frem et memorat fra Trøndelag fra 60-tallet. En mann forteller at han så gjenferdet etter en prest eller munk i kirken. Han hørte også messesang og så tente lys. Hodne mener å se en revitalisering av det gamle sagnet i dette memoratet. Nonner og munk er som går igjen i klostre og kirker er imidlertid et så utbredt motiv, spesielt i middelalderkildene, at en slik fortelling vanskelig kan knyttes sikkert til dette sagnet. Informanten ser dessuten til å ha hatt en veldig positiv opplevelse, og sangen han hørte gjorde ham ”så vidunderlig godt”.¹³¹ Dette aspektet skiller seg klart fra frykten og faren knyttet til de dødes gudstjeneste i eldre tradisjon. Det er både likheter og ulikheter ved memoratet og sagnet. Om likhetene er sterke nok til at memoratet fortjener en plass i tradisjonen om de dødes julegudstjeneste er imidlertid ikke sikkert. Dersom man tenker seg memoratet som en fortsettelse av sagnet, vil den positive opplevelsen være beskrivende for hvordan vårt syn på døden har forandret seg. Det truende er borte og gjenferdet ses på som noe vakkert. Er denne mangelen på frykt typisk eller beskrivende for våre moderne spøkelser? Og hvordan forholder kirken i dag seg til gjenferd, spøkelser og ånder?

Gjenferd i dagens kristendom

Kirken og tro på gjenferd blir gjerne sett på som motsetninger. Kirken har blitt omtalt som seirende over gammeldags overtro, men også som undertrykkende av tradisjonelle verdier og meninger. Sissel, en av mine informanter, snakker om kirken nesten i sinne, og mener kristendommen har gjort mye for å undertrykke folk flest sitt ståsted. For denne kvinnen er det ikke noe poeng i å snakke om ”tro” på gjenferd, at gjenferd eksisterer er en selvfølge som kirken prøver å lure oss fra å innse, fordi den ønsker makt. Martha uttrykker det på denne måten: ”Kirken har vært veldig flink til å tabubelegge det her. For alt kirken ikke kan forklare det er jo faenskap og djevleskap. (...) Kirken dem har ødelagt veldig mye.” Andre vil beskyldte kirken til å oppfordre til overtro. Tordis Kristine Søvde, humanetiker og medlem av kvinnegruppa i Samefolkets parti, skriver i et innlegg i *Nordlys* at ”behovet for ro i huset springer ikke ut av folketro, men kristendommen”.¹³² Hos henne får kirken skylda for troen på ”onde ånder”.

¹³¹ Hodne, ”De dødes gudstjeneste”, 129.

¹³² Tordis Kristine Søvde, ”Åndeutdrivelse for samer”, i *Nordlys*, publisert 24.3.06, tilgjengelig på <http://www.nordlys.no/debatt/ytring/article2014368.ece>, hentet 1.3.07.

Som vi har sett er det vanskelig å skille sterkt mellom folketro og kirkens stilling når det gjelder gjenferd. Likevel er det ikke i dag vanlig å knytte spøkelsestro direkte til presteskaper, og prester flest vil nok finne spørsmålet om gjenferd ganske irrelevant for sin egen gjerning. Derfor blir vi overrasket når vi 24.3.06 kan lese i *Dagbladet* om prester som tilkalles *hus med uro*, for å drive ut onde ånder. Kapellan Hilde Rosenkrantz sier til avisen at man som prest ikke skal si nei når sognebarna ber om hjelp og vil ha sitt hus velsignet.

Jeg vil ikke avvise personer som ber meg om hjelp til å drive ut onde ånder fra hjemmene sine. Som prest må jeg ta folk på alvor og vil slett ikke stemple det som tull når noen forteller om merkelige eller skremmende opplevelser.¹³³

Denne saken vekket stor nok interesse til å bli tatt opp i flere aviser. Denne interessen bunner kanskje nettopp i forestillingen om motsetningen mellom kirken og tro på gjenferd. Når saken i *Adresseavisa* får tittelen ”Prest vil jage gjenferd”,¹³⁴ er det tydelig at avisen tolker uro i hus som nettopp gjenferd. *Dagbladet* bruker isteden tittelen ”Trondheims-prest vil jage onde ånder”, en betegnelse som kanskje ligger nærmere kapellan Hilde Rosenkrantz forståelse. Hun forteller at hun søndagen før intervjuet preket om skriftstedet hvor Jesus driver ut onde ånder, men i skriftstedene det antagelig¹³⁵ refereres til er det ikke klart at det er snakk om gjenferd. De handler om Jesu makt over onde ånder, som beskrives som Satans utsendte. Biskopen i Nord-Hålogaland, Per Oskar Kjølaas, tar avstand fra den såkalte åndeutdrivelsen. Han skiller mellom det å velsigne hus og det å jage bort ånder.

Det er ikke snakk om noe fiksfakseri. Det er ikke åndeutdrivelse – eksorsisme er en tjeneste som etter det jeg kjenner til bare utføres enkelte ganger innen den romersk-katolske kirken, (...) – Det som skjer er at jeg oppsøker det stedet der uroen har forekommet. Det blir sunget salmer, det blir lest fra et skriftsted og til slutt blir det lyst en velsignelse over stedet, forteller Kjølaas.¹³⁶

¹³³ Harald Klungtveit, ”Trondheims-prest vil jage onde ånder”, i *Dagbladet*, publisert 24.3.06, tilgjengelig på <http://www.dagbladet.no/nyheter/2006/03/24/461684.html>, hentet 1.3.07.

¹³⁴ Rolf Rolfsen, ”Prest vil jage gjenferd”, i *Adresseavisa*, publisert 23.3.06, tilgjengelig på <http://www.adressa.no/nyheter/trondheim/article637921.ece>, hentet 5.6.07.

¹³⁵ Det kommer ikke frem av artikkelen hvilke skriftsteder det er snakk om. Ut i fra datoen for artikkelen antar jeg at den nevnte gudstjenesten var tredje søndag i fasten, når det blant annet prekes over Apostlenes gjerninger 19: 13-17, Luk 11: 14-26.

¹³⁶ Stein Wilhelmsen, ”Avviser Åndeutdrivelse”, i *Nordlys*, publisert 3.11.2006, tilgjengelig på <http://www.nordlys.no/nyheter/Innenriks/article2388624.ece>, hentet 1.3.2007.

Skillet mellom onde ånder og gjenferd er ikke alltid like klart. Dessuten er onde ånder i den bibelske betydningen¹³⁷ antagelig en lite utbredt forestilling blant nordmenn i dag. Samtidig er det en utbredt oppfatning at presteskapet tar avstand fra slike fenomener. Noe som også kommer frem i artikkelen i *Nordlys*.

Kjølaas forteller til *Nordlys* at velsignelse fra kirken der folk har opplevd uro i en periode ble sett på både fra presteskapet og andre i kirken som hedenskap og overtro. Folk var tidligere mer eller mindre vant til å bli avvist hvis de gikk til presten med slike problemer.¹³⁸

Kirken nord i landet opplever altså et behov for slik velsignelse av hus, men hvorvidt dette behovet skal imøtekommes av kirken er usikkert. Uklar begrepsbruk bidrar til forvirringen.

Forklaringene i mediedekningen spenner fra gjenferd etter tidligere beboere til onde ånder av mer demonisk opphav. Hva som ligger nærmest den norske kirkens forståelse av ”uro i hus” er altså ikke entydig. Denne debatten viser at begrepene brukes om hverandre, noe som gjør det spesielt vanskelig å si noe sikkert om kirkens stilling til temaet. Noe som gjør temaet desto mer komplekst er at de nyreligiøse forestillingene rundt ånd og energier er i ferd med å feste seg i bevisstheten til den norske befolkning. Kirken i dagens Norge lever ikke isolert fra disse nye tankene.

En ny tid

I dag knyttes gjerne forestillinger om ånder og spøkelseser til det vi kaller nyreligiøsitet. Noen av mine informanter er tydelig inspirert av den nyreligiøse forståelsen av døden og spøkelseser. Det kan derfor være nyttig å se litt på nyreligiøsiteten generelt, og hvordan nyreligiøse miljøer forholder seg til disse temaene.

Nyreligiøsitet er en samlebetegnelse som beskriver en del religiøse strømninger i moderne tid. En kan skille mellom organisert nyreligiøsitet, som er nye religioner organisert i kulturer, sekter eller menigheter, og uorganisert nyreligiøsitet som i større grad er nettverksbasert og glir over i New Age. New Age er en retning innen nyreligiøsitet som oppsto på 70-tallet. Den er løst organisert i nettverk, og kan i struktur sammenlignes med et marked. New Age er

¹³⁷ Det vil si som demoner, eller en del av djevelens åndelige hær.

¹³⁸ Wilhelmsen, ”Avviser åndeutdrivelse”.

videre, som navnet tilsier, preget av en sterk tro på en ny tid som skal komme.¹³⁹ Uorganisert nyreligiøsitet har blitt beskrevet som en ny folkereligiøsitet. En kan videre forstå feltet som bestående av ytre og indre sirkler.¹⁴⁰ De innerste sirklene består av profesjonelle, som gjerne lever av å tilby åndelige tjenester til sirklene utenfor som forbrukere av et tilbud. Disse ”brukerne” kan også være med i flere sirkler eller være tilknyttet flere forskjellige nettverk og bevegelser. Den ytterste sirkelen vil bestå av mennesker med meget løs tilknytning til New Age. Tv, ukeblader og andre medier formidler nyreligiøse temaer og idèer til et bredt lag av befolkningen. Et medium som arbeider med et tv-program om hjemsøkte hus, kan forstås som en profesjonell og dermed tilhørende de innerste sirkler. Begreper og forklaringer dette mediet bruker, vil komme ut til et stort publikum. Slik kan forestillinger om døden, slik de finnes innen for eksempel den spiritualistiske kirken, inspirere mange mennesker uten nær tilknytning til miljøet.

Døden i nyreligiøsitet og New Age

En viktig del av nyreligiøse og New Age-eres idèer er holismen, som kan ses som en reaksjon mot modernitetens dekonstruering eller oppstykking av verden og det dualistiske verdensbildet. Holismeidèen innebærer en ny måte å tenke seg døden og dødelighet på. Det er idèen om selvets utvikling, reinkarnasjon og åndeverdenen som gir svar på dødens problem i dette perspektivet. Dette innebærer videre at nyreligiøsiteten gjør døden mindre viktig ettersom den ses på som ”a necessary condition for regeneration and growth”.¹⁴¹ Denne tanken er knyttet til healing-idèen, som også reinkarnasjonstanken er en del av.

”In a general sense of the term, the entire New Age has to do with “healing””,¹⁴² skriver Heelas. Verden, samfunnet og individet er alle utilstrekkelige på en eller annen måte. Healing er derfor et stort tema og handler ikke bare om å bli kvitt sykdommer. New Ageere mener gjerne at healing må komme innenfra. Slik vil de kritisere skolemedisinen for å kun se de enkelte delene av mennesket. Healing kan slik ses på som en motreaksjon mot det Bauman kaller dekonstruert dødelighet. Likevel handler mye av tilbudene innen alternativ

¹³⁹ Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, *Kulturens refortrylling: Nyreligiøsitet i moderne samfunn* (Oslo: Universitetsforlaget, 1998), 151.

¹⁴⁰ Bente Alver, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson, og Torunn Selberg, ”Innledning”, i *Myte, magi og mirakel: I møte med det moderne*, (Oslo: Pax forlag, 1999), 18-19.

¹⁴¹ Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esoterism in the Mirror of Secular Thought*, (Leiden: Brill, 1996), 258.

¹⁴² Paul Heelas, *The New Age Movement*, 81.

medisin nettopp om fysiske lidelser. Man kan argumentere for at en del klienter vil oppsøke New Age med et håp om at healere vil kunne hjelpe der skolemedisinen svikket. Det moderne prosjekts ønske om å stadig flytte dødens realitet lenger frem i tid, er kanskje også til stede når nyreligiøse forsøker å helbrede de sykdommer som medisinen har måttet gi tapt mot.

Healing-idéen kommer også til syne i moderne spøkelsestro. Berit Leinum Prytz har, i sin masteroppgave fra NTNU, pekt på hvordan spøkelseseksperter bruker ord og begrep fra medisinen for å forklare sine handlinger på hjemsoekte steder. Hus blir ”diagnostisert” og ”renset”.¹⁴³ Det kan virke som om det til grunn ligger en tanke om at huset, eller åndene som går igjen der er ”syke” på en eller annen måte. Gjenferdene er ikke i stand til å hjelpe seg selv, og trenger eksperter for å ”slippe taket” og komme videre dit de egentlig hører hjemme, i ånde verdenen eller i et nytt jordisk liv. Nettopp tanken om reinkarnasjon er sentral i nyreligiøs sammenheng.

Reinkarnasjon blir ofte sett på som et av de typiske trekkene ved nyreligiøsitet. Hanegraaff har imidlertid pekt på at det ikke er typisk i seg selv, men kun som en del av det han kaller *progressive spiritual evolution*.¹⁴⁴ Slik beskrevet er det klare likhetstrekk med healingsaspektet. Det handler om å bli hel og å gjennom økt kunnskap og erfaring, utvikle seg selv til et mer fullkomment individ. Reinkarnasjon kan videre sies å ha et terapeutisk aspekt ettersom traumer og vanskeligheter i dette liv blir sett på som et resultat av hendelser i tidligere liv. Gjenfødelse oppfattes ikke som et sanksjonssystem, men en åndelig utdanning hvor hvert liv er et skritt videre på utviklingen mot det perfekte. Slik åpnes det også for nye hierarkier. Ettersom man lever flere liv, relativiseres personlighet, kjønn og autoritet. Innen grupper kan individer oppnå høy status som gamle og kloke sjeler som har kommet langt i utviklingen og har lang erfaring, og derfor evnen til å veilede de som har kommet kortere.¹⁴⁵ Noen forestiller seg videre at det er sjelen selv, oftere beskrevet som overjeget, som har valgt livet det lever. Slik er også døden noe individet selv har valgt, og en nødvendighet for

¹⁴³ Berit Leinum Prytz, *Fra hvileløse døde, til negative energier: en kritisk diskursanalyse av norsk spøkelsestrodiskurs, med henblikk på autoritet og legitimering* (Masteroppgave i religionshistorie, NTNU, våren 2006), 83.

¹⁴⁴ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 471.

¹⁴⁵ Gilhus, Ingvild. ”Sjelevandring - et nytt nøkkelsymbol”, i Alver, Bente, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson, og Torunn Selberg. *Myte, magi og mirakel: I møte med det moderne*, (Oslo: Pax forlag, 1999), 53.

utvikling. Overjeget kan sees som forbruker av en rekke liv, og hvert liv og hver død, bli en egen peak experience. "Death and dying are consistently seen as passing but necessary experiences or stages in a larger development, *never* as a final end",¹⁴⁶ skriver Hanegraaff. I lys av Baumans tanke om døden som bare en av mange broer det postmoderne menneske krysser, kan man argumentere for at nyreligiøsitet setter fokus på døden, riktignok ikke som noe endelig, men likevel en av de viktigste broene som skal krysses.

Reinkarnasjonstanken setter naturligvis gjenferdtroen i et nytt lys. En mulig tanke er at alle mennesker er gjenferd en kortere eller lengre periode før de blir gjenfødt. I intervju med Rakel og Cecilie, som begge tror på gjenferd og ser på reinkarnasjon som en sannsynlig mulighet, diskuterte vi hva gjenferd er i et slikt verdensbilde. Hvorfor finnes det gjenferd dersom alle blir gjenfødt? "Nei det er vel kanskje de som står bakerst i køen det" fikk jeg til svar. Regnestykket med hvor mange sjeler og levende mennesker det finnes, blir gjerne nevnt som et argument mot tro på reinkarnasjon. Et slags køsystem er kanskje ikke en unaturlig tanke, og at man er gjenferd mens man står i køen blir da nærliggende. Dette gjør gjenferdene til ganske passive skapninger, og Rakel og Cecilie virket da heller ikke spesielt redde for gjenferd.

I den nyreligiøse tanken om reinkarnasjon har vi mulighet til selv å velge vårt neste liv. Vi lærer og blir stadig klokere sjeler etter de erfaringer hvert liv gir oss. Ut i fra denne tankegangen vil det kanskje også være mulig å velge å bli gjenferd. Man kan gå igjen for å hjelpe sine etterkommere. På medie-session på den årlige alternativmessen i Oslo, mener mediene på scenen å videreformidle beskjeder fra våre avdøde, og våre hjelpere. Forskjellen er ikke alltid påfallende. I 2005 og 2006 benyttet jeg anledningen til å besøke alternativmessen, nettopp for å gå på slike medie-sessions, og fikk se tre forskjellige kvinnelige medier i aksjon. Mediene forteller at de "ser", eller "får inn" en ånd eller hjelper, de plukker ut den i salen de mener ånden eller hjelperen vil henvende seg til, og viderebringer de beskjedene åndene gir. Beskjedene består typisk av lykkeønskninger og gode råd. Vi får høre at våre avdøde følger med på oss, og ønsker oss alt godt. Det fortelles at hjelperne har vært med oss også i tidligere liv. Reinkarnasjonsideen er altså tydelig, men de avdødes ånder som kommer med beskjeder er tydeligvis ikke født på nytt. Det blir gitt uttrykk for at åndene er i rommet, men hentydningene til hvor de vanligvis oppholder seg er på det beste vage. Det

¹⁴⁶ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 258, kursiv i original.

gis uttrykk for et positivt sted, med fred og ro. Forestillingene om reinkarnasjon lever således parallelt med en forestilling om åndenes verden, hvor de døde oppholder seg når de ikke er gjenfødt eller spøkelser.

