

# Historiske og teoretiske baggrunde for COVID-19-pandemiens påvirkning af den danske befolkning

## Artikel 3

JESPER F. SØRENSEN, KATRINE F. BAUNVIG, HEIDI F. PETERSEN,  
BRIAN A. JACOBSEN, LENE KÜHLE & PETER B. ANDERSEN

**ENGLISH ABSTRACT:** *In this article, we present the historical and theoretical context informing the investigation into how the COVID-19 pandemic has influenced religiosity in Denmark. We have chosen four foci, each of which contributes to the formation of a historical and theoretical context. First, we embed representations of death within a broad horizon informed by history of religion and cultural history. Beginning with early Christianity's ascent in a cult of the dead and, later, a cult of saints, to the change from burials inside the church to graveyards, we track the coinciding weakening of representations of the afterlife in the modern era. This naturally leads to a discussion of two prior cases in which an epidemic has elicited reactions from Evangelical-Lutheran Church in Denmark: The Cholera epidemic of 1853 and the Spanish Flu in 1918–20. Then we expand our line of inquiry to a more general discussion of how major theories in the Study of Religion have modelled the relation between religion, death and suffering. Following a short introduction to how the human consciousness of death has been conceived as a major causal factor in both the emergence and maintenance of religious beliefs and institutions by major theoreticians of religion, we discuss a number of more recent psychological and sociological theories, that have informed the theoretical foundation of our investigation. In order to capture the praxis dimension of religion, we shortly discuss the particular role of ritual, before, finally presenting the 16 research questions that informed the construction of our survey.*

**DANSK RESUME:** *Denne artikel præsenterer udsnit af den historiske og teoretiske baggrund for undersøgelsen af COVID-19 pandemiens indvirkning på danskernes religiøsitet. Vi har lagt vægt på fire nedlagspunkter, der hver på sin måde bidrager til at tegne et billede af den religions- og kulturhistoriske samt teoretiske kontekst. Først søger vi at indplacere forestillingen om døden i forhold til en bred religions- og kulturhisto-*

*risk horisont. Fra den kristne traditions forankring i en begravelses- og senere helgenkult til udgrænsningen af begravelser fra kirkens rum; og den tidsvarende afmatning i religiøse efterlivsforestillinger kraft i moderne tid. Dette leder til en diskussion af to tidligere cases: Koleraen i 1853 og Den Spanske Syge i 1918-20, hvor epidemiens udbrud sættes i relation til forskellige reaktioner fra den Danske Folkekirke. Hernæst udvides vores spørgehorisont til de religionsvidenskabelige teorier om forholdet mellem religion, død og lidelse. Gennem en kort introduktion til centrale skikkelse i forskningshistoriens syn på særligt dødens rolle i fremkomsten af og opretholdelsen af religion, trækkes linjer frem mod moderne sociologiske og psykologiske teorier, der hver på sin måde har bidraget til undersøgelsens teoretiske fundament. Med henblik på at indfange religionens handlingsdimension diskuteres kort forskellige ritualteoriers relevans, før vi afslutningsvis opstiller de i alt 16 forskningsspørgsmål, der har informeret udarbejdelsen af den konkret spørgeskemaundersøgelse.*

KEY WORDS: COVID-19; Death in theories on religion; Thanatology; Conceptualisations of afterlife in Danish Christianity; Terror Management Theory (TMT) and COVID-19; Existential psychology and COVID-19

‘I skyttegraven er der ingen ateister’. Denne talemåde, som for alvor spredte sig fra engelsk til andre atlantiske sprog i tiden under anden verdenskrig,<sup>1</sup> antyder den opfattelse, at kriser, sygdom og død fremkalder eller styrker individer og gruppers religiøsitet. Forbindelsen mellem lidelse og religiøsitet er rodfæstet i vestlig kultur- og idehistorie; klassiske som moderne religionsteorier tager gerne afsæt i en sådan sammenhæng. I vores undersøgelse af COVID-19’s indvirkning på den danske befolkningens syn på og holdning til religiøse, spirituelle og eksistentielle forestillinger og handlinger, lægger vi os altså i forlængelse af en dyb fagtradition. Vi anser med andre ord corona-pandemien for at være en (tragisk) anledning til og mulighed for at undersøge, hvorledes en pludselig, negativ ændring i en populations udfoldelsesrum indvirker på individers religiøsitet. Undersøgelsens relevans skærpes endvidere af den udbredte antagelse: at den danske befolkning hører til blandt de mest sekulære i verden (jf. Norris & Inglehart 2011; Zuckerman 2008). Et oplagt ledsagespørgsmål har derfor været, om COVID-19 på nogen måde kan siges at have påvirket dette forhold.

Hvor sigtet med temanummerets to forrige artikler var at placere undersøgelsen i sin umiddelbare kontekst – det vil sige: at beskrive, hvorledes epidemiens første 7-8 måneder forløb i Danmark, og hvorledes sygdommen blev fremstillet i offentlige medier – vil vi på de følgende sider skitsere en række forbindelseslinjer mellem temaerne sygdom, død og religion. Først vil vi kort skitsere udviklingstendenser i perioden 1800-2020 med særligt fokus på (a) forestillinger om og praktiske håndteringer af døden som vilkår og (b) med et forslag til, hvorledes tidligere epidemier som kolera

<sup>1</sup> Hvem der faktisk sagde ‘there are no atheists in foxholes’ første gang, står ikke klart. Adskillige militærfolk og krigskorrespondenter fra både Første og Anden Verdenskrig kappes om æren. Undertiden tilskrives kernen i udsagnet endvidere tænkere fra andre historiske perioder ([https://en.wikipedia.org/wiki/There\\_are\\_no\\_atheists\\_in\\_foxholes](https://en.wikipedia.org/wiki/There_are_no_atheists_in_foxholes)).

(1853) og den spanske syge (1918-1920) påvirkede religiøsitet og kirkeliv i Danmark. Hernæst vil vi (c) give et omrids af klassiske og moderne religionsvidenskabelige, herunder religionspsykologiske og -sociologiske, beskrivelser af forholdet mellem død, lidelse og religion, for (d) at afslutte med de teoretiske bud på ritualers og religiøse praksisformers rolle på dette felt, som har informeret spørgeskemaundersøgelsen.

Fordi denne artikels historiske og teoretiske tråde først og fremmest skal tjene som bagtæppe for temanummerets øvrige bidrag, må gennemgangene give afkald på at være udtømmende. De er bestemt af undersøgelsens overordnede ramme. Det bliver særligt tydeligt i det teoretiske afsnit, som graviterer imod de tre faglige klynger, der har haft størst betydning for udarbejdelsen af spørgeskemaet: Terror Management Theory, Positiv Psykologi og Eksistentiel Psykologi. Før vi når så langt, skal vi imidlertid have de historiske skitser på plads.

## ‘Hvert eneste dødsfald er en tragedie’: Døden i dansk mainstream kultur og kristendom

‘Hvert eneste dødsfald er en tragedie’. Sådan har statsminister Mette Frederiksen gang på gang slået fast som begrundelse for nedlukningerne af samfundet under COVID-19-smittespredningen. Skønt denne holdning ikke står aldeles uimodsagt, accepteres den bredt af myndighederne. Udsagnets underliggende syn på døden som en uacceptabel og katastrofal størrelse er historisk set relativt nyt, og det bryder med visse dybe tendenser i kristendommens forestillingsverden. På hvilken måde dette gør sig gældende, vil vi vise i dette afsnit.

Op gennem de første århundreder af vores tidsregning voksede kristendommen sig stærk og omfangsrig i Middelhavsområdet, blandt meget andet fordi den leverede et attraktivt tilbud som begravelseskult. Dette er historiker Peter Browns slagkraftige og bemærkelsesværdige hypotese i nyklasikeren *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (2015 [1981]). En genkommende morbidæstetik i de kristne kulturer kan måske forstås som et ekko af dette oprindelige udgangspunkt? I hvert fald videreførte, systematiserede og udvidede den vest- og centraleuropæiske katolske middelalders relikviebaserede helgenkult en række praksisformer, der var blevet etableret i antikken. Tilsvarende gjorde den postreformatoriske baroks kraniebegejstrede *memento mori*-kunst i Midt- og Nordeuropa det muligt at transformere fortidens skikke til en kontemplativ aktivitet, som var tilpasset præferencer i de nye protestantiske miljøer. Men fra midten af 1700-tallet og omtrent 100 år frem – den periode, som den tyske begrebshistoriker Reinhart Koselleck har fremstillet som en såkaldt ‘Sattelzeit’ (2003) – skete der et afgørende skred. I dette tidsrum slap dødsæstetikken grebet i mange kristne befolkninger. Ikke mindst i den danske. Et tegn herpå kunne være det kongelige cirkulære af 22. februar 1805, som satte en stopper for elitens udbredte tilbøjelighed til at stede døde til hvile inde i selve kirkebygningen (jf. Baunvig 2019). Forbindelsen mellem død og helligdom, som havde stået stærkt, be-

gyndte med andre ord at falde fra hinanden. Det skete under påvirkning af naturalismens fremvækst og den ledsagende (gryende) forståelse for bakterielle forhold samt stigende behov for bysanering (jf. Lützen 1998). Særligt for det oplyste byborgerskab fremstod liglugt nu uigenkaldeligt inkompatibel med gudsdyrkelse.

Et andet mentalitetshistorisk skred, som det er afgørende at få med, gælder de kristne efterlivsforestillingers udbredelse og status. Et fælles og definerende træk ved de såkaldte aksetidsreligioner – omtrentligt svarende til verdensreligionerne – er, at de i større eller mindre grad orienterer sig mod en anden verden end de levendes (Bellah 2011); i de vestlige varianter af kristendommen kan man forstå fremvæksten af forestillinger om helvede, himlen og sidenhen skærsilden som specifikke udtryk for denne almene tendens. Det afgørende er i denne sammenhæng imidlertid *afmatningen* af netop disse forestillinger i moderne tid. I hvert fald i det, som Meredith McGuire kalder 'officiel religiøsitet' (jf. 1992) – det vil hovedsageligt sige i kirkeligt og teologisk understøttede diskurser og aktivitetsmønstre. Allerede i reformationsperioden indskrænkedes det overjordiske forestillings rum, da reformatorerne afskaffede Skærsilden; fra oplysningstiden skete der i accelererende grad en tilsvarende udvikling for himlen og helvedet. Ikke mindst den såkaldte rationalistiske teologi og dens præster, der fra sidste tredjedel af 1700-tallet prædikede borgerdyd og kartoffelhåndtering, var afgørende aktører i affortryllesen af det kristne forestillingsunivers (jf. Weber 2002 [1922]). Udviklingen kan måske siges at nå sit højdepunkt i midten af det 20. århundrede med en række indflydelsesrige teologers og (eksistentialistiske) filosofers afmytologisering og omskrivning af forestillingerne til symboler for psykologiske tilstande og grundlæggende livsvilkår (jf. McDannell & Lang 2003). 'Helvede – det er de andre', slog Jean-Paul Sartre fast (1947); 'Helvede er at have arme, men ingen at omfavne', mener Jón Kalmar Stefánsson (2010).<sup>2</sup> Afmatningen af tydelige efterlivsforestillinger synes imidlertid også afspejlet i undersøgelser af grupper af individer, der har haft døden tæt inde på livet (jf. Rubow & Johannessen-Henry 2010).

