

Michael Hviid Jacobsen & Anders Petersen

Dødskultur og sorgkultur

– om (nye) måder at gøre død og sorg på

Resumé

Ifølge mange fremtrædende sociologer – herunder Anthony Giddens, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman og Andreas Reckwitz blot for at nævne nogle få – lever vi i individualiseringens tidsalder. Det betyder, at det, der førhen var noget socialt og kollektivt, i stigende grad opfattes og opleves som noget individuelt. Dette gælder for stort set for alle forhold i livet. Det gælder imidlertid også for døden og sorgen.

Der er dog ingen tvivl om, at både død og sorg er kulturelle og kollektive fænomener, der formes af den historie, som knytter mennesker sammen i samfund og fællesskaber. Det er derfor, at det giver mening at tale om tilstedeværelsen af døds- og sorgkulturer, der forandrer sig over tid.

I dette kapitel vil vi kaste lys over død og sorg som kulturelle fænomener og gennem både teoretiske og empiriske nedslag demonstrere og illustrere, hvorledes død og sorg selv under påvirkninger fra individualiseringstendenser vedbliver med at være formet af og udtryk for kulturelle og kollektive forhold. Vi skal i den forbindelse bl.a. se på kulturbegrebet som et baggrundstæppe for at forstå menneskers forhold til død og sorg, og vi skal se nærmere på nogle overordnede historiske og kulturelle forandringer i døds- og sorgkultur, herunder tabuiseringen, privatiseringen og tilbagekomsten af døden over det seneste århundrede samt individualiseringen, professionalise-

ringen og stigmatiseringen af sorgen i samme periode. Formålet er således at vise, hvordan vores forhold til død og sorg hele tiden afspejler grundlæggende forandringer i den måde, som vi lever og forstår livet på.

Nøgleord: Kultur, død, sorg, kulturelle og samfundsmæssige dynamikker

Indledning

I fiktionens verden er det muligt at forestille sig, at døden indimellem udebliver (Saramago 2008). I den virkelige verden er det imidlertid uomtvisteligt, at vi alle skal dø en dag. Døden er, som Neil Thompson og Gerry Cox har skrevet, “påtvunget os” (Thompson & Cox 2017:5). Døden er en livsbetingelse, som begynder ved livets undfangelse og strækker sig over hele livet. Georg Simmel har opsummeret denne pointe på følgende måde:

Hvert eneste øjeblik i livet er vi dem, der skal dø, og hvert øjeblik ville være anderledes, hvis dette ikke i realiteten var vores forudbestemte lod. På samme måde som vi næppe allerede er til stede i øjeblikket for vores fødsel, men snarere at der uafbrudt fødes noget fra os, så dør vi næppe kun i vores sidste øjeblik (Simmel 1910/2007:74).¹

1 Alle oversættelser, hvor der ikke findes en officiel oversættelse, er vores egne.

Dette betyder imidlertid ikke, at vi hele tiden gennem livet er bevidste om dødens partnerskab med livet, endsiige reagerer på den reflek-sivt. At vi på et tidspunkt i livet kommer til at sørge er i udgangspunktet måske ikke lige så sikkert, som at vi skal dø, men sorgen, der opstår i forbindelse med tabet af en elsket nærtstående, vil langt de fleste dog komme til at opleve. Heldigvis, fristes vi til at skrive. For et liv uden sorg vil på mange måder være ensbetydende med et liv uden kærlighed. Sorgen er derfor, på trods af dens indbyggede lidelser og potentiale til fuldstændig at sønderrive et menneske, en både nødvendig og værdifuld del af livet. Om man kan sige det samme om døden, er usikkert. De færreste ønsker nok at stifte personligt bekendtskab med døden. Men vi kommer ikke uden om dødens realitet, og det er heller ikke muligt for os at undslippe det faktum, at det ikke påhviler de døde at tage sig af dødens mangesidige efterdønninger. De må adresseres af de levende. Netop derfor er døden, som Norbert Elias har formuleret det, ikke de dødes problem, men de levendes. De døde har ikke længere nogen problemer (Elias 1985/2001:3).

På mange måder kan det samme siges om sorgen. Den er også de levendes problem. Årsagen til sorgen er døden, og de efterladte må stå ansigt til ansigt med sorgen. Den døde sørger ikke. Så både døden og sorgen angår de levende. Et andet sammenfald – som udgør den bærende antagelse i denne artikel – er, at både døden og sorgen tager udtryk efter den kultur og den tid, hvori de indgår. Konteksten for disse oplevelser – og dermed måderne at håndtere, forstå og fortolke dem på – er således den til enhver tid gældende kulturelle opsætning og tidslige ramme, som de optræder i. Men hvordan kommer det til udtryk?

I denne artikel vil vi vise, at døden og sorgen har gennemgået forskellige kulturelle faser, hvis forskelligartede udformning har (og har haft) en afsmittende indvirkning på deres udtryk samt på vores forståelse og håndterin-

gen af dem.² Dette gør vi ved at foretage tre nedslag i henholdsvis dødens og sorgens kultur. Mere specifikt vil se på, hvordan døden er blevet tabuiseret, derefter privatiseret for nu til dags at vende tilbage i en ganske anden fremtrædelsesform. Efterfølgende vil vi granske, hvorledes sorgen kan siges at være blevet stigmatiseret, individualiseret og ikke mindst professionaliseret i nutidens samfund. Men inden vi gør det, vil vi præsentere læseren for den kulturforståelse, som denne artikel bygger på og henter sit analytiske fokus fra.

Kultur – noget der bæres og skabes

Når vi skal beskæftige os med fænomenerne dødkultur og sorgkultur, og ikke mindst med deres foranderlige udtryk, synes det nødvendigt at arbejde med et kulturbegreb, der understøtter en sådan dynamisk forståelse. Kulturbegrebet er noget af det mest komplekse og meningsrige i vores sprog, men det er også noget af det mest komplicerede at beskæftige sig med. Alene begrebet kultur, som Pernille Tanggaard Andersen og Michael Hviid Jacobsen gør opmærksom på, “anvendes i uendeligt mange og særdeles forskellige sammenhænge” (Andersen & Jacobsen 2017:17). Herefter oplister de en lang række områder, hvor ordet kultur indgår. Det er en liste på intet mindre end 48 udtryk, og den er ingenlunde udtømmende. Hvorvidt det samme antal kulturforståelser – eller flere – gør sig gældende inden for sociologien, skal vi lade være usagt, og vores ærinde med denne artikel er ikke at udrede dem alle her. I stedet vil vi abonnere på et specifikt kulturbegreb og bruge det som et prisme, hvorigennem vi kan se ind i dødens og sorgens kulturelle udvikling. Helt overordnet forstår vi kultur som noget, der både bæres – det vil sige overleveres og videreføres gennem generatio-

2 Vi gør for en god ordens skyld opmærksom på, at gennemgangen af dødens og sorgens kulturhistorie omhandler Europa/Nordamerikas historie.

ner – og noget, der aktivt skabes af mennesker i den samtid de lever i.

I første instans skal kultur således opfattes som praksis, hvilket indebærer, at kultur er en betegnelse for særlige handleformer og praksisser, hvorigennem mennesker tilvejebringer, former og udlever deres personlige og sociale eksistens. Det perspektiv argumenterer Zygmunt Baumann for. I 1973 foretog han kritiske undersøgelser af den britiske og amerikanske antropologi, der primært havde sine rødder i funktionalistiske teoridannelser. Her argumenterede han for, at denne type af antropologi betragter kultur som en metastruktur, der trænger sig på og pålægger individet særlige måder at handle og agere på (Bauman 1973:115). Kultur skal i den forstand forstås som et selvregulerende system, som en overindividuel størrelse, hvis primære funktion er ordensgørende, hierarkiserende og strukturerende. Kultur i den udgave er kort sagt statisk, fastgroet og undertrykkende. Bauman minder os herefter om, at vi netop bør indoptage et mere frigørende kulturbegreb, der i højere grad forstår kultur som en proces, hvortil der knyttes menneskelige praksisser. Kultur må altså ikke opfattes som grænsedragende, argumenterer Bauman, men som en kritisk proces, gennem hvilken individer transcenderer grænser og udfolder deres praksisser kreativt og energisk (Bauman 1973:118).

