

Hvor begraver man terrorister?

Omar El-Hussein og den dybe død

Af Helle Lykke Nielsen

Ph.d., lektor ved Center for Mellemøststudier, Syddansk Universitet

Det tager tid at dø, hvis man skal tro den amerikanske historiker Thomas Laqueur. I sit skelsættende værk *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains* beskriver han døden som en proces, der strækker sig langt ud over det øjeblik, vi normalt forbinder med død. Ifølge Laqueur findes der nemlig tre slags død: den biologiske, hvor hjertet holder op med at slå, hjerneaktiviteten lukker ned, og kroppens funktioner ophører med at fungere; den sociale, hvor afdøde i vores erindring glider langsomt ud af denne verden og gradvis forankres "på den anden side" – de former, denne død antager, er i høj grad kulturelt betinget, f.eks. når det gælder begravelse, gravsted, sørgeritualer og andre erindringsformer; samt den dybe død, der indtræder, når den sociale død er tilendebragt, og afdøde ikke længere optræder i de levendes erindring, men altså er død i både kropslig forstand og i erindringen.¹

Omar El-Hussein skød og dræbte den 14. februar 2015 filmmanden Finn Nørgaard og sårede to politifolk i forbindelse med et debattmøde om kunst, blasfemi og ytringsfrihed på Krudttønden i København, og et døgn senere opsøgte han synagogen i Krystalgade og skød og dræbte Dan Uzan, der var frivillig sikkerhedsvagt ved en jødisk konfirmation, og sårede yderligere to politifolk. Det resulterede i, at han nogle timer senere selv blev skudt og dræbt af politiet. Det viste sig siden, at Omar kort tid før angrebet på Krudttønden havde svoret troskab til Abu Bakr, lederen af Islamisk Stat: På sin Facebook-profil, hvor han gik under navnet Abu Ramadan Al-Muhajir, havde han bl.a. skrevet på arabisk: "Jeg sværger troskab til Abu Bakr og vil adlyde ham i modgang og medgang og vil ikke gå imod de ordrer, jeg får tildelt, medmindre jeg bevidner åbenlys vantro."² Og netop det faktum, at hans gerninger kunne sættes i forbindelse med islamisk terroris-

me, affødte en diskussion i medierne om, hvor og hvordan han skulle begraves: Både danske politikere og bestyrelsesmedlemmer for Den Muslimske Gravplads i Brøndby, hvor Omars forældre ønskede, at han skulle begraves, udtrykte i dagene efter hans død bekymring for, at hans grav skulle blive et valfartssted for andre unge muslimske mænd, der i lighed med Omar følte sig tiltrukket af Islamisk Stat.³ Omsat til Laqueurs begreber var Omars biologiske død således blevet afløst af bekymringer om, hvordan forløbet omkring hans sociale død ville påvirke det danske samfund.

I Laqueurs optik er et gravsted et af de elementer, der indgår i og kan påvirke forløbet omkring en persons sociale død. I det følgende skal jeg derfor undersøge, hvilken betydning Omar El-Husseins gravsted har haft for hans sociale død – eller sagt på en anden måde: Hvad fortæller Omars gravsted om måden, vi (bør) mindes ham på? Og er der forskel på, om hans gravsted fortolkes i et islamisk perspektiv eller inden for rammerne af en vestlig mindekultur – og i givet fald hvilke? Men inden disse spørgsmål kan besvares, skal jeg kort opridses "den kriminelle krops" historie, der danner baggrund for, hvordan vi begraver terrorister i dag, og gøre rede for, hvilket gravsted Omar endte med at få.

Har terrorister krav på et gravsted?

Det kriminelle lig har sin egen historie. Inden for forskningen om *the criminal corpse* anses "den kriminelle krop" for at besidde både magt og farlighed, og det hører ikke op ved den biologiske død.⁴ Det kan man bl.a. se af den måde, kriminelle, der dømmes til døden, er blevet behandlet på op igennem historien: I 1700- og 1800-tallet var det f.eks. almindeligt, at en dømt kriminel blev hængt offentligt og liget derefter skåret op, dissekeret og brændt, alternativt måtte hænge i galgen i årevis. En del af straffen var således at forhindre begravelse af liget for derigennem at skabe så meget skræk og rædsel i befolkningen, at de afstod fra kriminelle gerninger.⁵ I 1800- og 1900-tallet blev ligene af dødsdømte kriminelle brugt til medicinske forsøg af forskellig art i en sådan grad, at de fik stor betydning for udviklingen af lægevidenskaben, og i samme ombæring fik man løst problemerne med bortskaffelse af den døde krop.⁶ Og selv i vore dage bidrager *murderabilia* – altså genstande, der kan forbindes med meget omtalte forbrydelser, som f.eks. en lok af en seriemorders hår – til, at grupper, der ønsker at skabe positiv opmærksomhed

omkring en kriminel og hans gerninger, end ikke behøver en grav for at skabe en kult omkring den pågældende.⁷

