

# *Guds folk i Danmark*

*Nogle synspunkter på studiet af religiøse grupper*

*Af Margaretha Balle-Petersen*

## *Studiet af kulturel variation*

At beskrive og forklare kulturel variation har altid stået i centrum for etnologien. Menneskers livsform og deres materielle omgivelser viser store variationer i forskellige tider og miljøer. En af etnologiens hovedopgaver er at kortlægge disse variationer i livsstil og at finde frem til de bagvedliggende normer og vurderinger (1).

Som et led i dette arbejde har etnologer i årenes løb skelnet mellem »højere-standskultur« og »almuekultur«, »urban« kontra »pagan« livsform, og ikke mindst de regionale kulturvariationer stod længe i centrum for forskningen. Forskellige erhvervsgruppers kultur er søgt dokumenteret, og i de senere år er begreber som »borgerlig kultur«, »herregårdskultur«, »arbejderkultur«, »fattigkultur« og »børnekultur« blevet diskuteret. Etniske minoriteter som f. eks. jøder, polakker, zigeunere og tatere har også udgjort et etnologisk studieområde, som har fået fornyet aktualitet gennem de senere års indvandring af gæstarbejdere fra bl. a. Jugoslavien, Tyrkiet og Pakistan. Men den form for kulturel variation, som udspringer af forskellige religiøse vurderinger, er derimod i høj grad blevet forsømt.

Det er karakteristisk, at det danske samfund i de sidste par hundrede år er blevet mere og mere heterogent og differentieret. Der er opstået flere og flere grupperinger med særlige livsformer og idealer, og vi kan derfor tale om særkulturer, delkulturer eller, som de ofte betegnes, subkulturer. Dette gælder også i høj grad religionen, som fra før at have været en statsreligion nu i høj grad er blevet et personligt anliggende. Denne udvikling tog rigtig fart med de religiøse vækkelser, der bredte sig over store dele af landet i løbet af forrige århundrede.

Kirkehistorikeren Anders Pontoppidan Thyssen har karakteriseret vækkelsen som »den første åndelige bevægelse i moderne forstand, som fik bred tilslutning i landalmuen«. Og han understreger, at »folk for første gang derigen- nem stillede over for tanker af virkelig betydning, hvis sandhed ikke var almindelig anerkendt, men krævede et personligt valg; og derigennem udviklede

den første gruppedannelse – de »gudelige forsamlinger« – som ikke var knyttet til landsbyfællesskabet, men byggede på fælles åndelige interesser« (2).

De religiøst vakte, »de hellige«, som de betegnede sig selv, dannede nye grupperinger på grundlag af et ideologisk fællesskab. De religiøse samfund udgjorde kulturelle minoriteter, som voksede og forgrenede sig og blev suppleret udefra af f. eks. baptister, metodister, mormoner, irvingianere. Den religiøse pluralisme blev dog knap så omfattende i Danmark som i de andre nordiske lande, hvor et meget stort antal trossamfund trives. Her i landet fandt hovedparten af de vakte deres ståsted indenfor en af de to kirkelige hovedretninger: grundtvigianismen og indre mission.

Disse to bevægelser er, lige så lidt som baptismen, adventismen eller de andre trossamfund, blot religiøse retninger af kirkehistorisk interesse. De udgør også afgrænsede kulturelle miljøer med tydeligt særpræg.

I den etnologiske forskning har imidlertid først og fremmest folkelige trosforestillinger og skikke i forbindelse med årets og livets højtider stået i centrum. Det religiøse liv er blevet betragtet som et afgrænset forskningsområde, som kun sjældent er blevet udvidet til også at omfatte de vurderinger, som er forbundet med den religiøse identitet.

I Skandinavien savnes undersøgelser, som kan give os et indblik i, hvordan menneskers religiøse tilhørsforhold præger deres totale livsførelse (3).

Ved at bestræbe sig på at betragte virkeligheden med de menneskers øjne, som lever i den, og ved at skildre livsformen i forskellige miljøer kan etnologen hjælpe med til at skabe indsigt i og dermed forståelse for livsformer, som er anderledes end vor egen.

En gennemgang af forskningstraditionen indenfor religionssociologien i Finland viser ligeledes behovet for sådanne studier. Statistiske oversigter over religiøst tilhørsforhold, deltagelse i gudstjeneste og altergang formår kun at give et blegt billede af en befolknings religiøse adfærd (4).

Hvilke sociale konsekvenser får det religiøse tilhørsforhold? I hvilken grad er religiøse normer og vurderinger og et menneskes identitet som f. eks. grundtvigianer, missionsmand, adventist eller baptist afgørende for personlighedsudvikling, uddannelse, erhvervskarriere, valg af ægtefælle, børneopdragelse, kontaktnet, økonomisk aktivitet, omgangsformer og fritidsliv – for blot at nævne nogle eksempler? Påvirker den religiøse holdning også etnologiens klassiske studieområder bolig, dragt og kost? Vor viden om, hvad det rent faktisk indebærer i det daglige liv at være baptist, adventist eller jehovas vidne eller at have sit ståsted indenfor grundtvigianismen, indre mission eller luthersk missionsforening, er ikke så stor som den burde være, hverken for de sidste hundrede års vedkommende eller idag. På trods af, at en hel række forskningsdiscipliner beskæftiger sig med religiøse forhold, ser det ud til, at det her skitserede forskningsområde er faldet mellem flere stole.



## *Opbrud i landsbysamfundet*

»Bonden holder altsaa mest af smaa Samfund, sin Familie, sin By og sit Sogn. Disse Samfund kan han forstaa og overse, af dem kjender han hvert Medlem. De Samfund, der spænder over mere og flere, har han ondt ved at føle Deltagelse for«

skriver forfatteren og højskoleforstanderen Anton Nielsen i slutningen af 1880'erne (5).

Landsbyen var den nære kreds, og sognet, senere sognekommunen, var den administrative enhed, man kunne overskue. Man var knyttet til landsbyen og sognet med utallige bånd. Foruden slægten var det nemlig landsbyen og sognet, der gav familien og den enkelte social identitet. Det var herfra ens verden gik.

Gårdmændene i en landsby udgjorde et kulturelt og økonomisk fællesskab organiseret i to sociale institutioner: bylav og gildeslav. Gennem bylavet reguleredes før udskiftningen en stor del af landbrugsarbejdet og efter udskiftningen ofte udnyttelsen af fælles ejendom som ler- og grusgrav, mose og eng og andre fællesanliggender. Gildeslavet regulerede det selskabelige samvær med dets rettigheder og pligter, bl. a. festerne i forbindelse med livets højtider.

En af de vigtigste forudsætninger for bylavets og gildeslavets eksistens var en kulturel homogenitet i landsbysamfundet. De religiøse vækkelser skabte imidlertid i løbet af 1800-årene grupper af åndelige afvigere, som ved at bryde med gængse normer og vurderinger på en ofte uhørt demonstrativ måde skabte afstand imellem sig selv og omverdenen. Landsbysamfundet var ikke mere en kulturel enhed, men kunne nu bestå af i hvert fald to grupper: »de hellige« og »verdens børn«.

Fra 1855 gav loven om sognebåndsløsning den enkelte juridisk mulighed for at vælge præst på grundlag af individuelle åndelige hensyn i stedet for efter de traditionelle regionale retningslinier. Sognebåndsløsningen førte imidlertid mange konflikter med sig. At løse sognebånd blev – med rette – betragtet som et brud med hele den bestående samfundsorden.

