

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

Årgang 41 nr. 1 (2024)

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

TPT utgis av MF Vitenskapelig høyskole i samarbeid med
VID vitenskapelige høyskole.

REDAKTØR

Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard, MF

REDAKSJON

Professor Anne Austad, VID

Professor Tone Stangeland Kaufman, MF

Ledende domkirkeprest Valborg Orset Stene, Oslo domprosti

Universitetslektor/EVU-leder Inge Westly, MF

REDAKSJONSRÅD

Kirsten Donskov Felter, Folkekirkens Uddannings- og Videncenter, Aarhus

Caroline Klintborg, Stockholms Universitet

Bjarte Leer-Helgesen, Universitetet i Agder

Bård Eirik Hallesby Norheim, NLA Høgskolen, Bergen

Ulla Schmidt, Aarhus Universitet

Merete Thomassen, TF/UiO

Gunnfrid Ljones Øierud, Universitetet i Sørøst-Norge

TPT er tilgjengelig med åpen tilgang (open access) på journals.mf.no/tpt
under vilkårene til Creative Commons-lisensen CC BY 4.0:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

FORFATTERVEILEDNING OG OPPLASTING AV ARTIKLER

<https://journals.mf.no/tpt/about/submissions>

KONTAKT REDAKSJONEN

tpt@mf.no

ISSN 3084-1135

Nord-europeisk gravferd i endring

Vi lever i en usikker tid. Verdensfreden er truet, de økonomiske utsiktene er uklare og klimaendringer tiltar. Én ting er sikkert: vi skal alle dø. Med stor sannsynlighet kommer de fleste av oss også til å være en nær pårørende i gravferd en gang i løpet av livet. Hvilke følelser vi går inn i det med, hvilke valg vi foretar om seremonien og på hvilke måter vi deltar, vil variere. Likevel kan vi anta at å gravlegge våre nære er noe av det som forener oss på tvers av tider, kulturer og landegrenser. Å studere gravferdspraksiser bør være av allmenn interesse, siden de i stor grad også forteller noe om tidsånd, samfunn og sosiale samspill. For prester, seremoniledere og undervisningstilsatte er det særlig interessant å følge med på utviklingen i gravferdspraksiser for å komme nærmere et svar på spørsmålet: Hva er en god gravferd? Hvordan forvaltes tradisjon og individuelle ønsker?

Vi er stolte av å presentere dette nummeret av Tidsskrift for praktisk teologi med fire forskningsartikler og et intervju om gravferdspraksiser, som alle kan bidra til større kunnskap om feltet. Vi tror bidragene er av høy aktualitet; Den norske kirke er i gang med å utarbeide nye gravferdsliturgier, og diskusjon om gravferdspraksiser foregår for tiden i flere europeiske land. I dette nummeret presenterer vi forskning fra både Norge, Sverige, Danmark, Finland og Tyskland.

Ulla Schmidt har i sin artikkel «Begravelse, deltakelse og deltakere» sett nærmere på hvem som deltar i begravelser i Folkekirken i Danmark og hva de gjør når de deltar, et tidligere lite belyst tema innen forskning. Hennes funn peker på at deltakelse vurderes som viktig av mange, og kan tolkes som en meningsmettet handling. Mange av oss liker å tenke at vi er like innfor døden, men gravferden og deltakelse utfoldes ulikt, avhengig av sosial klasse og inntekt. Schmidt uttrykker: «Død og begravelse utjevner ikke forskjeller, men forlenger dem». Videre kan vi spørre, skal Kirken tilrettelegge for mer personlige fokus i gravferder og slik være en arena hvor sosioøkonomiske forskjeller synliggjøres eller skal den søke å motvirke dette? Spørsmålet er aktuelt i videre arbeid med gravferdsritualene.

I artikkelen «Svenska kyrkans begravningssed i förändring» synliggjør og analyserer Kristina Helgesson Kjellin og Anders Sandberg endringer i den svenske gravferdspraksisen. De presenterer funn fra en tidligere stor forskningsrapport sammen med en ny kvalitativ undersøkelse, hvor det blir tydelig at endringene avhenger av by/land og sterk/mindre sterk tilknytning til kirken. Hvis familien har flere personlige ønsker om utformingen av seremonien, og de har en svak tilknytning til kirken, er det større sannsynlighet for at de velger en borgerlig begravelse. Ikke alltid handler det om et ønske om mindre kristne innslag eller symboler, men ønsket om fleksibilitet. Forfatterne finner i sine intervjuer at prester ofte viser en åpenhet i møte med de pårørendes ønsker, selv om de kjenner seg forpliktet på en kirkelig liturgi. Sammen med forfatterne spør vi: Hvis ikke kirken fortsetter en imøtekommende innstilling, øker sannsynlighet for at flere i framtiden vil velge bort kirkelig gravferd? Artikkelens diskusjon bør være av interesse når nye instruksjoner for kirkelig gravferd skal utformes i de nordiske landene.

Artikkelen «Å velge seg en gravferd» beveger seg i det samme diskusjonsfeltet, men fra en norsk kontekst. Forfatterne Fredrik Saxegaard, Ingvild Lalim Hanseid og Tone Stangeland Kaufman baserer sin diskusjon på en kvantitativ undersøkelse blant pårørende, samt en kvalitativ undersøkelse blant byrådirektører og -konsulenter, prester, og ansatte i kirkelig fellestråd. Artikkelen tar utgangspunkt i begrepet «tradisjon», som er en sentral begrunnelse for å velge kirkelig gravferd. Forfatterne finner at det er lite språklig om hva «tradisjon» innebærer for den enkelte, og at det er et komplekst forhold mellom å følge tradisjon og å gjøre gravferden personlig gjennom egne valg. Hva som gjør noe til en «personlig gravferd» og hvordan det skal forvaltes, er et interessant tema i debatten videre om gravferder i Norden. Artikkelen synliggjør at det avhenger av flere faktorer enn å velge bort det tradisjonelle og lage egne ritualer.

Artikkelen av Auli M. Vähäkangas studerer gravferdspraksis med utgangspunkt i hvilke følelser de pårørende kjente på under koronapandemien. Selv om restriksjoner og pandemierfaringer har kommet på god avstand for de fleste, deles interessante observasjoner som har overføringsverdi utover den aktuelle tiden. Gravferd er en sosial hendelse, hvilke reaksjoner kom til uttrykk når mulighetene for dette ble begrenset? Ikke uventet rapporterte mange pårørende sterke negative følelser knyttet til restriksjonene, men flere forteller om hvordan gravferdsritualet også kanaliserte følelser som følge av pandemien. Å være en sørgende under pandemien var også «enklere» fordi pandemien normaliserte død og dødelighet. Funnene viser hvor viktig det er for de pårørende med deltakelse ansikt-til-ansikt og mulighet for fysisk nærhet sammen med andre sørgende. Kanskje dette gir viktig innsikt om verdien av fysiske ritualer i en tid som blir mer og mer digitalisert?

Til sist presenterer vi et intervju med Manuel Stetter, som er leder av praktisk-teologisk avdeling ved Rostock Universitet i Nord-Tyskland og er luthersk prest. Stetter har i den senere tiden forsket på død og gravferdspraksiser. I samtale med Tone Stangeland Kaufman forteller Stetter om et forskningsprosjekt hvor han er observatør når gravferdskonsulenter vasker og gjør klar de døde kroppene før gravferden. Studien reiser spørsmål om hvilke syn vi har på kropp, og sammenhengen mellom kropp og person. Stetter interesserer seg også for hvordan vi «konstruerer» den døde gjennom konkrete objekter og bruken av disse.

Intervjuet gir også innblikk i endringer i tyske kirkers gravferdspraksis som kan være interessante for norske lesere. Stetter forteller at flere Landeskircher har opprettet egne «kasualia-agenturer», som fungerer som spesialister på overgangsriter i en tid hvor kontakten mellom folk og kirke blir svakere. Utviklingstrekkene er ikke ulike de vi ser i de nordiske landene, og den pågående forskningen fra ham og hans forskningskolleger kan være interessant for flere å følge med på.

At gravferdspraksiser er i endring bør ikke komme som en overraskelse. Men enten vi er forskere, prester eller pårørende gir det mening å kjenne til beveggrunnene og mulighetene, og det tror vi dette temanummeret bidrar til.

Denne utgaven av Tidsskrift for praktisk teologi markerer at vi nå er et *heldigitalt*, vitenskapelig tidsskrift. Vi gleder oss over at verdifulle artikler er tilgjengelige for alle, alltid og overalt. Vi bruker fortsatt plattformen Open Journals System, journals.mf.no/tpt, som også mange andre tidsskrifter benytter. Her finner du både siste utgave og arkiv for mange årganger bakover i tid. På sikt håper vi å publisere komplette årganger tilbake til oppstarten i 1984.

Anne Austad og Valborg Orset Stene
redaktører for denne utgaven

Fredrik Saxegaard
redaktør

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 1 (2024) S. 4-25

DOI 10.48626/tpt.v41i1.5562

Fagfelleurdert artikel

Begravelse, deltagelse og deltakere

En analyse av hvem som deltar i folkekirkens begravelser, og hva de gjør

ULLA SCHMIDT

lektor, Afd. for teologi, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet

teous@cas.au.dk ORCID 0000-0003-2088-0159

ABSTRACT

This article analyses and discusses funeral participation and participants in funerals in Denmark. Through a data material consisting of survey data, observations and personal interviews, it asks: who participate in funerals, in terms of social background variables and in terms of relations with the deceased? What do participants do in the course of and in relation to the funeral? Which patterns are there between types of participants and patterns of actions? Through engaging theoretical concepts suggested by Bailey and Walter, as well as O'Rourke et al., as well as a practice-theoretical perspective, it suggests that not only are there quite clear patterns in participation and participants' actions, but that these are also essential for the pursuit of funerals' purposes as well as for forming funerals' subjects. By doing that, it contributes to the so far rather limited research on funeral participation.

NØKKEORD

Begravelse. Deltagelse. Deltakere. Praksisteori. Funeral. Participation. Participants. Practice-theory.

Deltakelse: viktig dimensjon av begravelsen

I Danmark er ca. annenhver person med i en begravelse i løpet av et år (Schmidt, under utgivelse). Flere forhold tyder på at deltakelse og deltakere oppfattes som viktig for en begravelse. Begravelse uten andre til stede enn det involverte personalet, oppfattes tilsynelatende som vanskelig. I Danmark har prester via sosiale medier rekruttert personer til å delta og bistå med å bære kisten ut der det ikke var forventet at etterlatte ville være til stede (TV2 ØJ, 2018). I Norge er nettverket Gjertrudvennene etablert, med formål å delta i begravelser der det ikke er ventet andre til å ta avskjed med avdøde (Gjertrudvennene, 2023).

Intervjuer i et dansk forskningsprosjekt¹ viser også at folk vektlegger deltakelse når de tenker på sin egen begravelse. Det trenger ikke nødvendigvis komme mange, men det bør være noen som man har betydd noe for. Begravelsesdeltakelse oppfattes som et vitnesbyrd om at man har satt spor etter seg.

Men hva er deltakelse sett fra deltakernes perspektiv? Hvem er det som deltar, hva gjør man når man deltar, og hva betyr det?

Deltakelse og deltakere: underbelyst i forskning på begravelser

Deltakelse og deltakere i begravelser har fått lite oppmerksomhet både i praktisk-teologisk og annen forskning på begravelse og begravelsesritualer. Utforming av begravelsesritualer i ulike epoker og kontekster (Hertz, 1960; Walter, 1990; Kragh, 2003, s. 58-105; Jindra & Noret, 2011), hva som gjør at begravelser oppleves og vurderes som gode begravelser (Holloway et al., 2013; O'Rourke et al., 2011), betydning og endring av begravelsesritualer (Fortuin et al., 2011; Caswell, 2011; Binder, 2019; Friedrichs, 2019), hva mennesker ønsker i forbindelse med begravelser (Mickan, 2019), begravelser i forhold til avdødes religiøse eller livssynsmessige tilhørighet (Garces-Foley, 2002-2003), og ulike aktørers rolle i utforming av begravelser (Klie & Kühn, 2019; Kjellin et al., 2021, s. 43-89; Saxegaard et al., 2023, Poulsen et al. 2020) er bare noen eksempler på sentrale forskningstemaer når det gjelder begravelser. Begravelsesdeltakere og -deltakelse har stort sett kun vært tema som «nære etterlatte.»

Kirkeregistrene for folkekirken i Danmark og de protestantiske landskirkene i Tyskland registrerer også bare antall kirkelig begravde (DST, 2024; Evangelische Kirche Deutschland, 2023, s. 19), og ikke antall deltakere ved begravelser. Det gjør derimot Den norske kirke og Svenska kyrkan, Svenska kyrkan riktignok under

1 Intervjuundersøkelse gjennomført 2020, se avsnitt om metode.

kategorien «gudstjenestebesøk». De ser dermed på deltakergruppen, forsamlingen som helhet, som en del av den kirkelige handlingen (Kirkerådet, 2022, s. 21; Svenska kyrkan, 2024).

Noen forskningsbidrag har likevel undersøkt deltakere og deltakelse i begravelse fra ulike synsvinkler. Tidlig på 2000-tallet undersøkte Thomas Quartier m.fl. deltakeres opplevelser og vurderinger av begravelsers betydning for minnedannelse og minnekommunikasjon. De var opptatt av begravelsens potensial for å forene deltakernes kollektive minner om avdøde med et kulturelt minne forankret i religiøs tradisjon og lære, i dette tilfellet romersk-katolsk (Quartier et al., 2004, Quartier, 2006). Men selv om respondentene var begravelsesdeltakere, hadde hverken empiri, analyse eller teori særlig fokus på deltakelse som sådan, men snarere på begravelsen som handling og ritual.

Noe senere undersøkte T. O'Rourke et al. mulige sammenhenger mellom på den ene siden deltakeres tilfredshet med begravelser, og på den andre faktorer som religiøsitet, holdninger, forventninger, involvering og deltakelse i begravelser (O'Rourke et al., 2011, s. 734–735).

I to artikler fra henholdsvis 2016 og 2020 konstaterer Tara Bailey og Tony Walter at deltakelse og deltakere har gått under radaren i store deler av begravelsesforskningen. I «Funerals against death» fra 2016 påpeker de hvordan undersøkelser av begravelser i stor grad har konsentrert seg om de nærmeste etterlatte og forstått utformingen av begravelsen som et samvirke mellom dem og begravelsesprofesjonene. Men en begravelse omfatter alle aktører og deltakere, ikke bare de nærmeste, og undersøkelser av begravelser bør derfor også omfatte «the whole community of mourners» (Bailey & Walter, 2016, s. 150–151). Med dette som utgangspunkt undersøker de minnetalenes betydning og lanserer begrepet «configurational eulogies.» Det skal uttrykke at minnetaler ikke bare kommer an på ordene som sies. Også menneskers tilstedeværelse og deltakelse kan fortelle om avdøde (Bailey & Walter, 2016, s. 162). De viser frem avdødes relasjoner og avspeiler ulike sider av avdødes biografi, interesser og aktiviteter (Bailey & Walter, 2016, s. 163–164).

I den andre artikkelen, «How Funerals Accomplish Families» (Walter & Bailey, 2020) kritiserer de en angivelig uttalt premiss i begravelsesforskningen, nemlig at familie og familiære relasjoner blir ansett som begravelsens grunnstamme og mønsterrelasjon, uten å problematisere eller undersøke «familie» som tema i seg selv. Men familie er også noe som i stor grad produseres eller «gjøres» i begravelser. Det skjer for eksempel når familiemedlemmer som ellers sjelden ser hverandre gjenforenes, når konfliktfylte relasjoner på en eller annen måte skal fungere, eller når det er skuffelse over et familiemedlem som likevel ikke dukker opp. Slik er begravelsen også et arbeid for å «accomplish families». Men dermed

bidrar den videre til å «lagdele» eller differensiere grupper av sørgende, nemlig som «familie» og «ikke-familie» (Walter & Bailey, 2020, s. 177).

Bailey & Walters begrep om «configurational eulogies» er dessuten utnyttet i undersøkelser av begravelser under Covid-pandemien. Her brukes det til å forstå hvordan deltakelse – og begrensninger i deltakelse – virker inn på opplevelsen av hvordan begravelsen fremstiller og hedrer avdødes liv og støtter de nære etterlatte. (Riley et al, 2023a, Riley et al, 2023b).

Ingen av disse bidragene går imidlertid inn på hvordan deltakere fordeler seg i ulike grupper, hvordan disse gruppene kan ha ulike mønstre når det gjelder deltakelse, handlinger og handlingsforløp, og hva disse mønstrene kan si oss om begravelsen som handling mer generelt. Det er slike spørsmål denne artikkelen tar opp når den spør: hvem deltar i begravelser, og hva gjør deltakerne i og i forbindelse med begravelser? Og hva kan dette si om begravelse som handling og praksis? Hovedanliggendet er å undersøke og få frem overordnede mønstre og sammenhenger, og i mindre grad å dykke ned i detaljer rundt deltakeres måter å agere på i begravelser.

Metode, data og teori

For å besvare disse spørsmålene, brukes en kombinasjon av kvantitative og kvalitative tilganger og data, innsamlet som del av et større forskningsprosjekt om praksiser knyttet til død og døde, «Død, minne og religion» ved Aarhus Universitet. For det første brukes data fra en web-basert spørreskjemaundersøkelse (gjennomført juni–august 2019) til et representativt befolkningsutvalg på 2000 respondenter til å kartlegge frekvens for begravelsesdeltakelse, kjennetegn ved begravelsesdeltakere, og fakta om begravelsen de senest deltok i.² På enkelte punkter brukes data fra en spørreskjemaundersøkelse blant ca. 600 tilfeldig utvalgte prestere (gjennomført november 2017) i folkekirken til å supplere befolkningsdataene.³ For å få innblikk i mer konkrete og detaljerte sider ved begra-

2 Spørreskjemaundersøkelsen ble gjennomført av analysebyrået Epinion, som en web-basert panelundersøkelse. Spørreskjemaet er distribuert som et webskjema-link til et utvalg i et landsdekkende og representativt panel. Respondentgruppen («N») på 2034 deltakere utgjorde 30 prosent av alle dem, som skjemaet ble sendt til. For denne typen undersøkelser ligger svarprosent typisk mellom 15–50 prosent, ifølge Epinion. I respondentgruppen (N=2034) var folkekirke-medlemmer litt overrepresentert (78 prosent mot 74 prosent i 2019), og medlemmer av andre trossamfunn underrepresentert, noe som forklares med at personer med migrantbakgrunn generelt er underrepresentert i befolkningsundersøkelser.

3 Utgjør omtrent halvparten av prestene i folkekirken. Utvalgt ved å trekke tilfeldig fra adresseliste.

velsene og deltakernes opplevelser og vurderinger, er det foretatt personlige, semistrukturerte intervjuer med 30 respondenter (gjennomført 2020) som deltok i befolkningsspørreundersøkelsen og var villige til å bli kontaktet for oppfølgende intervju. Basert på svarene i spørreskjemaet, er informantene utvalgt med tanke på å oppnå variasjon i alder, kjønn og inntektsgruppe. Videre er både medlemmer av folkekirken, med ulike grader av opplevd tilknytning, og personer som ikke er medlem av noe trossamfunn, inkludert, og både personer med ønske om kirkelig begravelse og ønske om borgerlig begravelse. For å sikre geografisk spredning, men samtidig ta nødvendige praktiske hensyn, er informantene utvalgt fra tre ulike områder i Danmark med ulike bosettingsmønstre.

Som den tredje datatypen er det gjennomført observasjoner av 20 folkekirkelige begravelser (gjennomført 2018 og 2019) i tre prostier med ulik kirkelig og sosiodemografisk profil, fordelt på tre ulike bispedømmer. Prostienes prester har etter henvendelse samtykket til å gi melding om begravelser observatørene kunne overvære, og har slik sett hatt innflytelse på hvilke begravelser som har kunnet observeres. Alle begravelsene (med ett unntak) er observert av to observatører, som etterfølgende sammen har utarbeidet feltrapport på ca. fem sider på observasjon. Observasjonene har dekket tidsrommet fra deltakerne begynte å ankomme kapell/kirke og til de igjen hadde forlatt området. De har fokusert på deltakere og aktører – hvem de er, hva de gjør og hvordan de forholder seg til hverandre, på handlingsforløpet fra ankomst til avreise, på stedet og rommet, på gjenstander og dekorasjon. Med tanke på denne artikkelen er det især materialet om deltakere, hva de gjør og hvordan de forholder seg, som er anvendt.

I refleksjonen over analyseresultatene anvendes to typer av teori. De allerede nevnte bidragene fra henholdsvis Bailey & Walter (Bailey & Walter, 2016; Walter & Bailey, 2020), og O'Rourke m.fl. (O'Rourke et al., 2011) brukes til å foreslå sammenhenger mellom hvordan ulike grupper av deltakere også innebærer forskjeller i begravelseshandlingen. Særlig brukes begrepene de foreslår, som «configurational eulogies», «involvement», «participation» og «role-matrix», samt begravelse som «displaying / accomplishing family», til å få frem viktige sider ved begravelsesdeltakelse – både gjennom bekreftelse og gjennom kontrast.

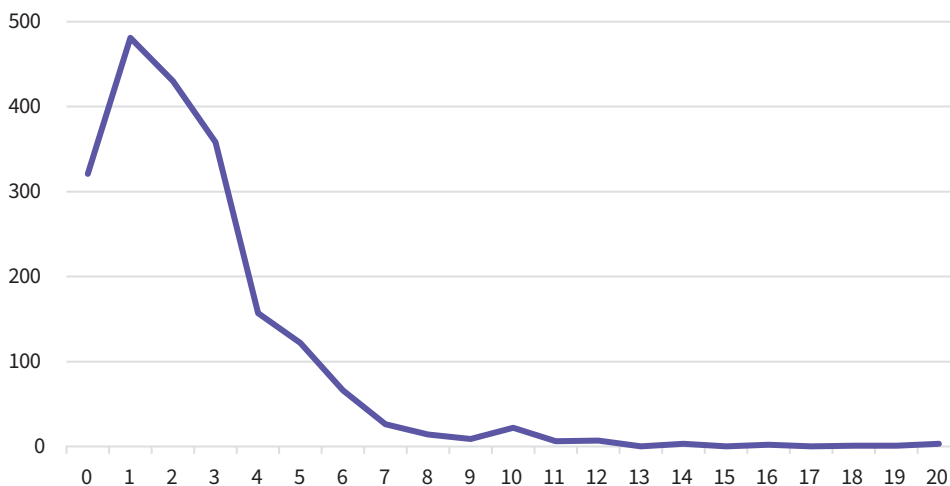
På et mer overordnet plan brukes praksisteori til å utdype forståelsen av hva sammenhenger mellom deltakere på den ene siden, og handlinger og handlingsmønstre på den andre, kan si om begravelse og begravelsesdeltakelse. Praksisteori, som lenge har stått sentralt i fag som antropologi, sosiologi, organisasjonsstudier og profesjonsstudier, har de senere årene også fått en større plass både i religionsstudier, teologi og praktisk teologi (Henriksen, 2019; Helboe Johansen & Schmidt, 2022; Keller & Roggenkamp, 2023). Praksisteori utgjør ikke ett, ensartet teoretisk rammeverk, men snarere et sammensatt kompleks av ulike teorier om

det sosiale og om sosial virkelighet (Reckwitz, Rosa, 2023, s. 28) som likevel har noen felles kjennetegn (Schmidt, 2022, s. 37-40). I denne sammenhengen er det særlig relevant at praksisteori er en måte å forstå sosial handling på der det på den ene siden betones at handling formes gjennom eksisterende, sosialt etablerte handlingsmønstre, men på den andre siden ikke bare er et produkt av konvensjoner og normer som reproducerer seg selv (Reckwitz, 2002; Barnes, 2001, s. 24). Sosial handling, som det å handle i butikken, være på avdelingsmøte på jobben, reise med toget, dra på fjelltur, skrive en forskningsartikkel eller gå til nattverd, er mulig fordi det forut for den enkeltes handling har vært og er mennesker i gang med de samme handlingene (Lynch, 2001, s. 131-132). De har dannet, vedlikeholdt, justert og omdannet handlingsmønstre av materielle, sosiale, kroppslige, kunnskapsmessige, romlige og andre komponenter, som i kraft av praksis er utrustet med mening og bundet sammen av et formål. Og den enkelte handler, deltar i avdelingsmøte eller går til nattverd ved å gå inn i dette mønsteret av betydningsladede gjenstander, bevegelser og utsagn innrettet mot et formål. Det er den enkelte personen som handler, men den enkelte blir i stand til å handle gjennom å få del i den viten om praksis som er avleiret i og gjennom eksisterende «gjøren» og dens ulike elementer og deres mening. Slik skjer det også en subjektivering av og læring for den enkelte gjennom praksis (Alkemeyer & Buschmann, 2017, s. 8-9). Dette praksisteoretiske perspektivet på sosial handling og subjektivering brukes nedenfor til å kaste lys over begravelsesdeltakelse.

Deltakere, deltakelse, og sammenhenger

Hvem deltar – og hvem deltar ikke?

Hva kjennetegner de som deltar i begravelser, sammenlignet med de som ikke deltar? I løpet av de fem siste årene (i 2019) har en person i Danmark i gjennomsnitt deltatt i 2,5 begravelser (figur 1). Sagt på en annen måte: I løpet av et år deltar i gjennomsnitt annenhver person i Danmark i en begravelse. Det er en viss spredning. Rundt 2/3 har deltatt i én, to, eller tre begravelser (median=2). 16 prosent har ikke deltatt i begravelse i det hele tatt de siste fem årene, mens noen har deltatt i en god del flere.



Hvor mange begravelser/bisættelser har du deltager i, i løbet av de fem seneste år?
(Medregn ikke hvis du har deltager som en del av dit arbejde, f eks arbejde i folkekirken,
andet trossamfund, eller ved insitution)

FIGUR 1 Deltakelse i begravelse i fem siste år. Antall (N=2034)

I lys av spredningen gir det mening å se etter mønstre i hvem som deltar oftere og sjeldnere. Det sier seg selv at det er hyppigere deltakelse i grupper som også har en høyere dødelighet, nemlig eldre. Men det er også andre forskjeller som ikke på samme måte kan forklares med ulikheter i dødelighet. Kvinner og menn deltar i omtrent like stor grad, på tross av at kvinner lever lenger – og dermed oftere overlever en ektefelle. Derimot er det forskjell avhengig av inntektsnivå: Mennesker med lav inntekt deltar sjeldnere enn de med vanlig eller høyere inntekt. Det gjelder på tvers av aldersgrupper, men viser seg særlig i gruppen under 35 år.

Aldersgruppe	Husstandens inntekt	0	1-2	3-5	6+
18-34	< 300 000	25	54	19	2
	300-500 000	21	53	24	2
	500 000+	11	56	31	3
35-55	< 300 000	28	45	23	4
	300-500 000	21	41	35	4
	500 000+	14	47	33	6
55+	< 300 000	16	36	37	12
	300-500 000	8	36	37	19
	500 000+	9	42	35	14

TABELL 1 Aldersgrupper: Antall begravelser deltatt i de siste 5 årene (2019), og forhold til husstandens inntekt. Prosent. N = 2034.

Prosjektets øvrige data viser lignende sammenhenger. Prestenes spørreskjemaundersøkelse viser signifikant lavere deltakerantall i begravelser der avdøde tilhørte lavere sosiale klasse. Befolkningsundersøkelsen viser dessuten at en større andel i den laveste inntektsgruppen ikke ønsker at det holdes en begravelseshandling for dem når de dør, sammenlignet med de øvrige inntektsgruppene (Schmidt, French, under utgivelse). Med andre ord er det en gjennomgående sammenheng mellom det å tilhøre laveste inntektsgruppe og svakere forhold til begravelse: man er mindre tilbøyelig til å ønske en begravelsesseremoni for seg selv, man er mindre tilbøyelig til å delta i begravelser, og det er større sannsynlighet for at det kommer færre til begravelser av personer fra laveste inntektsklasse/sosiale klasse.

Noe av forklaringen kan selvsagt være at det er utgifter knyttet til begravelse, inkludert det å delta. Men også generelle sammenhenger mellom lav inntekt og sosial marginalisering kan slå ut når det gjelder begravelser, slik at sosial marginalisering og svakere sosial tilknytning utgjør en mellomliggende effekt mellom inntekt og begravelsesdeltakelse. Uansett viser sammenhengene mellom begravelsespraksiser og inntekt, at begravelsespraksiser hverken er upåvirket av, eller motvirker, sosiale forskjeller og sosial marginalisering.

Deltakelse henger også sammen med religiøsitet. De som scorer høyere på religiøs praksis og gudstro, deltar i flere begravelser enn de som scorer lavere, også når en tar høyde for alder, og særlig i gruppen over 55 år. Også her kan det være en mellomliggende effekt av sosial tilknytning, men med motsatt fortegn sammenlignet med lav inntekt. Begravelsesdeltakelse er altså vevd inn i andre sosiale og kulturelle forhold, som sosial klasse og religiøsitet. Alle dør på et tidspunkt og er

slik sett like overfor døden. Samtidig er det som skjer i forbindelse med dødsfall, også dypt forankret og preget av sosiale og kulturelle omstendigheter og faktorer.

Hvem er deltakerne, sett i relasjon til avdøde?

De som deltar har rimeligvis vært relatert til avdøde, enten direkte eller indirekte. Men hvordan? I spørreskjemaundersøkelsen er respondenten bedt om å besvare en del spørsmål med utgangspunkt i den begravelsen vedkommende senest deltok i, herunder også om hvilken relasjon de hadde til avdøde. I alt ca. to tredeler var i familie med avdøde. Halvparten var en av avdødes nære etterlatte (ektefelle/partner, søsken, barn, barnebarn, forelder, besteforelder), mens den andre halvparten var øvrig familie.

Hvad var din relation til afdøde?	
Jeg var nær etterladt til afdøde (ægtefælle/partner, barn, forælder, søskende, barnebarn, bedsteforælder)	31
Jeg var på anden måde i familie med afdøde	33
Jeg var ven med afdøde	15
Jeg var ven med nær efterladt til afdøde	9
Jeg var nabo til afdøde	3
Jeg var/havde været kollega med afdøde	3
Jeg kendte afdøde fra nabolaget/lokalområdet	2
Jeg kendte afdøde fra organisation, klub e.l.	2
Andet	3
Ønsker ikke at oplyse	0
TOTAL	101

TABELL 2 Relasjon til avdøde. N=1713. Prosent. Ett svar mulig

I den siste tredelen var flertallet venner av avdøde (15 prosent) eller av en av avdødes nære etterlatte (9 prosent), mens mindre andeler på mellom to og tre prosent enten var nabo, (tidligere) kollega, eller personer som hadde kjent avdøde fra lokalsamfunn eller fra foreningslivet, som sportsklubb e.l.