Samtidig med, at det officielle forestillingsunivers i den forstand trak sig sammen til abstrakte fortolkninger af det kristne grundmyttestof,<sup>3</sup> hvormed den hidtil gældende fortolkningsramme om døden svækkedes, blomstrede alternative religiøse og spirituelle forestillinger imidlertid frem uden for de traditionelle institutioner. Ema-

<sup>2</sup> De skønlitterære citater er ikke tilfældige. Kaster man et digital-humanistisk fjernblik på en stor pulje af danske folkekirkepræsters prædikener anno 2011-2016, bliver det tydeligt, at de oftere trækker på skønlitterære værker frem for bibelen (jf. Agersnap et al. 2021). For et overblik over skønlitteraturens status i dansk folkekirkekristendom som sådan, se Davidsen et al. 2005.

<sup>3</sup> Et alment kendt udtryk for denne tendens fandt sted, da sognepræst i Taarbæk Thorkild Grosbøll i sin essaysamling *En sten i sko* (2003) og et efterfølgende interview til *Weekend Avisen* gav udtryk for den holdning, at man ikke skal 'benytte barnetro til voksenbrug'. Se Nielsen (2009) for en gennemgang af sagen og for en overbevisende vurdering af dens disciplinære efterspil som en illustration på en væsentlig omstændighed for folkekirken i det 21. århundrede: Spændingen mellem den 'affortryllede' præstestand på den ene side og den ikke-kirkevante, kulturkristne folkekirkelige base, der ikke selv fastholder et dogmatisk trosliv, men som paradoksalt forventer, at præsteansatte gør det (jf. Davie 2015), på den anden (jf. Rubow 2000).

nuel Swedenborgs (1688-1772) og William Blakes (1757-1827) mystiske og ikke-dogmetilpassede efterlivsvisioner er oplagte, velkendte udenlandske førsteeksempler på en tendens, der begyndte i en afgrænset gruppe, men som gradvist spredte sig og vandt i kulturel indflydelse. Forestillinger om genforeninger med sine kære i et liv efter døden blev et kendetegn ved dansk folkereligøsitet i 1800-tallet, hvor gotiske, spiritistiske og mesmeristiske ideer blomstrede frem (Kragh 2003) – som de gjorde i resten af Europa og på de amerikanske kontinenter. B.S. Ingemanns (1789-1862) forfatterskab, der rummer Edgar Allen Poe-lignende novelletitler som 'Gravmælet' (1827), 'Den levende døde' (1835) og 'Fjendskab efter døden' (1865) (alle i Ingemann 2018) og som var særdeles populært i Ingemanns samtid, er et godt eksempel på denne tendens. Ingemanns tekster illustrerer samtidig, at skønlitterære forfattere i 1800-tallet nok formulerede thanatologiske forestillinger, der gik på tværs af de officielle religiøse trends, men at de fortsat havde det kristne forestillingskatalog som afgørende reference. Dette ændrede sig markant i det 20. og 21. århundrede. Ikke mindst importen fra østlige religioner, der for alvor tog fart i tiden omkring 1968 og som udfoldede sig i et løst struktureret New Age-miljø, udfordrede de kristne efterlivsforestillingers monopol (Ahlin 2007). Efterhånden voksede især New Age-versionen af den oprindeligt indiske reinkarnationstanke sig tilpas mainstream-relevant, så selv visse folkekirkelige præster i det 21. århundrede er begyndt at integrere både forestillingsindhold samt yoga- og meditationspraksis i det kirkelige rum.<sup>4</sup>

Disse sammenfaldende og gensidigt forstærkende udviklinger byggede endvidere på en afgørende ændring i den herskende opfattelse af dødens og de dodes betydning for de levende, som for alvor blev synlig i tiden efter år 1800. I hvert fald hvis man konsulterer den franske mentalitetshistoriker Phillippe Ariés og hans velkendte gennemgang af faseskiftene i dødens historie i Vesten fra middelalderen til moderniteten (1975). 'La mort de toi' ('din død') er overskriften for 1800-tallets dødsforståelse. Den tidligste fase i fremstillingen er højmiddelalderens afklarede 'et moriemur' ('og vi skal dø'), som afløstes af et mere kompliceret 'la mort de soi' ('min egen død'). Dette fokus strakte sig med visse variationer fra 1200-tallet frem til begyndelsen af 1700-tallet – givetvis med den tidlige modernitet i 1500-1600 som en kulmination. Et godt materiale til at registrere disse overgange er gravstensinskriftioner. I den tidlige moderne periode er det den døde, der fra stenen selv henvender sig direkte til Gud og eftertiden (Bach-Nielsen 2011). Men med oplysningskristendommens underminering af forestillingerne om en personlig guddom bliver det gradvist mere almindeligt, at stenen benyttes af de efterladte til at forevige savnet af den døde. Det afgørende nybrud er, at familiemedlemmers død forvandler sig fra at være en begrædelig, tung uafvendelighed til en gruppevækkende skandale – en tragedie, som forventeligt medfører intense sorgtilstande (Ariés 1974, 59).<sup>5</sup> Når statsminister Mette Frederiksen gentagne gange under Corona-krisen har forsvaret de omfattende myndighedstiltag med

<sup>4</sup> Et oplagt eksempel er, at sognepræst Annette Berg i 2015 under tv-programmet 'Præstens lektie' på TV-Øst udtalte, at hun troede på reinkarnation. Ordene førte til en midlertidig suspensering og et skærpet opsyn; men Berg mødte stor folkelig opbakning.

<sup>5</sup> Netop sorg er et nøgleord i aktuelle studier af sygdom og 'nærdødsprocesser' i thanatosociologien og -psykologien (jf. Jacobsen 2010), som det går for vidt at udfolde her.

den begrundelse, at 'hvert eneste dødsfald er en tragedie', har hun med andre ord overført en dødsopfattelse, der for alvor lagde sig til rette i vestlige (herunder danske) familier i løbet af det 19. århundrede, til hele samfundet.

Døden er de levendes problem, mener Norbert Elias (2001, 3) – et særligt stort problem i det tidsrum, der åbnede sig i årene omkring år 1800, og som er kendetegnet ved et kulturelt og økonomisk overskud til at tage sorger og risici på forskud (jf. Beck 2006), foreslår vi.

## Koleraen (1853) og Den Spanske Syges (1918-1920) betydning for dansk religiøsitet

Koleraen bevægede sig rundt i Europa fra 1830'erne, men nåede først til Danmark d. 23. juni 1853, hvor det første tilfælde registreredes i København. Den var ventet. Allerede i 1847 havde C.J.E. Hornemann, der var formand for Det Mediciske Selskabs hygiejniske udvalg, advaret mod sygdommen (Lützen 1998, 92). Fra København spredte koleraen sig til købstæder som Aarhus, Ålborg og Skagen. 6688 døde i alt; to tredjedele af disse boede i København – de fleste i Sundbyerne (Bonderup 1994, 255-70).

I 1853 havde Louis Pasteur endnu ikke gjort sine optagelser på det biogenetiske område, og den dominerende forklaringsmodel i Danmark for spredningen af koleraen var 'miasmisk' eller 'anticontagionistisk' – det vil sige, at den baserede sig på forestillinger om luftformet smittestof, der, hvis det gik i forbindelse med råd og snavs, kunne udvikle sig til alvorlige sygdomstilstande. Sygdomsbekæmpelsen baserede sig derfor på såkaldte husvisitationer – det vil sige bredspektrede hjemmebesøg, der kunne give myndighederne et overblik over smittespredningen og mulighed for at inddæmme og behandle, når man stødte på sygdomstilfælde. Men fordi man opfattede snavs og skidt som forbundet med sygdomsudbrud, var det desuden et afgørende selvstændigt (præventivt) formål med besøgene at undersøge hygiejnetilstanden i de enkelte hjem.

En væsentlig andel af visitatorerne var frivillige "borgere fra de øvre lag" og adskillige beretninger om epidemiens greb i de fattige befolkningslag er da også nedskrevet af læger og præster fra denne samfundsgruppe (Bonderup 1994, 41). I denne sammenhæng er det interessant, at læger tidligt i epidemiens forløb anbefalede myndighederne *ikke* at tvangsindlægge syge på (de provisoriske) hospitaler, hvis de foretrak hjemmepleje – hvilket mange gjorde – ligesom man mente, at det *ikke* var hensigtsmæssigt at forhindre den almindelige begravelsesoptakt med sørgehus og ligfølge. Ræsonnementet var, at myndighederne ikke måtte svække traditionerne i en krisetid, hvor "folk klyngede sig til dem" (ibid.).

Koleraen satte sit præg særligt på København, hvor den accentuerede vigtigheden af en allerede voksende interesse for forbedringen af "vand-, kloak- og belysningsvæsenet" (Lützen 1998, 92), ligesom opførelsen af bykvarterer som Brumleby og Kartoffelrækkerne kan ses som konkrete kolerapræventive projekter. Men visitationserfaringerne lagrede sig desuden som en vidtrækkende indignation over blotlægningen

af de kummerlige forhold, under hvilke store dele af befolkningen levede. Indignationen gav grobund for de kirkelige bevægelser, som med afsæt i en pietistisk vækkelsestradition og ved brug af rejseprædikanter fokuserede på at komme storbyens 'ugudelige skørlevned' til livs. Et varigt udtryk for denne strømning blev Indre Mission, hvis historie begyndte d. 17. september netop i koleraåret 1853, hvor 'Foreningen for den Indre Mission' grundlagdes af en kreds af lægmænd på Midtsjælland. I 1861 fik foreningen en præstebaseret og hierarkisk struktur og relanceredes som 'Kirkelig Forening for den Indre Mission' (jf. Schjørring 2012, 471-475).