Klaus Berntsen fortæller i sine erindringer fra barndoms- og ungdomstiden i Eskildstrup i Søllinge sogn på Fyn, at hans ældre bror engang i midten af 1850'erne blev så grebet af den grundtvigske præst Vilhelm Birkedals forkyndelse, at han gerne søgte til gudstjeneste i Ryslinge:

»Det vakte en Del Opsigt i Byen, at min Broder og hans Ven søgte Kirkegang i et andet Sogn, og de var begge saa forskræmte ved at komme i Folkemunde, at de Søndag Formiddag, naar de vilde til Ryslinge Kirke, gik til den modsatte Side over imod Pederstrup for saa derfra i en Bue at vandre over »Sødinge Hed« til Landevejen, der fører til Ryslinge« (6).

Medlemskabet i de religiøse grupperinger ændrede aktivitetsfelt og kontakter. På den ene side kom man meget mere ud til vennebesøg og religiøse møder langt fra hjemmet. Således fortæller den vakte husmand Johan Nielsen i Skårupøre på Fyn i sine erindringer:

»Jeg gik ogsaa ofte flere Mile hen i Landet om Søndagen hvor der holdtes Forsamlinger, for at overvære disse og derved at blive opbygget og bestyrket i Troen, samt blive bekendt med de Opvakte og Troende, hvilket var mig til megen Velsignelse« (7).

På den anden side medførte skellet mellem hellig og vantro færre kontakter på lokalt plan. Men den lille gruppe vakte i landsbyen havde til gengæld mange og tætte kontakter med hinanden. Der fortælles f. eks. om gårdmandskonen Ane Kærsgaard i Krogstrup på Herningegnen:

»I hendes Vækkelsestid har hun tit, naar Manden sov Middagssøvn, taget et af de smaa Børn paa Armen og er løbet ned til et Par gamle Folk, som boede i en Ejendom ikke langt fra Krogstrup for at tale med dem om Guds Rige« (8).

Kirkehistorikeren Elisabeth Dons Christensen peger i en undersøgelse af mormon- og baptistsamfundets sociale stratifikation på flere faktorer, som kan forklare, at baptisternes og i endnu højere grad mormonernes tilhængere overvejende fandtes i samfundets laveste lag (9). For det første opsøgte de udsendte mormonmissionærer i stor udstrækning bevidst mennesker i disse befolkningsgrupper. For det andet kom de faktisk med et reelt tilbud til løsning af denne classes sociale problemer, idet de ikke blot kunne tilbyde et nyt og bedre liv efter døden, men også lån til billetten til de helliges samfund i Salt Lake City (10). For det tredje nævner Elisabeth Dons Christensen, at de dårligst stillede normalt ville have færre tilknytningspunkter til det etablerede samfund end de velstillede. De sociale konsekvenser af en overgang til en religiøs minoritetsgruppe blev altså ikke så store for den fattige som for den rige. For den fattige, som i forvejen på mange måder var udelukket fra landsbyfællesskabet, udgjorde det stærke fællesskab af ligestillede, som mormon- eller baptistkredsen repræsenterede, et lokkende alternativ.

Spørgsmålet om, hvor de religiøst vakte hørte hjemme socialt, vil blive taget op til diskussion længere fremme. Det vil i den forbindelse være interessant at se lidt nærmere på de omkostninger, medlemskab af en afvigende subkultur kunne medføre socialt og økonomisk.

### *Omverdenens syn på de kulturelle afvigere*

Hvilke sociale følger kunne det få at bryde med traditionelle normer og søge andet religiøst fællesskab? Nogle eksempler fra begyndelsen og midten af for-

rige århundrede fra Sydfyn kan give os en forestilling om de forskellige typer af negative sanktioner, som henholdsvis en husmand og en gårdmand kunne blive udsat for.

Den senere lægprædikant Johan Nielsen i Skårupøre (f. 1789) hørte til den første generation af pietistisk vakte på Sydfyn. Han ernærede sig oprindeligt som håndværker og spillemand, men efter at han i midten af 1820'erne var blevet religiøst vakt, fremstod hvervet som spillemand efterhånden som helt uforeneligt med de vurderinger, som hans ny status som »hellig« medførte. Johan Nielsen så sig derfor nødsaget til at opgive denne væsentlige indtægtskilde. For en familie, som i forvejen sad i små kår, betød det betydelige afsavn i det daglige. Men situationen forværredes yderligere, da der blev udspremt et rygte om, at han var gået fra forstanden, og ingen derfor ville tilbyde ham arbejde. Johan Nielsen har selv i 1867 fortalt om de negative sanktioner, der nu ramte familien:

»Det blev en haard Prøvelsestid for os, da heller ingen vilde have mig til at arbeide, og vi kun vare i smaa Omstændigheder. Vi havde en temmelig stor Børneflokk og intet andet Erhverv, end hvad jeg kunde fortjene ved mine Hænders Arbeide, saa vare vi snart yderlig forlegne for Livets Nødvendigheder. Naar vi bade Mennesker om Hjælp, saa svarede de, at nu vare vi jo blevne hellige, saa fik vi ingen Hjælp hos dem« (11).

Der gik på det tidspunkt alle slags historier om »forsamlingsfolkene«. Gårdmand Christen Hansen i Vejstrup husker fra sin barndom, at »der gik de forskrækkeligste Rygter om de Hellige, og naar min Fader læste i Aviserne, saa var der tidt Historier om dem, og det var saadanne Røverhistorier, saa jeg blev saa bange for dem som for ingen andre og var bange, de skulde komme til Vejstrup« (12).

I en senere skønlitterær skildring af Johan Niensens levned fortælles om andre typer af sanktioner:

»Naboer og Gaardfolk var saa uvenlige imod hende [hans kone] og Børnene. Ingen vilde sælge Mælk eller Smør til dem, saa hun maatte sende den ældste af Drengene helt ind til Svendborg, før det lykkedes at faa noget. Børnene blev drillet rent utaaeligt i Skolen, og Folk generede dem paa alle tænkelige Maader. En Morgen, de kom op, var alle Ruder oversmurt med Pløre og Snavs. En anden Dag var der stoppet Halm og Klude i Skorstenen, saa der ikke kunde fyres op i Kakkelovn eller Komfur. Udhus-Dørene blev aabnet om Natten og Tørv og Brænde kastet ud paa Vejen og i Grøfterne, hvor Børnene møjsommeligt maatte samle det sammen om Dagen« (13).

Det skete også, at forsamlingsfolkene i Skårup blev overfaldet og mishandlet med stokke og knipler på vej hjem fra deres gudelige forsamlinger. Volds-

mændene var for en dels vedkommende seminarister fra Skårup seminarium (14).

Også fra myndighedernes side skred man ind mod afvigerne. De gudelige bevægelers første tid var præget af arrestationer, fængselsstraffe og mulfter. Johan Nielsen var således selv i fængsel omkring 30 gange for sin virksomhed som lægprædikant ved gudelige forsamlinger. I løbet af 1840'erne holdt arrestationerne dog op, og man opgav at tvangsdøbe baptisternes børn. Grundlovens bestemmelser om trosfrihed betød slutpunktet på den retslige indgriben fra samfundets side.

Grundtvigianismen blev i 1840'erne en stadig vigtigere faktor ude i de fynske landsogne, efterhånden som der var blevet ansat en række grundtvigske præster, og mange af de vakte sluttede op om Grundtvigs tanker (15). Mange steder opstod der skarpe modsætninger mellem den grundtvigske minoritet og de almindelige sognefolk. Stridighederne var bl. a. særlig voldsomme i Højby sogn, og der kan derfor være grund til at se nærmere på dette eksempel fra et gårdmandsmiljø, fordi de sociale sanktionsmekanismer fremtræder med særlig tydelighed her.