En relateret kulturforståelse finder vi hos Jaan Valsiner, en af de væsentligste drivkræfter for den såkaldte kulturpsykologi (Valsiner 2007). I hans optik er kultur de processer, gennem hvilke mennesker benytter sig af semiotiske (her særligt sprog) og materielle (f.eks. redskaber) ressourcer til at styre og regulere det sociale liv, måder at tænke og handle på. Hermed nedtones forståelsen af kultur som udtryk for en udefrakommende kraft, der retningsangiver og styrer, og fokus er i stedet rettet mod kultur som alle vores højere mentale funktioner (handlemåder, tænke måder og måder at føle på) og vores sociale relationer, der netop anses

for at være semiotisk eller materielt medierede. Når noget er medieret, indebærer det, at relationer formidles mellem mennesker og deres omverden, men også at mennesket får et forhold til sig selv. En materiel mediator er således forstået som det, menneskeheden har udviklet i historiens løb – redskaber til at grave med (en skovl) i stedet for at bruge hænderne. Skovlen er i den forstand et kulturelt redskab, der medierer selve graveaktiviteten og dermed kultivering af jorden. Den proces er jo ikke stoppet ved skovlen, men er forfinet i løbet af historien, hvor andre redskaber til samme aktivitet er opfundet. I Valsiners optik eksisterer der intet hierarkisk forhold mellem de materielle og de semiotiske mediatorer, hvorfor sidstnævnte – tegn, symboler og diskurser – sidestilles med førstnævnte. De semiotiske mediatorer anvendes til at forstå os selv og hinanden med, og de muliggør en nærmest uendelig række talehandlinger, der også formidler relationer mellem mennesker. Alt dette er kultur – og alt dette gøres og omgøres hele tiden. Kultur er dermed ikke deterministisk rammesættende for livet, men skabes i og med livet leveres.

Hvad der imidlertid er vigtigt at holde sig for øje er – i anden instans – at hverken Bauman eller Valsiner afskriver kultur som noget, der også former mennesker og deres måder at agere på. Kulturen skabes med andre ord ikke i et socialt vakuum. Kultur gøres altid gennem sociale praksisser, der indlejres i og har en særlig historie, ligesom kulturen altid bygges på menneskelige samhandlingsformer, der har en kontekst forbundet til sig (Brinkmann & Petersen 2017). Det betyder ikke, at kulturen former os på nogen undertrykkende eller fremmedgørende måde. Kulturen løber med andre ord ikke om hjørner med os, men den byder sig til, og giver dermed mennesker mulighed for at handle og agere derefter. For os at se er en forståelse af kulturbegrebets dobbelthed helt central, ikke mindst når det drejer sig om at forstå udviklingen af både døds- og sorgkultur. Det indebærer en præmis om, at på den ene side

eksisterer kulturen derude: Den har en medbestemmende indflydelse på, hvorledes vores liv føres og skabes, og således begrænser den os nu, som den også vil begrænse os fremover. På den anden side er mennesket medskaber af kulturen, hvormed vores praksisser og handlinger kan opponere mod kulturen og forandre den. Mennesket er således både en kulturbærer og en kulturskaber. Ved at anerkende denne kulturens iboende dobbelthed af både noget statisk og noget foranderligt, åbnes der for, at vi i denne artikel kan formidle og forstå den historiske udvikling af både døds- og sorgkultur. Mere specifikt er den røde tråd i artiklen, at døden og sorgen udspringer af de måder, vi tidligere har gjort døds- og sorgkultur på, der dermed rammesætter vores fortid og nutid, men også at disse fænomener hænger sammen med, at vi hele tiden er medskaber af og bidrager til at forandre kulturen, således at noget nyt og i forhold til fortiden anderledes kan opstå. Ganske vist er vi forankret i kulturen, men vi er ikke fastlåste i den.

Dødkultur – fra tabuisering og privatisering til dødens tilbagekomst

Det er udbredt inden for dødsforskningen at tilskrive mentalitetshistorikeren Philippe Ariès en væsentlig del af æren for, at vi har fået et dybdegående indblik i, hvordan vores forhold til døden tager sig ud fra middelalderen og frem til det moderne samfunds opkomst (Ariès 1974, 1981). Med betegnelsen 'dødsmentalitet' tilbyder Ariès et forsøg på at indfange den måde, som en tidsepoke, en kultur eller et kollektiv opfattede og håndterede døden på i relation til f.eks. begravelsesformer og dødsritualer, men også i forhold til meningen med døden i livet, repræsentationer af døden i kunst og kulturliv, forestillinger om det hinsides osv. I sine studier anlagde Ariès både et synkront perspektiv på døden, som den tog sig ud på et givent historisk tidspunkt, og et diakront perspektiv, der viste den kontinuerlige forandring, som vores forhold til døden undergik henover et tusinde år.

I middelalderen, hvor Ariès begynder sit historiske nedslag (andre har taget afsæt i tidligere historiske epoker, f.eks. Kellehear 2007; Kerrigan 2007), mener han at kunne påvise en såkaldt 'tæmmet' indstilling til døden (Ariès 1974). Ikke sådan at forstå, at der i den middelalderlige kultur var styr på døden, men snarere at døden var en forholdsvis integreret del af tilværelsen. Døden var allestedsnærværende, dels på grund af den meget korte gennemsnitlige levetid, dels fordi sygdomme og krige gjorde døden særdeles nærværende. Man kan sige, at døden var en iboende del af hverdagslivet – også de mere ubehagelige dele af døden, som man ikke havde de bedste muligheder for at skærme sig mod. Middelalderlig magi og datidens simple lægekundskaber var ikke de bedste til at udskyde døden med. Når døden trængte ind gennem alle sprækker i samfundslivet, og var en mere eller mindre normal del af tilværelsen, så var det strengt nødvendigt for middelaldermennesket at kunne trække på fælles ritualer, kollektive trosopfattelser og samfundsmæssige forståelsesrammer for at kunne begribe og håndtere døden så godt som muligt og finde mening i dens evige nærhed. Det var, skriver Ariès, særligt folkelige, men senere også religiøse forestillinger, der tilbød den tolkningsramme, som døden kunne sættes ind i og dermed få mening både for det enkelte menneske og for samfundet som helhed.

Nu lyder det måske, som om middelalderkulturen levede i pagt med døden. Det er nok så meget sagt. Det er vanskeligt at forestille sig, at døden blot blev omfavnet uden videre, og at dødens tilstedeværelse i livet ikke skabte frygt og ubehag. Og det forholder sig ganske sikkert ikke sådan, at døden bare var passivt accepteret som en almindelig del af livet. Men det var en kendsgerning, at mennesket i middelalderen ikke kunne stille meget op i forhold til døden, udskyde den eller iværksætte andre foranstaltninger, der kunne forhindre, at den indtraf. Det er derfor rimeligt at antage, som også Ariès (1981) gør, at døden – før lægevi-

denskabens og teknologiens fremvækst skabte reelle muligheder for at gøre noget ved den – måtte anerkendes og håndteres som en uomgængelig del af livet. Set i det lys er det ikke underligt, at tilskrivelsen af mening til døden måtte kobles til kollektive forestillinger, religiøse forskrifter og fælles ritualer i både menneske- og samfundsliv. Man måtte nødvendigvis have et mentalt og emotionelt bolværk mod den død, der var nærværende, uforståelig og til tider også modbydelig, og som man modstræbende måtte lære at leve med. Uden dette bolværk ville døden tage magten over livet – kolonisere det og tvinge det i knæ.

Dødstabuering

Ifølge Ariès udviklede der sig – efter middelalderens og senmiddelalderens ‘tæmmede død’ – flere forskellige dødsfaser i en vesteuropæisk kontekst. Alle disse faser vidner om, at døden gøres meningsfuld på hver sin måde i forhold til den historiske, kulturelle og samfundsmæssige opsætning. Det er ikke vores ærinde her at dykke ned i disse specifikke faser nu, men at følge Ariès’ analytik. Den begynder i slutningen af 1700-tallet, hvor der begynder at ske et markant skred i den måde, den vestlandske kultur helt grundlæggende forstod og forholdt sig til døden på. Dette skifte skyldtes ikke mindst et nybrud i den måde, individet og familien blev opfattet på. Individualiseringen og den fremvoksende humanisme satte i de efterfølgende århundreder et helt anderledes fokus på individet – i dets egen ret som et unikt væsen – end det havde været tilfældet i middelalderen. Dette forandrer på helt afgørende vis også forholdet til døden. Døden individualiseres – trækkes gradvist ud af kollektivets religiøse og folkelige håndteringsradius – og må derfor også tillægges individuel betydning. Denne udvikling indebærer, at døden bliver skrækindjagende for den enkelte og dermed ikke noget ønskværdigt at skulle forholde sig til. Døden flugter meget dårligt med forestillingen om, at det primære formål med en in-

dividualiseret kultur er at tilvejebringe uendelige strømme af livsmuligheder. Derfor lukkes døden ude, kommer på afstand. Den død, der i tidligere generationer var blevet set, rørt ved og lugtet til, erstattes nu af en fremmedgjort attitude over for døden. Døden bliver simpelthen noget, man end ikke vover at nævne ved navn (Ariès 1974:13). Både individets egen død og den død, der rammer de mennesker, man elsker og holder af – familien – bliver nu pludselig noget, man har svært ved at forholde sig til. Man kan i den forstand tale om, at det moderne fremkomst indvarsler en samfundsmæssig epoke, hvor døden gradvist bliver fraværende og farlig (Kellehear 2007).