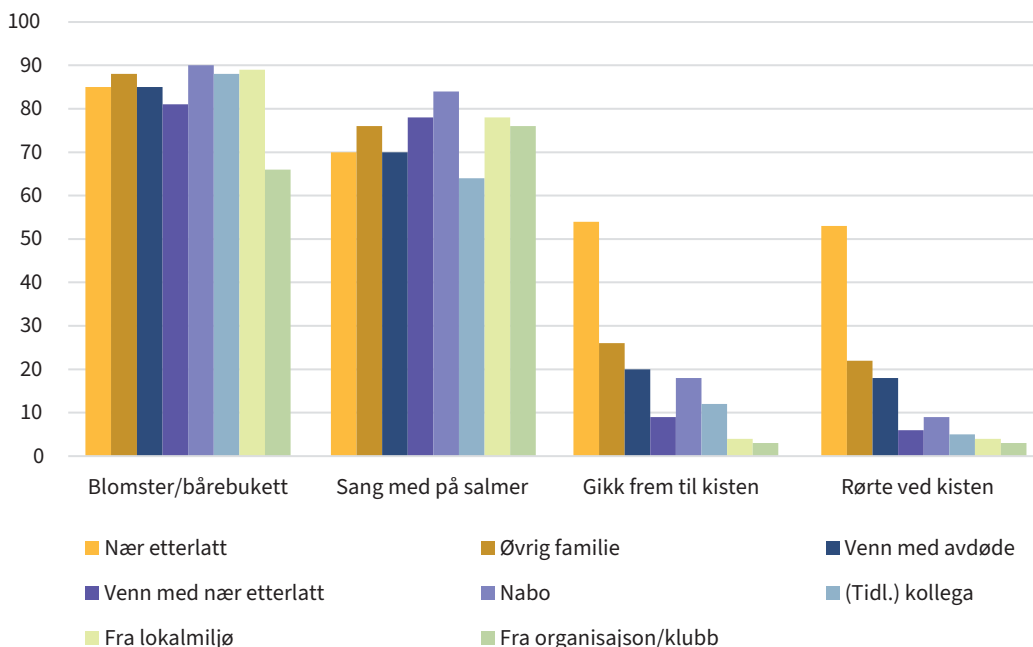
Avdødes alder spiller imidlertid inn her. For avdøde under 67 år er andelene som var avdødes venn eller avdødes nære etterlattes venn høyere (henholdsvis 23 og 13 prosent), og andelen som var i familie med avdøde, lavere (45 prosent). Det er også litt høyere andeler som var kollega med avdøde (5 prosent). Jo eldre avdøde er, jo større er andelen av familie, både nære etterlatte og annen familie (75 – 80

prosent), og færre som var venner med avdøde eller avdødes etterlatte (11 prosent) eller kjente avdøde fra andre sammenhenger (3 prosent).

Uansett alder på avdøde, utgjør familierelasjoner altså et flertall i forsamlingen, men når avdøde har vært i slutten av 70-årene og oppover, består deltakerne hovedsakelig av familiemedlemmer og til dels venner, og bare en liten andel er arbeids-, lokalsamfunns- eller organisasjonsrelasjoner.

Deltakelse: mer enn å være til stede

Det er altså forskjellige grupper av deltakere i en begravelse. Men det er også mønstre i hvilke deltakere som gjør hva. De fleste (85 prosent) har hatt med, eller bestilt for levering, blomster eller bærebukett. Dette gjelder uavhengig av relasjon til avdøde, bortsett fra at de som kjente avdøde fra organisasjonsliv e.l., ligger litt lavere (figur 2). Nesten like vanlig på tvers av deltakergrupper er det å hilse på de nærmeste. En stor andel (73 prosent) svarer også at de synger med på en eller flere salmer/sanger, og heller ikke her gjør det noen særlig forskjell hvilken relasjon en hadde til avdøde. Disse tingene er noe alle typer av deltakere gjør i omtrent like stor grad.



FIGUR 2 Handlinger i begravelse fordelt på grupper/relasjoner til avdøde. Flere svar mulig. (N=1713, Prosent).

Derimot er det klare forskjeller når det gjelder handlinger knyttet til kisten. Dette er først og fremst for de nærmeste etterlatte, i et visst omfang også for annen familie (figur 2). Rundt halvparten av de nærmeste sier at de gikk frem til kisten, rørte ved kisten, eller la noe på kisten. Mellom 15 og 25 prosent av annen familie eller venner sier at de gjorde dette, mens mindre enn ti prosent av de som var venn med nær etterlatt til avdøde, kollega, eller hadde kjent avdøde fra lokalmiljøet, gikk frem til kisten. At to prosent svarer at de ikke gjorde noen av disse tingene, understreker at deltakelse sjelden er rent passiv.

Observasjoner av begravelser kan konkretisere og utdype dette overordnede og kvantitative bildet. Observasjoner er jo i sin natur et bredt materiale. I det følgende er det lagt vekt på det som belyser deltakelse, deltakerne, og deres handlinger. Bakgrunnen er at rundt fire av fem begravelser i Danmark foregår i folkekirken (Danmarks Statistik 2024). Og i spørreundersøkelsen til prester i folkekirken svarte nesten tre firedeler at begravelsen de sist forrettet, lignet mye på andre begravelser de har hatt, mens ytterligere 22 prosent svarte at den atskilte seg på enkelte punkter. Dette, kombinert med observasjonene, tegner et bilde av at flertallet av begravelser har en nokså standardisert struktur og et typisk forløp.

Når det gjelder deltakernes handlingsmønstre beskrevet ovenfor, kan det se omtrent slik ut: De nærmeste pårørende – som ektefelle og/eller barn – ankommer vanligvis først, gjerne en halv time eller mer før begravelsen starter. De går inn i kapell/kirke, veksler kanskje noen ord med betjeningen, men går så gjerne frem til kisten som allerede er på plass, pyntet med bæredekorasjon, og ofte med flere bårebuketter rundt og foran kisten. Her står de ofte en stund rundt kisten, snakker lavt sammen og ser på blomsterdekorasjonene og bånd med hilsener, før de setter seg på de forreste plassene. Kanskje går en eller to ut til inngangen for å ønske de andre deltakerne velkommen eller avklare praktiske ting med hverandre eller med betjeningen eller begravelsesbyrå. Etter hvert som flere ankommer, hilser folk på hverandre, ofte allerede ute på parkeringsplassen eller på vei opp til og utenfor kapell eller kirke. Inne i kapell/kirke blir de møtt av en eller flere av de nærmeste, eller går selv frem og hilser på dem. Slik tilkjenner man at man er til stede og uttrykker omtanke og støtte. Men det kan også bidra til å bekrefte eller gjenetablere bånd mellom familiemedlemmer som kanskje ikke har sett hverandre på en stund. Måten det hilses på, er med til å definere kretsen og en selv som noen som har mistet, som «etterlatte.»

Dette svarer til Walter & Baileys poeng om at begravelser produserer familie og familierelasjoner, og dermed implisitt også definerer noe som «ikke-familie» (Walter & Bailey, 2020; Stetter, 2022, s. 201–203), slik vi ser det der noen setter seg med én gang uten å hilse rundt, tilsynelatende uten å kjenne andre.

Også måten deltakerne plasserer seg på i rommet er med på etablere og definere relasjoner. Nærmeste etterlatte, og kanskje også øvrig familie, sitter på de forreste benkene, mens andre deltakere setter seg lenger bak, av og til med en eller to ledige benkerader mellom gruppene, som et romlig uttrykk for ulike relasjoner til avdøde.

Observasjonene viser også tydelig hvor sentralt blomster er for deltakelse i begravelseshandlingen (se også Johansen & Christensen, under utgivelse). Selve bæredekorasjonen og flere bårebuketter er vanligvis på plass på og rundt kisten når de første deltakerne ankommer fordi noen deltakere har fått tilsendt bærekrans eller -bukett i stedet for å medbringe dem selv. Men å få tilsendt bårebukett er også en måte å delta på for dem som av ulike grunner ikke kommer til å være til stede i kirke eller kapell. Slik kan blomster være noe mer enn et element ved deltakelse, men faktisk i seg selv utgjøre deltakelse.

En del av deltakerne har imidlertid selv blomstene med seg, og gir dem til kirketjener eller begravelsesbyråets representant ved inngangen. Vedkommende pakker ut, tar vare på vedlagte kort og plasserer buketten inne i rommet ut fra estetiske, praktiske og relasjonelle hensyn. Her er det altså ikke selve handlingen å legge blomster på eller ved kisten som er det betydningsbærende elementet, men selve det å ha gitt en bårebukett.

Observasjonene bekrefter ikke i samme grad svarene fra spørreundersøkelsen om at deltakerne synger med på salmene. Men de bekrefter at de fleste forsøker: Man slår opp i salmeboken og sitter med den oppslått og følger med (i Danmark er det vanlig å bruke salmebok og ikke trykte programmer). Det er viktig å gi inntrykk av å synge med, gjøre det som hører med til å synge en salme. Det viser seg da også at de mest brukte salmene ved begravelsene er «kjente og kjære» salmer, mye mer enn det er salmer med døds- og begravelsesorienterte tematikker (French, under utgivelse).

Derimot viser observasjonene tydelig hvordan handlingsmønstre knyttet til kisten er fordelt på bestemte grupper av deltakere. Å gå helt frem til kisten er vanligvis forbeholdt de nære pårørende. I god tid før begravelsen starter står de i stillhet, ser på blomster og bårebuketter, leser hilsener på båndene, legger kanskje en arm rundt en annens skulder. Og, står kisten igjen i krematoriekapellet etter begravelsen, går de igjen gjerne helt frem til kisten, rører ved den, legger ofte en blomst – og barna en tegning – på den. Rommet rundt kisten fremstår som nært og nesten intimt og samtidig høytidelig. Andre deltakere blir stående på litt lenger avstand, eller nøyer seg med å vende seg mot kisten og stå et kort øyeblikk i midtgangen, før de går ut.

Der kisten blir båret ut for å kjøres til krematorium eller kirkegård, står nære pårørende nærmest bårebilen, med de øvrige deltakerne i en halvsirkel rundt.

Og det er nære pårørende og familie som én og én plasserer en rose på kisten i bære bilen. Kisten fordrer altså ulike handlinger fra ulike deltakere i kraft av de betydningene den besitter gjennom tidligere og pågående begravelsespraksiser.

Hva gjør man, i tillegg til begravelse?

I befolkningsundersøkelsen er respondentene også spurt om de gjorde andre ting i forbindelse med begravelsen de senest deltok i.

Minnesamvær er det som klart flest, 71 prosent, deltok i (se tabell 3). 12 prosent deltok i urnenedsettelsen, mens 8 prosent var med på syning av avdøde. 3 prosent var med på askespredning. 50 prosent besøkte gravstedet på et senere tidspunkt enn begravelse eller urnenedsettelse.

Kan du huske, om du selv gjorde noget af følgende i forbindelse med begravelsen/bisættelsen? (enten lige inden, under, eller lige efter) (du kan sætte flere kryds)	
Jeg medbragte eller havde bestilt en blomst/bårebuket (evt. sammen med andre)	85
Jeg hilste på de nærmeste efterladte	80
Jeg sang med på en eller flere salmer	73
Jeg gik frem til kisten	31
Jeg rørte ved kisten	28
Jeg lagde noget på kisten (f.eks. en blomst)	25
Jeg gjorde ikke noget af dette	2
Kan ikke huske det/ved ikke	1

TABELL 3 (N=1713, prosent)

Som det vises i tabell 4, er det også her mønstre i hvem som gjør hva. Fire av fem nære etterlatte og andre familiemedlemmer deltar i minnesamværet, og det gjør også to tredjedeler av venner og nære etterlattes venner. Også naboer, kolleger, kjente fra lokalområdet eller fra organisasjons- eller klubb liv er med på minnesamværet, men i noe mindre omfang: Mellom en tredjedel og halvdelen av begravelsesdeltakerne fra disse gruppene deltar på minnesamværet. 50 prosent har i etterkant av begravelse og urnenedsettelse besøkt gravstedet (eventuelt sted for askespredning). Også her utgjør nære etterlatte en klar overvekt med 72 prosent, men mellom 35 og 40 prosent av annen familie, venner og naboer har også besøkt gravstedet.

Kan du huske, om du selv gjorde noget af følgende i forbindelse med begravelsen/bisættelsen? (enten lige inden, under, eller lige efter)
(du kan sætte flere kryds)

	ALLE (gj.snitt)	Relasjoner til avdøde							
		Nære etterlatte	Annen familie	Venn av avdøde	Venn av avdødes nære etterlatte	Nabo	Kollega	Lokal- området	Organisa- sjon, klubb etc.
Utsyngning	7	15	5	3	0	2	2	4	0
Syning av avdøde	8	17	5	2	1	4	2	0	0
Minnesamvær	71	79	79	66	64	39	31	52	40
Minnehøytidelighet	2	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
Urnedsettelse	12	28	7	3	1	2	5	0	0
Askespredning	3	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
Besøkt gravstedet / sted for askespredning (etter begravelse, urnedsettelse, askespredning)	50	72	42	41	26	35	10	10	22
Ingen av delene	21	9	15	27	32	56	62	37	45
Husker ikke	3								

TABELL 4 (N=1713, prosent)

28 prosent av de nærmeste etterlatte og 7 prosent av annen familie, samt mindre andeler (< 5 prosent) av øvrige relasjoner, var med på urnenedsettelse. Når vi vet at 86 prosent av alle døde i Danmark kremeres (Danske Krematoriers Landsforening), betyr det at et betydelig antall urnenedsettelser foregår uten etterlatte til stede.

En svakhet i spørreskjemaet er at det her ikke er spurt om deltakelse i allehelgensgudstjeneste. Men respondentene er spurt generelt om de noen gang har deltatt ved en allehelgensgudstjeneste, og ser vi spesielt på dem som senest deltok i en begravelse av en person de var nær etterlatt til – og som derfor utgjør en sentral målgruppe for allehelgensgudstjeneste – har 17 prosent av disse på noe tidspunkt deltatt i en allehelgensgudstjeneste. Det er samme andel som deltok i utsynging eller syning av avdøde.

Det er altså minnesamværet som har størst, og også bredest, oppslutning. Intervjuene utdyper dette bildet.

Ifølge informantene er det nesten alltid sammenkomst etter en begravelse, selv om den kan ha svært ulik form, fra et fylt forsamlingslokale med rikelig bevertning, til kaffe hjemme i stuen hos og for nærmeste familie.

Selv om informantene mener at det både er vanlig og riktig at det holdes et minnesamvær, betyr det ikke at de alltid deltar selv. Informanten Rasmus har selv vært med på minnesamvær etter de begravelsene han har deltatt i, men sier samtidig at det nok er en uskreven regel at «alle bliver vel mere eller mindre inviteret med, eller det bliver sagt det er der, og så er der nogle der godt ved 'ah, men det behøver vi måske ikke med til' eller 'så tætte var vi heller ikke'.» Flere andre informanter sier det samme. Det som avgjør om man deltar eller ikke når det inviteres til minnesamvær, er hvor tett en er på familien og/eller avdøde. Søren deltok i begravelsen til en god venn, men ikke i minnesamværet fordi han ikke kjente moren. For en annen venn, der han heller ikke kjente familien godt, var han derimot med på minnesamværet fordi han kjente alle vennene. Og for familiemedlemmer har han alltid deltatt i minnesamværet. Også minnesamværet fungerer altså som en form for lagdeling av begravelsesdeltakerne.

Deltakelse i begravelse i praksisteoretisk lys

Det er altså noen klare, overordnede mønstre i deltakere og deltakelse: hvem som deltar, hvilke avdøde-relasjoner deltakerne fordeler seg etter, og hva deltakerne gjør. Hva sier disse mønstrene mere overordnet om deltakelse og begravelse?

Bailey & Walter ser deltakernes betydning for begravelsen ut fra begrepet om «configurational eulogies» (Bailey & Walter, 2016, s. 162–165). Deltakerne kommuniserer om avdøde, ikke (bare) verbalt, men også gjennom synlig tilstedeværelse,

og de relasjonene og emosjonene den representerer. Slik er de med på å konfigurere minnetalen om avdøde. Men ikke alle sider ved betydningen av deltakelse og deltakere fanges inn av begrepet om «configurational eulogies».

Deltakere og deltakelse: også sosioøkonomisk konfigurert?

«Configurational eulogies» fanger ikke inn betydningen av mønstre i deltakelse, altså om det er grupper som er underrepresentert. Og det er det, nemlig personer i lavinntektsgrupper.

At begravelsespraksiser henger sammen med sosioøkonomiske faktorer er ikke nytt. I sin bok om dødens og begravelsens kulturhistorie i Danmark skriver Birgitte Kragh om hvordan sosial og økonomisk utvikling på 1800-tallet, og økte sosiale skiller, også manifesterte seg i begravelsen, for eksempel når det gjaldt likstuens utstyr, kistens kvalitet, likets påkledning, og tidspunkt og varighet for dødberingning (Kragh, 2003, s. 43–44). Douglas Davies peker på hvordan det sterkt klassesdelte britiske samfunnet også viste og viser seg i forholdet til død, især i de øvre samfunnslag. Det gjelder uttrykksmåter for sorg (Davies, 2002, s. 46; 2015, s. 17), minnegudstjeneste i tillegg til begravelsen (Davies, 2015, s. 287) og begravelser som en form for sosial begivenhet (Davies, 2002, s. 106–108).

Andre argumenterer for at sosial klasse betyr noe i form av en «symbolsk økonomi,» der stil og estetikk knyttet til begravelses- og særlig gravstedspraksiser også blir oppfattet som markører for sosial klasse (Clayden, Hockey & Powell, 2010, s.161).

Disse analysene har til felles at sammenhengene mellom begravelsespraksiser og sosioøkonomiske faktorer først og fremst blir betraktet som uttrykk for forskjell i tilgang på økonomiske – til dels også symbolske og kulturelle – ressurser og kapital. Mennesker fra lavere sosiale klasser har færre penger å bruke på begravelser, og utstyret dem mindre og billigere, mens sosialt velstilte kan utstyre dem rikere, og kjøpe flere tjenester. Forskjellene er forskjeller i konsum, knyttet til avdøde og nære etterlattes sosioøkonomiske status. Denne tilgangen svarer også til økt oppmerksomhet om begravelser, gravsteder og andre praksiser knyttet til død, som gjenstand for konsumerisme, kommersialisering og markeds- og kundelogikk (Schlamecher, 2019).

Men ifølge analysen ovenfor viser ikke sosioøkonomiske forskjeller seg bare som forskjeller i konsum, stil og estetisk praksis. De viser seg også i forskjeller i begravelsen som sosial og relasjonell praksis. Begravelse som praksis er innvevd i sosioøkonomiske forhold som generelt manifesterer seg som svakere tilknytning og deltakelse, også når det gjelder død. I denne sammenhengen er det mindre avgjørende hvorvidt lavere deltakelse er en direkte effekt av lav inntekt, eller av en mellomliggende effekt i form av generelt svakere sosial tilhørighet og

deltakelse. Og det leder frem til spørsmålet om sosioøkonomiske faktorer hører med som forklaring av endringsmønstre som ellers primært forklares som kulturelle endringer som privatisering (Woodthorpe et al., 2021).

Analyseresultatene er dessuten også med på å nyansere og utbygge Walter & Baileys forståelse av begravelser som «familieproduserende.» De hevder som nevnt at begravelser frembringer, vedlikeholder og styrker familie og familierelasjoner, like mye som begravelser er et uttrykk for familierelasjoner (Walter & Bailey, 2020, s. 176). Men for det første fremstiller begravelser slett ikke bare familierelasjoner, men også mere distanserte relasjoner, for eksempel gjennom mønstre for hvordan man setter seg i rommet eller (ikke) forholder seg til kisten. For det andre blir ikke relasjoner bare bekreftet og styrket gjennom begravelser. Noen relasjoner blir også bygget ned og avvirket gjennom begravelsespraksiser, men er i sakens natur vanskeligere å avdekke. Det skjer der noen ikke fikk vite om begravelsen eller blomster ikke ble sendt, erfaringer som flere av informantene forteller om. Og for det tredje vil systematiske, for eksempel sosioøkonomiske, skjevheter i deltakelse versus ikke-deltakelse, virke inn på hvordan det i det hele tatt er mulig å fremstille og vedlikeholde relasjoner i begravelsen.

Deltakelse og deltakere: Meningsfylte handlingsmønstre?

Den andre begrensningen i Bailey & Walters teoretiske begrep om «configurational eulogies» er at deltakelse kun blir forstått som tilstedeværelse. At deltakelse som tilstedeværelse også bidrar til begravelsen som minnetale over avdøde, slik Bailey og Walter er opptatt av, er et velbegrunnet poeng, men ikke alt som er å si. Og det skygger for at deltakerne også gjør noe, at tilstedeværelse også innebærer å inngå i ulike praksiser.

Det fanges bedre inn av O'Rourke et al's begreper om «involvement» og «participation,» som betoner hvordan begravelsesdeltakelse innebærer ulike grader av delaktighet i og typer av ansvar for utformingen av begravelsen (O'Rourke et al., 2011, s. 734-735). «Involvement» betegner ulike grader av ansvar man som deltaker kan ta for en begravelse. Det kan gjelde alt fra planlegging, organisering og betaling, til å fremføre noe eller tale, eller å overvære en begravelse. «Participation» sikter til deltakerroller definert gjennom bestemte sett av oppgaver, oppgaver som samtidig kan bety ulike grader av involvering. Som deltaker inngår man i en rolle der det er bestemte forventninger til hva man skal gjøre og hvordan man skal opptre (O'Rourke et al., 2011, s. 734-735).

Begrepet «rolle» betegner en posisjon definert av sosiale, normative forventninger. Når begravelsesdeltakelse sees som en matrise av ulike roller, slik O'Rourke et al gjør, blir deltakernes handlinger forstått som etterlevelse av sosiale normer og forventninger. Muligens er det også slik det umiddelbart oppleves, når man

til begravelse, ser deltakere, nære så vel som mindre nære, ankomme kirke eller kapell med hver sin større eller mindre bukett, overlevere den til kirketjener eller begravelsesbyrårepresentant, som pakker den ut og plasserer den i midtgangen: nemlig at dette dreier seg om å leve opp til normer for skikk og bruk.

Praksisteori tilbyr imidlertid en annen forståelse. I et praksisteoretisk perspektiv er en sosial handling, for eksempel det å gå i begravelse, ikke bare en konvensjon, norm eller skikk og bruk, bortenfor og uavhengig av enkeltsubjekter. Som praksis eksisterer den i kraft av at noen er i gang med å gjøre den, og mennesker kan gjøre den fordi andre allerede har vært i gang med den. Og denne fortsatte «gjøren» er uløselig forbundet med at handlingsmønsteret, konstallasjonen av bevegelser, relasjoner, gjenstander, utsagn, rom og følelser, også er bundet sammen og definert av et formål. Hvordan praksisen – begravelsesdeltakelsen – gjøres, og hvilket formål den har, er distribuert i det mønster av gjenstander, bevegelser, aktører, rom, utsagn, relasjoner og mange andre komponenter som inngår i den (Reckwitz & Rosa, 2023, s. 29). Praksisteoretisk betraktet har det å medbringe eller bestille blomster, som det store flertall av begravelsesdeltakere gjør, altså en egen, iboende betydning. Og det har det i kraft av den måten det over tid er gjort på og stadig gjøres på, og på den måten den er nedfelt som et handlingsmønster med betydning og formål: å signalere sympati med de nære etterlatte, respekt og heder til avdøde, og savn og sorg over tapet. Praksisteori motsier altså at de vanlige begraveshandlingene, som det å medbringe blomster, eller stå en stund i stillhet ved kisten, bare er et uttrykk for at deltakerne følger sosiale konvensjoner og normer. Praksisteoretisk er de bærere av mening og betydning, mening og betydning som begravelsesdeltakeren slutter seg til og får del i, gjennom også selv å gjøre disse handlingene.

At handlingen «medbringe blomster til begravelse» finnes slik det er beskrevet her, vil ikke bare si at det finnes en slik konstallasjon av handlinger, materialitet, relasjoner, sosialitet, emosjoner, mening og formål som mennesker er i gang med. Det er også det som gjør det mulig for deltakeren å gjøre noe og å forme og utfolde delaktighet i begravelsens formål. Praksiser er på den måten subjektsdannende (Alkemeyer & Buschmann, 2017), og praksiser knyttet til deltakelse i begravelse, skaper begravelsesdeltakende subjekter, mennesker som utfolder formål som omtanke, støtte, trøst, sorg og avskjed.

I det lyset er det å ha med blomster, eller å avstå fra å gå nær kisten uten å være en nær etterlatt eller familie, ikke bare konvensjoner, skikk og bruk. Det er betydningsbærende praksiser som gjør det mulig å være et «begravelsesdeltakende subjekt.»

Konklusjon

Deltakelse og deltakere er en sentral dimensjon ved begravelser. Det er tydelige mønstre i hvem som deltar og hva de gjør. Kunnskap om dette er nødvendig for å forstå begravelsen som handling. Her er særlig tre poenger viktige:

For det første synliggjør viten om hvem som deltar hvordan begravelser også er forankret i og vevet sammen med sosiale og sosioøkonomiske forhold, ikke minst hvordan det er sammenheng mellom lav inntekt, lav sosial klasse og en svakere tilknytning til begravelse. Død og begravelse utjevner ikke forskjeller men forlenger dem. For det andre er det tydelige mønstre i hvilke grupper av deltakere som gjør hva. Noe gjør de fleste, noe er forbeholdt de nærmeste. Men begravelsen er ikke bare et uttrykk for at slike forskjeller finnes. Den er også med på å vedlikeholde og bekrefte relasjoner, både familiære og sosiale. Den kan forme og etablere dem, og den kan bidra til å dempe og avvikle dem. For det tredje er det ulike måter å forstå begravelsens handlinger på, avhengig av hvilket teoretisk perspektiv man anlegger. En mer eller mindre bevisst tilnærming har nok vært å se på dem som etterlevelse av sosiale normer og konvensjoner, altså en form for strukturalistisk tilgang. Man har med blomster fordi det hører med. Et praksisteoretisk perspektiv ser det på en annen måte, nemlig som handlingsmønstre som for det første også er definert av iboende formål og mening, og som for det andre bæres og utfoldes av mennesker som er delaktig i formålet ved å ta del i handlingsmønstrer. I det perspektivet er det å ha med blomster et handlingsmønster innrettet mot et formål. Det kan være å vise deltakelse, støtte og trøst, ta avskjed eller uttrykke sorg. Handlingsmønstrer gjør det mulig for enkeltmennesket å virkelig gjøre dette formålet. Det er noe annet enn å gjøre noe «fordi det hører med.»

Disse funnene har betydning både for forskning og for aktører i feltet. I forskning om begravelse og andre praksiser knyttet til død, har mye av oppmerksomheten rettet seg mot betydningen av kulturelle tendenser som individualisering, privatisering og pluralisering, dette på bekostning av betydning av sosioøkonomiske forhold. Funnene her oppfordrer til å justere en slik prioritering. For aktører i feltet, som prester og seremoniledere, kan det også være grunn til å overveie hvordan forhold omkring begravelsesforberedelse og begravelseshandling er med på å understøtte eller motvirke sosioøkonomiske forskjeller. Er begravelser en arena for ytterligere sosial marginalisering, eller kan de innrettes på måter som motvirker det? Likedan kan det være grunn til å være oppmerksom på hvordan også tilsynelatende selvfølgelige handlinger i begravelsen, som hilsener og blomster, er betydningsbærende, ikke bare som en del av ritualet, men for de enkelte deltakerne.

Bibliografi

- Alkemeyer, T. & Buschmann, N. (2017). Learning in and across practices. Enablement as subjectivation. I A. Hui, T. Schatzki & E. Shove (Red.), *The Nexus of Practices. Connections, constellations, practitioners* (s. 8–23). Routledge.
- Bailey, T. & Walter, T. (2016). Funerals against death. *Mortality* 21(2), 149–166.
- Barnes, B. (2001). Practice as collective action. I K. K. Cetina, T. R. Schatzki & E. v. Savigny (Red.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (s. 25–36). Taylor & Francis.
- Binder, C. (2019). Dass er über Lebende und Tote Herr sei. Gottes Handeln an den Lebenden und an den Toten in den liturgischen Texten der Bestattungsagenden. I T. Klie, M. Kumlehn, R. Kunz & T. Schlag (Red.), *Praktische Theologie der Bestattung* (s. 87–104).
- Caswell, G. (2011). Personalisation in Scottish funerals: Individualised ritual or relational process? *Mortality* 16(3), s. 242–258.
- Clayden, A., Hockey, J., Powell, M. (2010). Natural Burial: The De-materialising of Death. I J. Hockey, C. Komaromy & K. Woodthorpe (Red.), *The Matter of Death. Space, Place and Materiality* (s. 148–164). Palgrave Macmillan.
- Danske Krematoriers Landsforening. (2024, 22. mars). Endelig version Kremeringer og spredninger. <http://www.dkl.dk/info/statistik>.
- Davies, D. (2002). *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites* (2. utg.). Continuum.
- Davies, D. (2015). *Mors Britannica. Lifestyle & Death-Style in Britain Today*. Oxford University Press.
- Danmarks Statistik. (2024, 22. mars). Kirkelige handlinger. <https://www.dst.dk/da/Statistik/emner/borgere/folkekirke/kirkelige-handlinger>.
- Evangelische Kirche in Deutschland. (2023). *Die Äusserungen des kirchlichen Lebens im Jahr 2021*. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/kirch_leben_2021_r.pdf. EKD.
- Fortuin, N. P. M.; Schilderman, J. B. A. M. & Venbrux, E. (2011). Death and the search for meaning: canonical, utilitarian and expressive thanatological cultural niches. *Mortality* 22(4), s. 339–355.
- French, T. L. (under utgivelse). Sang og musik ved begravelser. I U. Schmidt (Red.), *Livet med de døde*. Syddansk Universitetsforlag.
- Friedrichs, L. (2019). Die kirchliche Bestattung: Tradition im Wandel. I T. Klie, M. Kumlehn, R. Kunz & T. Schlag (Red.), *Praktische Theologie der Bestattung* (s. 63–86). De Gruyter.
- Garces-Foley, K. (2002–2003). Funerals of the unaffiliated. *Omega*, 46(4), 287–302.
- Gjertrudvennene. (2024, 22. mars). <https://www.gjertrudvennene.org/index.html>
- Henriksen, J.O. (2019). *Christianity as distinct practices: A complicated relationship*. Bloomsbury T&T Clark.
- Hertz, R. (1960 [1907]). A contribution to the study of the collective representation of death. I R. Hertz *Death and the right hand*. (s. 27–86). Cohen & West.
- Hillebrandt, F. (2022). Practices – viewed from a sociological perspective. I K.H. Johansen & U. Schmidt (Red.), *Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives* (s. 57–73). De Gruyter.

