

Håndvask og fællessang

Ritualer og ritualiserede handlinger i Coronaens tid

JESPER F. SØRENSEN, KATRINE F. BAUNVIG, PETER B. ANDERSEN

ENGLISH ABSTRACT: Based on data from the COVID-19 survey this article investigates how the pandemic has influenced the performance of rituals in Denmark. Based on a theoretical account of a number of theories of ritual, we present a heuristic model of the five dimensions of ritual: (1) the efficacy of ritual; (2) the meaning of ritual; (3) the coping potential of ritual; (4) the social solidarity dimension of ritual; and (5) anxiety reducing dimension of ritual. These five dimensions are then used to interpret the results of the quantitative survey. In particular, we direct our attention to potential ritualized properties of new instrumental behavior such as hand sanitation; to changes in both collective and private rituals as well as to the new virtual rituals; and, in particular, on how virtual community singing has flourished as a ritual of social cohesion. We conclude that the COVID-19 pandemic only to a limited degree has influenced the attitude towards and use of rituals, and that the huge popularity of virtual community singing during the first wave of the pandemic in spring 2020 is the singular, most important ritual innovation.

DANSK RESUME: Baseret på data fra vores spørgeskemaundersøgelse undersøger vi i denne artikel, hvorledes og i hvilken udstrækning COVID-19 pandemien har påvirket danskerne brug af ritualer. På baggrund af en teoretisk redegørelse for forskellige ritualteorier, præsenterer vi en heuristisk model, der inddeler ritualer i 5 dimensioner: (1) rituallets formodede virkning; (2) rituallets erfarede betydning; (3) rituallets coping-potentiale; (4) rituallets evne til at skabe sammenhold; og (5) rituallets angstreducerende effekt. Disse fem dimensioner anvendes hernæst til at fortolke den kvantitative undersøgelses resultater, hvor vi lægger særlig vægt på nye instrumentelle handlinger som fx afsprittings rituelle egenskaber; på ændringer i deltagelsen i både kollektive og mere private ritualer samt i disses virtuelle versioner; og særligt på opblomstringen af virtuel fællessang som et sammenholdsritual. Vi konstaterer afslutningsvis, at COVID-19 pandemien kun i ringe grad har påvirket deltagerens holdning til og brug af ritualer og at den virtuelle fællessangs store popularitet derfor entydigt må betegnes som den afgørende rituelle fornyelse under COVID-19 pandemiens første bølge i foråret 2020.

KEYWORDS: *COVID-19; Rituals and COVID-19; Rituals in theories of religion; Handwashing / and COVID-19; Community singing and COVID-19*

Hvilken rolle har ritualer og ritualiserede handlinger spillet i den danske befolknings reaktion på COVID-19-pandemien? Kan man se tegn på, at individer og/eller grupper har gjort brug af ritualer og/eller ritualiserede handlinger (a) i ønsket om at beskytte sig mod sygdom eller (b) i ønsket om at håndtere psykisk uro og/eller isolation? Disse tilsyneladende simple spørgsmål har vi operationaliseret gennem et tvedelt fokus på den danske befolknings holdning til to fænomener under øget kollektiv opmærksomhed i den første Corona-nedlukningsperiode: håndhygiejne og mediefaciliteret fællessang.

Sammenstillingen af 'ritualer' og 'ritualiserede handlinger' antyder, at vores ritualforståelse er bredspektret, inklusiv, heuristisk. Vi inkluderer på den ene side fastlagte, rutineprægede, kollektive, religiøse ritualer med en lang brugs- og fortolkningshistorie og på den anden side afgrænsede adfærdstendenser i grupper af individer, der for sin del ligger tættere på det, man måske bedre forstår som 'vaner'. Før vi skrider til selve undersøgelsen af ritualer og adfærdstendenser under COVID-19-nedlukningen, vil vi først give en kort gennemgang af de teoretiske tilgange, hvorpå vi baserer denne ritualforståelse. Denne introduktion tjener endvidere et selvstændigt delmål for denne artikel: At antyde den horisont, man må orientere sig imod, hvis man ønsker en forståelse ikke bare af de konkret-partikulære ritualtrends, der er opstået i Corona-perioden, men også af de almen-universelle tendenser, der ligger til grund for disse trends.

Ritualteoretisk baggrund

En righoldig forskningstradition forbinder sociale og eksistentielt-psykologiske kriser med rituelle handlinger. Selvom enkeltteorier kommer med hvert deres bud på, hvorledes ritualer må forstås – på, hvad deres rolle ultimativt kan siges at være – adresserer de som hovedregel det faktum: at mennesker i alle typer samfund synes at udføre rituelle handlinger, når de på forskellig vis oplever usikkerhed eller pres, hvorpå en pandemisk sygdomsspredning kunne være et blandt mange tænkelige eksempler.

Ritualdeltageres egne forklaringer indikerer, at ritualers ærinde eller funktion er at ændre en given tilstand i verden – gerne til det bedre. Helbredelsesritualer skal genoprette den syges sundhedstilstand; høstritualer skal sikre vinterforrådet. Fokuserer man på dette forhold, kan ritualer anskues som logisk-instrumentelt motiverede handlinger (som godt nok er baseret på en række 'fejlslutninger') udført af individer, der af forskellige grunde ikke ved bedre. Det var i hvert fald 1800-tallets britiske antropologers forståelse af ritualer: En fejlbehæftet kulturel teknologi affødt af tilsvarende skæve teorier om visse forhold i verden. Inspireret af det samtidige evolutionsparadigme forestillede man sig, at ritualer på lang sigt derfor ville forsvinde – i takt

med, at menneskeheden som sådan fik en bedre forståelse af verdens indretning, ville de fejlagtige ritualhandlinger udfases.

Men ritualerne forsvandt som bekendt ikke; victoriatidens scientistisk-triumfalistiske lænestolsantropologer fik ikke ret. Men selvom de ikke fik ret i, at oplysning ville føre til rituallets afvikling, har andre pointer vist sig mere bevaringsværdige. Eksempelvis er den indsigt, at ritualudøveres forestilling om handlingernes formodede virkning eller 'effikacitet' (jf. P. Sørensen 2006), som 1800-tallets forskere tog afsæt i, inden for de seneste år blevet bekræftet af studier informeret af det neurokognitive felt (Sørensen 2001). Med andre ord: Ritualer forstås ofte som det rette svar i bestemte livssituationer, og selv om vi i dag med god grund forkaster en simpel evolutionisme, bør vi ikke ignorere, at en manglende teknisk beherskelse inden for et domæne er forbundet med brugen af ritualer. Det vil sige: Når mennesker ikke teknisk kan løse et problem, synes ritualer at opstå af sig selv som alternative svar. Og mens den moderne videnskab i visse domæner på slagkraftig vis har mindsket usikkerheden i menneskers liv (i hvert fald i den atlantiske verden), har dette samme videnskabelige fremskridt i kraft af det ansvar, der følger med den øgede viden, sået visse andre områder til med nye former for bekymring (Bech 2006).

Alligevel synes det indlysende, at der er andet og mere på spil i ritualer end forfejlede forsøg på at løse konkrete problemer. Tilskyndet af det antropologiske feltarbejde rettede særligt struktur-funktionalismen i midten af det 20. århundrede fokus på ritualers sociale og psykologiske funktioner i forskellige typer kriser. I stedet for enkeltindividens misforståede forsøg på teknologisk at manipulere deres omgivelser opfattede man ritualer som samfundets forsøg på at tøjle de psykologiske og sociale kræfter, som kriser kan afstedkomme – det gælder både de 'forventelige' overgangskriser som fødsel, pubertet, død og de mere uventede, som eksempelvis hungersnød, krig og sygdom. Rituallets egentlige funktion ligger for struktur-funktionalisterne ikke i den effekt, som deltagerne hævder det har, men snarere i det faktum, at fællesskabet rent faktisk forener gruppen i *forestillingen* om effekten. Samfundet håndterer en given krise ved hjælp af rituallet som fælleshandling; helbredelsesriten synes med andre ord at være den gældende fortolkningsmodel for alle ritualer: i denne logik er kollektive ritualers funktion i yderste led at helbrede 'samfundslegemet'.