I årene fra 1852 til 1858 var den grundtvigske præst E. V. A. Rambusch kapellan i Højby, og hans forkyndelse fik stor betydning for nogle familier her. Otte unge karle kom således på Kristen Kolds skole i Dalby, og i 1859 startede en lille kreds på fire-fem gårdmands- og husmandsfamilier en friskole i Højby. Pastor Rambusch var imidlertid på det tidspunkt blevet forflyttet, og da hans efterfølger var modstander af den grundtvigske bevægelse, løste friskolekredsen sognebånd til pastor Kofoed i nabosognet Sønder Nørå. Dette skridt udløste en lokal konflikt. Sognebåndsløsningen og oprettelsen af friskolen fik bylavet i Højby til at udvise samtlige sognebåndsløsere af lavet. Klaus Berntsen, som blev friskolelærer i Højby i 1862, skildrer i sine erindringer den sociale udfrysning af afvigerne:

»Det gamle Bylaug i Højby udviste alle Sognebaandsløserne af Lauget. Vovede nogen at indbyde en Grundtvigianer til Gilde, blev ogsaa han udvist. Skete der Dødsfald mellem Friskolefolkene, maatte ikke engang den nærmeste Slægt deltage i Begravelsen. Disse strenge Vedtægter blev godkendt af alle paa én nær, nemlig Gaardejer Niels Hansen, der erklærede, at ingen skulde forbyde ham at byde sin Nabo, Gaardejer Hans Knudsen, til Gilde hos sig, men denne Opsætsighed førte til, at Niels Hansen, trods det, at han var en af Byens mest ansete Gaardmænd, blev udstødt af Bylauget, og da han nogle Maaneder efter indbød sine gamle Laugsfæller til Barselsgilde, mødte ikke en eneste. Et halvt Aar efter, da hans Svigermoder var død og skulde begraves, indbød han paany Lauget, da der i hendes Aftægtskontrakt udtrykkeligt stod skrevet, at »hun skulde have en hæderlig Begravelse efter Egnens Skik og Brug«. Denne Indbydelse bragte en Del Forvirring, fordi

nogle vilde følge den Afdøde – hun skulde dog ikke straffes for Svigersønnens Forseelse, medens andre fandt det stridende mod den trufne Aftale. Byens vise Fædre holdt en Raadslagning paa Kroen og vedtog, at Lauget skulde give Møde ved Begravelsen. Samtidig blev der sendt Brev til Niels Hansen, at de mødte ikke for hans Skyld, men kun for at hædre den Afdøde« (16).

Skillelinierne mellem de to stridende grupper var trukket hårdt op i mange år. Der var f. eks. ingen tilgang af børn fra nye familier til friskolen. Mødte fri-skolelæreren en flok unge karle på gaden om aftenen, kunne det ske, at de spærrede vejen for ham, så han måtte gå langt udenom for at komme forbi (17). Men efter syv-otte års forløb bidrog en række forskellige begivenheder, bl. a. personlige kriser i forbindelse med sygdom og dødsfald, til en åbning i forholdet mellem de to lejre, så at man igen kom på talefod med hinanden. Der blev efterhånden større forståelse for friskolens undervisningsform. Hvorvidt samarbejdet i bylavet blev genoptaget, har det ikke været muligt at finde oplysninger om.

Som disse to eksempler viser, kunne de religiøse afvigere risikere at blive straffet på forskellige måder: drillerier og trusler, fysisk vold, social udfrysning og økonomisk pression, foruden den retsforfølgelse fra storsamfundets side, der dog som nævnt holdt op i løbet af 1840'erne.

Det er naturligvis vanskeligt blot på grundlag af få eksempler at sige noget om, hvorvidt det generelt var forskellige typer af sanktioner, som ramte husmænd og gårdmænd, eller om vold eller social isolation var mere frygtet af gårdmænd end af husmænd og indsiddere. Til gengæld er det oplagt, at økonomiske sanktioner må have udgjort en kraftigere trussel mod husmanden og landhåndværkeren end mod gårdmanden, som i langt højere grad var økonomisk uafhængig. Måske er det karakteristisk, at mens sanktionerne mod husmanden Johan Nielsen var rettet mod økonomien, de lavere befolkningslags svage punkt, udgjorde de sanktioner, der ramte de sognebåndsløsende gårdmænd i Højby, et angreb på et for denne gruppe meget følsomt område: deres sociale identitet som gårdmænd symboliseret ved medlemskab i bylav og gildeslav og de dertil hørende rettigheder og pligter.

Sanktionernes art var imidlertid ikke blot afhængige af parternes sociale positioner, men også af hvilken aldersgruppe de tilhørte. En stor del af de vakte var yngre folk, og vækkelsen medførte mange opgør mellem den unge og den ældre generation. Forældrenes autoritet over for de unge fik et grundskud gennem vækkelsernes krav om personlig stillingtagen til de afgørende spørgsmål i livet. Det kunne være svært for den ældre generation at acceptere, at deres råd og henvisninger i så vigtige forhold blev åbenlyst negligeret af de unge, og at omhyggeligt lagte planer for de unges fremtid blev kastet omkuld.

Social udfrysning og økonomisk pression var også fremtrædende sanktionsmidler indenfor familien. De religiøse vækkelser har haft indflydelse på økonomiske dispositioner i familien f. eks. fordelingen af formue, støtte til uddannelse eller selvstændig etablering og bestemmelser om, hvilket af børnene der skulle overtage gård, hus eller virksomhed.

Den fynske bonde Hans Christensen, som var stænderdeputeret og dybt engageret i bondestandens kamp for fæsteafløsning og afskaffelse af hoveriet, regnede ikke »de hellige« for noget. De duede ikke. Da han blev klar over, at hans søn, den før nævnte Christen Hansen, var ved at slutte sig til deres flok, måtte den skuffede mand gribe til stærke midler:

»Men nu da han hørte af mig, at jeg vilde være af de Hellige, krænkede det ham, og der blev en Kamp, som greb dybt ind hos os begge. Ja, saa dybt, at min Fader lod mig vide, at han ikke vilde aabne mine Døre, saa længe jeg var saaledes, og han ønskede ogsaa, at jeg blev fra hans Hus, thi vi var, sagde han, bleven fremmede for hinanden og blev det, saa længe jeg blev af den Mening. »Og,« føjede han til, »hvis dine Søskende bliver som du, saa er din Moder og jeg vel bleven gamle Folk, men saa skammer jeg mig ved at bo i Fyn, saa vil vi sælge vor Gaard og rejse til Sjælland« (18).

Den religiøse vækkelse greb imidlertid også ind i de unges traditionelle grupperinger, idet den rokkede ved selve grundlaget for ungdommens mere eller mindre institutionaliserede samværsformer og bragte forstyrrelser i kriterierne for valg af kammerater og ægtefæller. Hvor økonomiske forhold og parternes følelser af sympati tidligere var udslagsgivende, blev det religiøse ståsted nu afgørende for valget af ægtefælle i de vaktens kredse. Det lokale ægteskabsmønster blev sprængt af en ændret livsstil.

En anset gårdmand i Midtjylland frygtede de sociale konsekvenser, det kunne få for datteren, at hun søgte til kirke udensogns. »Jeg er ked af at I gaar saadan til Møde og til Kirke udensogns. Jeg synes, at det er en saadan Skam for eder. Nu bliver du vel ikke engang gift.« Men datteren svarede, at »Det kan ogsaa være det samme med at blive gift, naar jeg blot maa blive salig« (19).