Fremvæksten af denne fraværende og farlige død understøttes altså af et gryende kulturelt ubehag ved døden og af en sideløbende samfundsmæssig distancering til døden. Som Tony Walter har skrevet, måtte døden helst ikke forstyrre “den samfundsmæssige orden i nogen nævneværdig grad” (Walter 2008:320). Døden måtte ikke larme for meget, gøre sig alt for bemærket og slet ikke sætte en kæp i samfundets ordenskabende hjul. Man forsøgte, med Zygmunt Baumans rammende ord, at slå døden ihjel (Bauman 1992:152). Hermed forstår Bauman, at døden var underlagt en moderne rationaliseringsstrategi, hvor døden problematiseres med det for øje, at der kunne gøres noget ved den – at den ultimativt kan elimineres, slås ihjel. Dette gøres blandt andet ved at forsøge at slå ned på alt det, der forårsager døden. Og hvordan gør man så det? Jo, man forsøger at fjerne de livsfarlige elementer i tilværelsen (f.eks. stramme reglerne for brug af sikkerhedsseler og motorcykelhjelme), i kroppen (f.eks. forsøge at udradere sygdomme, undgå skadelige påvirkninger af kroppen ved at skærpe ryge- og alkohollovene) eller i samfundet som sådan (ved at arbejde målrettet for at skabe sikkerhed og forlængede liv for samfundets medlemmer). Det sidste kan gøres – og er blevet gjort – ved at skærme sig mod farer udadtil (fra andre folkeslag og na-

tioner og fra naturen), hvormed man forsværer sig selv og samtidig kommer til at lukke sig om sig selv indadtil (Bauman 1992:156). Når døden problematiseres i det omfang, ophører den også med at være naturlig og bliver i stedet afvigende. Den bliver sågar en 'fornuftens skandale' (Bauman 1992), fordi videnskaben ikke er i stand til at udradere den.

Men selvom det er en gennemgående opfattelse blandt dødsforskere, at døden blev tabuiseret i 1900-tallet (Jacobsen 2020b), og at de døende og sørgende som konsekvens heraf blev socialt isolerede, hersker der ikke total enighed om denne tese. Nogle forskere betvivler, at døden virkelig har været så tabubelagt og fortrængt i 1900-tallet, som denne tabuiseringstese hævder (se f.eks. Armstrong 1987; Walter 1991), og det er da også ganske vanskeligt at afgøre – ikke mindst fordi det er svært at dokumentere tilstedeværelsen og kvantificere omfanget af et tabu – om døden overhovedet har været så undertrykt, som denne tabuiseringstese proklamerer. Når det så er sagt, synes det dog rimeligt at argumentere for, mener vi, at dødkulturen i det moderne ikke var dødsomfavnende, men man forsøgte i stedet at holde døden ud i strakt arm og måske endda beslaglægge den (Willmott 2000). Dette forhold kan i nogen grad forklares ved, at døden privatiseres.

Dødsprivatisering

Det er klart, at dødsprivatiseringen i høj grad hænger sammen med den fremtalte individualisering af døden, der også indbefattede en tiltagende medikalisering af døden. Døden bliver både et individuelt og et medicinsk projekt, men med forskellige perspektiver for øje. Som medicinsk projekt drejede det sig om at fjerne dødens specifikke årsager eller trække levetiden ud så længe som muligt. Det individuelle projekt har det primære formål at holde døden væk fra en selv, så man bibeholder muligheden for at udfolde og udleve livet så ubekymret for døden som muligt. Med Anthony

Giddens' ord kan man sige, at der sker en afsondring af døden. Hermed mener han, at med det moderne samfunds opkomst usynliggøres visse grundlæggende og almenmenneskelige livserfaringer, herunder døden, der dermed ikke længere indgår som en fast bestanddel af vores almindelige erfaringsgrundlag. Som han skriver, så bliver døden i det moderne samfund ved med at være den store ydre faktor for den menneskelige eksistens. Som sådan kan den ikke bringes ind i modernitetens internt referentielle systemer. Alle de typer af begivenheder, som fører til døden og som er forbundet med dødsprocessen, kan imidlertid inkorporeres på denne måde. Døden bliver et nulpunkt: Den er hverken mere eller mindre end det øjeblik, hvor den menneskelige kontrol over den menneskelige eksistens når en yderste grænse (Giddens 1991/1996:190).

Skal man tro Giddens, kan døden derfor kun forstås som en ubønhørlig afslutning på selvets projekt. Dette er i kontrast til det perspektiv Georg Simmel anlægger – som vi gjorde opmærksom på tidligere i artiklen – hvor døden ikke kun angår selve det øjeblik, hvor livet rinder ud, men er en iboende del af livet fra start til slut. En væsentlig årsag hertil skal vi finde i det faktum, at døden nu udgør den diametrale modsætning til realiseringen af det livsprojekt, som det moderne – og i endnu mere forstærket grad – det senmoderne samfund animerer den enkelte til at forvalte og (gen)skabe. Som Giddens har skrevet et andet sted, er denne udvikling særdeles tæt knyttet til det forhold, at vi lever i et posttraditionelt samfund, hvor fælles traditioner, ritualer og sæder ikke har den store betydning for det enkelte menneske (Giddens 1994), som i stedet retter fokus mod egen gestaltning af identitet, krop og selvrealisering. Set i det lys er det ikke mærkeligt, at døden nærmest opfattes som et frontalangreb på den enkelte, som man selv må forsøge at finde et passende modsvar på. Her er man imidlertid ikke på herrens mark (i bogstaveligste forstand),

og hjælpen til at finde potentielle modsvar er lige om hjørnet. Mange ekspertsystemer (og særligt inden for psykologi og terapi), der eksisterer for at bistå individet med at håndtere livshændelser såsom sygdom, krise og død (Giddens 1996; Mellor & Shilling 1993; Rose 1998), er nemlig vokset frem. Pointen i denne sammenhæng er, at frisættelsen af individet til at skabe sin egen identitet og selvrealisering – i livet såvel som i forhold til døden – er vævet ind i behovet for at blive genindlejret i nye typer af ekspertise. En lang række af psykologer, coaches, kostvejledere, psykoterapeuter, plastikkirurger, fitnessinstruktører, kosmetologer osv. står således parat til at give en hjælpende hånd, når livet bliver svært, og når døden holdes væk.

Privatiseringen af døden i det (sen)moderne samfund synes således at være understøttet institutionelt og professionelt og er dermed forankret i kulturen. Det enkelte menneskes omgang med døden – og i særlig grad afsondringen af den – er et anliggende, der tager udgangspunkt i den ret ensidige fokusering på evindeligt livsudfoldelse og selvrealisering, hvor døden ikke passer ind: Den er direkte uvelkommen. Men som vi skal vise nu, er der tegn på, at døden henover de seneste årtier måske er begyndt at antage en anden kulturel form.

Dødens tilbagekomst

I det ovenstående har vi vist, at det er muligt at inddele dødkulturen i forskellige historiske faser. Nu forholder det sig naturligvis således, at forholdet til døden – og dermed den dominerende dødkultur – altid er præget af levn fra både den nære og den fjerne fortid, ligesom der utvivlsomt altid opstår noget nyt undervejs i samfundsudviklingen. Vi synes med andre ord ikke at kunne foretage knivskarpe sondringer mellem den ene og den anden historisk eksisterende dødkultur. Virkeligheden er kun sjældent helt så strømlinet, entydig eller firkantet, som man kan læse sig til i teoribøger om eller

i fasemodeller over dødens historiske udvikling. Vi kan dog foretage sondringer, som er heuristisk betydningsfulde. Således gælder det også, når vi skal formidle de nye strømninger, som præger vores nutids dødkultur. For noget synes at stikke ud og gøre sig særligt bemærket nu – og vores bevidsthed om og opfattelse af døden synes derfor at folde sig ud på en ganske særlig måde for tiden.