- Jindra, M. & Noret, J. (2011). *Funerals in Africa: Explorations of a social phenomenon*. Berghahn.
- Johansen, K.H., & Schmidt, U. (Red.). (2022). *Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives*. De Gruyter.
- Johansen, K.H. & Christensen, H.R. (under utgivelse). Personliggørelse af begravelser. I U. Schmidt (Red.), *Livet med de døde*. Syddansk Universitetsforlag.
- Keller, S. & Roggenkamp, A. (Red.). (2023). *Die materielle Kultur der Religion. Interdisziplinäre Perspektive auf Objekt religiöser Bildung und Praxis*. Transcript Verlag.
- Kirkerådet. (2022). *Årsrapport 2022. Den norske kirke*. Kirkerådet.
- Kjellin, K.H., Sandberg, A., Sjöberg, L. (2021). *En "riktig" begravning. Förändringar i begravningsse- den inom Svenska kyrkan 2010–2020*. Svenska kyrkan.
- Klie, T. & Kühn, J. (Red.). (2019). *Bestattung als Dienstleistung. Ökonomie des Abschieds*. Kohlhammer.
- Kragh, B. (2003). *Til jord skal du blive ... Dødens og begravelsens kulturhistorie i Danmark 1780–1990*. Skrifter fra museumsrådet for Sønderjyllands Amt, 9. I samarbeid med Aabenraa Museum.
- Lynch, M. (2001). Ethnomethodology and the logic of practice. I K.K. Cetina, T.R. Schatzki & E.v. Savigny (Red.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (s. 131–148). Taylor & Francis.
- Nicolini, D. (2013). *Practice Theory, Work, and Organization: An Introduction*. Oxford University Press.
- Quartier, T. (2006). Liturgy Participant's Perspective: Exploring the Attitudes of Participants at Roman Catholic Funerals with Empirical Methods. *Liturgy*, 21(3), 21–29.
- Quartier, T., Hermans, C. A. M. & Scheer, A. H. M. (2004). Remembrance and hope in Roman Catholic funeral rites: Attitudes of participants towards past and future of the deceased. *Journal of Empirical Theology* 19(2), 252–280.
- Poulsen, J., Trolle, A.K., Larsen, M.F., Mortensen, B.S. (2020). *Religiøsitet og forholdet til folkekirken 2020. Bog 1 – Kvantitative studier*. Folkekirken Uddannelses- og Videnscenter.
- Reckwitz, A. (2002). Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing. *European Journal of Social Theory* 5(2), 243–263.
- Reckwitz, A. & Rosa, H. (2023). *Late Modernity in Crisis. Why We Need a Theory of Society*. Polity Press.
- Riley, J., Entwistle, V., Arnason, A., Locock, L., Crozier, R., Maccagno, P. & Pattenden, A. (2023a). Why does funeral attendance matter? Revisiting 'configurational eulogies' in light of the COVID-19 pandemic in the UK. *Mortality*, DOI: [10.1080/13576275.2023.2225029](https://doi.org/10.1080/13576275.2023.2225029)
- Riley, J., Entwistle, V., Arnason, A., Locock, L., Maccagno, P., Pattenden, A. & Crozier, R. (2023b). Hybrid funerals: how online attendance facilitates and impedes participation. *Mortality*, DOI: [10.1080/13576275.2023.2201421](https://doi.org/10.1080/13576275.2023.2201421)
- Saxegaard, F., Westly, I., Hanseid, I. L., Danbolt, L. J., Kaufman, T. S., Kappelgaard, D. (2023). *Forhandlinger ved graven. Samspill og spenninger mellom pårørende, gravferdsbyrå og Den norske kirke lokalt*. MF-rapport 2023:1. MF.
- Schlamelcher, J. (2019). 'Würdevoll und Preisgünstig' – Bestattung zwischen Pietät und Penunsen. I Th. Klie & J. Kühn (Red.), *Bestattung als Dienstleistung. Ökonomie des Abschieds* (s. 21–38). W. Kohlhammer.

- Schmidt, U. (2022). Practice, Practice Theory and Theology. I K.H. Johansen & U. Schmidt (Red.), *Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives* (s. 5-56). De Gruyter.
- Schmidt, U. & French, T. L. (under utgivelse). Den typiske begravelse. I U. Schmidt (Red.), *Livet med de døde*. Syddansk Universitetsforlag.
- Schmidt, U. & French, T. L. (under utgivelse). ...Og hvad så når det bliver min tur? I U. Schmidt (Red.), *Livet med de døde*. Syddansk Universitetsforlag.
- Stetter, M. (2022). Das Jenseits der Familie. Wie man bleibt, obwohl man geht. I K. Krause, M. Stetter & B. Weyel (Red.), *Kasualien als Familienfeste. Familienkonstitution durch Ritualpraxis* (s. 199-215). Kohlhammer.
- Svenska kyrkan. (2024, 22. mars). Besök i Svenska kyrkans gudstjänster 1990-2023. <https://www.svenskakyrkan.se/statistik>.
- TV2 ØJ. (2018). Præst efterlyste kistebærere til død mand uden pårørende – responsen var overvældende. TV2 Østjylland. <https://www.tv2ostjylland.dk/aarhus/praest-efterlyste-kistebaerere-til-dod-mand-uden-paerorende-responsen-var-overvaeldende>
- Walter, T. (1990). *Funerals and how to improve them*. Hodder & Stoughton.
- Walter, T. (2020). *Death in the Modern World*. Sage.
- Walter, T., Bailey, T. (2020). How Funerals Accomplish Family: Findings From a Mass-Observation Study. *OMEGA - Journal of Death and Dying* 82(2), 175-195.
- Woodthorpe, K., Rumble, H. & Smith, Y. (2021). 'My Memories of the Time We Had Together Are More Important': Direct Cremation and Privatisation of UK Funerals. *Sociology* 56(3), s. 556-573.

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 1 (2024) S. 26–50

DOI 10.48626/tpt.v41i1.5565

Fagfelleverdert artikkel

Svenska kyrkans begravningssed i förändring

KRISTINA HELGESSON KJELLIN

forskare och docent i kulturanthropologi, Svenska kyrkans enhet för forskning och analys

kristina.helgesson.kjellin@svenskakyrkan.se ORCID 0000-0003-4836-3268

ANDREAS SANDBERG

forskare i kulturgeografi vid Svenska kyrkans enhet för forskning och analys

ABSTRACT

The number of funerals conducted under the auspices of the Church of Sweden, as well as the attendance at Church of Sweden funerals, has steadily declined since the turn of the millennium, including among members of the Church of Sweden. Drawing on current statistics and interviews with parish staff and funeral directors, this article highlights these changes and discusses the following aspects which we argue are crucial: the opportunity for individual customization of funeral services and the relationship to the Church of Sweden. Insights from four parishes/dioceses reveal both similarities and differences, emphasizing the geographical context's influence on funeral customs. The post-secular condition presents both opportunities and challenges for traditional religious institutions such as the Church of Sweden to navigate.

NØKKEWORD

Begravningar. Begravningssed. Svenska kyrkan. Individualisering. Mångfald. Sekularisering. Post-sekular. Religiös ceremoni. Plats. Tradition. Valfrihet. Förändring.

Introduktion

Antalet begravningar inom Svenska kyrkans ordning, liksom antalet deltagare i samband med svenskkyrkliga begravningar, har stadigt minskat sedan millennieskiftet, också bland medlemmar inom Svenska kyrkan. Tendensen är tydlig i hela landet, även om stora skillnader finns mellan och inom olika stift. De sjunkande siffrorna gäller inte bara begravning utan även de andra stora kyrkliga livsri-terna, dop, konfirmation och vigsel. I den här artikeln lyfter vi några aspekter som vi har utvecklat mer i forskningsrapporten ”En riktig begravning. Förändringar i begravningsseden inom Svenska kyrkan 2010–2020”.¹ I rapporten diskuteras ytterligare aspekter gällande pågående förändringar i den svenskkyrkliga begravningsseden, så som Covid-19 pandemins påverkan på begravningsseden, samt hur digital marknadsföring kan tänkas påverka bortvalen av den svenskkyrkliga begravningen. I relation till den tidigare rapporten innehåller denna artikel nytt datamaterial i form av resultaten av en enkätundersökning riktad till ett representativt urval av den svenska befolkningen i vuxen ålder. Beskrivningen av den svenska begravningssedens utveckling över tid har också uppdaterats och sträcker sig över perioden 2010–2022.

Att nya generationer i allt lägre grad socialiseras in i Svenska kyrkans traditioner kan antas vara en av förklaringarna bakom sjunkande begravningstal. Varför skulle den som saknar relation till Svenska kyrkan och dess församlingliv välja en svenskkyrklig gudstjänst som begravningsceremoni?² På samma gång förefaller relationen till Svenska kyrkan för många människor fortfarande vara stark; av dem som avlider i Sverige är det fortfarande två av tre som begravs i Svenska kyrkans ordning, eller nio av tio av de avlidna medlemmarna i Svenska kyrkan. Sverige är enligt World Values Survey ett av världens mest sekulariserade länder, och utifrån detta kan det snarare tyckas förvånande att den svenskkyrkliga begravningsseden ännu är så starkt förankrad i breda befolkningslager.³ Det är således en sed som fortfarande står sig starkt, samtidigt som det är tydligt att det är en sed som är stadd i förändring.

1 Helgesson Kjellin, Sandberg och Sjöberg, 2021.

2 I artikeln använder vi begreppen ceremoni och ritual synonymt. Anledningen till det är att båda begreppen förekommer i den forskningslitteratur som vi hänvisar till, samt att begreppet ”religiös ceremoni” användes i den enkätfråga som en del av datamaterialet för artikeln bygger på.

3 World Values Survey 2021, <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp?CMSID=Findings>, läst 2023-09-08. För en diskussion gällande sekularisering, se rubriken Tidigare forskning och viktiga begrepp för studien.

Syftet med artikeln är att synliggöra och analysera förändringar i den svenskkyrkliga begravningsseden. Det gör vi med hjälp av både kvantitativt och kvalitativt material. Det kvantitativa materialet visar på geografiska skillnader gällande omfattningen av svenskkyrklig begravning, med fokus på tre stift. Genom nedslag i fyra strategiskt valda församlingar får vi en mer nyanserad bild av hur begravningsseden utvecklats lokalt i relation till de övergripande tendenser som det kvantitativa materialet visar på. Med stöd av det kvalitativa materialet kan vi också belysa hur individuell utformning av begravningsakten, samt relationen till Svenska kyrkan kan vara avgörande för om man väljer eller väljer bort en svenskkyrklig begravning. Platsens betydelse för hur begravningsseden tar sig uttryck är en grundläggande faktor för de resonemang vi för i artikeln.

Vi inleder artikeln med en redogörelse för hur vi metodologiskt har gått till väga för att genomföra den här studien. Därefter följer en redogörelse av teoretiska perspektiv som vi ser som viktiga för våra resultat. En statistisk redogörelse gällande den svenskkyrkliga begravningssedens utveckling följer därpå, liksom en beskrivning av några av resultaten från intervjuerna. En fördjupande diskussion gällande den geografiska platsens betydelse, vikten av individuell valfrihet, samt relationen till Svenska kyrkan avslutar artikeln.

Metod

Vi har i arbetet med den här studien använt oss av olika metoder och material: statistik från begravningsbranschen och Svenska kyrkan har kombinerats med en kvalitativ fördjupningsstudie, där medarbetare i sex församlingar/pastorat i Svenska kyrkan, samt medarbetare på begravningsbyråer i församlingarnas respektive närområde har intervjuats. Det samlade kvantitativa materialet ger en helhetsbild av hur den svenskkyrkliga begravningsseden har förändrats under det senaste dryga decenniet. Med det kvantitativa materialet som grund har vi strategiskt valt ut församlingar som representerar olika landsändar med sinsemellan varierande kyrklig tradition, för att på så sätt ge en fördjupad förståelse av det statistiska materialet. Kombinationen av kvantitativ och kvalitativ metod bidrar således till både bredd och djup i förståelsen av de förändringar av den svenskkyrkliga begravningsseden som äger rum.

I varje församling/pastorat har kyrkoherde/församlingsherde tillsammans med ytterligare någon eller några medarbetare intervjuats. I två av församlingarna intervjuades endast kyrkoherde/församlingsherde. Vi har också intervjuat medarbetare på en på samma eller närliggande ort belägen begravningsbyrå. Slutligen har även en kyrkogårdschef samt ordförande för Sveriges begravningsbyråers förbund (SBF) intervjuats. Totalt har fjorton semi-strukturerade intervjuer

genomförts. Intervjuerna har utgått från en intervjuguide, och de intervjuade har fått möjligheten att själva utveckla resonemangen kring olika aspekter kopplat till begravning och de förändringar i den svenskkyrkliga begravningssedens utveckling som man har observerat. Samtliga intervjuer genomfördes digitalt då materialinsamlingen ägde rum under coronapandemin. Samtliga intervjuer har spelats in och materialet har transkriberats. I tolkningen av intervjumaterialet framträdde olika tematiker, som vi sedan har relaterat till relevanta forskningsperspektiv. Studien har således en induktiv ansats, med utgångspunkt i det kvantitativa och kvalitativa materialet. Ingen systematisk jämförelse har gjorts mellan de församlingar och pastorat som intervjuats; intervjumaterialet har använts för att fördjupa bilden, väcka frågor och peka framåt mot ytterligare forskning.⁴

De församlingar och pastorat som vi har valt att genomföra intervjuer med är Övertorneå församling i Luleå stift, Burlövs församling i Lunds stift; Solberga pastorat i Göteborgs stift, Carl Johans pastorat i Göteborgs stift, Vantörs församling i Stockholms stift; samt Norrköping Borgs församling i Linköpings stift.

För att exemplifiera den geografiska variation som framgår av kyrkostatistiken har valet av församlingar/pastorat i huvudsak gjorts efter två kriterier; dels hur stor andel av de kyrkotillhöriga i respektive församling som begravts enligt Svenska kyrkans ordning, dels det genomsnittliga antalet deltagare per begravningsgudstjänst. Vad gäller det förstnämnda kriteriet har vi valt församlingar där andelen medlemmar som *inte* begravs enligt Svenska kyrkans ordning är relativt hög och där denna andel vuxit under senare år. Den typen av församlingar finns i första hand inom storstadsregionerna. Följande församlingar är tydliga exempel: *Carl Johans pastorat* i Göteborgs innerstad där den genomsnittliga andelen begravningar enligt Svenska kyrkans ordning under perioden 2021–2023 var 76 procent. I Stockholms stift följer ett flertal förortsförsamlingar samma trend med en allt större andel avlidna medlemmar som inte begravs enligt Svenska kyrkans ordning. Ett tydligt exempel är *Vantörs församling* där andelen begravningar sjunkit till i genomsnitt 75 procent.

Vad gäller det andra kriteriet, besöksfrekvensen vid begravningsgudstjänster, har församlingar med både högt och lågt deltagande valts. De flesta församlingar i Tornedalen har höga besökstal vid begravningsgudstjänster. Ett exempel är *Övertorneå församling* där begravningsgudstjänsterna i genomsnitt hade 49 deltagare år 2022, och där besökstalen legat på genomsnittstal över 60 under åren före pandemin, det vill säga 2017–2019. Göteborgs stift utmärker sig som helhet med

4 Intervjuguiderna återfinns i Helgesson Kjellin, Sandberg och Sjöberg 2021, s.126–130: En "riktig" begravning. Förändringar i begravningsseden inom Svenska kyrkan 2010–2020.

relativt höga besökstal. Stiftet har också haft en positiv trend under det senaste decenniet. *Solberga pastorat* norr om Göteborg är ett tydligt exempel med i genomsnitt 52 deltagare per begravningstjänst år 2022.⁵

Församling, stift	Befolkning 2023	Andel medlemmar 2023	Andel begravda* 2021–2023	Deltagare per begravningstjänst 2022
Carl Johans pastorat, Göteborgs stift	73 816	44%	76%	34
Solberga pastorat, Göteborgs stift	12 248	63%	84%	52
Vantörs församling, Stockholms stift	53 381	34%	75%	27
Övertorneå församling, Luleå stift	4 092	73%	97%	49

* Begravda i procent av avlidna medlemmar i Svenska kyrkan, genomsnitt för åren 2021–2023.

TABELL 1 Fyra församlingar/pastorat. Källa: Svenska kyrkans statistikdatabas

Tidigare forskning och viktiga begrepp för studien

En kort tillbakablick på de senaste 150 åren visar på stora förändringar gällande hur religion levs och tar sig uttryck i det svenska samhället. Under den här tidsperioden har Sverige gått från jordbruks-, till industri-, till tjänste-, till informationssamhälle, i samklang med demokratins framväxt och utveckling. Kollektiva lösningar har successivt ersatts av mer individualistiska och pluralistiska förhållningssätt, vilket också har påverkat Svenska kyrkans roll som religiös aktör. Under samma tidsperiod har samhällets olika institutioner successivt fränkoppats kyrkan och som tidigare nämnts brukar Sverige beskrivas som ett av världens mest sekulariserade länder.⁶ Från att ha varit en del av den offentliga förvaltningen – en del av myndighetssverige – utgör Svenska kyrkan idag ett samfund

5 Då utrymmet är begränsat väljer vi i den här artikeln att inkludera resultat från Carl Johans pastorat, Solberga pastorat, Övertorneå församling, samt Vantörs församling.

6 Ehnberg och Nahnfeldt 2019, s. 16.

bland många, om än fortfarande i en dominerande ställning.⁷ En allt mindre andel av Sveriges befolkning tillhör Svenska kyrkan – vid 2023 års slut var lite drygt varannan (52 procent) svensk medlem i kyrkan. Bland dessa medlemmar uppger ungefär hälften att de inte alls är troende eller är troende i ganska låg grad. En något mindre andel, 40 procent, ser sig själva inte alls eller i ganska låg grad som kristna.⁸ Sekulariseringen på samhällsnivå har dock inte nödvändigtvis inneburit att religiös tro och traditioner har spelat ut sin roll och betydelse i människors liv. Vår samtid brukar betecknas som postsekulär, med det menandes att religion ”som gemensam förståelsehorisont minskar i betydelse, men där olika religiösa traditioner gör anspråk på att vara aktiva delar av samhällsdiskussionen.”⁹ Inte minst har globaliseringens konsekvenser inneburit att det svenska samhället idag präglas av mångkultur och flera religiösa traditioner som lever sida vid sida.¹⁰ Också icke-religiösa föreställningar samverkar för många människor på ett självklart sätt med olika religiösa trosföreställningar i den pluralitet som kännetecknar vår samtid. Samtidigt fortsätter det lutherska arvet att vara starkt i det svenska samhället, vilket bland annat märks i samband med högtider och viktiga händelser i livet.

Med moderniseringen blev individualisering och autonomi viktiga normer och ideal i västerländska samhällen, vilket också har påverkat den mening som människor ger till religionsutövning och deltagande i riter.¹¹ Individens idag självklara möjligheter till fria val inom samhällets olika sfärer, vad man vill konsumera bland varor och tjänster, har under en längre tid bidragit till att Svenska kyrkan som den stora religiösa aktören har behövt omvärdera sin roll och identitet. På samma sätt som svenskar idag tar det för givet att man gör egna val gällande alltifrån försäkringar till barnens skolgång, märks det också allt tydligare att man i samband med ett dödsfall vill göra egna val i samband med begravningen och utforma begravningstillfället så personligt som möjligt. Svenska kyrkan är inte längre en överhöghet med makt, utan uppfattas snarare som en resurs som ska erbjuda tjänster utifrån människors behov: ”Ytterst handlar det om en förskjut-

7 Bäckström, Edgardh Beckman och Pettersson 2004, s. 39.

8 Uppskattningen av andelen troende och kristna bland Svenska kyrkans medlemmar bygger på resultaten av en enkätundersökning riktad till ett representativt urval av Sveriges befolkning – Svenska kyrkans årliga enkät till allmänheten 2022.

9 Ehnberg och Nahnfeldt 2019, s. 16–17.

10 Bäckström, Edgardh Beckman och Pettersson 2004, s. 141.

11 Jarnkvist 2019, s. 108. För likheter och skillnader gällande hur begravningar tar sig uttryck i en nordisk kontext, se *Approaching Religion*, Vol. 13 No. 1 (2023): Funerals in the North of Europe: Similarities and Differences. Guest editors: Middlemiss Lé Mon, Nordin och Broo.

ning från givna traditioner till den existentiella förståelsen av det som händer här och nu”.¹² Individens behov står i centrum och det märks också i relation till de kyrkliga handlingarna, där individuella önsknings- och preferenser på ett avgörande sätt påverkar utformningen av dem, samtidigt som det fortfarande finns vissa givna ramar att förhålla sig till som inte är förhandlingsbara. Här är det intressant att konstatera att i valet mellan exempelvis en svenskkyrklig begravning och en borgerlig ceremoni¹³ så är det inte säkert att det är just de religiösa inslagen man väljer bort när man väljer en borgerlig ceremoni; det är inte ovanligt att psalmer och böner ingår också i borgerliga begravningssceremonier, i linje med resonemangen om det postsekulära samhället ovan.¹⁴ Snarare är det just möjligheten till valfrihet och att man helt fritt kan utforma den borgerliga begravningen som är det centrala.

Individualisering och möjlighet till valfrihet kopplat till begravningsseden är centrala teman också för den här studien. I en kvalitativ studie av anhörigas upplevelse av Svenska kyrkans begravningssgudstjänster betonar Wiig-Sandberg (2006) just vikten av valfrihet i samband med utformandet av begravningssgudstjänsten. De anhöriga som intervjuats för den studien betraktar valfrihet som en rättighet som i sammanhanget inte får kränkas. Begravningssgudstjänsten upplevs av de anhöriga utgöra en sista tjänst mot den döde och är samtidigt ett redskap i sorgen, där de sörjande upplever sig bekräftade och omslutna av ett socialt skyddsnät.¹⁵ Det visar hur den individuella valfriheten inte utesluter en kollektiv gemenskap; tvärtom så är det sociala sammanhanget mycket viktigt i bearbetningen av sorgen. En begravning är i allra högsta grad ett tillfälle där den avlidnes – men också de anhörigas – sociala och kulturella sammanhang, liksom tillhörighet och delaktighet på olika sätt manifesteras.¹⁶ De individuella önskemålen är också väl förankrade i den kultur och de traditioner som man är van vid, vilket visar på kontinuitet i den svenskkyrkliga begravningsseden.¹⁷ Som Christensen (2023) visar så är det just i mötet mellan den etablerade begravningsritualen och de egna valen som mening skapas för de sörjande.¹⁸ Vikten av valfrihet märks också gällande musiken vid begravningssgudstjänsten. Enligt en studie av Viper, Thyren

12 Bäckström, Edgardh Beckman och Pettersson 2004, s. 17.

13 En borgerlig ceremoni innebär en civil ceremoni utan kyrklig eller religiös prägel.

14 Wilson och Steger 2013, s. 486.

15 Wiig-Sandberg 2006, s. 60, 63.

16 Se Gustafsson 2003.

17 Wiig-Sandberg 2006, s. 65.

18 Christensen 2023, s. 93.

och Bojner Horwitz (2020) hade den valda begravningsmusiken för majoriteten av deltagarna i studien en koppling till den avlidnes personlighet och preferenser, eller det liv man levtt tillsammans. Musiken upplevdes mycket betydelsefull både under begravningsakten och i sorgprocessen.¹⁹

Vilken relation den avlidne hade och de anhöriga har till Svenska kyrkan spelar också en viktig roll huruvida man väljer svenskkyrklig begravning eller inte. Det bemötande man som anhörig och sörjande får när man vänder sig till Svenska kyrkan i samband med en begravning är avgörande, vilket Persenius (2006) visar i en studie av systematiskt kvalitetsarbete i Svenska kyrkan. Det har stor betydelse om kyrkan upplevs vara öppen för eller avvisande till människors behov.²⁰ Relationen som anhöriga har till kyrkan som institution och till församlingsmedarbetare, byggnader och symboler som del av den kyrkliga miljön, kan ärvas mellan generationer och ligga latenta fram till dess att en krissituation eller en begravning aktualiserar dem.²¹ Ett bemötande som upplevs negativt, exempelvis om man inte får sina önskemål tillgodosedda, kan därför få konsekvensen att man inte längre vill ha med kyrkan att göra. Ett positivt bemötande, där tillmötesgående av önskemål är av stor vikt, kan på samma sätt leda till positiva ringar på vattnet, som påverkar en familjs eller släkts relation till kyrkan över flera generationer. Det finns, enligt Wiig-Sandberg (2006), en kvalitet i den kyrkliga miljön som är viktig att beakta och förvalta. Den har en unik karaktär som är fri från det vinstintresse som kännetecknar det omgivande samhället, och kommunicerar ett kristet budskap, samtidigt som det söker ge plats för livstolkning och människors olika behov. Kyrkorummet, som ett gemensamt rituellt rum i samband med stora händelser i livet, fortsätter att vara viktigt för många människor.²²

Den geografiska platsen påverkar hur man förhåller sig till den svenskkyrkliga begravningsseden, och som Marjavaara (2013) konstaterar spelar relationen till platsen roll också i valet av begravningsplats. Anhöriga lägger stor vikt vid den avlidnes vilja vid valet av gravsättningsplats.²³ En ökad rörlighet generellt i befolkningen leder till att människor får anknytning till flera platser, vilket bland annat kan yttra sig i en mobilitet även efter döden, då människor istället för att

19 Viper, Thyren och Bojner Horwitz 2020, s. 13–14. Se också Helgesson Kjellin, Sandberg och Sjöberg 2022.

20 Persenius 2006, s. 157, 172.

21 Persenius 2006, s. 136, 140. För en omfattande analys av griftetalets pastorala funktion, både för att tolka tron och för att tyda livet, se Aggedal 2003.

22 Wiig-Sandberg 2006, s. 21.

23 Marjavaara 2013, s. 31.

begravas på orten där man är bosatt får sin sista viloplats t ex på födelseorten eller på en annan plats som betydde något för den avlidne.²⁴ Val av begravningsplats påverkas således av samhällsförändringar, så som flyttmönster, urbanisering och möjlighet till mobilitet. Begravningsplatser är också viktiga för de "fortsatta band" som anhöriga på olika sätt upprätthåller till de avlidna.²⁵ Det sker bland annat genom olika former av materialitet, så som utsmyckningar av gravar med blommor eller hur en gravsten utformas. På samma sätt som individualiseringen av begravningsceremonier sker i ett socialt och kulturellt sammanhang präglad av vissa traditioner, är individualisering gällande hur de "fortsatta banden" tar sig uttryck, exempelvis vid begravningsplatser, tydligt förankrat i den kulturella och sociala kontext där den äger rum. Begravningsplatserna är således viktiga rum för att sörja liksom för att upprätthålla relationer med de döda.²⁶

De perspektiv som vi lyfter i den här redogörelsen över tidigare forskning – individualisering, valfrihet och platsens betydelse – är perspektiv som vi använder oss av i den här artikeln för att belysa våra resultat. De pekar alla på vikten av att studera praktikers betydelse i samband med religiösa ritualer, samt på människors behov av att agera.²⁷ Vi återkommer till dessa begrepp längre fram i artikeln, efter den redogörelse av statistik som visar på den svenskkyrkliga begravningssedens förändring mellan 2010 och 2022 i följande avsnitt.

Begravningssedens utveckling

Fram till millennieskiftet var begravningar i Sverige i första hand en angelägenhet för Svenska kyrkan. I slutet av 1990-talet begravdes omkring 90 procent av dem som avled under ett år med en begravningsgudstjänst enligt Svenska kyrkans ordning. Under 2000-talets första två decennier har den enhetliga bilden av hur en begravning i regel genomförs i Sverige förändrats. I takt med att den etniska och religiösa mångfalden ökat i landet, har också Svenska kyrkans andel av de årliga begravningarna minskat. En majoritet, omkring 65 procent, av alla begravningar sker fortfarande enligt Svenska kyrkans ordning, men begravningar inom andra religiösa samfund och olika former av sekulära begravningar står idag för en betydligt större andel än för bara 20 år sedan. Som i så många andra avseenden är det i storstadsregionerna vi ser den snabbaste förändringen. I andra delar av

24 Marjavaara 2013, s. 37.

25 Moberg och Kardemark 2021, s. 153.

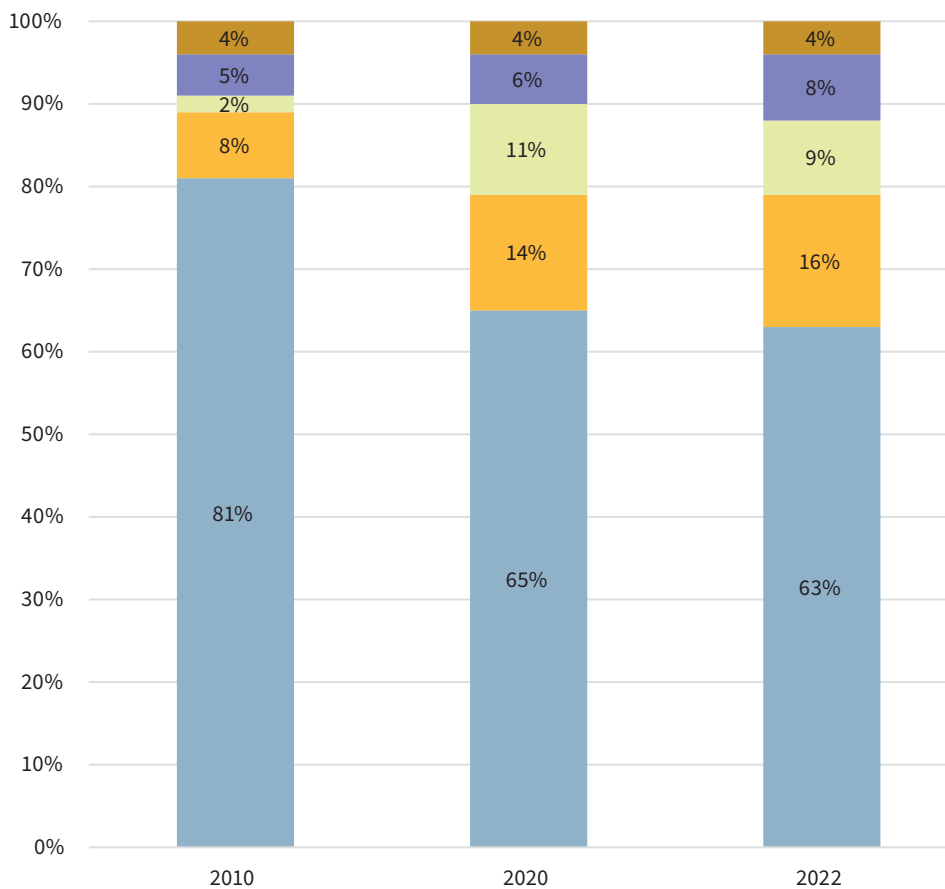
26 Moberg och Kardemark 2021, s. 154–155.

27 Se Pérez 2016 och Ammerman 2016.

landet, i gles- och landsbygdsområden, är den kyrkliga begravningens ställning relativt oförändrad.

Figur 1 visar den procentuella fördelningen av olika begravningsordningar bland de begravningar där begravningsbyråer som är anslutna till Sveriges begravningsbyråers förbund (SBF) varit involverade. Statistiken bygger på uppgifter om drygt hälften av samtliga begravningar som årligen genomförs i Sverige. Diagrammen i figur 1 ger alltså inte en heltäckande bild av utvecklingen, men ger ändå en fingervisning om relativt stora förskjutningar mellan olika typer av begravningsordningar under det gångna decenniet. År 2010 genomfördes 81 procent av SBF:s begravningar enligt Svenska kyrkans ordning, vilket också motsvarar andelen begravningar enligt Svenska kyrkans ordning i procent av samtliga avlidna under samma år (se Figur 2). Fram till 2020 minskar sedan Svenska kyrkans andel av begravningarna till 65 procent, medan övriga begravningsordningars andel ökar från 19 till 35 procent. De borgerliga begravningarna och framför allt de begravningar som genomförs ”utan känd ceremoni”²⁸ står för i stort sett hela denna ökning. Under de efterföljande åren, 2021 och 2022, har de borgerliga begravningarnas andel fortsatt att öka medan Svenska kyrkans andel minskat ytterligare. Även begravningar inom andra trossamfund fortsätter att öka. Begravningar ”utan känd ceremoni” minskar något till nio procent, men den mer långsiktiga trenden är att en allt större andel av de som avlider begravs utan vare sig en religiös eller borgerlig ceremoni i traditionell mening. Bakom den höga andelen begravningar ”utan känd ceremoni” 2020 finns sannolikt förklaringar som har att göra med de restriktioner för allmänna sammankomster som infördes på grund av pandemin under detta år. År 2022 kan i detta avseende betraktas som ett mer normalt år eftersom samtliga restriktioner togs bort i början av året.