I nogle dele af landet var de unges samvær fast organiseret i ungdomslav. Andre steder var det blot institutionaliseret i de årlige baller eller »legestuer«. Da de omvendte unge tog afstand fra disse danse-gilder, blev ungdomsgruppen formindsket. De unge mænd kunne ikke altid finde sig i, at deres erotiske jagtrevir således blev decimeret, og skellet mellem »Guds børn« og »verdens børn« greb også i mange tilfælde forstyrrende ind i forholdet mellem to unge, som det allerede var »aftalt« imellem.

I Hjarup i Østjylland, hvor den indremissionske vækkelse fik stor fremgang i 1880'erne, betragtede sognets unge mænd de hellige som en trussel mod deres rettigheder:

»De »hellige« kan ikke lade os andre i Fred. . . . Men vi har talt om, at der skal gøres noget for at faa Munden lukket paa det hellige Pak; thi de forfører de unge Piger, saa de ikke vil have med os at gøre, og det vil vi ikke finde os i.

Vi var fire Karle, der en Søndag Eftermiddag, da vi vidste, »de hellige« var forsamlede, gik ud til Stedet, og det var da vor Mening at gaa ind til dem og tage Pigerne fra dem. Men da det kom til Stykket, turde vi ikke, og vi gik hjem saa modløse, skønt vort Mod til at begynde med havde været stort nok. Hadet til »de hellige« derimod voksede.

En anden Aften fulgte vi efter en ung Pige, som ogsaa hørte til »de hellige«. Vi raabte efter hende og kastede Sten, ja, mange Sten efter hende, men ingen ramte, hun kom godt Hjem« (20).

### *Religiøs vækkelse – en kulturel revolution*

Det var imidlertid ikke bare reaktionen fra omverdenen, som voldte problemer for den religiøse afviger i bondesamfundet. Det sværeste var nok at efterleve sine egne nye normer. En religiøs vækkelse er en revolution i værdisystemet, som omdefinierer forholdet til både Gud og mennesker.

Religion kan defineres som en kulturel opfattelse af det overnaturlige, som folk anvender for at klare den menneskelige eksistens' yderste problemer (21). I bondesamfundet var der traditionelt to måder, man kunne påvirke det overnaturlige på. Dels overholdt man de lokale normer om kirkegang og anden påbudt religiøs adfærd; det sikrede en blid skæbne efter døden. Dels benyttede man et system af magiske riter og forholdsregler, det sikrede lykke og medgang i det daglige. For den enkelte betød vækkelsen en revision af dette religiøst-magiske sikkerhedssystem. De nye vurderinger stod på mange punkter i skarp kontrast til de retningslinier, man hidtil havde levet efter. Begrebet »en god kristen« kunne ikke før uden videre forenes med de andre sociale roller som f. eks. dygtig landmand, god nabo og samfundsborger. Denne rollekonflikt bragte de vakte i et vanskeligt dilemma.

Den sociale identitet som »hellig« krævede betydelige afsavn. Men hvor store? Hvor meget af den tidligere livsform kunne uden videre forenes med den ny?

Vilhelm Beck giver i sine erindringer et godt eksempel på denne usikkerhed. Det stammer fra slutningen af 1850'erne:

»En Del Troende fra Stenmagle havde været i Besøg i Uby og naturligvis været sammen med de Troende dér, som mest bestod af Unge. Nu var det i Krinolinetiden, og alle vore unge troende Piger gik naturligvis med Krinoline ligesom andre Folk. Men Dagen efter mødte jeg nogle troende Piger, der saa lige saa flade ud som Spækkebrædter. »Hvordan er det, I ser ud, Piger?«

sagde jeg til dem. »De, som vare her i Gaar fra Stenlille, sagde, at man ikke kunde være et Guds Barn, naar man gik med Krinoline,« svarede de og saa meget nedslagne ud. Forskrækket over at skulle faa den Slags Kjendingstegn paa Guds Børn indført iblandt os, kommanderede jeg Krinolinerne paa, og snart havde vi vore unge Piger igjen i den sædvanlige Klokkeform, og de bleve dog ved at være Guds Børn« (22).

For mange af den første generation af vakte var det endvidere et problem, i hvor høj grad man selv skulle tage sig af det timelige, eller om man helt skulle forlade sig på Vorherre. Christen Hansen i Vejstrup gik for sin del ind for den sidstnævnte linie:

»Jeg havde i nogle Aar været Formand for et Brand-Assurance-Selskab, nu gik det op for mig: Det passer ikke for Kristne, lad Verden selv besørge den Slags Sager. Guds Børn har Englevagt, og den Vagt vil Vorherre sætte om alt, hvad han har betroet mig, saa nu er jeg ogsaa bleven sikret af Vorherre i det timelige. Jeg meldte mig ved første Lejlighed ikke alene ud fra at være Formand, men ogsaa ud af Selskabet som Medlem« (23).

Christen Hansens fortsatte skildring af den konflikt, han oplevede, som kulminerede i forbindelse med børnenes dåb, er enestående i sin art. Her beskrives den kulturelle forandringsproces indefra og på en så detaljeret måde, at vi har mulighed for at følge beslutningerne skridt for skridt. Selv om beretningen er lang, gengives den derfor her i sin helhed:

»Vores ældste Søn Hans blev født 1839, det var den Tid almindelig Folkeskik, at der ved Barselsgilder som ogsaa ved Bryllupper og Begravelser var faste Gildeslav, der bestod af Folk, som boede i de Gaarde eller Huse, der nu engang hørte til Lavet i det Hus, hvor Gildet skulde være, uden Hensyn til, om det var Venner eller ikke. Jeg krympede mig noget ved en saadan Indbydelse, men mine Forældre sagde: »Skik følge eller Land fly.« Og min Fader paatog sig at være Indbyder til Gildet ved Hanses Daab. 1842 blev Niels født, og det gik ligedan. Kort derefter var det, at jeg fik det for mig saa velsignede Besøg ved min Svigermoders Dødsleje, da Hans Andersen vidnede for mit Hjerte om Jesus Kristus vor Frelser, saa Livslyset tændtes i mit Hjerte, og med det samme fik jeg naturligvis noget Lys over Menneskelivet. 1844 blev vor Datter Karen født, og nu saa jeg klart, hvilken Usandhed det var for mig, naar vi ikke, efter at Vorherre havde givet os et Barn, og alle Ting var gaaet os godt, til Barselsgilde bød vore Venner, der sammen med os vilde love og takke Gud, men bad det faste Lav. Jeg talte med min Kone om Sagen og spurgte, om hun ikke kunde være enig med mig, thi saa vilde vi byde vore kristne Venner (de Hellige) og holde gudelig Forsamling i stedet for Gilde. Men hun beklagede sig: »Hvor skal jeg komme over det?





*Det religiøse tilhørsforhold bliver også markeret på kirtegården. Gravsted på Harboøre kirkegård. (Fot.: Forfatteren 1975).*

De har været her med Barselmad, og hvad vil Folk dog sige om os, naar vi ikke bærer os ad ligesom andre?« Min Moder hjalp hende og sagde til mig: »Du kan aldrig være det bekendt! Skik dig dog som andre Mennesker.« Jeg var i Forlegenhed og raadførte mig med de Hellige om Sagen, og dær fik jeg det Svar: »Dersom du ikke tager gudelig Forsamling, saa miskender vi dig.«

Her stod jeg ligefrem mellem 2 Iilde. Min Kone og Slægt de sagde: »Skik dig som andre Mennesker.« De Hellige siger: »Dersom du ikke tager gudelig Forsamling, saa miskender vi dig,« og mit eget Hjerte sagde: Tag kun dem, som vil være med til at takke Vorherre. Hvad gjorde jeg saa? Ja, vel det allerdaarligste, jeg vilde føje begge Parter. Min Fader bød som tidligere til Barselgilde, og jeg havde budt de Hellige til gudelig Forsamling.