Indre Mission fandt sig til rette inden for den folkekirkelige ramme, men bevarede et markant minoritets- eller oppositionspræg: Målet for bevægelsen var nemlig at modsætte sig den herskende levevis og at promovere en religiøst motiveret asketisk afvisning af rusmidler, kortspil og dans; hertil kom, at man ønskede at sørge for en tilstrækkelig mængde kirkebygninger og dermed mulighed for kirkegang i storbyen, hvor kirkeantallet ikke var fulgt med den hastige befolkningstilvækst. Derfor indsamlede Indre Mission private midler til at opføre nye kirker og ikke mindst missionshuse (Lützen 1998, 285-304). I årtierne op mod år 1900 havde projektet sin storhedstid: I 1880 var der på landsplan ti missionshuse; i 1890 var der 109; i 1900 var der 399 (Schjørring 2012, 474). Stigningen i antallet af abonnenter på *Indre Missions Tidende* fortæller en tilsvarende historie (ibid.). I den forstand hjalp koleraepidemien en afholdskristendomsstrømning i gang. I det 20. århundrede fandt denne kristendomsvariant også andre og internationale udtryk med bl.a. Oxford-bevægelsen, som blev grundlagt i 1921 – året efter Den Spanske Syge, som vi vender os mod nu, ebbede ud.

Den Spanske Syge gennemstrømmede landet fra sommeren 1918 til foråret 1920, hvor den ramte folk i alle samfundslag, men mest de ressourcetsvage i dårlige boliger. Sygdommen kom i tre bølger, der endte med at koste op mod 18.000 mennesker livet. Især unge og tilsyneladende sunde og stærke, blandt dem et bemærkelsesværdigt antal gravide, døde af sygdommen, som man ingen medicin havde imod. Under Den Spanske Syge strømmede folk i kirkerne i efteråret 1918, da sygdommen var på sit højeste. Det var ikke kun til begravelser, men også til højmassen om søndagen, at der var fyldt med mennesker i kirker i hele landet (Heisz 2018, 229). Det fik myndighederne til at reagere i efteråret 1918. Kirkeministeriet drøftede løsningsforslag med Sundhedsstyrelsen og sendte på baggrund af dette et cirkulære ud til alle kirker: "Sundhedsstyrelsen [...] lægger Vægt paa, at Gudstjenester i det hele ikke udstrækkes udover en halv Time." (Kirkeministeriet 1. november 1918). Man indførte ikke forbud mod forsamlinger, hvilket var en generel politik i bekæmpelsen af Den Spanske Syge, men man henstillede til begrænsninger. Fra den 8. november 1918 henstillede Kirkeministeriet til præsterne at begrænse deltagerne ved bryllupper og begravelser til max. 50 personer (Trier 2018, 155). I aviserne blev det diskuteret, om henstillingerne ikke var for vage og virkningsløse, og nogle få aviser krævede kirkerne lukket (ibid.). Myndigheder og beslutningstagere vurderede, at det ville være for stort et indgreb i danskernes liv at forbyde forsamlinger i kirkerne. Herudover henstillede ministeriet til at "Præsterne i videst muligt Omfang, at drage Omsorg for at ikke andre en Paarørende er til Stede i Kirker og Kapeller ved Bryllupper og Begravelser" (Kirkeministeriet 1. november 1918). En amtslæge på Sjælland opfordrede til, at "man

i kirkerne stoppede den udbredte praksis med at åbne kistens låg i kapellet for at lade de pårørende sige et sidste farvel. Med epidemien rasende over hele landet var der ingen grund til at gøre bacillernes arbejde lettere” (Heisz 2018, 229).

I 1918 var kirkelige organisationer en vigtig del af mange danskeres liv. Forskellige kirkelige organisationer og privatpersoner i og udenfor folkekirken organiserede socialt hjælpearbejde under epidemien. Det gjaldt for eksempel Kirkens Korshær, Københavns Indre Mission, KFUM & KFUK (alle i folkekirken), Centralmissionen (Metodistkirkens Sociale Arbejde), Frelsens hær og Blaa Kors. Dette illustrerer den rolle, kirken spillede i det danske samfund. Mennesker, som kom i nød på grund af sygdom, arbejdsløshed eller andre ulykker, var stort set overladt til sig selv og deres familie, hvis de ikke havde sørget for at forsikre sig. Velfærdssamfundet i Danmark, som vi kender det i dag, var på dette tidspunkt kun i sin vorden. Kirkelige organisationer tog i høj grad denne rolle på sig. Der var en forventning i befolkningen om, at kirker tilbød hjælp, når man var i nød og eksempelvis manglede mad. Dette var en stærk medvirkende faktor for antallet af deltagere i kirkernes gudstjenester. Kirken var et sted, folk søgte hen i tillid til, at de kunne få hjælp, når de var i social nød. Mange af landets præster så det som en vigtig opgave, at organisere omsorg udover den sjælelige (Heisz 2018, 225-35). Kirkelige organisationer som Frelsens Hær, Røde Kors og Menighedsplejen tilbød sygepleje med sygeplejersker, der blandt andet fungerede som hjemmesygeplejersker og påtog sig arbejdet i nødlazaretterne (Trier 2018, 129-134). Kirkelige organisationer og præster deltog langt mere offensivt i udadvendte aktiviteter som eksempelvis socialt hjælpearbejde. På den måde blev det synligt for danskerne, at kirker gjorde en forskel. I det hele taget var det danske civilsamfunds frivillige aktive indsats under krisen, ifølge historiker og speciallæge Hans Trier, en vigtig årsag til, at Danmark slap relativt let sammenlignet med andre lande omkring Danmark (ibid., 230-33).

I dag har situationen ændret sig. Staten har påtaget sig opgaven at hjælpe mennesker, der er i social nød, hvad enten det skyldes arbejdsløshed eller andre årsager. Der er i befolkningen en forventning om, at staten har et sikkerhedsnet for borgere, som har et behov for social og sundhedsmæssig omsorg. Det er velfærdsstatens *raison d'être*. Hvis forventningen om hjælp opfyldes i de fleste tilfælde, kan man forvente en høj grad af tillid til de offentlige institutioner, der udbyder denne hjælp. I dette tilfælde handler det om tillid til de relationer, der typisk udspiller sig i institutioner, samt om tillid til organisationer og systemer, som for eksempelvis til de institutioner, der understøtter arbejdsløse (dagpenge, bistand, arbejdsformidling og så fremdeles) eller de institutioner, der hjælper syge (hospitaller, praktiserende læger og lignende). Hvor kirker i 1918 var samlende for hjælpen til flere af disse nødsituationer, er dens virke i dag indskrænket til religiøs service (med fokus på sjælelig omsorg, overgangsritualer og lignende), og forventningen om hjælp og den tilhørende tillid til de enkelte offentlige institutioner er ligeledes kompartmentaliseret. Der er tillid til sundhedsmæssig omsorg for den enkelte i sundhedsinstitutionerne, tillid til omsorg for den ledige i arbejdslediginstitutionerne og tillid til sjælelig omsorg for den enkelte (troende) i kirken. Den tyske sociolog Georg Simmel (1858-1918) beskæftigede sig med begrebet og fænomenet 'tillid' i begyndelsen af 1900-tallet. Simmel var især optaget



af tillid som et mellem-menneskeligt forhold. Han argumenterede for, at tillid er et udtryk for mangel på 'viden', forstået således at et individs gangbare viden er mangelfuld i forhold til viden om forventninger fra det individ, man står over for. Tillid kommer dermed til at virke som en mulig hypotese om kommende handlinger, en hypotese som man vurderer som tilstrækkelig sikker til, at man kan kontrollere sine praktiske handlinger ud fra dem (Frederiksen 2012, 734).

Tillid skal ikke forstås som et konstant fænomen uafhængigt af de sociale forhold som personen indgår i. Tillidsforskeren Morten Frederiksen peger på tre forskellige kontekstuelle forhold: (1) Hvilke relationer er der tale om? Hvem indgår i relationerne? Frederiksen differentierer på baggrund af sit eget studie mellem tre niveauer, hvor relationen der rummer mindst nærhed eksempelvis inkluderer naboer, og det med størst nærhed indeholder familiemedlemmer. (2) Hvad handler tilliden om? Hvad udgør objektet for tillid? Pointen er, at tillid mellem de samme individer varierer alt efter, hvad det er tilliden handler om. (3) Hvilke sociale omstændigheder indgår relationen i? I hvilken konkret situation udspilles praksis? Vurderingen af tillidsrelationer er således ikke konstant, men differentieres alt efter kontekst, og begrebet 'tillid' skal altså forstås i sammenhæng med kognitive og videnskabsmæssige forhold (Frederiksen 2012, Svendsen 2012, 37-38). Hvis man kender det sandsynlige udfald af en social begivenhed, eksempelvis at samfundet tilbyder et socialt sikkerhedsnet ved sygdom eller arbejdsløshed, formindskes den erfarede risiko tilsvarende og allerede etablerede tillidsrelationer kan opretholdes. I den konkrete situation formindskes risici ved pandemien af statens velfærdssystemer. Dermed er der både en forventning om og tillid til, at sociale systemer understøtter og sikrer ens tilværelse (se også artikel 8 i dette nummer).

Tillid har altså både en mellemmenneskelig og en institutionel dimension, der ofte medierer forholdet til organiseret religion. Undersøgelsen af eventuelle forskydnin-ger i danskernes forhold til religiøse og eksistentielle spørgsmål må således inddrage tillid som en væsentlig variabel.

## Religionsvidenskabelige teorier om religion, død og lidelse

Forestillingen om, at sygdom og død, både egen og ens nærtståendes, spiller en central rolle for religions opståen og fortsatte tiltrækningskraft, er ikke kun en udbredt kulturel model i den vestlige verden. Også religionsvidenskaben har fra sin begyndelse hævdet, at menneskers erkendelse og oplevelse af dødens uafvendelighed er afgørende, hvis vi skal forstå, hvorfor religiøse forestillinger opstår, samt i hvilke situationer, de forekommer særligt relevante. Sygdom og død forstået som grundlæggende menneskelige erfaringer har således spillet en central rolle i ellers ret forskellige religionsteorier udviklet siden fagets fødsel i midten af 1800-tallet. Vi kan med fordel til start organisere dette heterogene materiale på baggrund af den traditionelle skelnen mellem *substantielle* og *funktionelle* teorier. Substantielle teorier fokuserer på religionens substans, hvad den på indholdssiden må indeholde for at falde under kategorien religion. Thanatocentriske religionsteorier hævder, at døden er et livsvilkår,

som religioner nødvendigvis må tematisere, ja ofte ses døden eller dødsbevidstheden ligefrem som den afgørende problemstilling, der på en gang aktiverer religiøse forestillinger og begrundet deres opståen. Religioners hævde af en eksistens, der overskrider den fysiske død, bliver i en sådan tilgang ofte et (blandt flere) afgørende træk, der adskiller religion fra andre verdensbilleder, som for eksempel politiske ideologier.