Hvis vi skal forsøge at indfange dette nye, kan vi med fordel benytte os af begrebet “den spektakulære død” (Jacobsen 2016). Med denne betegnelse indikeres det, at vi ikke længere kan forstå vores forhold til døden som præget udelukkende af tabuisering og privatisering (hvis det nogensinde var tilfældet), men at vi nu konfronterer og iagttager døden på en lang række nye måder (se Jacobsen 2020a). Man skal imidlertid ikke lade sig snyde af betegnelsen. Alle dødsfald – eller dødkulturen som sådan – er ingenlunde spektakulære: Langt de fleste dødsfald er rent faktisk forholdsvis kedelige og trivielle. De fleste mennesker dør stille og roligt, sover ind, som man siger. Betegnelsen om ‘den spektakulære død’ dækker derimod over, at vi nu ofte – i en bemærkelsesværdig blanding af frygt, fascination og nysgerrighed – forholder os til døden i rollen som iagttagere. Døden er noget, vi ser på – som regel på sikker afstand af den, den er ikke længere rutinemæssigt gemt væk eller fortrængt. Blandt andet via informationsteknologien gøres den tilgængelig på nye måder. Vi eksponeres således for døden på en anderledes måde end tidligere. Her spiller vores stigende forbrug af medier og sociale medier en særlig rolle som dødsformidlere: Døden kommer til os i form af nyheder og underholdning, men vi præsenteres også for den som vigtige personlige og eksistentielle temaer, der indbyder til, at vi tager et udvidet ansvar for egen og andres død. I skrivende stund er det naturligvis ikke til at komme uden om George Floyds død i Minneapolis og bevægelsen *Black Lives Matter* (se også Walter 2020:101). Hans død,

næsten direkte transmitteret til hele verden, har fyldt mange med den gru og det gys, som kun en voldelig og meningsløs døden kan frembringe. Selvom det foregik på lang afstand for de fleste, har det animeret til en øget bevidsthed – og et øget socialt engagement i at bekæmpe de uretfærdige omstændigheder, der ledte til Floyds død – om muligheden for at nærme sig døden og gøre den meningsfuld på det menneskelige og mellemmenneskelige plan. Set i dét perspektiv synes det bestemt legitimt at sige, at der er tegn på, at vi er i færd med at gentilegne os den død, som det moderne samfund afsondrede og affortryllede (Lee 2008).

En anden og måske mere blivende dødsvirkelighed knytter sig an til den aktuelle Corona-krise. Den verdensomspændende dødsdøds-panik, som Corona-krisen har medført, har på kort tid sat sig dybe spor i vores samfund og i vores bevidsthed. Med Corona-krisen får vi vitterligt kastet døden lige i ansigtet, hvormed vores dødsbevidsthed aktiveres på en helt særlig måde. Det står os lysende klart, at døden nu pludselig er en potentiel del af livet. Vi ser dødstal i nyhederne, hvor de bimler og bamler i gule *breaking news*-spalter. Vi får døden indprentet på vores nethinder, når kolonner af militærkøretøjer transporterer døde væk fra italienske byer i nattens mulm og mørke. Vi ser med, når katolske præster i Spanien – som en del af den katolske dødsliturgi – skal stå i store idrætssale og salve kister på lange rader og rækker. Vi ser, hvordan massegrave på en ø lidt uden for New York fyldes op med kister, fordi der ikke længere er kapacitet andetsteds. Sidst men ikke mindst hører vi med fra et af Corona-virusens epicentre – Brasilien – når kirkegårdsgravere skal skynde sig mere end ellers, fordi de skal finde plads til halvtreds procent flere døde end normalt, hvilket blandt andet indebærer, at selve begravelsesritualet reduceres til ganske få minutter. Selvom voldsomme dødsvirkeligheder før er blevet oplevet i historien, hvor verdenskrige, terrorangreb og sygdomsudbrud har pirket til vores slumrende

dødsbevidsthed, synes Corona-virus at få os til frygtsomt at tænke over døden – både vores egen og andres – i en grad, vi ikke har været vant til i mange årtier. Dødens tilstedeværelse er – på rekordfart – blevet forstærket voldsomt. Det har haft mange konsekvenser. For at redde liv ud af Corona-dødens gab blev samfundslivet på mange måder suspenderet: Folk blev sendt hjem fra arbejde, og børn og unge mennesker skulle undervises digitalt, så de kunne sidde i tryk afstand fra hinanden på deres værelser. Folk måtte ikke færdes mange sammen på offentlige steder, fødselsdage og bryllupper blev udskudt og begravelser livestreamet. Afstand har altså været mantraet – sammen med afspritning – og er det stadigvæk. Corona-døden fik nemlig sin egen radius. Først to meter, derefter en meter. Hvis denne sikkerhedsradius brydes, er døden potentielt inden for rækkevidde, og de små menneskelige sekretrebrøber, som virus gemmer sig i, kan nå dig og i sidste ende tage livet af dig. Den nye distancerede dødskultur bundfælder sig hastigt i samfundet, når nærværet skulle erstattes med afstand, og tilsyneladende tog de fleste den nye dødsradius til sig – ændrede sociale vaner og rutiner og tog nye hilseritualer i brug. Håndtryk og kram blev anset som farlige, mens nik, albuekontakt og små spark til hinandens tåspidser blev den nye norm.

På en måde har virkeliggørelsen af denne nye spektakulære dødskultur givet anledning til, at vi taler mere om døden, både i vores nære omgangskreds og i samfundet som helhed. Det er gået op for os, at vi ikke kan gemme døden væk, lukke øjnene for den eller måske snige os til at betragte den på afstand. Og det er gået op for os, at døden rammer os alle. Det indebærer dog ikke, at døden er lige for alle. Nogens død forbliver ukommenteret, mens andres død (som George Floyds) bliver genstand for større offentlig opmærksomhed, der ligefrem fører til folkelig og politisk mobilisering. Måske kommer det sidstnævnte ikke så meget bag på os, og meget peger da også på, at Corona-døden

viderefører det sociale skel i døden, som man altid har kendt op igennem historien. Således findes der i den spektakulære døds tidsalder – ligesom førhen i historien – mange forskellige slags død. Døden er derfor ikke bare ‘døden’, men må altid forstås som en særlig variant af den. På en anden måde har Corona-døden skubbet til grænsen for, hvor meget døden skal fylde i livet. Som det tidligere er blevet nævnt, befinder alle samfund sig formentlig et sted mellem fortrængning af døden og en anerkendelse af den (Dumont & Foss 1972). Selv når vi forsøger at tabuisere dødens tilstedeværelse, forsvinder den ikke bare, og hvis vi giver døden for meget plads i livet, kan et samfund ikke fungere. Der må findes en balance, hvilket naturligvis ikke er nogen nem opgave. Det spørgsmålet, der må adresseres i denne tid, er, hvorvidt døden – eller rettere sagt frygten for den – har ætset sig så meget ind i livet, at selve dets sociale byggesten har taget skade. Er folk blevet så socialt forskrækkede, at ‘de andre’ bliver opfattet som potentielle smittebærere og dermed som nogle, der bærer døden i sig? Har Corona-døden gjort afstand til den nye sociale norm og dermed reduceret nærvær til omgang med de allernærmeste? Der er således mange spørgsmål, som vi helt sikkert ikke kan få afklaret her, men det vidner blot om, at vores forhold til døden aldrig står stille og altid er til forhandling. Og dermed kan vi også konstatere, at døds-kulturen også udvikler sig over tid, og at vi derfor aldrig bliver færdige med at studere og afkode dens tidstypiske karakteristika.