Efter at der var spist ved Gildet, stod mine kristne Venner ude i Porten og ventede paa at komme indenfor. Dette maatte imidlertid ikke ske, før der var drukken Kaffe. Jeg var ikke glad, at mine bedste Venner maatte staa udenfor, og jeg mærkede ogsaa, at det gjorde et slemt Indtryk paa mine indbudte Gæster, at de Hellige var kommet. Johan Nielsen var Skafter ved

Gildet, og han var Taler i Forsamlingen, da de Hellige kom ind i Storstuen, og det gik godt for ham begge Steder. Før mig var det anderledes, thi jeg havde jo handlet imod mit Hjerte ved Indbydelsen til Gildet, og nu viste det sig ogsaa, at jeg havde handlet daarligt, thi jeg havde nu et Selskab samlet, der slet ikke kunde sammen: De Hellige tog nu først Plads i Storstuen med Sang i Brorsons Salmebog, Oplæsning af Luthers Prædikener, Tale og Bøn, og det var kendeligt, at de andre Gildesgæster blev bistre og værre til at drikke og bande, saa nogle af dem gik vrede hjem, og ingen af Parterne kunde være rigtig fri og godt tilpas.

Dagen blev imidlertid en af mit Livs Mærkedage, og det gik mig, som Ord-sproget siger: Brændt Barn skyer Ild. Thi 2 Aar derefter, altsaa 1846, blev Peder født, og ved denne Lejlighed fik jeg ved Daaben mit Hjertes Ønske opfyldt, thi da blev jeg enig med min Kone om, at vi brød med det gamle Gildeslav og bød kun til os de nødvendige Faddere, og jeg selv, hvad den Tid var uhørt, var med ved Daaben.

Der blev over denne vores Færd, der stred mod nedarvet Skik, et saadant Bulder, at det spurgtes langt ad By, saa jeg ved en Given Lejlighed kom til en af mine Venner, der boede 5 Mile fra os, og blev tiltalt saaledes: »Ja, Christen Hansen, det er vist ganske rigtigt, at du har brudt med Verden med Gildeslavet, men det var et stærkt Stykke, som jeg ikke kunde gøre dig efter« (24).

### *»Kom hviledagen i hu, at du holder den hellig«*

I de fleste vækkelsesmiljøer er det 3. bud væsentligt for opretholdelsen af den religiøse identitet. Før i tiden var det forbundet med større vanskeligheder at leve efter bibelens retningslinier end nu. Det tænker man måske ikke på i dag, hvor de fleste har hele week-enden fri. Men for adventisterne, som har lørdagen som helligdag, har problemet været aktuelt helt op til nutiden.

I hvor høj grad var de religiøse gruppers vurderinger på dette punkt for-enelige med storsamfundets, og hvordan har de påvirket deres livsform? (25).

Nogle religiøse samfund fortolker det 3. bud meget strengt. Medlemmerne i den jødiske minoritetsgruppe Machsika Hadas overholder sabbatbudene rigorøst. Det er således bl. a. forbudt at tænde ild, skrive og røre ved penge i sabbaten (26). På Fyn holdt en lille kreds af strenge pietister i 1840'erne så strengt på søndagshvilen, at de hverken redte seng eller fejede gulv om søndagen. De sørgede for at feje gulvet lørdag aften, inden de gik i seng, og søndag aften gik de i de uredte senge (27).

Det kunne vel endda gå med de hjemlige sysler. Men hvilken arbejdsgiver ville godtage et sådant krav i en tid, hvor søndagsarbejde var alment udbredt i mange erhverv? At overholde det 3. bud var i høj grad et dilemma mellem



*De religiøse grupper havde alle en rig mødevirksomhed, som også omfattede de yngre generationer. Indre mission samlede tidligt de unge i ynglinge- og pigeforeninger og børnene i søndagsskoler. Her ses søndagsskolen i Hammel på skovtur en sommerdag i 1924. (Fot.: Nationalmuseets 3. afd.).*

tro og idealer på den ene side og økonomi og loyalitet som samfundsborger på den anden. Man kunne f. eks. ikke påtage sig pligtarbejde eller tillidsposter, som krævede, at man arbejdede om søndagen.

Da det en søndag i 1840'erne blev Christen Hansens tur at køre sogneægt for sessionen fra Svendborg til Svindinge, måtte han nægte det for sin samvittigheds skyld, selv om hans position som gårdmand forpligtede ham til det, og selv om nægtelsen blev anmeldt for herredsfogeden (28).

I grundtvigske kredse tog man mere lempeligt på spørgsmålet og overlod til den enkelte selv at finde frem til en fortolkning, der harmonerede med samvittigheden. Men for indre mission var spørgsmålet om søndagshvilen fremdeles afgørende for, om man kunne regne sig til de helliges samfund eller ej. På vestkysten kunne missionsfolk således ikke gerne være med i bjergelavet, da det nemt kunne medføre søndagsarbejde (29).

Da vækkelsen i slutningen af forrige århundrede greb omkring sig i den jyske fiskerbefolkning, var det i høj grad søndagsfiskeriet, som hindrede, at det hidtidige samarbejde i bådelaevne kunne fortsætte. Fra Skagen fortælles således fra 1890'erne:



Adskillige kuttere i Vorupør bærer stadig bibelske navne, som det fremgår af Fiskerkompagniets tavle over dagens fangster. Om Vorupør Fiskerkompagni se: Folk og Kultur 1972. (Fot.: Alan Hjorth Rasmussen, 1973).

»Noget af det, der voldte størst Vanskelighed for de vakte Fiskere, var Søndagsfiskeriet. Ofte blev der talt om, hvorledes Fiskerne skulde stille sig over for dette; . . . Det blev ogsaa snart saaledes, at de Fiskere, der blev omvendt, fuldstændig brød med Søndagsfiskeriet; men dette øgede i høj Grad den Modstand fra Verdens Side, som Vækkelsen havde fremkaldt. Fiskerne var vante til at fiske sammen i forskellige Baadelav; men naar nu nogle i et Baadelav blev omvendt og ikke mere vilde fiske om Søndagen, blev deres vantrø Kammerater forbitrede, jog dem i Land og vilde ikke have mere med dem at gøre. Derved kom mangen en troende Fisker til at gaa arbejdsløs i flere Maaneder, hvorved hans nyvakte Tro blev sat paa en haard Prøve« (30).

Det blev en trossag for missionske fiskere at undlade at sejle om søndagen, og efterhånden som de blev flere og flere, styrkedes sammenholdet i kredsen. I Esbjerg udgjorde de vakte fiskeres »søndagsbåde« et markant indslag i fiskerflåden, når de lå samlet ved den såkaldte missionspier (31).

En del af kutterne bar desuden navne, som tilkendegav skipperens kulturelle tilhørsforhold: Zoar, Maran-Atha, Ebenezer, Saron, Immanuel eller Bethesda var almindelige navne på missionsbåde (32). Et andet symbol var dueflaget, som medlemmerne i »Broderkredsen på havet« plejede at hejse ved siden af Dannebrog, når de holdt søndag på havet (33).

Søndagshvilen var også en af grundpillerne i det skibsforsikringsselskab, som en kreds af indremissionske Esbjergfiskere dannede i 1924. Hverken fiskeri, salg eller levering af fisk måtte finde sted på søn- og helligdage, hvis man ville være medlem af »Union«, og mange mente, at også sejlads var forbudt om søndagen:

»Union-fiskerne lagde deres fiskeri an på, at de helst skulle være hjemme til om søndagen, og i gamle dage afbrød de rødspættefiskeriet, selv om de lå med gode træk, for at nå hjem til lørdag midnat. Kl. 12 skulle maskinen være stoppet til havs, og den blev først sat i gang 24 timer efter, hvis der da ikke skulle laves strøm til dynamoen. Hvis en kutter havde uheld eller blev forsinket undervejs af vejr og vind og dermed ikke kunne nå til Esbjerg inden midnat, ankrede man almindeligvis op uden for Dybet og holdt søndag her. Efter lørdag midnat kunne der ikke sejles, første del af søndagen var lige så hellig som den midterste og sidste del« (34).