På den anden side har vi *funktionelle* teorier, der også anskuer døden som en grundlæggende menneskelig erfaring, som alle religioner på forskellig vis må adressere, men hvor interessen nu rettes mod, hvorledes religion via forestillinger og handlinger opfylder en social eller psykologisk funktion. Døden ansues som et psykologisk eller socialt problem, der, selvom det ikke nødvendigvis i sig selv rummer religiøs betydning, må adresseres funktionelt, og det er i kraft heraf, at en række forestillinger eller handlinger forbundet med døden kan defineres som religiøse. Når den russiske revolutionshelt Vladimir Lenin (1870-1924) efter sin død både balsameres og forbindes med uangribelige sandheder, er det ud fra en funktionel betragtning en religion, også selvom der ikke henvises til forestillinger om sjælens udødelighed. Som det måske er klart, er forskellen ikke absolut, og en række teorier blander substantielle og funktionelle perspektiver. Alligevel kan vi benytte adskillelsen som et pejlemærke på, hvorvidt en teori ser døden som en afgørende bestanddel i religionen meningsunivers – som noget der i sig selv fremkalder religiøse forestillinger og handlinger; eller om den i stedet ser døden som et mere generelt problem, som religion, på linje med andre sociale og psykologiske systemer (for eksempel det medicinske, arveretlige eller eksistentielle), kan men ikke nødvendigvis vil levere en funktionel løsning på.

Vi kan en smule arbitrært begynde vores redegørelse med den tyske religionshistoriker Friedrich Max Müller (1823-1900), og hans udpegning af netop dødsbevidstheden som en afgørende forudsætning for forestillingen om den fra kroppen adskilte, udødelige sjæl – en forestilling Müller så som en afgørende forudsætning for alle religiøse systemer. Religion defineres ganske enkelt som netop *erfaringen* af den udødelige sjæl (Müller 1892).<sup>6</sup> Det er dog med Edward B. Tylor (1832-1917), at dødens centrale rolle for religions oprindelse får sin klassiske, intellektualistiske form: Hos den britiske antropolog er det ikke erfaringen af sjælen, men den anderledes konkrete erfaring af forskellen på den levende og den døde, der sammen med eksistensen af drømebilleder, leder den primitive (empiristiske) filosof frem til forestillingen om sjælen. 'Animisme' kaldte Tylor den ideologi, som forestillingen om en sjæl (*anima*), der overlever døden, giver ophav til, og han hævdede, at vi her finder den røde tråd, der optræder i og dermed forbinder alle verdens religioner. Forestillingen om sjælen som et grundlæggende livsprincip opstår altså gennem som en forklaring på erfaringen af sjælens fravær i den andens død samt i drømmesyn, og via analogier udbredes

<sup>6</sup> Mere præcist er det den *antropologiske religion*, der iflg. Müller komplementerer den *fysiske* religion ved at forbinde erfaringen af sjælen med gudsbegrebet: "...and yet, what can be the object, nay, what can be the meaning of our saying, 'I believe in God,' unless we can say at the same time, 'I believe in my soul'". (*The Gifford Lectures*, hentet 13.11.20: <https://www.giffordlectures.org/books/anthropological-religion/lecture-8-discovery-soul-man-and-nature>).

princippet til generelle forestillinger om, at alle ting rummer en fra kroppen uafhængig sjæl (Tylor 1871).

Hvor Max Müllers romantiske historicisme og Tylors evolutionistiske intellektualisme ultimativt grunder religiøse forestillinger i behovet for individets forklaring på en grundlagserfaring – hos Müller positivt af en udødelig sjæl; hos Tylor negativt i fraværet af liv – finder vi en anden inspirationskilde til moderne teorier om forholdet mellem religion, lidelse og død i de funktionelle teorier, der opstår omkring 1900. Retter vi som udgangspunkt fokus mod psykologisk funderede, funktionelle teorier, anskuede både den amerikanske psykologiske skaber, William James (1842-1910), og, på den anden side af Atlanten, psykoanalysens grundlægger Sigmund Freud (1856-1939) forestillingen om døden som central for religions vedblivende tiltrækningskraft. På trods af deres meget forskellige opfattelse af religions rolle i moderniteten – James var overvejende positiv, Freud overvejende negativ – pegede de begge på, at religion har en række psykologiske funktioner, og at særligt forestillinger om livet efter døden 'beskytter' den troende imod en psykisk destabiliserende oplevelse af meningsløshed og kontingens. I stedet installerer religion en, for James genuin, for Freud falsk, følelse af håb og fortrøstning, der kan aktiveres, når alvorlig sygdom og død uafvendeligt indtræder (James 1905; Freud 1927).

Hvor en psykologisk funktionalisme også i nyere teorier især peger på religions rolle i opretholdelse af subjektets oplevelse af mening i forestillingen om sin egen død eller i oplevelsen af de nærmestes lidelse og død, åbnede den sociologiske funktionalisme et andet perspektiv. Fokus rettes her mod den rolle, som religionen spiller i samfundets måde at tackle de sociale kriser, som sygdom og død blandt samfundets medlemmer potentielt afstedkommer. Den franske sociolog, Émile Durkheim (1858-1917) tog således eksplicit afstand fra både Max Müller og Tylors individualisme og den dertil hørende ide om, at religion opstår i enkeltindividets forestilling om en fra kroppen adskilt (udødelig) sjæl. Religion er ifølge Durkheim bedre forstået som et system af forestillinger og handlinger, der relaterer til samfundets idealbillede af det selv, der hos Durkheim betegnes som 'det hellige' – altså den overmenneskelige og erfaret evige, sociale kraft eller realitet, hvis aftryk på det enkelte individ betyder, at det hæver sig fra den profane naturtilstand. Døden var for Durkheim ikke en grundlagserfaring, som kan forklare fremkomsten af religion som sådan, men har kun relevans for det religiøse system i den udstrækning, at selve dens forløb og eksistens på nogen måde kan true den radikale adskillelse af helligt og profant. Begravelsesriternes funktion er derfor primært at udskille den del af individet, der, i modsætning til den forgængelige krop, har sin oprindelse i det hellige (de negative riter), samt at give et kollektivt udtryk for smerte og sorg og derved bekræfte og aktivere gruppens moralske fælleskab (de piakulære riter). Angsten for døden er altså hos Durkheim ikke et universelt substrat, som religion kan fødes i, men i stedet et, godt nok vigtigt, biologisk og socialt faktum, som det religiøse system må tage hånd om for dermed at opretholde dets centrale funktion: at forene gruppen (Durkheim 1995 [1912]).

Retter vi blikket mod den polsk-britiske antropolog Bronislaw Malinowski (1884-1942), præsenteres vi for første gang for en teori, der samtænker religions sociale og psykologiske funktion, og som giver både sygdom og død en særlig fremtrædende

rolle (se for eksempel Malinowski 1948, 29). Grundlæggende ser Malinowski pragmatisk på mytologi, magi og religion som såkaldt 'integrerende imperativer', dvs. som institutioner der, i modsætning til de institutioner, som sikrer kulturelt indlært, teknisk kunnen (de 'instrumentelle imperativer'), ikke i sig selv rummer en direkte værdi for overlevelsen (Malinowski 1944). Deres funktion er centripetal, dvs. de samler individer i en respekt for og accept af gruppens tradition og autoritet, og de styrker derigennem indirekte overleveringen af de færdigheder, der garanterer gruppens overlevelse i et ofte fjendtligt miljø. Malinowski hævder, at forskellige aspekter af religion har forskellige måder at opfylde denne funktion, og han er dermed blandt de tidlige forskere, der mest aktivt argumenterer imod, at religion kan forklares ved hjælp af et enkelt princip. Det binder dog hans tilgang sammen, at religions (og hermed også magi og mytologis) sociale funktioner alle medieres af deres indvirkning på individers mentale tilstande. Religiøse handlinger og forestillingers primære funktion er at påvirke sindstilstanden hos samfundets medlemmer, og det er udelukkende via denne påvirkning, at de formår at stabilisere den social organisme. Hermed er Malinowski en tidlig repræsentant for, hvad der senere kaldes 'coping-teori', hvor religion generelt og i særdeleshed de dele, der har med sygdom og død at gøre, hævdes at have en afgørende pragmatisk funktion, da den både er leveringsdygtig i et adfærdsprogram, der gennem ritualer forener de modsatrettede følelser, som de pårørende rammes af – kærlighed til den afdøde og afsky for liget – samt i et meningsunivers, hvor forestillinger om den udødelige sjæl installerer håb og fortrøstning, og dermed modvirker en potentielt socialt disintegrerende angst (Malinowski 1948: 29-35).

Pointen med denne kortfattede behandling af tidlige bud på en forståelse af forholdet mellem sygdom og død og religion er primært at vise, hvorledes tidlige teorier kridtede banen op for den senere teoriudvikling, som den kommer til udtryk hos en lang række forskere fra midten af det 20. århundrede frem til i dag.<sup>7</sup> Den videre forskning kan siges at følge to centrale spor. Første spor anskuer religion som primært et *forklarings-* eller *meningssystem*, og sygdom og død er af gode grunde centrale elementer, da de på en gang er almenmenneskelige og rummer noget uforklarligt og mysteriøst: Hvorfor rammes mennesker af sygdom, og hvorledes skal man forstå den fysiske krops endeligt? Religiøse systemer er naturligvis ikke ene om at levere en mulig forklaring på disse spørgsmål, og moderniteten er, som vi så tidligere i denne artikel, om noget kendetegnet ved en diversitet i antallet af forklaringssystemer, der alle på forskellig vis præges af videnskabernes voksende autoritet. Dette kan omsættes i den tese, at i situationer, hvor sygdom og død fremhæves som særligt påtrængende, vokser behovet for forklaringer, der indlejrer den konkrete situation i et mere omfattende meningsunivers. Denne tilgang finder vi i forskellige teoridannelser gennem det 20. århundrede, men ofte med en forskydning i retning af, at religion ikke (nødvendigvis) leverer en konkret forklaring, men i stedet hævder dødens ultimative *forklarlighed* og dermed verdens meningsfuldhed. For eksempel fremhæver både Peter Berger (1967)

<sup>7</sup> For en grundig diskussion med særlig fokus på moderne kognitive og evolutionære tilgange til dødes betydning for religion, se Jong & Halberstadt 2016.

og Clifford Geertz (1973) hævdelser af universitets grundlæggende meningsfuldhed som en afgørende egenskab ved det *nomos* eller verdensbillede, religion er leveringsdygtig i. I vores undersøgelse afspejles dette i spørgsmål, der retter sig mod en forklaring på COVID-19's fremkomst ('er der en højere mening'), og vi søger at afklare forholdet mellem forestillinger om COVID-19 som udtryk for guddommelig straf eller muligheden for guddommelig indgriben.