Overvejelser om, hvad man skal stille op med afdøde kriminelle, er med andre ord ikke noget nyt. Og at det i denne sammenhæng drejer sig om terrorister, der har begået attentater i islams navn, adskiller sig ikke grundlæggende fra gerningsmænd med andre ideologiske udgangspunkter. F.eks. blev den tyske nazist Rudolf Hess, der efter mange års fængsel blev begravet i Wunsiedel i Bayern i 1987, gravet op af de tyske myndigheder i 2011 og hans aske strøet ud over havet, fordi mange nynazister var begyndt at valfarte til hans grav.⁸ Uanset politisk ståsted er og bliver spørgsmålet det samme: Hvor og hvordan skaber bortskaffelsen af terroristernes døde kroppe mindst muligt postyr? Skal de begraves i attentatlandet, på en gravplads nær deres seneste bopæl, eller eventuelt i det land, de og deres forældre måtte være emigreret fra? Og skal de have en grav i eget navn, begraves anonymt – eller skal de måske slet ikke begraves?

I de seneste 25 år er disse udfordringer blevet løst på forskellig vis: Ingen af de gerningsmænd, som omkom i forbindelse med attentaterne den 11. september 2001, har således fået en fysisk grav, og da Osama bin Laden, der anses for hjernen bag angrebene, blev skudt og dræbt af amerikanske specialstyrker i Abbottabad, i Pakistan, i 2011, blev hans lig sænket i havet på et ukendt sted for netop at undgå, at hans grav skulle få kultstatus.⁹ De tre gerningsmænd bag terror-drabene i Paris mod satirebladet Charlie Hebdo og et jødisk supermarked i januar 2015 ligger begravet anonymt på kommunale kirkegårde omkring Paris og i Reims. Familien til de to brødre Saïd og Chérif Kouachi, der begik attentatet mod Charlie Hebdo, havde ganske vist ansøgt de franske myndigheder om at få dem begravet sammen i Gennevilliers nord for Paris, hvor Chérif havde boet med sin kone, men det blev afslået.¹⁰ Adel Kermiche, der skar halsen over på en katolsk præst i juli 2016, og hans medgerningsmand, Abdel-Malik Petitjean, ligger begge ligeledes begravet anonymt på kommunale kirkegårde i Paris. Det skyldes dog ikke de franske myndigheder, men det muslimske miljø i Saint-Étienne-du-Rouvray i Normandiet, hvor attentatet fandt sted: Adels familie havde bedt om at få Adel begravet på den lokale muslimske gravplads med henvisning til islamiske forskrifter om at begrave afdøde tættest muligt på det sted, hvor døden indtræffer, men det nægtede byens imam, Mohammed Karabila, med støtte fra muslimske grupper i byen på grund af de

alvorlige kriminelle gerninger, Adel havde begået.¹¹ Det fik til gengæld den danske imam Kasem Said Ahmad, næstformand i Dansk Islamisk Begravelsesfond, der ejer Den Muslimske Gravplads i Brøndby, til at tilbyde Adels familie en begravelse i Brøndby. Det forslag faldt dog ikke i god jord hos resten af bestyrelsen, som hurtigt var ude med en officiel udtalelse om, at gravpladsen i Brøndby alene var beregnet for danske muslimer.¹² Tuneseren Mohamed Lahouaiej-Bouhlel, der blev dræbt af det franske politi, efter at han på Bastilledagen, den 14. juli, 2016 havde kørt en lastbil ind på Promenade des Anglais i Nice og dræbt 86 og såret 434, er til gengæld begravet anonymt i sin hjemby M'saken syd for Tunis. Og Abdullakh Anzorov, en tjetjensk flygtning, der i 2020 skar halsen over på den franske skolelærer Samuel Paty som straf for, at denne havde anvendt Muhammedtegningerne i sin undervisning, ligger i dag begravet i eget navn på den muslimske gravplads i forældrenes hjemby Shalazhi i Tjetjenien.¹³

Hvor ligger Omar El-Hussein begravet?