Nyreligiøse retninger, og da kanskje spesielt teosofien, har introdusert tanker om en spirituell verden som er like virkelig som den vi ser rundt oss, men likevel veldig annerledes. Vi kan nå den spirituelle verden for eksempel ved hjelp av transe eller *Altered States of Consciousness*.¹⁴⁷ Det er i dette perspektivet vanlig å se for seg at mennesker etter døden går helt inn i denne spirituelle verden. Den amerikanske spiritisten, Andrew Jackson Davis, var mannen bak tanken om åndeverdenen som *sommerlandet*,¹⁴⁸ et dødsrike med evig sommer og glede. Der teosofene snakket om astralplanet, forenes forestillinger om det indre sjelsliv, med sfærer der de avdøde oppholder seg. Troen på en slik annen verden kommer til syne blant annet i spiritismen og spiritualismen, men også i nysjamanisme og fortellinger om nær-døden-opplevelser.

Sjamanismen, den gamle praksisen med reiser til andre verdener ved hjelp av transe, har fått sin renessanse innen New Age. Nyreligiøsitetens demokratisering gjør sjamanistiske teknikker tilgjengelig for flere gjennom blant annet kurs og guidede reiser i sitt indre. Spiritisme og sjamanisme handler om planlagte og kontrollerte møter mellom de dødes og de levendes verden, men også fortellinger om tilfeldige møter finnes i det nyreligiøse materialet.

Å ha vært død en kort stund, bare lenge nok til å få et glimt av dødsriket, for så å vende tilbake til dette livet, kalles gjerne *nær døden opplevelser*. Disse fortellingene ser ut til å bygge på paradismyten, og beskriver nesten alltid et vakkert og godt møte med det hinsidige. Typisk er at tanken på døden ikke lenger skremmer, og at personen som har hatt opplevelsen ser på den som et vendepunkt på veien til et bedre liv.¹⁴⁹ For det større publikum kan slike fortellinger fungere som optimistiske myter som lærer en om livet etter døden og kan styrke troen på en mening i livet. De gir assosiasjoner til tanker om en utmålt tid og en oppgave som skal utfylles i dette livet før man kan gå videre. Slik kan også nær døden opplevelser

¹⁴⁷ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 50-52.

¹⁴⁸ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 46.

¹⁴⁹ Alver, Bente, "At dø - og at vende tilbake!: En moderne vision om det genvundne paradiset", i Alver, Mikaelsson og Selberg, *Myte, Magi og Mirakel: I møte med det moderne* (Oslo: Pax forlag, 1999), 57-74.

være med på å belyse den åndelige utviklingen man etterstreber som New Ager. I lys av Bauman kan man, en tanke kynisk, hevde at denne holdningen innebærer et syn på døden, ikke bare som en av mange broer, men faktisk en peak-experience. Døden blir en viktig og selvutviklende hendelse, som bringer en over på et høyere nivå og gjør en til et bedre individ, ikke et problem. I Hanegraaffs ord: “New age does not experience death as a pressing problem requiring an answer.”¹⁵⁰ Den spiritistiske tradisjonen legger også vekt på døden som kun en overgang til en annen sfære, ikke en absolutt slutt på livet. Denne andre sfæren er heller ikke strengt adskilt fra vår egen, vi kan nå den ved hjelp av blant annet spiritistiske teknikker.

Spiritisme

Spiritismen skrives ofte tilbake til søstrene Fox, som i 1848 ble berømt for å ha kommunisert med en ånd som hadde tilholdssted i deres hus.¹⁵¹ Ånder som gir seg til kjenne ved hjelp av bankelyder, finner vi imidlertid flere eldre eksempler på.¹⁵² Det spesielle med Fox søstrene kan derfor ikke være at de oppdaget en ny måte å kommunisere med ånder, ei heller som Hartveit legger vekt på, en ny måte å kommunisere med åndene uten bruk av transe. Det spesielle var den enorme medieoppmerksomheten, og den må igjen sees i lys av samtidens økende interesse for det okkulte og spirituelle. Fox søstrenes popularitet var en følge av at deres metoder kunne settes i en kontekst av nyreligiøse idèer, knyttet til et positivt dødssyn, og tanker om en ånde verden som ikke var fullstendig løsrevet fra vår materielle verden. Hanegraaff har derfor poengtert at fenomenet kan skrives tilbake til illuministiske bevegelser, mesmerisme, men kanskje spesielt Swedenborg. I Swedenborgs lære står tanken om to verdener, denne og åndenes, sentralt.¹⁵³ Måten å komme fra denne verdenen til den andre er døden.

Spiritistiske sirkler ble en populær selskapslek, og er vel fortsatt en populær lek spesielt blant tenåringer som nysgjerrig utforsker det okkulte ved hjelp av populariserte former for spiritistiske metoder. Mer seriøse aktører dukket også opp, og spiritualist-kirken vokste frem som en institusjonalisert religion.

¹⁵⁰ Hanegraaff, *New Age Religion and Western culture*, 258.

¹⁵¹ Se for eksempel Karl Milton Hartveit, *Den okkulte løsning* (Oslo: Dreyer, 1988), 87-90.

¹⁵² Bennett, *Alas, Poor Ghost!* 145-150, og Finucane, *Ghosts*, 109-110.

¹⁵³ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 428.

Det kan derfor være nyttig å skille mellom spiritisme og spiritualisme,¹⁵⁴ hvor den første betegner en løsere tilknytning til fenomenet, og den andre en utviklet religion som setter seg selv i kontrast til materialismen. Moore har argumentert for at spiritualisme er en reaksjon på moderniteten, i og med motsetningsforholdet til materialismen, men også et produkt av den, i og med den sterke positivismen.¹⁵⁵ Videre åpner spiritismen og spiritualismen for at alle skal kunne få kontakt med ånde verdenen. Spiritisme passer slik ifølge Hanegraaff moderne sekulære demokratier. Ettersom den ikke bare lover “Scientific” proof of the supernatural, but its science was non-elitist as well”.¹⁵⁶

Spiritisme og spiritualismen forsøker, i kontrollerte former, å få kontakt med og kommunisere med de døde. Flere metoder ble brukt, men den vanligste var, og er kanskje bruken av et medium. Et medium er en person som antas ha spesielle egenskaper som gjør ham eller henne i stand til å kommunisere med de døde ånder. Mediet videreformidler de døde budskap og fungerer slik som et mellomledd mellom de levende og de døde. Noen medier setter seg selv i transe, og lar de døde ånder ta over kroppen sin og snakke gjennom den. Redskaper som ouiabrett, hvor åndene kan flytte en markør over bokstaver, eller bord som åndene kan banke i eller vippe på brukes også, men knyttes oftere til spiritismen enn spiritualismen. Kommunikasjonen med ånder foregår også i forskjellige kontekster. Dersom et medium tar imot en klient, og forsøker få kontakt med klientens avdøde, kalles det en sitting. Flere personer som går sammen, med jevne mellomrom for å kommunisere med de døde kalles gjerne en sirkel. En mediesession ligner et show, hvor et medium inntar scenen, og formidler budskap fra de døde til et publikum. Åndene er stort sett ikke synlige for andre enn mediet, men det er likevel mulig for en ånd å materialisere seg ifølge spiritualismen. Dette skjer ved hjelp av ektoplasma.

Fenomenet ektoplasma har blitt vitenskapelig undersøkt, drøftet og latterliggjort.

Spiritualister har sett for seg at åndene blir til fysiske skapninger ved hjelp av stoffet, som skilles ut av mediet. Marion Dampier-jeans forteller:

Når det skjer en materialisering, strømmer det et stoff som heter ektoplasma, ut fra mediet. Dette stoffet blir tykkere og tykkere, og etterhvert kan det danne

¹⁵⁴ Hartveit, *Den okkulte løsning*, 87-91.

¹⁵⁵ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 440.

¹⁵⁶ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 439.

materialiserte legemsdeler (...) Ektoplasma kan strømme ut av ører nese eller navle. Når ektoplasmaet strømmer ut av nesen min, kjennes det akkurat ut som om jeg blør neseblod, og da vet jeg at vi er i ferd med å starte en materialisering. Ingen har så langt greid å finne ut hva ektoplasma egentlig er. Ektoplasma lukter syre, og det er ikke akkurat noen god lukt, også er det et brennbart stoff.¹⁵⁷

At spøkelser legger igjen fysiske bevis, finnes også eksempler på i eldre tradisjon. I svenske oppskrifter av de døde gudstjeneste er det ikke uvanlig at de døde legger igjen jord på kirkebenkene.¹⁵⁸ Gjenstander som har blitt begravet sammen med den avdøde og dukker opp igjen hos pårørende er heller ikke et uvanlig motiv i spøkelseshistorier. Ektoplasma er imidlertid noe eget for den spiritistiske tradisjon, og må, etter min mening, sees i sammenheng med forholdet spiritismen har til vitenskap. Spøkelsenes flyktige natur gjør de lite egnet for naturvitenskapelig forskning, men ektoplasmaen gjør dem, bokstavelig talt, mer håndfaste. De viktorianske hvite damene er ikke lenger bevis nok for sjelens udødelighet, vi vil helst kunne ta og føle på gjenferdene. Det må likevel sies at ektoplasma er lite diskutert i vår egen tid. Visse medier vil likevel, som vi så, fortsatt snakke om det.

I vår egen tid gjøres spiritistiske medier kjent gjennom tv og ukeblader. Marion Dampier-Jeans, et respektert og populært medium i miljøet, har gitt ut flere bøker om spiritisme. Hun hevder å være født med spesielle evner, som gjør henne i stand til å se og snakke med ånder. Alle mennesker har disse evnene, men det er opp til hver enkelt om man vil bruke dem eller ikke. Denne utpreget demokratisk holdningen passer den postmoderne individualist godt. Hos Dampier-Jeans er det imidlertid ikke snakk om ånder som gir seg til kjenne gjennom bankelyder, men en avstemning mellom mediet og åndene.

Avstemning innebærer at man lærer å avstemme sitt eget vibrasjonsnivå med åndenes vibrasjonsnivå, for åndene lever ikke i himmelen, og det finnes for øvrig heller ikke noe helvete. Det er bare en bibelsk fortolkning. Det har seg nemlig slik at vi lever i en verden som består av forskjellige vibrasjonsnivåer. Når vi er her på jorden, er vi på et lavere vibrasjonsnivå. Når vi dør og går over til den andre siden, blir vibrasjonene raskere fordi vi ikke lenger er i kroppen, men kun eksisterer i form av ånd.¹⁵⁹

Mediets oppgave er så og si å stille seg inn på samme frekvens som åndene, slik at hun kan kommunisere, og overbringe beskjeder mellom døde og levende mennesker. Dampier-Jeans

¹⁵⁷ Marion Dampier-Jeans, *Mitt liv med åndene: Fortalt til Charlotte Kehler*, i norsk oversettelse ved Kari Kahrs (Oslo: N.W Damm & søn AS, 2002), 215.

¹⁵⁸ Schön, *De döda återvändar*, 160.

skriver at ordet medium betyr å være i midten. På den måten beskriver hun mediumrollen som nettopp kommunikatør.

Spiritister mener altså å kunne kommunisere med de døde ånder. Kommunikasjonen foregår som et samarbeid mellom de døde og mediet, og Dampier-Jeans legger vekt på at man ikke kan tilkalle de døde, ”det er de døde som kommer til oss”.¹⁶⁰ I hennes perspektiv er de døde verden bare en annen frekvens, og de døde man kan kommunisere med ved hjelp av avstemning befinner seg der de skal befinne seg. Dersom man definerer spøkelser som døde mennesker som på en eller annen måte gir seg til kjenne for de levende, må også disse åndene falle inn under betegnelsen. Dampier-Jeans opererer imidlertid med en annen definisjon. Hun snakker om mennesker som ”ikke er klar over at de er døde når de går over til den andre siden. Det er da man kan oppleve poltergeist aktiviteter og spøkelser i huset”.¹⁶¹ Hun skriver at det ofte er forvirrede ånder som hjemsøker hus, de vet ikke at de er døde, eller de er sterkt knyttet til det stedet de går igjen. De kan også bli tiltrukket av menneskelige aktiviteter:

I leiligheten [over en bokhandel hvor det spøkte] bodde det noen studenter som hadde lekt ånden i glasset, forøvrig noe alle medier advarer mot at man skal leke da det kan være farlig. (...) [spøkelset] var blitt tiltrukket av de unges lek og var blitt fanget i bokhandelen.¹⁶²

Slike spøkelser trenger hjelp til å komme videre. De befinner seg altså i en tilstand mellom de levendes og de døde verden. Disse døde kan også være ubehagelige. Likevel er de fleste døde gode, og ønsker de gjenlevende alt godt. De døde verden er et godt sted å være, og de døde er i en tilstand av høyere åndelighet og spirituell ro enn oss levende.

Om postmoderniteten fjerner mellommenneskelige forholds varighet, gjør spiritismen det mulig å bevare et forhold selv etter en persons død. Dette kan oppfattes som en ressurs om noen har blitt revet brått bort, for å få muligheten til å avslutte forholdet på en mer tilfredsstillende måte. Den siste broen som skal krysses er faktisk mulig å krysse igjen, og døden virker med ett ikke så endelig. Samtidig vektlegges sjelens individuelle udødelighet, noe som kan gi trøst i møte med egen død. Historier om spiritistiske fenomener kan også

¹⁵⁹ Dampier-Jeans, *Mitt liv med åndene*, 46.

¹⁶⁰ Dampier-Jeans, *Mitt liv med åndene*, 47.

¹⁶¹ Dampier-Jeans, *Mitt liv med åndene*, 121.

være et rikt mytemateriale for å skaffe et betryggende bilde av livet etter døden, og lette møtet med andres og egen død. Fra spiritismens spede begynnelse har det også vært mennesker som så muligheten for økonomisk utbytte. Store pengesummer har blitt betalt for å få en betryggende beskjed om at de avdøde nære og kjære har det godt. Utnyttelse av mennesker i sorg er selvfølgelig ikke en ønskelig situasjon, uavhengig av om man tror på spiritualismens prinsipper eller ei. Man har all grunn til å være skeptisk til medier som vil ta så mye som 5000 pund for en sitting.¹⁶³ Dette problemet var en av de tingene parapsykologene ønsket å rydde opp i. Hvordan skulle man skille ekte vare fra svindlerne?

Parapsykologi

Grunnleggelsen av den engelske parapsykologiske foreningen i 1882 uttrykte et ønske om å studere, ved hjelp av vitenskapelige metoder, fenomener som vanligvis ble sett på som mystiske. Foregangsfigurer innen faget, som Frederic Myers, og herr og fru Sidgwick, la vekt på økt kunnskap om ting som telepati, klarsynthet, og ånder. Man mente å kunne bevise eller motbevise eksistensen av slike fenomener ved hjelp av eksperimenter. Foreningen ville ved hjelp av sine metoder også kunne avsløre juksebakere, som de mente det var mange av i det fremvoksende spiritistiske miljøet. Forskerne ville også gjerne undersøke poltergeist-fenomener og spøkelseshus, og utviklet teorier om hva gjenferd og poltergeist egentlig var.

For å få svaret på gåten om synskhet og spøkerier studerte parapsykologene den delen av bevisstheten som Myers kalte subliminal. Hans teori om den subliminale bevissthet, kan på mange måter minne om Freuds underbevissthet. Myers var imidlertid først ute, noe parapsykologer har vært glad i å påpeke. En egen evne mennesker har, som ble tillagt denne delen av selvet kaltes for psi, og parapsykologi har derfor også blitt kalt psiologi. Nash definerer psi som "the psychic connection between mind and matter and between mind and mind".¹⁶⁴ Psi deles vider gjerne opp i *extra sensory perception* (ESP) og *psychokinesis* (PK). ESP er knyttet til fenomener som klarsynthet og telepati, og handler slik om inntrykk en

¹⁶² Dampier-Jeans, *Mitt liv med åndene*, 129.

¹⁶³ Dampier-Jeans trekker frem eksempler på svindlere som benytter seg av mediumrollen i *Mitt liv med åndene*, 195-208. *Kvakksalverloven* ble i Norge, den 1.01.04, erstattet av *Lov om alternative behandlingsmetoder*. Ifølge advokat Daniel Seeger, som jeg har vært i kontakt med, er det uklart hvorvidt "falske mediers" økonomiske utnyttning av klienter vil være ulovlig i henhold til norsk lov. Tvister i forbindelse med kjøp av et mediums tjenester vil antagelig avgjøres av forbrukerretten, men så vidt jeg kjenner til er ennå ikke noen slike saker tatt opp i Norge.

¹⁶⁴ Carroll Nash, *Parapsychology: The Science of Psiology* (Springfield, Ill.: Charles C Thomas Publisher, 1986), v.

person kan få via paranormale kanaler. PK er knyttet til fenomener som telekinese og poltergeist, og handler om hvordan en person via paranormale kanaler kan påvirke materielle ting rundt seg. Både ESP og PK kan skje bevisst eller ubevisst aktøren, og begge kan ifølge parapsykologien måles. De mest brukte eksperimentene var kasting av terninger for å påvise PK og gjetting av kort med symboler for ESP. Forsøk ble gjerne gjort flere hundretalls ganger med samme subjekt, mens man lette etter avvik fra det som ble regnet for normal treffprosent. Avvik i treffprosent ble sett på som bevis for psi, om den var positiv eller negativ. Nash skriver: "It should be kept in mind that psi does not always appear and, when it does occur, it may be expressed in an opposite direction to that expected."¹⁶⁵ Det kan se ut til at mye av forskningen har foregått først og fremst for å bevise psi. Men psi er ikke alltid så villig til å la seg måle i et laboratorium, så feltarbeid for å undersøke det som kalles *spontane paranormale fenomener*¹⁶⁶ var tidlig vanlig. Hallusinasjoner blir beskrevet som en del av slike spontane paranormale fenomen, og apparisjoner er en form for hallusinasjon. Gjenferd er apparisjoner av døde mennesker.