Først i slutningen af 1960'erne blev søndagsparagraffen taget ud af policebetingelserne og er nu et samvittighedsspørgsmål for det enkelte medlem.

For de indremissionske landmænd blev spørgsmålet om levering af mælk til mejerierne om søndagen en lignende mærkesag, som søndagsfiskeriet var for fiskerne.

Problemet blev aktualiseret i slutningen af 1880'erne, da indremissionske kredse i København stiftede »Foreningen til Fremme af Søndagens rette Brug«. Søndagslukning af butikker og mejerier blev meget debatteret i Indre Missions Tidende i disse år, og i løbet af 1890'erne bredte søndagslukningen af mejerierne sig (35). Indre missions formand Vilhelm Beck, som selv var andelshaver i mejeriet i Ørslev, gik i spidsen for bevægelsen. En af Becks sønner fortæller derom:

»Selv var Fader Andelshaver, men forbeholdt sig Ret til at tilbageholde Søndagsmælken; men ikke alle de troende i Sognet vilde følge deres Præst her.

Gentagne Gange havde Fader draget Sagen frem paa Prædikestolen, og der faldt ikke blide Ord af til dem, der »Skikkede sig lige med Verden«.

Tilsidst blev det de troende for meget; de sendte en Deputation til Fader og frabad sig at »blive stillet i Gabestokken til Grin for de vantro«. Men Fader gav ikke efter. »Saalænge I bliver ved at vanhellige Hviledagen med eders Søndagsarbejde, skal I mindes derom, og Mejeriskorstenen derhenne peger mod Himlen om jeres Synd.« . . . Tilsidst indsaa de troende Sandheden i Faders Ord og bøjede sig; og den Dag kom, hvor Mejeriet stod stille paa Helligdagene« (36).

Særlig i Jylland fik bevægelsen vind i sejlene. En igangværende undersøgelse viser, at ca. 15 pct. af de jyske mejerier var søndagshvilende omkring 1910. Andelen var størst i Ringkøbing, Thisted, Vejle og Ribe amter. I de to førstnævnte amter var op imod en fjerdedel af mejerierne søndagshvilende i 1930'erne (37).

Andelsmejeriernes demokratiske organisationsform gav de indremissionske andelshavere mulighed for at føre deres synspunkter igennem, hvis de kunne skaffe flertal for det blandt leverandørerne. Men hvis ikke det kunne lade sig gøre, kunne de nogle steder vente med at aflevere søndagsmælken til om mandagen. Men der, hvor man ikke kunne enes om et kompromis, var der kun een mulighed tilbage: at opføre et eget søndagshvilende mejeri. Men det var ikke så helt ligetil. Foruden de omkostninger, der var forbundet med byggeriet, skulle der som regel betales et udtrædelsesgebyr pr. ko til det gamle mejeri. Det kunne dreje sig om et ret betydeligt beløb. Dette kunne måske endda gå for den gode sags skyld. Det var næsten værre med den vedvarende økonomiske usikkerhed, som man frygtede ville blive følgen af de forøgede driftsomkostninger. På trods af dette blev der i et ikke helt lille antal jyske sogne bygget særlige missionske mejerier. Et par af dem bar ligefrem navnet »Søndagshvile«.

I en beretning fra Skanderup fortælles om de mange overvejelser man havde, inden søndagsmejeriet blev bygget midt i 1890'erne:

»Det blev de hellige Gaardmænd magtpaaliggende at faa Mejeriet standset om Søndagen; men Befolkningen kunde ikke enes om det, og Resultatet blev, at de skiltes. Der blev saa bygget et nyt Mejeri, men det var med megen Bekymring, mange gik med til det. Det var i den daarlige Landbrugstid, og Pengene var smaa. To Mejerier blev dyrere i Drift end eet. En Mand sagde: »Ja, arbejde om Søndagen kan vi ikke. Faa det til at gaa med mindre Indtægter kan vi heller ikke. Vi er vant til at faa Renterne til December Termin af Mejerioverskuddet – Efterbetalingen –, og der bliver intet Overskud mere. Overtræde Guds Bud kan vi imidlertid ikke. Vore Venner gaar den Vej, at lade Gud raade for Fremtiden. Det maa Han ogsaa for os« (38).

Fællesskabet omkring søndagshvilemejeriet virkede som en bekendelse overfor omverdenen. Men den religiøse minoritetsgruppes efterlevelse af centrale

kulturelle normer og værdier kunne ikke finde sted uden konflikt. Delingen af leverandørkredsen fik nemlig svære økonomiske følger for det gamle mejeri, da den mindre mælkemængde medførte stærkt forøgede driftsudgifter. Beslutningens sociale omkostninger var derfor betydelige. Der er næppe noget spørgsmål, der har skabt så stærke lokale modsætninger. Stridighederne om søndagsarbejdet på mejerierne trak skarpe grænser op mellem den indremissionske del af befolkningen og de andre. De to konkurrerende mælkevogne mindede dagligt om striden, idet de ustandseligt krydsede hinanden på vej til leverandørerne, som boede mellem hinanden.

Søndagsmejerierne betegner en epoke i landsbysamfundet. I 1950'erne og 1960'erne gav de fleste op og sluttede sig sammen med det oprindelige mejeri. Kun enkelte steder holdt man ud til begyndelsen af 1970'erne, da mejerierne blev optaget i store fusionerede andelsselskaber, som på grund af en god køleteknik nu også er søndagshvilende (39).

### *Hvis vi må tage Jesus med*

At gennemføre en livsstil, som var i overensstemmelse med de nye religiøse vurderinger, førte som nævnt mange konflikter med sig. Selv med den bedste vilje kunne to så væsensforskellige livsformer som »de helliges« og »verdens« ikke mødes uden gnidninger og kontroverser. Den kulturelle identitet markeres ofte i forskellighederne. At lade som ingenting er at fornægte sin egen identitet. At understrege forskellen er at risikere social stigmatisering (40). Situationen ved Christen Hansens barselsgilde er ikke speciel for vækkelsernes første tid. Nøjagtig samme situation opstod i Trolldhede et halvt hundrede år senere:

»Der var i de tider særdeles skarpt skel imellem missionsfolk og ikke-missionsfolk. Som eksempel derpå fortæller jeg om en samtale, der fandt sted mellem far og en af vore naboer i slutningen af halvfemserne. Naboen var kommet til os for at indbyde os til en fødselsdag. Samtalen står i min erindring med følgende replikker:

Naboen: Så må vi nok vente jer?

Far: Jow tak! Hvis vi må tage Jesus med?

Naboen: Naturligvis! Gud bewår wos!

Jeg er ikke helt sikker på, at ordene faldt nøjagtig sådan, men jeg garanterer for, at disse replikker giver et troværdigt billede af, hvordan en samtale kunne forme sig, når missionsfolk og ikke-missionsfolk mødtes.

Ved fødselsdagsgildet var der nogle, som spillede kort, mens den lille flok af missionsfolk sad i stuen ved siden af omkring et bord og sang af Harboøre sangbog eller »Pilgrimsharpen«. Og døren imellem stuerne stod åben . . .