Omar El-Hussein er efter familiens ønske begravet på Den Muslimske Gravplads i Brøndby. Den kritik, der fulgte i kølvandet på offentliggørelsen af den valgte gravplads, blev hurtigt afvist af imam Kasem Ahmad, der senere forestod begravelsen, med henvisning til, at alle muslimer kan begraves på den muslimske gravplads "uanset deres kriminelle forbrydelser", og at "de døde ikke skal dømmes ud fra deres fortid".¹⁴ Og i modsætning til begravelserne af både Kouachi-brødrene og Adel Kermiche, hvor franske myndigheder enten helt forbød eller kun tillod ganske få familiedlemmer at deltage, var Omars begravelse offentlig. Den fandt sted den 20. februar 2015 og blev lidt af et tilløbsstykke: Ifølge politiet mødte der mellem 500 og 600 mennesker op til begravelsen, fortrinsvis unge muslimske mænd, hvilket dog ikke er helt usædvanligt, når unge muslimske mænd afgår ved døden – især ikke, hvis dødsfaldet har haft offentlig bevågenhed.¹⁵

Der findes imidlertid ikke noget gravsted på gravpladsen, der bærer Omar El-Husseins navn, og da jeg i forbindelse med forarbejdet til denne artikel kontaktede de aktører, der måtte formodes at kende til placeringen af hans gravsted, blev jeg mødt med enten afvisning eller tavshed: De få, det lykkedes mig at få i tale, anførte helt enslydende, at Omars

grav var anonym, og at de ikke selv vidste, hvor han lå begravet.

Muslimske gravpladser i Vesten er som regel organiseret i kronologisk orden efter døds- og/eller begravelsestidspunkt. Det har den praktiske fordel, at begravelser altid vil finde sted på den del af gravpladsen, hvor der er bedst plads til at samle mange mennesker, uden at de derved kommer til at betræde allerede etablerede grave, hvilket er forbudt i islam.¹⁶ Dette kronologiske princip anvendes også på Den Muslimske Gravplads i Brøndby, endda i en sådan grad at end ikke familiemedlemmer kan begravnes ved siden af hinanden. Kortet fra Google Earth på side 101 illustrerer princippet. Det er derfor muligt at indkredse Omars grav efter begravelsesdatoen, den 20. februar 2015, og sammenholder man det relevante område på gravpladsen med offentliggjorte billeder taget ved begravelsen, er det muligt at udpege hans gravsted med meget stor nøjagtighed. Det ligner de mange andre anonyme grave, man finder både på gravpladsen i Brøndby og andre muslimske afsnit på kommunale kirkegårde i Danmark: Den er dækket af grå granitskærver, kantet med tilhuggede lyse granitsten, og den eneste genstand på gravstedet er en natursten uden indskrift, der markerer hovedets placering. Bortset fra ukrudt er der normalt hverken blomster, planter eller andre pyntegenstande på graven.¹⁷

Uviljen mod at angive, hvor Omar præcist ligger begravet, kan meget vel skyldes ønsket om at slette sporene efter terrorangrebet: Om det er frygten for, at en af-anonymisering kan gøre gravstedet til kultsted for tilhængere af Islamisk Stat, angsten for vandalisering og hærværk, eller at det ganske enkelt er et forsøg på at nedtone eller helst forhindre yderligere omtale af Omars gerninger, lader sig ikke afgøre på det foreliggende grundlag. Men anonymiseringen af gravstedet og uviljen mod at udpege det for andre har selvsagt konsekvenser for Omars sociale død: For ganske vist har han fået en officiel begravelse og et fysisk gravsted på Den Muslimske Gravplads i Brøndby, hvilket skaber gode materielle rammer for processen omkring hans sociale død, men det er kun givet de ganske få, der har viden om gravstedets placering, at drage nytte af disse. Alle andre er henvist til at bearbejde hans død gennem andre erindringsformer – film, bøger, avisoptaler m.m. – hvilket i Laqueurs optik har stor betydning for den måde, han vil blive husket på.



Den Muslimske Gravplads i Brøndby set fra luften. Rækkerne af kronologisk anlagte gravsteder starter ved indgangen til gravpladsen (øverst i billedet), og når en række er fyldt op, påbegyndes en ny parallelt hermed i retning mod gravpladsens bagende. Screenshot fra Google Earth, <https://earth.google.com/web/@55.64839518,12.43925796,9.54801778a,562.35911308d,35y,81.54150907h,44.99998295t,360r> (hentet 26.8.2023).