Struktur-funktionalismens fokus på genoprettelse af den sociale ligevægtstilstand – hvad enten denne medieres gennem en reetablering af individernes psykologiske ligevægt (fx hos Malinowski 1948) eller mere direkte som udtryk for en accept af social orden og autoritet, og dermed en direkte bekræftelse af og underkastelse under den sociale orden (fx hos Radcliffe-Brown 1952) – blev sidenhen kritiseret for det, der betragtes som en konservativ ritualforståelse. Den overser (eller nedtoner betragteligt) ritualers meningsgivende og transformative potentiale. Sådan lød i hvert fald Victor Turners kritik. Han mente, at ritualer ikke blot genskaber en allerede eksisterende struktur. I stedet giver de et givent samfunds medlemmer mulighed for at genfortolke deres fælles symbolske betydningssystem. Ritualer spiller med andre ord en central rolle for samfunds mulighed for at forny sig selv: Det enkelte ritual vil være et 'kulturelt-æstetiske spejl', der gennem kreativ brug af samfundets centrale tegn, billeder og forestillinger formår at bringe det allerede etablerede symbolske gods ind

i en given ny situation (Turner 1990, 8). Ritualiet giver altså samfundet anledning til at reflektere 'over sig selv'. En let omskrivning af Turners pointer på dette punkt kunne lyde: Denne fortolkningsproces foregår ofte langsomt grænsende til det uopfattelige, men i samfundets gradvise tilpasning til omgivelser, der er i konstant forandring, er ritualiet ikke desto mindre en afgørende kulturel tilpasningsteknologi.

Et fokus på ritualers evne til at skabe 'meningserfaringer' finder vi hos en anden afgørende bidrager til den religionsvidenskabelige forskning, den amerikanske antropolog Clifford Geertz. I følge Geertz afstedkommer ritualiet en momentan sammensmeltning af det, han kalder for hhv. verdensbillede og etos; i ritualiet forenes modeller af verden – det vil sige forestillinger om verdens beskaffenhed – med modeller, der gælder som normativ rettesnor for de rette handlinger i denne verden (Geertz 1973). Ritualiet opstiller på den ene side en ramme for, hvorledes mennesker rent faktisk forventes at handle. Samtidig forankrer det disse handlinger i et verdensbillede, hvorved verdensbilledet bliver en erfaret virkelighed for deltageren.

Benytter vi ovenstående positioner til at skærpe vores helhedsforståelse af ritualer som fænomen, kan vi foreløbigt pege på tre dimensioner. Hvis vi for det første accepterer, at ritualer af deltagerne ofte antages at have en konkret virkning på verden, bør vi tage afsæt i det, man kunne kalde en 'instrumentel dimension' (*virkning*). Nyere kognitive tilgange har udforsket denne dimension som et udtryk for ritualers såkaldte magiske aspekter og forankret disse i den virkning, ritualets særlige form har på vores kognitive system (Sørensen 2007, 2013). For det andet synes det rimeligt, at ritualer har en 'funktionel dimension' – at de kan hjælpe til at øge robustheden af sociale eller psykologiske funktionelle system, der af forskellige årsager måtte være under pres. Denne dimension er i nyere forskning videreført af forskellige former for *coping*-teorier, der anskuer ritualer som en blandt flere metoder, som både individer og grupper kan benytte sig af til at forhindre forstyrrelser i de sociale eller psykologiske strukturer (fx Ladd & Spilka 2013). For det tredje vil det givetvis være oplagt, at ritualer besidder en art 'menings-dimension' – det vil sige, at det skaber eller sikrer en erfaring af *mening*, som giver både individet og samfundet mulighed for at udvikle sig. Denne ritualforståelse er udbredt i den såkaldt positive psykologi, hvor ritualer opfattes som en blandt flere metoder, som mennesker kan gribe til, når de ønsker at kultivere krisers positivt forandrende potentiale (fx Wojtkowiak 2018.).

Mens disse tre dimensioner i en vis forstand bygger på en intuitiv, *commonsense*-forståelse af, hvad ritualer er, har der i forskningslitteraturen gennem de seneste årtier været et stadig øget fokus på dét, man kunne forstå som ritualets formelle aspekter. Det afgørende spørgsmål i denne litteratur er, hvad det egentlig er, vi mener at genkende, når vi kategoriserer en handling som et ritual. På baggrund af den amerikanske antropolog Roy Rappaports udpegning af 'ritualets åbenlyse egenskaber' (Rappaport 1979, se også Staal 1979), har forskellige grene af den evolutionære og kognitive ritualforskning undersøgt, hvilken effekt ritualer har på menneskets kognitive system. Særligt to forhold er relevante for vores undersøgelse af den danske befolknings syn på og deltagelse i ritualer og rituel adfærd, da de kan bringe os nærmere en forståelse af ritualers evne til (a) at reducere angst og (b) til at skabe social sammenhængskraft.

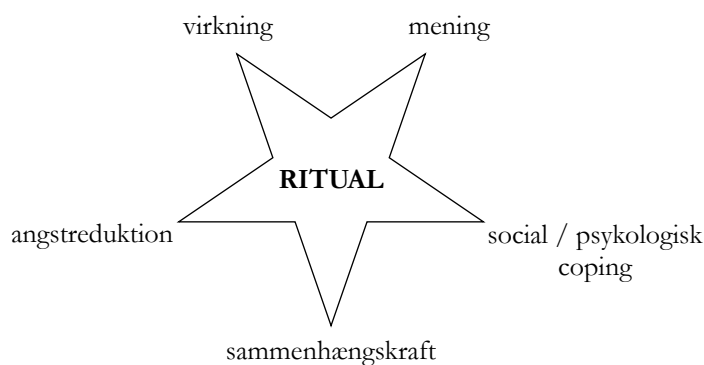
For det første er ritualer ofte særdeles omkostningstunge, hvad enten vi opregner de anvendte ressourcer i tid eller i mere direkte materielle udgifter. Tiden, der anvendes på rituel adfærd, kunne hypotetisk bruges 'mere fornuftigt', dvs. til gavn for individets eller gruppens overlevelse – i stedet for at brænde dele af et givent offerdyr, kunne hele dyret eksempelvis fortæres af gruppens medlemmer. Følger man en evolutionær logik, er det derfor nærliggende at antage, at ritualer faktisk bidrager positivt til individets eller gruppens overlevelse. Ellers ville grupper med rituel adfærd ganske enkelt være blevet udkonkurreret af grupper uden. Ritualer må med andre ord antages at repræsentere en fordel. Spørgsmålet er blot hvilken. Richard Sosis mener at bygge på det, han betragter som Émile Durkheims forslag, at ritualer skaber social sammenhængskraft (fx Sosis & Alcorta 2003). Sosis peger på, at nøglen til en forståelse af, hvorfor ritualer har denne funktion, akkurat skal findes i deres tilsyneladende instrumentelle unødvendighed eller overflødighed. Ritualer bygger på såkaldte 'omkostningsfulde signaler' – signaler, som kræver en stor mængde energi, tid eller andre ressourcer og som dermed sender et stærkt meta-signal om dedikation. Ligesom påfuglehannens eksorbitante fjerdragt sender et signal til hunnen om hans gode gener, sender ritualdeltagere med deres parathed til bruge tid og ressourcer på et givent ritual et signal om, at man er til at stole på – at man er villig til at ofre sig for den gruppe, der udfører ritualen. Ritualen behøver ikke at rumme eksplicite offerelementer. Ressourceinvesteringen giver på den ene side individet mulighed for at fortælle sig selv og på den anden side de øvrige deltagere, at han/hun betragter gruppen som væsentlig. Investeringen rummer med andre ord både auto- og allokommunikative budskaber. Når vi udfører ritualer sammen med andre mennesker, sender og modtager vi altså signaler til både os selv og de andre om gruppens vigtighed – og dermed styrkes den sociale solidaritet. Et eventuelt underliggende forestillingsunivers og antagelser om ritualens 'mening' træder i dette perspektiv i baggrunden. Det afgørende er fælleshandlingen i sig selv.

Hvor Sosis primært har fokuseret på ritualers sociale funktion, har antropologerne Pascal Boyer og Pierre Liénard undersøgt det mere direkte forhold mellem angst eller nervøsitet ('anxiety') og ritualer (Boyer & Liénard 2006). De peger på, at ritualens åbenlyse egenskaber og i særdeleshed ritualdeltagernes fokus på regler, gentagelser og overflødige handlinger i sig selv virker momentant beroligende. På baggrund af en sammenligning af kulturelle ritualer med Obsessive Compulsive Disorder (OCD)-patienters brug af hjemmelavede ritualer til at undertrykke tvangstanker, foreslår de, at ritualer har som primært formål at dæmpe angst ved at fylde arbejdshukommelsen med en ekstrem fokus på korrekt udførelse, hvorved tvangstankerne fortrænges. Ritualer får os ganske enkelt til at tænke på noget andet – i hvert fald for en stund. Men ligesom hos OCD-patienterne giver ritualerne kun midlertidig lindring, og de skal gentages for at opretholde deres effekt. Hvor OCD-patienters tvangsforestillinger er private og opstår i kraft af en psykologisk forstyrrelse, fungerer det anderledes i religiøse ritualer. Ved at påminde deltagerne om mulige negative konsekvenser af ikke at udføre ritualen, fremmaner religion selv den nervøsitet, som ritualerne efterfølgende skal fjerne, og systemet bliver i en vis forstand selvopretholdende. I nogle tilfælde kommer den erfarede trussel dog udefra, og kulturelle ritualer vil her være

en blandt flere måder at håndtere den på, da de fungerer momentant angstdæmpende for individet. I modsætning til mere traditionelle coping teorier hævder Boyer og Liénard altså ikke, at ritualerne nødvendigvis har en positiv social eller psykologisk funktion. I stedet er de et biprodukt af menneskets kognitive system, og den momentane befrielse fra angst og nervøsitet, som ritualet fremkalder, er netop midlertidig og ikke nødvendigvis positiv. Endvidere er det også her vigtigt at slå fast, at ritualet ikke behøver at være religiøst. Faktisk taler Boyer og Liénard om 'ritualisering' som det afgørende træk, hvilket betyder, at den angstreducerende adfærd kan optræde i sammenhænge, som vi normalt ikke forbinder med typisk religiøse ritualer. Som vi skal se, er denne indsigt væsentlig når vi undersøger, COVID-19 har fremkaldt nye former for ritualiseret adfærd.