28 Begravning där varken gudstjänst eller ceremoni med borgerlig officiant har förekommit i samband med gravsättningen. Begreppet direktbegravning används ofta för samma sak, men då det tycks som att det inte är helt ovanligt att någon form av privat ceremoni äger rum har delar av begravningsbranschen övergått till att i stället för ”direktbegravning” använda begreppet ”begravning utan känd ceremoni”.



FIGUR 1 Begravningsordningar, procentuell fördelning av SBF:s samtliga begrävningar 2010, 2020 och 2022. Källa: Sveriges begravningsbyråers förbund (SBF)

Att Svenska kyrkans andel av samtliga begrävningar som genomförs i Sverige minskar är delvis en självklar följd av att allt färre av de som årligen avlider varit medlemmar i Svenska kyrkan. En växande andel av de avlidna har också en bakgrund i andra samfund än Svenska kyrkan. Det är dock inte hela förklaringen bakom utvecklingen. Av Figur 2 framgår att andelen begrävningar enligt Svenska kyrkans ordning minskar både i relation till antalet avlidna totalt och till avlidna medlemmar. Det innebär att den negativa trenden vad gäller begrävningar enligt Svenska kyrkans ordning inte enbart förklaras av ett minskande antal medlemmar, utan också av att en allt lägre andel av de avlidna medlemmarna begravs enligt Svenska kyrkans ordning. Från 2010 till 2022 minskade andelen avlidna medlemmar som begravdes enligt Svenska kyrkans ordning från 95 till 86 procent.

De hack i kurvan som framträder under 2020 och 2021 har sannolikt att göra med förhållandena under pandemin. Restriktionerna för allmänna sammankomster under dessa år bidrog antagligen till att en del begravningar sköts upp en tid vilket orsakade en snabbare minskning under 2020 och en tydlig återhämtning under följande år. Den mer långsiktiga trenden är dock tydlig, med en svagt sluttande kurva över hur stor andel av de avlidna medlemmarna som får en kyrklig begravning.

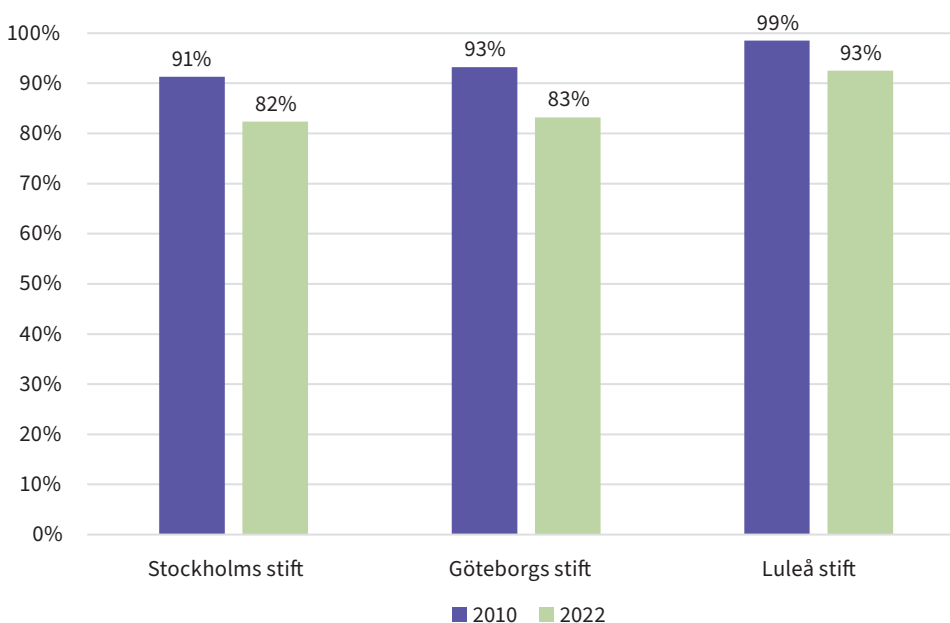


FIGUR 2 Begravda enligt Svenska kyrkans ordning i procent av avlidna medlemmar och i procent av avlidna totalt per år 2010–2020. Källa: Sveriges begravningsbyråers förbund (SBF)

Regionala skillnader

Utvecklingen med en sjunkande andel medlemmar som begravs enligt Svenska kyrkans ordning präglar hela landet, men det finns både regionala och lokala skillnader som är relativt tydliga. De fyra lokala exempel som lyfts fram i denna artikel representerar olika landsändar i Sverige med tydliga skillnader i fråga om den kyrkliga seden, men också olika typer av lokala miljöer – allt ifrån storstadsförsamlingar i Göteborg och Stockholm till församlingar mer präglade av lands- och glesbygd. Figurerna 3 till 6 visar förhållandena på regional nivå, dels efter stift, dels efter en regionindelning som används inom EU för statistikredovisning (NUTS-2). Av Figur 3 framgår att det redan 2010 fanns betydande skillnader i

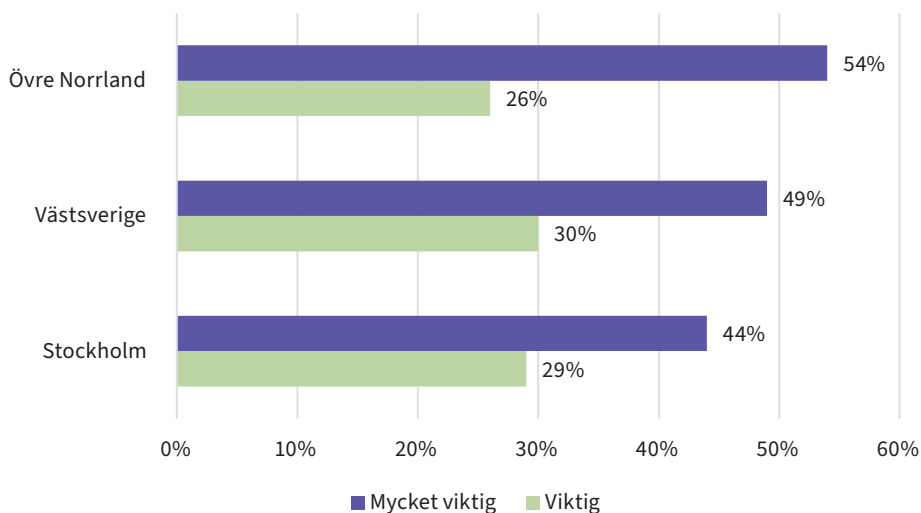
fråga om andelen begravda inom Svenska kyrkan mellan de olika regionerna. I Luleå stift, där Övertorneå ligger, begravdes i stort sett samtliga avlidna medlemmar enligt Svenska kyrkans ordning. Denna andel var klart lägre i både Stockholms stift, där Vantörs församling ligger, och i Göteborgs stift, där Carl Johans och Solberga pastorat ligger. Skillnaderna har sedan dess vuxit ytterligare lite grand fram till 2022. I Stockholms stift minskar andelen med åtta procentenheter till 82 procent, medan den i Luleå stift minskar med sex procentenheter från 99 till 93 procent. Man skulle kunna se det som att vissa landsändar ligger drygt tio år efter utvecklingen i storstadsstiften. Luleå stift låg 2022 på samma nivå som storstadsstiftet Göteborg låg på tolv år tidigare, 2010.



FIGUR 3 Begravda enligt Svenska kyrkans ordning i procent av avlidna medlemmar i Stockholms, Göteborgs och Luleå stift 2010 och 2022. Källa: Svenska kyrkans statistikdatabas

Bakom skillnaderna i fråga om valet av en kyrklig begravning finns förmodligen en uppsättning olika förklaringar. En förklaring har sannolikt att göra med att uppfattningen om betydelsen av en religiös ceremoni i samband med att en anhörig har avlidit varierar bland befolkningen i olika delar av landet. Figur 4 ger en fingervisning om att det kan förhålla sig på det sättet. Skillnaderna är inte stora men ändå relativt tydliga. I Övre Norrland (som motsvarar Luleå stift) betraktar en större andel av medlemmarna i Svenska kyrkan (54 procent) en religiös ceremoni i samband med begravning som mycket viktigt. Motsvarande andel i

Stockholm är 44 procent. Mitt emellan dessa båda landsändar placerar sig Västsverige, som bland annat omfattar Göteborgs stift, där 49 procent av medlemmarna i Svenska kyrkan anser att det är mycket viktigt med en religiös ceremoni i samband med begravning. Motsvarande skillnader finns även i fråga om betydelsen av en religiös ceremoni i samband med ett barns födelse, det vill säga dop. En kyrklig begravning ses dock som viktig eller mycket viktig av en betydligt större andel av medlemmarna jämfört med ett dop. Denna skillnad i synen på dop och begravning avspeglar sig också i utvecklingen av de båda formerna av kyrkliga handlingar under de senaste decennierna där dopseden tappat betydligt mer än begravningsseden.



FIGUR 4 Uppfattningen om vikten av religiös ceremoni i samband med begravning bland medlemmar i Svenska kyrkan. Andel i procent som anser att det är mycket viktigt eller viktigt bland medlemmar i Svenska kyrkan i tre regioner 2022. Källa: Svenska kyrkans årliga enkät till allmänheten 2022

Ytterligare en faktor bakom skillnaderna i fråga om valet av kyrklig begravning är sannolikt människors relation till Svenska kyrkan vilket i sin tur avspeglar sig i vilken typ av kontakter man har med kyrkan. Figur 5 visar hur olika typer av kontaktytor fördelar sig procentuellt bland medlemmar i Svenska kyrkan i de tre olika regionerna. Den vanligaste kontaktytan är besök på kyrkogårdar, omkring 60 procent av medlemmarna anger att det är en form av kontakt de haft med Svenska kyrkan under de senaste 12 månaderna. De regionala skillnaderna är i det avseendet inte särskilt stora. Den näst vanligaste kontaktytan är någon av de kyrkliga handlingarna där begravning är en del. Här framträder dock lite

större skillnader med en högre andel av medlemmarna i Övre Norrland som anger att de varit på dop, vigsel, konfirmation och/eller begravning under den aktuella perioden jämfört med medlemmarna i de övriga regionerna. Intressant i detta sammanhang är att Svenska kyrkans medlemmar i Stockholm, och i viss mån i Västsverige, i större utsträckning har kontakt med Svenska kyrkan genom mer individuellt präglade val, som besök i en kyrka för att tända ett ljus eller för en stilla stund, när det inte varit gudstjänst eller konsert.

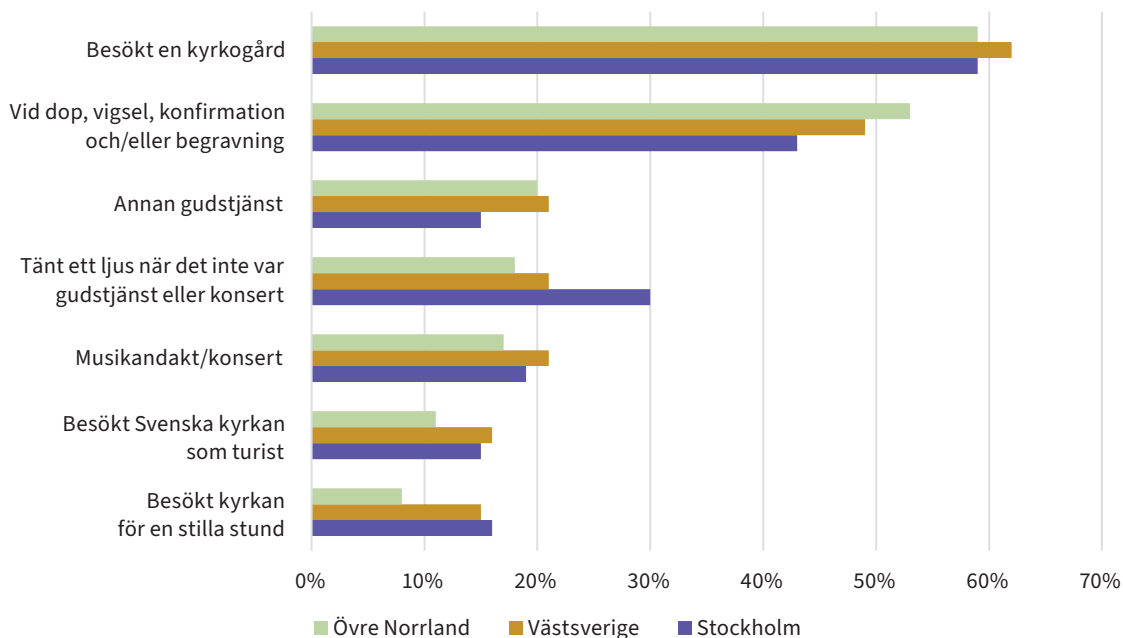
De regionala skillnader som framträder i den statistiska redovisningen är inte ett resultat som på något sätt är oväntat. Geografiska skillnader i fråga om kyrksamhet eller styrkan i den kyrkliga traditionen är väl dokumenterade. Tidigare studier har exempelvis beskrivit delar av södra Sverige som kyrksamma och områden i Mälardalen inklusive Stockholmsregionen som okyrkliga. Den här typen av skillnader i fråga om kyrklig tradition har också beskrivits som ett arv från de inomkyrkliga rörelser som kom att prägla vissa delar av Sverige under 1800-talet, områden som än idag ofta har en relativt stark kyrklig tradition. Hit hör exempelvis delar av Västsverige med den schartauanska och Tornedalen med den laestadianska väckelsen.²⁹ Dessa landsändar är i denna undersökning representerade av Solberga pastorat respektive Övertorneå församling.

Utöver dessa regionala skillnader, mellan olika landsändar och mellan storstäder och landsbygd, kan vi också konstatera att skillnaderna är relativt stora inom vissa regioner, inte minst inom storstadsregionerna. Jämförelser mellan olika storstadsförsamlingar visar exempelvis att församlingar med höga begravningsfrekvenser också har höga dopfrekvenser och att med en svag doptradition också följer en svagare begravningstradition.³⁰ Den här typen av inomregionala skillnader samvarierar ofta med socioekonomiska skillnader mellan olika delar i en storstadsregion. Tidigare studier av doptraditionen har visat på tydliga samband mellan inkomstnivå bland nyblivna föräldrar och deras benägenhet att låta döpa sina barn. Detta samband framträder allra tydligast bland storstadsförsamlingarna.³¹

29 Se exempelvis Gustafsson, 1997, s. 66.

30 Helgesson Kjellin, Sandberg och Sjöberg, 2021, s. 39.

31 Sandberg, Sjölin och Ganebo Skantz, 2019, s. 39.



FIGUR 5 Kontakter med Svenska kyrkan. De vanligaste kontaktytorna bland medlemmar i Svenska kyrkan, procentuell fördelning per region 2022. Källa: Svenska kyrkans årliga enkät till allmänheten 2022

Med den här statistiken som bakgrund ger vi i den följande sektionen en fördjupad bild av hur begravningsseden tar sig uttryck i fyra olika församlingar/pastorat: Carl Johans pastorat och Solberga pastorat i Göteborgs stift, Övertorneå församling i Luleå stift, samt Vantörs församling i Stockholms stift.

Resultat av intervjustudien

Både likheter och skillnader mellan församlingarna/pastoraten framkommer i intervjumaterialet gällande begravningssedens förändring. Det är förändringar som har pågått under en längre tid, men precis som statistiken visar så upplever man på flera platser att dessa förändringar har accelererat under det senaste decenniet.

Individualisering och valfrihet

De intervjuade för den här studien beskriver en trend som har blivit allt tydligare under senare år, nämligen att de som väljer att ha en kyrklig begravning önskar få utforma den på ett lite mer personligt sätt, vilket går i linje med den forskning som visar att individualisering och valfrihet tycks bli allt viktigare i samband med

begravningen, inte bara i Sverige utan också i andra länder i väst.³² I mötet med de sörjande är lyhördhet gällande önskemål för hur begravningsgudstjänsten ska utformas, så som exempelvis val av musik, viktigt som del av den pastorala omsorgen. Valfriheten upplevs av de sörjande som en rättighet och genom de val man gör bekräftar man också relationen med den avlidne. Begravningsgudstjänsten blir ett sista tillfälle där den avlidnes personlighet liksom det liv som man hade tillsammans får komma till uttryck.³³ Valet av musik kan således både ses som ett uttryck för individualisering, samtidigt som det också kan vara ett uttryck för tillhörighet och gemenskap med den avlidne, liksom till en tradition eller ett sammanhang.³⁴ De val man gör som anhörig är också ett sätt att agera och visar på vikten av konkreta praktiker i en svår situation.³⁵

Inom ramen för den kyrkliga begravningsleden vill människor alltmer välja inspelad musik med någon specifik artist som spelas upp under akten, snarare än att låta församlingens musiker stå för samtliga musikaliska inslag. Fotografier på den avlidne som står längst framme vid urnan eller vid kistan blir också vanligare, liksom önskemål om hur kapellet eller kyrkan ska vara utsmyckat. På vissa platser upplever man även att de anhöriga önskar vara mer aktiva under begravningsgudstjänsten och exempelvis läsa en dikt eller hålla ett tal om den avlidne. Önskemålen handlar om att gudstjänsten ska spegla den avlidnes liv och personlighet och i intervjuerna framkommer det att anhöriga ibland ifrågasätter varför det är prästen som ska hålla griftetalet.³⁶ En anhörig skulle lika gärna kunna göra det, menar man. Medarbetare i Carl Johans pastorat i centrala Göteborg vittnar om just det. De beskriver att pastoratet präglas av stadsdelar där invånarna utgör sekulariserad och högutbildad medelklass. I många fall är de anhöriga till den avlidne inte särskilt bekanta med ritualen i begravningsgudstjänsten. Akt med urna³⁷ upplever de blir allt vanligare och de anar också att antalet begravingar utan känd ceremoni ökar, liksom borgerliga begravingar för Svenska kyrkans medlemmar. Upplevelsen gällande dessa förändringar bekräftas av en begravningsentreprenör. Vidare är det påtagligt att de som vill genomföra en begrav-

32 Se exempelvis Bäckström, Edgardh Beckman och Pettersson 2004; Caswell 2011.

33 Wiig Sandberg 2006, s. 60, 63; Viper, Thyren och Bojner Horwitz 2020, s. 13-14.

34 Evertsson 2002, s. 171.

35 Pérez 2016 och Ammerman 2016.

36 Ett griftetal är ett tal som hålls av officianten i samband med en begraving. I svenskkyrklig kontext hålls det vanligen av prästen som håller i begravingen.

37 Akt med urna innebär att den avlidne har kremerats före begravningsakten och att man har en urna i stället för en kista under begravningsgudstjänsten.

ningsakt i någon av pastoratets kyrkor inte är särskilt bundna av traditionen, utan man är, som kyrkoherden säger, väldigt fri exempelvis i val av musik och psalmer. Ett annat exempel på det fria förhållningssättet till begravningsakten är att det händer både nu och då att någon av begravningsgästerna vill säga något i samband med griftetalet, vilket var något som aldrig hände förr. Församlingsmedarbetarna uttrycker att de är angelägna om att tillmötesgå de individuella önskemålen som finns kring begravningen och tycker inte att det brukar medföra några större problem. På samma sätt har människor över lag en frimodig inställning till kyrkorummet. Man är inte så bekant med ritualen och är kanske inte särskilt kyrklig, men samtidigt gör man kyrkorummet till sitt, man vågar ta plats, går fram till ljusbäraren och tänder ett ljus om man vill göra det. Avsaknaden av kunskap om ritualen gör också att man inte är begränsad i sitt förhållningssätt till vad man bör eller inte bör göra i ett kyrkorum, vilket den som kan ritualen bättre möjligen kan vara.

Plats och tradition

Cirka 40 minuters bilresa norrut från centrala Göteborg ligger Solberga pastorat. Medarbetare beskriver att den kyrkliga traditionen i samband med begravningen är viktig och stark. Särskilt hos den äldre generationen är den kyrkliga förankringen viktig. En av församlingens medarbetare, som själv är uppvuxen i Solberga pastorat, berättar: "Man går i kyrkan här och de flesta som har bott här länge gör det fortfarande. Jag vet att jag gick med min mormor [...], vi satt på samma bänkrad som vanligt, alltid."³⁸ De intervjuade berättar att kyrkan på många sätt har en självklar förankring i bygden, där det exempelvis finns ett bra samarbete med skolorna. Kyrkan är ingen främmande plats, samtidigt som det finns en stor grupp nyinflyttade som inte har samma starka relation till bygden eller till kyrkan som den äldre generationen har. Den starka kyrkliga traditionen går långt tillbaka i tiden, berättar en begravningsentreprenör som har varit verksam i regionen i 30 år. Han gör tydliga kopplingar till schartauanismens starka ställning i Bohuslän sedan mitten av 1800-talet. Han beskriver att den fromhetstraditionen har varit stark långt in på 1900-talet, vilket har påverkat kyrkliga traditioner, inklusive begravningar. Han betonar att skillnaderna mellan exempelvis Göteborg och mindre städer och landsbygd runtomkring successivt har minskat över tid, men samtidigt kan han fortfarande märka hur det exempelvis påverkar vad som är tillåtet i kyrkorummet, vilken musik som inkluderas i en gudstjänst eller prästens språkbruk. Medan det kristna budskapet har varit i fokus i griftetalet i mindre

38 Helgesson Kjellin, Sandberg och Sjöberg 2021, s. 52.

städer och på landsbygden norr om Göteborg, så har det varit den avlidne personen som har varit i fokus i griftetalen inne i Göteborg; skillnader som delvis fortfarande består.

Den starka kyrkliga traditionen finns också i Övertorneå församling, längst upp i norra Sverige. Kyrkoherden beskriver hur de nära relationerna människor emellan – en stark kollektiv gemenskap – präglar bygden, vilket också märks vid begravningar. Även om det är viss skillnad mellan centralorten och byarna runt omkring, så är det generellt sett så att det vid begravningar är stor uppslutning av vänner och bekanta, förutom de närmaste anhöriga och släkten. Omsorgen om varandra märks både i liv och i död. I byarna går man ur huse i samband med begravningar, men också inne i centralorten är uppslutningen stor. Personen som har avlidit är aldrig anonym, utan man känner personen och personens släkt och kan ofta sätta in den i ett historiskt sammanhang. Minnesstunderna är viktiga där berättelser om personen i fråga ges plats, berättelser som sedan lever vidare i bygden.³⁹ Majoriteten av begravningarna är jordbegravningar, vilket skiljer sig från landet i stort. Hon beskriver att det är vanligt att många familjer har sina egna bärare som bär ut kistan ur kyrkan till graven. Begravningsföljet följer med kistan till gravplatsen och är med när den sänks ner. Vid graven tar man sedan avsked, kanske sjunger en psalm, ber en bön och läser välsignelsen.

En tradition som är stark i bygden är vad kyrkoherden kallar för blomsterhälsningar. Det innebär att prästen, som en del av begravningsakten inne i kyrkan, lyfter upp blommorna som ligger runt kistan och läser upp namnen som står på kortet och den hälsning som står där. Det blir en sista hälsning till den avlidne. Det är en tradition som hon vet också är vanligt förekommande i Haparanda och i Finland, så kanske, säger hon, är det en finsk tradition från början som har tagit sig över gränsälven.⁴⁰ Med tanke på att många har släkt på båda sidorna om gränsen, så kan det vara en tradition som har uppkommit i mötet mellan det svenska och det finska. Hon är noga med att begravningsgudstjänsterna följer Svenska kyrkans ordning, vilket inte brukar innebära några problem i kontakten med de anhöriga. Hon upplever att de över lag uppfattar ordningen som en trygghet i den situation som är. Man känner igen ordningen från tidigare begravningar som man har varit på och det faktum att den traderas över generationsgränser blir också en trygghet och en kontinuitet i en svår situation. Utfärdsböner är också vanligt när

39 Helgesson Kjellin, Sandberg och Sjöberg 2021, s. 49.

40 Blomsterhälsningar liknande denna tycks inte vara vanligt förekommande i övriga Sverige. Gällande den sociala och rituella betydelsen av blommor i samband med begravningar i Danmark, se Christensen 2023.

någon avlidit i hemmet. Då samlas anhöriga, men också grannar, runt båren innan kroppen transporteras i väg. Det blir ibland ett långt följande av bilar. Hon beskriver att det finns en stor respekt om det kommer ett begravningsföljande: ”Och det som är så fint här faktiskt är att när folk ser att det kommer ett begravningsföljande, man bryter den inte.” Man ”väntar [...] tills alla har åkt förbi.”⁴¹ Gravskicken varierar, men det är fortfarande relativt vanligt med familjegravar.

Stockholmsförsamlingen Vantör utgör en kontrast till Övertorneå församling. Vantörs församling ligger lågt jämförelsevis i antalet begravningsbesökare. Det genomsnittliga antalet deltagare vid begravningsgudstjänster har varierat mellan 16 och 25 under perioden 2010–2019. I intervjun reflekterar kyrkoherden och ett par av församlingens medarbetare kring hur det kommer sig. De konstaterar att traditionen i storstaden inte är sådan att många sluter upp när det är begravning, man kanske inte ens känner sin granne, som en av dem säger. Över lag upplever de att traditionen är sådan att man vill ha det ganska enkelt, få besökare, bara de allra närmaste och en enkel gudstjänst. Det är inte ens säkert att man sätter in en dödsannons i tidningen. Begravningsentreprenören beskriver Vantör som en stadsdel där många äldre behöver ekonomiskt stöd i samband med en begravning, vilket exempelvis gör att man inte väljer att boka in en solist till begravningen eller avstår att trycka upp program. Det här är något som församlingsmedarbetarna också känner igen. De upplever att många för 20 år sedan gjorde mer aktiva val gällande psalmer och annan musik på begravningen, ofta anlätades en solist, vilket inte är lika vanligt idag. Idag är det också fler önskningar gällande annan musik än psalmer som framförs och även att musik på exempelvis en CD-skiva spelas i stället för att det är livemusik som framförs. Från församlingens sida gör de vad de kan för att tillgodose önskemålen. Ett relativt nytt inslag är att någon av begravningsgästerna vill hålla ett tal under begravningsakten och delvis ifrågasätter varför det är prästen som ska hålla griftetalet. Vid några tillfällen har de löst det så att personen då får säga något i samband med avskedet. De konstaterar också att minnesstunder inte är lika vanligt förekommande som för 20 år sedan. En reflektion som framförs är att en anledning till det kan vara den ekonomiska kostnad som en minnesstund innebär och även att man kanske inte har med sig traditionen med stora begravingar med mottagningar efteråt.

Platsen, individuell valfrihet och relationer

De här korta nedslagen i några av de församlingar och pastorat där vi har genomfört intervjuer visar hur den geografiska platsen, med dess sociala, kulturella och

41 Helgesson Kjellin, Sandberg och Sjöberg 2021, s. 51.

ekonomiska förutsättningar och traditioner påverkar begravningsseden. Medan den kollektiva gemenskapen och kyrkliga traditionen står sig stark i mindre städer och på landsbygden, som exemplen med Solberga pastorat och Övertorneå församlingar visar, så präglas den svenskkyrkliga begravningen i storstäderna av individuella önskemål och mindre av en kollektiv gemenskap, som exemplen från Carl Johans pastorat och Vantörs församling visar. Begravningsakten upplevs alltmer som en privat angelägenhet och inte som en gudstjänst öppen för vem som helst att närvara på, vilket möjligen också skulle kunna förklara varför antalet begravningsgäster sjunker på en del platser. Det betyder dock inte att den kollektiva gemenskapen inte betyder något, men att den i många fall utgör en mindre grupp.

Tvärtom vad de anställda i Carl Johans pastorat och Vantörs församling uttrycker, så säger några av de intervjuade begravningsbyråerna att de både nu och då stöter på församlingar som de upplever inte är särskilt flexibla i relation till begravningsgudstjänstens utformning. Det kan både handla om de anhörigas önskemål gällande tider för begravningsgudstjänsten, musikval i samband med gudstjänsten – huruvida man får spela inspelad musik eller inte – och ibland en negativ syn på akt med urna; att det anses mer ”riktigt” att ta avsked av en intakt kropp än av det kremerade stoftet. Brist på flexibilitet tror de kan vara en av orsakerna till att anhöriga i stället för en kyrklig begravning väljer en borgerlig begravning. En begravningsentreprenör betonar att hon tror att det är viktigt att det finns olika typer av begravningssceremonier för människor att välja mellan och att de måste skilja sig från varandra: ”De kyrkliga ska inte närma sig de borgerliga, och de borgerliga ska inte närma sig de kyrkliga, för det blir ett mischmasch som ingen till slut förstår.”⁴² Det begravningsentreprenören ger uttryck för, att kyrkliga och borgerliga begravningssceremonier ska skilja sig tydligt åt, tycks dock inte alltid vara fallet. Att skillnaderna mellan borgerlig och kyrklig begravningssed ska vara tydliga tycks inte heller vara så viktigt för de anhöriga, vilket Jarnkvist (2019) visar genom sin forskning. Det är inte alltid en önskan om en ceremoni utan kristna inslag och symboler som är avgörande för varför människor väljer borgerlig begravning, utan valfriheten som kommer med den borgerliga ceremonins utformning som möjliggör för människor att utforma akten som man önskar.⁴³

Att det för många människor är en självklarhet att blanda religiösa och icke-religiösa inslag, kan ses som ett uttryck för den pluralitet som vår samtid

42 Helgesson Kjellin, Sandberg och Sjöberg 2021, s. 69.

43 Jarnkvist 2019, s. 113–114.

kännetecknas av.⁴⁴ Det finns anledning att här också knyta an till Ammerman (2016) som betonar att hybrida och personliga praktiker, där man väljer det som är meningsbärande ur olika sammanhang, snarare än att strikt hålla sig till en given religiös tradition, liksom möjligheten till att själv få agera, är viktigt för många människor idag.⁴⁵ Kopplat till begravningen så är det således viktigt för många att få göra sina val och därmed påverka hur det sista avskedet till den avlidne utformas. En av begravningsentreprenörerna menar att frågan om församlingarnas flexibilitet är en avgörande framtidsfråga för Svenska kyrkan. Om inte Svenska kyrkan förmår möta de individuella önskemålen gällande begravningsgudstjänstens utformning, så är respondenten övertygad om att allt fler i framtiden kommer att välja bort kyrklig begravning. Detta kommer enligt respondenten vara avgörande för om Svenska kyrkan uppfattas som relevant eller inte.