Et andet spor retter sig mod religion som et eksistentielt eller funktionelt system. I forhold til sygdom og død er dets evne til at dæmpe eksistentiel eller ontologisk usikkerhed i centrum, hvad enten dens ultimative funktion er rettet mod individets psykiske velbefindende eller mod samfundets sammenhængskraft. Dette kan oversættes til det postulat, at religion og særligt religiøse handlingers primære funktion er at agere som et bolværk mod den angst, der aktiveres, når mennesket konfronteres med sygdom og død. Vi kan med Malinowski omsætte dette i en direkte tese: at menneskets evne til at håndtere kontingens-erfaringer – dvs. de erfaringer af vilkårlighed som sygdom og død giver ophav til – styrkes, hvis de indlejres i et religiøst system, der både leverer et adfærdsprogram ('hvad gør vi med den døde'), og som hævder sjælens udødelighed ('hvad sker der med os efter døden'). To potentielt kompatible hypoteser fremkommer heraf. Den første påstår, at samfund med et stærkt religiøst system bedre kan håndtere kriser som for eksempel COVID-19 end samfund med et svagere religiøst system. Mens denne hypotese adresserer et socialt niveau, hvor forskelle i evnen til at håndtere kriser ses som en funktion af *styrken* af religion i forskellige samfund, kan den også oversættes til en individualistisk eller eksistentiel hypotese, hvor det netop er i kriseerfaringen, at individer søger mod religion for derved at mindske den af krisen udløste psykiske angst og uro. De to hypoteser adresserer således hver sit niveau. Hvor den første vil hævde en forskel på et socialt niveau (forskelle mellem samfund eller grupper), vil den anden undersøge et psykologisk niveau, hvor individers søgning mod religion ses som en funktion af deres oplevelse af eksistentiel krise. Også her kan vi med fordel inddrage Clifford Geertz' indflydelsesrige religionsteori. Religion er således ikke blot leveringsdygtig i en (potentiel) forklaring på lidelsens og dødens problem. Den leverer også et handlingsprogram eller en *etos*, dvs. en måde at lide og sørge på, der indlejrer individets erfaring i mødet med sygdom og død i et mere omfattende symbolsystem (Geertz 1973).

Ideen om, at religion på den ene eller anden måde både har et forklarende potentiale, dvs. evner at opretholde forestillingen om et meningsfuldt univers i nærværet af egen eller nærtstående sygdom og død, og at religion bedre end andre systemer forstår at modvirke dødsbevidsthedens potentielt negative psykologiske effekter er således stadig udbredte, om end de forskellige teorier varierer mht. vægningen af disse egenskaber. For eksempel spiller døden en væsentlig rolle i Stark og Bainbridges markedsorienterede rational choice-teori om religion som et system af generelle kompensatorer (for eksempel 'løftet om liv efter døden'), der erstatter en uopnåelig belønning (for eksempel 'evigt liv') med et uverificerbart løfte om en fremtidig belønning, der kræver visse ofre (for eksempel 'et dydigt liv'). Men hos Stark og Bainbridge er undgåelse af døden netop blot ét blandt flere ønsker, som religioner evner at omsætte til generelle kompensatorer (Stark & Bainbridge 1980).

En moderne teori, Terror Management Theory (TMT), skiller sig dog ud ved at anskue religion som en adaptation, hvis *primære* formål netop er at dæmpe menneskets angst for døden. Inspireret af de sene arbejder af psykoanalytikeren Otto Rank (1884-1939) og antropologen Ernest Becker (1924-1974) hævder TMT, at mennesket i løbet af dets evolution har udviklet evnen til mentalt at simulere fremtidige begivenheder og derved fremmet vores mulighed for at overleve i en ofte fjendtlig verden. Evnen indebærer dog den negative sideeffekt, at vi også kan forestille os vores egen død, og denne forestilling kan, hvis ikke den undertrykkes, potentielt udløse en lamvende, eksistentiel angst. Udviklingen af og stabiliteten i religiøse systemer forklares således som et ubevidst forsøg på at håndtere disse angstfremkaldende simulationer, der ellers ville hæmme adaptiv adfærd, dvs. adfærd der fremmer organismens mulighed for at overleve. Forestillingen om sjæls udødelighed, under hvilken form den end måtte fremkomme, fungerer i sig selv som en negation af dødens uafvendelighed, og formår derved at dæmpe den af forestillingen affødte (forventede) angst (Pyszczynski et al. 2015; Vail et al. 2010). Mindes man om dødens uundgåelige realitet (såkaldt 'mortalitets-saliens'), hvad enten det sker eksperimentelt eller i almindeligt liv, aktiverer det iflg. TMT to adfærdsmønstre. Hvis dødsbevidstheden er central, vil man søge at afværge forestillingen ved at aktivere adfærd, der sænker risikoen eller som nedtoner dennes realitet. Er dødsangsten mere perifer eller ligefrem ubevidst, søger man tilflugt i et kulturelt verdensbillede, der ved at fremkalde forestillingen om et meningsfuldt univers stækker den med døden forbundne angst. Dette foregår enten bogstaveligt gennem hævde af sjæls udødelighed og en eller anden form for efterliv, eller gennem en symbolsk deltagelse i et større hele, der overskrider individets død, som for eksempel i slægten eller ved at man efterlader sig varige materielle produkter. Religiøse verdensbilleder er altså ikke ene om at modvirke de negative emotionelle effekter af dødsforestillinger; men religion har ifølge TMT alligevel en særstatus som det system, der mest effektivt eksekverer denne funktion. Religiøse systemers udsagn lader sig nemlig ikke falsificere, og de adresserer problemets kerne, dødsangsten, direkte gennem hævde af sjæls udødelighed. Religion udstyrer dermed individet med en slags hellig usårlighed, hvor kun kroppen går til grunde, mens sjælen fortsætter sin eksistens (Vail et al. 2010). Samtidig fungerer religion også som en symbolsk coping-system, hvor individet indlejres i fællesskab henover generationer. Religion har derfor en fordel ved *både* at aktivere et bogstaveligt og et symbolsk modsvar til dødsangsten, og religiøse verdensbilleders succes kan forklares om et produkt af dette forhold.

TMT hævder altså, at der er et kausalt forhold mellem på den ene side styrken af et kulturelt verdensbillede, og på den anden side styrken af forestillinger om døden hos individet. Postulatet udmønter sig i en række hypoteser: at en svækkelse af individets verdensbillede gør dødsforestillinger mere fremtrædende i bevidstheden; at vi som følge af et symbolsk eller konkret møde med døden søger at styrke vores selvagtelse ved at leve op til det kulturelle verdensbillede; at dette møde får individet til at fremhæve og styrke identifikationen med og forsvaret af et allerede eksisterende verdensbillede, for derved at nivellere dødsangsten; at vi alle søger øget social bekræftelse.

telse på vores verdensbillede, når døden fremhæves; og at vi, når døden er fremhæves, er mere fjendtligt indstillede overfor verdensbilleder, der opfattes som fremmede (Pyszczynski et al. 2015). Kort sagt, når døden er en fremtrædende forestilling, rykker vi sammen om og bekræfter gensidigt gruppens allerede eksisterende verdensbilleder på bekostning af det fremmede, og omvendt er vi, i situationer hvor disse verdensbilleder af forskellige grunde svækkes, mere opmærksomme på og mindre beskyttede mod angsten for døden.

Forbindelsen mellem kulturelle verdensbilleder og dødsforestillinger bekræftes anekdotisk af mange religiøse systemers fokus på forestillinger om ulykke, død og muligt efterliv, og forholdet har været undersøgt eksperimentelt. Således har talrige studier undersøgt de forskellige sammenhænge, TMT hævder at finde mellem styrken af verdensbilledet og dødsangst (for oversigt, se Pyszczynski et al. 2015, afsnit 4-5). Det er derfor direkte relevant at undersøge COVID-19 epidemiens indvirkning på danskernes forhold til forskellige tilgængelige verdensbilleder, herunder i hvilken udstrækning truslen om sygdom og død (hvor abstrakt denne end måtte forekomme) forårsager en bevægelse henimod mere religiøst informerede forestillinger, der iflg. TMT burde være det stærkeste bolværk mod dødsangst. Betydningfuldt nok nævner den eneste artikel, der direkte adresserer COVID-19 ud fra et TMT-perspektiv, ikke religion med et ord, men fokuserer i stedet på, hvorledes dødstruslen aktiverer politisk-ideologiske verdensbilleder (liberal vs. konservativ) i et splittet USA (Pyszczynski et al. 2020). I forhold til TMTs forståelse af religion og religiøse forestillinger som særligt effektive til at dæmpe dødsangst, er det påfaldende, at religion i et land som USA, der er kendetegnet af høj religiøsitet, ikke er en faktor, der automatisk melder sig i artiklens diskussion om COVID-19s indvirkning. Dette peger på det problematiske i TMTs forståelse og brug af begrebet 'verdensbillede.' Det er for det første langt fra sikkert, at individer har et integreret billede af verden, der uproblematisk appliceres i alle tilværelsens domæner. Mere sandsynligt vil forskellige situationer udløse varierede, mere eller mindre systematiserede forestillinger, og disse systemer behøver ingenlunde at være logisk sammenhængende. Hvis det, for det andet, således er uklart, om individet potentielt har flere verdensbilleder rettet mod forskellige sociale domæner (politiske, ideologiske, religiøse, etniske, nationale etc.), bliver spørgsmålet, hvilket af disse der i så fald aktiveres i bestemte situationer. Dette peger på en central hypotese: Hvis religion, per definition, er det system, der mest effektivt adresserer menneskers medfødte dødsangst, så må vi forvente, at aktivering af denne angst for eksempel under en pandemi i sig selv vil styrke tilslutning til og søgning hen imod religiøse forestillinger. Som det fremgår af temanummerets øvrige artikler, synes dette ikke at være tilfældet – i hvert ikke i nærværende undersøgelse. Danskerne har ikke i nævneværdig grad søgt mod religion som reaktion på COVID-19.

Individens reaktioner på krisesituationer er imidlertid komplekse, og tidligere undersøgelser bakker langt fra entydigt om TMTs fokus på dødsangsten som den (eneste) drivende årsag (Andersen et al. 2001; Ausker et al. 2008). I sekulære samfund som det danske har vi grund til at antage, at der også melder sig mere almene eksistentielle spørgsmål, og alternative teoretiske tilgange til forståelse af individets møde med kri-

ser peger for eksempel på disses potentiale til at styrke individets oplevelse af personlig vækst. Mens krise og traume i al almindelighed traditionelt er blevet forstået som psykologiske *belastninger*, der nedsætter funktionsevnen, og som derfor potentielt fører til lidelser som angst, depression eller misbrug, retter den psykologiske retning 'positiv psykologi', der opstod omkring år 2000, opmærksomheden mod de mere lyse sider af menneskets psykologi (Seligman & Csikszentmihalyi 2000). Den positive psykologi undersøger, hvorledes belastninger, kriser og traumer i nogle situationer og for bestemte individer *i sig selv* kan rumme udviklingspotentialer. Med begrebet 'posttraumatisk vækst' fokuserer man på positive psykologiske ændringer, der opleves som et resultat af modgang og andre udfordringer, og som fører til et højere eller mere integreret psykologisk funktionsniveau. Posttraumatisk vækst handler om 'livsændrende' psykologiske skift i tænkning og relation til verden, der bidrager til en personlig proces mod en forandring, der opleves som dybt meningsfuld (Tedeshi & Clahoun 2004).