De evolutionære og kognitive tilgange føjer altså to dimensioner til vores spørgehorisont. For det første en fokus på ritualer som sociale signaler, som fremmer *sammenhængskraften* inden for en gruppe; for det andet en fokus på ritualiseret adfærd som en metode til individuel *angstreduktion*. Tilføjer vi disse to dimensioner til de tre, som vi allerede har identificeret (*virkning, mening og coping*), kommer vi frem til en 'rituel femstjerne', der opsummerer de fem overordnede forskningstilgange til ritualer og rituel adfærd, som vi har gennemgået ovenfor og som vi nedenfor benytter til at fortolke vores resultater (Fig. 7.1).

Figur 7.1 Den rituelle femstjerne



Ritualer og kollektive vaner under COVID-19

Informeret af ovenstående teoretiske tilgange vil vi nu undersøge besvarelserne af de spørgsmål, som kan hjælpe os til at danne os et overblik over ritualer og rituel adfærd eller kollektive vaners status og udvikling i COVID-19-perioden. I Danmark satte COVID-19-epidemien hurtigt sine tydelige spor i det sociale landskab. De kollektive vaner måtte tilpasse sig smittebilledet. Kram og håndtryk blev sjældne forekomster – og

når de undertiden fandt sted, skete det gerne i smug som resultat af forvirrede forhandlinger. Nogle irriteredes over sådanne brud på vanen.¹ Andre forsøgte at give nye hilseformer mulighed for at slå rødder: Albuer og fødder blev taget kreativt i brug. I offentlige og på sociale medier rapporteredes om øget øjenkontakt og smilefrekvens som kompensation for de fysiske indskrænkninger, der pludselig gjaldt i det offentlige rum.

Også de individuelle vaner måtte omstille sig hurtigt. Øget håndvask og -afspritning var antageligvis en af de praksisformer, som havde mest prægnant og tydelig indvirkning på gennemsnitsbefolkningens hverdagsaktiviteter? Vores hypotese er, at denne handling dækker over et håndfast hygiejnisk-instrumentelt element (færre bliver smittede, når mange vasker og afspritter hænder) samt auto- og allokommunikative signaler om, at udøveren tager COVID-19-situationen alvorligt, opfører sig 'solidarisk' eller er 'compliant' med myndighedernes udmeldinger.

Højnelse af den danske befolknings biogenetiske viden har været en dagsorden for sundheds- og fødevarermyndigheder op gennem det 20. århundrede. Salmonellabakteriens udbredelsen i dansk fjerkræ, som skønt den kom under kontrol i andet årti af det 21. århundrede, i sidste tredjedel af det 20. århundrede flyttede befolkningens renhedsforestillinger – et forestillingskompleks, der har en intim forbindelse til kulturelle klassifikationssystemer (jf. Douglas 1966): I langt de fleste husholdninger holdes kød nu som det mest selvfølgelige adskilt fra frugt og grønt. Inden for de senere år har Fødevarerstyrelsen endvidere været særligt interesseret i oplysning om karkludshåndtering, fordi man observerer, at særligt den unge del af befolkningens (15-24-årige) vidensniveau er for lavt; styrelsen anslog i 2011, at omkring 10.000 personer i denne aldersgruppe blev syge af campylobacter, fordi de ikke hyppigt nok lagde karkluden til vask.

Hvorledes denne type opmærksomhed har sat sine spor i befolkningens håndvaskpraksis, har vi imidlertid kun omtrentlige undersøgelser af. Hygiejneleverandørfirmaet Katrin foretog i 2016 en undersøgelse af håndvask i forbindelse med toiletbesøg.² Heraf fremgik det, at 84 procent af adspurgte danskere angiver, at de altid vasker hænder efter toiletbesøg. Under COVID-19-epidemien har ansporinger til håndvask og afspritning imidlertid vristet sig fri af toiletteksten, som den for mangedel været knyttet med.³ Der er flere tegn på, at befolkningen hurtigt tog opfordringerne

¹ Andre sørger ligefrem. Hjertesuk og mindeskrifter over håndtrykkets afvikling har fyldt op i aviserens lederspalter. Tilsvarende bød foråret ligefrem på en nekrolog over det franske kindkys (Munch 2020).

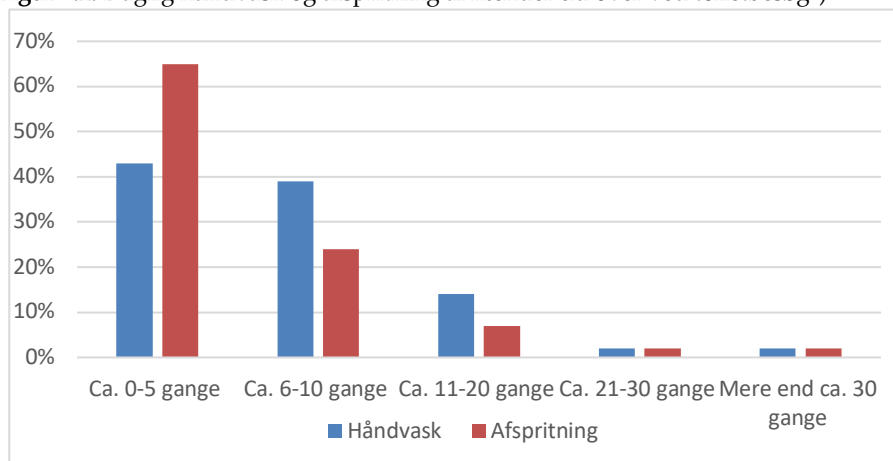
² Den såkaldte "Toiletrapport" udgivet i 2016 findes på: https://katriniq.com/wp-content/uploads/2016/11/MTAB_toiletrapport_2016_DK.pdf

³ Sundhedsmyndighedens anbefalinger har imidlertid også før COVID-19-udbredelsen været mere bredspektrede. I oplysningsmateriale fra 2019 lyder anbefalingen, at man vasker hænder: "Efter indkøbture, afhentning i dagtilbud, ture med offentlig transport; Før og efter madlavning; Under madlavning, når der skiftes arbejdsgang, fx efter klargøring af grøntsager eller efter håndtering af kød; Før og efter spisning; Efter toiletbesøg; Efter host og nys i hånden og engangsserviet; Efter at have pudset næse; Efter at have skiftet ble eller pudset næse på dit barn; Efter sortering af vasketøj; Efter håndtering af affald" (https://www.sst.dk/da/viden/miljoe/miljoe-og-sundhed/hygiejne_besogt_d_15_februar_2021).

om øget håndvask og brug af håndsprit til sig.⁴ Googlesøgninger på 'håndvask' og 'håndsprit' steg eksempelvis stødt og signifikant i foråret og sommeren 2020.⁵ Tilsvarende melder Apotekerforeningen på deres hjemmeside, at håndsprit pludseligt "er et meget efterspurgt produkt, da mange ønsker at beskytte sig selv og andre mod smitte".⁶ Denne tendens ser vi afspejlet i vores besvarelser.

I løbet af den første nedlukningsperiode blev det igen muligt at købe håndsprit, og det lykkedes i de fleste offentlige rum at opsætte velfungerende spritdispenserer. Respondenterne på surveyet har med andre ord givetvist i stort omfang haft mulighed for at afspritte hænderne, når de fandt det nødvendigt, da indsamlingen fandt sted. På dataindsamlingsstidspunktet vaskede 82 procent hænder og 89 procent afsprittede dem imellem 0 og 10 gange om dagen fraregnet toiletbesøg (Fig. 7.2). Når de to renelsesformer følges så tæt ad, synes det at indikere, at niveauet og adfærden som sådan er knyttet til sygdomsspredningen og de offentlige myndigheders opfordringer. Før COVID-19-udbredelsen ville den forventelige brug af håndsprit have været markant lavere end håndvask.