Ifølge Myers er hallusinasjoner beskjeder fra det subliminale selvet. Han presenterer i sin bok, *Human personality and its survival of bodily death*, Mrs. Sidgwick's fire mulige teorier på hva gjenferd kan være.¹⁶⁷ Den første mulige innfallsvinkelen er at gjenferdet er noe i seg selv og opptar plass som andre materielle ting. Dette innebærer at gjenferdet "er der" selv om ingen er der for å sanse det. Selv finner hun denne forklaringen lite sannsynlig, blant annet på grunn av spørsmålet om klærne. Dersom mennesket har en mer eller mindre materiell sjel, kan det være tenkelig at denne skal kunne være synlig eller hørbar, men at klær skal ha en slik sjel ville være usannsynlig, mener hun.

Den andre muligheten som trekkes frem er at gjenferdet kan være en hallusinasjon som oppstår som følge av kommunikasjon mellom den døde og persipenten uten bruk av sansene. De tok utgangspunkt i at den avdøde, ved hjelp av telepati, kunne sende beskjeder til den levende som slik dannet seg et bilde. Denne teorien ga etter deres mening en forklaring på klesproblemet, ettersom et gjenferd jo ikke ville ønske å støte oss ved å opptre nakent. Teorien ble sett på som nyttig når det var snakk om såkalte kriseapparisjoner, eller *siste-*

¹⁶⁵ Nash, *Parapsychology*, 6.

¹⁶⁶ Nash, *Parapsychology*, 124-140.

¹⁶⁷ Fredric Myers, *Human personality: And its survival of bodily death* (London: Longmans, Green and co., 1937), 221-225.

hilsen gjenferd. Den døende overfører telepatisk en siste hilsen til sin nærmeste, rett før eller etter sin død. Problemet med denne teorien var imidlertid å forklare hvordan flere mennesker kunne ha den samme hallusinasjonen samtidig. En tredje mulighet gikk derfor ut på at hallusinasjoner, ved hjelp av telepati, kunne ”smitte” fra person til person i et rom. Den første hallusinasjonen oppstod spontant, og ble deretter overført fra subliminale selv, til subliminale selv. Dette kunne forklare at flere, men ikke alle i et rom hadde den samme hallusinasjonen. En person som ikke var på ”samme bølgelengde” ville ikke motta den telepatiske informasjonen, og altså heller ikke se det de andre så. Problemet med denne forklaringen, var at den ikke tok hensyn til at gjenferd oftere så ut til å følge bygninger enn personer. Den siste måten Sidgwick kunne tenke seg at hallusinasjonene oppstod var at de blir fremprovosert av en fysisk, men subtil innflytelse som lå i bygningen. Dette ville kunne forklare at spøkerier ofte så ut til å følge bygninger og ikke personer eller grupper. Man tenkte seg at for eksempel en dyp brumming, dypere enn det som vanligvis kan oppfattes av et menneskeøre, kunne frembringe hallusinasjoner. Underjordiske strømmer og magnetfelt ble derfor utpekt som synderne i spøkelseshus.

Verken Myers eller Sidgwick finner noen av disse teoriene spesielt overbevisende. Begge går imidlertid ut i fra at videre forskning vil bringe en definitiv teori og forklaring på spøkelser. Myers jobber videre med teoriene og mener at svaret må ligge i at et mystisk ”noe” må være til stede, om enn ikke materielt, og som krever en supernormal persepsjon. Det er altså snakk om et synsinntrykk som ikke går via øyet, men via en slags overnaturlig sanseevne.

That the appearer's consciousness invades the percipient's surroundings and generates an image of the appearer in the mind of the percipient (...) the apparition occupies space even though it can be perceived only paranormally.¹⁶⁸

En slik teori må ta utgangspunkt i at det finnes en spirituell verden parallelt med den fysiske. Et gjenferd er en faktisk størrelse som opptar plass i den spirituelle, men ikke den fysiske verden. Han trekker også inn retrokognisjon, altså evnen til å glimtvis se fortiden, som mulig forklaring på apparisjoner. Særlig virker denne forklaring plausibel når det er snakk om spøkerier som følger hus, mener han.

Parapsykologien innebærer altså et forsøk på å vitenskapelig teste spøkelsene. Man begynner å vende blikket innover, for å finne svar på gåten om gjenferd. Man leter ikke etter ytre makter, men i psykologiske og over-psykologiske prosesser. Likevel antar man oftest at spøkelsene eksisterer, og at visse tilfeller av spøkelsesopplevelser er genuine. Teoriene handler derfor om hvordan spøkelsene manifesterer seg, og på hvilken måte vi er i stand til å sanse dem. Forskning på spesifikke spøkelsesopplevelser handler i større grad om å avgjøre hvorvidt vi har med ekte spøkelser å gjøre. Jeg vil gjerne trekke frem to eksempler på parapsykologisk forskning på gjenferd. Begge er hentet fra Storbritannia, det første fra mellomkrigstida, det andre fra 2000-tallet. De er knyttet til hver sin bygning, og ligner motivmessig. Likevel skiller de seg fra hverandre på noen viktige punkter.

Harry Price hadde bakgrunn som tryllekunstner, noe som gjorde ham godt rustet til å avsløre falske medier. Han var likevel overbevist om det overnaturliges eksistens, og søkte bevis for livet etter døden. Denne dualiteten gjorde at han ble upopulær både hos SPR og i det spiritistiske miljøet. På stadig jakt etter det endelige bevis for gjenferd, oppsøkte han hus der noen mente det spøkte. Med seg hadde han sitt detektivutstyr, bestående av kamera og utstyr for måling av elektrisitet, så vel som pulver til å ta fingeravtrykk.¹⁶⁹ Det var det store spørsmålet om livet etter døden som opptok ham. "For thirty years I have been engaged upon an intensive quest as to what happens after death, and the solution of the eternal problem still eludes me."¹⁷⁰

11. juni 1929 så det store gjennombruddet endelig ut til å skulle komme. Price får høre om Borley Rectory, et allerede beryktet spøkelseshus, hvor de mystiske fenomenene blir knyttet til en tragisk kjærlighetshistorie som involverte en munk og en nonne. Etter reformasjonen var denne typen fortellinger i England, og andre steder, et ikke uvanlig middel for å sverte katolisismen. Det ble blant annet fortalt om en underjordisk tunnel mellom klostrene, og den grusomme straffen den unge nonnen får, er å bli murt inne i veggen. Begge er motiver vi kjenner igjen fra reformasjonstiden. Legendene har lite, om noe, hold i lokalhistorien. Fenomenene som registreres i huset begynner med uforklarlig ringing med tjenstebjellene på kjøkkenet, og nøkler som fyker ut av låser eller forsvinner sporløst for så å dukke opp igjen. De spenner seg etter hvert fra apparisjoner av en kvinneskikkelse, flasker som materialiserer

¹⁶⁸ Nash, *Parapsychology*, 134.

¹⁶⁹ Price, Harry, *Confessions of a Ghost-hunter* (London: Putnam, 1936), Illustrasjon 2, bildetekst.

seg i løse luften, rett over hodet på observatørene, og småstein som kastes rundt i rommene. Spesielt mye oppmerksomhet har blitt viet de beskjedene som på mystisk vis dukket opp på veggene i huset, og på papirlapper. Skriften henvendte seg til Marianne, frua i huset, med bønn om at det skulle bes og holdes messe. Marianne kunne skrive spørsmål på veggen, og svar dukket opp. Hentydningene til kristendommen er tydelige. På spørsmålet "What do you want?" dukket svaret "rest" opp. Vi har altså å gjøre med en ånd som av en eller annen grunn ikke har fått den "hvile" mange kristne forventer seg etter sin død. Spøkelsesjegeren blir også i denne historien til slutt helten som kan ordne opp så den avdøde kan få sin velfortjente hvile, etter å ha kommet i kristen jord.¹⁷¹

Vitneutsagn blir samlet over flere år, og når huset legges ut for utleie benytter Price anledningen til å gjennomføre kanskje den mest omfattende spøkelsesundersøkelsen noensinne. 25. mai 1937 setter Price inn en annonse i *The Times* hvor han søker etter mennesker av den akademiske typen, som er villige til å bruke sin tid på å oppholde seg i det beryktede huset, og observere og notere under høyst vitenskapelig og kontrollerte former. Price velger ut over 40 personer blant de mange interesserte, og lager en håndbok til de ferske spøkelsesjegerne. I alt blir over 2000 enkelttilfeller av mystiske fenomener registrert i og rundt huset. Saken blir gjennomdokumentert og grundig behandlet i flere artikler og bøker. Price gjør saken berømt gjennom bøkene *Confessions of a Ghost-hunter*, fra 1936, *The most haunted house in England: Ten Years' investigation of Borley Rectory* fra 1940, og *The end of Borley Rectory*, fra 1946. Han er sikker i sin sak:

(...) we must believe it. How can we not believe the dispassionate testimony of two hundred witnesses who have seen and heard the wonders I have described?¹⁷²

For an apparently solid, three-dimensional, objective ghost, to be seen simultaneously by four people, in sunlight, is concrete evidence that cannot be explained away.¹⁷³

SPR var imidlertid i stand til nettopp å bortforklare det. I en rapport fra 1956 kan de fortelle om en rekke mangler ved observasjonen, og manipulasjon av så vel observatører som bevismateriale.¹⁷⁴ Det kan virke som om verdens mest beryktede spøkelsesjeger, i jakten på

¹⁷⁰ Price, *Confessions of a Ghost-hunter*, 8.

¹⁷¹ Harry Price, *The end of Borley Rectory: "The most Haunted House in England"* (London: George G. Harrap & co. Ltd., 1946), 288-291.

¹⁷² Price, *The end of Borley Rectory*, 44-45.

¹⁷³ Price, *The end of Borley Rectory*, 30.

¹⁷⁴ Espeland, *Spøkelse!* 90, og Jens Laigaard, *Spøgelser: Tro, fakta og teorier* (Valby: Borgen, 2006), 155.

det siste store scoop, falt for fristelsen til å fuske litt med resultatene. Borley Rectory brant ned i 1939, da en parafinlampe kom til å velte, noe som også får en mystisk forklaring av Price. Ved å grave i ruinene finner han rester av et skjelett etter en ung kvinne, og mener å ha fått det endelige beviset på at Borley Rectory var hjem søkt. Benrestene fikk en verdig og kristen begravelse. Slutten på *The most haunted house in England*¹⁷⁵ betyr imidlertid ikke slutten på spøkelsene. Fortsatt drar interesserte til Borley, selv om spøkelsene ser ut til å ha flyttet over gaten, til kirken som ligger der. Huset er altså berømt og har blitt en turistattraksjon. Det andre spøkelseshuset jeg vil trekke frem har også fått kjendisstatus, om ikke så stor som Borley Rectory.

Michael Daniels undersøkte i slutten av 2000 og begynnelsen av 2001, et rapportert poltergeistfenomen i et hus nord i Wales. Han ble kontaktet av Dr. Gower, som bor i huset sammen med sin kone, Rose-Mary, og deres adopterte sønn John-Paul, som har Downs syndrom. Daniels tegner i desember 2000 en kontrakt med familien, som gir han mulighet til å undersøke huset over en periode. Flere fenomener blir registrert, og familien holder Daniels oppdatert på e-post, og gir ham mulighet til å installere overvåkningskamera på kjøkkenet deres. De første mystiske hendelsene familien rapporterer om er walisiske ord, som på underlig vis dukker opp i utadgående e-post fra huset. Ingen i familien behersker dette språket, men de går til innkjøp av en ordbok når ordene også begynner å dukke opp på vegger, og på steinene i peisen. De hører stadig spøkelsesaktige lyder som skritt og smell, og gjenstander forsvinner og dukker opp igjen. Det elektriske anlegget begynner også å få merkelige feil og familiemedlemmene mener å ha sett en munkeskikkelse stå ved sengen deres eller andre steder i huset. Denne munkeskikkelsen kommer også til syne i vinduer og speil på bilder som Rose-Mary har tatt i og rundt huset. Ordet munk, er også det ordet som dukker opp oftest på vegger, og tegninger av en munk kommer til syne som flekker på veggene. Andre ord som viser seg på veggene er engel, kjærlighet, tro, håp, velkommen og bønn. I tillegg til alt dette, oppdager Rose-Mary et hittil ukjent talent som kunstner, som hun mener stammer fra munken. Familien beskriver poltergeist-fenomenene som lekende og forteller om en følelse av ro og fred som følger munken. De gir fenomenet navnet *Brother Adolphus*, og beskjeder på veggene blir snart undertegnet *Brother Doli*.

¹⁷⁵ Dette kallenavnet ble tidlig festet ved huset, og opprinnelsen er uklar. Price, *The end of Borley rectory*, 15-16.

Det ser hele tiden ut til at fenomenet er sentrert rundt John-Paul, og han kan selv fortelle at munken bor i hjørnet av rommet hans. Han skal også stadig ha kommentert hva slags humør munken er i, hvor han befinner seg og så videre. I forbindelse med John-Pauls 16 års dag, forsvinner Brother Doli. John-Paul forteller at munken skal dra til et fint sted, for nå er John-Paul for gammel. Den siste hilsenen fra munken er da også ordet Paradis, risset inn i veggen. Daniels artikkel avsluttes med en lengre diskusjon over hvorvidt det familien har opplevd er et reelt poltergeist-fenomen, en dyktig gjennomført spøk, eller en kombinasjon av begge. Flere argumenter bringes frem, men han må konkludere med at ”it is not possible, at this stage, to be certain about the status of this interesting case”.¹⁷⁶

Vi ser flere fellestrekk mellom Borley og Doli saken. Mest påfallende er kanskje skribleriene som dukket opp på veggene, et ganske uvanlig fenomen, selv i sammenheng med poltergeist-aktivitet. Videre knyttes begge historiene til en munk, et motiv som ikke er uvanlig i spøkelseshistorier. En tydelig romantisering av en spennende periode i britisk historie er også felles for de to spøkelseshusene. Spekulasjoner rundt hvilken periode spøkelset stammer fra hører med i en fremstilling av et spøkelseshus, og det er også i disse spekulasjonene vi finner flest felles motiver for de to tilfellene. Spøkelsene knyttes til katolikker i det reformerte England. De knyttes videre begge til drap, og det ligger under at drapet har å gjøre med forholdet mellom katolikker og protestanter. Undersøkelsene er gjort på lignende måter, selv om Daniels naturlig nok hadde tilgang til en del teknologisk utstyr som ikke var tilgjengelig på Pricess' tid. Begge steder ser de mystiske aktivitetene ut til å være tilknyttet huset, men primært rette seg mot en person, henholdsvis Marianne og John-Paul. Stemningen er imidlertid en ganske annen i Brother Doli saken. Spøkelset er vennlig og er der av eget initiativ. Det søker ikke hjelp, men ønsker å hjelpe og støtte familien. Spøkelset i Borley kunne være aggressivt, og ting ble kastet rundt i huset og skal ha truffet beboerne. Det søkte hjelp, og hadde bakgrunn fra en tragisk skjebne. Forklaringene rundt begge sakene er kristen, men den nyeste ser ut til å ha en langt lysere og gladere ramme. Tanken om Brother Doli som ”hjelper” og ”skytsengel” for familien er hovedtemaet for familien Gower, mens spøkelset på Borley oppfattes som trist, ubehagelig og farlig. I Brother Doli saken er ikke spøkeriene knyttet til frykt, mens Borley Rectory vel blir oppfattet som ganske skrekkelig. Dersom de to spøkelseshusene er representative for sin tid, er det tydelig at

¹⁷⁶ Michael Daniels, “The ”Brother Doli” case”, i *Parapsychology*, red. av Richard Wiseman og Caroline Watt (Aldenshof: Ashgate, 2005), 220.

utviklingen har gått mot snillere spøkelser. På samme måte så vi at sagnet om de døde gudstjeneste gjerne fremstilte de døde som mannevonde og skrekkelige, mens memoratet fra 60-tallet beskrev en vakker opplevelse.

Daniels knytter ikke Doli opp til en tragisk forhistorie, men i en artikkel om huset på BBCs nettsider gjøres spøkelset mer skremmende. Et medium hentes inn og artikkelen gjengir hans syn av Brother Dolis grusomme skjebne.

He saw a monk kneeling by a river, his hands raised in self-defence; a swordsman on horseback; the glint of steel; frantic and vain efforts to ward off the blows. He had a strong feeling that Brother Adolphus felt he had died far too young and had appeared to the Gowers because they were "sympathetic".¹⁷⁷

Når historien skal tilpasses media, trekkes en tragisk bakgrunnshistorie frem, og de fortellertekniske grepene er lette å få øye på. Artikkelen på BBC gjør det også mer mystisk at Doli valgte å vise seg for Gower-familien. I Daniels artikkel kommer det tydelig fram at han er der for å hjelpe, og da spesielt for å hjelpe John-Paul. Spøkelset i Borley har et klart motiv for å gå igjen, det ønsker en kristen begravelse for sine knokler, som lå i en gammel brønn i husets kjeller. BBC antyder at spøkelset hos familien Gower viser seg for familien fordi det liker dem, men kommer ikke inn på hvorfor det er der til å begynne med. I den parapsykologiske gjennomgangen er det tydelig at motivet for spøkelset er å hjelpe. Nettopp dette er kanskje også den mest slående forskjellen, spøkelset i Borley Rectory er der for å få hjelp, spøkelset hos Gower for å hjelpe. I Brother Doli saken må ikke parapsykologen bryte inn i ånde verdenen. Ånden ser ut til å være der av fri vilje, og gir i større grad assosiasjoner til skytsengler og hjelpere, enn til ulykkelige gjenferd. Harry Price kommer til unnsetning i Borley Rectory og gir spøkelset etterlengtet hvile. Forskjellen mellom de to spøkelseshusene er ikke så stor motivmessig, men i funksjon og stemning skiller de seg sterkt fra hverandre. Er dette en generell utvikling, og i hvor stor grad kan man si at vår tids spøkelser skiller seg fra sine forgjengere?

¹⁷⁷"Graffiti ghost of Treuddyn", anonym forfatter, tilgjengelig på <http://www.bbc.co.uk/wales/northeast/guides/weird/ghosts/pages/ghostmonk.shtml>, sist oppdatert 25.11.03, hentet 19.03.07.