Hur man som anhörig blir bemött menar de intervjuade är av avgörande betydelse inte bara för själva begravningstillfället, utan för hur den fortsatta relationen till Svenska kyrkan blir. Upplevelsen av kontakten med kyrkan påverkar inte bara den nuvarande relationen, utan påverkar inte sällan också kommande generationers relation till kyrkan genom de berättelser av mötet med kyrkan som traderas inom en familj, vilket Persenius (2006) också visar.⁴⁶ I intervjuerna med församlingarna för den här studien framkommer det att relationer är av avgörande betydelse när människor väljer att ha en kyrklig begravning. Det kan handla om relationen till en särskild plats, till en viss kyrkobyggnad och inte minst, till en eller flera präster som man känner sedan tidigare eller som man kanske har träffat på i samband med tidigare högtider i familjen som blir avgörande när man ska göra olika val inför begravningen. Som en av de intervjuade prästerna uttrycker det, är det inte alltid ritualen i sig som är det centrala, utan relationen som sedan leder till ritualen.⁴⁷ Hur relationerna till Svenska kyrkan och dess medarbetare ser ut varierar förstås stort; på landsbygden och i mindre städer är det inte ovanligt att samma präst har varit med i en familjs stora högtider, så som dop, konfirmation, bröllop och begravningar, medan i större städer tycks det som att människor över lag har en lösare relation till den lokala kyrkan och dess medarbetare. Som Persenius (2006) konstaterar så blir relationerna, eller kanske bristen på relationer, avgörande i en krissituation eller i samband med

44 Wilson och Steger 2013, s. 486.

45 Ammermann 2016, s. 87. Se också Wiig-Sandberg 2006 och Viper, Thyren och Bojner Horwitz 2020.

46 Persenius 2006, s. 136, 140.

47 Helgesson Kjellin, Sandberg och Sjöberg 2021, s. 58.

en begravning. I en situation när man är extra skör spelar bemötandet från kyrkans medarbetare en helt avgörande roll för hur de anhöriga upplever relationen till kyrkan både i nutid och i framtiden.⁴⁸ Vår studie indikerar också att begravningsbyråernas marknadsföring betonar den borgerliga begravningsceremonins frihet, vilket kan vara ytterligare en faktor som påverkar varför antalet svenskkyrkliga begravningar minskar. En begravningsbyrå i Göteborg hade exempelvis vid tiden för genomförandet av intervjuerna för den här studien en radioreklam där de förespråkade friheten i utformningen av en borgerlig begravning, implicit menandes att en kyrklig begravning inte innebär samma frihet i utformningen. Även Svenska kyrkan poängterar ofta på sina hemsidor att den svenskkyrkliga begravningsgudstjänsten präglas av en ordning och att det är upp till den enskilda prästen att avgöra om individuella önskemål kan tillgodoses eller inte.⁴⁹ Vårt intervjumaterial indikerar dock att man från församlingarnas sida försöker tillmötesgå de enskilda önskemålen; även om det finns en ordning som ska följas vid en begravningsgudstjänst, så finns det i många fall en öppenhet från prästens sida att tillmötesgå de anhörigas önskemål.

Avslutande reflektioner

De aspekter som vi har valt att fördjupa i den här artikeln – vikten av individuell valfrihet, relationen till kyrkan, samt platsens betydelse – menar vi är av stor betydelse för de val som människor gör i samband med en begravning. Intervjumaterialet i den här studien bekräftar således de teoretiska perspektiv gällande dessa aspekter som vi använder oss av. Förutom att bekräfta tidigare forskningsresultat visar det kvantitativa materialet på en acceleration av de mer långsiktiga förändringarna inom den svenskkyrkliga begravningssseden under det senaste decenniet. Upplevelsen bland de intervjuade är också att förändringarna sker snabbare nu än tidigare. Det återstår att se om riktningen och takten i dessa förändringar kommer fortsätta även under kommande år.

Som vi har konstaterat innebär vår postsekulära samtid att uppdelningen mellan ”religiöst” och ”icke-religiöst” för många människor spelar mindre roll; snarare är det vad som upplevs ge mening och tröst som avgör de val man gör, exempelvis vad gäller val av musik vid en begravning. Om möjligheten att utforma det sista avskedet till en anhörig begränsas i mötet med Svenska kyrkans ordning så är det inte omöjligt att det är en avgörande faktor för varför den svenskkyrkliga

48 Persenius 2006, s. 157, 172.

49 Helgesson Kjellin, Sandberg och Sjöberg 2021, s. 82.

begravningen väljs bort. Samtidigt kan det post-sekulära tillståndet innebära möjligheter för Svenska kyrkan; öppenheten för religiösa uttryck och traditioner kan innebära att människor söker sig dit, utan särskilda uppfattningar om vad som är möjligt eller inte i den kyrkliga begravningsgudstjänsten. Här behövs det således en stor lyhördhet hos församlingarnas anställda. Kan Svenska kyrkan fortsätta vara relevant för människor med de önskemål som de har i samband med en begravning, där gudstjänstens språk inte nödvändigtvis talar till människor på samma sätt som det gjorde till tidigare generationer?

Vi ser också att den svenskkyrkliga begravningsleden fortfarande står sig förhållandevis stark, i synnerhet om vi jämför med andra kyrkliga handlingar så som dop och konfirmation. Persenius (2006) visar att Svenska kyrkans begravningsarbete uppfattas hålla en hög kvalitet, i alltifrån utformandet av kyrkogårdar, till lyhördheten för anhörigas önskemål i samband med begravningsgudstjänsten och genomförandet av sorgegrupper. Det här utgör en styrka för Svenska kyrkan som är väl värd att förvalta, men som inte kan tas för given.

Referenser

- Aggedal, Jan-Olof, *Griftetal mellan trostolkning och livstydning: En pastoralteologisk studie*, Lund: Arcus, 2003.
- Ammerman, Nancy T., "Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers." *Nordic Journal of Religion and Society*, Volume 29, no 2, pp. 83-99. doi:10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01, 2016.
- Bäckström, Anders, Edgardh Beckman, Ninna och Per Pettersson, *Religiös förändring i norra Europa: en studie av Sverige: "från statskyrka till fri folkkyrka": slutrapport*. Uppsala: Diakonivetenskapliga institutets skriftserie nr 8 - 2004.
- Caswell, Glenys, *Personalisation in Scottish funerals: Individualised ritual or relational process?*, *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 16:3, 242-258, 2011.
- Christensen, Henrik Reintoft, *The role of flowers in the personalization of Christian funerals in Denmark*. *Approaching Religion*, Vol. 13 No. 1, 90-104. DOI: <https://doi.org/10.30664/ar.121444>, 2023.
- Ehnberg, Jenny & Cecilia Nahnfeldt, På vilka sätt präglar religion, teologi och samhälle varandra? I *Samhällsteologi. Forskning i skärningspunkten mellan akademi, samhälle och kyrka*. Ehnberg, Jenny & Cecilia Nahnfeldt, red. Stockholm: Verbum 2019.
- Evertsson, Anna J., *"Gå vi till paradiset med sång": Psalmers funktion i begravningsgudstjänster*, Lund: Arcus, 2002.
- Gustafsson, Göran, *När det sociala kapitalet växlas in - Om begravningar och deltagande i begravningar*. Lund: Studentlitteratur 2003.
- Gustafsson, Göran, *Tro, samfund och samhälle. Sociologiska perspektiv*. Örebro: Bokförlaget Libris 1997.

- Helgesson Kjellin, Kristina, Sandberg, Andreas och Lena Sjöberg, Mångfald och tradition: Förändringar i begravningsleden under 2020-talet. I *Tidens tecken* 2022.
- Helgesson Kjellin, Kristina, Sandberg, Andreas och Lena Sjöberg, En "riktig" begravning. *Förändringar i begravningsleden inom Svenska kyrkan 2010–2020*, Svenska kyrkan 2021: En "riktig" begravning. Förändringar i begravningsleden inom Svenska kyrkan 2010–2020.
- Jarnkvist, Karin, "Narratives on ritual transfer: An interview study about the creation of civil ceremonies in today's Sweden". I *Nordic Journal of Religion and Society*, 32(2): 106–116, <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2019-02-01>, 2019.
- Marjavaara, Roger, *Platsen för den sista vilan. Resultat av två enkätundersökningar rörande människors val av begravningsplats*, GERUM Kulturgeografisk arbetsrapport 2013-12-20, Umeå universitet, 2013.
- Middlemiss Lé Mon, Martha, Nordin, Magdalena & Måns Broo. EDITORIAL. Funerals in the North of Europe. Similarities and Differences. *Approaching Religion*, Vol. 13 No. 1, 1-4. DOI: <https://doi.org/10.30664/ar.126858>, 2023.
- Moberg, Jessica & Kardemark, Wilhelm, Kött på benen: om kulturella former för att leva med de döda. I Reinhold, E. & Wandery, O. (red.) *På tal om döden: essäer*. Makadam förlag, ss. 153–164, 2021.
- Pérez, Elizabeth, *Religion in the Kitchen. Cooking, Talking, and the Making of Black Atlantic Traditions*, New York University Press, 2016.
- Persenius, Ingrid, *Omsorg och mänsklig värdighet: teoretiska och empiriska perspektiv på förbättringsarbete i Svenska kyrkan med inriktning på begrävningar*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2006.
- Sandberg, Andreas, Sjölin, Ingegerd och Ganebo Skantz, Josephine, *Dop i förändring. En studie av föräldrars aktiva val och församlingarnas strategiska doparbete*, Uppsala: Svenska kyrkan, 2019.
- Viper, Marianne, Thyren, David och Eva Bojner Horwitz, "Music as Consolation—The Importance of Music at Farewells and Mourning". I *OMEGA—Journal of Death and Dying* Vol. 85 (1) ss. 155–177, DOI: [10.1177/0030222820942391](https://doi.org/10.1177/0030222820942391), 2022.
- Wiig-Sandberg, Unni, *Den nödvändiga ritnen? Om upplevelser av kvalitet i begravningsgudstjänsten*, Uppsala: Diakonivetenskapliga institutets skriftserie 13, 2006.
- Wilson, Erin K & Steger, Manfred B, "Religious Globalisms in the Post-Secular Age", *Globalizations*, 10:3, 481–495, DOI: [10.1080/14747731.2013.787774](https://doi.org/10.1080/14747731.2013.787774), 2013.
- World Values Survey 2021, <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSCContents.jsp?CMSID=Findings>, läst 2021-09-10.

Övriga källor

- Svenska kyrkans statistikdatabas
Svenska kyrkans årliga enkät till allmänheten 2022
Sveriges begravningsbyråers förbund (SBF)

Emotions in Finnish funerals during COVID-19 restrictions

AULI VÄHÄKANGAS

Professor in Practical Theology, University of Helsinki, Finland

Research fellow at the University of Stellenbosch, South Africa

auli.vahakangas@helsinki.fi ORCID 0000-0002-1684-2216

ABSTRACT

Rituals are a way to express both personal and relational emotions. The COVID-19 pandemic disrupted funerals around the world. Although the pandemic was not very severe in Finland, the restrictions on organizing and attending funerals were quite strict. This article seeks to uncover what kinds of emotions participants experienced when organizing and attending funerals during COVID-19, as well as what these emotions may reveal regarding funerals during a pandemic. The 45 letters that form the qualitative data of the research offer some important real-time insights into how funeral practices were experienced during the pandemic. Thematic analyses revealed the following main themes: irritation when organizing a funeral, contradictory emotions about attending a funeral, embodiment of emotions, and funeral ritual as a channel of meaning. The strongest negative emotions were directed towards the restrictions, rather than being the type of painful emotions normally connected with funerals and bereavement. Even though the letters focused on funerals, they additionally revealed reflections on the pandemic. This shows that the funeral acted both as a normal life cycle ritual and as a disaster ritual, which helped the writers to cope with the pandemic itself.

KEYWORDS

Funeral. Emotions. COVID-19. Ritual

Introduction

The funerals at the centre of this study took place during the COVID-19 pandemic. Thus, it serves to mention that Finland was one of the countries that managed to limit the number of infections. For example, during the first two waves of COVID-19 during which this study took place, the number of people who died from the virus was below 1,000. Nevertheless, the impact of the pandemic on face-to-face rituals, such as funerals, was enormous. The COVID-19 pandemic disrupted and radically reshaped experiences of bodily disposal and memorialization around the world. One key characteristic of almost all religious practices and traditions is the centrality of face-to-face gatherings (Baker et al., 2020). The imposition of restrictions on the number of people allowed to attend a funeral was rapid and severe (from 50 people to only ten people), and they were interpreted in a variety of ways. The restrictions and the discussion around the importance of attending the funeral even during a pandemic awoke my interest to study emotions connected to participation in funerals.

The Evangelical Lutheran Church in Finland (ELCF) is the majority church, with a 65.1% membership of the Finnish population in 2022 (ELCF, 2022). There is, however, a big difference in membership between urban (lowest in Helsinki, 47.4%) and rural areas (highest in Perho, Northern Finland, 91.3%) (ELCF, 2022). Even though its membership is declining, the ELCF enjoys a near monopoly when it comes to funerals, and this is clearly reflected in the statistics of ELCF burial services. In 2022, the total number of burials in Finland was 57,851; out of these, only 3,137 were not buried following Lutheran funeral practices (ELCF, 2022). This demonstrates the comparatively greater role of Lutheran pastors vis-à-vis clergymen in other countries, where the role of funeral agencies as organizers of the ritual is central (Schäfer, 2007). The role of funeral agencies in performing the ritual is, however, also increasing in Finland (Pajari, 2014; Høeg & Pajari, 2013). In Finland, a burial that follows Lutheran traditions is important for many, even those who are members of the civil registry (Butters, 2017). Meanwhile, there is a trend in Finland of public funerals being phased out in favour of private mourning, while the number of attendees at funerals is shrinking as well (Pajari, 2014; 2018).

Coffin burials can never be postponed for very long because of a limited amount of storage space for corpses. In Finland, cremation mainly occurs after the funeral has taken place, which means that during a crisis, funerals cannot be postponed for a better moment. If the cremation is done before the funeral, there must be special reasons, as well as permission from the vicar of the parish. The most common reason is that the deceased passed away while travelling (and transporting ashes is easier than a coffin), but most Finns wish to have the burial

ceremony in Finland (ELCF, 2009; Law on burial services 18 and 19 §). The practice of cremation after the funeral was not changed during the COVID-19 pandemic, which meant that at least a small number of participants could attend the funeral. The restrictions on the number of attendees changed rapidly, however, and the interpretation of who was included in this number differed from place to place. In some parishes, even the pastor and cantor were included among the maximum of ten people, while in others only the relatives and friends of the deceased were counted. This resulted in the National Association of Funeral Directors asking the Office of the Church Council and Regional State Administrative Agency to provide a clear set of instructions on how to conduct funerals, in order that these may be equally manifested among funeral attendees during the COVID-19 pandemic (Seppälä, 2021).

Funeral rituals during COVID-19 have been widely studied in various contexts and from various points of view. Memorialization and its challenges during COVID-19 were studied in terms of various aspects (Lowe et al., 2020; Maddrell, 2020). Another study discusses COVID-19-related deaths and the mourning of loved ones online (Myers & Donley, 2022). Similarly, some have studied digitally mediated funerals (Alexis-Martin, 2020; McNeil et al., 2021; Post, 2021). A Swedish study conducted in 2020 interviewed nine bereaved people during the restrictions and focused on emotions in the context of final farewells during end-of-life care, but not during funerals (Wasshede & Björk, 2021). A German study examined the content and emotions surrounding restrictions on touching the deceased person's body (Stetter, 2020). Other publications analyse the safety of a funeral due to the risk of a deadly virus spreading (Van Overmeire & Bilsen, 2020), but they do not analyse emotions as such. Furthermore, many of the chapters in *The Handbook of Disaster Rituals* deal with emotions (Pemberton, 2021; Wojtkowiak, 2021a) and various death rituals during the pandemic (Davies, 2021; Boret & Fukuda, 2021; Wepener, 2021; Wojtkowiak, 2021b). These help in interpreting the findings of the present study. In the Finnish context, there are only publications stemming from this same data set, which analysed the experiences of funeral participants for example, from spatial point of view (Vähäkangas, 2021; 2023a; 2023b).

There is, however, space for research that takes a more in-depth approach to the participants' experiences around attending funerals during the pandemic. Thus, this article aims to outline what types of emotions participants felt while organizing and attending funerals during the COVID-19 restrictions.

Emotions expressed through funeral rituals

Emotions are generally defined as conscious mental reactions experienced as focused feelings (Davies, 2011, 4). In this article, I understand that emotions are both personal and shared experiences (Riis & Woodhead, 2010). Furthermore, the shared experiences influence how intensely emotions are felt (Knottnerus, 2014), an aspect that is essential to consider when studying emotions created by and expressed in rituals during the COVID-19 restrictions. In a situation where only the closest family members could attend the funeral, only a small group of people had the possibility to share experiences and emotions. Previous studies on emotions in funerals highlight the painful emotions experienced by the bereaved during the funeral service (Giblin & Hug, 2006). Additionally, a range of emotions in funerals has been recorded (Davies, 2017). This variety of emotions needs to be acknowledged while studying funerals during the COVID-19 pandemic. Moreover, studying emotions in funerals is connected to a trend in funeral practice of personalization being central (Schäfer, 2007; Ramshaw, 2010). Personalization is rendered visible in how those planning the funeral wish to tailor the service to suit the personality of the deceased and follow their funeral will as closely as possible (Vähäkangas & Mäki-Petäjä-Leinonen, 2020). During the COVID-19 pandemic, the restrictions hindered personalization when many things such as large attendance in funeral or viewing the body were not allowed.

Rituals refer to a religious ceremony consisting of a series of actions which are performed in a certain order (Bell, 1997, 91-137). In this article, I focus on funerals as life cycle rituals and refer mainly to Lutheran funeral rituals in Finland. Rituals act as a tool to channel emotions (Romanoff, 2010), and this is why a lack of rituals – or restrictions on them – can also influence the process and experiences of bereavement. Furthermore, many emotions motivate individuals to search for and aim to live a meaningful life (Miller-McLemore, 2013; Moschella, 2016). The emotions felt in funerals may be connected to the identity change of the bereaved (Davies & Park, 2012). They are thus expressed in the continuing bond between the bereaved and the deceased (Klass et al., 1996; Valentine, 2008). The notion of such a connection additionally comprises the bonds among the bereaved while they are planning and organizing a funeral (Ellis, 2013; Caswell, 2011; Davies, 2017). Both bonds, the one with the deceased and those between the bereaved, are important when studying emotions. Previous research stresses the importance of the funeral in dealing with emotions during bereavement (Castle & Phillips, 2003), as well as the significance of funeral attendance as part of memorializing (Davies, 2011).

Data, method, and research ethics

I selected personal letters as a method that was suitable to the pandemic context in which this research took place. This was chosen so that writers could report on their experiences without worrying about being exposed to the virus, and so that they could have ample time to perform the task. An invitation to participate in the research was published in more than ten channels (for example, in newspapers and on social media, as well as through grief and religious organizations). The sampling strategy was to access the experiences of ordinary Finnish people in various parts of the country and from various religious/social/age/gender background.

The call to participate in the research included the following instructions: What emotions did attending a funeral awake in you? Was it difficult to decide whether to participate or not? How did the pandemic influence the organization of and participation in the funeral? How did the relationship to the deceased influence your experience? If one was responsible for planning the funeral, they were also asked to answer the following: In what ways did the wishes of others participating in planning influence the mode of the funeral and space of the funeral and burial? I also asked participants if they would be willing to be interviewed later.

The data consists of 45 letters by 35–79-year-old Finns. The writers are from various parts of Finland, mostly female (33) but also including males (12). This is a rather good proportion of men writing on issues connected to death and dying (see Guither et al., 2003; Damianakis & Marziali, 2012). All the letters were written in Finnish, and I have translated the direct quotations into English. The 45 letters were received between October 2020 and February 2021, and they include experiences during both the first and second waves of COVID-19. Most participants sent their letter via e-mail, but some did so in the mail; one participant sent a recording from a radio interview on the topic. Letters ranged from half a page to seven pages long. Many included attachments, such as the programme of the funeral, pictures, and the obituary. Most of the writers were relatives of the deceased: widows/widowers, children, and grandchildren. Among the participants were also some friends of the deceased. Most of the writers belonged to the ELCF, one to the Finnish Orthodox Church, one to a Baptist church in Finland, and four to the civil registry. The sampling of the data has its limitations, and the data represents mainly the Finnish-speaking population with one Swedish-speaking exception.

Geographically and religiously, the letter data represents the Finnish population well. The majority of the writers are middle-aged or senior citizens; this is natural, given that most are either widows/widowers or writing about the funeral of their mother or father. The data is multifaceted and rich, and the writers followed my instructions. As always in qualitative research, they also shared ideas

which I did not ask but contributed to the aim of this study. While I had initially thought that I would need to interview the participants as well, in the end I decided not to conduct these interviews due to the abundance of data in the letters.

People participated voluntarily in this study. I did not ask their names, only their age, gender, relationship to the deceased, and religious affiliation (or lack thereof). I did not ask their address, but many letters did include the location of the funeral. To safeguard the anonymity of the authors, I do not report these actual places. I have also obscured any personal names. I followed ethical procedures during data gathering, and the data is securely stored. In this article, I refer to the letters with a code for the data: for example, L8 refers to the eighth letter I received. Additionally, I reveal the age of the writer and his/her relationship to the deceased.

Thematic analysis and the structure of the paper

I conducted thematic analysis (Vaismoradi et al., 2013) in the old-fashioned way, labelling the printed letters with marker pens and adding comments in the margins. Thematic analysis is especially useful when seeking to combine analysis of meaning with context (Joffe & Yardley, 2004). Therefore, I read the letters carefully to learn about the context of the funerals. In thematic analysis, it is important to consider the context of experiences. For this reason, I organized and grouped the material and found out at which stage of the funeral the feelings related to. The analysis showed that funerals were mainly associated with different emotions than the commemorations described by some of the authors. In addition to this, I wrote comments related to the themes in the margins of the material. In the first reading, I only highlighted direct comments on emotions, but as the analysis progressed, my understanding grew, and I also highlighted indirect remarks related to emotions.

Finally, I compiled the findings into a table which consists of both background data and the themes identified in the analyses. The background data includes age, gender, religious/nonreligious affiliation, relationship to the deceased, and information on restrictions during the funeral. The aim of the table was to increase my understanding of the full scope of the data. The table includes information by which an individual writer might be identified, and for this reason it is not attached here. The result of thematic analyses reveals the following main themes: irritation when organizing the funeral, conflicting emotions surrounding attendance, embodiment of emotions, and the funeral ritual as a channel for meaning. This article is data-driven and follows the thematic findings, after which the results will be discussed.

Irritation when organizing the funeral

The main theme of organizing the funeral included subthemes of emotions connected to planning, organizing, and the rapid changes of COVID-19 restrictions imposed by the government of Finland. Most of the writers discuss the influence of the pandemic in the planning and organizing of a funeral. Some had to change plans because of the sudden introduction of new restrictions – even between planning and organizing the funeral. This rapid change in restrictions is exemplified by a 58-year-old daughter-in-law, who articulates the effect of unclear restrictions on the organization of funerals:

During the pandemic, the situations changed almost from day to day, and the rollercoaster of emotions was intense. The parish of my father-in-law announced that the number of participants would be limited to 10 people, including the pastor and organist. This made us realize the fact that only the widow, daughter, and son, along with 5 grandchildren, could be present... Despite our efforts to explain to the congregation that the guidelines from the Finnish Institute for Health and Welfare (AVI) did not apply to a restricted private situation, the parish and the parish pastor remained firm in their stance. I was truly saddened that I could not attend the funeral service... but I had to accept the reality and imagine myself sitting alone at home following the livestream. Finally, the matter reached the bishop. Two days before the funeral, he provided an interpretation that allowed the children, grandchildren, their spouses, and the great-grandchildren to participate in the funeral service. (L8)

According to the letter above, virtual participation does not appear to be a particularly glamorous option. The daughter-in-law persistently demanded a mitigation of restrictions so that the entire extended family could participate in the funeral. This case is the only one where taking the matter to the bishop is described, but in several other cases, relatives sought to influence the restrictions through church officials. It seems that during the pandemic, those who knew how to contest the application of restrictions did achieve their desired outcome. Several letters describe similar restrictions that were adhered to without question.

The funeral arrangements were negotiated remotely with the congregation, which elicited astonishment from many close relatives. The following 62-year-old daughter writes about the planning process:

I managed the practical arrangements related to my father's funeral, which caused quite a bit of distress when dealing with the church. It was communicated directly from the church office that we would not meet with family members in person. (L24)

The daughter also received harsh emails related to organizing the event, and the parish pastor did not respond to any of the messages she sent. This made the writer feel distress.

The restrictions also made it difficult, or even impossible, to honour the deceased's wishes, and they made personalization of the funeral hard. A 58-year-old sister of the deceased describes her own emotional turmoil:

Great despair began when we were planning the funeral, gradually revealing that we could not organize the funeral at all as we had planned and as my sister had wished. (L19)

The sister had, prior to her demise, meticulously communicated her wishes for burial, and her loved ones experienced profound difficulty in being unable to fulfil these.

In the letter data of this study, there were strong emotions in organizing the funeral, such as irritation and despair. Organizing the funeral during the pandemic was clearly stressful. However, some wrote that the restriction on the number of participants did not bother them, as their family was already so small.

Ambiguous emotions surrounding participation

The main theme associated with participation in the funeral was a plethora of conflicting emotions. The funerals undoubtedly functioned to channel a variety of emotions that arose during the COVID-19 pandemic. Many authors describe their own rollercoaster of emotions in their letters but tend to conclude the letter with positive memories. A 74-year-old widow describes:

As the procession stopped in front of the college, where we had lived for 22 years, our children had grown up there, and many family memories were attached to that place. A few former colleagues and friends had gathered to pay their respects to my husband by the gate. It warmed my heart. (L38)

Although participation in the actual funeral was limited to close family members, the daughter in charge of the arrangements had employed her creativity to ensure that important individuals and locations were acknowledged during the funeral procession. The family's memories were closely associated with the college, which, in addition to being the parents' workplace, had also been their residence. During the funeral procession that passed through the college, all these significant memories were duly acknowledged.

The experiences of participation evoked gratitude in many, as a 37-year-old niece recounts:

On the day of the funeral at 12:15 (blessing at 14:00), the funeral home called to inform that the hospital had set a limit of ten people for the funeral service. ... The funeral home apologized for this and said they could do nothing about it. Naturally, I was shocked and in tears. A while later, the pastor who was to perform the (deceased's) blessing called and said he had received the same notification. He was very sorry about the situation but understood the difficulty of it. However, he promised that he could hold two identical blessing ceremonies, with the actual blessing performed only during the first one. (L15)

In this case as well, the predominant feeling imparted by the experience remained positive, although the author already feared the worst in a rapidly changing situation. The ritual could be attended by everybody, and in this case it did not matter that it was repeated twice.

However, not everyone experienced gratitude for the pastor's actions at the funeral. A 58-year-old sister describes her own heavy emotions:

We all wondered why the pastor didn't say anything at the grave! ... We had the feeling that he was in a hurry to leave us due to the pandemic... (L19)

The same author who found it challenging to fulfil her sister's wishes when organizing the funeral also experienced disappointments in both organizing and participating, feeling that these disappointments hindered the initiation of the grieving process. Emotions were felt but the ritual did not help to cope with the bereavement.

Some individuals also felt isolated in their grief. The 67-year-old widow reflects:

While there were condolence flowers, people couldn't stay to engage in conversations, and discussions about death and the deceased remained superficial. The need to unpack the same final stages arises multiple times. (L29)

The fear of virus transmission left the widow alone with her memories. She acknowledges understanding the changes brought about by the pandemic but still longs for social interactions to help process her grief.

The descriptions of emotions which were more pleasant are linked to successful experiences after navigating challenging turns of events. However, not everyone felt well received by church workers, as exemplified earlier by the pastor's busyness and the experience of not being able to meet relatives.

Embodied emotions

The theme of embodiment of emotions was associated with various experiences related to expressing emotions without the dimension of physical contact. The embodied emotions also contained moralizing aspects of embodiment because of the danger of spreading the virus or being infected. Expressing emotions without physical touch seemed challenging to many of the writers. A 49-year-old nephew describes his aunt's funeral:

Unexpectedly frustrating was the prohibition on hugging, for which my cousin had sent a strict message in advance regarding compliance. This weighed on me throughout the funeral. My family, in general, is very reserved when it comes to physical contact with others, but when it would have been 'socially acceptable' for once, it was prohibited/impossible. For some reason, it felt somehow overwhelming – as if the most important way to show condolences had suddenly been taken away. (L10)

Due to the prohibitions, it seems that hugging had become like a forbidden fruit, and the significance of an embrace in expressing empathy is emphasized. In this case, the author describes their family as reserved but finds physical touch socially acceptable at funerals. The impact of the lack of physical touch on emotions is also analysed by a 50-year-old woman who writes about her grandmother's funeral:

There was nothing quite to replace a hug. The humorous 'Corona elbow' didn't convey those emotions... We mourned the loss of a loved one, but also the fact that we couldn't comfort each other and grieve in our natural way. That added to the sadness. (L37)

Touch was perceived as an important channel for conveying emotions, especially comfort, which is difficult to put into words.

Not everyone, however, longed for physical contact. A 51-year-old daughter writes:

I would have appreciated compassionate and empathetic words. On the other hand, the physical distancing also provided me with a mental distance from my mother; I didn't have to attempt artificial hugs but could stay at a comfortable distance with permission. I was also a bit nervous about infection risks in general and maintained safe distances throughout the entire event. (L14)

The author describes their relationship with their mother as traumatic, which made attending the funeral challenging. According to the author, their relation-

ship with their late father was closer but not entirely free of problems. This situation reflects the complexity of emotional experiences. On one hand, the participant felt relief about maintaining emotional distance, yet on the other hand, they longed for more participation and support. The embodiment of emotions is also evident in the testimony of a 61-year-old mother:

Before the funeral, we wanted to have one last viewing of the deceased so that all of us, the closest ones ... could bid our final farewells. The hospital chapel couldn't accommodate the viewing due to renovations, and no viewings were arranged in any of the church chapels due to COVID-19. Therefore, (the deceased) had to be transported to another hospital's chapel so that we could see her one last time. (L12)

In her letter, the mother states that her daughter did not die from COVID-19, and for this reason, the funeral agency was able to arrange a viewing. In many letters, the funeral agency was perceived as flexible and considerate of the families even in exceptional circumstances.

The authors of this study perceived the lack of physical touch during the COVID-19 pandemic as a problem, because the restrictions complicated the physical expression of emotions. However, they stated that despite odd experiences with embodiment, they found ways to express their emotions at the funeral.

The funeral ritual as a channel for meaning

The results related to the meaningfulness of life encompassed subthemes of existential reflections about mortality, eternal life, and belief. Experiencing two disasters, both the pandemic and the personal loss of a loved one, was found to be a disruption to a person's sense of meaning. Funeral rituals were thus an important way to reconstruct meaning during the COVID-19 pandemic, as it was possible to devote one's attention to the grief experience.

Funerals bring life's fundamental questions to the forefront, prompting many to reflect on the significance of life. This was seen in the letters, even though it was not directly inquired about in the writing request. The authors contemplated the impact of pandemic-era funerals on their attitudes towards death. This was articulated, for instance, by a 49-year-old nephew as follows:

On the one hand, it somehow felt exceptionally good that the epidemic had in some strange way made mortality and death seem more normal.... The speeches, liturgy, and songs about the transience of funerals resonated unusually powerfully. On the other

hand, I was also surprised that even in this situation, my aunt's death somehow felt less unjust. Sad, of course ... (L10)

Encountering death was normalized during the pandemic, and the loss of a loved one became a part of life. This emphasized the significance of funerals and participation therein. However, it did not eliminate emotions, and grief remained.

Death was also expressed from the perspective of hope for eternal life. A 65-year-old daughter writes:

We have a profound yearning for her, but foremost, we thank our Heavenly Father that the pains and suffering of our beloved mother, grandmother, and great-grandmother have come to an end. It is good to live with the hope of reunion. (L16)

The author stated that they belong to a revival movement in which the teachings of hope for eternal life is central. This hope gave the daughter comfort during their time of sorrow.

Some authors emphasized the communal significance of participation. The following 68-year-old friend writes:

The relationship with the deceased and his wife was close. I absolutely wanted to attend this event despite the mask requirement. There were many familiar faces and a strong sense of community. Despite the sorrow and longing, it was a joyful occasion, filled with a strong sense of hope for reunion. (L6)

The funeral and the loss of a loved one stirred an existential process in some of the participants, through which they contemplated various emotions related to the meaningfulness of life. In my research invitation, I did not inquire about the meaningfulness of life or existential reflections. This partly influenced the fact that only a portion of the writers raised emotions related to these topics. Interestingly, the writings on anger and despair were linked more to the organization of the funeral than the loss of a loved one. This does not imply that these emotions were not present in relation to the loss; they simply were not articulated in this dataset.