Figur 7.2. Daglig håndvask og afspritning af hænder ud over ved toiletbesøg*)⁷



*) Spørgsmål: Uden at medregne toiletbesøg, hvor ofte vasker og/eller afspritter du så hænder i løbet af en typisk dag, som det er netop nu? Notér antal. De anførte antal er siden blevet omsat til de anførte ca. antal gange. Håndvask N=1.361, Afspritning N=1.338.

Ikke overraskende kan vi altså aflæse af besvarelserne, at den danske befolkning tog de myndighedsansporede hygiejnevener til sig (Tab. 7.1). Men vi finder imidlertid ingen sammenhæng mellem respondenternes tillid til videnskaben og omfanget af

⁴ Se HOPE projektets rapport fra d. 22. april 2020: https://hope-project.dk/#/reports/danskernes_adfaerd_og_holdninger

⁵ <https://trends.google.com/trends/explore?geo=US&q=h%C3%A5ndvask,h%C3%A5ndsprit>. Søgning foretaget d. 15. februar 2021.

⁶ <https://www.apoteket.dk/sundhed/forebyggelse/haandsprit-paa-apotekerne> besøgt d. 15. februar 2021.

⁷ I denne artikel er forskellige typer af 'ved ikke', 'vil ikke svare' og andre typer af blanke svar fjernet af hensyn til den statistiske behandling af data. Fordelinger af svarene til langt de fleste spørgsmål vil blive gjort tilgængelige andetsteds.

deres håndvask og -afspritning. Tilsvarende ser vi ingen sammenhæng mellem håndhygiejne og deltagelse i bøn, meditation, healing eller andre former for (internetbaserede) kollektive ritualer. Vi sporer heller ingen sammenhæng mellem øget fokus på håndhygiejne og erfaring af eksistentiel krise. 27 procent af respondenterne rapporterer at have oplevet en eller anden grad af en eksistentiel krise i perioden. Disse er mere tilbøjelige til at bede ($\gamma=0,186$, $P<0,05$, r , n/s), til at foretage besværgelser ($\gamma=0,319$, $P=0,005$), og healing samt til at deltage i online religiøse tilbud ($\gamma=0,292$, $P<0,001$, $r=0,092$, $P=0,001$).⁸ Oplevelsen af eksistentiel krise er imidlertid ikke knyttet til et øget eller svækket omfang af håndvask eller afspritning.

Endelig angiver 76 procent af alle respondenterne at have fået mere tillid til videnskaben i en bred forstand og til videnskabens evne til at løse sundhedskriser som COVID-19. Blandt de 24 procent, der ikke giver udtryk for en sådan forøget tillid til videnskaben, er der *ikke* en udbredt tendens til at anse religiøse ritualer som et relevant alternativ til videnskaben i corona-situationen. Vender vi tilbage til den rituelle femstjerne synes der med andre ord synes ikke at være tegn på, at det skulle være håndvasken som angstreducerende handling eller som copingstrategi, der har drevet adfærden frem. Vi ser ikke desto mindre en tendens til, at denne gruppe i øget omfang har søgt mod sekulære, fællesskabsorienterede fællessangritualer. Dette bringer os videre til det, de fleste nok vil forstå som egentlige ritualer og deres meningsdimension.

Livsformål og fællessang: kollektive ritualers menings- og sammenhængsgenererende potentiale

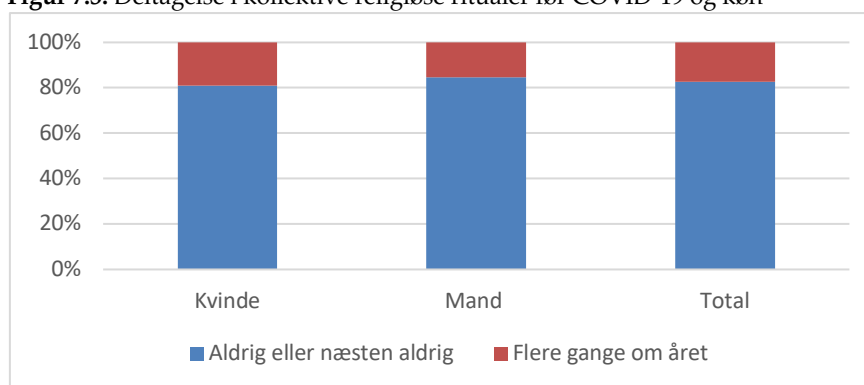
Kirkegangen i Danmark har i årtier været dalende. Sådan har det været, siden de såkaldte værdiundersøgelser begyndte at gennemføre jævnlige, systematiske målinger i 1981 (jf. Gundelach og Riis 1992). Inden for de senere år synes der ikke desto mindre at kunne registreres en stabilisering blandt de såkaldte traditionalister – betegnelsen for de individer, der søger i kirke til højtiderne – først og fremmest juleaftensdag (jf. Andersen og Lüchau 2011). I behandlingen af vores besvarelser er praksisformer knyttet til den kristne mainstreamkultur netop den afgørende at tage afsæt i: Kun 76 ud af 1.538 respondenter tilhører andre religioner end kristendommen. Dette grundlag er for smalt til, at vi kan udtrække målrettet information om denne gruppe. Det vil altså sige, at skønt de 30 muslimer, vi finder i besvarelsen, er hyppigere gæster i moskeen end de kristne er i kirken, påvirker dette ikke som sådan det samlede resultat (jf. artikel 4, "COVID-19 og religion").

Vi har stillet deltagerne i undersøgelsen følgende spørgsmål: "Hvor ofte plejer du at gå i kirke, moske, tempel, gurdwara, synagoge eller lignende?" 77 procent angiver, at de 'aldrig eller næsten aldrig' gør det; 18 procent angiver, at de gør det 'flere gange om året'; 7 procent angiver, at de gør det 'mindst en gang om måneden' (jf. Fig. 7.3, jf. artikel 4, "COVID-19 og religion"). Som det fremgår af nedenstående figur er der

⁸ Disse aspekter udfoldes i artiklerne "Helbred og trivsel" og "Livsmening, krise og optimisme under COVID-19" i dette nummer.

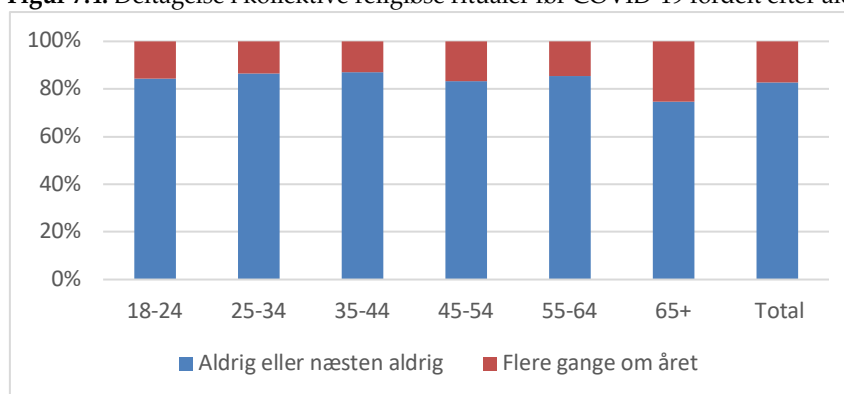
ikke store kønsforskelle. Omtrentligt lige mange mænd og kvinder går 'aldrig eller næsten aldrig' i kirke, moske, tempel, gurdwara, synagoge eller lignende (kvinder: 76 procent, mænd: 77 procent). 18 procent af kvinderne gør det 'flere gange om året' mod 14 procent af mændene. Sidstnævnte er imidlertid bedre repræsenteret blandt dem, som gør det 'mindst en gang om måneden': 9 procent af mændene angiver dette, hvor kun 5 procent af kvinderne gør det. Altså: Det store flertal af begge køn deltager kun i (meget) begrænset omfang i kollektive religiøse ritualer. Samtidig er der en svag tendens til, at kvinder oftere end mænd er mediumfrekvente deltagere, ligesom mænd oftere end kvinder er højfrekvente gæster i kirken, moskeen eller tilsvarende.