3. Samtaler om spøkelser

Spøkelsesforestillinger er satt sammen av flere elementer, og henter inspirasjon fra flere hold. Jeg vil i dette kapitlet se på hvordan spøkelsesforestillinger konstrueres og utvikles gjennom språket og elementer hentet fra tradisjon, media, det selvfulgte og det selvopplevde. Videre vil jeg drøfte hvilken rolle gjenferdsforestillingene kan sies å spille i et moderne menneskes liv. Kapitlet er primært basert på mitt eget feltarbeid.

Å si noe om spøkelsesforestillinger er ikke alltid like enkelt. De skriftlige kildene gir oss informasjon om hva enkelte mennesker tidligere har tenkt og ment, men de gir ikke et fullstendig bilde av hvilke forestillinger som faktisk har vært utbredt. Det viser seg ofte at forestillingene er sammensatte, og at flere forestillinger lever parallelt, ikke bare innad i samfunnet men også hos hvert enkelt individ. Vi har ikke alltid et godt og koherent svar på hva vi tror skjer etter døden, og da heller ikke på hvor våre avdøde befinner seg. Derfor er også feltarbeid en vanskelig metode når man ønsker å finne ut hva folk egentlig tror og tenker. Det viser seg raskt at mange av oss ikke har et klart bilde av hva som skjer etter døden, og hva et gjenferd egentlig er for noe.

Marianne: Hvor er bestefaren din nå tror du?

Camilla: Svever litt rundt. Han er liksom, når jeg er på grava så tror jeg liksom at han er der. Men når jeg er oppe på gamle rommet hans, i gamle huset liksom, så føler jeg at han er der. Så jeg føler kanskje at liksom den sjela er, ja, kan forflytte på seg på en måte da, mm, men jeg tenker kanskje at han liksom har fått fred liksom, at han har det bra da, på en måte.

Marianne: Hva er gjenferd tror du?

Pia: Det er ikke noe sånn håndfast, det er jo bare luft, men det er et sånt bilde som hvis jeg... Hvis man oppnår en kontakt mellom meg og et gjenferd så tror jeg det skjer i, at jeg, at det er en eller annen påvirkning da, som gjør at jeg ser det men det er ikke sikkert noen andre kan se det.

Marianne: Hva mener du med påvirkning egentlig?

Pia: Nei at hvis det har oppstått en kommunikasjon da, (...) så er det fordi, det er en mening at de skal se hverandre da, og det vil da skje visuelt da, som et sånt bilde for den som lever, men det er det som skjer fordi man tror man ser det, på en måte. Åh! Det er så vanskelig å forklare!

Våre forestillinger er satt sammen av en rekke elementer fra så vel barnetro, media, det selvopplevde, ønsketenkninger og følelser. Det kan være vanskelig å sette ord på denne forestillingsverdenen. Flere av mine informanter ga uttrykk for at de ikke fant ord som

dekket deres opplevelser. Ordene vi velger å bruke når vi spør om gjenferd er derfor avgjørende for hvilke svar vi får.

Spøkelse og sjel, energier og ånder

Terminologien rundt spøkelsestro er ikke strengt definert. Begrepene brukes forskjellig i forskjellige miljøer innen vår egen kultur. Bruker vi ordet spøkelse, som ofte blir sett på som litt latterliggjørende, er det få som vil si at de tror.

Eva: Jeg tror ikke på spøkelser, annet enn Casper på barne-TV.

Marianne: Hva tenker dere om ordet spøkelse? Er det noe annet eller det samme?

Camilla: Jeg tenker egentlig at det er tull.

Monica: Ja, det er mer sånn hvitt laken egentlig.

Camilla: Ja, med de utklippede øya liksom, det er Casper ja.

Monica: Tenker ikke at det er noe skummelt da.

Camilla: Ja, tegneseriefigur, tenker ikke at det er det samme som gjenferd.

Tove: Spøkelse, det blir så barnslig. Det går ikke an. Spøkelse gjør det barnslig eller humoristisk eller. Ja, jeg liker bedre begrepet gjenferd eller ånd.

Når jeg i denne oppgaven bruker ordet spøkelse i vid forstand tillegger jeg mennesker spøkelsestro, selv om de kanskje ikke selv ville si at de tror på spøkelser. Det er et gjennomgående trekk blant mine informanter at begrepet spøkelser oppfattes som litt tulle ment. De som selv tror på gjenferd foretrekker andre begreper. Martha sier ”Det er rett og slett en vandrende ånd, altså, bruk ordet for det det er. Det er jo en ånd av en menneskelig sjel som går”. Tove gir også uttrykk for at hun ville foretrekke andre begreper. ”Det som blir kalt for spøkelser, det er energi på ett eller annet vis.”

Ordet energi brukes her for å beskrive gjenferd. Energi er i denne betydningen det som gir mennesket liv. Tove sier: ”Den energien som jeg opplever blir borte når folk dør, det er, den er et slags nærvær, energi eller hva det nå er for noe”. Der noen snakker om energi som det som forsvinner ut av kroppen, eller frigjøres i dødsøyeblikket, snakker andre om energi som det som blir fullstendig borte i dødsøyeblikket. Den sistnevnte forestillingen innebærer gjerne at man ikke tror på noe liv etter døden, men likevel en viss overnaturlig egenskap ved mennesker. Dersom man ser for seg at noe av denne energien fortsetter å eksistere etter døden, er det nettopp denne som utløser erfaringer med gjenferd. Energibegrepet åpner slik for tro på gjenferd uavhengig av tro på en kognitiv del av mennesket som overlever døden. Parapsykologien ga slik en forklaring på gjenferd som kan godtas innen et verdensbilde hvor

mennesket ikke har en immateriell guddommelig del. Ordet energi gir assosiasjoner til vitenskap, noe som kan gjøre temaet tryggere å snakke om. Forklaringsmodeller vi kjenner igjen fra naturfagstimen kan brukes til å utforske uforklarlige opplevelser. Energier forsvinner som kjent ikke, og assosiasjoner til vitenskapen åpner også for nye myter rundt bevis for det overnaturlige.

Eva: Jeg leste en artikkel hvor nederlandske forskere hadde forsket på det, ved å veie pasienten på dødsleiet, og det de fant var at akkurat når man døde så mistet man plutselig 47,2 gram eller noe, som man ikke kunne forklare hva var. Dette ble jo stoppet fordi det var uetisk, men det er litt interessant, men jeg vet ikke. Kanskje.

Sjelen er her noe målbart, og forestillingen låner autoritet av vitenskapen. Denne tilnærmingen til sjelsbegrepet, kan settes i motsetning til et større fokus på følelser og drømmeliv.

Camilla: Jeg tenker at det er personligheten egentlig, det man liksom ikke kan ta på, det abstrakte.

Pia: Jeg har en sånn følelse av at det, at man ikke bare er kropp da, at hvis, for man drømmer jo, og sjelen lever litt alene, og da, man merker det for eksempel når man drømmer at det er noe som eksisterer av seg selv.

Informanter som ga uttrykk for en slik tilnærming til sjelsbegrepet, brukte oftere ordet gjenferd enn ånder og energier. Det er tydelig at sjelsforestillingene er avgjørende for hvilke ord vi bruker om opplevelser med spøkelses. Ordet gjenferd brukes gjerne av informanter som har en mer tradisjonell tilnærming til temaet. Det er de som har noe uoppgjort, eller ikke føler seg ferdig med dette livet, idet de forlater det, som blir gjenferd. Ordet gjenferd brukes oftest om døde sjeler som tenker og handler, mens energi kan bety et psykisk avtrykk man legger igjen, uavhengig av hvor sjelen befinner seg. Likevel brukes begrepet gjenferd om begge deler. Dampier-Jeans har for eksempel en ganske snever definisjon av ordet.

Hvis du ser en ånd som går igjen, og som hverken ser på deg eller forsøker å kommunisere, er det ikke ånden til en avdød person, men et gjenferd. Et gjenferd er en gjenspeiling av en person som var tilknyttet det angjeldende stedet, og som har etterlatt seg et energiavtrykk.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Marion Dampier-Jeans, *Stemmer fra en annen verden: Fortalt til Charlotte Kehler*, i norsk oversettelse ved Dorthe E. Erichsen (København: PP Forlag, 2004), 71. Jeg vil gjøre oppmerksom på at denne kilden er oversatt fra dansk, og at danske kilder oftere skiller mellom spøkelse og gjenferd.

Her brukes altså ordet gjenferd kun om det som Espeland kaller videospøkelse. Bruker man begrepene på denne måten er det ikke utenkelig at noen vil tro på vandrende ånder, eller energier, men ikke på gjenferd og vice versa. Monica svarer avkreftende på spørsmål om hun tror ”døde kan komme og vise seg for de levende”. Likevel svarer hun senere bekreftende på spørsmål om hun tror på gjenferd. ”Det blir nesten litt sånn teit da, for jeg tror på gjenferd”, sier hun. Monica ser altså ikke på gjenferd som døde mennesker som viser seg for de levende. Hun har likevel ikke et klart svar på hva gjenferd eller sjel er. På spørsmål om hvor sjelen er etter døden svarer hun: ”Litt overalt tror jeg.” Videre tenkte hun, som vi så, på spøkelser som noe annet enn gjenferd.

Det er tydelig at flere forskjellige forestillinger finnes hos mine informanter, og at de bruker ordene på forskjellige måter. Til en viss grad kan man likevel se hvilke tradisjoner spøkelsestroen er inspirert av, ut i fra begrepene som brukes. Forskjellige ord vil brukes i forskjellige miljøer, og flere forhold er med på å prege vår måte å snakke om spøkelser.

Amerikanske og norske tv-programmer inneholder referanser til spøkelser. Vi snakker sammen om opplevelser vi har hatt, og forteller historier vi har hørt videre. Media og tradisjon er med på å påvirke våre forestillinger om gjenferd. Pia gir uttrykk for at både tv, og samtaler med venner påvirker hennes tro.

Pia: Jeg tror det at noen mennesker har andre evner og som har en eller annen, annen kobling som gjør at de har, kan ta kontakt. Og det, sett på sånne tv-programmer og sånn. Så er jeg litt overbevist når jeg ser det da. De som, men jeg har ikke det i det hele tatt. Og jeg har ei venninne som føler at hun har kontakt med faren sin som er død, og når hun sier det så klarer ikke jeg å la være å tro på henne når hun sier det, liksom.

Forhold til media

Media behandler spøkelser på to forskjellig måter. For det første er det underholdningsprogrammer, filmer og serier som benytter seg av spøkelset, primært for å gi det gode guset. På den andre siden har vi nyhetsinnslag og avisartikler som forteller at det finnes spøkelser på et visst sted. De skal kanskje drives ut av prest eller spøkelsesjegere, eller de fremstilles som tradisjonsrike turistattraksjoner. Disse sakene skrives gjerne som andre nyhetssaker, riktignok med et glimt i øyet, som gladsaker. Et program som trekker

veksler på begge disse formene er *Åndenes makt*,¹⁷⁹ som også ofte kommer opp i samtaler når vi diskuterer spøkelser i dag.

Åndenes makt spiller nok litt på å være skremmende, med skummel musikk og ubehagelige gjenferd. Tove og Katrine er enige om at slike programmer kan øke folks frykt. Jeg spør om de mener slike programmer er spekulative:

Tove: Ja det har jeg tenkt, men sånn har det egentlig vært i mange år. Det er klart at alt som er av interesse for, som viser seg å være av interesse og være ute iblant folk, det vil det jo og være mulighet å tjene penger på.

Marianne: Hvis det bare hadde vært snille gjenferd så kanskje det ikke hadde solgt så bra?

Katrine: Ja, for hvis folk får masse frykt så vil jo de og få behov for å få folk til å rense huset ,og.

Tove: Det er sånne som, de beskriver det som om det er sånne som ikke har skjønt at de er døde. Eller at det er noe som skal rettes opp i eller et eller annet sånt. Det, egentlig det interesserer meg ikke så veldig. Ja, kanskje spekulativt sånn som du sier, men hvis jeg har anledning så ser jeg på det.

K: Ja, for hvorfor skal en død pappa for eksempel gå igjen og skremme vettet av ungene sine og kona si og det er jo helt sånn merkelig å gjøre det.

Eva er også skeptisk til det som kommer frem i media

Eva: Det er populært det nå, hvis du har noen knirkelyder i huset ditt så kommer det sånne åndeteam og sier at her har det bodd og her har det skjedd nå skal vi drive de ut. Jeg tror ikke noe på det.

Media har alltid spilt en rolle i våre forestillinger om spøkelser. Det betyr imidlertid ikke at vi ukritisk adopterer de forestillingene media fremstiller. Likevel kan media viderebringe nye forklaringsmodeller på opplevelser vi har hatt, og ordene som brukes av spøkelsesekspertene kan gi en følelse av mer alvor til temaet. Dette gjelder naturligvis også eldre kilder. Middelalder-prestenes eksempla, ble nok tatt alvorlig. Religiøse autoriteter kan bruke media til å videreformidle sitt budskap. Spøkelsene i litteraturen og på scenen reflekterer nok også kjente forestillinger, men vi vet lite om hvordan de faktisk har blitt mottatt av publikum. Media utnytter spøkelsestradisjonen for underholdningens skyld, men det er bare visse sider av tradisjonen som utnyttes. De spøkelsesforestillingene som handler om trøstende spøkelser tilhører det Bennett kaller en skjult tradisjon.¹⁸⁰ De skjulte

¹⁷⁹ Dette opprinnelig danske konseptet har blitt tv-program på TVNorge, men har også blitt brukt i en artikkelserie i ukebladet *Hjemmet*. Sistnevnte blir behandlet utførlig i Prytz, *Fra hvileløse sjeler til negative energier*.

¹⁸⁰ Bennett, *Traditions of Belief*, 66.

tradisjoner, eller forestillinger som ikke diskuteres i særlig grad i media eller av folklorister, er også en del av vår kulturs forestillingsverden. Som media gir også vårt eget miljø fortellertradisjon inspirasjon og materiale til spøkelsesforestillinger.

Forhold til tradisjon

Ordet tradisjon dukker ofte opp når vi snakker om spøkelses, og i begrepet ligger en ide om at forestillingene er nedarvet, eller at de har med tidligere generasjoner å gjøre. Dette betyr ikke at den er uforanderlig, tvert imot er tradisjon alltid i utvikling.

Vi kan tenke oss to måter opplevelse forholder seg til tradisjon. For det første kan vi hevde at tradisjonen bygger på det selvopplevde. Det er opplevelser med spøkelses som fører til en spøkelsestradisjon. Som Bennett uttrykker det: "It is not tradition that pre-dates experience, but experience that pre-dates tradition."¹⁸¹ På den andre siden kunne vi hevde at tradisjonen lever mer eller mindre uavhengig av det selvopplevde, og videre at opplevelsene er et produkt av tradisjonen. Vi innbiller oss at vi opplever gjenferd, fordi vi har lest eller hørt mye om dem. Svaret vi gir på dette spørsmålet reflekterer våre egne tanker om gjenferdenes ektehet. Dersom forskeren selv tror på gjenferd, er det naturlig å tenke seg det første standpunktet, og vice versa. For å forstå spøkelsesforestillingenes forhold til tradisjon, er det imidlertid nødvendig å modifisere standpunktene over en tanke. Som jeg har vært inne på, bruker vi tradisjoner for å forstå våre opplevelser. Tradisjonen ville ikke ha relevans for oss om den ikke tok opp temaer som berørte oss. Skal man forstå spøkelsesforestillingene må man ta sine informanter alvorlig. Opplevelsene må forstås som reelle, ettersom de er virkelige for den som forteller, men tolkningene av dem er bundet av tradisjonen. Når vi forteller om en opplevelse vil vi etter hvert sette den inn i strengere rammer. "For memorates are the public expression of private belief and therefore are always carefully shaped according to cultural expectations."¹⁸² Hvis vi ser på Pias spøkelsesfortelling, som jeg gjenga i kapittel 1,¹⁸³ ser vi tydelig denne tendensen. Det selvopplevde settes i en litterær struktur, med en oppbygging av spenningen ved å gi noen kontekstuelle detaljer først, et klimaks hvor spøkelseset opptrer og en avslutning som gir en forklaring på spøkeriet, eller beskriver følgene av det.

¹⁸¹ Bennett, *Traditions of Belief*, 15.

¹⁸² Bennett, *Traditions of Belief*, 66.

¹⁸³ Side 27, denne oppgave.

Kan hende gjør vi dette for å virke mer overbevisende, eller fordi vi liker å underholde. Både positive og negative opplevelser med gjenferd tolkes innen tradisjonelle rammer, og tilpasses den tradisjonelle kompetansen vi har. Videre vil egne opplevelser, tilpasset tradisjonsformen, leve videre i tradisjonen. Forholdet mellom det selvopplevde og tradisjonen må ses på som tosidig. Det selvførte, eller egne mer eller mindre private refleksjoner, spiller inn på vår tro. Man trenger ikke ha opplevd gjenferd for å tro at de finnes, men det må virke sannsynlig innenfor det synet man har på de døde.

Derfor vil spøkelsestradisjonen forandres når dødsbildet forandres. Innenfor et kristent dualistisk verdensbilde var det naturlig å tenke på det å bli gjenferd som en straff. Ingen av mine informanter ser det på denne måten. Det er heller snakk om en slags misforståelse, eller at den døde selv velger å gå igjen.

Rakel: Jeg tenker ikke noe på at mennesker som har gjort noe galt er de som har blitt gjenferd. Det er vel liksom, ikke noe sånt som at de som er slemme blir gjenferd.

Marianne: Hvem er det som blir gjenferd?

Rakel: Jeg ser på det som alle jeg. Det kan godt hende det sitter 40 stykker rundt og glor på oss nå.

Camilla er mer spesifikk når hun får samme spørsmål.