To læsninger af Omar El-Husseins gravsted

Døde kroppe betyder noget forskelligt for forskellige mennesker. Det skyldes ifølge den amerikanske antropolog Melissa Schrift, at døde mennesker på en og samme tid er "tavse" og "biografiske", dvs. bærere af en livshistorie; hvordan denne livshistorie kommer til udtryk, afhænger imidlertid både af, hvem der fortæller den, og hvem der fortolker den.¹⁸

Det samme gælder gravsteder: De er også både tavse og biografiske i den forstand, at de kan beskrives som symboliske landskaber, hvor religiøse forestillinger, social status og følelser kommer til udtryk gennem forskellige genstande og sprogligt indhold.¹⁹ Derved kommer gravsteder til at fremstå som små personlige monumenter over afdøde – eller rettere: som en repræsentation af afdøde, dvs. afdødes *persona*.²⁰ Og netop fordi gravsteder er afhængige af, hvem der fortæller dem, og hvem der fortolker dem – er det afdødes egen fortælling eller de efterlades, i hvor høj grad har imamer, bedemænd, stenhuggere og andre aktører indflydelse på fortællingen, og sker det f.eks. fra et muslimsk, kristent eller ateistisk perspektiv? – fremstår de ofte som både flertydige og ambivalente. Jeg skal derfor i det følgende præsentere to forskellige læsninger af Omars gravsted: først en læsning, der er baseret på en islamisk fortolkning af anonyme gravsteder, og derefter en, der bygger på en erindringsbaseret mindekultur, som vi kender det i vestlig begravelseskultur. Begge læsninger vil kunne hjælpe os til at forstå betydningen af Omars gravsted og den indflydelse, det har på vores forståelse af såvel hans sociale død som overgangen til den dybe død.

Salafistisk begravelsestradition

Anonyme gravsteder på muslimske gravpladser kan inddeles i tre kategorier: a) nyanlagte grave, hvor jorden skal falde sammen, før man kan sætte sten og andre dekorative elementer på gravstedet; b) børnegrave for dødfødte eller for tidligt fødte børn og ufrivillige aborter (de kan typisk (men ikke altid) genkendes på, at de kun er halvt så store som almindelige gravsteder); samt c) voksne grave uden sten eller med sten uden indskrift, hvor det er et bevidst valg at lade afdødes *persona* fremstå uden navn.²¹ Omars gravsted falder selvsagt ind under sidstnævnte kategori og vil i en muslimsk optik derfor blive læst som et udtryk for en salafistisk inspireret begravelsestradition, som kendes blandt sunnimuslimske fundamentalister, der fremhæver de fromme forgængere (på arabisk *Salaf*) fra den tidlige islamiske periode som eksemplariske forbilleder for nutidens muslimer. Mange islamiske skriftkloge har gennem historien fortolket de religiøse skrifter således, at muslimer bør afstå fra at pynte et gravsted med blomster eller andre genstande, herunder også gravsten med indskrifter, også selv om disse er hentet fra Koranen. Det eneste, der i denne tradition er tilladt, er at placere en natursten eller et stykke træ, der markerer, hvor afdødes

hoved er placeret.²² Nogle (typisk salafistiske) imamer i Danmark anser denne type anonyme gravsteder for de mest islamisk korrekte, al den stund at de nedtoner afdødes sociale persona og visuelt optoner det religiøse aspekt gennem deres enkle ensartethed, og sådanne imamer anbefaler derfor gerne afdødes familier at følge disse retningslinjer. Men som det f.eks. kan ses af fotoet nedenfor, er det kun et mindretal på Den Muslimske Gravplads i Brøndby, der følger denne praksis.

Omars gravsted følger altså fundamentalistiske/salafistiske retningslinjer for, hvordan rettroende muslimers eftermæle bør se ud. Dette valg kan være betinget af familiens ønske, alternativt af rådgivning fra den imam, der forestod begravelsen, her altså Kasem Ahmad, som også i andre sammenhænge er kendt for sine fundamentalistiske synspunkter, f.eks. omkring stening af muslimske kvinder, der har begået utroskab.²³ Det er imidlertid usædvanligt, at denne gravstedskultur finder anvendelse, når unge muslimske mænd begravnes i Danmark. Ofte er der stor sorg forbundet med et ungt menneskes for tidlige død, og det er derfor almindeligt, også på muslimske gravpladser, at sådanne gravsteder er dekoreret med genstande og sproglige udtryk, der formidler denne sorg materielt: billeder af afdøde, genstande, som afdøde holdt af, hjerter, blomster, lamper, mindeord på små plader m.m. Retningslinjerne for Den Muslimske Gravplads i

Gravlandskab på Den Muslimske Gravplads i Brøndby.
Foto: Helle Lykke Nielsen, 2023.