Figur 7.3. Deltagelse i kollektive religiøse ritualer før COVID-19 og køn



Spørgsmål: "Hvor ofte plejer du at gå i kirke, moske, tempel, gurdwara, synagoge eller lignende?" $N=1.475$, Chi^2 , $P \leq 0.005$, γ og r . er ikke signifikante

Figur 7.4. Deltagelse i kollektive religiøse ritualer før COVID-19 fordelt efter alder



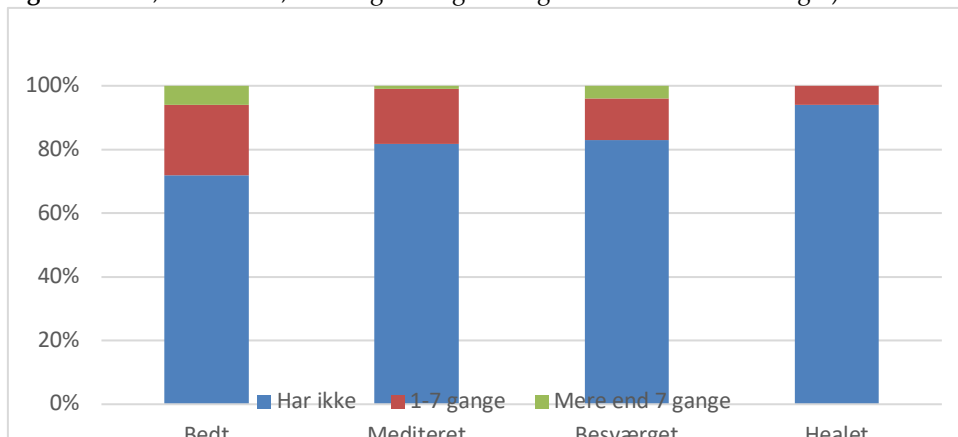
$N=1.475$, γ og r . er ikke signifikante, Chi^2 $P < 0,001$

Under COVID-19-nedlukningen benyttede kun en lille gruppe af befolkningen sig af religiøse tilbud og virkemidler (jf. Figur 7.5)⁹ 83 procent søgte ingen former for online erstatningstilbud. Et overvejende flertal angav desuden, at de hverken havde bedt,

⁹ For en udfoldelse af denne omstændighed se "COVID-19 og religion" i dette nummer.

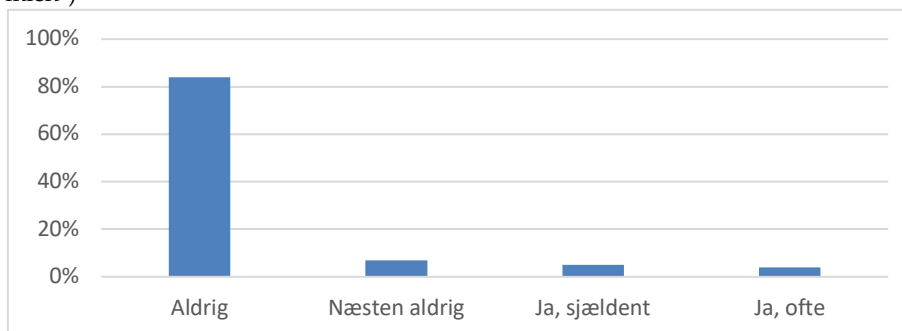
mediteret, øvet besværgelser eller foretaget healing i perioden (jf. Fig. 7.5 og 7.6).¹⁰ Et væsentligt mindretal på 28 procent anfører imidlertid, at de har bedt jævnligt. Dette nærmer sig en fordobling af informanternes niveau før coronaudbredelsen på 12 procent. Skønt tallene ikke afslører motiverne bag denne stigning, er COVID-relateret usikkerhed eller COVID-relateret fritidsforøgelse oplagte forklaringer.

Figur 7.5. Bøn, meditation, besværgelser og healing i løbet af den seneste uge*)



*) Spørgsmål: Hvor ofte har du udøvet følgende handlinger i den seneste uge? Bøn, Meditation, Besværgelser, Healing af selo eller andre. Notér, antal. De anførte antal er siden blevet omsat til de anførte antal gange. Som det fremgår havde mange respondenter svært ved at forholde sig til spørgsmålet om den seneste uge, så der var mange blanke svar. Bøn N=765, Meditation N=723, Besværgelser N=715 og Healing N=683.

Figur 7.6. Deltagelse i religiøse aktiviteter på internettet i løbet af COVID-19 epidemien*)



*) Spørgsmål: "Har du deltaget i en/flere religiøse handlinger (fx gudstjeneste, bøn, offer) og/eller hørt religiøse oplæg (herunder taler, foredrag, prædikener og undervisning/dars) online under coronavirus pandemien?" N=1.483.

Hvad angår bøn, er ingen signifikant forskel imellem kønnene. Det er der imidlertid imellem aldersgrupperne: Jo ældre man er, des hyppigere beder man ($\gamma=0,306$, $P<0,001$). Det samme gør sig i øvrigt gældende for udøvelse af besværgelser ($\gamma=0,175$,

¹⁰ Som det fremgår af Fig. 7.5, er svarprocenterne på spørgsmålene om bøn, meditation, besværgelser og healing meget lave; vi har ikke desto mindre valgt at behandle besværgelserne som rimelige og repræsentative (se "Appendiks, Metoder og opmærksomhedspunkter").

$P < 0,05$). Herimod er hyppigheden af meditation og healing ikke relateret til køn og alder. Hvad angår deltagelsen i religiøse fællesskaber på nettet, er der ingen signifikant forskel mellem kønnene, men en svag tendens til at de yngre er mere aktive end de ældre ($\gamma = -0,099$, $P < 0,05$).

Af vores besvarelser kan vi endvidere sætte disse ritualtendenser i forbindelse med respondenternes erklærede erfaring af mening med livet eller mangel på samme. 30 procent rapporterer, at de har oplevet mere mening og formål med livet siden COVID-19 pandemien kom til Danmark. 70 procent giver udtryk for det omvendte; dette forhold viste sig at have betydning for befolkningens deltagelse i ritualer. I forbifarten kan vi bemærke, at gruppen, som har oplevet meningstab, i et vist omfang synes at have kompenseret herfor ved at skrue op for håndvask ($\gamma = 0,128$, $P < 0,05$, $r = 0,083$, $P < 0,05$) og afspritning af hænderne ($\gamma = 0,139$, $P = 0,028$). Samme gruppe har endvidere udøvet relativt mere healing ($\gamma = 0,489$, $P < 0,05$, $r = 0,138$, $P \leq 0,001$) og udført flere besværgelser ($\gamma = 0,280$, $P = 0,012$, $r = 0,121$, $P < 0,005$). Endelig er det i denne gruppe, vi finder den største deltagelse i religiøse online aktiviteter ($\gamma = 0,275$, $P < 0,001$, $r = 0,107$, $P < 0,001$). Imidlertid synes der ikke at være nogen sammenhæng mellem kontingens-erfaring og frekvensen af bøn og meditation.

Den instrumentelle brug af ritualer i forbindelse med COVID-19 er altså ikke som sådan drevet af synet på videnskabens evne til at modvirke pandemien. Snarere synes den påvirket af eller sammenfaldende med en oplevelse af en mindre håndgribelig fornemmelse af meningstab. Hvis vi har ret i denne analyse, må vi i den rituelle femstjernede styre uden om 'virkning' og orientere os i retning af 'coping', 'mening' og 'sammenhængskraft'. Denne formodning tager vi med os i udforskningen af det, man må betragte som den største rituelle nyskabelse under COVID-19-nedlukningen: De virtuelle 'fællessangsarrangementer', som Danmarks Radios PigeKor afviklede på flow-tv, Facebook og radio. De fik overrumplende høje seertal samt stor opmærksomhed i offentlige og på sociale medier, hvor deres popularitet gerne tolkedes som signal om kulturel sammenhængskraft (Baunvig 2020).

Virtuel corona-fællessang og social sammenhængskraft

Rytmske fælleshandlinger kan etablere fælles fodslag i grupper af individer. Både i bogstavelig og overført forstand kan deltagelse i musiske aktiviteter som dans og fællessang styrke sociale bonding-processer, udløse oxytocin (en neuropeptid, der populært kaldes 'tillidshormonet') og fremme individers erfaring af social sammenhængskraft. Derfor er det heller ikke overraskende, at religiøse og sekulære ritualer, der formår at bide sig fast og få en egentlig brugshistorie i et givent religiøst eller kulturelt fællesskab, ofte inkorporerer musisk-rytmiske elementer.

Disse emner er efterhånden veldokumenterede i den psykologiske, antropologiske og religionsvidenskabelige samt neuro-musikologiske forskningslitteratur. Disse studier tager imidlertid gerne udgangspunkt i en forståelse af rytmiske fælleshandlinger som begivenheder, hvor en gruppe individer forsamles (fysisk) og udfører en given

rytmisk aktivitet. Men hvad sker der, når de musiske fælleshandlinger medieres gennem TV og Facebook? Når de på den måde er virtuelle? Hvordan påvirker dette aktiviteternes bonding-potentiale og sociale rækkevidde? Sådanne spørgsmål kan COVID-19-mediefænomenet 'Morgensang med Philip Faber' og 'Fællessang hver for sig' hjælpe os til at blive klogere på. 'Fællessang hver for sig' med værterne Phillip Faber og Mads Steffensen i spidsen (men placeret i hver sit lokale) løb over skærmen fredag aften fra marts til juni, mens COVID-19-nedlukningen af Danmark var en alvorlig og trykkende realitet. Programmet, der var en videreudvikling af formatet 'Morgensang', som alene bestyredes af Philip Faber, stillede om til kendte danske musikere, der sang for, mens karaokeundertekster sørgede for, at folk hjemme i stuerne også kunne være med. Efter de første programmer, hvor hjemmedeltagerne blev opmuntret til at indsende optagelser af sig selv synge med, blev sammenklippede fællessangsindslag en fast del af flow-formatet og på DR Pige Korets Facebookside.