Camilla: Jeg tror at dem ikke, at det er et eller annet dem ikke har fått gjort ferdig eller, eller noe dem må passe på eller, jeg tror liksom at for eksempel sånn gamle bønder og sånn som bodde på gårder og drev store gårder, at den som liksom starta gården går igjen for å passe på gården sin da og sånne ting, ja den som liksom har noe han må gjøre her hjemme da, eller passe på.

Camilla gir her en forklaring som deler motiv med gamle norske forestillinger om nissen eller gardvorden. At den som ”liksom starta gården” eller den som ryddet gården gikk igjen som nisse og passet på gården var en utbredt forestilling i Norge i eldre tid.¹⁸⁴ De diabolske elementene, som var en del av nisseforestillingene, er imidlertid ikke til stede i Camillas forklaring. Det er heller de avdødes omsorg for sine etterlatte som settes i fokus. Tradisjonen har altså blitt tilpasset en moderne kvinnes verdensbilde, som ikke har plass til underjordiske, men likevel til gode døde. Å åpne et vindu for å slippe den dødes sjel ut er en annen praksis vi kjenner igjen fra eldre norsk tradisjon.

¹⁸⁴ Ørnulf Hodne, *Vetter og skrømt*, 32-37.

Berit: Det er mange som pleier å åpne opp et vindu for at sjelen skal fly ut.

Eva: Det er det første de gjør når noen dør, å åpne et vindu for at sjelen skal fly ut. Det gjør ikke jeg, men mange gjør det.

Tove: Når du sier det så kan det være at jeg har vært borti noen som gjør det, men jeg gjør det ikke selv, da er det bare generelt for å luften, ikke for å slippe ut sjelen nei. Jeg regner med at sjelen finner veien uansett.

Katrine: Det virka veldig kjent når du sier det, men samtidig kan jeg ikke huske at de har gjort det.

Denne gamle skikken er altså kjent, men det er veldig uklart hvor utbredt den er. Ingen av mine informanter kom med spesifikke eksempler på denne praksisen. Tradisjonen oppleves ikke som relevant for mine informanter, den passer ikke inn i deres dødsforestillinger. Tove ”regner med at sjelen finner veien uansett”. Dette tyder på at sjelen ikke ses på som materiell, den er ikke bundet av vegger og lukkede vinduer. Det kan også tyde på at de levendes handlinger etter dødsfallet ikke ses på som avgjørende for den døde fremtid. Også begravelsen ble tidligere i større grad sett på som avgjørende for om den døde skulle gå igjen.

Den profesjonaliserte og privatiserte begravelsen, overlatt i stor grad til fremmede profesjonelle, ivaretar ikke separasjons- og integrasjonsfunksjonene tilstrekkelig. ”Pårørende får ikke løsnet båndene til de døde”.¹⁸⁵ Videre blir pårørende oftere sittende alene med sorgen. Dette er bildet som kommer frem av Aagedals forskningsprosjekt, som ble gjennomført i samarbeid med et begravningsbyrå, på 90-tallet.¹⁸⁶ I lys av van Gennep, skulle man da hevde at våre, mangelfulle, begravningsritualer gjør oss spesielt utsatt for spøkerier. I det moderne spøkelsesmateriale er imidlertid ikke forholdet mellom begravelsen og spøkelsene tydelig. Når vi i større grad overlater det praktiske rundt en begravelse til profesjonelle, er det kanskje også et tegn på at vi ikke ser på begravelsen som avgjørende for den døde fremtid. Informantene i nevnte forskningsprosjekt er i stor grad fornøyd med tilbudet fra begravningsbyråene. Dersom vi i dag snakker om mangelfulle begravningsritualer, er det også ut i fra pårørendes behov. Vi ser på begravelsen som et

¹⁸⁵ Tanggaard, ”Død og gravferd”, 92.

¹⁸⁶ *Døden på norsk*.

psykologisk hjelpemiddel for de pårørende, ikke nødvendig for den døde sjel. Det er heller selve dødsfallet, ikke begravelsen som får skylda for spøkerier.

Gjengangere (gjenferd, spøkelser) er avdøde personer som ikke har gått opp - over i lyset. Årsaken til dette er som regel en ofte brå eller spesielt traumatisk/smertefull død.[sic]¹⁸⁷

Man tar her utgangspunkt i at det finnes traumatiserte døde, det er disse som blir gjengangere. Det er psykologiske årsaker til at disse døde må gå igjen. Innenfor det nyreligiøse miljøet, hvor det at de døde kan kommunisere med de levende dersom de ønsker det ses på som naturlig, er spøkelser altså fortsatt de unormale døde. Det skilles mellom døde som skal være her og døde som ikke skal være her. I dag vender de døde tilbake fordi de ønsker å hjelpe, fordi de ikke er klar over at de er døde, eller spøkelsene er rett og slett bare gjenspeilinger av den døde energi. Den dømmende overmakt er erstattet av psykologiske prosesser. Slik er det moderne spøkelset i større grad løsrevet fra de større religiøse sammenhengene. Det er nok også forestillingene rundt hvorfor de døde går igjen, som skiller seg mest fra eldre forestillinger.

Gjenferdet som overlevende

I ordet overlevende ligger implisitt en idé om at spøkelset egentlig ikke lenger har livets rett, en slags forundring over at oppegående moderne mennesker kan tro på slik gammel overtro. Å avvise dette perspektivet betyr likevel ikke at man avviser det nære forholdet våre spøkelsesforestillinger har til tradisjon. Konsentrerer man seg om motivene ser man mange likhetstrekk mellom historier fra ganske forskjellige epoker og kulturer. Med Finucanes ord: "Nearly all the motifs we shall meet in later centuries are already present in the classical period."¹⁸⁸ Dette betyr ikke at fortellingene ikke forandrer seg, mener Bennett. "Legends in their written form, merely catch and suspend one moment in the eternal flux of tradition."¹⁸⁹

Noen historier kan leve lenge, som vi for eksempel var inne på i forbindelse med historien om de døde julegudstjeneste. Dette betyr likevel ikke at historiene betyr det samme for alle som hører dem. Ser vi narrativ som historie og narrativ som diskurs som to forskjellige ting,

¹⁸⁷ "Bolig – husrens", Fra nettsidene til Guidingvoice, et av firmaene som tilbyr rensing av hus i Norge, tilgjengelig på <http://www.synske.no/Default.asp?Page=Content&Id=645&ParentId=626>, hentet 29.03.07.

¹⁸⁸ Finucane, *Ghosts*, 26.

¹⁸⁹ Bennett, *Traditions of Belief*, 18-19.

vil vi se at våre eldste kilder stort sett forholder seg til narrativ som historie. Som jeg tidligere var inne på er narrativ som diskurs den delen av fortellingen hvor vi kan nærme oss trosforestillinger og funksjoner. Sjangerforskningen peker på kontinuiteten i motivene og viser det nære forholdet spøkelseshistoriene har til eldre tradisjon. Slik forskning kan derfor gi et inntrykk av spøkelseshistoriene som rene tradisjonsbærere, men fortellingene har en umiddelbar viktighet for forteller og tilhører. Fortellingene har relevans i den konteksten de fortelles, ikke bare i den konteksten de oppstod.

Gjenferdet som nyskapende

Gjenferd er et tema som lar oss snakke om døden. Fortellinger om, opplevelser av, og refleksjoner rundt spøkelser, er med på å forandre vårt syn på døden. Vårt syn på gjenferdet er preget av våre dødsforestillinger, men vi lar også våre dødsforestillinger inspireres av spøkelsesfortellinger. Dette så vi i middelalderen og vi ser det i dag kanskje spesielt innenfor den spiritistiske virkelighetsoppfatning. Spøkelset forteller oss sjelden noe nytt, det bekrefter våre tanker om livet etter døden. Spøkelset har blitt brukt som bevis for skjærsilden, for heksekraft, for sjelens individuelle overlevelse av døden, og for en mer generell idè om et paranormalt virkelighetsnivå. Likevel har det makt til å forundre oss, og sette spørsmålstejn ved ting vi tar for gitt. Spøkelsets rolle som budbringer fra dødsriket gjør det i stand til å beskrive våre dødsforestillinger, men også til å inspirere oss til å gruble over dem. Det å oppleve et gjenferd kan forandre ens syn på verden og livet etter døden.

Spøkelsesfortellinger inspirerer til grubling, som et sterkt symbol og et uttrykk for krefter i den menneskelige psyke, inspirerte det de første psykologer. Vitenskapsmenn har latt seg forundre over den store mengden spøkelsesfortellinger og memorater. Et mye brukt argument fra troende er jo også at det må være noe i historiene, når så mange melder om opplevelser med gjenferd. Et fenomen som mange tar for gitt, men som ikke kan bevises vitenskapelig utfordrer vårt materialistiske verdensbilde. Parapsykologene forsøker å finne fysiske eller psykologiske forklaringer, og utfordrer vårt begrep om hva som er vitenskap.

Spøkelset er en joker som kan utfordre vår virkelighetsoppfatning. Gjenferdet er verken eller, det er ikke dødt, ikke levende, det er ikke her og ikke der og bærer slik kraften til forandring i seg. En kraft som kanskje også er med på å gjøre det mer skremmende. Det er

ikke bare det selvopplevde som driver tradisjonen fremover, men også vår egen fantasi og våre følelser. Spøkelset er en symbolmettet figur, som raskt setter fantasien vår i sving.

Spøkelset er i vår tid også internasjonalt. Internasjonale debattsider på internett gir oss et nytt forum for diskusjoner rundt spøkelsesopplevelser og spøkelsesforestillinger. Slik kan opplevelser deles, også på tvers av kulturer. En felles plattform gjør utveksling av idèer knyttet til religiøsitet og dødsbilder lettere.

Tro og tvil

Dersom mennesker tror på gjenferd, må vi gå ut i fra at denne forestillingen har en relevans for disse menneskene. Dette betyr videre at spøkelset fyller en eller flere funksjoner for de troende. Et viktig spørsmål å ta stilling til i så henseende er hvorvidt mennesker i det moderne samfunn faktisk tror på gjenferd.

Trosspørsmålet er vanskelig, også når det gjelder spøkelser. Espeland har pekt på at fortellingene i seg selv ikke er nok til å slutte at folk faktisk tror på spøkelser, man forteller også historier om ting man ikke tror på. Et direkte spørsmål kan formuleres på mange måter, og samme informant kan gi ulike svar ettersom formuleringen av spørsmålet forandres.

Litterære gjenferd er ikke tegn på tro, men forsyner oss med materiale til drøftningen av tro. Med andre ord er det gjennom narrativer vi forhandler oss frem til hva som er sosialt akseptert å tro på innad i gruppen. Det litterære gjenferd og det selvopplevde låner motiver fra hverandre og er gjensidig avhengig av hverandre. Som jeg har vært inne på er vi derfor avhengige av å vite hvordan man snakker om historiene, ikke bare hvordan de fortelles, for å si noe som helst om tro. Katrine forteller en historie som vel kan beskrives som en vandrehistorie. Motivene vil ikke være ukjente for folklorister, og strukturen har tydelige litterære trekk.

Katrine: Jeg prøver å forklare det sånn psykologisk som jeg prøver med alt, men så stopper det opp, ikke sant men jeg veit. Det er ei en veldig fornuftig venninne av en veldig fornuftig venninne jeg har, som jeg ikke kjenner veldig godt, men jeg har bare hørt det. Hun hadde vært på hotelltur, og hun er veldig sånn jordnær og økonom og ikke noe opptatt av sånne ting. Hun hadde vært på et hotell hvor det spøkte og våkna om natta av at det var en dame som romsterte i rommet og var der og hu så a veldig klart, og eh. Jeg har jo hørt masse videre men jeg husker ikke alt. Om krana hadde stått på, eller et eller annet sånn rare ting. Så hun hadde våkna av hjertebank, men så prøver jeg å tenke, men hun hadde sikkert drømt eller så er det den overgangen

mellom drøm og våken tilstand som man av og til er sånn desorientert hvor jeg ikke engang skjønner hvor jeg er eller sånne rare ting, eh. Så at jeg tror at fantasien vår er, eh, altså at vi kan av og til ta den der drømmefantasien over i ja, våken tilstand da. Men så, så blir jeg i stuss når hun da beskriver denne dama til resepsjonisten, og hvor den personen og sier at det er akkurat sånn hun ser ut hun som går igjen her også blir a vist et bilde også er det sånn, og da skjønner ikke jeg, da strekker ikke psykologien til da, ikke sant.

Her blir det tydelig hvordan en historie kan brukes til å forhandle tro. Til tross for at vi var tre personer til stede ved dette intervjuet, tar Katrine rollen både som forteller og kritisk tilhører. Hun gir gjennom hele intervjuet klart uttrykk for at hun er skeptisk til slike fenomener, men vi ser likevel at Katrine mestrer argumentene til begge leire både de tvilende og troende. Hun kan spille på to tilgjengelige teorier, noe som gjør henne i stand til å parere kritiske spørsmål allerede før de kommer. Hun legger vekt på troverdigheten til vitnet, og personen hun har hørt fortellingen fra. At personen som skal ha opplevd spøkelset var økonom, jordnær og lite opptatt av "sånne ting" kan virke som utenomsnakk, men er sentralt i fortellingen av historien, fordi det parerer kanskje den vanligste innvendingen: "Det var sikkert en skrulle person som fortalte deg dette". Videre trekker Katrine frem muligheten for at personen bare har drømt, eller sett syner, en annen vanlig innvending hun kjenner godt til. Avslutningen på historien innebærer et bevis for at historien må være sann, med den ofte brukte taktikken "den uvitende hovedperson", som først etter å ha sett spøkelset får vite at det spøker der og at spøkelset ser akkurat slik ut. Katrine velger å ikke gi en klar konklusjon på historien, og lar trosspørsmålet stå åpent. Hun gir uttrykk for at hun er i tvil, og på direkte spørsmål om hvordan hun som tvilende forholder seg til en slik historie kan hun bare svare: "Ja da begriper jeg ikke." Selve spøkelsesfortellingen er her faktisk sekundær, det er trosspørsmålet som tas opp. Man kunne beskyldt Katrine for å være en dårlig forteller, men bare om man så på underholdningsverdien i fortellingen som det sentrale. Det er narrativ som diskurs, ikke narrativ som historie som legges vekt på av fortelleren her. Til sammenligning forteller Cecilie en historie som i større grad ser ut til å ha underholdningsverdien som fremste funksjon.

Cecilie: Ja, det var når jeg var liten. Så leide vi et gammelt hus, et eller annet sted på landet da. Og da skulle vi være der i to uker, men så dro vi etter seks dager da. Så fikk jeg ikke lov til, mamma ville ikke si hvorfor, men så forklarte hun meg senere. Når vi kom hjem, at hun hadde blitt vekket hver morgen klokka fem av at det var noen som gikk i trappa, sånn med tresko og det er gammel tretrapp så hører du bare sånn treskodunking i trappa. (Marianne: mm) Så hadde hun gått og sjekka da, hver morgen, men alle sammen lå og sov, og det hadde skjedd flere ganger. Så hadde hun, mamma snakket med noen som bodde i nærheten da, som fortalte at de som bodde i det huset før. Det var en sønn og moren hans, ehm. Hver morgen klokka fem så gikk

han ned for å melke kuene og sånn, og ordne i stallen og sånn, og da. Det som hadde skjedd med den gutten var at han hadde fått blindtarmbetennelse eller noe sånt no. Så hadde dem ikke bil så dem kom seg ikke tidsnok på sykehuset. Så han hadde dødd. Så det var han som gikk i huset da. Det var i hvert fall det som var historien bak det, mamma turte i hvert fall ikke å være der noe mer etter at hun hadde hørt det, så da dro vi.

Her er ikke narrativ som diskurs fremtredende. Det er narrativ som historie, og altså spøkelseshistorien i seg selv som er det sentrale. Dersom vi sammenligner denne med Katrine sin historie, blir det tydelig at de skal fylle forskjellige funksjoner. Cecilie har godt driv i fortellingen, den kommer raskt og det kan slik virke som hun har fortalt den ved flere anledninger. Det er ikke lett å trekke ut av denne fortellingen hva Cecilie selv tror og tenker om morens opplevelse.

Det er begrenset hvor mange mennesker det er mulig å dybdeintervjue i løpet av et forskningsprosjekt, og derfor også umulig å si hvor utbredte de forestillingene man mener å finne hos informantene er. Forsøk på å gjennom kvantitativ forskning finne noen tall på hvor mange som tror på gjenferd har blitt gjort, og disse undersøkelsene viser at fler og fler av oss sier vi tror på gjenferd, med en markant økning fra 70-tallet og frem til i dag.¹⁹⁰

Det sekulariserte gjenferd

En rekke slike undersøkelser er gjort i England og USA, med lignende resultater. Ved siden av slik forskning hender det aviser slår opp opinionsmålinger, som gjerne er gjort av mer seriøse aktører. Bennett referer til en rekke slike undersøkelser, og mener at antallet svar som er positive til spøkelsestro og andre overnaturlige fenomener, er langt høyere enn forskerne på forhånd hadde regnet med.

One consistent conclusion from all this research is that popular belief in supernatural cause and effect is higher than one would have thought possible in predominantly rationalist cultures and that it has been consistently underestimated.¹⁹¹

Hvordan skal vi så tolke disse resultatene, når all tidligere forskning har gått ut i fra at spøkelsestroen ville avta? Det er grunn til å være kritisk til slike undersøkelser, ikke fordi de går mot tidligere antagelser, men fordi de metodisk er vanskelige å gjennomføre. Språkbruk

¹⁹⁰ Espeland, *Spøkelse!* 165.