Discussion: Emotions of COVID-19 funerals

The results indicate that those who participated in funerals during the COVID-19 pandemic encountered their own diverse, often ambiguous emotions. The strongest negative emotions were directed towards COVID-19 restrictions, and they were not those painful emotions that are normally connected with funerals and bereave-

ment. The results of this study indicate that even though the letters focused on the funerals in which the writers participated, they additionally revealed reflection on the pandemic as well. This shows that the ritual acted both as a normal life cycle ritual but additionally also as a disaster ritual, which helped the writers to cope with the disaster and reflect on their meaning in life. The data of this study revealed that rituals help to reconstruct meaning during the disaster, not only after, as previous studies suggest (Wojtkowiak, 2021; Post, 2021). While rituals take on various functions, during the pandemic funerals carried a discharge function, which served as a channel for feelings and emotions, helping the participants to cope both with the bereavement and the disaster (Post, 2021). The pandemic situation thus influenced the emotions which arose from participating in funerals during COVID-19: they were not interpreted mainly as religious emotions (Riis & Woodhead, 2010) but rather “secular” emotions of irritation and anger.

This article is based on rich letter data, which revealed experiences of funerals during COVID-19. The study also has limitations, however. The expressions regarding emotions were mainly written in a rather brief manner, and because there was no double-checking of how emotions were expressed and interpreted by the writers themselves, some of the analyses on emotions is rather sparse. Additionally, the experiences of emotions are relational or lack a relational aspect because of the COVID-19 restrictions. Emotions expressed in and through funerals are normally relational (Davies 2017, 17–26), but the situation of the pandemic seems to have stressed this relationality even more. This confirms previous studies revealing that the pandemic was both a social and personal disaster (Davies, 2021, 123). Participants felt that the restrictions on participation during the height of the COVID-19 pandemic complicated the grieving process. This corroborates prior research underscoring the significance of rituals in coping with loss and the opportunity to progress in the process (Romanoff, 2010). In many instances, the number of participants was limited, which influenced the shared experience of participation (Knottnerus, 2014). Nevertheless, previous research emphasizes that the quantity of participants is not the determining factor for a successful funeral experience. Rather, what holds greater importance is how meaningful participants perceive the funeral to be and how effectively they can establish a connection with the deceased and other mourners (Burrell & Selman, 2020).

The restrictions during the COVID-19 pandemic made it challenging to adhere to the deceased person’s wishes, and this caused distress among several relatives. Under usual circumstances, the deceased’s clear preferences regarding funeral rituals facilitate arrangements for the bereaved and spare them unnecessary disputes (Vähäkangas & Mäki-Petäjä-Leinonen, 2020). In letters describing funerals during the pandemic, no one mentioned disputes within the family concerning

adherence to the deceased person's wishes. All efforts seemed to be directed towards understanding and attempting to comply with the COVID-19 restrictions. As depicted in the data, the limited ability of the relatives to influence funeral arrangements appeared to result in a sense of lack of control. Prior research has demonstrated that this lack of control affects participants' perception of whether funerals are supportive of the grieving process or whether they are perceived as not beneficial (Burrell & Selman, 2020). The findings of this article corroborate previous research by indicating that the restrictions seemed to treat relatives unequally (Selman et al., 2021). The results reveal local and individual differences in how the restrictions were interpreted.

In Finnish funeral culture, physical touch occurs among mourners, and the deceased may be touched during the funeral procession or occasionally during open-casket funerals. No letters mention the deceased having died from COVID-19 or the virus spreading from the funeral, which is in line with research from cultures where touching the deceased is part of burial rituals (Jaja et al., 2020; Wildman et al., 2020). The funeral ceremonies provided a channel for expressing emotions related to loss in a socially accepted context (Mitima-Verloop, 2019). However, expressing emotions without physical touch was perceived as challenging. In many cultures, physical touch is central to funeral ceremonies (Stetter, 2020).

Shared embodiment was a challenge during the pandemic, but the examples of the data used in this article show that even though there was a lack of physical touch due to the COVID-19 restrictions, there were physical encounters that assisted in the processing of particularly painful emotions. Previous research shares the finding of this study that rituals as embodied experiences assist in creating meaning amidst chaos (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2011). Recent research reveals that COVID-19 challenged our bodies in many ways, not least by moralizing embodied ways of being in the world as a possible avenue of infection with COVID-19 (Pemberton, 2021). This moralizing attitude was seen in the data of this study as well.

For the participants in this study, conceptualizing mortality was an essential aspect of life's meaningfulness. Life's meaningfulness is not linked to a specific emotion (Baumeister, 1991; Martela & Steger, 2016), but emotions are known to influence one's experience of the meaningfulness of life (Abeyta et al., 2015; Steger, 2012). The role of funeral rituals in discovering new meaning in life, despite loss, is significant when funerals are personally meaningful (Giblin & Hug, 2006). Studies on the meaning of life during the COVID-19 pandemic reveal how the pandemic highlighted life's fragility (Anthony et al., 2021) and how religious capital helped individuals cope with the crisis caused by the pandemic (Seryczynska et al., 2021).

Conclusion

Funeral rituals served to channel emotions and helped participants to cope both with their personal loss and COVID-19. The pandemic restrictions caused irritation among those who organized the funerals. Embodiment of emotions was not easy when the participants could not touch the other bereaved. Some of the participants sought meaning through the funeral ritual, and for them it clearly became a disaster ritual. Furthermore, the findings show the importance of face-to-face attendance in a funeral, so that emotions may be shared with the other bereaved.

Data

L1-L45 Letters on funerals during COVID-19. Anonymised letters are archived in the COVID-19 collection of the University of Helsinki archives.

Literature

- Abeyta, A. A., Routledge, C., Juhl, J., & Robinson, M. D. (2015). Finding meaning through emotional understanding: Emotional clarity predicts meaning in life and adjustment to existential threat. *Motivation and Emotion*, 39(6), 973–983. doi:10.1007/s11031-015-9500-3.
- Alexis-Martin, B. (2020). Sensing the Deathscape: Digital Media and death during COVID-19. *Journal of Environmental Media*. Volume 1 Supplement, 11.1-11.8.
- Anthony, F-V, Saarelainen, S-M, Inkilä, H, Oviedo, L, Albaladejo, J. T., Roszak, P., & Seryczynska, B. (2021). Models of cosmotheandric life-experience in the face of coronavirus pandemic: Empirical research in the European context. *Salesianum*, 83, 551–579.
- Baker, J. O., Martí, G., Braunstein, R., Whitehead, A. L., & Yukich, G. (2020). Religion in the age of social distancing: How COVID-19 presents new directions for research. *Sociology of Religion*, 81(4), 357–370. doi:10.1093/socrel/sraa039.
- Baumeister, R. (1991). *Meanings of Life*. The Guilford Press.
- Bell, C. (1997). *Ritual Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Boret, S. P. & Y. Fukuda. (2021). Japanese Funerals during the Covid-19 Crisis. *Handbook of disaster ritual; Multidisciplinary Perspectives, Cases and Themes* ed. Martin Hoondert, Paul Post, Mirella Klomp, Marcel Barnard, 510-513. Peters: Leuven.
- Butters, M. (2017). Between East and West: A diachronic overview of Finnish death culture. *Death Studies* 41(1): 51-60. <https://doi.org/10.1080/07481187.2016.1257885>.
- Burrell, A., & Selman, L. E. (2020). How do funeral practices impact bereaved relatives' mental health, grief, and bereavement? A Mixed method review with implications on Covid-19. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 1-39.

- Castle, J., & Phillips, W. L. (2003). Grief rituals: Aspects that facilitate adjustment to bereavement, *Journal of Loss and Trauma*, 8(1), 41–71, doi:10.1080/15325020305876.
- Caswell, G. (2011). Personalisation in Scottish funerals: Individualised ritual or relational process?, *Mortality*, 16(3), 242–258, doi:10.1080/13576275.2011.586124.
- Damianakis, T. & Marziali, E. (2012) Older adults' responses to the loss of a spouse: The function of spirituality in understanding the grieving process. – *Aging and Mental Health*, vol. 16, no. 1, 57–66.
- Danbolt, L. J., & Stifoss-Hanssen, H. (2011). Public disaster ritual in the local community. A study of Norwegian cases. *Journal of Ritual Studies* 25(2), 25–36.
- Davies, D. J. (2011). *Emotion, identity and religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, D. J. (2017). *Death, ritual and belief. The rhetoric of funerary rites*. (10. painos). London: Bloomsbury.
- Davies, D. J. (2021). Death studies and disasters. Ritualizing and numbing numbing realities In *Handbook of Disaster Rituals*, ed. M. Hoordert, P. Post, M. Klomp & M. Barnard, 121–136. Leuven: Peeters.
- Davies, J., & Park, C.-W. (ed.) (2012). *Emotions, identity and death: Mortality across disciplines*. Surrey: Ashgate.
- Davies, J., & Park, C.-W. (2012). Introduction: Emotion, identity and death. – J. Davies & C.-W. Park (ed.), *Emotions, identity and death: Mortality across disciplines*. Surrey: Ashgate, 1–15.
- Draper, P., Holloway, M., & Adamson, S. (2013). A qualitative study of recently bereaved people's beliefs about death: Implications for bereavement care. *Journal of Clinical Nursing*, 23, 1300–1308, doi:10.1111/jocn.12326.
- ELCF (2022), membership statistics. *Kirkkoon kuulumuus 2022 – Kirkon tilastopalvelu (kirkontilastot.fi)* (10.11.2023).
- ELCF (2022), statistics of burial services. *Hautausuoto ja hautaus 2022 – Kirkon tilastopalvelu (kirkontilastot.fi)* (10.11.2023).
- Ellis, J. (2013). Thinking beyond rupture: Continuity and relationality in everyday illness and dying experience. *Mortality*, 18(3), 251–269, doi:10.1080/13576275.2013.819490.
- Giblin, P., & Hug, A. (2006). The psychology of funeral rituals. *Liturgy*, 21(1), 11–19, doi:10.1080/04580630500285956.
- Guinther, P. M., Segai, D. L., & Bogaards, J. A. (2003). Gender differences in emotional processing among bereaved older adults. *Journal of Loss and Trauma*, 8, 15–33.
- Høeg, I. & Pajari, I. (2013). Introduction to the Nordic issue of Mortality. *Mortality*, 2, 103–115. doi:10.1080/13576275.2013.785505.
- Jaja, I. F., Madubuike, U. A., & Iwu Jaja, C.-J. (2020). Social distancing: How religion, culture and burial ceremony undermine the effort to curb COVID-19 in South Africa. *Emerging Microbes & Infections*, 9(1), 1077–1079, doi:10.1080/22221751.2020.1769501.
- Joffe, H. & L. Yardley. 2004. *Content and Thematic Analysis. Research Methods for Clinical and Health Psychology*. Toim. Marks David & Yardley Lucy. London: Sage Publications, 56–66.

- Klass, D., Silverman, P., & Nickman, S. (ed.). 1996. *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*. London: Taylor and Francis.
- Knottnerus, J. D. (2014). Religion, ritual, and collective emotion. – von Cheve, C. & Salmela, M. (ed.), *Collective emotions. Perspectives from psychology, philosophy, and sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Law on burial services 18 and 19 §. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2003/20030457>.
- Lowe, J., B. Rumbold & S. M. Aoun. (2020). Memorialisation during COVID-19: implications for the bereaved, service providers and policy makers. *Palliative Care and Social Practice*, vol. 14: 1-9.
- Maddrell, A. (2020). Bereavement, grief, and consolation: Emotional-affective geographies of loss during Covid-19. *Dialogues in Human Geography*, Vol. 10(2) 107–111.
- Martela, F., & Steger, M. F. (2016). The three meanings of meaning in life: Distinguishing coherence, purpose, and significance. *The Journal of Positive Psychology*, 11(5), 531–545. doi:10.1080/17439760.2015.1137623
- MacNeil, A., Findlay, B., Bimman, R., Hocking, T., Barclay, T., & Ho, J. (2021). Exploring the Use of Virtual Funerals during the COVID-19 Pandemic: A Scoping Review. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/00302228211045288>.
- Miller-McLemore, B. J. (2013). Embodied knowing, embodied theology: What happened to the body? *Pastoral Psychology*, 62, 747–758.
- Mitima-Verloop, H. B., Mooren, T., & Boelen, P. A. (2021). Facilitating grief: An exploration of the function of funerals and rituals in relation to grief reactions. *Death Studies*, 45(9), 735–745. doi:10.1080/07481187.2019.1686090.
- Moschella, M. C. (2016). *Caring for joy: Narrative, theology, and practice*. Leiden/Boston: Brill.
- Myers, F. & S. Donley. (2022). “COVID-19, I Hate you!”: Framing Death and Dying in COVID-19 Online Memorials. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, vol. 0 (0), 1-19. doi:10.1177/0030222821107978.
- Pajari, I. (2018). Coffins in Finland: the history of production, design and attitudes, *Mortality*, 23:3, 279-294, doi:10.1080/13576275.2017.1417247.
- Pajari, I. (2014) Hautaustoimistot surevien tukena – muuttuva surukäsitys ja hautausalan kasvava rooli kuolemanrituaaleissa 1900-luvun loppupuolen Suomessa (Funeral agencies supporting the bereaved – changing understanding of grief and the growing role of funeral industry in the rituals of death at the end of 20th century in Finland). *Thanatos*, 2, 61–78.
- Pemberton, A. (2021). A Victimology of Corona: The disaster of our times. In *Handbook of Disaster Rituals*, ed. M. Hoordert, P. Post, M. Klomp & M. Barnard, 6-106. Leuven: Peeters.
- Post, P. (2021). Introduction: Some Conceptual and Historiographical Explorations on Ritual, Disaster and Disaster Ritual. In *Handbook of Disaster Rituals*, ed. M. Hoordert, P. Post, M. Klomp & M. Barnard, 1-5. Leuven: Peeters.
- Ramshaw, E. (2010). The personalization of postmodern post-mortem rituals. *Pastoral Psychology* 59(2), 171–178. doi:10.1007/s11089-009-0234-6.
- Riis, O & L. Woodhead. (2010). *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.

- Romanoff, B.D. (1998). Rituals and the grieving process. *Death Studies*, 22(8), 697-711, doi:10.1080/074811898201227.
- Schäfer, C. (2007). Post-mortem personalization: Pastoral power and the New Zealand funeral director. *Mortality*, 12(1), 4-21. doi:10.1080/13576270601088319.
- Selman, L. E, Ryann, S., & Borgstrom, E. (2021). Saying goodbye during the Covid-19 pandemic: A document analysis of online newspapers with implications for end-of-life care. *Palliative Medicine*, 35(7), 1277-1287.
- Seppälä, O. (2021). Hautaustoimistojen kannanotto: Seurakuntien tulkinnat hautajaisten järjestämisestä paikoin liian tiukkoja (Position of the funeral agencies: The interpretation of parishes on organization of funerals too strict in some areas.). *Kotimaa*, 26.02.2021. www.kotimaa.fi/artikkeli/hautaustoimistojen-kannanotto-seurakuntien-tulkinnat-hautajaisten-jarjestamisesta-paikoin-liian-tiukkoja/.
- Serczynska, B, Oviedo, L, Roszak, P, Saarelainen, S-M, Inkilä, H, Albaladejo, J. T, & Anthony, F-V. (2021). Religious capital as a central factor in coping with the Covid-19 clues from an international survey. *European Journal of Science and Theology*, 17(2), 43-56.
- Steger, M. F. (2012). Experiencing meaning in life: Optimal functioning at the nexus of well-being, psychopathology, and spirituality. In P. Wong (ed.), *The human quest for meaning: Theories, research, and applications*. London: Routledge, 165-184.
- Stetter, M. (2020). Die Macht der Berührung: Bestatten im Zeichen der Pandemie. *Pastoraltheologie*, 109(9), 397-406. doi:10.13109/path.2020.109.9.397.
- Van Overmeire, R. & J. Bilsen, COVID-19: the risks for funeral directors, *Journal of Public Health*, Volume 42, Issue 3, September 2020, Page 655, <https://doi.org/10.1093/pubmed/fdaa089>.
- Valentine, C. (2008). *Bereavement narratives. Continuing bonds in the twenty-first century*. London: Routledge.
- Vaismoradi, M. & H. Turunen, T. Bondas. (2013). Content analysis and thematic analysis: Implications for conducting a qualitative descriptive study. *Nursing and Health Sciences*, 15, 398-405.
- Vähäkangas, A. (2023a). Deathscapes in Finnish funerals during Covid-19, *Approaching Religion*, vol. 13, No.1, 21-37. DOI: <https://doi.org/10.30664/ar.121528>.
- Vähäkangas, A. (2023b) Kuolemantilat korona-ajan siunaustilaisuuksissa. In book: Kokemuksia, käytäntöjä ja kohtaamisia rajoituksissa - Koronapandemia eksistentiaalisena, eettisenä ja uskonnollisena kysymyksenä (Deathscapes in the funeral services during Covid-19. In book: Experiences, practices and encounters during strictictions: Covid-19 as existential, ethical and religious phenomenon.), ed. L. Kallatsa & J. Ojalampi, 76-95. STKS: Helsinki. 2023.
- Vähäkangas, A. (2021). Tunteiden vuoristorataa korona-ajan hautajaisissa (Rollercoaster of emotions during Covid-19 funerals). *Diakonian tutkimus* 2, 35-54. <https://doi.org/10.37448/dt.111091>.
- Vähäkangas, A., Saarelainen, S-M., & Nortomaa, A. (2019). Katsaus kohtaamisen teologiaan ja kohtaamiseen teologin työnä (An overview on theology of encountering and encounters as part of the work of a theologian). *Teologinen Aikakauskirja*, 3, 248-255.

- Vähäkangas, A., & Mäki-Petäjä-Leinonen, A. (2020). Lähirelaatioiden vaikutus vainajan hautatahdon kunnioittamiseen (The effects of closer relations to the respect of the funeral will). *Diakonian tutkimus*, 2, 6–26.
- Wasshede, C. & S. Björk (2021). Avsked i coronatider; Att ta farväl av döende nära anhöriga i tider av restriktioner. *Sociologisk Forskning* No. 1–2. DOI: <https://doi.org/10.37062/sf.58.22264>.
- Wepener, C. (2021). A Funeral during lockdown in South Africa. In *Handbook of Disaster Rituals*, ed. M. Hoordert, P. Post, M. Klomp & M. Barnard. Leuven: Peeters.
- Wildman, W. J., J. Sosis, B., R., & Schjoedt, U. (2020). Religion and the COVID-19 pandemic, *Religion, Brain & Behavior*, 10(2), 115–117, doi:10.1080/2153599X.2020.1749339.
- Wojtkowiak, J. (2021) Grief, Trauma and Meaning Making after Disaster. In *Handbook of Disaster Rituals*, ed. M. Hoordert, P. Post, M. Klomp & M. Barnard, 105–119. Leuven: Peeters.

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 1 (2024) S. 70–90

DOI 10.48626/TPT.V41I1.5567

Fagfelleurdert artikkel

Å velge seg en gravferd

Ritualisering av død mellom tradisjon og innovasjon

FREDRIK SAXEGAARD

førsteamanuensis i praktisk teologi, MF Vitenskapelig høyskole

fredrik.saxegaard@mf.no ORCID 0000-0002-4393-0625

INGVILD LALIM HANSEID

stipendiat i praktisk teologi, MF Vitenskapelig høyskole

STONE STANGELAND KAUFMAN

professor i praktisk teologi, MF Vitenskapelig høyskole

ABSTRACT

The article discusses how funerals develop between being binded by tradition and being places for personal expression and free choice. Building on research that depicts tradition as main reason for choosing church funerals, the analysis explores the role of tradition. Further, we look into newer funeral logics, and how different actors in the practice field understand and negotiate these concepts. The article argues that tradition and personalised choice are complex phenomena, and that there is a risk that they are compared before they are understood. We find that tradition for many families is an important concept but their articulation of it is ambiguous. Further, families perceive newer funeral practices not so much within logics of choice as arenas for expression of meaning. Funeral directors and clergy engage the changes with a range of opinions and strategies, between confirming and exhibiting scepticism towards the choices of the families.

NØKKEWORD

Begravelsesbyrå. Endring. Ekspressivitet. Gravferd. Personlig. Prester. Pårørende. Tradisjon. Valg.

Innledning

CECILIE: Gravferd er vel den mest tradisjonsbundne virksomheten som finnes tror jeg. En del er sånn «å, kan vi velge noe annet?». De aller fleste tar det for gitt at de skal i en kirke.

Fokusgruppe med gravferdskonsulenter, kommune C

Den erfarne gravferdskonsulenten Cecilie beskriver norsk gravferdsskikk som «den mest tradisjonsbundne virksomheten som finnes», preget av ønsket om å gjøre det som er vanlig og verdig. For mange er det en overveldende opplevelse å miste en av sine nære. Det er ikke tidspunktet for å eksperimentere, men en søker det som tas «for gitt»: kirkelig gravferd etter Den norske kirkes ordning. Endringene som likevel skjer, er gradvise og nesten umerkelige, som at andelen familier som har båret andakt og syning går ned, og det blir mer farge på byråenes uniformer og brosjyrer.

De siste årene har det imidlertid skjedd større endringer over et kortere tidsrom. Cecilie zoomer inn på den første konferansen med familien: De pårørendes overraskede spørsmål, «å, kan vi velge noe annet?», kommer som respons på noe den byråansatte har bragt inn i samtalen. De må ikke ha en kirkelig gravferd; den ordningen «de aller fleste tar for gitt» er langsomt i ferd med å bli ett alternativ blant flere. Det finnes også valgmuligheter innen den ordningen familien velger: gjenstander kan bringes inn, tjenester kjøpes. De pårørende kan velge musikk, utforme minneord, og på ulike måter gjøre seremonien mer «personlig».

Artikkelen er en fordypet analyse og diskusjon av funn fra prosjektet «Gravferd i Den norske kirke» (Saxegaard et al., 2023). Den interesserer seg for samspillet mellom gravferden som tradisjonsbundet på den ene side, og økte valgmuligheter og større vekt på det personlige på den annen. Hvordan forstår og håndterer de ulike aktørene tradisjon, og hvordan forholder tradisjon seg til endringer i oppslutning om religion og til ulike former for religion?

Forskningsoversikt

I denne oversikten plasserer vi artikkelen i forhold til norske og svenske bidrag, samt til hovedlinjer i internasjonal forskning.

Nyere forskning i Norge og Sverige

Opinion sendte i 2021, på oppdrag av Kirkerådet, en spørreundersøkelse til et utvalg av befolkningen (N=2001). De ble spurt hva slags gravferd de ville ønsket for en de er pårørende til, og om «de viktigste grunnene». Av de 60% som valgte

Den norske kirke (67% om en trekker fra «vet ikke») var det klart høyest skår på «tradisjon», «er medlem og føler tilhørighet», «kirkerommet som verdig ramme» med «historisk betydning», og «seremonien i kirken». Mye lenger ned kommer bl.a. «bønn og Guds velsignelse», at det er «gratis», mulighet til å «sette personlig preg», eller at «kirken kan gi oppfølging» senere. Det er ulikheter mellom aldersgruppene i utvalget, med høyere oppslutning om kirkelig gravferd blant de eldre enn de yngre. Av de som svarte at de ville valgt «annen gravferd» enn Den norske kirke (40%), var de viktigste grunnene at de «ikke er troende», at kirken ikke «representerer mine verdier» og at en «ikke er hjemme der». Svaralternativer som at kirken er «gammeldags» eller «liten fleksibilitet» skårer lavt.

De som valgte Den norske kirke ble spurt hvilke deler av gravferden som er viktigst: «Helheten» og «minneordene» (begge ca. 60%) og «musikken» (31%) skårer høyest. Lavere kommer «kirkerommet», og så «bønn og velsignelse», «jordpåkastelsen», «salmene», «andakten» og «tekstlesningene» lenger nedover. Et stort flertall mener at avdøde, og nærmeste pårørende, bør ha innflytelse over utformingen av «innholdet i gravferden». Av de som selv hadde planlagt en gravferd siste 5 år, opplevde et stort flertall at de i ganske eller svært stor grad hadde innflytelse i planleggingen fram mot seremonien.

I Sverige gjorde Kjellin, Sandberg & Sjöberg (2021) en intervjuundersøkelse om endringer i Svenska kyrkans rolle i svenske gravferdspraksiser. Funnene viser stor variasjon mellom by og land når det gjelder oppslutning og ritens opplevde stabilitet. «Borgerlig» gravferd aksepteres i økende grad av brede lag av befolkningen, mens kirken gradvis mister kontakt med sine medlemmer. Musikk og minneord blir viktigere for at den avdødes personlighet skal speiles i seremonien. Rapporten argumenterer for at tryggheten og hvilen i det å være forankret i en «stark tradition» ett sted (særlig utenfor byene), ikke fungerer der befolkningen ikke vet «hur det 'brukar' eller 'bör' vara» (Kjellin et al., 2021, s. 110). I en egen analyse av nettsidene til byråer og menigheter, viser rapporten hvordan byråene kommuniserer valgfrihet uten forbehold, mens de kirkelige sidene kommuniserer gravferden som en ordning bundet av bestemte regler, men med noe frihet til å forme selv. Felles for begge grupper med nettsider er at de formidler gravferden primært som en ordning med en bestemt rekkefølge, men i liten grad kommuniserer hvordan «dessa kan fungera meningsbärande» (Kjellin et al., 2021, s. 114).

I en masteroppgave viser Utby (2019) hvordan seremoniledere og pårørende endrer den tradisjonelle liturgien. Eksempler er når den innledende klokkeringingen erstattes med et startskudd eller avspilling av et måkeskrik; eller den avsluttende jordpåkastelsen erstattes av applaus (Utby, 2019, s. 61). På den annen side ønsker de fleste familier fortsatt det «vanlige» (s. 50), og dette gjelder på tvers av ulike ordninger. «Flere av informantene uttalte at det er lett å la seg inspirere

av kirkens gravferdsseremoni, fordi denne formen har blitt utviklet over lang tid og fungerer godt» (s. 51). Det avgjørende kriteriet for byrå og pårørende er, i følge Utby (s. 55f), at det blir en «verdige gravferd». Verdigheten er ikke knyttet eksplisitt til kollektiv hukommelse og gitte riter (se Døving nedenfor), men til at seremonien står «i stil med avdøde».

I sitt Olavstipend fant Sommer (2021) at pårørende er skeptiske før møtet med presten, og opptatt av at gravferden blir i «avdødes ånd». Samtidig er de fornøyde etterpå, og flere uttrykte at «det var godt med et ritual som var kjent i en situasjon som var ukjent og ekstraordinær» (s. 24).

To bidrag omhandler endringer omkring eller i forlengelse av selve gravferden: Aagedal (2010) skriver om økningen i lystenning på graver. Han identifiserer dette som en praksis som er mest i bruk i en «folkekirkelig» kontekst, for «den som både trur og tviler og er 'litt religiøs'» (s. 171), og mindre i f.eks. bibelbeltet eller av ateister. Lystenningen er en typisk «ny-gammel» praksis, med røtter til før-reformatorisk spiritualitet, og samtidig i dialog med ny-spirituelle impulser og en «mykere» kristendom. Høeg interesserer seg for utviklingen av askespredning (Høeg, 2019, 2023). Hun finner at askespredning ikke er ensbetydende med én spesifikk form for nyere spiritualitet, og at noen pårørende ser askespredningen som komplementær til kirkelig gravferd.

Et utvalg internasjonale bidrag

Vi vil peke på tre fellestrekk i en omfattende og variert internasjonal forskningslitteratur. For det første viser bidragene at det er vesentlige forskjeller fra land til land, og at en bør være forsiktig med å lage universelle teorier om utviklingen (Venbrux, Peelen, & Altena, 2009, s. 97).

For det andre har personlige gravferder i mange land blitt «mainstream». I Nederland ser Venbrux et al. (2009) økt eksperimentering i lys av et mer individualistisk og flerkulturelt samfunn, som igjen åpner for kommersielle interesser og nye roller for byråene (Bailey, 2010). I Sveits finner Lüddeckens (2018) at alternative gravferder blir mer vanlig fordi en sekularisert befolkning ikke lenger klarer å finne mening i tradisjonell kirkelig liturgi. Mange av de alternative ritene ledes av tidligere pastorer som opplevde de kirkelige ritualene som tvangstrøyer, og som nå tilbyr gravferder som samproduksjoner med de pårørende.

Samtidig er, for det tredje, forholdet mellom det «tradisjonelle» og «personlige» preget av kontinuitet og overlapp (Caswell, 2011; Holloway, Adamson, Argyrou, Draper, & Mariau, 2013; Long & Buehring, 2014). Et flertall av familier forhandler mellom nytt og gammelt, og blant dem som representerer religiøse praksiser finnes det ulike tilnærminger (Kjærsgaard, 2017). I et forskningsarbeid om brudepar som velger kirkelig vielse finner Johansen to typer begrunnelser, og

hennes distinksjon bør være relevant også for gravferd: «Traditionalists» ønsker å omslutes av tradisjon slik den er gitt, mens «selectives» er opptatt av å fritt velge tradisjonen og gi den sitt preg (Johansen, 2019).

Artikkelens bidrag og forskningsspørsmål

Alt i alt viser forskningen at gravferd som praksisfelt er i bevegelse mellom tradisjon og faste religiøse riter på den ene side, og frie valg og personlig formede riter på den annen. Samtidig er disse begrepene kompliserte, og det er mer snakk om overlappende sameksistens enn et rent skifte. Artikkelen belyser disse spennin- gene og forhandlingene, og spør: Hvordan kan vi forstå samspillet mellom tradi- sjon og innovasjon i nåtidige norske gravferdspraksiser?

Teoriperspektiver

Kjente teorier om gravferdspraksiser tar utgangspunkt i hvordan disse har endret seg gjennom tidene. Ikke med tanke på historisk etterrettelighet, men ved å la ulike perioder representere logikker og idealtyper for ulike former for ritualise- ring av død (Jacobsen, 2016). En vanlig tredeling er mellom tradisjonelle, moderne og postmoderne praksiser (Walter, 1994; Wouters, 2002):

I førmoderne samfunn døde de fleste hjemme, det fantes bestemte oppskrifter for å vise sorg, og grendelag og «bearlag» hjalp familien med ritualiseringen før kisten ble ført til kirkegården (Døving, 1997; Hodne, 1980). I det moderne samfun- net ble døden institusjonalisert og profesjonalisert, med mer privatiserte grav- ferder som gjerne hadde «funnet sted i stillhet». I overgangen til vårt århundre har en derimot «seen a steady expansion in the types of funerals and options available» (Holloway et al., 2013, s. 30). En kan ane et behov for å ta døden mer tilbake til ritualisering i et offentlig rom, men samtidig ikke for å oppfylle rolle- forventninger eller følge institusjoners «script», men med vekt på ekspressivitet og autentisitet.

I det følgende presenterer vi to teoriperspektiver som tematiserer disse bryt- ningene. Begge har normative dimensjoner, der det første vektlegger tradisjon som stabil kontinuitetsbærer, mens det andre fremhever det verdifulle i personlig tilpassede gravferdspraksiser.

Vi gjør Døving til representant for det første perspektivet. Hennes utgangs- punkt er en undring over at kirkelig gravferd har holdt seg stabil i et moderne, sekularisert samfunn. Det er jo gravferdsbyråene, og ikke kirken, som er feltets «mest aktive institusjoner», og de bidrar til «mange av endringene i handlings- forløp og estetikk» (1997, s. 118). De (førmoderne) sidene ved ritualisering av død som tradisjonelt var viktigst, som f.eks. «stell og påkledning av den døde» (s. 119)

er skjøvet ut og overlatt til aktører utenfor familien. Fokuset er på handlinger av «representasjonell karakter» (s. 119) i selve gravferden, som musikk, program, osv., og dermed aner vi konturene av en postmoderne fase.