Brøndby foreskriver ganske vist, at besøgende ikke må sætte "billeder, stearinlys, mad, drikkevarer, bamser eller lignende på graven", men der lader til at være en vis forståelse for sådanne emotionelle udtryk, når det gælder gravsteder for børn og unge, sådan som det også kan ses på billederne på nedenfor.²⁴

Necronominalismens tidsalder

Hvis vi skifter det islamiske perspektiv ud med en mere vestligt orienteret mindekultur, bliver læsningen af Omar El-Husseins grav en anden, for her spiller gravsten og kendskabet til afdødes navn ifølge forskningen en vigtig rolle. En gravsten kan med et sprogvidenskabeligt udtryk beskrives som et *indeksikalt* sign, dvs. et tegn (her i form af en genstand), hvis betydning afhænger af, hvor det er placeret, og hvad det i den givne kontekst "peger på": En gravsten, der er placeret på et gravsted, peger således ned i rum (mod afdøde, der ligger begravet på stedet) og tilbage i tid (svarende til den periode, afdøde var i live), og netop fordi gravstenens *raison d'être* er at informere om den person, stenen refererer



Gravsted for en 31-årig muslimsk mand dekoreret med billeder af afdøde, både i bestandigt og ikke-bestandigt materiale, den blå kasket, afdøde bærer på billedet, placeret midt på graven blandt blomster, hjerter og fire solcellelamper, der lyser graven op i mørke. Foto: Helle Lykke Nielsen, 2023.

til, er det yderst sjældent at finde gravsten uden inskriptioner.²⁵

Konventionelt informerer gravsten i en dansk kontekst om afdødes navn, tidspunkt for fødsel og død og kan desuden indeholde emotionelle eller religiøse udtryk i form af f.eks. hjerter, kors eller faste sproglige vendinger a la "Tak for alt" eller "Elsket og savnet". Og her spiller navnet en væsentlig rolle: Som den franske filosof Roland Barthes har pointeret, har alle mennesker et navn, og selv om der godt kan være flere med samme navn, ved vi altid, hvem et navn henviser til, eftersom navne altid er "fyldt ud" af en given person.²⁶ Når et menneske dør og begravnes og efterhånden går i opløsning, bliver gravstenen en reference til den, som ikke længere eksisterer, og navnet bliver en måde at fremmane afdøde på i erindringen.²⁷ Navn og gravsten materialiserer således mindet om afdøde og skaber tilsammen et punkt, der forbinder de døde og de levende – eller med Laqueurs ord: "Naming the dead, like care for their bodies, is seen as a way to keep them among the living."²⁸ Navnløse grave er omvendt med til at usynliggøre afdøde – næsten som om de aldrig havde levet – og de bliver derved hurtigt glemt og udvisket af vores

En række børnegrave med forskellige genstande på Den Muslimske Gravplads i Brøndby. Foto: Helle Lykke Nielsen, 2023.



hukommelse.²⁹ Det er af samme grund, at diktaturer og politiske systemer, der ønsker at skaffe sig af med politiske modstandere, anvender navnløse grave for at skjule deres politiske ugeringer.³⁰

At navne spiller en vigtig rolle i en vestlig mindekultur, betyder dog ikke, at navnepraksisser på gravsteder er uforanderlige. Arkæologen Flohr Sørensen har i flere artikler påvist, hvordan især indskrifter på urnegrave i plæner er blevet mindre formelle over tid og i nogle tilfælde blot indeholder et fornavn eller et kaldenavn a la "Bedstefar" eller et emotionelt udtryk som "Farvel" eller "Drøm sødt". Flohr Sørensen ser sådanne minimalistiske gravsteder som et udtryk for ønsket om at skabe et mere personligt gravsted, der etablerer et særligt bånd mellem pårørende og afdøde, og som udenforstående ikke har del i, og altså ikke som et skridt hen mod mere anonyme gravsteder.³¹ Han kategoriserer også de kommunale fællesgrave, der opstod i 1960'erne og 1970'erne, som et udtryk for "personliggjorte minimalistiske gravsteder": Her bliver afdøde ganske vist begravet i et plæneområde uden angivelse af navn og med et fælles gravmæle, men disse fællesgrave er ikke opstået ud fra ønsket om at skabe anonyme gravsteder, men derimod som en konsekvens af den mobilitet i befolkningen, som industrialiseringen førte med sig: For når mennesker finder job andre steder end der, hvor deres familier befinder sig, og derfor flytter væk, har de ikke længere samme mulighed for passe gravsteder, og så må begravelsesteknologien ændres. Navnløse gravsteder på kommunale fællesgrave er i Flohrs optik i stedet et udtryk for "det senmoderne menneskes behov for nærhed og mobilitet på samme tid".³²