¹⁹¹ Bennett, *Alas, Poor Ghost!* 11.

har vist seg å være avgjørende for hvilke svar man får, og terminologien rundt spøkelser er som nevnt problematisk. Sekulariseringsteoretiker Steve Bruce peker på en av svakhetene i hvordan slike undersøkelser gjennomføres. Når man konfronteres med ulike forestillinger vil man ikke nødvendigvis finne en som stemmer nøyaktig overens med sin egen. Man vil velge den som ligger nærmest, som videre ofte vil være den som er formulert mest åpent, mener Bruce. "When confronted with the need to make a choice, they pick the least specific response. They select the item that leaves them with the greatest freedom."¹⁹² Espeland peker på det samme i sin kritikk av slike undersøkelser.

Tro på spøkelser griper ikke inn i livet vårt eller stiller krav til oss på samme måten som en religiøs tro. Når en svarer ja på spørsmål om spøkelsestro behøver grunnlaget ikke være mer enn en uklar forestilling om at "det finnes mer mellom himmel og jord og vitenskapen vet nå ikke svaret på alt heller!" Hvis man først tror på en fortsettelse etter døden, er det ikke oppsiktsvekkende at man opplever noe som kan tolkes som en kontakt med de døde. Men derfra er det et langt sprang til å avstå å gjøre noe man ellers ville gjort på grunn av redsel for spøkelser.¹⁹³

Steve Bruce ser også sammenhengen med denne følelsen av at en del av oss overlever døden. De uklare formuleringene får mange positive svar ettersom: "We suppose our souls endure, but we have no shared or clear idea of how that might be."¹⁹⁴

Til tross for at undersøkelsene ikke kan vise oss hvilke delte idèer vi har, kan vi likevel trekke noen slutninger om at vi tror at sjelen vår overlever på en eller annen måte. At det er "lett" å tro på spøkelser er nok ikke ene og alene grunnen til at man velger å tro. Visse forestillinger om sjel, død og etterlivet må ligge til grunn. At noen svarer bekræftende på spørsmål om spøkelser, betyr ikke nødvendigvis at de tror på alle de spøkelsesforestillingene som finnes i samfunnet de lever i. Slike spørreundersøkelser kan derfor ikke si oss så mye om hvilke forestillinger som er utbredt, men undersøkelsene utfordrer likevel den tradisjonelle forståelsen av spøkelsene som anakronismer.

Å tenke på spøkelset som en overlevende, eller en rest fra tidligere folketro som kommer til å forsvinne, er som nevnt en lite fruktbar måte å forholde seg til fenomenet på. Denne forestillingen kommer kanskje fra forholdet en del opplysningstenkere hadde til spøkelser,

¹⁹² Bruce, *God is Dead*, 138.

¹⁹³ Espeland, *Spøkelse!* 165.

¹⁹⁴ Bruce, *God is Dead*, 137.

som tull og overtro. Et opplyst menneske tror ikke på spøkelser, er antagelsen som ligger til grunn, og ut i fra denne antagelsen kan man også si at et menneske som tror på spøkelser ikke er opplyst. Et slikt perspektiv kan ikke tas seriøst i moderne forskning. Tro på, og forestillinger om, spøkelser finnes i alle lag av folket. Man kan i dag se at allmennutdannelse ikke forhindrer spøkelsestro. Et beslektet spørsmål vil være hvorvidt sekulariseringsprosesser gjør spøkelsestro mindre eller mer utbredt. Det har innen religionshistorien og sosiologien blitt antatt at religionens betydning blir mindre i moderne samfunn. Stat og kirke skilles, religionen privatiseres og individualiseres. Hva har dette å si for spøkelsestroen?

Et svar på dette ville være å si at spøkelsestroen vil avta når religionen blir mindre viktig. En annen innfallsvinkel vil si at når de offisielle religionene svekkes blir rommet for private åndelige opplevelser større. Er det den offisielle religionens minskende makt som gjør at fler og fler tror på spøkelser, eller er det den fremvoksende nye åndelighet som har skylden? Dette spørsmålet er kanskje umulig å svare på, ettersom forestillingene er så komplekse. Som vi så er det også vanskelig å si sikkert om spøkelsestro faktisk har blitt mer utbredt. Sosiologer har vært inne på at postmoderniteten innebærer en skepsis til autoriteter. Man blir sin egen religiøse autoritet, og er ikke lenger flau over å tro noe annet enn alle andre. En annen forklaring kan være at kirken løsner grepet, religionen blir dermed friere, og mer individuell.

Ingen religion eller kultur kan gjøre hevd på spøkelset, det tilhører ingen bestemt retning. Tro på spøkelser plasserer en ikke i en bestemt religiøs tradisjon. Tro på spøkelser trenger ikke engang å bety at man tror på en sjel, eller et liv etter døden. Videospøkelset kan kanskje kalles et sekularisert spøkelse, ettersom det heller innebærer forestillinger knyttet til populærvitenskap enn religiøsitet. Diffuse forestillinger om energi og magnetisme som årsaken til at man ser spøkelser, fjerner det fra forestillingene om et liv etter døden. Spøkelsesforestillingenes kompleksitet gjør slik spøkelset til en forestilling som kan godtas innenfor de fleste verdensbilder og kulturer, også de sekulariserte.

Frykt og håp

Vårt forhold til døden er komplekst og vi møter den med et bredt følelsesspekter. Frykten for egen og andres død er fremtredende, men også håpet kommer raskt til uttrykk om man spør

mennesker om deres forhold til døden. Vi tror kanskje ikke at det er noe mer etter døden, men det betyr ikke at vi ikke håper. Møter med død kan derfor være avgjørende for religiøs tro. Monica, som forteller at hun ikke tror på sjel eller noe liv etter døden, sier det på denne måten:

Monica: Kanskje litt derfor jeg ikke tror på Gud, fordi jeg tror ikke at, på en måte.

Hvis det er en rettferdig god gud, at den på en måte dreper et spedbarn.

Marianne: Ja, jeg skjønner, hvor tror du han er nå?

Monica: Jo det var det da, jeg vil jo ikke at han skal ha blitt helt borte liksom, så når jeg er på graven så tenker jeg at han kanskje er et sted og ser at jeg er der og sånn, men jeg vet ikke egentlig.

Gjenferdet har ofte blitt tolket som et uttrykk for den frykten vi opplever når vi konfronteres med døden. Skrekkbildene av spøkelset får symbolisere terroren, frykten og uvissheten i dødsbildet vårt. Å tolke spøkelset kun innenfor dette perspektivet blir imidlertid for snevert. Det er ikke nok å peke på at gjenferdet er knyttet til døden og derfor skremmende. Vi bør utforske hvordan spøkelsesforestillingene fungerer i forhold til denne frykten. Videre er gjenferdet også knyttet til håp. Selv de mest groteske skjærsildsspøkelser ga håp om frelse, og siste-hilsen gjenferd gir trøst i sorgen. Spøkelsene gjør døden nærværende, men også mindre endelig. Dette spillet, mellom det skumle og det trøstende må, etter min mening, forstås som sentralt om vi vil utforske spøkelsets funksjon.

Spøkelset som skremmende

Spøkelseshistorien hører hjemme i skrekksjangeren, og blir utnyttet til gangs i vår tids filmindustri og underholdningsbransje. I denne sammenhengen er spøkelset oftest skremmende, og noen ganger farlig. Det er det gode gyset som er målet, å skrike opp i kinosalen i skrekkblandet fryd over at vi skvatt av det stygge spøkelset som plutselig dukket opp på lerretet. Selv om det selvopplevde møtet med spøkelset ofte ikke er så skremmende som det litterære og filmatiske gjenferd, kan det vekke frykt:

Marianne: er det noe du er redd for? Eller

Camilla: Ja, jeg er vel det. Selv om jeg sier at jeg ikke tror dem er farlige på en måte, så er jeg jo redd for dem, jeg er liksom redd for det ukjente da.

Berit: Sånn hvis man skulle sett noe som man ikke kunne forklare liksom, så ville jeg i alle fall blitt kjemperedd, det ville jeg.

De av mine informanter som ikke trodde på gjenferd, ga likevel uttrykk for at de fryktet å møte ett. Det er mulig å være redd for gjenferd selv om man ikke tror de finnes, ettersom frykten for å ha en skrue løs kan være vel så sterk som frykten for spøkelset per se. Dersom en ikke tror på gjenferd, og likevel skulle se et, er kanskje tanken på å hallusinere, og dermed være ”gal”, verre enn tanken på at gjenferd faktisk finnes. Dette kan være en av årsakene til at de av mine informanter som i minst grad ga uttrykk for at de trodde på gjenferd også var de som i størst grad ga uttrykk for at gjenferd var fryktrelatert. Også i eldre norsk tradisjon er ”det et gjennomgående trekk (...) at den som får et gløtt inn i en annen dimensjon (...) gjerne blir tusset, som det heter”.¹⁹⁵ Denne frykten kan være høyst reell. Som Katrine uttrykker det: ”Den frykten der er sånn at hvis noe mot all formodning skulle ha skjedd, så ville jo det ha velta hele min virkelighetsoppfatning. Det ville jo vært katastrofalt!”

Når jeg spurte mine informanter om gjenferd, opplevde jeg ofte at de lo og spøkte mens de fortalte om sine opplevelser, eller om spøkelseshistorier de hadde hørt. Jeg oppfattet denne tendensen som et forsøk på å vise at man tok avstand fra det som ble fortalt, i frykt for å bli sett på som dum av meg. At noen fniser mens de forteller at, jo da, de tror på spøkelser, kan være en måte å nærme seg en forsker som de tenker sikkert ikke tror på sånt noe, og synes det er ganske fjollete at andre gjør det. Men det kan også tolkes som et forsøk på å ufarliggjøre noe de egentlig, og spesielt rett etter opplevelsen fant sted, så på som ganske skremmende. Humor kan være en god måte å roe nervene. Samtidig virket det på meg som om de som lettest kunne si at de trodde på gjenferd, uten å fnise eller vise flauhet i forhold til påstanden, også var de som i minst grad forbandt gjenferd med frykt. Disse kunne gjerne fortelle om positive eller følelsesmessig nøytrale møter med spøkelser.

Man frykter heller ikke nødvendigvis gjenferd fordi de er knyttet til døden og de døde. Som Katrine uttrykker det kan det like gjerne være snakk om en redsel for å få sin virkelighetsoppfatning motbevist. Tove som stiller seg åpen for muligheten av gjenferd, synes det er rart at noen er redde for gjenferd:

Tove: Nei jeg tenker at det er jo mange som er veldig redd for de døde, altså folk etter at dem er død, hvorfor i all verden, hvis pappa ikke ønska meg noe vondt når

¹⁹⁵ Grambo, *Gjester fra graven*, 19.

han levde hvorfor i all verden skulle han ønske meg noe vondt etter at han er død, det er jo helt absurd.

Katrine: hvis man har fiender da?

Tove: Eh. Ja det har jeg nå ikke tenkt på, men jeg tror ikke at man kan bli skada eller jeg trukke man kan bli skada av de døde, men jeg tror kanskje det dreier seg om dårlig samvittighet, men jeg har alltid stussa på de som frykter de døde, jeg er ikke redd for å stelle mors [stell av liket] aleine, det jeg kan gjøre aleine, det kan jeg gjerne gjøre, jeg er ikkje redd for å være, men det er noen kollegaer av meg som: Åh gud! gjør du det?

Tove stiller seg åpen, hun ser på det som mulig at det finnes gjenferd. Likevel viser hun ikke frykt. Spøkelsesforestillingene er komplekse og mange, og forskjellige forestillinger oppfordrer til forskjellige reaksjoner. Derfor kan man ikke gå ut i fra at frykt og tro står i et proporsjonalt forhold. Ved å gjøre det ville man se bort fra de snille spøkelsene, som er en like viktig del av våre spøkelsesforestillinger som de skremmende. Samtidig kan mennesker som stiller seg tvilende til at det finnes gjenferd være veldig redd for å møte et. Frykt er ikke et godt mål på tro, og handling basert på frykt kan derfor ikke si oss hvorvidt mennesker tror på spøkelser eller ikke.

Velle Espeland har lagt stor vekt på det skremmende i sin behandling av spøkelsesforestillinger. Han ser ingen grunn til å skille mellom litterære spøkelser og memorater, ettersom de motivmessig er så like. Noe som dessverre forsvinner i dette perspektivet er et blick til hvilke funksjoner fortellingene må sies å ha. Som jeg har vært inne på kan spøkeshistorier brukes til å forhandle om tro, men skrekkhistorien brukes ikke nødvendigvis på samme måte. Noen historier har som sin fremste og kanskje eneste funksjon å skremme, eller å gi det gode gyset. De fortelles gjerne under spesielle omstendigheter, og underholdning er det primære målet. En spøkeshistorie fortalt av en dyktig forteller rundt et leirbål, fordrer ikke til diskusjon, men får gjerne stå åpen. Dersom man tviler på den forsvinner magien, den gode skrekken. Å la seg skremme av slike historier fordrer ikke at man tror, bare at man er i stand til å sette seg inn i fortellingens univers. Settes derimot de samme motivene inn i et memorat, oppfordrer sjangeren i større grad til debatt om tro. Dette ble spesielt synlig når informantene ble intervjuet parvis. Cecile forteller at hun har opplevd gjenferd i huset hun bor. Hun forteller om en følelse av at noen gikk bak henne og lyden av fottrinn. Rakel er ikke villig til å ta Cecilies fortelling som sannhet uten nærmere undersøkesler.

Rakel: Kanskje det var at du innbilte deg det fordi du tenkte over,

Cecilie: Nei, men de fottrinna hørte broren min og, så jeg veit ikke hva det var.

Rakel: Katten?

Cecilie: Den lå og sov ved siden av meg.

Rakel virker fornøyd med svarene og går videre med å fortelle om en lignende opplevelse hun selv har hatt. En god forteller kan selvfølgelig bruke jegform når hun forteller spøkelseshistorier, og det er ikke alltid så lett å skille mellom den litterære formen og memoratet, som Espeland påpeker. Man bør likevel gjøre et forsøk, fordi man ved å ikke skille mellom det litterære og det selvopplevde kun får frem en liten del av forestillingens funksjon. Ettersom Espeland setter fokus på motiv, og derfor ikke kan skille mellom det litterære og det selvopplevde, kan han heller ikke se gjenferdet som noe annet en skremmende. Han lar seg til og med overraske over at spøkelset er så skremmende, for som han påpeker:

Likevel skulle vi tru at dersom spøkelsa verkeleg fanst, burde dei gje oss håp og slett ikkje skremme oss. (...) at noko kan overleve dauden. (...) men det bildet spøkelsa gjev oss av det hinsidige er ikkje positiv. Spøkelseshistoriene fortel om tragediar og meiningslaus daud. (...) Spøkelsa er desperate, hemnlystne eller fortvila.¹⁹⁶

Her må jeg si meg uenig med Espeland, spøkelsene er ikke alltid desperate og hevnlystne. Man kan argumentere for at det litterære spøkelset kan beskrives på denne måten, men det positive, vennlige og omsorgsfulle spøkelset er en annen form, som en kan finne flere eksempler på i tradisjonen, og i mitt materiale.

Ellis vektlegger også fryktelementet i spøkelsesfortellingen som genre. I den sammenheng trekker han fram det han kaller *rumpelstiltskin-prinsippet*, etter eventyret om prinsessen som må gjette navnet til Rumpelstiltskin. Når hun vet navnet hans, mister han makten over henne, og hun redde. På samme måte mener Ellis å finne at et fenomen man har gitt navn virker mindre skremmende enn et navnløst. Når legender fortelles, øker følelsen av kontroll over det mystiske de omhandler. Frykten minskes gjennom å dele den, og gjennom å fange monsteret i ord.¹⁹⁷

The lack of a shared language for an otherworldly contact is debilitating; conversely, finding or creating language provides tremendous relief. The experience of being

¹⁹⁶ Espeland, "Spøkelse og spøkelseshistorier", 169.

¹⁹⁷ Ellis, *Aliens, Ghosts and Cults*, 64.

able to integrate such a contact with a new worldview is in itself a emotional moment corresponding with religious conversion.¹⁹⁸

Å ikke kunne sette ord på opplevelser man har hatt, kan være frustrerende. Uforklarlige hendelser må gis mening ved å settes inn i en kjent sammenheng. Ved å høre andre mennesker fortelle om lignende opplevelser, er det naturlig at man vil adoptere de samme ordene. Videre er dette en drivkraft for å forandre vårt språkbruk rundt mystiske fenomener. Ordet spøkelse kan for eksempel bli sett på som latterliggjørende, det vil derfor være viktig for en som mener å ha sett et spøkelse å finne andre begreper. Espeland trekker også frem spøkelseshistoriene som en måte å takle frykt.

Spøkelset skaper ikke reell redsel hos de fleste i vår tid. (...) Men nettopp derfor gir spøkelseshistoriene barn og de yngste tenåringer muligheter til å nærme seg det farlige og håndtere skrekk uten virkelig risiko. (...) Spøkelseshistorier er trygg risikosport i fantasien.¹⁹⁹

Man kunne argumentere at det er reduksjonistisk å se på spøkelseshistorier som fryktøvelse for barn, når de har relevans også for voksne. Sett i lys av den sosiologiske tenkningen rundt døden, kunne man spørre om spøkelseshistoriene ga barn en trygg måte å nærme seg døden som tabu. I et samfunn hvor vi i det lengste skjerner barna fra dødens realiteter, kunne kanskje spøkelseshistoriene la de små snakke om temaet, på en måte de selv behersker og har makt over. Dette ligger utenfor min oppgave og kompetanse, og jeg vil derfor la spørsmålet stå åpent. Om man velger å se spøkelseshistoriene som en trygg måte å nærme seg dødsrelatert frykt på, ser jeg likevel ingen grunn til å avgrense denne funksjonen kun til å gjelde barn.

Man kan slik si at spøkelseshistoriene hjelper oss å takle frykt på to måter. De gir oss et begrepsapparat som kan hjelpe oss å sette ord på skremmende opplevelser, og de fungerer som øvelser i å nærme seg det skremmende, ved hjelp av etablerte fortellertradisjoner, og delte forestillinger. Spøkelseshistoriene lar oss dele frykt på godt og vondt, som det gode gyset og som usikkerheten i møte med det ukjente.