Når den kirkelige gravferden likevel (i 1997) er normen, skyldes det flere forhold: For det første det paradoksale i at byråenes markedstilpasning gjør at de forholder seg til pårørendes ønske om «det som er tradisjonelt» og «verdig» (s. 118, 122), og dermed får en konserverende funksjon. For det andre ser Døving gravferdsriten som en «regelbundet handling [som] krever organisering, og organisert handling er handling under ledelse» (Døving, 1997, s. 115), og det er kirken og presten som representerer denne ledelsen. For det tredje er gravferden ikke bare en minneseremoni over den avdøde, men en bidragsyter til sosialt minne. Det enkelte liv settes i en større sammenheng gitt ritens offentlige og traderte karakter (Hervieu-Léger, 2000).

I norsk, luthersk tradisjon har Fæhn betegnet dette som gravferdens «ellipse», med «den døde, de pårørende og følget» som den ene pol, «mens presten og Guds ord i liturgi og forkynnelse er den annen» (Fæhn, 1994, s. 402). For Døving er imidlertid ikke forholdet mellom det individuelle og sosiale minnet avhengig av deltakernes subjektive kristne tro, eller av forkynnelsen i gravferden som sådan. Det er ritens som representerer «den moralske orden i forbindelse med død» (Døving, 1997, s. 124). Slik har tradisjonens *form* prioritet over tradisjonens *budskap*, praksiser krever «ortopraksis» (rett handling) mer enn ortodoksi (rett lære). Dette kan også være bakgrunnen for at prestene i det stille har tilpasset seg en ny tid ved å vri forkynnelsen fra «den objektive forsoningslære» til en mer terapeutisk tilnærming (Døving, 1997, s. 120). Døving peker her indirekte på det flere ser som protestantisk teologis tvetydige forhold til tradisjon, der en ofte har oppstilt en «kanon» og en «kjerne» som en kontrollerende faktor utenfor tradisjonen selv (Alexander, 2016).

En annerledes tilnærming representeres av forskere som gir en positiv vurdering av det de kaller en postmoderne gravferd, idet den kombinerer tradisjonelle elementer (kiste, prest, sanger, bønner) med nyere (lengre minneord holdt av de pårørende, presten i en mer tilbaketrukket rolle, bruk av populærmusikk, uformell stemning). Garces-Foley & Holcomb (2006) er uenige i at denne utviklingen innebærer en svekkelse av «sacred space, sacred community, and sacred story» (207). For det første ser de den nyere, hovedsakelig protestantiske gravferden som motreaksjonen mot upersonlige, standardiserte, teologisk fokuserte og dempede gravferdspraksiser. Ved å hente elementer fra minnesamværet som form oppleves den mer «autentisk» og som uttrykk for det amerikanske samfunnets «ambivals i forhold til ritualer» (2006, s. 215). Den er heller ikke ensidig preget av «valglogik-

ker», men de fleste familier skaper variasjoner over et gitt rituale, fordi «many find their familiarity comforting» (s. 219).

For det andre innebærer ikke en mindre fast rite en mer privatisert rite (s. 210), men tjener fortsatt en sosial funksjon. Ved sin «strong desire for the world to know the deceased» (s. 225) yter gravferden motstand mot anonymiteten i det moderne, byråkratiske samfunnet.

For det tredje er en mer hybrid gravferd bedre tilpasset det nord-amerikanske samfunnets religiøse pluralisme og nyåndelige søken. Et flertall av amerikanere nærmer seg ikke døden uten religiøse tradisjoner, men uten én «prescribed» tradisjon (s. 224) som ville virke fremmedgjørende for fremmøtte som tilhører en annen tro. «Focusing on the life of the deceased has become a practical means of creating an inclusive funeral service in a religiously pluralistic society» (s. 220).

Argumentene er på linje med Holloway et al. (2013), som mener at forskere har vært for raske med å postulere nyere gravferd som ensidig en feiring av livet. Selv om dette setter tydeligere preg på dagens gravferder, finner de at de pårørende gjennom dette arbeidet også gir sin fortolkning av overgangen mellom liv og død, men på basis av familiens egen spiritualitet. Slik sett er argumentet på linje med Heelas & Woodheads beskrivelse av hvordan «the subjective turn» utfordrer tradisjonell organisert religion forstått som ensidig å overta gitte roller og meningsstrukturer, og favoriserer en mer åpen spiritualitet der mennesket skaper sin egen mening og selv er målestokk (Heelas, Woodhead, Seel, & Szerszynski, 2005).

Kort om metode

Prosjektets design var todelt. I en kvantitativ del inngikk en nettbasert spørreundersøkelse til folk som hadde vært nærmeste pårørende i en gravferd i perioden april 2021 til april 2022. Invitasjon ble sendt gjennom kirkelige fellesråd i ca. 20 kommuner. 410 individer besvarte et omfattende skjema (hvorav 395 hadde hatt gravferd i Den norske kirke). I utviklingen av surveyen hadde vi et sideblikk til Opinions undersøkelse, og stilte spørsmål som utdypet og utvidet funnene i denne.

I artikkelen bruker vi først og fremst svarene i undersøkelsens mange fri-tekstfelt, der deltakerne har mulighet til å kommentere avkrysningene de har gjort til et spørsmål. Dette materialet inngår i prosjektets kvalitative del, der vi valgte ut tre fellesrådsområder i ulike landsdeler, alle med både urbane og landlige områder. I hver kommune intervjuet vi ansatte som har kunnskap om aktuell gravferdspraksis, men i ulik organisasjonskontekst og med ulike ansvarsområder og oppgaver. Vi hadde individuelle, relativt strukturerte intervjuer med kirkevergen, en byråleder, samt fellesrådsansatte. I tillegg gjennomførte vi ett fokusgruppeintervju med prester og ett med gravferdskonsulenter i hver kommune,

da vi anså at disse hadde mest kontakt både med pårørende og med andre aktører før og under gravferden. Gruppene fungerte etter hensikten, vi opplevde at ulike erfaringer fikk bryte med og utdype hverandre.

Det vil alltid være begrensninger i et empirisk materiale. I denne artikkelen er det et savn at vi ikke hadde kapasitet til å følge opp surveyen med et utvalg individuelle intervjuer med pårørende. Korte fritekstfelt gir begrenset informasjon til analysen, og det er ikke uproblematisk å analysere disse på linje med fokusgruppeintervjuene med konsulenter og prester. Vi mener likevel å ha sett trekk i materialet som gir interessante analytiske perspektiver, og der det er en verdi at antallet informanter er langt høyere enn vi kunne oppnådd i kvalitative intervjuer.

Materialet var transkribert og kodet allerede i prosjektrapporten. Analysen beveget seg fra en tematisk og «induktiv» fase, til en lesning informert av praksisteoretiske perspektiver med vekt på relasjonene mellom praksiser i feltet, først og fremst samspill og spenninger mellom familier, byråer og lokalkirke. I arbeidet med denne artikkelen har vi fortsatt gjort bruk av funnene fra den induktive analysen, og samtidig lest materialet i lys av teorier om gravferdspraksiser i endring og i dialog med den utvalgte forskningslitteraturen. Forskergruppen var samlet gjennom perioden for å diskutere koderapporter og analyseutkast. Prosjektet er meldt til Kunnskapssektorens tjenesteleverandør (sikt). Informantenes navn er fiktive.

Analyse

Analysen sporer bruken av «tradisjon» som begrep og tema i materialet. Først undersøker vi tradisjon som foretrukket begrep, men også som tvetydig størrelse. Deretter analyserer vi tilnærminger til gravferd som på ulike måter står i spenning til den tradisjonsbundne, før vi ser på hvordan gravferdskonsulenter og prester forhandler i dette spenningsfeltet.

1. «Det var et selvsagt valg»: Tradisjon som sammensatt fenomen

Vi ønsket å forstå mer av hva det betyr når et stort flertall begrunner valg av kirkelig gravferd med «tradisjon». I fritekstfeltet kunne deltakerne i spørreundersøkelsen utdype hva som var utslagsgivende for at de valgte Den norske kirke. Mange brukte da begrepet «tradisjon» uten at dette var oppgitt i skjemaet, ofte i kombinasjon med «selvfølge», «naturlig» og «eneste alternativ». Hovedinntrykket er at mange ikke ser gravferden som en valgsituasjon, men at kirkelig gravferd er en selvsagt og fast ordning de går inn i – og som erfares svært positivt av de aller fleste. En del setter «tradisjon» i forbindelse med familie og kirke:

Kirken har fulgt familien i over 70 år og [var et] selvsagt valg. Alle vi er litt mini-kristne og kirke er veldig symboltungt.

Pårørende i spørreundersøkelsens fritekstfelt

Det er flere varianter av sitatet over, knyttet til familiens møte med kirken gjennom kirkelige handlinger. Færre omtaler seg selv eller avdøde som «troende» eller «personlig kristne», og de som gjør det kombinerer ikke dette med begrep som «tradisjon», «naturlig», osv.

Inntrykket av at kirkelig gravferd er en selvsagt tradisjon for mange pårørende, bekreftes i intervjuene med byråansatte, som i det representative sitatet fra Cecilie øverst i artikkelen. Samtidig erfarte både prester og konsulenter at det tradisjonsbundne er tvetydig og under press. Dels gjelder dette at nye logikker knyttet til valgmuligheter og personliggjøring utfordrer det selvsagte ved tradisjonen (se punkt 2 under). Dels gjelder det at mange pårørende, særlig slik konsulenter og prester omtaler dem, ikke kjenner seg så fortrolige med tradisjonen:

ARNSTEIN: Så handler det veldig mye om spørsmålene [fra de pårørende]. «Hva skjer?» «Hva er gjort når vi kommer for eksempel i kirka, er det noe vi må gjøre?» «Er det noe vi må tenke på?».

Fokusgruppe med gravferdskonsulenter, kommune A

De pårørende Arnstein forteller om, har et sterkt ønske om å gjøre ting riktig og verdig, ofte med et sideblikk til hva som er det vanlige og hva folk omkring dem forventer. Samtidig forteller sitatet om liten fortrolighet med sørgeukens oppgaver og med gravferden.

Prestene i A registrerer at mange pårørende er usikre før gravferden. Astrid gjengir hvordan familier kan spørre «har vi lov til det?», og hun er «opptatt av at de skal eie det, 'hva har dere som behov i denne begravelsen?' – 'Kan vi det? Har vi lov til det?'», spør de da gjerne tilbake, forteller Astrid. For konsulenten Arnstein er det viktig å legge til rette for at familien kan være helt «til stede» i gravferden:

ARNSTEIN: Vi trygger [familien] i prosessen så de skal ha mest mulig ro gjennom hele prosessen til begravelsen er over, da. (...) Den viktigste oppgaven vi har er at de er til stede for det de skal være. (...) Og det er også sånn at hvis de skal ha fokus på hvilke sløyfer, så sitter de kanskje og tenker på det halve begravelsen. (...) Det er det de vil kjenne på og huske på.

Gravferdskonsulent, A

Arnstein svarer her på spørsmålet om hvor tidlig presten bør ankomme kirken. Han er opptatt av at det ikke må være for sent, fordi mange pårørende sitter med (ofte praktiske) spørsmål rett før gravferden. Om disse ikke blir avklart, forstyrres «prosessen» som en gravferd er. De pårørendes mulighet til å være «til stede for det de skal være», altså oppleve at ritene får gjøre sitt arbeid, svekkes.

Analysen viser også en opplevelse av økt avstand mellom folk og kirke. Konsulentene i C snakker om hvordan mange pårørende «er usikre, og er så redde for hvilken prest de får», der frykten gjelder om «er han veldig konservativ, er det for mye gudeprat?», «er det mørkt?». Dette slår også inn i gravferden som tradisjonsbåret ritual: I «neste generasjon så tror jeg vi får et kjempeproblem med salmer», sier Cecilie, og Carmen legger til: «Det har jo kommet nye, men de blir ikke valgt fordi de er det ingen som kan. I begravelse skal man ha noe man kjenner». Flere konsulenter uttrykker hvor lei de er enkelte salmer og sanger. Problemet er imidlertid at den «kanon» som folk velger fra, krymper, mens mange av salmene i bruk ikke oppleves meningsfulle utover at de er vanlige og kjente. Dette blir paradoksalt når det er nettopp salmene som oppfattes som selve definisjonen på hva som gjør en gravferd kirkelig:

ARNSTEIN: Det jeg mente er at vi har fått vite fra presten hva som kreves i en kristen begravelse. (...) Utgangspunktet er at de velger kristne salmer som er godkjent.

Fokusgruppe gravferdskonsulenter, kommune A

Sitatet viser hvordan et bestemt antall godkjente salmer blir gjort til kriterium for hva som gjør gravferden kirkelig eller kristen. Vi ser også hvordan byrået blir den primære formidleren av hva som utgjør en kirkelig gravferd.

2. «Det må jo være lov til det selv om det skal være i kirka»: Gravferden som noe familien eier, velger og former

I det følgende ser vi på hvordan den tradisjonsbundne gravferden utfordres av valgmuligheter og ønsket om en mer personlig gravferd. Vi følger dette sporet langs to baner: På den ene side finner vi pårørende som i utgangspunktet møter byrået med de samme forventningene som tradisjonsfølgerne over. Konsulenten Beate sier at disse ser det som en selvfølge å «ha en kirkelig begravelse med prest». Men de kan ha ønsker som kirken ikke uten videre godtar. Tidligere førte dette gjerne til forhandlinger, der en av partene ga seg, eller en ble enige om et kompromiss, men resultatet var likevel fortsatt kirkelig gravferd. Men i dag «kan det jo hende at man må bytte», sier konsulentene Beate og Bente.

Pårørendes ønsker varierer. Noen ønsker «en mindre kristen» begravelse, men blant de 38% av de pårørende som «hadde ønsker som de var spent på om

presten ville godta», nevnte flesteparten solistisk, ikke-religiøs musikk og bruk av ferdig-innspilt musikk. Konsulentene bekrefter også at det først og fremst er musikken som er vanskelig:

CARL: Ja, liturgien tåler de.

CARMEN: Ja det er mye med musikk.

Fokusgruppe gravferdskonsulenter, kommune C

På den annen side identifiserer vi en gruppe pårørende som allerede i utgangspunktet plasserer seg utenfor det «tradisjonsbundne». Konsulenten Adelheid har møtt mange av disse i sine samtaler:

ADELHEID: Man vil ha det personlig, alt skal ikke være likt, de vil jo kanskje, noen vil ha det annerledes enn andre og det må jo være lov til det selv om det skal være i kirka.

Fokusgruppe med gravferdskonsulenter, kommune A

Disse pårørende har altså ikke en konformistisk, men heller en ekspressiv, tilnærming: Det er det å være «annerledes enn andre» som er idealet. «Man vil ha det personlig», og da må det unike ved avdøde og relasjonen til avdøde, komme tydelig frem.

For å sette det på spissen: Den første gruppen har tenkt seg en kirkelig gravferd av gammel vane, men oppdager at det blir vanskelig og bryter ut. Den andre gruppen tenker allerede i utgangspunktet at gravferden skal være personlig og annerledes. De kan likevel ønske en kirkelig gravferd, men da må kirken møte deres behov. Dette etablerer en ny relasjon mellom familien og presten, der familien tar ledelsen:

Presten (...) var veldig imøtekommende og ga positiv og entusiastisk respons på vårt opplegg til begravelsen.

Pårørende i spørreundersøkelse, fritekstfelt

Disse pårørende har ikke behov for en som kan lede dem gjennom en fastsatt, gitt rite, men en bidragsyter til familiens seremoni. Utgangspunkt er familiens fremstilling av avdøde, f.eks. ektefellen som «var lite åndelig, han var en fjellets mann vinter som sommer», noe «presten [fikk] veldig godt fram i sin tale». Presten godtar familiens formuleringer og deres ønske om et omfattende minneord. Og presten må unngå «å presse inn vers fra Bibelen som ikke passer». Det er familien som eier gravferden.

I tråd med denne utviklingen omtaler konsulentene (og byrånettsidene) i økende grad ulike gravferdsordninger som likeverdige alternativer, og de opplever at pårørende er i ferd med å registrere det samme. Særlig ofte nevnes «den livssynsåpne», som kan utformes uten hensyn til foreliggende ordninger, selv om det i praksis utvikles mer som en plukker fra. Den kan i sin helhet legges opp omkring avdøde, uten å referere til en overordnet tradisjon. Den representerer derfor et mulig brudd med tradisjonen både formalt og substansielt – samtidig som den gjør det mulig å integrere religiøse elementer som ikke vil blitt godtatt i en humanistisk seremoni.

Gravferdskonsulentene opplevde at mange mennesker liker de livssynsåpne seremoniene. Vi tar høyde for at de fleste var ansatte i byråer som tilbød gravferdstalere, og noen av dem var selv talere. Men vi oppfattet dem ikke som «selgere» eller «apologeter» i intervjuene.

CARMEN: I hver eneste sånn seremoni vi har så hører du alltid når de går ut at noen sier «sånn skal jeg ha det og». Det er den smitteeffekten.

Gravferdskonsulenter, fokusgruppe kommune C

Den livssynsåpne gravferden representerer en rendyrking av trender som også slår inn i den kirkelige gravferden. Presten Barbro har merket seg at «det er stadig flere [som] snakker om å feire det livet som har vært (...), vil de ikke det skal være så dystert». Tilsvarende i spørreundersøkelsens fritekstfelt:

Det hadde vært fint om ikke ritualene i kirken var supertriste men mer som feiring av livet som har vært a la begravelser i en del trossamfunn i USA.

Pårørende, spørreundersøkelse, fritekstfelt

Denne responsen viser at behovet for noe utradisjonelt og livssynsåpent ikke trenger å innebære avstand til religion eller spiritualitet.

3. «Så sånn sett har jo kirken lagt grunnlaget for alle de andre»: Presters og byråkonsulenters navigering mellom tradisjon og valg

Vi har så langt sett hvordan pårørende forhandler mellom tradisjon og innovasjon i møte med en forestående gravferd. I dette avsnittet ser vi nærmere på hvordan de som arbeider i feltet, konsulenter og prester, opplever det. Her er et sentralt funn at alle opplever arbeidet som meningsfullt og engasjerende, samtidig som det er variasjoner i erfaringer og tilnæringsmåter.

Presten Arne vektlegger familiens aktive deltakelse i gravferden, og vil bl.a. gi dem frimodighet til å holde minneordene selv. Han er samtidig skeptisk til at

familiene i økende grad skal prege liturgien med ulike innslag. Han argumenterer for at det er noe verdifullt i at ritualet er likt for alle:

Det er noe flott og demokratiserende over det, at hun som har vært arbeidsufør i førti år har samme liturgi som han som har vært eiendomsmegler og har garasjen full.

Fokusgruppe med prester, kommune A

Arne synes også det skjer noe med endel pårørendes holdning til gravferden:

Der de har planlagt det hele, [med] fem musikkinnslag og leid inn et kor og «det går vel greit det?» Og det er behov for en moderering, og jeg må (...) hjelpe dem med å ta noen gode valg. (...) Vi er en slags tjenesteleverandør som er leid inn til å fasilitere noe. (...) Da er balansegangen der å ikke avvise fullstendig, men finne en god måte å bevare det liturgiske begravelsesaspektet i det.

Fokusgruppe med prester, kommune A. Nedredigert.

Arne reagerer på at folk har med seg de samme holdningene de har som kunder ellers, og at presten blir en «tjenesteleverandør som er leid inn til å fasilitere noe». Poenget er samtidig ikke ordlyden i minste detalj, men hensynet til ritens særpreg, «det liturgiske begravelsesaspektet».

Presten Benedikte er mindre bekymret for at prestens rolle blir «å bidra til» at de nærmeste får «ta et farvel». Hun prioriterer gravferden som *causa* mer enn som gudstjeneste:

BENEDIKTE: Jeg tenker at jeg vet ikke om jeg gidder å ta fighter, om det er verdt det. Det er bedre å svelge en kamel enn at de skal sitte og være irritert på presten gjennom hele begravelsen.

Fokusgruppe med prester, kommune B

Benediktes strategi er pragmatisk: Det hjelper ikke å få gjennom sine prinsipper hvis de tilstedeværende bare er irriterte på presten. Men den er også prinsipiell: Det er mulig at noen ønsker truer ritene som form, men ritene er heller ikke virksomme dersom de pårørende kun er irriterte på presten.

Presten Casper er mindre pragmatisk. Når pårørende «ikke vil ha det så religiøst» svarer han: «Det blir en kristen begravelse», og «det hender jeg trykker litt ekstra til da». Mens Christian erfarer at når han spør familien hva de mener med å «ha det religiøse litt nedtonet», viser det seg at de er engstelige for «at det er mye helvete og fortapelse». Christian forklarer at han ønsker å «formidle håp

og Jesu oppstandelse» og «skal ikke gå inn på avdødes tro eller ikke-tro». For de pårørende er dette tilstrekkelig til at skepsis blir avløst av tillit.

Gravferdskonsulentene har opplevd en gradvis utvikling i retning et mer fargerikt gravferdsfelt. De «liker veldig godt» når pårørende våger seg litt utenfor «A4» og velger det som er «litt spesielt». De er positive til at pårørende kan velge gravferdsform, og forme gravferden:

CARMEN: Det har blitt et mye bedre tilbud; og det har blitt mye større bevissthet rundt dette at du kan velge helt åpen. Og da kan de få både salmer og rock liksom, de kan tilpasse det veldig, for det er jo noe med at vi går mot et veldig sånn jeg-basert samfunn, og det å få det så personlig som mulig og ville ha lysbildefremvisning og film og gudene ved alt de kan finne på (noen ler).

Fokusgruppe gravferdskonsulenter, kommune C

Vendingen i Carmens beskrivelse er symptomatisk for flere av konsulentene. Utgangspunktet er en positiv vurdering av at pårørende «kan velge helt åpent. Men hun ser samtidig dette som uttrykk for et «veldig sånn jeg-basert samfunn», der det er en fare for at valgmulighetene i et velstandssamfunn kan gå utover fokuset i seremonien: «gudene vet alt de kan finne på». «De får alt for mange valg», sukker Carl.

CARMEN: Ja, det er sånn helt hinsides og de er så detaljfokuserte og det blir så mye at det skal så lite til for at noe går galt. Og dermed så «åååhh».

CECILIE: Men det tror jeg også har noe med sorgen å gjøre, at noen fjerner seg litt fra sorgen med å være totalt detaljorientert, og så må vi håndtere det.

CARINA: Og så har du de som skal vise utad (...) Det må jo være perfekt, (...) og programmet og bildet og da kan du retusjere. De kan holde så lenge på med bare programmet at jeg blir svimmel. Og så allikevel blir det ikke helt...

Fokusgruppe med gravferdskonsulenter, kommune C

Både prester og konsulenter ser altså en risiko for at gravferden kan bli et statusprosjekt, der pårørende «skal vise utad» en vellykket familie. De bekymrer seg for at de pårørende på den måten ikke tillater seg selv å være til stede i erfaringen av tap. Konsulentene ser særlig på sideeffektene av de mange valgene som gis i konferansen, der detaljfokuset ødelegger tilstedeværelsen i riten. Prestene erfarer de samme effektene når noen pårørende blir ensidig opptatt av å få gjennom ønsker for ritualet uten å se helheten. Det er samtidig noe ironisk i at byråene kommer med denne kritikken:

ARNSTEIN: En familie som aldri har hatt dødsfall før, ikke sant. Det er vi som skaper behovene deres. Hvis ikke vi sier hva de har bruk for, så vet de ikke at de har bruk for det.

Fokusgruppe med gravferdskonsulenter, kommune A

Konsulentenes vurderinger er altså sammensatte: På den ene side har de sans for det «litt spesielle», og har gode erfaringer med livssyns åpne seremonier. På den annen side ser de det verdifulle i faste rammer og er skeptiske til konsekvensene av de økte valgmulighetene de selv markedsfører:

BEATE: Vi trenger disse rammene. Og de rammene i en kristen seremoni de er jo veldig trygge og satt, og de vet du på en måte.

BENTE: Og kjent. (...)

BIRGITTE: Du har ikke skriffløsning, men kanskje et dikt, da. (...)

BENTE: Så står du mye friere i forhold til musikkvalg, ikke sant. (...) Så sånn sett har jo kirken lagt grunnlaget for alle de andre for de har jo et system som funker og som har tålt tidens tann og som står seg.

BIRGITTE: Og som folk liker.

Fokusgruppe gravferdskonsulenter, kommune C

Sitatet viser hvordan konsulentene ikke ser seg selv som innovatører, men mer som tradisjonsbevisste «tilpassere». De snakker ut fra erfaring om hvordan «disse rammene» er «trygge» og «har tålt tidens tann». Samtidig gjelder dette ritens form mer enn de så å si spesifikt kristelig markerte elementene. En salme kan byttes ut med en sang, og en skriffløsning med et dikt. Og om de pårørende ønsker å gjøre det helt annerledes, vil de færreste konsulentene problematisere ønskene.

Diskusjon

Artikkelen har tatt utgangspunkt i forskning på forholdet mellom tradisjonsbundne og nyere gravferdspraksiser. Analysen har vist at dette er en reell spenning i norsk kontekst, og at den er kompleks: En bør ikke sette opp forholdet mellom tradisjon og nyorientering som om de var gitte størrelser, og derfor vil vi i det følgende diskutere hvordan begrepene konstrueres og forhandles av aktørene. Deretter diskuterer vi mulige utviklingstrekk videre.

1. Tradisjon mellom verb og substantiv

På samme måte som i Opinions undersøkelse fremtrer «tradisjon» som en sentral begrunnelse for å velge kirkelig gravferd. Som nevnt i metodeavsnittet, er

det begrenset hvor mye en kan lese ut av fritekstfelt i en survey, men analysert sammen med det øvrige materialet ser vi betydningsnyanser.

I analysen har vi pekt på at konsulenter og prester ser tradisjonen som under press. Ordet fremstår mer som substantiv enn verb; et ubestemt «tradisjon» mer enn en aktiv «tradering» forstått som overføring av kunnskap og ferdigheter. En ser eksempler når prester og konsulenter omtaler pårørende som lite fortrolige både med handlinger i sørgeuken og med selve gravferdsriten, og de inviterer familiene inn i en mer aktiv rolle.

Gravferdskonsulentene registrerer at sentrale artefakter (salmer og orgel) og aktører (prester) blir fremmede for mange. Det er ikke bare at pårørende misliker visse salmer, eller har problemer med enkelte prester, men en er fremmed for salmesang som sådan, og er usikre på hva en prest er og gjør. Analysen kan settes i sammenheng med Kjellin et al. (2021) sine funn, gjengitt i litteraturoversikten, om at kirken i sin kommunikasjon forutsetter kirkelig gravferdstradisjon som kjent, og dermed fokuserer på reglene og rekkefølgen, mens en legger mindre vekt på tradisjonens menings- og virkningspotensial.

Samtidig er ikke dette hele bildet: For mange pårørende er «tradisjon» et ord som reflekterer positive erfaringer med den kirkelige gravferden. «Tradisjon» som «placeholder» uttrykker det som oppleves naturlig og trygt i møte med døden – og med andre avgjørende livshendelser. Det er en instans som kommer «bakfra» i tid og «utenfra» i forhold til det private og rent familiære. Når en bruker ordet om gravferden er det rimelig å anta at pårørende opplever at egen familiære krets, og den aktuelle situasjon, knyttes til disse større sammenhengene. Eksempler er informanter som skriver om familiens lange historie med kirkebygg, prester eller kirken mer generelt. Slik sett har «tradisjon» for mange en religiøs dimensjon, men den er ikke veldig uttalt. Antakelsen bekreftes av at pårørende som bruker «tradisjon» i fritekstfeltene, i liten grad skriver om «tro» eller «personlig kristen», og vice versa.

Disse funnene kan ses som en styrke ved tradisjon forstått som noe selvsagt og «tatt for gitt». Johansens «traditionalists» har behov for å inngå i noe større enn seg selv, og nettopp ikke gjøre tradisjonen til gjenstand for egne valg. Det kan ligne et førmoderne tradisjonsbegrep, jf. Walters tredeling (se teoriavsnittet), og aktualiserer Alexanders påstand om at «if I accept a tradition on my own authority then it is no longer a tradition: or, rather, it loses for me its character as a tradition» (Alexander, 2016, s. 19). Vi ser dette også som uttrykk for en tradisjonell skandinavisk folkekirkelig og «lived religion» tilnærming, der en er tilbakeholden med å eksplisere troen, men likevel inngår i den på en måte som en kan stå inne for (Kjærsgaard, 2017).

2. *Hvilken rolle spiller tradisjon i nyere norsk gravferdspraksis?*

Hva så med de nyere impulsene i gravferdspraksisen? På vei inn i prosjektet hadde vi en antakelse om at det er i ferd med å etablere seg en valg- og tjenesteytingslogikk. Et stykke på vei bekreftes dette, bl.a. når konsulentene i den første konferansen presenterer de pårørende for en lang meny med valg. Selv om familien ankommer som «tradisjonister», er det vanskelig å gå fra samtalen uten å se seg selv som «selectives». Likevel: Det er mange pårørende som ikke har behov for å komme med forslag de er usikre på om presten vil godta, og et stort flertall opplever at gravferden ble personlig uten tilpasninger. Forventningene til det personlige, og forståelsen av hva som er personlig, varierer.

Heller ikke de pårørende som utfordrer det tradisjonsbundne gjør dette med henvisning til valgfrihetslogikker, og de omtaler ikke seg selv som rådville i møte med alle mulighetene. Utgangspunktet for disse er at de eier gravferden, og det de ønsker er å fremstille det signifikante ved avdøde: Hvem han eller hun var på sitt mest karakteristiske, og hva avdøde betydde for dem. Dette er også uttrykk for en tolkende aktivitet, og gravferdsuken blir for mange pårørende en mulighet til å søke og skape mening gjennom hvordan de velger musikk, utformer minneord, og ellers tar del i planlegging og gjennomføring av gravferden (Holloway et al., 2013). Dette innebærer ikke nødvendigvis at en er uinteressert i, eller i opposisjon til, det tradisjonelle. Dels er det tydelig at dette varierer fra familie til familie, men dels ser vi en forskyvning fra tradisjonistenes førmoderne tradisjonsbegrep, til tradisjon som ressurs som en henter impulser fra, og forholder seg til på en forhandlende måte.

Det samme gjelder det religiøse i de nyere gravferdsimpulsene. Som nevnt argumenterer Holloway et al. (2013) for at den personlige gravferden ikke representerer en rendyrket «feire livet»-logikk, men at den fortsatt gir et fortolkningsrom for overgangene mellom liv og død. I vår analyse ser vi tilløp til dette, ikke minst i bruken av bestemt musikk. Men der Garces-Foley & Holcomb (2006) i en amerikansk kontekst hevder at den nyere gravferden er religiøs, men uten én bestemt «prescribed» tradisjon, viser vår analyse mindre eksplisitt religiøsitet. Hovedinntrykket er en mer sekularisert tolkning av avdødes liv i de nære relasjoner, i tråd med hvordan prester og byråkonsulenter opplever at pårørende ønsker en «mindre kristen» gravferd.