De første seks fredage havde flow-programmet over en million seere. I en tid, hvor seere migrerer til streaming-tjenester,¹¹ er sådanne seertal påfaldende (Tab. 7.7).¹²

Tabel 7.7. Seertal, Flow-TV, 'Fællessang - hver for sig'

Dato	Program	Seertal opgjort i mill.
27.03.2020	Fællessang – hver for sig I	1,070
03.04.2020	Fællessang - hver for sig II	1,139
10.04.2020	Fællessang - hver for sig III	1,035
16.04.2020	Fællessang for Dronningen – hver for sig IV	1,076
24.04.2020	Fællessang - hver for sig V	1,061
01.05.2020	Fællessang - hver for sig VI	1,078
08.05.2020	Fællessang - hver for sig VII	0,852
15.05.2020	Fællessang - hver for sig VIII	0,845
22.05.2020	Fællessang - hver for sig IX	0,799
29.05.2020	Fællessang - hver for sig X	0,829
13.06.2020	Fællessang i Parken	0,479
23.06.2020	Fællessang - hver for sig I	0,538

Kilde: DR Medieforskning

For at få greb om de høje seertal og fællessangens relevans i corona-kriseperioden, må vi imidlertid træde et lille skridt tilbage og skitsere, hvordan fællessang blomstrede frem som et iøjnefaldende og socialt mobiliserende fænomen i 1800-tallet.

Som social- og mediehistorikere har redegjort for, gødede roman- og avismediernes udbredelse nationalstaternes opblomstring i 1800-tallet. I tillæg til en sproglig harmonisering gav disse medier rum og anledning til, at individer, der ikke ellers havde nogen form for kontakt, kunne føle sig samtidige og forbundne – knyttet

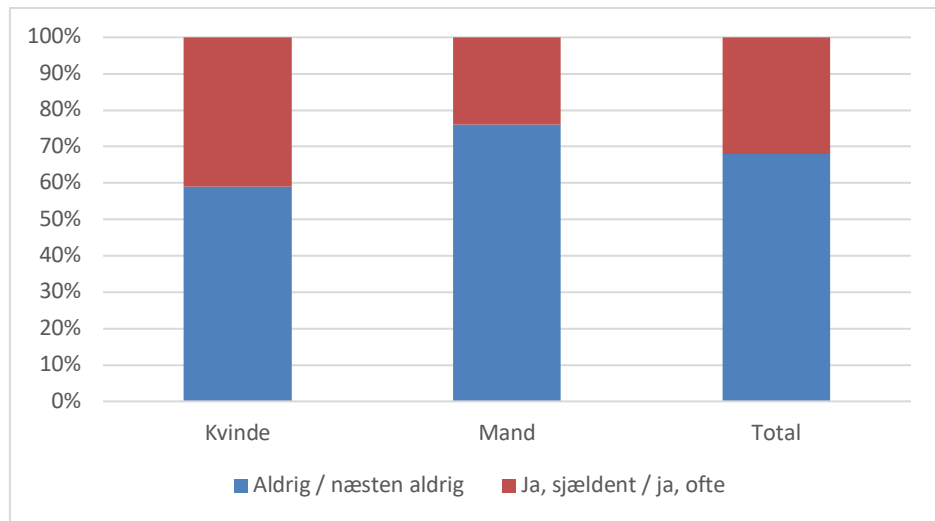
¹¹ Jf. fx Slots- og Kulturstyrelsen, *Mediernes udvikling i Danmark 2020*, p. 19: <https://mediernesudvikling.slks.dk/2020/>.

¹² Dog synes Corona-situationen at have påvirket befolkningens forbrug af flow-TV som sådan: Både DR's 'Den store bagedyst' og TV2's 'Vild med dans' åbnede efterårssæsonerne 2020 med seertal i omegnen af 1 million. Er det en corona-affødt trang til samtidighed, der på denne vis (givetvis midlertidigt) dæmper op for overgangen til streaming?

sammen i de 'forestillede fællesskaber', som nationer – blandt meget andet – er (Anderson 1983). I Danmark blev denne emotionelle komponent i dannelsen af den moderne nationalstat styrket i fremvæksten af en række fysisk-kollektive praksisformer, hvoraf fællessangen, der voksede frem i grundtvigske miljøer fra slutningen af 1830'erne, skulle få varig kulturel betydning (Adriansen 2016). Fællessangen kobled sig på en almen nationalromantisk trend, som favoriserede kulturelle udtryk, der fremstod oprindeligt danske og som understøttede (udviklingen af) den kollektive erindring (Baunvig 2013). Brugen af nationalromantiske tekster i situationer, hvor det forestillede fællesskab bliver gjort håndgribeligt-samtidigt i fysisk samvær, viste sig attraktiv til håndtering af de kriser, Danmark gennemlevede i det 19. og 20. århundrede. For eksempel udsendte fællessangen i 1864, tiden omkring genforeningen i 1920 og alsangsarrangementerne under Anden Verdenskrig (jf. Elmstrøm Nielsen 2011) selvforstærkende kollektive signaler om kulturel resiliens i en krisetid. Sådan lyder det ikke mindst i de mange fortolkninger og vurderinger af DRs fællessangsprogrammer, der i foråret florerede i offentlige og på sociale medier. Heri fremhæves disse fortilfælde som den tradition, det føles godt og rigtigt at videreføre lige netop i det coronakriseramte 'nu' (jf. Baunvig 2020).

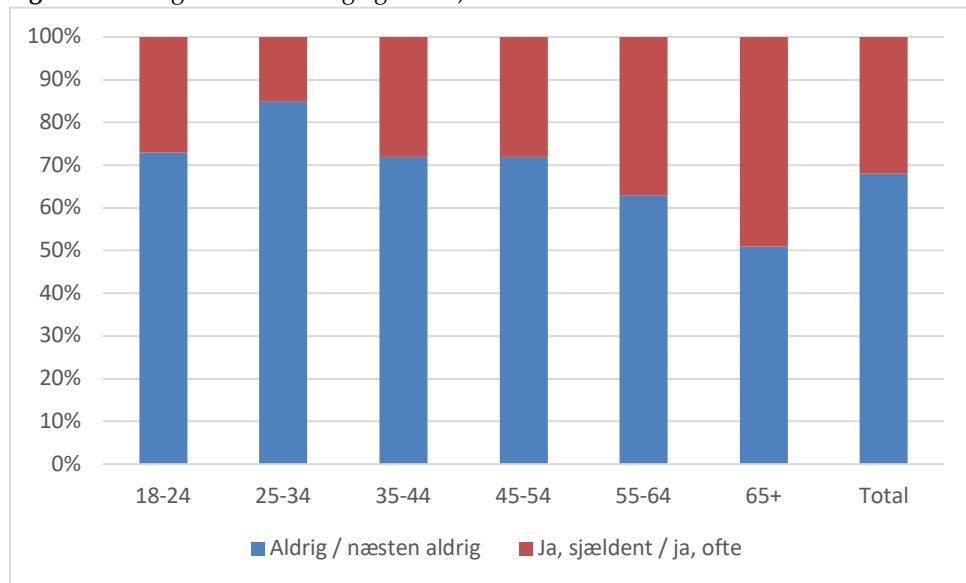
På denne baggrund har vi ønsket at undersøge, (a) hvilke grupper af den danske befolkning, der har set fællessangsprogrammerne (og måske sunget med) og (b) om vi kan se tegn på, at disse individer har følt sig mere forbundet med andre end de individer, der ikke har set dem. Resultatet er følgende: Omtrent en tredjedel (32 procent) af respondenterne har deltaget i 'Phillip Fabers morgensang eller andre former for fællessang'; det svarer til 41 procent af alle de kvindelige og 24 procent af alle mandlige respondenter (Fig. 7.8). Aldersfordelingen viser, at særligt den pensionsmodne aldersgruppe har set programmerne, men i det hele taget synes sandsynligheden for opsøgning eller eksponering at stige med alderen: Af respondenterne over 65 år har 49 procent set programmerne; lidt over en tredjedel (37 procent) af gruppen på 55-64 år har set dem; 28 procent af de 35-54-årige har set dem; 15 procent af de 25-34 årige. Forbløffende nok stiger andelen herfra til 27 procent af de 18-24-årige.