Sorgkultur – om stigmatisering, individualisering og professionalisering af sorgen

Som vi nævnte i indledningen, gælder det for døden som for sorgen, at begge dele angår de levende – i flertal. Det er meget sjældent et enkelt menneske, der står tilbage med de ofte ubærlige følelser, som døden og sorgen aktiverer. Nok kan den enkelte siges at have sin dybt personlige og inderlige sorg, men den

medieres af sociale og kulturelle forhold, der former og forandrer sorgudtryk og sorgkultur over tid. På mange måder indfanger begrebet sorgkultur jo netop en måde, hvorpå det mere kollektive aspekt ved sorgen (såsom forestillinger, ritualer og praksisser) kommer til udtryk. I den forstand kan man også tale om sorgens socialitet, i og med at sorg som kultur ikke blot kan tilskrives noget individuelt, men derimod med fordel kan betragtes som et kollektivt anliggende (Petersen & Jacobsen 2018). Nu er det naturligvis altid muligt at diskutere tilstedeværelsen af multiple sorgkulturer og dermed tilstedeværelsen af multiple sorgudtryk eller mentaliteter, for at benytte Ariès’ udtryk. I det følgende vil vi imidlertid forholde os til – og lave nedslag i – den overordnede sorgkultur, som ifølge den dominerende forskning på området har kendetegnet det, man kan kalde for den vestlige modernitet. Vi vil samtidig vise, at der findes en række differentieringer i denne, som kommer til udtryk på forskelligartede måder.

Den stigmatiserede sorg

Ligesom det var tilfældet med døden, kan det også siges at gøre sig gældende for sorgen: Den er – eller har været – tabuiseret. Måske kan dette bedst indfanges med Geoffrey Gorer's begreb om ‘den pornografiske død’ (Gorer 1955), der beskriver, hvordan det moderne menneske udviklede et nærmest snerpet forhold til enhver tale om eller kontakt med døden. I Gorer's optik betragtedes døden som noget decideret grænseoverskridende, som man skulle udfolde de største anstrengelser for at holde sig langt væk fra. Imidlertid gjaldt dette ikke kun døden, men også den sorg, der fulgte efter døden. Den blev også pornografisk, pakket ind i kulturelt ubehag, og var næsten at opfatte som en slags følelsesmæssig onani, man ikke kunne tillade sig at vise i offentligheden, men kun kunne udføre hjemme. Historisk knyttede Gorer sin analyse an til den første halvdel af 1900-tallet, hvor der gradvist forekom en reduktion i

den offentlige opmærksomhed, sorgen var genstand for. Mere specifikt forsvinder de – som man kendte dem fra 1800-tallet – overdådige begravelsesceremonier med langstrakte sørgeoptog, sorte sørgeklæder og faste sorgetiketter gradvist, og ind kommer mindre synlige og mindre tids- og omkostningskrævende sorgritualer (Gorer 1965:xi). Med udgangspunkt i en række personlige erfaringer og tekstlæsninger beskriver Gorer, hvorledes udviklingen indebærer, at sorgen – særlig efter Anden Verdenskrig – bliver socialt uacceptabel, og hvordan de sørgende stigmatiseres: De bliver opfattet som ‘spedalske’ og dermed udelukket fra det sociale fællesskab. Gorer viser, at den eneste mulighed for at blive genintegreret er at lade, som om der med døden – på trods af sorgen – ikke er sket noget betydningsfuldt.

For langt de fleste forekommer det opridsede scenario måske temmelig absurd. Marginaliseres man vitterlig, fordi man sørger? En del tyder desværre på, at det også gør sig gældende i vores tidsalder. Sorgen kan være svær at håndtere for nogle, tilmed direkte ubehagelig at skulle konfronteres med (se Kjær 2016). Som Mary Ellen Macdonald (2019) skriver, viser hendes forskning igennem de sidste tyve år, at sorgen i stor stil fortrænges i vores samfund. Faktisk går hun så langt som til at sige, at vor tids samfund er “frastødt af sorgen” (Macdonald 2019:136), hvorfor sorgen ikke kan optage nogen nævneværdig plads i det offentlige rum eller i det levede sociale liv. Nu er det nok vanskeligt at generalisere den slags udsagn, og sorgen er måske ikke så socialt afsondret eller frastødende, når det kommer til stykket. En hel del peger på, at sorgen faktisk optager en væsentlig plads i det offentlige rum, hvilket udgivelserne af og de positive tilkendegivelser om en lang række bøger og cd’er de senere år kan vidne om. Men her holdes sorgen alligevel noget på afstand: Man lytter til sorgen, eller læser om andres sorg uden selv helt at skulle stå ansigt til ansigt med den. En direkte konfrontation med sorgen synes derimod at bringe

andre følelser i spil. Med afsæt i den feministiske tænker Sara Ahmeds begreb “the feminist killjoy” skriver Ester Holte Kofod om ‘the grieving killjoy’ (Kofod, 2020), hvormed hun beskriver den sørgendes position som en lyse-slukker, der potentielt spolerer den gode stemning i selskab med andre, hvis talen drejes over på personlige erfaringer med døden og sorgen. Derfor afholder flere sørgende sig fra at bringe dette på bane, skriver Kofod, da de ikke vil fremstå som dem, der ødelægger hyggen eller underminerer forestillingen om, at livet bare er dejligt. Konklusionen synes derfor at være, at sorg hverken er sexet eller socialt opløftende, men derimod kan virke fremmedgørende og decideret stigmatiserende.

Denne type af forståelse af den offentlige sorg kan føres tilbage til Erving Goffman (1963/2009). Med begreberne ‘stigma’ og ‘stigmatisering’ indfanges netop det forhold, at flere identiteter og handlinger i vores samfund opfattes – i den brede befolkning – som socialt afvigende, og de medfører derfor afstandtagen, nedvurdering eller måske endda moralsk fordømmelse. Og når det drejer sig om sorg, så er visse former endda stigmatiserede på forhånd. Det er netop det Kenneth J. Doka har beskrevet med begrebet om ‘umyndiggjort’ eller ‘ikke-ankendt sorg’ (*disenfranchized grief*), hvormed han ønsker at understrege, hvordan visse dødsfald – og dermed også forskellige typer af sorg – ikke bliver socialt anerkendt og understøttede. Når sorg ikke kan udtrykkes offentligt, eller stort set er umulig at anerkende åbent, er der tale om ‘umyndiggjort sorg’ (Doka 1989). Denne type af sorg begrænses således i det offentlige rum, fordi den bryder med visse sociale sorgkonventioner, hvilket resulterer i, at den gemmes væk og holdes skjult (Thompson & Doka 2017:178). Oprindeligt udviklede Doka begrebet i forhold til den måde, hvorpå man i 1980’erne kulturelt forsøgte at fortrænge og fortie den sorg, som de efterladte til AIDS-ofre oplevede. Mere specifikt blev der lagt et samfundsmæssigt låg over sorgen, eller også

blev det betonet, at det nok var de dødtes egen skyld: De var jo døde af at dyrke ubeskyttet og 'forbudt', homoseksuel sex. Det interessante i denne sammenhæng er, at stort set ethvert samfund og enhver kultur har sådanne typer af dødsfald, der ikke synes at kunne gøres til genstand for legitime sorgudtryk. Dermed fortæller den 'ikke-anerkendte sorg' os om de normer og værdier, der gælder i en given social og kulturel kontekst (Doka 2008).

I forlængelse af Dokas arbejde har Tashel C. Bordere specificeret, hvorledes særlige grupper i samfundet er udsat for, at deres sorg stigmatiseres. I en række bøger og artikler har hun således skrevet om såkaldt 'kvalt sorg' (*suffocated grief*) (se f.eks. Bordere 2014, 2017). Med dette begreb henviser hun til en helt specifik form for sorg, som socialt udsatte i afroamerikanske miljøer kan have meget vanskeligt ved at udtrykke, simpelthen fordi den ofte drejer sig om tabet af unge mænd i banderelaterede episoder, hvor en voldelig død forventes at være udgangen på de pågældende kriminelle liv (Bordere 2014). Af den grund synes de unge mænd ikke – i majoritetssamfundets optik – at være 'værd' at sørge over, hvorfor sorgytringer holdes nede og udskammes. For Bordere er det åbenlyst, at denne undertrykte form for sorg ikke alene kvæles indefra af de sørgende selv. Den bliver også kvalt udefra af samfundet, hvorfor 'kvalt sorg' også er mættet med sociale og politiske magtforhold. Som hun skriver, indebærer begrebet "den sociale og politiske magt til at skabe forudindtagede overbevisninger, diskriminerende tiltag og love samt påvirke de samfundsmæssige beslutninger om værdien og legitimiteten af Sorte liv og Sorte dødsfald, Sorte fortvivlelse og sorg" (Bordere 2019:189).