Denne forestilling er ikke fremmed for aksiale religiøse systemer (Bellah 2011), der alle lægger vægt på lidelsens potentielt forandrende potentiale og som ligefrem udvikler asketiske teknikker, der skal gøre lidelsen og dødsangsten nærværende. Den positive psykologis fokus på disse processers psykologiske og ikke religiøse forankring kan formentlig på mange måder være et mere moderne og sekulært bud på, hvad der på længere sigt er på færde efter en periode med krise og tanker om død som under COVID-19 epidemien (Park 2010). Som vi rapporterer i artiklen om "Helbred og trivsel", ser en del af vores deltagere da også positive effekter af COVID-19. Denne berører i særlig grad effekter af hjemsendelsen i midten af marts; men i forhold til den positive psykologis fokus på posttraumatisk vækst kan man med rette spørge, om krisens direkte psykologiske indvirkning, for eksempel erfaret gennem syge eller døde familiemedlemmer eller at man selv har været syg, ikke har været for begrænset i antal til, at vi kan tale om egentlig traumer og derfor om posttraumatisk vækst. Kun få procent af vores sample rapporterer således, at de har været direkte berørt af COVID-19 (2 % har været syge, 5 % har haft syge i husstanden og 13 % syge i deres bekendtskabskreds). Løser vi kravene en smule, så vi ser en social krise (hjemsendelse, dødbevindstthed, kriseretorik) som tilstrækkeligt til at udløse et mildere traume, kan vi med fordel se på nogle af de positive effekter, der rapporteres som følge af COVID-19. Af særlig interesse er i denne sammenhæng fremkomsten af nye sekulære ritualer, nemlig den af DR transmitterede fællessang, der bredt i samfundet er blevet anskuet som en indikation på en fornyet fokus på et almenmenneskeligt (nationalt) fællesskab (se også "Mellem fællessang og håndvask: Ritualer og COVID-19").

En tredje teoretisk retning, den eksistentielle psykologi, tager et bredere perspektiv på det alment menneskelige i forbindelse med krise og lidelse og viger udenom den religiøse fortolkning af disse. Den eksistentielle psykologi undersøger grundlæggende menneskelige livsvilkår, og hvordan den enkelte oplever disse og navigerer igennem disse. Yalom foreslog fire grundlæggende livsvilkår for mennesket, som det må forholde sig til: At mennesket uundgåeligt skal dø. At mennesket i afgørende stunder er alene. At mennesket har frihed til at vælge. Og endelig, at livet grundlæggende er meningsløst (Yalom 2008). De fire grundlæggende livsvilkår kan med rette



antages at have været i spil i større eller mindre grad under COVID-19. Det giver sig selv, at menneskets dødsbevidsthed er blevet mere påtrængende bl.a. gennem daglige opdateringer i medier på dagens dødstal grundet COVID-19. Men krisen bragte også spørgsmålet om frihed i spil. Den personlige frihed blev indskrænket under den første fase af nedlukning, og samtidig oplevede de fleste nok et personligt og kollektivt ansvar, der fulgte med den gradvise genåbning af samfundet og den deraf følgende forøgede frihed, fordi vi blev (pinligt) bevidste om vores fælles ansvar for at passe på hinanden. Ensomhed – eller menneskets 'alenehed' - må også antages at være bragt i spil særligt under den første hårde nedlukning, hvor forsamlingsforbuddet var sat til 10 personer. Statsministerens slogan "Sammen – hver for sig" er modstridende og har måske emotionelt, kognitivt og kropsligt været en modstridende erfaring for mange under nedlukningen. Men også eksistentielt rummer sætningen en indbygget modsætning, fordi det er grundlæggende for mennesket at opleve sig alene netop *derfor* at hige efter relationer, som under nedlukningen blev gjort svært hvis ikke umuligt for nogen at indgå i.

Den sidste præmis, at livet grundlæggende er meningsløst, går på mange måder imod en religiøs forestilling, der netop hævder, at der dybest set er en mening med livet. Den eksistentielle psykologi vil hævde, at vi ikke på nogen måde kan forudsætte eller få bekræftet dette guddommelige forsyn. Til gengæld kan og skal mennesket arbejde på at skabe sin egen mening *i* livet. Dette går igen hos flere eksistentielle psykologiske tænkere som Victor Frankl (1985) og den nyere tyske forsker Tatjana Schnell (2009, 2011). I følge Schnell har mennesket mange forskellige kilder til mening, hvoraf religion er én af dem. Disse bidrager til en oplevelse af livet som meningsfuldt, betydningsfuldt, sammenhængende og med retning. Men når kriser opstår, og man oplever sig afskåret fra de sædvanlige kilder til mening (for eksempel blev mange religiøse således afskåret deres mulighed for at praktisere den sociale del af deres tro ved gudstjenester eller andre åndelige sammenkomster under første nedlukning), da vil mennesket opleve en øget eksistentiel krise. For nogen resulterer det i dårligt mentalt helbred og flere studier finder, at eksistentiel krise er forbundet med en stor lidelse (Schnell 2009, Damasio et al 2013; Pedersen et al. 2018). Men krise kan også for nogen blive anledningen til en revurdering af egne prioriteter og kilder til mening i livet. Derfor kan der samtidig med en høj eksistentiel krise også eksistere en høj grad af meningsfuldhed. De to dimensioner er altså ikke et kontinuum men forskellige, separate dimensioner.

Hvor de allerede præsenterede teorier om individets forhold til døden bygger på en overvejende individualistisk ramme, insisterer en række sociologiske teorier på, at vi ikke (alene) kan forklare individers holdning og reaktion uden en solid indlejring af individet i dets specifikke, sociale kontekst. Særligt væsentligt i denne sammenhæng er spørgsmålet om, hvad modernitetens introduktion af øget videnskabelig og teknologisk kontrol, velfærdsstat og sekularisering betyder for religiøse forestillinger og handlinger relateret til sygdom og død. Velfærdsstaten og tillidssamfundets betydning understreges for eksempel af sociologerne Pippa Norris og Ronald Ingleharts, der i bogen *Sacred and Secular* fra 2004 beskriver, hvordan avancerede industrielle samfund stort set over en kam udvikler sig mere og mere sekulært. Ifølge Norris

og Inglehart skyldes sekulariseringen, at rige samfund i stigende omfang har kunnet tilbyde sin befolkning en eksistentiel sikkerhed fra risici og farer (som også beskrevet ovenfor i afsnittet om tillid). Befolkningen i fattige samfund må derimod se omfattende trusler i øjnene, om det så drejer sig om sult, sygdom, naturkatastrofer, krig eller andre helt grundlæggende livsvilkår, som kan øge risikoen for tidlig død, og som forøger behovet for religiøs trøst eller forklaring (Norris & Inglehart 2004). Forholdet mellem krise og erfaringen medieres altså i høj grad af, i hvilket omfang samfundet bibringer individet en grundlæggende eksistentiel sikkerhed.

Andre sociologer, heriblandt Ulrich Bech, er imidlertid uenige i, at den øgede materielle velstand skulle medføre et fald i erfaringen af risici. For Beck kan det senmoderne samfund derimod netop karakteriseres som et 'risikosamfund' dvs. som samfund, hvor hverken videnskabens eller velfærdsstatens evne til at skærme individet fra farer kan tages for givet (Beck 2006). Beck peger på, at risikosamfundet er et produkt af helt centrale aspekter ved moderniteten, som for eksempel den radikale individualisering, revolutionen i forholdet mellem kønnene, i de multidimensionelle globaliseringsprocesser, samt i de stadig mere alvorlige globale miljøkriser. Selvom forandringer i risici således afspejler reelle forandringer i de moderne samfund, er det hos Beck en central pointe, at *erfaringen* af risici er socialt konstrueret, idet det er de politiske og samfundsmæssige diskussioner, der producerer oplevelser af risici og usikkerhed. Beck taler hermed ind i en større diskussion om især mediernes italesættelse af risiko og fare. Antropologen Mary Douglas hævder således sammen med politologen Aaron Wildavsky, at opfattelsen af, hvad der udgør en risiko, altid vil være et spørgsmål om, hvilken risiko man vælger at fokusere på. Ifølge Douglas og Wildavsky er uenighederne om, hvad der udgør en risiko eller en fare, ret omfattende og afhænger i høj grad af den lokale, sociale kontekst. Opfattelsen af, hvad der udgør en risiko, bestemmes af i høj grad af individers indlejring i konkrete livssituationer og livsopfattelser, som igen afhænger af den sociale organisering, som i sidste ende er en spejling af samfundets ulige fordeling af ressourcer (Douglas & Wildavsky 1983).

I forhold til den nærværende COVID-19 pandemi vil et sociologisk perspektiv have et særligt fokus på, hvorledes sygdommen udmøntes i en konkret erfaring af risici, hvordan denne formes i samfundets forskellige diskurser, samt hvorledes forskelle i konkret såvel som diskursivt medieret erfaring af risici forholder sig til de undersøgte religiøse variabler. For at forstå ændringer i religiøse forestillinger og handlinger i forbindelse med COVID-19, må vi først analysere i hvilken udstrækning sociale faktorer som alder, køn, indkomst, uddannelse og social baggrund medfører forskellige typer erfaringer af risici.

## Ritualer og ritualisering

I antropologien og religionsvidenskaben er det ikke en ny erkendelse, at kriser kan være befordrende for ændringer af grundlæggende sociale relationer. Der er dog altid en fare ved at fokusere på religionens intellektuelle, forestillingsmæssige dimension.

Som et korrektiv hertil vil vi her til slut pege på, at rituel adfærd kan spille en særlig rolle. Ritualer betegner her en særlig adfærdstype, der på en gang formår at integrere krisen i allerede etablerede sociale strukturer, og som samtidig rummer mulighed for at genfortolke disse og derved skabe noget nyt. Som beskrevet i afsnittet om Malinowski fandt struktur-funktionalismen ritualers primære funktion i deres evne til at genoprette balancen i sociale eller psykiske systemer, hvis ordinære funktion en krise havde forstyrret. Ritualer kanaliserer krisen ind i et socialt rum, hvor den kollektive handling forener gruppen i en fælles indsats for at genoprette den psykiske og sociale orden. Selve ritualet installerer en følelse af at 'gøre noget' – en følelse af kontrol og en deraf følgende oplevelse af katarsis.