¹⁹⁸ Ellis, *Aliens Ghosts and Cults*, 153.

¹⁹⁹ Espeland, *Spøkelse!* 184.

Spøkelset som trøstende

Tove: Han holdt på å bryte sammen. Og plutselig sa han, så kjente han en sånn mild vind som kom. Så sier han til meg, sånn prøvende. Syns du det høres rart ut? Men jeg følte hun kom for å trøste meg. Ja sa jeg, bekrefta jo det, det tror jeg også. Hun vil jo ikke at du skal bryte sammen, og det tror jeg. Jeg tror at den energien, du spurte om det med sjel, jeg veit ikke hva som skjer men jeg tror at det er noe som skjer som gjør at mange får trøst, på en eller annen måte. De opplever et eller annet, som gjør, som fører til, eh, ja.

Marianne: Ja, som er utelukkende positivt?

Tove: Ja.

Denne fortellingen handler om et rent positivt møte med en avdød. Det er interessant at historien gir den forklaringen den gir, og ikke knytter opplevelsen opp til for eksempel Gud. For mannen det her er snakk om var det at han ble trøstet av sin kjære avdøde den mest plausible forklaringen på den plutselige milde vinden som ga ham ro. For at en slik forklaring skal være mulig, må forestillingen på en eller annen måte ha vært kjent for ham. Senere i intervjuet spør jeg Tove om å forklare nærmere:

Tove: At de kan, ja det er sånn at den energien som eh. Jeg er åpen for at den energien som jeg opplever blir borte når folk dør, det er. Den er et slags nærvær, energi eller hva det nå er for noe men at det kan gi trøst og dette er sånn at det finnes, ja de døde sjeler eller hva det nå er for noe. Så selvfølgelig ville de ønske å gå, jeg syns det er helt naturlig at de ville trøste sine etterlatte. Han var, han fikk bare sånn at plutselig så blei han helt rolig. Han kjente sånn her mild bris så kjente han at han holdt jo på å bryte sammen og plutselig så bare, blei det sånn han beskrev det som en sånn mild ro var til overs, så han hadde nevnt det for presten etterpå, så sa presten, ja han hadde hørt mange historier om det, så.

Jeg spør Katrine, som selv ikke tror på gjenferd, hva hun tenker om Toves fortelling:

Katrine: Men det å tro i seg sjøl er, for eksempel at den døde kommer og trøster. Det er så bra, altså det er den styrken, sånn så det. De er heldig de som tror at det er faktisk noen av oss som kommer igjen og trøster og det å tro på himmeln etter døden og møter igjen de du kjenner, det er en så enorm styrke som gjør at du nettopp kan løftes opp når du holder på å ramle sammen, men som jeg ikke har nå men som jeg gjerne skulle hatt, men som jeg klarer ikke helt å ha.

Katrine, som anser seg selv som tvilende, viser flere ganger i løpet av intervjuet at hun misunner de som kan tro på noe positivt etter døden. Det kommer her tydelig frem at hun mener spøkelsestro kan være en ressurs for de som nettopp har mistet noen. Camilla, Martha og Rakel tilskriver også spøkelsene en slags trøstende funksjon.

Camilla: dem kan være her for å passe på og sånne ting,

Martha: Hvis du kommer tilbake som ånd, så er det for å formidle noe, for å passe på. Kommer du tilbake kroppslig så er det for å gjøre nye erfaringer på de erfaringene du har gjort tidligere, og for å bruke de erfaringene du har gjort.

Rakel: Det er bare, liksom. Hvis man for eksempel har mistet en person som står veldig nær deg liksom, så får du jo, så får du noen ganger en sånn sterk følelse av at personen er der, og sånn, på den måten, også. Ja egentlig mest bare på den måten.

Forestillingen Camilla, Martha og Rakel gir uttrykk for her, uttrykkes ofte gjennom påstander av typen ”bestemor er alltid med meg”. De kan forstås både metaforisk og bokstavelig. Informanter kan også veksle mellom de to tolkningene, eller selv være usikker på hvilken tolkning som egentlig er den rette. Likevel er påstanden et uttrykk for en tro på en viss fortsettelse av relasjoner og familieforhold selv etter døden.

Marion Dampier-Jeans sine klienter forteller at de har opplevd det som trøstende å få snakke med sine avdøde gjennom henne.²⁰⁰ Selv ser hun det som en viktig del av jobben å videreformidler trøstende ord.

Åndene er ivrige etter å komme igjennom til meg når jeg arbeider. De ønsker å trøste sine etterlatte familiemedlemmer, som sørger, og de kommer for å fortelle at det finnes et liv etter døden, og at døden ikke er noe å frykte. Vi skal alle sammen møtes igjen en dag.²⁰¹

Det kan se ut som om denne siden ved spøkelsestroen henter sin inspirasjon primært fra spiritismen, men også eldre kilder tyder på at møter med spøkelseser har blitt oppfattet som trøstende. En gammel norsk ballade, forteller om en mor som får dra fra himmelen for å hjelpe sine barn, som lider under en grusom stemor. Denne fortellingen, som også er en ”uforbeholden hyllest til morskjærligheten”,²⁰² er knyttet til forestillingen om at de døde kan hjelpe og trøste sine etterlatte. At de døde vender tilbake for å trøste sine etterlatte er altså ikke en ny forestilling, om den har blitt mer utbredt er vanskelig å si sikkert. Bennett mener å finne en kontinuitet av denne forestillingen gjennom europeisk historie, og kaller den skjult tradisjon.²⁰³

²⁰⁰ Dampier-Jeans, *Mitt liv med åndene*, 227-238.

²⁰¹ Dampier-Jeans, *Stemmer fra en annen verden*, 95.

²⁰² Grambo, *Gjester fra graven*, 85.

²⁰³ Bennett, *Traditions of Belief*, 65-80.

Innenfor det nyreligiøse miljøet generelt, og spiritualismen spesielt, anses det imidlertid som normalt at de døde følger med på, og passer på sine etterlatte. Der spøkelsene innen det kristne verdensbilde var de spesielle døde, de som var verken her eller der, er det trøstende spøkelset i dette perspektivet sett på som en naturlig del av denne verden, og hverdagen. De døde griper inn når de etterlatte opplever stressende situasjoner i hverdagen. Spøkelsene er ikke verken her eller der, de er begge deler. De dødes verden er ikke strengt adskilt fra vår egen. Bildet av disse gode døde glir over i forestillinger om skytsengler, og legger til grunn et hierarkisk og mangesidig, men helhetlig og magisk verdensbilde. Dette verdensbildet kan ses på som en rest fra middelaldertenkning,²⁰⁴ men er også en viktig del av forestillingsverdenen innen New Age. Hanegraaffs tolkning av New Age som en videreføring av esoteriske tradisjoner²⁰⁵ er nyttig her. Læren om korrespondanser gjør et tett forhold mellom det materielle og det spirituelle mulig. Levende og døde er ikke så strengt adskilt når deres riker korresponderer og står i forbindelse med hverandre.²⁰⁶ Dette holistiske verdensbildet bringer det magiske og åndelige nær oss, og spøkelsene bringer det inn i hverdagen. I det esoteriske og det nyreligiøse verdensbilde er ikke spøkelset symbolet på uorden. Det har sin naturlige rolle og plass i en helhetlig orden.

Disse døde er der de skal være. At de kan bryte inn i de levendes affærer ses på som en del av den naturlige orden. Slike spøkelser, eller hjelpere, innebærer et guddommelig nærvær. De er budbringere fra den absolutte åndelighet og godhet. De er ikke symboler på dødens skrekk, men på kjærlighetens seier over døden. Slike spøkelser innebærer ikke en kaotisk situasjon som må oppheves. De står for kjærlighet og familierelasjoner, ikke sykdom eller kaos. Disse spøkelsene beviser at det finnes noe godt etter døden, at kjærligheten er udødelig og at det finnes overnaturlige krefter som passer på oss. Tar vi denne tolkningen alvorlig blir det tydelig at spøkelset har en enorm iboende kraft til å hjelpe oss med "dødens problem". Da må vi også se denne funksjonen som sentral, når vi ser på spøkelsets forhold til våre dødsforestillinger.

Dødsforestillinger og funksjoner

Ifølge Bauman står det postmoderne menneske uten verktøy til å håndtere døden. Som tidligere nevnt har også Aries og Gorer pekt på det moderne samfunns manglende

²⁰⁴ Bennett, *Traditions of Belief*, 61-62.

²⁰⁵ Hanegraaff, *New age Religion and Western Culture*, 411-482.

²⁰⁶ Gilhus og Mikaelson, *Kulturens refortrylling*, 52-53.

støtteapparat og sosial kompetanse i møtet med døden. Det trøstende gjenferd kan ses på som en motvekt til denne tendensen, men også som en kritikk av teoriene som helhet.

Statistikken viser som nevnt at stadig fler av oss velger å tro på spøkelses. Det kan videre se ut til at gjenferdsforestillingene i dag, i større grad enn tidligere, er preget av et positivt syn på døden og de døde. Historien Tove forteller, om mannen som opplevde å bli trøstet i sorgen av sin kjære avdøde, underbygger en slik antagelse. I dette perspektivet er også grunnen til at spøkelsesopplevelsene oftere blir oppfattet som positive, nettopp behovet for et trøstende aspekt ved døden. Denne funksjonen er spesielt knyttet til det selvopplevde og det religiøse, media og litteraturen har i liten grad utnyttet denne siden av spøkelsesforestillingene. Protestantismen ga ikke rom for det trøstende gjenferd. Nyreligiøsiteten, med sitt utpregede positive dødssyn, åpner imidlertid for denne forestillingen om de gode døde. Denne forestillingen kan være med på å lette møtet med døden. Det er kjærligheten som i dette bildet settes opp mot dødens problem, et element som Bauman ikke tar høyde for i sine teorier.

Flere kilder peker i samme retning. Spøkelsene oppleves oftere som trøstende og positive nå, enn de eldre kildene gir inntrykk av. Sagnet om de dodes gudstjeneste fortalte om skremmende og farlige spøkelses, mens memoratet Hodne trekker fram som en revitalisering av sagnet beskriver en positiv og vidunderlig god opplevelse. Gjennom min sammenligning av spøkelsene i Borley Rectory og familien Gowers hus, mener jeg også å se en lignende utvikling. Likevel lar vi oss stadig skremme av spøkelses. Så forskjellige forestillinger som det skremmende monsteret av et gjenferd på tv og den milde vinden som trøster den sørgende, er en del av vår egen spøkelsestradisjon. Samtidig behersker vi ofte flere alternative forklaringsmodeller. Vi kan veksle mellom metaforiske, bokstavelige, åndelige eller rasjonelle forklaringer, ettersom det passer oss selv og situasjonen best.

Vi ser at også i vår egen tid er plasseringen av de døde en viktig funksjon for fortellinger om spøkelses. Til tross for at historiene i seg selv ikke alltid kommer inn på hvor de døde befinner seg, legges det gjerne vekt på at personligheten på en eller annen måte overlever døden. Det kristne gjenferd beviste for de troende sjelens individuelle overlevelse av døden, og denne idèen er også synlig i forestillinger i dag. Denne forestillingen sier også noe om

synet på mennesket, nemlig at en viktig del av oss, en del som er avgjørende for vår måte å tenke og oppføre oss på, er udødelig.

At det er mulig å kommunisere med de døde, eller at man har en følelse av at de døde er med oss, passer på, eller følger med på oss, gjør døden mindre endelig. Andres død kan bli enklere å takle når døden ikke innebærer et fullstendig brudd. Derfor er det også påfallende at gjenferd dukker opp der relasjonene har vært spesielt nære, og kanskje vanskeligere for de gjenlevende å avslutte. I lys av Baumans syn på mellommenneskelige forhold i vår egen tid, kunne man anta at gjenferdsforestillinger skulle bli mindre vanlig, ettersom vi distanserer oss fra den eldre generasjon. Dersom de gamle gradvis fratras sin sosiale status før de dør, gjennom at de fjernes fra hjemmet, plasseres i upersonlige omgivelser på et sykehjem og mister myndighet over andres og eget liv, vil døden ikke innebære et sosialt vakuum. En sosial omstrukturering vil ikke være nødvendig, fordi den allerede har funnet sted. Om den yngre generasjonen ikke står i et avhengighetsforhold til de gamle, er det ikke lenger "social-psychological need for a vivid community of the dead",²⁰⁷ skriver Robert Blauner. Dette perspektivet tar imidlertid ikke høyde for de følelsesmessige relasjonene som er til stede i de fleste familier. Som Bennett uttrykker det, "the major relevance is not location, I believe, but love for the dead person and respect for family life".²⁰⁸

Dette er gjelder spesielt det trøstende spøkelset. Denne forestillingen kommer primært til syne i forbindelse med dødsfall i nærmeste familie. Videre er denne forestillingen i stor grad knyttet til fortellinger om sorgprosesser. Det var på direkte spørsmål om opplevelser med død og sorg, at mine informanter snakket om trøstende gjenferd. Det er også disse forestillingene som i størst grad ser ut til å være inspirert av nyreligiøse dødsforestillinger. Disse gjenferdene settes i større grad inn i en større kontekst av informantene. Det er tydelig at kjærligheten til de avdøde, er en sentral og viktig faktor i fortellingene. Forestillingene åpner nemlig for en følelse av at kjærligheten til den avdøde gjengjeldes, noe som oppfattes som en stor trøst.

²⁰⁷ Robert Blauner, sitert i Bennett, *Alas, Poor Ghost!* 30.

²⁰⁸ Bennett, *Alas, Poor Ghost!* 30.

Gjenferdets fremtid

Internett gir oss som nevnt et større nettverk å fortelle våre spøkelseshistorier i. Det er fullstendig mulig å opprettholde og utvikle forestillinger om spøkelser ved hjelp av samtaler kun med nettvener. Spesialiserte chattesider²⁰⁹ på nett gjør det mulig for mennesker som ikke kjenner andre som tror på spøkelser, å få snakke med noen som tar en seriøst. Slik kan spøkelsestro eksistere lenge som et marginalisert fenomen, ettersom nettet gjør det lettere å finne likesinnede over hele kloden.

Samtidig er gjenferdet, som jeg var inne på, en fleksibel størrelse. Parapsykologien, og nyreligiøse miljøers bruk av populærvitenskapelige forklaringsmodeller, åpner for gjenferdstro uavhengig av en guddom eller overnaturlig del av mennesket. Selv i et sekularisert samfunn, vil gjenferdsforestillinger være mulig.

Gjenferdet er naturlig nok også fortsatt en kilde til underholdning. Spøkelset er en spennende metafor som brukes uhøytidelig, eller mer alvorlig, i mange sammenhenger. Ordet spøkelse forbindes ofte med en litt barnslig tilnærming, men kan også brukes retorisk for å betegne noe gammelt som man ønsker å bli kvitt. Ordet brukes gjerne i nyhetene for å beskrive gamle ting som fortsatt har en påvirkning på dagens situasjon. Denne bruken av ordet minner om spøkelset som litterært grep, og at det brukes tyder på at metaforen er kjent. Kanskje er også denne metaforen med på å gjøre spøkelset skremmende, at man ikke kan slippe unna gamle synder. Symbolet brukes om alt fra ekskjærester og gamle venner man har mistet kontakten med, til politiske idèer og forestillinger man mener tilhører en svunnen tid, men likevel har fotfeste i samtiden. Det beskriver de gamle ting vi trodde vi ikke trengte forholde seg til lenger, som plutselig dukker opp i livet vårt igjen, eller som ikke vil gi slipp på oss. Denne bruken av ordet er med på å kategorisere spøkelsestro som en anakronisme. Kanskje vil ordet spøkelse etter hvert i dagligtalen kun brukes på denne måten, mens møter med "ekte" spøkelser vil beskrives med ord som energier, eller vandrende ånder. Spøkelset er altså et sterkt og levende symbol. Dette tyder på at ordet nok kunne overleve forestillingen.

²⁰⁹ Det finnes mange nettstedet som tilbyr et forum for prat om spøkelser, se for eksempel www.ghostchatter.com, www.ghostchat.co.uk eller www.ghostplace.com.

Jeg ser liten grunn til å tro at spøkelsesforestillingene vil forsvinne med tiden. At de kommer til å forandre seg er imidlertid sikkert. Gjenferdet har vist seg å være en tilpasningsdyktig figur. Det har overlevd store omveltninger i sitt livsgrunnlag. Vår egen flytende og lite dogmatiske religiøsitet kan være et godt miljø for spøkelsesstanden. Våre døde vil fortsette å melde sitt nærvær, så lenge vi ikke vil bryte båndene. De døde vil ikke gi slipp på oss, før vi gir slipp på dem.

Konklusjon

Jeg har gjennom oppgaven argumentert for å se spøkelsesforestillingene i kontekst av den tid de faktisk finnes. Ved å erklære gjenferdet som en anakronisme i vår egen tid, gjør man det statisk, uforanderlig og gammeldags. Dette betyr ikke at man ikke skal sette spøkelsesforestillingene i en historisk kontekst, tvert imot. Man skal imidlertid ha øynene åpne for de forandringer forestillingene våre til en hver tid gjennomgår.

I alle kildene fra gresk antikk, har spøkelsene en agenda, et ønske som de vil ha oppfylt, en hevn å utføre, en bønn å komme med eller en misforståelse å oppklare. Dette ser vi også i middelalderen. Gjenferdets naturlige plass i både verdensbildet og kirken er det som er spesielt for middelalderen slik vi ser det i dag. Budbringerfunksjonen var sentral, og budbringerne fra dødsriket ble tatt alvorlig. Denne naturlige plassen og rollen skulle fjernes med reformasjonen. Som vi så, var spøkelset under og etter reformasjonen gjenstand for debatter, som i bunn og grunn handlet om uenigheter rundt livet etter døden.