Uden at undervurdere dette begrebs samfundskritiske konnotationer kan man måske forestille sig, at den kvalte sorg ikke kun er knyttet til politisk ladede sammenhænge. Andre former for sorg kan også siges at blive kvalt. Hvad med den gifte mand, der deltager

i og åbent udtrykker sin sorg over sin hemmelige elskerinde ved siden af den måske intetanende familie? Hvad med mennesker, der sørger intenst og voldsomt over et dødt kæledyr? Hvad med forældre, der sørger længe over et ufødt barns død osv. Det vigtige er her, at der i mange tilfælde lægges et tungt låg ned over sorgen, der fratager mennesker muligheden for at sørge på en ligeværdig måde med andre, hvis sorg man ellers almindeligvis udtrykker solidaritet og medfølelse med.

Den individualiserede sorg

Af det ovenstående fremgår det ganske tydeligt, at kun meget lidt af vores forståelse af og udtryk for sorgen er statisk. Markeringerne af den stigmatiserede sorg udvikler sig – som vi har vist – hele tiden, og dermed forandrer sorgkulturen sig naturligvis også. Den præges af forskellige samfundsmæssige udviklingstendenser. En prægning af sorgkulturen, som ikke synes at være til at komme uden om, er den gradvise individualisering af sorgen. Inden for sociologien betragtes individualisering ganske ofte som et samfundsmæssigt vilkår, som det enkelte menneske skal kunne forholde sig, forvalte og selv tage ansvar for (se f.eks. Giddens 1996). Livet er kort sagt en individuel livsopgave, der går ud på at konstruere sin egen identitet, realisere sig selv og skrive sin personlige livsbiografi, så den giver mening. Desuden er denne individualisering blevet institutionaliseret i den forstand, at individuelle praksisser har indlejret sig i vores institutionelle rammer, så socialisering foregår efter disse præmisser (Beck & Beck-Gernsheim 2002). Hvad angår individualiseringen af sorg, gælder det mere specifikt konkretiseringen af lidelsen som et intrapsykologisk fænomen og som en 'opgave', som den sørgende selv skal forvalte på den bedst mulige måde (Winkel 2001). Det er måske Leeat Granek, der bedst har beskrevet, hvordan sorgen har forankret sig i vores kultur som dette intrapsykologiske fænomen, der i nutiden nok snarere kan beskrives som et

psykiatrisk anliggende (Granek 2010). Med det forstår Granek den udvikling, der har ført til, at sorg nu kan opfattes som et patologisk forhold, der tilmed har fået sin egen diagnostiske kategori. Man kan sige, at sorgen nu kan sættes på symtomatologisk formel, hvormed der synes at følge en udstrakt ansvarliggørelse af den sørgende for at håndtere og percipere sorgen individuelt – men naturligvis med velvillig assistance fra psykologisk/psykiatrisk trænedes eksperter.

Mere konkret er det muligt at udfolde det perspektiv ved at fokusere på, at individualiseringen af sorgen har materialiseret sig i den sorgdiagnose, der har holdt sit indtog i ICD-11. Ad lange og snørklede veje har sorgen nu fundet vej til en af de væsentligste diagnosemanualer i verden (se Prigerson & Maciejewski 2017) og synes at finde sin primære legitimitet i det forhold, at diagnosen kan bidrage til at 'beskytte' normal sorg mod at blive sygeliggjort, ligesom diagnosen kan sikre, at sørgende ikke diagnosticeres med depression, som det tilsyneladende var tilfældet førhen (se f.eks. Prigerson et al. 2009). Tages der udgangspunkt i diagnosens kriterier, forholder det sig åbenbart således, at ca. 7-10 % af alle sørgende vil opfylde kravene for diagnosen (Lundorff et al. 2017) og dermed få mulighed for at få den stillet hos deres praktiserende læge eller hos en psykiater. Hermed blåstemples sorg som en officiel psykisk lidelse, og dermed kan sorg fremstå så invaliderende, at det 'kræver' en professionel intervention at dæmpe dens negative konsekvenser. For det er naturligvis også en af konsekvenserne af en sorgdiagnose, at der følger behandling i dens kølvand. Det kan være psykologisk behandling, som for nuværende synes at være det foretrukne (se f.eks. Shear 2010), men det kan også være medicinsk behandling. Med sorgdiagnosens indtog er det muligt at argumentere for, at medikaliseringen af sorg nu for alvor er blevet en accepteret del af vores opfattelse og behandling af en almenmenneskelig følelse.

Medikalisering af psykiske lidelser er imidlertid ikke noget nyt fænomen. Inden for sociologien – og samfundsvidenskaberne generelt – er denne udvikling siden 1960'erne blevet diskuteret og ikke mindst kritiseret (se f.eks. Szasz 1961; Illich 1975). Det er muligt at definere medikalisering som en "proces, hvorigennem adfærdsformer og lidelsestilstande defineres som medicinske lidelser, der kan undersøges og behandles af den medicinske profession" (Bandini 2015:347). Medikaliseringsprocessen har historisk set antaget mange forskellige former, men det mest indflydelsesrige perspektiv findes nok i Peter Conrad og Joseph W. Schneiders klassiske værk *Deviance and Medicalization* (1980/1992), hvori fokus rettes mod sociale drivkræfters indflydelse på medikaliseringens generelle ekspansion i samfundet. Senere har Conrad videreudviklet dette perspektiv, hvor fokus rettes mod tre specifikke motorer, der driver medikaliseringen fremad. For ham at se er det oplagt, at samtidens forbrugersisme, den etablerede behandlingsindustri og i særlig grad de farmakologiske virksomheder er med til at understøtte en tiltagende medikalisering af menneskelige lidelsesområder (Conrad 2005:3). For os at se er det i relation til sorg muligt at se disse drivkræfter som særdeles potente. Individuelle forbrugere – som i dette tilfælde er de sørgende – eftersøger selv muligheden for en medicinsk sorgbehandling, viser føromtalt Kofod i sin forskning (Kofod 2017). Hvad angår den farmakologiske industris interesse i sorg, er Allan V. Horwitz overbevist om, at den har banet vejen for medikaliseringen af sorg (Horwitz 2019). I hans optik er sorgmarkedet nu for alvor åbent op for medicinsk intervention. Leat Granek har i sin analyse af medikaliseringen af sorg således påvist, hvorledes farmakologisk behandling af sorg – ofte med antidepressiva – er særdeles omfattende (Granek 2016:117). Piller mod sorg er måske den ultimative individualisering af lidelsen, fordi den doseres og målrettes til den enkelte. Graneks analyse

tager ganske vist udgangspunkt i amerikanske forhold, hvorfor det ikke umiddelbart er muligt at overføre dens resultater til danske forhold, men det indebærer ikke, at den kommende implementering af sorgdiagnosen i Danmark ikke også bliver særdeles interessant at følge, når det gælder en mulig farmakologisk interesse for diagnosen.

Den professionaliserede sorg

Afslutningsvis vil vi diskutere – og delvis problematisere – en af de primære sociale processer, der måske på paradoksalt vis understøtter både individualiseringen og medikaliseringen af sorg, nemlig professionalisering. Det er allerede tydeligt, at professionaliseringen af sorg foregår i kraft af den tiltagende psykiatrisering af fænomenet. Selvom denne udvikling markerer en klar individualisering af sorg, professionaliseres omgangen med sorgen samtidig. Dette gælder i særdeleshed i forhold til behandlingen af sorgen, hvor forskellige psy-specialister (*psy* er Nikolas Roses begreb) nærmest står i kø for at hjælpe de sørgende. Og her tænker vi ikke på den religiøse og spirituelle hjælp, der i mange år er blevet ydet af eksempelvis præster, der virker som sjælesørgere. Nej, der er sket en rivende udvikling i det, Ariès for mange år siden omtalte som 'sorgdoktorer' (Ariès 1974:99), der anlægger et medicinsk syn på sorgen. Psykologer, psykoterapeuter, sorgrådgivere, sorgvejledere og coaches med sorg i deres behandlingsportfolio popper op overalt for tiden, hvilket alt andet lige indebærer, at der eksisterer et marked for den slags, hvad enten der er børn, unges eller ældres sorg, der skal 'behandles'.