Det synes åbenlyst, at ritualer spiller en særlig rolle, når kriser indtræffer, hvad enten det er på et personligt eller et socialt niveau, og det er derfor nærliggende at undersøge, om ritualer rent faktisk fungerer som en coping-mekanisme, når en krise som COVID-19 rammer. Der er dog delte meninger om, hvorvidt denne mekanisme faktisk er effektiv. Inspireret af Freuds observation af ligheden mellem rituel og tvangsneurotisk adfærd (Freud 2001) har Pascal Boyer og Pierre Liénard peget på, at ritualers virkning primært beror på, at de 'drukner' arbejdshukommelsen gennem et fokus på deres korrekte udførsel, og at de derved evner at forskyde negative forestillinger – i hvert fald for en periode (Boyer & Liénard 2006; Liénard & Boyer 2006). Ifølge den amerikanske antropolog Roy Rappaport kendetegnes ritualnetop ved, at dets åbenlyse egenskaber på en række punkter adskiller det fra andre typer handlinger (Rappaport 1979, 1999). Ritualnetop rummer gentagelser og overflødige handlinger, det har en særlig fokus på detaljer, grænser og orden, og handlinger stipuleres af traditionen og ikke af handlingens mere direkte virkning. Kort sagt er den rituelle handling på forhånd fastlagt og kræver (som regel), at man nøje følger et ofte kompliceret handlingsmønster. Udføres ritualnetop i en periode, der er præget af stor angst og nervøsitet fremkaldt af en akut krise som COVID-19, kunne man derfor forvente, at deltagelse i ritualer i hvert fald for en stund fungerer lindrende.

Boyer og Lienards model fordrer ikke, at der er en direkte forbindelse mellem type af ritual og den akutte krise, som ritualnetop udføres i forbindelse med. Denne vil kun have en indirekte sammenhæng ved at motivere deltagerne til at udføre ritualnetop. Et renselsesritualnetop foretaget i forbindelse med sygdom er måske nok tematisk forbundet med årsagen til dets udførsel (sygdom); men det er den ritualiserede handlingskombination af detaljerigdom og krav om korrekt udførsel, der fremkalder den kognitive effekt. Andre teorier lægger større vægt på et mere direkte meningsfyldt forhold mellem ritualnetop og dets umiddelbare årsag. I forhold til nærværende projekt kan dette anskues ud fra to perspektiver, der begge diskuteres i artiklen "Mellem fællessang og håndvask: Ritualer og COVID-19". Det første perspektiv undersøger, om vi finder en stigende ritualisering af i øvrigt funktionelle handlinger forbundet med den aktuelle krise. I forbindelse med COVID-19 kunne det for eksempel være, om håndvask, afspritning og på seneste brug af mundbind antager en rituel funktion, der klart ligger ud over, hvad disse handlinger instrumentelt tilsiger. Det andet perspektiv forfølger en mere klassisk problemstilling, der undersøger, hvilken rolle ritualer spiller for at tilskrive mening og indlejre kriser i et socialt fællesskab. Den engelske antropolog

Victor Turner pegede med begrebet 'rites of affliction' (Turner 1968) på ritualers rolle i den kollektive bearbejdning af både sociale og individuelle kriser. Dermed revurderede Turner den traditionelle funktionalismes fokus på ritualers ultimative rolle som 'genoprettende' og understregede i stedet deres potentielt innovative egenskaber. Rituallets liminale fase er kendetegnet ved en særlig ludisk, dvs. legende tilgang de etablerede konventioner. Den er præget af en antistruktur, hvor samfundets grundlæggende værdier sættes i spil og derved muliggøres en genfortolkes ind i en ny social situation (Turner 1990).

Operationaliserer man disse teoretiske tilgange til ritualer til en konkret situation i Danmark under COVID-19, rejser der sig en række naturlige spørgsmål. Omsat til den aktuelle situation undersøger vi, om COVID-19 har ført til en øget søgning mod de traditionelle ritualer, og om forårets nedlukning af religiøse institutioners fysiske rammer og dermed også aflysningen af de traditionelle fysiske ritualer har udløst negative reaktioner. Fungerer ritualer (stadig) som angstreducerende coping-mekanismer, der muliggør en genfortolkning af en ny livssituation? Og betyder nedlukningen af de traditionelle religiøse ritualer en stigning i den mere private rituelle praksis, som for eksempel i bøn, meditation eller forskellige former for magiske besværgelser? En anden mulighed er, at der er opstået en række nye mønstre, som i højere grad kommer til udtryk i en mere spontane ritualisering. Det er således oplagt at undersøge, om for eksempel afspritning, nye hilseformer og brug af mundbind, ud over de instrumentelle funktioner, også har karakter af et ritualiseret svar på en truende eksistentiel situation? Endelig har vi også fokuseret på nye 'sociale' ritualer, der måske ikke direkte er religiøse. Danmarks Radio opnåede i foråret en uventet succes med programmerne "Fællessang, hver for sig", og det er i denne undersøgelse relevant at analysere disse som udtryk for en ny form for nationalt ritual.

## Opsummering

Når vi opsummerer, er det åbenlyst, at COVID-19 udbruddet i Danmarks giver en unik mulighed for (a) at undersøge både en række teoretiske påstande og teoriers gyldighed i forhold til et bestemt materiale, gennem (b) at undersøge effekterne af krise, sygdom og død på religiøsitet og eksistentiel orientering i Danmark i forhold til de religiøse, sociale og psykologiske tiltag der tages for at afbøde krisen. Undersøgelsen sigter derfor både mod en afklaring af religionsvidenskabelige problemstillinger, men tillige, og nok vigtigere, at bidrage til vores aktuelle viden om reaktioner på krisen og dens afledte effekter, som ensomhed og frygt, samt generere viden om, hvorledes negative effekter kan bekæmpes i både religiøse og alment eksistentielle rum. På et overordnet niveau har vi derfor ladet os lede af tre spørgsmål: (1) Hvad er danskernes forhold til religion i forbindelse med COVID-19?; (2) Ser vi forandringer i personligt velbefindende, værdier og attituder til verden, og korrelerer eventuelle forandringer med krisens udvikling?; og (3) Ser vi ændringer i form af (rituelle) handlinger, der er relateret til COVID-19.

Mens religion muligvis fungerer som en universelt udbredt coping-strategi, er det oplagt, at også andre sociale og kulturelle faktorer på afgørende vis påvirker, hvorledes vi tænker og handler i en krisesituation. Det er for eksempel en grundlæggende præmis i sekulariseringshypotesen, at religion i moderne, industrialiserede og affortryllede samfund har tabt terræn til andre sociale aktører. Vi har derfor undersøgt, om dette har ændret sig markant under den akutte krise ved at spørge til, (4) om respondenter i Danmark under den aktuelle krise søger væk fra religiøse forestillinger, handlinger og autoriteter til fordel for sekulære myndigheder, politikere og andre statslige aktører; eller om krisen tværtimod afstedkommer en øget søgning mod religiøse forklaringer, handlinger og autoriteter. Det er også muligt, at effekterne af krisen i højere grad skal findes i danskernes adfærd og ikke i deres overbevisninger. Vi har derfor også undersøgt, (5) om vi kan måle ændringer i danskernes rituelle adfærd og andre handlemuligheder, mens grundlæggende trosforestillinger er forblevet konstante.

Som nævnt ovenfor spiller tillid en central rolle i udviklingen af kirkens rolle i Danmark, og landet beskrives ofte som et samfund baseret på tillid. Men menneskers tillid og tiltro til hinanden, til myndigheder og andre autoriteter, samt til officielle forklaringer udfordres af den igangværende krise, der således har en både politisk og moralsk dimension. Epidemien kan for eksempel anskues som naturens svar på menneskets adfærd, som et rent videnskabeligt anliggende eller som en guddommelige prøvelse. Undersøgelsen har derfor søgt at afdække, (6) i hvilken udtrækning og i hvilken udformning danskere forstår den nuværende krise som et svar på menneskets egen adfærd, og (7) om det har sammenhæng med tillidsrelationer til såvel individer som til autoriteter.

I krisetider kommer religion oftest til udtryk gennem kollektive rituelle handlinger. Hvad enten det er via religiøse ritualer eller som civil-religiøse pendants, forenes mennesker fysisk for gennem fælles handlinger at bearbejde kollektive kriser. Dette er ikke muligt under pandemien, hvor større forsamlinger er forbudte, hvilket har betydet en de facto nedlukning af religiøse institutioner under første nedlukning. Samtidig rapporterer HOPE-projektet, der under COVID19-pandemien dagligt måler på en række adfærdsparametre, om en stigende følelse af ensomhed og frygt samt et fald i kontakt med nære venner og familiemedlemmer (<https://hope-project.dk>). Vi har derfor undersøgt danskernes brug af religiøse og rituelle metoder til at modgå negative psykiske effekter af isolation ved at spørge til, (8) hvorledes respondenter reagerer på forbuddet mod kollektive ritualer; (9) om disse benytter sig af alternative former for kollektive ritualer (morgensang og virtuelle gudstjeneste med videre); (10) om vi ser en stigning i privat rituel adfærd som erstatning for kollektive ritualer (både for eksempel bøn og meditation og håndvask-ritualer); og (11) om brugen af ritualer korrelerer med andre indikatorer på psykisk og fysisk velbefindende.

Krisetider er også en anledning til oplevet eksistentiel krise, fordi de grundlæggende menneskelige livsvilkår fremstår tydeligere i individets erfaring og bevidsthed. Hermed er der anledning til genovervejelse af prioriteter i livet, som det er beskrevet i den positive og den eksistentielle psykologi. Derfor vil undersøgelsen også afdække, (13) hvorvidt danskerne har oplevet ændringer i deres oplevelse af

livet som meningsfyldt efter COVID-19; (14) om de har oplevet en eksistentiel krise; (15) hvorvidt dette korrelerer med psykisk og fysisk velbefindende; og endelig (16) hvorvidt krisen har givet anledning til en anderledes prioritering af det som opleves som væsentligt i den enkeltes liv.