Det er muligt, at der blev sunget sådan, at det også, hvad det kunstneriske angår, har skurret i ørene. I hvert fald skete det, at manden i gården, altså



naboen, som selv havde været ude at indbyde til fødselsdagen, og som iøvrigt var en god dansk mand, der ellers aldrig talte tysk, gik ind til missionsfolkene, slog i bordet for dem og sagde: »Nu må dette her *singen* høre op. Vi skal ha' bordet og spille kort ved.«

På disse vilkår syntes missionsfolkene vistnok ikke, at de kunne blive. De gik. De sagde god nat! Måske sagde de også tak for i aften! Og så fulgte de hinanden på vej over heden til de små hjem rundt om i nabolaget« (41).

Der var to muligheder for at løse kulturelle konfliktsituationer af denne art. Enten kunne man isolere sig fra de anderledes tænkende i en egen kulturel enklave af ligesindede. Eller også kunne man prøve at påvirke og forandre omgivelserne. I virkeligheden forsøgte de fleste religiøse en kombination af begge strategier. Den udadrettede missionsvirksomhed var særlig fremtrædende i indre mission, og i de tilfælde hvor den missionske gruppe efterhånden blev den dominerende, kunne hele lokalkulturen efterhånden blive kraftigt påvirket af den oprindelige minoritetsgruppe, som derved lokalt kom til at udgøre en majoritetskultur. Lokale politiske beslutninger, som forbud mod salg og udskænkning af alkoholiske drikke, kan ses på denne baggrund.

På Jegindø i Limfjorden udgjorde missionsfolkene i begyndelsen af dette århundrede en så dominerende gruppe, at de kunne besætte alle poster i sogneråd, skolekommission og senere menighedsråd. Endnu i 1930'erne begyndte sognerådets møder med en kort bøn og Fadervor (42).

Jo vanskeligere minoritetsgruppens livsform kan forenes med omverdenens, jo større er tendensen til, at medlemmerne isolerer sig og i højere grad vender sig mod hinanden for at få de varer og tjenester, den kontakt og det samarbejde, som de tidligere havde med verden udenfor. Dette understreger yderligere gruppens adskilthed og medlemmerne bliver endnu mere afhængige af hinanden. For netop i samværet med dem, som deler ens egne vurderinger, bliver man bekræftet i sin tro, styrket i sin identitet og belønnet for sin livsstil. Derigennem stabiliseres gruppen, og dens kultur og livsstil får efterhånden et fastere mønster.

Disse iagttagelser er en del af en generel teori om, hvordan subkulturer opstår og opretholdes, som den amerikanske sociolog Albert K. Cohen har formuleret det i forbindelse med en undersøgelse af en kulturel afvigergruppe af en helt anden art: de kriminelle ungdomsbander i storbyerne i USA (43). Empirisk ligger det langt fra religiøse grupper, men Cohen understreger, at en række grundlæggende forhold, herunder hele den kulturelle socialiseringsproces, er de samme, enten man er medlem af en kriminel bande eller af et kristeligt spejderkorps.

Cohen fremhæver også andre generelle træk ved subkulturer i sin studie af de kriminelle afvigere. I den udstrækning den ny subkultur repræsenterer et



nyt statussystem, som belønner adfærd, som er tabubelagt eller uønsket i det større samfund, betyder erhvervelsen af status i den ny gruppe samtidig, at man mister status udadtil. Imod dette oparbejder minoritetsgruppen gerne en beskyttelsesmekanisme, bl. a. ringeagtende stereotyper om de andre grupper, som man adskiller sig fra. Denne nedsværtning af »de andre« kan være nødvendig for at beskytte sig selv mod det, omverdenen tænker og mener. Disse stereotyper om »de andre« indgår i virkeligheden i en proces, hvorigennem man bekræfter og styrker sin egen identitet (44).

Den finske religionsforsker Leena Räisänen fremholder bl. a. sladderens integrerende effekt i et sogn i Østerbotten, hvor befolkningen er delt i to religiøse grupper: læstadianerne og De sidste vakte. Forhold og modsætninger som ellers er tabubelagt kommer til udtryk i fortællertraditionen (45).

På samme baggrund kan man se en type skildringer, som er meget almindelige i indremissionsk litteratur, af, hvor slemt det stod til før vækkelsens tid. Gennem sådanne historier forstørres man afstandene mellem før og nu.

I virkeligheden var omvæltningen måske knap så voldsom. I Harboøre forlød det således, at man før missionens tid førte et syndigt liv med mange uægte børn til følge. En nærmere undersøgelse viser imidlertid, at der aldrig har været født mange børn udenfor ægteskabet i Harboøre, hverken før eller efter vækkelsen i 1880'erne, da en stor del af befolkningen sluttede sig til indre mission (46).

### *Velbefæstede forter*

Religiøse grupper skaber alle deres eget kulturelle univers, men de isolerer sig derved fra omverdenen i varierende grad. En klosterorden, som betegner ét yderpunkt, lever næsten helt isoleret fra omverdenen. Dagsrytme og livsførelse er i exceptionel grad præget af religiøse faktorer.

Nogle religiøse bevægelser, som f. eks. »the amish people« i USA, bygger fuldstændige alternative samfund op med udviklet organisations- og produktionsapparat (47). Herhjemme udgør den herrnhutiske brødremenighed i Christiansfeld et glimrende eksempel på et sådant samfundsskabende trossamfund, der i sin ældste fase nærmest fungerede som en teokratisk republik (48).

Det er imidlertid et særsyn, at en religiøs gruppe har en så udbygget ydre og indre organisation og isolerer sig fysisk så kraftigt fra omverdenen. Normalt lever medlemmerne af religiøse grupper ikke sammen i et bofællesskab som i klosteret eller i det herrnhutiske samfund eller under ghettoagtige forhold, men spredt mellem mennesker af anden observans.

Den religiøse subkultur eksisterer som en kulturel enklave såvel i storsamfundet som i lokalsamfundet og udgør et alternativ til majoritetskulturen. Mange religiøse grupperinger etablerede sig efterhånden i samfundet og op-

byggede deres egne organisationer, deres egen infrastruktur. Et sådant organisatorisk system med underafdelinger, kredse og hovedbestyrelse udgør, sammen med medlemsblad, aviser og tidsskrifter samt et mere eller mindre udbygget skolevæsen, en fast struktur på landsplan.

På lokalt plan udgør den religiøse gruppe, såfremt den har tilstrækkeligt mange medlemmer, et lille samfund i samfundet med en tilsvarende struktur. Gennem friskoler og søndagsskoler, folkehøjskoler, ungdomsforeninger og fritidsorganisationer, foruden ved det uformelle samvær i hjem og vennekreds, blev det religiøse og kulturelle fællesskab vedligeholdt og videreført til nye generationer (49).

Hvor to religiøse grupper levede side om side i samme sogn, som indre mission og grundtvigianerne har gjort det, havde hver gruppe sit eget organisatoriske system med hver sit mødelokale: missionshuset og forsamlingshuset. Man kom ikke gerne i hinandens huse. De missionske unge gik til søndagsskole og til møder i ynglinge- og pigeforeningerne, senere kaldt KFUM og KFUK, i missionshuset, mens børnene fra de grundtvigianske familier måske gik i friskole og ellers deltog i ungdomsforeningens og gymnastikforeningens sammenkomster i forsamlingshuset. Dette dobbeltsystem var baggrunden for, at man, som det var tilfældet i Farup nord for Ribe i 1930'erne, kunne foranstalte lokal fodboldkamp mellem KFUM's idrætsforening og Farup gymnastikforening. De to lokale gymnastikforeninger havde i øvrigt hver sit skab med idrætstrofæer i henholdsvis missionshuset og forsamlingshuset, som begge stadig ligger midt i landsbyen overfor hinanden (50).