Et andet eksempel på professionaliseringen af sorg finder vi i det gryende antal sorggrupper, der findes rundt omkring i Danmark. Klikker vi således ind på sorgvejviser.dk, finder vi over 500 sorggruppetilbud spredt rundt omkring i landet. De fleste af dem ledes af en sorgkyndig terapeut, som måske har taget en af de sorguddannelser, der også udbydes en del

af for tiden. En af de centrale spillere i denne sammenhæng er utvivlsomt Det Nationale Sorgcenter, som har Sorgrådgiveruddannelsen i deres katalog. Den overbygningsuddannelse henvender sig til sygeplejersker, socialrådgivere, lærere, pædagoger, fysio- og ergoterapeuter, som ønsker at opkvalificere sig inden for sorgområdet. Præmissen for uddannelsen er, at sorg – når det bliver en sygdom – kræver faglig opkvalificering og dermed et specifikt behandlingstilbud. Som en af kursisterne, der har været på uddannelsen, udtaler til fagbladet *Sygeplejersken*, drejer det sig om at tage ansvar for sorgen, når den bliver patologisk, og det kræver kompetenceudvikling. Og den efterspørges, mener hun og de andre kursister. Hun tilføjer:

Velfærdsprofessionelle er i tvivl om eller ved ikke, hvordan de skal rådgive, undervise og samtale med mennesker i sorg. Og hvis man ikke er ordentligt klædt på, vil man blive ved med at have en usikkerhed, som vil generere mere usikkerhed (*Sygeplejersken* 2018:43).

Vi må forstå, at man i kraft af uddannelsen får viden om, hvordan man professionelt kan håndtere og forstå patologisk sorg. Med uddannelsen reduceres risikoen for, at nogle så at sige 'går vilkårligt' til sorgen, som artiklen yderligere ekspliciterer. Måske er det muligt at se denne udvikling som en måde, sorgen ønskes ordnet på. Den tilsyneladende uorden, der tidligere eksisterede i sorgens univers, skal luges ud og erstattes af en ordensfokuseret tilgang til fænomenet. Hvis vi forfølger det spor lidt videre, er det ikke utænkeligt at forestille sig, at sorgen hermed også bliver kommercialiseret i den forstand, som Arlie R. Hochschild beskriver det i *The Commercialization of Intimate Life* (2003): At sorgens svære følelser uddelegeres og udliciteres til professionelle udbydere, hvormed der kan ske en kommodificering af de stærke sorgfølelser. Sorgen bliver dermed en vare, der kan købes og sælges, og hvor det

er udbud og efterspørgsel på sorgmarkedet, der sætter prisen på sorgen. Den udvikling kan sorgdiagnosen – og dermed den individualiserede tilgang til sorg – bidrage til at bane vejen for. Den udvikling må, mener vi, nødvendigvis diskuteres grundigt.

Igen bliver vi gjort opmærksom på, at sorgkulturen hele tiden udvikler sig i samspil med ydre samfundsmæssige faktorer og individuelle påvirkninger. Ligesom det er tilfældet med vores dødkultur, står vores sorgkultur aldrig stille, og den er altid under indflydelse af både makro-, meso- og mikroprocesser i samfundet. Og her kommer vi naturligvis ikke uden om den teknologiske udvikling. Eksempelvis har Elaine Kasket for nyligt undersøgt, hvordan sorgpraksisser gøres online. I hendes bog *All the Ghosts in the Machine*, sætter hun sig ligefrem for at indfange online sorgens anatomi, og dermed forsøger hun at kortlægge sorgens betingelser for at udfolde sig online (Kasket 2019). Hvorvidt dette lykkes, er underordnet her. Også i en dansk kontekst er der for nylig skrevet om, hvordan sorgen 'gøres' på internettet gennem forskellige former for både individuelle og fællesskabsbaserede følelsespraksisser (Nyvang & Valgård 2018). Hvad det fortæller os om er, at vores sorgkultur – og vores dødkultur for den sags skyld – udvikler sig løbende i forhold til den tidsepoke, hvor de forskellige kulturer råder. Dermed fortæller dette os noget om, hvad det vil sige at være et menneske, der både skal håndtere, forstå og forklare død og sorg i en særlig historisk kontekst.

Afslutning

Vores primære ærinde med denne artikel har været at vise, at både dødkultur og sorgkultur er særdeles dynamiske størrelser, og at vi er skabere af og skabt af disse kulturelle former. De står aldrig stille, bliver konstant påvirket af historiske udviklingsprocesser og udfordres vedvarende af diverse kulturelle strømninger. Og så er de altid til forhandling, hvilket

indebærer, at menneskers måder at begribe, håndtere og forvalte døden og sorgen på forandres over tid. Med de forskellige nedslag, vi har foretaget her, har det naturligvis ikke været muligt for os at bibringe en udtømmende analyse af dødkulturen eller sorgkulturen, hverken som de har set ud, eller som de for nuværende tager sig ud. Og det er måske en pointe i sig selv. Der findes mange forskellige døds- og sorgkulturer, som nødvendigvis må specificeres i relation til den særlige kontekst, de nu engang optræder i. Det indebærer imidlertid ikke, at vores nedslag er tilfældige. De har belæg i døds- og sorgforskningens generelle observans, og så afspejler de selvfølgelig også vores perspektiv på udviklingen. På den baggrund finder vi det samtidig legitimt at beskrive, hvilken døds- og sorgkultur der kan siges at gøre sig gældende i vor tid med alle de forsigtige forbehold, vi nu må tage i forhold til denne analyse. Og dog. Vi argumenterer for, at nutidens spektakulære dødkultur præges ganske betydeligt af den aktuelle Corona-krise, og at den nok vil være blive påvirket af den i lang tid fremover. Døden er på kort tid kommet tættere på, og vi må lære at forholde os til, at den vil indfinde sig i kortere tidsintervaller, end vi tidligere har været vant til. Nye dødelige pandemier vil formentlig opstå selv inden for en overskuelig fremtidshorizont, hvorfor vi også må lære at skærme os på nye måder mod døden. Samtidig skal vi forholde os til, at (frygten for) døden ikke må overtage livet og dermed amputere vores sociale sameksistens med hinanden. Hvis døden invaderer livet, risikerer livet at miste sin vitalitet, men på den anden side leves livet også på en løgn, hvis vi ikke anerkender og tillader, at døden er en del af det. Og hvad sorgkulturen angår, forekommer det ikke urimeligt at hævde, at sorgdiagnosen – og dens kommende implementering i det danske sundhedsvæsen – vil udøve en betragtelig indflydelse på vores omgang med sorgen. Når sorg officielt kan anset som en psykisk lidelse, og når det bliver muligt at få stillet en decideret

sorgdiagnose, vil det have betydning for vores forståelse af og tilgang til fænomenet. Faktisk synes dette allerede at være tilfældet (se Jacobsen & Petersen 2019).

Men har vi så med dette bidrag forsøgt at sætte nutid og fremtid på formel? Er vi sikre på, at vi har fået alt det vigtigste med, og ved vi, hvordan dødkulturen og sorgkulturen helt specifikt udvikler sig? Nej, det er vanskeligt at indfange nutiden, ikke mindst fordi vi selv er en levende del af den, og i praksis umuligt at foruddiskontere fremtiden. Selvom vores bud og vurderinger er kvalificerede, er vi naturligvis bevidste om, at hverken døds- eller sorgkulturen lader sig indfange på denne fase- og formelagtige måde. Og godt for det. Det ville være forskningsmæssigt kedsommeligt – for nu at sige det mildt – hvis vi på forhånd vidste, hvad vi havde med at gøre, og hvor udviklingen vil føre os hen.