Minimalistiske navnepraksisser og kommunale fællesgrave kan dog ikke skjule, at navne spiller en vigtig rolle i vestlig mindekultur. Laqueur hævder ligefrem, at vi i dag lever i necronominalismens tidsalder: "We live in the age of necronominalism. We record and gather the names of the dead in ways, and in places, and in numbers, as never before. We demand to know who the dead are. We find unnamed bodies and bodiless names – those of the disappeared – unbearable".³³

Laqueurs pointe er, at respekten for individet og for det levende liv – at ethvert menneskeliv tæller – betyder, at et liv ikke bare kan forsvinde ind i en navnløs død; han går endda så langt som til at sige, at "respekten for menneskeliv og der-

med for at navngive de døde ikke er en afspejling af eller et tegn på demokrati; det er en forudsætning for det.”³⁴ Denne tankegang aktualiseres ikke mindst, når mennesker dør som resultat af krige og katastrofer, hvad enten det nu sker i forbindelse med skovbrande i Grækenland, flygtningebåde på vej over Middelhavet eller folkemordet i Rwanda. For det er netop det ubærlige ved ”navnløse lig og ligløse navne”, der er grunden til, at vi rejser mindetavler og monumenter med lister af navne på afdøde efter krige og katastrofer, også selv om det ikke altid er lykkedes at finde og/eller identificere deres døde kroppe.

At den navnløse død er et udtryk for manglende respekt for menneskelivet, genfindes hos den amerikanske filosof og kønsforsker Judith Butler, der skelner mellem de liv, der har værdi, netop fordi nogen vil sørge over dem og mindes dem, når de er døde – i Butlers terminologi kaldet ”sorgbare liv” – og de liv, som ingen sørger over, når de går tabt, altså de ”ikke-sorgbare liv”. Butler argumenterer i forlængelse heraf for, at liv, der ikke sørges over, når de er døde, heller ikke tæller, når de er i live. Så når vi i Vesten ikke interesserer os for de mange liv, der f.eks. er gået tabt i krigene i Irak og Afghanistan, men blot omtaler dem som ”nødvendige tab” (*collateral damage*) i en bedre sags tjeneste (at skabe demokrati), er det, fordi disse ”ikke-sorgbare liv” heller ikke har betydning i levende live.³⁵ ”Sorgbare” versus ”ikke-sorgbare liv” bliver med andre ord lakmusprøven på, hvem der har betydning i levende live, og for Butler og mange af hendes støtter er det især ”brune kroppe”, og ikke mindst ”brune muslimske kroppe”, der tæller som ikke-sorgbare liv.³⁶

I den optik bliver Omars gravsted et eksempel på et ikke-sorgbart liv. Ikke blot er hans grav navnløs og uden nogen former for materielle genstande, der kan fremmane mindet om ham, hvilket gør ham usynlig for de levende – også for dem, der ved, hvor han ligger begravet – og derfor kan han hurtigt glemmes og udviskes af vores hukommelse. Og ikke nok med det: I forlængelse af Laqueur og Butler bliver hans navnløse død tillige et udtryk for en manglende respekt for hans liv som menneske, der med sin ”brune muslimske krop”, som ingen sørger over, bliver et eksempel på et liv, som ikke tæller.³⁷