Figur 7.8. Deltagelse i fællessang og køn*)



*) Spørgsmål: Har du deltaget i Phillip Fabers morgensang eller andre former for fællessang?
 N=1.502, $P(\text{Chi}^2) < 0,001$, $\gamma = -0,374$; $P < 0,001$

Figur 7.9. Deltagelse i fællessang og alder*)



*) Spørgsmål: Har du deltaget i Phillip Fabers morgensang eller andre former for fællessang?
 N=1.501, $\gamma = 0,311$, $P < 0,001$, $r = 0,207$, $P < 0,001$

At den yngste gruppe på denne måde 'bryder' mønstret, kunne antyde, at der under alderstendensen gemmer sig en anden faktor: tid og mulighed. Blandt den yngste voksenaldergruppe finder vi antageligvis en stor andel hjemstendte studerende, der endnu ikke har fået børn? Og som måske endog har et højskoleophold frisk i erindring? I gruppen af 25-34-årige, som har vist sig mindst 'villige' til at se programmerne, finder vi formodentlig en større gruppe af småbørnsforældre, der har måttet passe både børn og arbejde på samme tid?

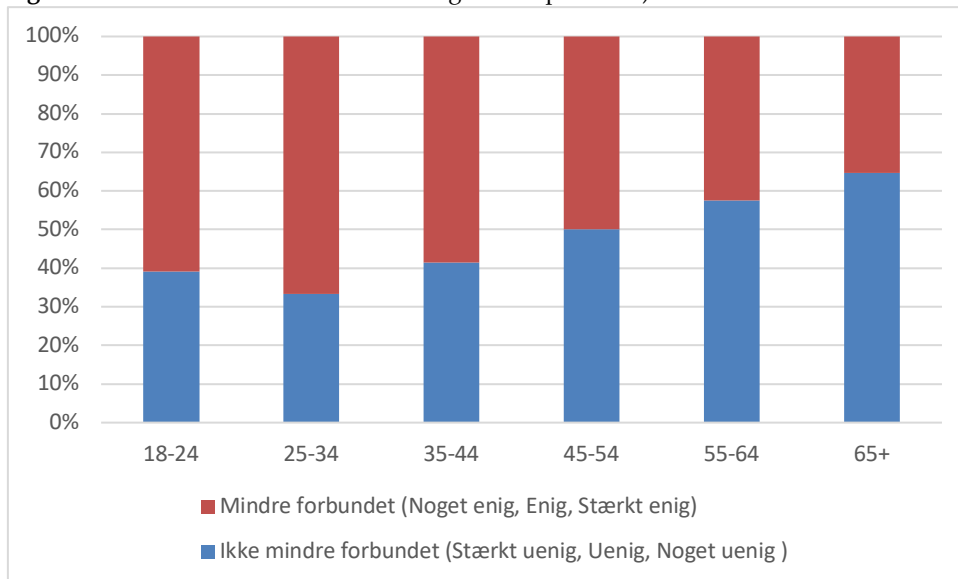
Derudover kan vi se en tendens til, at såvel individer, der er vant til at deltage i kollektive ritualer, som individer, der jævnligt udfører private bønner, oftere har haft tendens til at deltage i fællessangsaktiviteterne. Af den tredjedel af respondenterne, der angiver, at de så programmerne, angiver 61 procent, at de normalt deltager i ritualer månedligt eller oftere ($\gamma = 0,509$, $P < 0,001$). Vi har altså at gøre med en forholdsvis stor delgruppe af ritualvante fællessangere.

Vender vi os mod spørgsmål b – det vil sige mod afdækningen af, om vi i vores besvarelser kan se tegn på, at de individer, der har set fællessangsprogrammerne, har en øget erfaring af forbundethed med andre – står det klart, at dette *ikke* er tilfældet. Fællessangerne er med andre ord ikke mere end gennemsnittet tilbøjelige til at afkræfte det negativt formulerede udsagn i spørgeskemaet: “Siden Coronavirus-pandemien kom til Danmark har jeg følt mig mindre forbundet med andre mennesker.” (jf. Figur 7.10 nedenfor). Den virtuelle fællessang synes altså ikke systematisk at have givet folk en (varig) fornemmelse af samhørighed med andre. Dette er et interessant og væsentligt fund, som kalder på videre udforskning af virtuelle (TV- og SoMe-medierede) ritualers rækkevidde – det vil sige deres evne til at skabe fællesskabsfølelser blandt deltagerne. En udforskning, der ligger uden for denne artikels rammer. En oplagt hypotese kunne ikke desto mindre være, at oxytocin-udløsningen er afhængig af grupperes fysisk-samtidige fælleshandlinger, og at DR’s corona-fællessang, der netop var baseret på sang ‘hver for sig’, ikke kan generere varige erfaringer af social bonding. En tillægsovervejelse til fremtidige undersøgelser kunne være, hvilken rolle det spiller for påvirkningen af deltagerens erfaring af ‘connectivity’ eller forbundethed, om man har set fællessangsprogrammerne alene eller om man har set det med en eller flere i sin husstand. Endelig bør man forholde sig til den i forskningslitteraturen jævnligt oversete omstændighed, at der findes flere typer af forbundethedsfølelser alt efter hvilken social enhed, et givent individ i en given situation måtte orientere sig imod. Grupper er ikke blot grupper og følelsen af social sammenhængskraft vil sandsynligvis tage form efter, hvilken type gruppe den rettes mod (jf. Gil-White 2006). Små og overskuelige grupper som familier og landsbyer, hvor alle kender alle, opretholder sig selv ved hjælp af direkte kommunikation og jævnlige fysiske forsamlinger (jf. Dunbar 1992); i store grupper, hvor det er umuligt for alle at kende alle, må forskellige former for medier derimod tages i brug. Aviser, radio, TV og SoMe er alle kulturelle teknologier, der kan hjælpe til at generere samtidigheds- og forbundethedsfølelser i store grupper af mennesker. Vores undersøgelse synes her at antyde to interessante ting. Den ene er: At et i forvejen forestillet fællesskab som den danske befolkning i krisetider (som corona-nedlukningen) søger mod samtidighedsteknologier eksempelvis flow-TV og virtuel fællessang. Den anden er: Jo mere medieret eller jo mere ‘forestillet’ den forsamling, der udfører et givent ritual, er, des svagere eller mindre varige er ‘fælleshandlingens’ bonding-effekter blandt deltagerne.

Fra fællessangen tilbage til dette afsnits hovedspor – til erfaring af mening og social sammenhæng. Afgørende til belysning af dette emne er responsen på det førnævnte udsagn: “Siden Coronavirus-pandemien kom til Danmark har jeg følt mig mindre forbundet med andre mennesker.” 55 procent giver udtryk for at føle sig mindre forbundne til andre mennesker; 45 procent giver udtryk for, at de ikke føler sig

mindre forbundne til andre mennesker.¹³ Der synes ikke at være nogle forskelle mellem kønnene i denne besvarelse. Derimod er der en tydelig variation mellem aldersgrupperne.

Figur 7.10. Svækket forbundethedserfaring fordelt på alder*)



$N=1.355$, $\gamma=-0,311$, $P<0,001$, $r=-0,224$, $P<0,001$

*) Spørgsmål: Siden Coronavirus pandemien kom til Danmark har jeg følt mig mindre forbundet med andre mennesker.

Tendensen er, at de yngste aldersgrupper har følt sig mest isolerede. Det er ikke overraskende, hvis man tager højde for nedlukningen af uddannelsesinstitutioner, restriktioner for café-, restaurations- og nattelevstilbud samt arbejdspladsers hjemsendelser af medarbejdere og dermed omkalfatringen af en stor del af disse gruppers dagligdag. Særligt den ældste aldersgruppe afviser at have erfaret mindre forbindelse til andre mennesker. Det kan skyldes, at den ældre del af befolkningen har oplevet øget opmærksomhed fra familiemedlemmer og venner – og fra det omgivne samfund som sådan; politikere og myndigheder motiverede i vid udstrækning nedlukningen som et hensyn til seniorer. Hertil kommer, at denne gruppes sociale forbundethedsniveau antageligvis var lavere end gennemsnittets før nedlukningen, hvorfor besvarelserne ganske enkelt kan afspejle, at mange i denne gruppe ikke oplevede nogen stor ændring i deres dagligdag.

Konklusion

På baggrund af de indsamlede data kan vi konstatere, at COVID-19-pandemien kun har haft en svag indvirkning på respondenterne brug og holdning til ritualer. Borgerne har ændret adfærd: holdt afstand og taget øget håndvask og afspritning til sig. Vi kan dog ikke på baggrund af vores data sige noget om, hvorvidt dette for nogle

¹³ Dette spørgsmål udfoldes i større detaljerigdom i "Tillid til andre og den sekulære velfærdsstat" i dette nummer.

har antaget en mere rituel karakter. Vi er på sikrere grund, når vi anfører, at disse adfærdsformer både rummer et instrumentelt mål – at forhindre smitte – og samtidig sender et signal til andre om, at man tage krisen alvorligt. Mens flertallet altså ikke søger mod rituelle former for beskyttelse, og ritualer ikke engang for de videnskabs-skeptiske synes at udgøre et attraktivt alternativ til en videnskabelig forankret tilgang til epidemien, har forskellige typer ritualer for et mindretal fungeret som en måde at modgå erfaringen af eksistentiel krise. De mennesker, der tilvælger den ene eller den anden rituelle aktivitet, opnår givetvis en reduktion af angst og formår hermed at relatere sig bedre til det øvrige samfund.