Litteratur

- Andersen, Pernille T. & Michael Hviid Jacobsen (2017): "Introduktion", i Pernille T. Andersen & Michael Hviid Jacobsen (red.): *Kultursociologi og kulturanalyse*. København: Hans Reitzels Forlag, pp. 15-40.
- Ariès, Philippe (1974): *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ariès, Philippe (1981): *The Hour of Our Death*. London: Allen Lane.
- Armstrong, David (1987): "Silence and Truth in Death and Dying". *Social Science and Medicine*, 24: 651-657.
- Bandini, Julia (2015): "The Medicalization of Bereavement: (Ab)Normal Grief in the DSM-5". *Death Studies*, 39(6): 347-352.
- Bauman, Zygmunt (1973): *Culture as Praxis*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bauman, Zygmunt (1992): *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich & Elisabeth Beck-Gernsheim (2002): *Individualization*. London: Sage Publications.
- Bordere, Tashel C. (2014): "Adolescents and Homicide", i Kenneth J. Doka & Amy Tucci (red.): *Helping Adolescents Cope with Loss*. Washington, DC: Hospice Foundation of America, pp. 161-181.
- Bordere, Tashel C. (2017): "Disenfranchisement and Ambiguity in the Face of Loss: The Suffocated Grief of Sexual Assault Survivors". *Family Relations*, 66 (1):29-45.
- Bordere, Tashel C. (2019): "Suffocated Grief, Resilience and Survival among African American Families", i Michael Hviid Jacobsen & Anders Petersen (red.): *Exploring Grief – Towards a Sociology of Sorrow*. London: Routledge, pp. 188-205.
- Brinkmann, Svend & Anders Petersen (2017): "Diagnosekultur", i Pernille T. Andersen & Michael Hviid Jacobsen (red.): *Kultursociologi og kulturanalyse*. København: Hans Reitzels Forlag, pp. 433-452.
- Conrad, Peter (2005): "The Shifting Engines of Medicalization". *Journal of Health and Social Behavior*, 46:3-14.
- Conrad, Peter & Joseph W. Schneider (1980/1992): *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Doka, Kenneth J. (1989): *Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow*. Lexington, MA: Lexington Books/D.C. Heath & Co.
- Doka, Kenneth J. (2008): "Disenfranchised Grief in Historical and Cultural Perspective", i Margaret S. Stroebe, Robert O. Hansson, Henk Schut & Wolfgang Stroebe (red.): *Handbook of Bereavement Research and Practice: Advances in Theory and Intervention*. Washington, DC: American Psychological Association, pp. 223-240.
- Dumont, Richard G. & Foss, Dennis C. (1972): *The American View of Death: Acceptance or Denial?* Cambridge, MA: Schenkman Publishing Company.
- Elias, Norbert (1985/2001): *The Loneliness of the Dying*. London: Continuum.
- Fulton, Robert (1970): "Death, Grief and Social Recuperation". *Omega: Journal of Death and Dying*, 1 (1):23-28.
- Giddens, Anthony (1994): "Living in Post-Traditional Society", i Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash: *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern So-*

- cial Order*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 56-109.
- Giddens, Anthony (1991/1996): *Modernitet og selvidentitet – selvet og samfundet under senmoderniteten*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Goffman, Erving (1963/2009): *Stigma – om afvi-gerens sociale identitet*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Gorer, Geoffrey (1955): “The Pornography of Death”. *Encounter*, oktober, pp. 49-52.
- Gorer, Geoffrey (1965): *Death, Grief and Mourning*. Garden City, NY: Doubleday.
- Granek, Leeat (2010): “Grief as Pathology: The Evolution of Grief Theory in Psychology from Freud to the Present”. *History of Psychology*, 13 (1):46-73.
- Granek, Leeat (2016): “Medicalizing Grief”, i Darcy L. Harris & Tashel C. Bordere (red.): *Handbook of Social Justice in Loss and Grief: Exploring Diversity, Equity and Inclusion*. London: Routledge, pp. 111-124.
- Hochschild, Arlie R. (2003): *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. San Francisco, CA: University of California Press.
- Horwitz, Allan V. (2019): “The Medicalization of Grief”, i Michael Hviid Jacobsen & Anders Petersen (red.): *Exploring Grief – Towards a Sociology of Sorrow*. London: Routledge, pp. 171-188.
- Illich, Ivan (1975): *Medical Nemesis*. New York: Pantheon.
- Jacobsen, Michael Hviid (2016): “‘Spectacular Death’ – Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès’s Admirable History of Death”. *Humanities*, 5 (19):1-20.
- Jacobsen, Michael Hviid (red.) (2020a): *The Age of Spectacular Death*. London: Routledge.
- Jacobsen, Michael Hviid (2020b): “Thoughts for the Times on the Death Taboo – Trivialization, Tivolization and Re-Domestication in the Age of Spectacular Death”, i Adriana Teodorescu & Michael Hviid Jacobsen (red.): *Death in Contemporary Popular Culture*. London: Routledge, pp. 15-37.
- Jacobsen, Michael Hviid & Anders Petersen (2019): “Grief in an Individualized Society: A Critical Corrective to the Advancement of Diagnostic Culture”, i Michael Hviid Jacobsen & Anders Petersen (red.): *Exploring Grief – Towards a Sociology of Sorrow*. London: Routledge, pp. 205-225.
- Kasket, Elaine (2019): *All the Ghosts in the Machine*. London: Robinson.
- Kellehear, Allan (2007): *A Social History of Dying*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerrigan, Michael (2007): *The History of Death: Burial Customs and Funeral Rites from the Ancient World to Modern Times*. Guilford, CT: The Lyons Press.
- Kjær, Esben (2016): *Min usynlige søn – Kunsten at leve med sine døde resten af livet*. København: Gyldendal.
- Kofod, Ester Holte (2017): *Parental Grief after Infant Loss: Grief as a Normative Practice*. Ph.d.-afhandling i psykologi: Aalborg: Aalborg Universitet.
- Kofod, Ester Holte (2020): “The Grieving Killjoy: Bereavement, Alienation and Cultural Critique”. *Culture & Psychology*. September 2020. doi:10.1177/1354067X20922138
- Lee, Raymond L. M. (2008): “Modernity, Mortality and Re-Enchantment: The Death Taboo Revisited”. *Sociology*, 42 (4): 745-759.
- Lundorff, Marie et al. (2017): “Prevalence of Prolonged Grief Disorder in Adult Bereavement: A Systematic Review and Meta-Analysis”. *Journal of Affective Disorders*, 212:138-149.
- Macdonald, Mary Ellen (2019): “The Denial of Grief: Reflections from a Decade of Anthropological Research on Parental Bereavement and Child Death”, i Michael Hviid Jacobsen & Anders Petersen (red.): *Exploring Grief – Towards a Sociology of Sorrow*. London: Routledge, pp. 125-139.
- Mellor, Philip & Chris Shilling (1993): “Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death”. *Sociology*, 27 (3):411-431.
- Nyvang, Caroline & Karen Valgård (2018): “Sorg som opposition”. *Temp – Tidsskrift for Historie*, 8 (16):59-80.
- Petersen, Anders & Michael Hviid Jacobsen (2018): “Grief – The Painfulness of Permanent Human Absence”, i Michael Hviid Jacobsen (red.): *Emotions, Everyday Life and Sociology*. London: Routledge, pp. 191-208.

- Prigerson, Holly G. et al. (2009): "Prolonged Grief Disorder: Psychometric Validation of Criteria Proposed for DSM-V and ICD-11". *PLoS Medicine*, 6 (8).
- Prigerson, Holly G. & Paul K. Maciejewski (2017): "Rebuilding Consensus on Valid Criteria for Disordered Grief". *JAMA Psychiatry*, 74 (5):435-436.
- Rose, Nikolas (1998): *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saramango, José (2008): *Døden udebliver indimellem*. København: Samleren.
- Shear, Katherine M. (2010): "Complicated Grief Treatment: The Theory, Practice and Outcomes". *Bereave Care*, 29 (3):10-14.
- Simmel, Georg (1910/2007): "The Metaphysics of Death". *Theory, Culture & Society*, 24 (7/8):72-77.
- Sygeplejersken (2018): <https://dsr.dk/sygeplejersken/arkiv/sy-nr-2018-1/sorg-som-sygdom-kraever-opkvalificering>.
- Szasz, Thomas (1961): *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. New York: HarperCollins.
- Thompson, Neil & Gerry R. Cox (2017): "Introduction", i Neil Thompson & Gerry R. Cox (red.): *Handbook of the Sociology of Death, Grief, and Bereavement: A Guide to Theory and Practice*. London: Routledge, pp. 1-13.
- Thompson, Neil & Kenneth J. Doka (2017): "Disenfranchised Grief", i Neil Thompson & Gerry R. Cox (red.): *Handbook of the Sociology of Death, Grief and Bereavement*. London: Routledge, pp. 177-190.
- Valsiner, Jan (2007): *Culture in Minds and Societies: Foundations of Cultural Psychology*. New Delhi: Sage Publications.
- Walter, Tony (1991): "Modern Death: Taboo or not Taboo?". *Sociology*, 25:293-310.
- Walter, Tony (2008): "The Sociology of Death". *Sociology Compass*, 2 (1):317-336.
- Walter, Tony (2020): *Death in the Modern World*. London: Sage Publications.
- Willmott, Hugh (2000): "Death. So What? Sociology, Sequestration and Emancipation". *Sociological Review*, 48 (4):649-665.
- Winkel, Heidemarie (2001): "A Postmodern Culture of Grief? On Individualization of Mourning in Germany". *Mortality*, 6 (1):65-79.