Omars dybe død

Hvad enten man læser Omars gravsted i en muslimsk eller en vestlig mindekulturel optik, synes hans gravsted at fremme ønsket om at slette sporene efter hans gerninger, om end det sker fra forskelligt perspektiv. For hvis vi med Laqueurs begreber opererer med en analytisk rækkefølge i døden, der lidt firkantet sagt går fra biologisk over social til dyb død, synes både den muslimske og den vestlige fortolkning at vil le udviske mindet om Omar hurtigst muligt og lade afdøde overgå til den dybe død: Det navnløse anonyme gravsted befordrer ikke en gradvis social død, men derimod hurtig glemsel og udviskning – noget, der i en muslimsk sammenhæng er ganske usædvanligt, når det drejer sig om dødsfald blandt unge mænd – og dette forsøg på at "udviske" ham understøttes af de muslimske aktørers uvilje mod overhovedet at udpege hans gravsted for andre. Det kan godt være, at salafistiske imamer vil hævde, at den valgte gravstedskultur har til formål at forberede afdøde bedst muligt, inden han skal stå til regnskab for sine gerninger på dommens dag, men når denne gravkultur netop bygger på anonymitet, kommer Omars gravsted også til at tjene dette formål. Også i en vestlig mindekulturel optik signalerer det navnløse gravsted ønsket om at udviske mindet om ham, og det signalerer tillige, ifølge Laqueur og Butler, en manglende respekt for Omars person som menneskeliv, al den stund at de, der ikke sørges over, når de er døde, heller ikke tæller, når de er i live. Og det må siges at være den ultimative udviskning af et liv, når det hverken tæller blandt de levende eller de døde.

Litteratur

- Atia, Nadia, "Death and Mourning in Contemporary Iraqi Texts", *Interventions*, 2019, 21(8), 1068-1086, <https://doi.org/10.1080/1369801x.2019.1585915>.
- Barthes, Roland, *S/Z*, New York: Hill & Wang, 1974.
- Bissenbakker, Mons & Michael Nebeling Petersen, "Sorgens hvide telt. Om (ikke)sorg som politisk handling", *Peculiar.dk*, feb. 2016.
- Butler, Judith, *Precarious life: The powers of mourning and violence*, London, New York: Verso, 2004.
- Campo, Juan Eduardo, "Muslim Ways of Death: Between the Prescribed and the Performed", i *Death and Religion in a changing world*, redigeret af Kathleen Garces-Foley, London, New York: Routledge, 2010, 147-177.
- Denham, Jack, "The commodification of the criminal corpse: 'selective memory' in posthumous representations of criminal", *Mortality*, 2016, 21(3), 229-245, <https://doi.org/10.1080/13576275.2016.1181329>.

- Flohr Sørensen, Tim, "The presence of the dead. Cemeteries, cremation and the staging of non-place", *Journal of Social Archaeology*, 2009, 9(1), 110-135.
- Francis, Doris, Leonie Kellaheer & Georgina Neophytou, *Secret Cemetery*, Berg Publishers, 2005.
- Hatton, Stephen B., "Exploring Genealogy's Necronominalism", *Journal of Genealogy and Family History*, 2020, 1-9, <https://doi.org/10.24240/23992964.2020.1234525>.
- Laqueur, Thomas W., "The Deep Time of the Dead", *Social Research: An International Quarterly*, 2011, 78(3), 799-820, <https://doi.org/10.1353/sor.2011.0044>.
- Laqueur, Thomas W., *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Nasser, Noha., "The Space of Displacement: Making Muslim South Asian Place in British Neighborhoods", *Traditional Dwellings and Settlements Review*, 2003, 15(1), 7-21.
- Nielsen, Helle Lykke, "Den kulturelle grav. Arabiske navne på muslimske gravsteder i Danmark", i *Namn i skrift. Names in Writing*, redigeret af Maria Löfdahl, Michelle Waldispühl & Lena Wenner, 223-239. Göteborg: Meijerbergs arkiv för svensk ordforskning, 2020.
- Nielsen, Helle Lykke, "Handler det kun om afdøde?", *Kirkegårdskultur*, 2022-23, 20-31.
- Schrift, Melissa, "Life after death: an introduction to the criminal body in the West", *Mortality*, 2016, 21(3), 191-197, <https://doi.org/10.1080/13576275.2016.1181318>.
- Schrift, Melissa, "Osama's body: death of a political criminal and (Re)birth of a nation", *Mortality*, 2016, 21(3), 279-294, <https://doi.org/10.1080/13576275.2016.1182266>.
- Tarlow, S., "Curious afterlives: the enduring appeal of the criminal corpse", *Mortality*, 2016, 21(3), 210-228, <https://doi.org/10.1080/13576275.2016.1181328>.