Der er flere mulige forklaringer på, at søgningen mod ritualer under første bølge af COVID-19 har været begrænset. For det første er der antageligvis en generel skepsis i befolkningen over for forestillinger om, at ritualer har en direkte indvirkning på verden. Dette forhold kan antages at ligge i forlængelse af en lang protestantisk-teologisk tradition, der fremhæver ritualets betydning frem for dets effektivitet. For det andet havde truslen på tidspunktet for dataindsamling en relativt abstrakt karakter. Kun 2 procent respondenter rapporterede at været syge, og kun 5 procent havde syge i husstanden eller 13 procent i deres bekendtskabskreds. Det er derfor rimeligt at antage, at den erfarede direkte trussel har været lav, og at den mest direkte indvirkning på respondenternes hverdag kommer fra myndighedernes tiltag for at begrænse smitten. COVID-19 krisen var i Danmark på tidspunktet for indsamling af data snarere en social krise – for en fjerdedel af respondenterne, en eksistentiel krise (se artikel 5, "Helbred og trivsel" og 6, "Livsmening, krise og optimisme under COVID-19") – affødt af en indskrænkning af borgernes sociale mulighedsrum, end det var en helbredsmæssig krise.

Derfor var det naturligt at undersøge data for tegn på mulige sammenhænge mellem COVID-19-pandemien og ritualers indvirkning på opfattelsen af social sammenhængskraft. Alle kollektive religiøse ritualer blev ramt af den generelle nedlukning og tilbage stod private ritualformer som bøn, meditation og besværgelser samt virtuelle ritualer tilbudt af de etablerede religiøse institutioner. Ingen af disse syntes at have nydt stor udbredelse. I modsætning hertil må den virtuelle revitalisering af fællessang i DR's "Fællessang – hver for sig" betegnes som en COVID-19-motiveret rituel nyskabelse. Mens de respondenter, der ofte deltog i den virtuelle fællessang, ikke rapporterede en større grad af erfaret fællesskab, var en anden forbindelse klar: De kirkevante og personer, der beder under private former, var mere tilbøjelige til at deltage. Dette kan i hvert fald delvist forklares ved alder. Ældre deltager generelt i flere ritualer, både private og sociale, og de ældre deltog hyppigere i DR's fællessang. En anden mulighed er, at fællessangen fungerede som et alternativ til de nedlukkede religiøse ritualer? At fællessang-ritualet ikke var knyttet til en erfaring af større social forbundethed, er umiddelbart påfaldende og interessant. Måske kan dette forhold forklares ved handlingernes virtuelle karakter? De foregik hver for sig eller i små grupper, og det er derfor sandsynligt, at det ikke aktiverede de samme neuropsykologiske effekter, som vi finder ved deltagelse i større fysiske sammenkomster.

Hermed rejser sig dog et andet spørgsmål: Hvorfor blev ritualet så populært? Vi har peget på, at krise i sig selv kan frembringe et behov for erfaring af samtidighed i

gruppen. Forskning i dannelsen af nationale fællesskaber har tidligere peget på romaner og avisers rolle i skabelsen af en erfaring af social samtidighed (Anderson 1983); i denne situation har det virtuelle ritual muligvis overtaget en tilsvarende funktion: at skabe en fælles erfaring af tid – men altså uden en tilsvarende erfaring af øget forbundethed. Hvorfor så fællessang? Som nævnt er der tale om en revitalisering. Fællessang er en del af danskernes kulturelle erindring; det er en handlingsform, der er forbundet med afgørende nationale kriser og som udsender et auto- og allokommunikativt signal om gruppens resiliens. Som sådan fungerer fællessang som en del af et kulturelt immunforsvar. Tager man krisens noget abstrakte karakter in mente, foreslår vi, at man under forårets corona-nedlukning har været vidne til en forskydning af dette forhold. Hvor omfattende, nationalorienterede al- og fællessangsbegivenheder tidligere har været udløst af en mere direkte kriseerfaring, fungerer ritualer i dag som en historisk-nationalt forankret, ikonisk markering af, at nationen og dets borgere rent faktisk *er* i krise. Fællesangen er måske således ikke i dette tilfælde en reaktion på en konkret kriseerfaring ledsaget af et kollektivt behov for at styrke en skrantende fællesskabsfølelse; den er måske snarere en måde at give en abstrakt-difus krise et konkret-fysisk udtryk: Når vi som nation synger sammen, *er* vi i krise.

LITTERATUR

- Adriansen, Inge
2016 “Brug af sange i nationsopbygningen”, in: Stine Isaksen, ed., *Hjertesproget. 16 forsknings- og praksisbaserede studier af sangens egenskaber, vilkår og virkning*, Sangens Hus, 27-52.
- Andersen, Peter B. & Peter Lüchau
2011 “Individualisering og aftraditionisering af danskernes religiøse værdier”, in: Peter Gundelach, ed., *Små og Store Forandringer. Danskernes Værdier siden 1981*, Hans Reitzels Forlag, 76-96.
- Anderson, Benedict
1983 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso.
- Baunvig, Katrine F.
2013 *Forsamlingen først. N.F.S. Grundtvigs og Émile Durkheims syn på fællesskab*, ph.d.-afhandling, Aarhus Universitet, https://grundtvigcenteret.au.dk/fileadmin/www.grundtvigcenteret.au.dk/forskning/forskningspublikationer/Ph.d.-afhandling/Baunvig_-_Forsamlingen_foerst.pdf
2020 “Forestillede fællesskabers virtuelle sangritualer”, *Tidsskriftet Sang* 1, 40-45.
- Beck, Ulrich
2006 *Risikosamfundet og det andet moderne.*, med indledning af Allan Christiansen og Mads P. Sørensen, 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>
- Douglas, Mary
2002 *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Danger*, (1966), Routledge and Kegan Paul.
- Driver, Tom F.
2006 *Liberating Rites. Understanding the Transformative Power of Ritual*, BookSurge.

- Dunbar, Robin I. M.
1992 "Neocortex size as a constraint on group size in primates", *Journal of Human Evolution* 22 (6), 469–493. [http://doi.org/10.1016/0047-2484\(92\)90081-J](http://doi.org/10.1016/0047-2484(92)90081-J)
- Durkheim, Émile
1912 *Les formes élémentaire de la vie religieuse: Le système totemique en Australie*, (1968), Les Presses Universitaires de France. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.for2>
- Elmstrøm Nielsen, Puk
2011 "Alsangen 1940", *Passage* 65, 81-97.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Culture*, Basic Books.
- Gil-White, Francisco J.
2005 "The Study of Ethnicity and Nationalism Needs Better Categories", *Journal of Bioeconomics* 7, 239-70.
- Gundelach, Peter og Ole Riis
1992 *Danskernes Værdier*, Forlaget Sociologi.
- Ladd, Kevin L. & Bernard Spilka
2013 "Ritual and prayer: Forms, functions, and relationships", in: R. F. Paloutzian & C. L. Park, eds., *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, The Guilford Press, 441–456.
- Malinowski, Bronislaw
1948 *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Beacon Press.
- Munch, Aske
2020. "Oh la la. Nekrolog over kindkysset", *Weekendavisen* (4. September).
- Radcliffe-Brown, Alfred R.
1968 *Structure and Function in Primitive Society*, (1952), Cohen & West.
- Rappaport, Roy A.
1979 *Ecology, Meaning, and Religion*, North Atlantic Books.
- Sosis, Richard & Candace Alcorta
2003 "Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior", *Evolutionary Anthropology* 12, 264-274.
- Staal, Frits
1979 "The Meaninglessness of Ritual", *Numen* 26, 2-22.
- Sørensen, Jesper
2001 "Magi og ritual effikacitet – en kognitiv tilgang", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 38, 59-71
2007 *A Cognitive Theory of Magic*, AltaMira Press.
2013 "Magic Reconsidered: Towards a Scientifically Valid Concept of Magi", in: Bernd-Christian Otto & Michael Stausberg, eds., *Defining magic: a reader*, Equinox.
- Sørensen, Jørgen Podemann
2006 'Efficacy', in: Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg, eds., *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Brill, 523–531.
- Turner, Victor W.
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.
- Wojtkowiak, Joanna
2017 "Towards a psychology of ritual: A theoretical framework of ritual transformation in a globalising world", *Culture & Psychology* 24 (4), 460–476.
<http://doi.org/10.1177/1354067X18763797>

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

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

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