Ser vi dermed en svekkelse av den elliptiske strukturen i gravferden, altså at den i mindre grad holder minnet om avdøde sammen med et sosialt minne (Døving, 1997)? Dels ved at deltakerne ikke kan gå «inn i den» som et fastlagt rituale, og dels ved at tolkningsressursene av tekster, bønner og musikk nedtones? Dette er spørsmål som krever mer forskning. Men analysen antyder at færre pårørende kjenner fortrolighet til kirkelig tradisjon. Latour argumenterer for at religion må

være like naturlig for folk som shopping, altså at det er en praksis som har etablert seg som naturlig og umiddelbar og ikke krever særskilt opplæring (Latour, 2001, s. 229). Pårørendes behov for å gi rom for det personlige, kan ses som en måte å gjøre ritene til sin egen og til noe naturlig. Utviklingen kan også være et symptom på at tradisjonen ikke oppleves å mediere nettopp sorg og minnearbeid. Analysen viser at en del pårørende går mer til kjente praksiser som minnesamværet og jubileet (f.eks. 50-årsfeiringens) når de skal forme gravferden. De vil vise hva som var det signifikante ved avdøde, men i mindre grad gå inn i ellipsen av en biografisk fortelling som veves sammen med en større religiøs fortelling.

3. Profesjonsutøvere mellom situasjonsbestemte ønsker og overordnede hensyn

Analysen har særlig belyst hvordan de pårørende forhandler mellom tradisjon og innovasjon. Vi har imidlertid også sett på hvordan de som har sitt daglige arbeid i feltet ser på spenningsforhold og utviklingstrekk.

Gravferdskonsulentene verdsetter det «litt spesielle» som bryter med tradisjonen, og dermed også bryter opp en kvelende monotoni. Det er også konsulentene og byråene som representerer valglogikkene. Samtidig uttrykte flere skepsis til at valgmuligheter og hensynet til status risikerer å dominere gravferden. Konsulentene stilte seg også positive til den kirkelige gravferden. De fremstod som konservative, og med sans både for en tradisjonell liturgi generelt, og Den norske kirkes ordning spesielt, jf. Utbys funn. De bekrefter slik Døving's påstand om at «ortopraksis» er viktigere enn «ortodoksi»: Konsulentene erfarer at gravferden som fastlagt rite gjør sitt arbeid med de som deltar i den, og da er det mindre vesentlig om en bruker en salme eller en sang, et bibelvers eller et dikt. Det er likefullt innenfor ritualets, og dermed tradisjonens, logikk.

Prestene er en variert og sammensatt gruppe. For noen er det tydelig at det er forkynnelsen i andakten mer enn gravferdsriten som så å si definerer den som kristen. Det er ikke tradisjonen, men en protestantisk forankring i en kjerne utenfor tradisjonen som gjør den til noe mer enn en allmennreligiøs rite (Alexander, 2016). For andre, både prester og konsulenter, er det vel så mye deltakelsen i gravferden som liturgisk forløp som er poenget. De er opptatt av å muliggjøre de pårørendes (og andre fremmøttes) tilstedeværelse i ritene. For noen innebærer dette å ta aktivt del med å holde minneord eller forestå andre handlinger «der fremme», mens det for andre er mer et spørsmål om hvordan en opplever seg som deltakende også når en «bare» sitter i kirkebenken.

Konklusjon

Vi har tegnet bildet av en tradisjonsbundet gravferd som fortsatt står sterkt, samtidig som nyere gravferdslogikker gjør seg sterkere gjeldende. Avslutningsvis spør vi: Ser vi en overgang fra en religiøs, tradisjonsbundet gravferd med kirke og prest som sentrale aktører, til en livssynsåpen gravferd sentrert fullt og helt om den avdøde, der familien selv leder med hjelp fra en byråansatt? Eller er dette praksiser som vil sameksistere, med gjensidig respekt og forståelse for ulike roller og ansvarsområder (Holloway et al., 2013)? Basert på vår analyse skisserer vi to mulige veier fremover:

På den ene side en bratt nedgang i andelen kirkelige gravferder. Flere nordmenn er fremmede til kirkelig tradisjon, samtidig som behovet for å gi gravferden et personlig og unikt uttrykk er voksende. Et vippepunkt nærmer seg der kirkelig gravferd ikke er det hegemoniske, «selvsagte» og «naturlige», men blir ett alternativ blant flere. Byråene markedsfører livssynsåpen gravferd som et alternativ med mindre forhandling, færre aktører, og innenfor en markedslogikk som de fleste kjenner.

På den annen side kan utviklingen gå saktere, idet kirken fortsatt oppleves som det naturlige stedet å ta farvel med ens kjære. Sammenlignet med dåp, konfirmasjon og vigsel, er gravferden knyttet til en livshendelse som for de fleste oppleves som den med størst «tyngde» og der svært mange opplever at det må være en ritualisering. Fortsatt er de aller fleste pårørende svært fornøyde med kirkelig gravferd. Materialet viser også at prestene, sammenlignet med f.eks. Lüddeckens' sveitsiske pastorer, opplever gravferdsarbeidet som meningsfullt. Selv om de kan være uenige om enkelte elementer i liturgien, opplevde alle våre informanter integritet og trygghet i rollen som gravferdsledere. Ikke minst ser vi at mange byråkonsulenter har respekt for kirkens ordning, og heller legger seg tett inntil den enn markerer avstand til den når de utformer de livssynsåpne gravferdene.

Vi skal ikke konkludere med hvilket scenario som er mest sannsynlig, men peke på to utfordringer som artikkelen har aktualisert: For det første har vi identifisert et behov for å reflektere over *tradisjonens* rolle i gravferden, mellom det gitte og det valgte, og mellom innhold og form. Ikke minst er det behov for å tenke over hvordan tradisjonens betydning kommuniseres til pårørende – og av hvem. For det andre reiser artikkelen spørsmålet om hva som utgjør det *elliptiske* i gravferden, hva som binder avdødes livsfortelling til de større livstemaene. Det bør være en vesentlig og interessant teologisk oppgave å arbeide videre med.

Referanser

- Alexander, J. (2016). A Systematic Theory of Tradition. *Journal of the Philosophy of History*, 10, 1–28. doi:10.1163/18722636-12341313
- Bailey, T. (2010). When Commerce Meets Care: Emotion Management in UK Funeral Directing. *Mortality*, 15(3), 205–222. doi:10.1080/13576275.2010.496613.
- Caswell, G. (2011). Personalisation in Scottish Funerals: Individualised Ritual or Relational Process? *Mortality*, 16(3), 242–258. doi:10.1080/13576275.2011.586124.
- Døving, C. A. (1997). Dødens praksis: Et religiøst rituale i en sekularisert samtid. *Chaos*, 28, 115–129.
- Fæhn, H. (1994). *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Garces-Foley, K., & Holcomb, J. S. (2006). Contemporary American Funerals: Personalizing Tradition. In K. Garces-Foley (Ed.), *Death and Religion in a Changing World* (pp. 207–227). Armonk, N.Y.; London: M.E.Sharpe.
- Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., & Szerszynski, B. (Eds.). (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA: Blackwell.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Hodne, B. (1980). *Å leve med døden: Folkelige forestillinger om døden og de døde*. Oslo: Aschehoug.
- Holloway, M., Adamson, S., Argyrou, V., Draper, P., & Mariau, D. (2013). «Funerals Aren't Nice But it Couldn't Have Been Nicer»: The Makings of a Good Funeral. *Mortality*, 18(1), 30–53. doi:10.1080/13576275.2012.755505.
- Høeg, I. M. (2019). Religious Practices in the Framework of Ash Scattering and Contact with the Dead. In P. Repstad (Ed.), *Political Religion, Everyday Religion: Sociological Trends*. Leiden, Boston, MA.: Brill.
- Høeg, I. M. (2023). Accommodation of Ash Scattering in Contemporary Norwegian Governance of Death and Religion/Worldview. *Approaching Religion*, 13(1), 54–72. doi:10.30664/ar.121699
- Jacobsen, M.H. (2016). «Spectacular Death» – Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès's Admirable History of Death. *Humanities*, 5(2), 1–20. doi:10.3390/h5020019
- Johansen, K.H. (2019). «There is Something Special about the Church» – A Study of Wedding Couples in Evangelical-Lutheran Church in Denmark. *Practical Theology*, 12(5), 483–496. doi:10.1080/1756073X.2019.1635742
- Kjellin, K.H., Sandberg, A., & Sjöberg, L. (2021). *En «riktig» begravning: Förändringar i begravnings-seden inom Svenska Kyrkan 2010–2020*. Stockholm: Svenska Kyrkan.
- Kjærsgaard, A. (2017). *Funerary Culture and the Limits of Secularization in Denmark*. (Ph.D.). Radboud University, Nijmegen.
- Latour, B. (2001). «Thou Shalt Not Take the Lord's Name in Vain» – Being a Sort of Sermon on the Hesitations of Religious Speech. *Res*(79), 215–234.
- Long, S. O., & Buehring, S. (2014). Searching for Life in Death: Celebratory Mortuary Ritual in the Context of US Interfaith Families. *Mortality*, 19(1), 80–100. doi:10.1080/13576275.2013.870985

- Lüddeckens, D. (2018). Alternative Death Rituals in Switzerland: Building a Community of Shared Emotions and Practices. *Journal of Contemporary Religion*, 24(4), 107–121. doi:10.1080/13537903.2018.1408284.
- Saxegaard, F., Westly, I., Hanseid, I. L., Danbolt, L. J., Kaufman, T. S., & Kappelgaard, D. (2023). *Forhandlinger ved graven: Samspill og spenninger mellom pårørende, gravferdsbyrå og Den norske kirke lokalt*. Oslo: MF Vitenskapelig høyskole.
- Sommer, I. (2021). «I avdødes ånd»: Gravferden – De pårørende og presten. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 38(1), 20–34. doi:10.48626/tpt.v38i1.5432.
- Utby, V. Ø. (2019). «I avdødes ånd»: En kulturvitenskapelig analyse av livssynsåpen seremoni ved gravferd. (Master). University of Bergen, Bergen.
- Venbrux, E., Peelen, J., & Altena, M. (2009). Going Dutch: Individualisation, Secularisation and Changes in Death Rites. *Mortality*, 14(2), 97–101. doi:10.1080/13576270902807508.
- Walter, T. (1994). *The Pervasive Death*. London: Routledge.
- Wouters, C. (2002). The Quest for New Rituals in Dying and Mourning: Changes in the We-I Balance [Post Print]. *Body & Society*, 8(1), 1–27.
- Aagedal, O. (2010). Lystenning på graver som folkekyrkjeleg praksis. In P. K. Botvar & U. Schmidt (Eds.), *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering* (pp. 166–180). Oslo: Universitetsforlaget.

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

ÅRGANG 41 NR. 1 (2024) S. 91-101

DOI 10.48626/tpt.v41i1.5568

Interview with Manuel Stetter

STONE STANGELAND KAUFMAN



Nordic Journal of Practical Theology is meeting with Manuel Stetter at the Societas Homiletica conference in Groningen, the Netherlands, to talk about his research on death and funerary practices. We get together at the lovely public library in Groningen, which is actually not so unlike Deichmanske in Oslo.

As of October 2022 Manuel Stetter holds the Chair (Lehrstuhl) of practical theology at Rostock University, in the North of Germany. Prior to that he served as assistant at the practical theology Chair of Professor Birgit Weyel in Tübingen. During his time in Tübingen, Stetter completed and published his dissertation *Die Predigt als Praxis der Veränderung* [Preaching as Transformative Practice] as well as his post.doc. research, which is the reason we have booked an appointment to have a conversation on funeral practices.

Field work in the funeral parlour's cellar

TONE STANGELAND KAUFMAN You have recently conducted a big project on death and funerals. Could you tell us a little bit about your research journey with this project?

MANUEL STETTER The project dealt with funeral practices.¹ I was interested in how the dead are dealt with in that context and what is made out of them. There's obviously a kind of constructivist intuition in the background. I think that death should not be understood only as a natural fact, but it always depends on funeral practices and learning practices. So, when we talk about the dead, how we think they are and where they are, and how we interpret death, all this depends on practices. That was the background for the project and for my questions. It was also an ethnographic project, so I conducted participant observations in the context of funeral parlours. I had the role of an intern, a "Praktikant". And this was the way I tried to access the field. And I have been an intern in three funeral parlours where I stayed for about three to four weeks in each.

KAUFMAN And what was that like?

STETTER It was a strange experience, especially at the beginning. But that was the idea of the project, not just to focus on the funeral services and the celebrations, with which I'm familiar as a pastor in the Lutheran church, the Württembergische Landeskirche. The idea was to get access to other practices with which I'm not so familiar. It will always be a kind of strange experience, but also an instructing one. For me, it was a fruitful way to get new perspectives and optics on funeral practices. It was especially interesting to be involved in practices that are dealing with the dead. I was in the cellars where the funeral parlours prepare the dead bodies, and that was an exciting but also an ambivalent experience. You are confronted with the dead in a way that you are not as a mourner or a pastor. It has to do with the smell and the human waste. To prepare the dead with needles and thread, to set up a ligature, to wash them and to re-clothe them. This was exciting and ambivalent too.

KAUFMAN Is this a thing that you think that theological students should do? Do we need this kind of knowledge?

1 It will appear as the monograph *Die Konstitution der Toten. Eine Religionsethnografie der Bestattungspraxis* in 2024. Stetter is also co-editor of *Kasualien als Familienfeste. Familienkonstitution durch Ritualpraxis* (Praktische Theologie heute), Stuttgart 2022 (hg. mit Katharina Krause und Birgit Weyel). For further publications, also related to death and funeral practices, please see <https://www.theologie.uni-rostock.de/fachgebiete/praktische-theologie/prof-dr-manuel-stetter/>.

STETTER That is a good question. I'm not sure. For me it's a certain way of getting a new perspective for research. I don't know if it is so necessary for students or pastors. But it gives you a sense that the practices you are involved in as a pastor always depend on a set of other practices. To perform religious practices depends on very mundane practices. The bodies have to be prepared for being able to be involved in religious rituals. This is important, I think. Only as a prepared body are they able to be integrated in religious communications and practices.

The embodiment of funeral practices

STETTER Also, you learn about the historical and cultural *ontologies* of bodies, how we see the bodies, and what concepts we as cultural beings have concerning the body. It seems important for us in "Western societies" that the body is a *bounded* and not an *unbounded* entity. There are certain borders of the body getting re-established in the cellars of the funeral parlours. You also learn that there's something about bodies, and the question becomes what makes it possible that a body can be seen as a body of a certain person. What makes it possible that we are able to see a body as a body related to a person? Here you can learn something about the complex connection between body and person, as these bodies are prepared. The funeral directors, for example, model the face. The hands and face are the main focus. When you talk with these people, they tell you that what they are trying to do is to model the face so that it displays certain emotions. They are modelling emotions, I would say. So, the deceased should smile a bit, they should look quite "Zufrieden", content. When a body is prepared and re-established, it can present certain emotions, and thus also represent a self.

This is further connected to how we tend to see bodies as bodies of individuals. And it's also an individual self which is created by the funeral director, with the help of clothing, jewellery and other things and materials that are connected with the body.

KAUFMAN So that mourners can recognize their mother and father or child or the one they've lost?

STETTER Yes, so that they can recognize neither "somebody" nor "a self", but a specific self, an individual, *their* mother, *their* daughter and the like. And I think we can learn that we should not take these things for granted. Rather, they are based on certain social and cultural practices.

KAUFMAN And this insight that you gained by doing this field work, how did it shape your research more overall?

STETTER Well, I think in a number of ways. Just to give one example. Not right from the beginning, but by being involved in this research, I recognized that funeral culture in general is really an embodied culture. And it has to do with central perceptions. This is the reason why the body and the senses have moved into the centre of attention in my research. And it makes a difference. One point is that we are familiar with the idea that reality is socially constructed, but primarily it is socially constructed by discursive practices, by words, by language. But for me, it is important that it's not only constructed by means of *discursive* practices, but *embodied* practices, practices involving things and artifacts and objects. And these practices construct the dead.

For example, I tried to describe different ways of relating to the dead in terms of sensual perception; how they are touched differently by the mourners on the one hand, and by the funeral directors on the other. There is a difference. We construct relationships to other persons by the way we touch them. When the families touch the body, there is a sense of intimacy. The practices of touch conducted by the funeral directors have more to do with preparing an object, with bringing the dead from A to B. It's a kind of logistics. And I tried to describe such different ways of relating to the dead by touch or through touching them, for example.

You can say the same when you are concerned with smell. There are some rituals of viewing the dead body in which you have perfume, the favourite perfume of the deceased. When you compare that to the smells in the cellars of the funeral parlour, then you can learn something about the relevance, the important role of smell in the sense of how we are relating to other people. Similarly with practices of looking. There are different practices of looking at the dead. By the way you are looking, you can make something into an object, but looking is also a way we are shaping our personal relationship with another person. Hence, I try to describe such different ways of relating to the dead, not only through language, but also through the sensual perceptions.

Of course, you also have discursive practices in this context, not only preaching or speaking, and not only speaking in the sense of speaking about the dead, as we do it in our sermons for example, but of speaking *with* them. They are getting addressed as a "you". And I think this is one way of constructing the dead.

KAUFMAN Do they do that both prior to the funeral in the time when they might have a viewing or when they were relating to the dead body before it was put in the casket, or only during the funeral service?

STETTER In both situations, I would say. Before the religious rituals in this sense and during them. So, you have a lot of practices involved in the ritual that are

structured in a sense that here the mourners are addressing the dead and talking with them, and not only about them. I think this is especially the case in rituals constructed by so-called independent funeral speakers.

KAUFMAN Not as much in church?

STETTER I would say that there's a kind of a little difference here.

New perspectives on the religious funeral

KAUFMAN You also did participant observations in the religious, or ecclesial, funerals. Can you say a little bit more about that?

STETTER Here too I was interested in the dimensions of these religious rites that often are overseen or ignored. So, for me it was important to establish a perspective, an access, to these situations that makes it possible to see something different, something more than just the perspective of a pastor. For example, it was important to focus on the interactions between persons and artifacts. This goes, of course, for the relationships between the officiants and the casket or the urn. But also between the mourners and the pictures of the dead, which is a big thing right now; you can hardly participate in a ritual that does not involve portraits or pictures of the deceased. Then you can describe and research different ways that people are dealing with these pictures. You have practices of bowing to them, of touching them, of talking to them, and, of course, you have practices of looking at those pictures. It's possible to describe different practices of getting involved with these images and pictures in the sense of looking at them. So, for me it was important to grasp aspects of rites that we are not so familiar with. I think we normally do not concentrate on these aspects in our research, but they are important for the setting, and for understanding what religious rites all are about.

Continuing bonds as mediated

KAUFMAN So, this is what you would see as your main research contribution to this field?

STETTER Yes, but may I add one more point. In our society, we have an understanding of death as a phenomenon of separation. We know about the research on "continuing bonds", but this research literature is very often focused on the mental activities inside the head of persons. This has to do with the fact that it comes out from psychology, with its interest on the mental activities and mental constructions. But I think that when we are talking about continuing bonds, we have to look at other practices, through which we construct the dead

as persons and as an entity we relate to. So, it's not only about separation but also about *relation*, about continuing bonds. Hence, it was important for me to search for practices that establish a continuing bond concerning the dead.

KAUFMAN Do you think that this is a possible way forward for a field that has been dominated by psychology with its mainly mental focus, and that there is a new trajectory, so to speak, within the continuing bonds literature, more concerned with practices?

STETTER Perhaps. I think we now have more research conducted in the context of cultural anthropology, ethnography and sociology. And with these approaches, it's more about material things and complex practices, rather than just looking at the inner mental processes of the learners. I think that's important, because the picture is getting more complex in a sense. So, for example, I talked to a person who had lost his wife many years ago. He talked about rituals he conducts in his living room, and that may be seen as personal and also, in some sense, individual. Every evening he's sitting down with a picture of his wife. He lights a candle, and he has a certain stone which he touches, and by touching the stone he is talking to his wife. This happens every evening. He not only has a mental, inner relation to his deceased wife, but engages in these practices. We don't communicate with each other like, let's say, angels without bodies. But we talk and relate to each other, and even to the deceased ones, as bodies involved in complex practices.

KAUFMAN If you were to suggest a research project following this project, if you would do a follow-up, what would that be like?

STETTER I think it would be very interesting to focus more on post-funeral mourning practices. This was not in the centre of my research, but I tried to catch some of those perspectives. I was involved in practices in the context of a hospice, albeit for one week only. This was interesting, because in the hospice you have the living persons, and once they die, immediately the relatives and the employees who had related to them as living persons now have to relate to them as dead persons. I tried to compare those two ways of relating to them, and I think there are a lot of continuities between the two, which tells us something about our concept of the deceased.

One example is a woman who worked at a hospice. I observed her right after a person had died. We approached the door, opened it and went in. One may have thought that it was not important whether we made noise or not, but this person was very careful and opened the door very, very slowly, as if there was a living person in there. I find this very interesting. We do not deal with the dead body in this context, or other contexts, as a "pure object" but as an object that is related to the deceased person, the deceased subject. And we should not take

this for granted but should explore the practices that construct or produce this relation between the dead body and the deceased person.

Ecclesial rites between the local parish and larger areas

KAUFMAN If you would describe this field of research, of researching funerary practices and researching the dead, so to speak, what is at stake right now? Like if a doctoral student would come to you and say, hey, I am interested in doing something within this field. Are there any interesting discussions as you see it? Are there any unexplored areas?

STETTER That's a good question. One thing especially in Germany right now, and in a church perspective, is that we are thinking about new ways of organizing funerary practices, and ecclesial rites of passage. In Germany we have "Kasualagenturen", there are big ones in Hamburg and in Berlin, for example.

KAUFMAN These are not funeral parlours where you did your observations?

STETTER That's right, and they are not reduced to funerals either, but include wedding ceremonies, and ...

KAUFMAN So, what we in German and Norwegian refer to as "kasualia"?

STETTER Yes. It is something that the *churches* are responsible for, not the funeral parlours, and no other agencies who try to connect the mourners with independent funeral speakers. It is an ecclesial offering. In Germany we have the tradition that for centuries, the funeral rites and the wedding ceremonies etc., are located on the level of the parishes, the local communities and the pastors working there. Whereas the Kasualagenturen, they are situated on a higher level.

KAUFMAN How high?

STETTER In Germany it's the "Kirchenkreis". The point is that if your parent died, normally you would have to go to your pastor, the parish that you belong to, and now you have another possibility. These Agenturen have websites and try to open up new ways for people to find them, via Social Media and websites. I don't know how it is in Norway, but in Germany we see that a lot of people do not know their pastor, with whom they should talk now, and how to get in touch. These Agenturen try to reorganize the whole practice of rites of passage in this way. They are quite different from each other. On the one hand, you have agencies that identify as mediators, establishing contact between the mourners and the pastors who belong to the local parishes. On the other hand, you have Agenturen who are conducting and developing rituals by their own.

KAUFMAN In Norway, I would say, a lot of people would also not know their pastor, and not know exactly what to do. But they would always turn to a funeral agency, and the agency would know, and bring the family in touch with the church.

STETTER The same goes for Germany.

KAUFMAN So, is this a case where the church tries to take back a mediating role, where they get in touch with the mourners right away?

STETTER In the case of funerals, yes, in a sense. But they also want to ensure that it is clear who in the church is the responsible part, not least so that funeral agencies know whom to contact. A lot of funeral parlours are complaining that “we don’t get in touch with the pastors, and we need an immediate contact now, we have to organize all these things”. The *Kasualagenturen* try to be a kind of “Ansprechpartner” (mediators) for the funeral parlours in the field of funerals.

When we are talking about wedding ceremonies, for example, the situation is very different. Here, some *Kasualagenturen* even have a stand on the big bridal fairs, in order to make church weddings better known. It’s more difficult to go to such events for the local parishes.

KAUFMAN It is a kind of a specialization?

STETTER Absolutely. The pastors working there are focused on *kasualia*, the rites of passage. And of course, many criticize these *Agenturen*, they say, well, isn’t it good that we have local pastors conducting funerals and wedding ceremonies who are involved in other situations meeting the persons and so on. So, they criticize the specialization in the field.

Some are trying to develop, let’s say, new rituals or new forms of relating to people. So, they try to go out into the streets, or to go on the Christopher Street Day [the Berlin Pride Celebration in July], for example, and offer persons a blessing. It’s a more outgoing practice of rites of passage, in a sense. The idea of blessing is in the centre of the *Kasualagenturen*, as they consider new rituals through which people can receive a blessing. This includes the development of rituals that are concerned with other life transitions. For example, when you retire from work, or when school ends and the holidays start. They are thinking about ritualizing those life transitions and giving ideas how these life transitions can be dealt with through rituals.

KAUFMAN So, what do you think? Is the *Kasualagenturen* a good idea or not? You mentioned the critique that they have also encountered.

STETTER Well, generally speaking, I think this is a good offer and a good development concerning the field of ecclesial practices, because it tries to react and relate to certain social transformations. It’s obvious that a lot of church members are not so involved in the local parishes, so you need other ways to get in contact with them and let them know what the church has to offer. There are some narratives supporting this kind of practice. They point to the fact that some who want to be baptized, for example, in this context and not in the local parish. They both say it is more innovative in a sense, or “here I can be present

as I am.” So, for example, it is a discussion that the traditional forms of baptism are excluding persons who are educating their children alone. There seems to be an implicit norm that you have to live such and such family lives, as the tradition of baptism seems to stand for a certain idea or ideal of family. People who are working in the *Kasualagenturen* tell us about persons who say that here it doesn't matter that I don't have a husband, so it's no problem to get my children baptized here. In the local parish they fear, perhaps, that they are in focus, and that everybody is talking about them or something like that. Perhaps.

KAUFMAN Talking about baptism, do people in Germany celebrate baptism in the ordinary Sunday morning worship service or is it more usual with Saturdays or in the afternoon or a more private service? What's the most common?

STETTER I think the most common is the ordinary service on Sunday morning, but you have other possibilities to separate. And we have more and more so-called baptism events, with celebrations of baptism with a lot of persons, and you can say, “this is my way of being baptized”. Often, they are not in the church, but maybe at a river or something like that outside. It's a *Tauffest* (baptismal celebration). Often, the *Kasualagenturen* are involved in that. We have so-called drop-in baptisms and pop-up weddings. You do not have to contact the *Agentur* before, but you can go there spontaneously and say that you want to be baptized. You then have a little conversation with persons from agency and then you are baptized there.

KAUFMAN And then it would be a pastor working for this agency conducting this baptism or wedding.

STETTER Yes. The discussion is also about legal issues. Is it necessary for people wanting to be baptized that they also become members of the church? Is it necessary that you are a member of the church when you want to have a funeral ceremony or ritual? These are broad discussions in the German context right now.

Becoming baptized – and becoming a church member?

KAUFMAN Is the current kind of regulation and law that that you have to be a member to have a funeral at church?

STETTER That is the tradition, yes. You have always had the possibility that pastors “auf Seelesorgerische Grunden” are able to conduct funerary rites and rituals concerning people who weren't in church or aren't church members. But it's more common or, well, I'm not an expert in legal affairs, but it's more common and maybe it's the norm, legally speaking, that you have to be a member of the church when you want a funeral ritual.

KAUFMAN In Norway, if you're not a member, you have to pay for it. But if you are a member, you don't. The same goes for weddings. If you're a church member, you don't pay. But if you are not, you pay. Or if you are a church member in a different parish and you would like to have your wedding in this parish, then you have to pay a little extra for the personnel or those people conducting it.

STETTER People are discussing these things in terms of that, too. I think most of the *Kasualagenturen* say that it is not necessary. Our practices are not offered only to people who feel a certain connection with the church or are, legally speaking, church members. But we are a church for others, and this is our service to others and to our society, and it's not necessary that you are a member of the church. So that's an important part of their self-understanding, I would say.

KAUFMAN When the *Kasualagenturen* conduct a funeral, you don't have to pay then? Or do you have to pay?

STETTER No, you don't have to pay.

KAUFMAN Are there local pastors who express criticism towards this because they feel that the *Agenturen* "steal" their baptisms or funerals?

STETTER Some pastors do feel that persons who would normally come to them are now going to the *Kasualagenturen*. And clearly, these rites have been very important for the local parishes, as they are an important way of relating to people and being situated in society. And the pastors fear that this connection to society and to people more generally is weakened. And some of them complain, not explicitly, but more implicitly, that the *Kasualagenturen* perform very beautiful and innovative, well-done rituals, whereas the local rituals seem boring, traditional, and strict in comparison. I don't think that is necessarily the case, but they feel that there's a kind of implicit imagery or idea that emphasizes that difference.

Researching new forms of rituals

KAUFMAN You mentioned that you're doing a project on this. Could you tell me a little bit about this research project?

STETTER I cooperate with David Plüss from Switzerland and Gerald Kretzschmar from Tübingen in Germany, and the project is situated in the so-called "Liturgische Konferenz". This is a context where researchers and persons from church are meeting twice a year to reflect on issues of liturgy. Here, we try to get a group together researching and studying the *Kasualagenturen*. We try to do this in an exemplary way, describing at least four agencies, in Hamburg, Berlin, Bavaria in the Bayerische Landeskirche, and then the one in Switzerland. We even have a case of one such *Kasualagentur* that didn't manage to

be established but failed. I think that's an important and interesting case. To study why it was not successful. What we try to do is to talk with the persons working there, and let them describe their work in their own words. Then we try to establish our own access to the field, we are conducting participant observations, we try to interview persons, and then we want to compare our findings and to interpret them in terms of practical theology.

KAUFMAN You are also interviewing people like mourners and others?

STETTER Yes. There's a lot of research being done right now, but it's mostly quantitative studies, and it has more to do with giving the *Kasualagenturen* evaluation research that can improve their practice. What we try to do, is to establish other perspectives here and integrate other and maybe more critical voices. I think that's important, and we think that our findings will be helpful for the agencies as well.

KAUFMAN Does the project have a timeline?

STETTER We try to bring together our findings at the end of this year, and then we hope that we get a first publication out maybe in the midst of next year or perhaps sooner. I hope so. It is important to not wait too long with our findings and reflections and analysis, but to publish it very soon, because there's a lot going on, and it's an ongoing conversation. We are talking about doing some delimited case studies; it's not the aim to get a comprehensive view of the whole field.

But I have to say that when we interview people who are involved in the *Kasualagenturen*, we find them to be very motivated, and they love thinking about the *Kasualien* in new ways, and they love to get in contact with their church as a church that is dynamic and do new things, not just the traditional things. And while in Germany we have these narratives of decline everywhere, here you have a form of ecclesial practice that is flourishing in a sense. It might even give you a new idea of what church can be like in the future. So maybe it's not all about being structured in local parishes anymore, but it's more about [old] practices and offers that are situated and structured in another way.

We end our conversation on funeral practices here to participate in another new-old practice, namely *Evensong* inspired by the English tradition in the Martini Church in Groningen, and I thank Manuel for his time.

Innhold

LEDER

Nord-europeisk gravferd i endring 1

Fagfellevurderte artikler

ULLA SCHMIDT

Begravelse, deltakelse og deltakere. En analyse av hvem som deltar i folkekirkens begravelser, og hva de gjør 4

KRISTINA HELGESSON KJELLIN, ANDREAS SANDBERG

Svenska kyrkans begravningssed i förändring 26

AULI VÄHÄKANGAS

Emotions in Finnish funerals during COVID-19 restrictions 51

FREDRIK SAXEGAARD, INGVILD LALIM HANSEID,

TONE STANGELAND KAUFMAN

Å velge seg en gravferd. Ritualisering av død mellom tradisjon og innovasjon 70

Andre artikler

TONE STANGELAND KAUFMAN

Interview with Manuel Stetter 91