Spøkelseshistoriene innebar ikke bare artige fortellinger med moral, men i høyeste grad teologiske føringer. De uttrykte teologiske standpunkter, og polemiserte mot andre standpunkter. Gjenferdet er ikke nødvendigvis et teologisk problem, men likevel en joker, en skikkelse som kan brukes til å underbygge en rekke argumenter. Det må forstås som sentralt at historiene bekreftet sjelens individuelle udødelighet, et viktig prinsipp i kristen tankegang. Det er den viktigste delen av mennesket, sjelen, med følelser og tanker, som overlever døden. Gjenferdsforestillingene i Europa i kristen tid kan ikke forstås uavhengig av kirkens lære. Forestillingene forandret seg i takt med teologiske tanker om døden, selv om motivene var forholdsvis stabile.

De nye religiøse strømningene kom med helt nye måter å forholde seg til døden på. Likevel forandres ikke motivene i spøkelseshistoriene i særlig grad. Tolkningen av dem skulle imidlertid aldri bli de samme. De nye, positive dødsbildene fjerner straffaspektet i tolkningen av gjenferd. Den ytterst demokratiske holdningen New Age står for, har ikke rom for evig fortapelse etter døden. Gjenferd blir ”ofre”, døde som har misforstått, eller de har en oppgave de selv ønsker å utføre. Ingen guddom dømmer menneskene, de har sin frie vilje, i døden som i livet. Parapsykologien forsøker seg på vitenskapelige forklaringer av gjenferd,

og fjerner det slik fra de større religiøse sammenhengene. Spiritismen legger fokus på det positive møtet mellom døde og levende og åpner for en fortsettelse av nære familieband selv etter en persons død. Det er videre opp til hvert enkelt individ å avgjøre hvilke dødsforestillinger en tror på. Tro må derfor i større grad legitimeres ved hjelp av egne eller bekjentes opplevelser, men også av egne, mer eller mindre private, refleksjoner. Slike refleksjoner blir spesielt synlige i det nære møtet med døden. Spøkelsesforestillinger som er knyttet til opplevelser i forbindelse med en nær persons død, kan være en viktig del av sorgprosessen. Trøstaspektet må slik forstås som sentralt i moderne spøkelsestro. Dette aspektet, som en riktignok finner eldre kilder til, kan se ut til å være preget av nyreligiøse idèer og tanker. Mine informanter velger til dels andre ord enn de som kommer frem i den kristne tradisjonen. Motivene er gjerne de samme, men tolkningen informantene gir er preget av et, stort sett, positivt dødsbilde, løsrevet fra det kristne dualistiske verdensbildet. Spøkelsene er slik enten gode eller misforstått. Ingen av mine informanter tror på helvete eller andre skremmende etterliv. De onde døde ser ikke ut til å være en relevant forestilling for mine informanter. Dette betyr likevel ikke at spøkelsene ikke kan skremme. De skremmende spøkelsene er imidlertid tilsynelatende meningsløse, de ses på som gjenspeilinger, eller negative energier som henger igjen etter store følelsesutbrudd, eller triste hendelser.

Legitimering av tro skjer slik også gjennom språket. Språket mine informanter velger å bruke er preget av en psykologisering og vitenskapeliggjøring av temaet. Spøkelse anses ikke som gammel overtro, men derimot som aktuelle fenomen som vitenskapen snart vil finne en forklaring på. Det er verdt å merke at tvilende og troende i stor grad benytter seg av de samme språklige taktikker, det vil si låner autoritet fra de samme instanser, for å underbygge sine meninger. Språket er til stor del preget av vitenskapelige og psykologiske refleksjoner. Historier informantene har hørt fra andre blir gjerne forklart eller bortforklart i "logisk" språkdrakt. Først når forestillingene er knyttet til egen opplevelse med sorg og død, brukes religiøse forklaringsmodeller. De trøstende spøkelsene settes inn i en større ramme av mening og orden. De nære båndene til våre kjære brytes ikke engang i døden, og de levende ser for seg sine døde i en høyere, eller bedre tilstand. Dette er religiøse oppfatninger som primært er preget av egne erfaringer, og ikke minst håp, ikke religiøse autoriteter.

Religionsvitenskapen, med sitt fokus på religiøse tekster og autoriteter, kan stå i fare for å tolke religionen som en intellektuell lek for lærde menn. Min egen gjennomgang av spøkelsets rolle etter reformasjonen kunne nok kritiseres for nettopp det. Vanlige mennesker er ikke tomme beholdere som religiøse autoriteter kan fylle med tanker. Derfor kan også forestillinger leve mer eller mindre løsrevet fra autoritetene. Folkloristisk metode er derfor stadig viktig for å forstå disse forestillingene. Det er likevel først og fremst møtet med døden som inspirerer til spøkelsesforestillingen, derfor vil også religiøse autoriteter ha en viss innflytelse på menighetens forestillinger, om ikke direkte på spøkelsesforestillingene, så indirekte gjennom dødsforestillingene. Forskning på temaet kunne nok raskt stagnere dersom det skulle trekke lodd kun fra en fagtradisjon. Forestillingenes kompleksitet fordrer til at et mangfold av metoder trekkes inn for å forstå dem.

Spøkelset lever i spennet mellom frykt og håp i møtet med døden, men også i spennet mellom det religiøse, det litterære og det selvopplevde. Spøkelseshistorier, som alle narrativer, er konstruert, de er verken sanne eller usanne. Spøkelseshistoriene hjelper oss å sette det mystiske selvopplevde inn i en religiøs og kulturell kontekst vi kan godta. Det litterære gir oss materiale til diskusjoner om tro, som settes inn i en, for oss plausibel, verdensanskuelse i overensstemmelse med våre egne religiøse oppfatninger. Samtidig er vi villige til å godta at spøkelset er en mystisk figur. Noe av det skremmende ved spøkelset er nettopp dette ukjente, det spennende budskapet som fasinerer oss, men som vi kanskje egentlig ikke vil høre.

Tove: I det øyeblikket et menneske dør, så er det noe som skjer, så tenker jeg: Oj! Nå vet du noe som ikke jeg vet, så spennende. Og god tur! God tur videre!

Bibliografi

Alver, Bente. "At dø- og at vende tilbake!: En moderne vision om det genvundne paradisi". I Bente Alver, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson, og Torunn Selberg. *Myte, magi og mirakel: I møte med det moderne*. Oslo: Pax forlag, 1999.

Alver, Bente, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson, og Torunn Selberg. "Innledning". I *Myte, magi og mirakel: I møte med det moderne*. Oslo: Pax forlag, 1999.

Aries, Phillippe. *Døden i Vesten: Eit historisk oversyn frå mellomalderen til vår tid*. I norsk oversettelse av Tove Bakke. Oslo: Samlaget, 1977.

Bauman, Zygmunt. *Mortality, Immortality & other Life Strategies*. Oxford: Polity Press, 1992.

Bauman, Zygmunt. "Postmodern Religion?". I *Religion, Modernity and Postmodernity*. Redigert av Paul Heelas. Malden, Mass.: Blackwell, 1998.

Bell, Daniel. "The return of the sacred?: The argument on the future of religion". I *Religion in modern times: An interpretive anthology*. Redigert av Linda Woodhead og Paul Heelas. Malden, Mass.: Blackwell, 2000.

Bennett, Gillian. *Alas, Poor Ghost!: Traditions of Belief in Story and Discourse*. Utah: Utah State University Press, 1999.

Bennett, Gillian. *Traditions of Belief: Women, Folklore and the Supernatural Today*. London: Penguin Books, 1987.

Berger, Peter. *Religion, samfund og virkelighed*. I dansk oversettelse ved Erik Lyng. 2. utgave. Oslo: Vidarforlaget, 1993.

Bibelen. I revidert oversettelse av 1978. 2. utgave. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1978.

Bowyer, Richard. "The Role of the Ghost-story in Mediaeval Christianity". I *The Folklore of Ghosts*. Redigert av Hilda R. Ellis Davidson og W.M.S Russel. Cambridge: D. S. Brewer, 1981.

Brown, Theo. *The Fate of the Dead: A Study in Folk-Eschatology in the West Country After the Reformation*. Ipswich: D.S Brewer Ltd, 1979.

Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

Caciola, Nancy. "Spirits seeking bodies: death, possession and communal memory in the Middle Ages". I *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early modern Europe*. Redigert av Bruce Gordon og Peter Marshall. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- Dampier-Jeans, Marion. *Mitt liv med åndene: Fortalt til Charlotte Kehler*. I norsk oversettelse ved Kari Kahrs. Oslo: N.W Damm & søn AS, 2002.
- Dampier-Jeans, Marion. *Stemmer fra en annen verden: Fortalt til Charlotte Kehler*. I norsk oversettelse ved Dorthe E. Erichsen. København: PP Forlag, 2004.
- Daniels, Michael. "The "Brother Doli" case". I *Parapsychology*. Redigert av Richard Wiseman og Caroline Watt. Aldenshof: Ashgate, 2005.
- Davidson, Hilda R. Ellis. "The restless dead: An Icelandic ghost story". I *The Folklore of Ghosts*. Redigert av Hilda R. Ellis Davidson og W.M.S Russel . Cambridge: D. S. Brewer, 1981.
- Davies, Douglas. *A Brief History of Death*. Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2005.
- Døden på norsk*. Redigert av Olaf Aagedal. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1994.
- Ellis, Bill. *Aliens, Ghosts, and Cults: Legends we Live*. Jackson: University Press of Mississippi, 2001.
- Espeland, Velle og Mikael Holmberg. *Den store boka om spøkelser: Faktabok om spøkelser*. Oslo: Omnipax, 1999.
- Espeland, Velle. *Spøkelse!: Hvileløse gjengangere i tradisjon og historie*. Oslo: Humanist Forlag, 2002.
- Espeland, Velle. "Spøkelse og spøkelseshistorier: Dei daude iblant oss", i *Hinsides: Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Redigert av Siv Bente Grongstad, Ole Marius Hylland og Arnfinn Pettersen. Oslo: Spartacus forlag, 1999.
- Felton, D.. *Haunted Greece and Rome: Ghost Stories from Classical Antiquity*. Austin: University of Texas Press, 1999.
- Finucane, Ronald C.. *Ghosts: Appearances of the Dead & Cultural Transformation*. New York: Prometheus Books, 1996.
- Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London: Cassell, 1999.
- Gennep, Arnold van. *Rites de passage: Overgangsriter*. I norsk oversettelse ved Erik Ringen. Oslo: Pax forlag, 1999.
- Gilhus, Ingvild og Lisbeth Mikaelsson. *Kulturens refortrylling: Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget, 1998.
- Gilhus, Ingvild. "Sjelevandring - et nytt nøkkelsymbol". I Alver, Bente, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson, og Torunn Selberg. *Myte, magi og mirakel: I møte med det moderne*. Oslo: Pax forlag, 1999.

Gordon, Bruce og Peter Marshall. "Introduction". I *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early modern Europe*. Redigert av Bruce Gordon og Peter Marshall. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Gordon, Bruce. "Malevolent ghosts and ministering angels: Apparitions and pastoral care in Swiss Reformation". I *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early modern Europe*. Redigert av Bruce Gordon og Peter Marshall. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Gorer, Geoffrey. *Death, Grief, and Mourning: In Contemporary Britain*. London: The Cresset Press, 1965.

Grambo, Ronald. *I liv og død: Dråper av blodets historie*. Oslo: C. Huitfeldt forlag, 1994.

Grambo, Ronald. *Gjester fra graven: Norske spøkelsers liv og virke*. Oslo: Ex Libris, 1991.

Greenblatt, Stephen. *Hamlet in Purgatory*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Gustavsson, Anders. "Frikyrklighet och folketro". I *Kattegatt-skagerrak prosjektet: meddelelser*. Nummer 4 (1984): 81.

Hanegraaff, Wouter J.. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996.

Hartveit, Karl Milton. *Den okkulte løsning*. Oslo: Dreyer, 1988.

Heelas, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.

Hodne, Bjarne. *Å leve med døden: Folkelige forestillinger om døden og de døde*. Oslo: H. Aschehoug & Co., 1980.

Hodne, Ørnulf. "'De dødes gudstjeneste': Et gammelt sagn i nytt lys". I *Norveg: Tidsskrift for etnologi og folkloristikk*. Nummer 35 (1992): 127.

Hodne, Ørnulf. *Mystiske steder i Norge*. Oslo: Cappelen, 2001.

Hodne, Ørnulf. *Vetter og skrømt: I norsk folketro*. Oslo: Cappelen, 1995.

Homer. *Odysséen*. I norsk oversettelse ved P. Østbye. Oslo: Aschehoug, 1991.

Johansson, Kjerstin Louise. *De dödas julotta: En sägenundersökning*. Doktorgradsavhandling i folkloristikk ved Universitetet i Bergen, 1991.

Laigaard, Jens. *Spøgelser: Tro, fakta og teorier*. Valby: Borgen, 2006.

Magnusson, Jan. *Traditionellt, modernt och postmodernt kring döden*. Lund: Studentlitteratur, 2000.

Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion: And other essays*. New York: Doubleday Anchor Books, 1954.

Myers, Frederic W.H.. *Human Personality: And its survival of bodily death*. London: Longmans, Green and Co., 1937.

Nash, Carroll. *Parapsychology: The Science of Psiology*. Springfield, Ill.: Charles C Thomas Publisher, 1986.

Pettersen, Arnfinn. *Vampyr!: Blodsugende lik i litteratur og tradisjon*. Oslo: Humanist forlag, 2003.

Price, Harry. *Confessions of a Ghost-Hunter*. London: Covent Garden, 1936.

Price, Harry. *The end of Borley Rectory: "The Most Haunted House in England"*. London: George G. Harrap & Co. Ltd., 1946.

Prytz, Berit Leinum. *Fra hvileløse døde, til negative energier: En kritisk diskursanalyse av norsk spøkelsestrodiskurs, med henblikk på autoritet og legitimering*. Masteroppgave i religionshistorie ved NTNU. Våren 2006.

Russell, W.M.S.. "Greek and Roman Ghosts". I *The Folklore of Ghosts*. Redigert av Hilda R. Ellis Davidson og W.M.S Russel. Cambridge: D. S. Brewer, 1981.

Schmitt, Jean-Claude. *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society*. I engelsk oversettelse ved Teresa Lavender Fagan. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Schön, Ebbe. *De döda återvänder: Folketro om tilvarons gränsland*. Stockholm: Prisma, 2000.

Tanggaard, Per. "Død og gravferd: Privatisering og profesjonelisering". I *Døden på Norsk*. Redigert av Olaf Aagedal. Oslo: Ad notam Gyldendal, 1994.

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of magic: Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England*. Harmondsworth: Penguin Books, 1991.

Nettkilder:

"Graffiti ghost of Treuddyn". Anonym forfatter. Tilgjengelig på <http://www.bbc.co.uk/wales/northeast/guides/ws/pages/ghostmonk.shtmleird/ghost>
Sist oppdatert 25.11.03. Hentet 19.03.07.

Klungtveit, Harald. "Trondheims-prest vil jage onde ånder". I *Dagbladet*. Publisert 24.3.06. Tilgjengelig på <http://www.dagbladet.no/nyheter/2006/03/24/461684.html> . Hentet 1.3.07.

Rolfen, Rolf. "Prest vil jage gjenferd". I *Adresseavisa*. Publisert 23.3.06. Tilgjengelig på <http://www.adressa.no/nyheter/trondheim/article637921.ece> . Hentet 5.6.07.

Søvde, Tordis Kristine. ”Åndeutdrivelse for samer”. I *Nordlys*. Publisert 24.3.06.
Tilgjengelig på <http://www.nordlys.no/debatt/ytring/article2014368.ece> . Hentet 1.3.07.

Wilhelmsen, Stein. ”Avviser Åndeutdrivelse”. I *Nordlys*, publisert 3.11.2006. Tilgjengelig
på <http://www.nordlys.no/nyheter/Innenriks/article2388624.ece> . Hentet 1.3.2007.

”Bolig – Husrens”. Hentet fra hjemmesiden til firmaet Guidingvoice.
<http://www.synske.no/Default.asp?Page=Content&Id=645&ParentId=626> . Hentet 29.03.07.

Sammendrag

Oppgaven er en religionshistorisk studie av nordvest-europeiske spøkelsesforestillinger. Den tar utgangspunkt i at forestillinger rundt gjenferd er uløselig knyttet til dødsforestillinger, og behandler slik spøkelsesforestillinger som et uttrykk for tanker og opplevelser i møtet med døden. Oppgaven søker å plassere moderne syn på gjenferd i en historisk, religiøs og kulturell kontekst.

Materialet er hentet fra et feltarbeid blant norske kvinner på Østlandet, samt folkloristisk og historisk litteratur om gjenferd. Materialet fra feltarbeidet omhandler syn på gjenferd, holdninger til død og forestillinger rundt sjelsbegrepet. I det folkloristiske materialet ligger hovedvekten på spøkelsestradisjon som folketro. Dette materialet analyseres med utgangspunkt i et utvalg teorier som omhandler menneskets forhold til dødens problem, og settes i kontekst av religiøse forklaringsmodeller rundt døden og de døde.

En gjennomgang av spøkelsesforestillingenes historie i Europa, får stå som bakteppe for en drøftning av spøkelsesets rolle og plass i det moderne samfunn. Kristendommens og nyreligiøsitetens tanker om gjenferd drøftes i lys av teologiske og idèhistoriske forandringer i synet på døden og mennesket. Oppgaven viser at forestillinger rundt gjenferd er i stadig forandring, og at mange forskjellige forestillinger finnes innad i samme kultur. Den undersøker hvordan fortellinger om gjenferd brukes til å drøfte tro. Med utgangspunkt i en analyse av informantenes ordvalg, viser oppgaven at moderne spøkelsestro er satt sammen av elementer fra nyreligiøst tankegods og eldre spøkelsestradisjon, samt personlige dødsforestillinger og erfaringer. Oppgaven viser at spøkelsesforestillingene speiler frykten og håpet mennesker møter døden med, og utforsker denne dobbeltheten i de moderne forestillingene.