## LITTERATUR

- Agersnap, Anne, R. D. McLachlan-Kristensen, K. H. Johansen & K. L. Nielbo  
2021 "Theological displacement in sermons? – A study of thematic constructions within the semantic universe of 11,955 digitized Danish sermons", *International Journal of Homeletics*, under udgivelse.
- Ahlin, Lars  
2007 *Krop, sind – eller ånd? Alternative behandlere og spiritualitet i Danmark*, Univers.
- Andersen, Peter B., Nadjie H. Ausker & Peter la Cour  
2001 "Går fanden i kloster, når han bliver gammel?", in: Peter Gundelach, ed., *Små og Store Forandringer. Danskernes værdier siden 1981*, Hans Reitzels Forlag, 97-113.
- Ariés, Phillippe  
1975 *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Âge à nos jours*, Éditions du Seuil.
- Ausker, Nadjie H., Peter la Cour, Christian J. Busch, Henning Nabe-Nielsen & Lotte M. Petersen  
2008 "Danske patienter intensiverer eksistentielle tanker og religiøst liv", *Ugeskrift for Læger* 170 (21), 1828-33.
- Bach-Nielsen, Carsten  
2011 "Talende sten", *Kirkegårdskultur*, 78-79.
- Baunvig, Katrine F.  
2019 "Maddikerne ud af lyrikken. Af-tantrificering og genfortryllelse i N.F.S. Grundtvigs salmer", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 69, 164-186.
- Beck, Ulrich  
2006 *Risikosamfundet og det andet moderne*, med indledning af Allan Christiansen og Mads P. Sorensen), Aarhus Universitetsforlag.
- Bellah, Robert  
2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Berger, Peter  
1967 *Religion, samfund og virkelighed*, Lindhardt & Ringhof.
- Bonderup, Gerda  
1994 *Cholera-Morbro'er og Danmark. Billeder til det 19. århundredes samfunds- og kulturhistorie*, Aarhus Universitetsforlag.
- Boyer, Pascal & Pierre Liénard.  
2006 "Why ritualized behavior Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals", *Behavioral and Brain Sciences*, 29 (6), 595–650.  
<http://doi.org/10.1017/S0140525X06009575>
- Brown, Peter  
2015 *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, (1981), 2. ed., University of Chicago Press.
- Damasio, Antonio & Gil B. Carvalho  
2013 "The nature of feelings: evolutionary and neurobiological origins", *Nature Review Neuroscience* 14, 143–152. <https://doi.org/10.1038/nrn3403>
- Davidsen, Ole Davidsen, Rolv Nøtvik Jacobsen, Stefan Klint & Kirsten Nielsen

- 2005 *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst -Kontekst*, Aarhus Universitetsforlag.
- Davie, Grace  
2015 *Religion in Britain. A Persistent Paradox*, Welley Blackwell.
- Douglas, Mary & Aaron Wildavsky  
1983 *Risk and culture: An essay on the selection of technological and environmental dangers*, University of California Press.
- Durkheim, Émile  
1912 *Les formes élémentaire de la vie religieuse: Le système totemique en Australie*, Les Presses Universitaires de France (1968.). <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.for2>
- Elias, Norbert  
2001 *The Loneliness of Dying*, Continuum.
- Frankl, Viktor E.  
1985 *Man's Search for Meaning*, Simon & Schuster.
- Frederiksen, Morten  
2012 "Dimensions of trust. An empirical revisit to Simmel's formal sociology of intersubjective trust", *Current Sociology* 60 (6), 733-750.
- Freud, Sigmund  
2001 "Obsessive Action and religious Practice", in: idem, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. IX. London: The Hogarth Press (1906).  
1927 *Die Zukunft einer Illusion*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Geertz, Clifford  
1973 *The Interpretation of Culture*, Basic Books.
- Glad, Kristin A., Tine K. Jensen, Tonje Holt & Silje Ormhaug  
2013 "Exploring self-perceived growth in a clinical sample of severely traumatized youth", *Child abuse and neglect*, 37 (5): 331-345. doi: 10.1016/j.chiabu.2013.02.007.
- Grosbøll, Thorkild  
2002 *En sten i skoen: et essay om civilisation og kristendom*, Anis.
- Heisz, Tommy  
2018 *Den spanske syge: Da historiens mest dødbringende epidemi kom til Danmark*, København: Politikens Forlag.
- Holton, Robert J.  
1987 "The idea of crisis in modern society", *British Journal of Sociology* 38 (4), 502-520.
- Ingemann, Bernhard Severin  
2018 *Åndevoerdenens dårekister*, Forlaget Sidste Århundrede.
- Jacobsen, Michael H.  
2010 "Dødens sociologi: Udfordringer for sociologi, selv og samfund", in: Pernille T. Andersen & Helle Timm, eds., *Sundhedssociologi - en grundbog*, Hans Reitzels Forlag, 251-287.
- James, William  
1905 *Varieties of Religious Experience: A study of Human Nature*, Longmans, Green and Co.
- Jong, Jonathan & Jamin Halberstadt  
2016 *Death Anxiety and Religious Belief: An Existential Psychology of Religion*, Bloomsbury.
- Koselleck, Reinhart  
2003 "Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft", in: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Suhrkamp, 298-315.
- Kragh, Birgitte  
2003 *Til jord skal du blive... Dødens og begravelsens kulturhistorie i Danmark 1780-1990*, Skrifter fra Museumsrådet for Sønderjyllands Amt.
- Larsen, Christian A.  
2011 Typer af velfærdssamfund, social kapital og tillid, in: Hegedahl og G.L.H. Svendsen (eds.), *Tillid*

- *samfundets fundament. Teorier, tolkninger, cases*. Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2011.
- Liénard, Pierre & Pascal Boyer  
2006 "Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior", *American Anthropologist* 108 (4), 814–827. JSTOR, [www.jstor.org/stable/4496521](http://www.jstor.org/stable/4496521). Set 13 Nov. 2020.
- Lützen, Karin  
1998 *Byen tæmmes: kernefamilie, sociale reformer og velgørenhed i 1800-tallets København*, Hans Reitzels Forlag.
- Malinowski, Bronislaw  
1944 *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, The University of North Carolina Press.  
1948 *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Beacon Press.
- McDannell, Colleen & Bernhard Lang  
2003 *Heaven: A History*, 2. ed., Yale University Press.
- McGuire, Meredith  
1992 *Religion: The Social Context*, 3. udg., Wadsworth.
- Müller, F. Max  
1892 *Anthropological Religion: The Gifford Lectures*. Longmans, Green and Co. Set 1.11.20:  
<https://www.giffordlectures.org/lectures/anthropological-religion>
- Nielsen, Marie Vejrup  
2009 "Grænser for forandring. Præsten som garant for den danske religionsmodel", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 62, 15-28.
- Norris, Pippa & Ronald Inglehart  
2004 *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*, Cambridge University Press.
- Park, Crystal L.  
2010 "Making sense of the meaning literature: an integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events", *Psychological Bulletin*, 136 (2): 257-301. doi: 10.1037/a0018301
- Pedersen, Heidi F., Marit H. Birkeland, Jens S. Jensen, Tatjana Schnell, Niels C. Hvidt, Torgeir Sørensen & Peter la Cour  
2018 "What brings meaning to life in a highly secular society? A study on sources of meaning, religiosity, and socio-demographics", *Scandinavian Journal of Psychology*, Dec. 59 (6): 678-690.
- Pyszczynski, Tom, McKenzie Lockett, Jeff Greenberg & Sheldon Solomon  
2020 "Terror Management Theory and the COVID-19 Pandemic", *Journal of Humanistic Psychology*.  
Online preprint: <https://doi.org/10.1177/0022167820959488>
- Pyszczynski, Tom, Sheldon Solomon & Jeff Greenberg  
2015 "Chapter One – Thirty Years of Terror Management Theory: From Genesis to Revelation", *Advances in Experimental Social Psychology* 52, 1-70.
- Rappaport, Roy  
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.  
1979 *Ecology, Meaning, and Religion*. North Atlantic Books.
- Rothstein, Bo  
2010 "Happiness and the Welfare State", *Social Research* 77 (2), 1-28.
- Rothstein, Bo & Eric M. Uslaner  
2005 "All for All: Equality, Corruption, and Social Trust", *World Politics* 58 (1), 41-72.
- Rubow, Cecilie  
2000 *Hverdagens Teologi: Folkereligiøsitet i danske verdener*, Eksistensen
- Rubow, Cecilie & Christine Johannessen-Henry  
2010 "Variationer af liv i døden: Transcendenser i hverdagslivets (nye) polydoksi", *Tidsskrift for Forskning i Sygdom og Samfund*, 7 (12): 135-53. <https://doi.org/10.7146/ufss.v7i12.2960>
- Sartre, Jean-Paul



- 1947 *Huis clos*, Gallimard.
- Schjørring, Jens Peter  
2012 "1500-1800" in: Carsten Bach-Nielsen og Jens Holger Schjørring, *Kirkens Historie bd. 2*, Hans Reitzels Forlag.
- Schnell, Tatjana  
2011 "Individual differences in meaning-making: Considering the variety of sources of meaning, their density and diversity", *Personality and Individual Differences* 51: 667-673. doi:10.1016/j.paid.2011.06.006  
2009 "The Sources of Meaning and Meaning in Life Questionnaire (SoMe): Relations to demographics and well-being", *The Journal of Positive Psychology* 4 (6): 483-499. doi:10.1080/17439760903271074
- Seligman, Martin E. P. & Mihaly Csikszentmihalyi  
2000 "Positive psychology: An introduction", *American Psychologist*, 55 (1), 5-14.
- Stark, Rodney & William S. Bainbridge  
1980 "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment", *Journal for the Scientific Study of Religion* 19 (2), 114-28.
- Stefánsson, Kalmar  
2010 *Himmerige og helvede*, Batzer & co.
- Svendsen, Gert T.  
2012 *Tillid*, Aarhus Universitetsforlag.
- Tedeschi, Richard G. & Lawrence G. Calhoun  
2004 "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence", *Psychological Inquiry*, 15 (1), 1-18 [https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501\\_01](https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01)
- Trier, Hans  
2018 *Angst og Engle. Den spanske syge i Danmark*, Gads Forlag.
- Turner, Victor W.  
1968 *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*, Clarendon Press.  
1990 "Are there universals of performance in myth, ritual, and drama?", in: Richard Schechner & Willa Appel, eds, *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*,. Cambridge University Press, 8-18.
- Tylor, Edward B.  
1871 *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Bind 1, J. Murray.
- Vail, Kenneth E., Zachary K. Rothschild, Dave R. Weise, Sheldon Solomon, Tom Pyszczynski & Jeff Greenberg  
2010 "A Terror Management Analysis of the Psychological Functions of Religion", *Personality and Social Psychology Review* 14 (1), 84-94.
- Yalom, Irvin D.  
2008 *Som at se på solen: At leve med døden*, Hans Reitzels Forlag.
- Ward, Charlotte og David Voas  
2011 "The emergence of conspiracy", *Journal of Contemporary Religion* 26 (1), 103-121.
- Weber, Max  
2002 "Rationalisierung, Fortschritt und Entzauberung der Welt" (1922), <https://www.textlog.de/2324.html>.
- Wildavsky, Aaron & Mary Douglas  
1982 *Risk and Cultur : An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, University of California Press
- Zuckerman, Phil  
2008 *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us About Contentment*, New York
- 66 Jesper F. Sørensen et al.

University Press.

*Jesper F. Sørensen, lektor, ph.d.  
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

*Katrine F. Baunvig, lektor, ph.d.  
Center for Grundtvigforskning, Aarhus Universitet*

*Heidi Frølund Pedersen, Seniorforsker, ph.d.  
Funktionelle Lidelser, Aarhus Universitetshospital*

*Brian Arly Jakobsen, lektor, ph.d.  
Religionsvidenskab, Københavns Universitet*

*Lene Kühle, professor mso, ph.d.  
Afdeling for religionsvidenskab, Aarhus Universitet*

*Peter B. Andersen, lektor, ph.d.  
Religionsvidenskab, Københavns Universitet*