Noter

1. Laqueur, 2015, 10, 373; 2011, 802.
2. Ekstra Bladet 17.2.2015, "Her er Omars facebook", <https://ekstrabladet.dk/nyheder/terror/dokumentation-her-er-omars-facebook/5446120> (hentet 16.8.2023).
3. Se f.eks. Jyllands-Posten 20.2.2015, "Muslimsk begravelsesplads vil helst sige nej – men det kan man ikke", samt Kristeligt Dagblad 20.2.2015, "Døde kan få en kult, uanset om de har en grav".
4. Tarlow, 2016, 210.
5. Schrift, 2016a, 192.
6. Tarlow, 2016, 219-220.
7. Denham, 2016.
8. Kristeligt Dagblad 20.2.2015, op.cit.
9. Schrift, 2016b, 280 ff.
10. BBC 18.1.2015, "Paris attacks: Cherif Kouachi buried amid tight security", <https://www.bbc.com/news/world-europe-30869470> (hentet 26.8.2023). The Guardian, 18.1.2015, "Charlie Hebdo gunman Chérif Kouachi buried in unmarked grave near Paris", <https://www.theguardian.com/world/2015/jan/18/charlie-hebdo-gunman-cherif-kouachi-buried-unmarked-grave> (hentet 26.8.2023).

11. Campo, 2010, 162-163.
12. Jyllands-Posten 4.8.2016, "Islamisk fond klar til at begrave fransk terrorist i Danmark".
13. The Guardian 7.12.2020, "Hundreds attend funeral of Samuel Paty's attacker in Chechnya", <https://www.theguardian.com/world/2020/dec/08/hundreds-attend-funeral-of-samuel-patys-attacker-in-chechnya> (hentet 26.8.2023).
14. B.T. 18.2.2015, "Her skal Omar begravet". Se også Kristeligt Dagblad 20.2.2015 op.cit.
15. Se f.eks. omtalen af Muhammed Sendis begravelse i "Hvem taler på muslimernes vegne?", s. 21, i dette årsskrift. Begravelsen af digteren Yahya Hassan i maj 2020 tiltrak 200-300 deltagere, jf. TV 2 5.5.2020, "Yahya Hassan er blevet begravet – hundreder mødte op til hans begravelse", <https://nyheder.tv2.dk/samfund/2020-05-05-yahya-hassan-er-blevet-begravet-hundreder-moedte-op-til-hans-sidste-rejse> (hentet 13.9.2023). Begravelsen af den 31-årige Abdinur Ismail, et tilfældigt offer i et skyderi i Vollsmose i juni 2020, tiltrak mere end 400 deltagere, jf. Fyens Stiftstidende 3.7.2020, "Dræbt af skud i Vollsmose: Fællesskabet fulgte Abdinur i graven", <https://fyens.dk/odense/draebt-af-skud-i-vollsmose-faellesskabet-fulgte-abdinur-i-graven> (hentet 26.8.2023).
16. Campo, 2010, 163.
17. Det skal for god ordens skyld understreges, at hverken bestyrelsen for Den Muslimske Gravplads i Brøndby, de lokale driftsledere eller Omars familie har bekræftet, at den grav, jeg har identificeret, er Omars. Det er en redaktionel beslutning ikke at gengive fotografier af den formodede grav.
18. Schrif, 2016b, 280-281.
19. Francis, Kellaher & Neophytou, 2005; Nasser, 2003.
20. Nielsen, 2020, 225-226.
21. Nielsen, 2020, 228-229.
22. Campo, 2010, 162-163. Se også Nielsen, 2022, 25-26.
23. Berlingske 14.6.2019, "Kontroversiel lærd arbejdede for stemmer til rød blok".
24. Regler for besøgende på begravelsespladsen i Brøndby, https://dibf.dk/?page_id=33 (hentet 26.8.2023).
25. Hatton, 2020, 3.
26. Barthes, 1974, 95.
27. Laqueur, 2015, 365, 367.
28. Laqueur, 2015, 372.
29. Hatton, 2020, 2-3.
30. Hatton, 2020, 4-5.
31. Flohr Sørensen, 2009, 119.
32. Flohr Sørensen, 2009, 130.
33. Laqueur, 2015, 366.
34. Laqueur, 2015, 412.
35. Butler, 2004.
36. Atia, 2019, 1068.
37. Se også Bissenbakker & Nebeling Petersen 2016 for en fin analyse af sorg som politisk handling, netop med henvisning til Butlers tankegang.



Herlufsholm Kirkegård, linderotunde. Fra årsmødet 2023. Foto: Mette Fauerskov.