I Harboøre havde den missionske del af befolkningen foruden missionshuset og det søndagshvilende mejeri også deres egen brugsforening i Vrist og friskoler i både Vrist og Harboøre i 1890'erne. Skolerne blev først nedlagt omkring 1960, hvorefter de to lærere blev ansat på kommuneskolen (51). Også i Bangsbostrand oprettede »Indre Missions Venner« en egen brugsforening i 1900 (52).

Hvor mange religiøse meningsfæller bor nær ved hinanden, har deres relationer karakter af et tæt knyttet netværk. Gruppens medlemmer møder ikke blot hinanden i religiøse/rituelle situationer, men deler også en stor del af hverdagslivet. Nogle gange fik samarbejdet mere fast institutionaliseret form. Et eksempel på dette er de missionske vestkystfiskeres bådelaug, som i enkelte tilfælde blev udbygget til rene produktionskollektiver. Vorupør fiskerkompagni, som blev grundlagt i 1887, var det første af denne art, og samarbejdet vedrørte ikke blot produktionsmidlerne, men strakte sig også til afsætningsledet. Fiskerkompagniet byggede også ishus, samlingsstue og stald på landingspladsen, og indtægterne fra fangsten på særlige »missionskroge« gik til arbejdet i missionshuset (53). Også fra Harboøre og Jegindø kendes lignende kompagniskaber mellem trosfæller (54).



*Kulturlandskabet bærer også præg af landsbyernes »åndelige udskiftning«. Mange valgmenighedskirker blev således bygget noget udenfor de gamle landsbysamfunds centre. I Høve på Sydsjælland ligger valgmenighedens kirke (opf. 1880) og forsamlingshus med friskole (opf. 1876) på den gamle landsbys overdrev. (Fot.: Forf. 1976).*

Også på forsikringsområdet dannede folk fra indre mission deres egne organisationer. Skibsforsikringsforeningen Union i Esbjerg er allerede nævnt. Et andet eksempel er den hestekasse, som »de helliges« i Skanderup dannede i 1880'erne, da de ikke syntes, at de fik deres heste tilfredsstillende forsikret i sognets hesteforsikring. »De helliges hestekasse« gik godt økonomisk. Den homogene medlemskreds bevirkede, at forsikringen kun havde små tab og derfor i mange år kunne yde en bedre erstatning til en billigere præmie end den anden forsikringskasse. Der blev da også givet af overskuddet til missionsvirksomhed. »De helliges hestekasse« bestod endnu i 1940'erne (55).

Grundtvigianerne dannede sjældent eksklusive sammenslutninger af økonomisk art. Det var nærmest i forbindelse med en grundtvigsk frimenighed, at man en sjælden gang også havde sin egen »frimølle«, »fridoktor« og »frijordemoder« (56). Grundtvigianerne var i stedet at finde blandt de aktive i kulturelle og økonomiske foretagender, som var åbne for alle interesserede. Deres stærke folkelige og politiske engagement gjorde, at de ofte var foregangsmænd i sådanne foretagender, lysvågne som de var for »alt skønt og stort her neden«.



*Der fulgte mange slags ændringer i de religiøse vækkelses kølvand. I Farup sogn blev den gamle kro i Kirkeby omdannet til missionshus i 1890'erne. Som fotografiet viser, var forvandlingen total. Missionshuset bar længe tilnavnet »den omvendte kro«. (Fot.: Nationalmuseets 3 afd.).*

Det gamle stereotyp, at der hvor der er en mejeriskorsten, der finder man også grundtvigianere, overdriver dog uden tvivl grundtvigianernes betydning for disse økonomiske fællesforetagender, som havde bred opbakning i de fleste sogne. Men det ser dog ud til, at der nok ligger nogen sandhed deri alligevel. I hvert fald tyder en undersøgelse af valgmenighedsmedlemmer i ni nordvest-sjællandske andelsmejerier i 1880'erne og 1890'erne på, at andelsmejeribevægelsen i hvert fald i dette hjørne af Sjælland i vid udstrækning blev båret frem af mænd af grundtvigsk observans (57).

En anden mere omfattende undersøgelse fra samme egn viser også, at der var en vis forbindelse mellem den grundtvigske bevægelse og folk, der stod bag de nye organisationer og sammenslutninger. Grundtvigianerne prægede således arbejdet i skytteforeningerne og var ivrige brugsforenings- og sparekassestiftere. De var også fremtrædende i de lokale landboforeninger, ligesom to af de lokale dagblade havde tilknytning til den grundtvigske bevægelse (58).

Det højskoleprægede foreningsliv var dog grundtvigianernes hjertebarn. Via foredragsforeninger, skytteforeninger, gymnastikforeninger og ungdomsfor-

eninger blev grundtvigianismens budskab ført ud til en langt bredere befolkning end højskolen direkte kunne nå. Dette foreningsliv hørte i høj grad med til den grundtvigske livsform og blev ofte formidlet gennem de lokale forsamlingshuse. Som friskolelærer Jørgen Nielsen fortæller, var det i hans ungdom i 1870'erne »en selvfølgelig ting, at enhver ungersvend fra et opvakt hjem skulde, så snart han blev konfirmeret, være medlem af skytteforeningen«. På trods af at han egentlig ikke var særlig interesseret, var Jørgen Nielsen derfor medlem af Søllinge skyttekreds i fem år (59).

Grundtvigianernes eksklusivitet og etnocentrisme kom mest til udtryk på områder, som direkte berørte det religiøse liv og børneopdragelsen; og det gav sig udslag i oprettelse af adskillige fri- og valgmenigheder samt et meget stort antal friskoler (60). På andre områder kunne grundtvigianernes folkelige og politiske synspunkter uden større vanskeligheder forenes med dem, der var fremherskende i brede lag i befolkningen.

Dette forklarer i nogen udstrækning det faktum, at grænsen mellem grundtvigianer og ikke-grundtvigianer ikke var nær så hårdt trukket op som den grænse, der skilte »de hellige« fra verdens børn. Alligevel udgjorde såvel de grundtvigske kredse som de indremissionske samfund mere eller mindre lukkede verdener, som følgende karakteristik af det grundtvigske miljø på Sydfyn omkring århundredskiftet kan give en forestilling om:

»Hvad der var bærende i store Træk for det enkelte Hjem, var ogsaa bærende for Fællesskabet i dets videre Udstrækning. Hjemmene var ensrettede for det samme aandelige Formaal, der rakte helt ind i Evigheden. De vilde det samme og troede det samme. Derfor havde de betrygget sig, saa godt de kunde, gennem deres egne Kirker og egne frie Skoler. Betyggelsesmidlerne var sat mere i System, end man vist i Almindelighed forestiller sig. De var som et helt stort Fæstningsanlæg med Borge og Taarne i Centret og velbefæstede Forter i store Kredse udenom. Der kunde under de givne Forhold ikke være Tale om væsentlige Paavirkninger udefra. Der var heller ingen Modtagelighed for saadanne. Fællesskabet rakte saa vidt og gik saa dybt, at al aandelig Trang blev tilfredsstillet, og Børn og Unge vidste bogstavelig talt ikke af noget andet »Liv« end det, der rørte sig indenfor Hjemmet og de Kredse, med hvilke det var saa nøje forbundet« (61).

### *Subkulturelt sprog*

Ligesom hver landsdel har sit sproglige præg: dialekter, og de forskellige sociale lag i befolkningen har deres sproglige særpræg: sociolekter, har aldersgrupper, interessegrupper og subkulturer af forskellig art også en særlig kulturelt bestemt sprogbrug. Sproget har en vigtig integrerende funktion i gruppen. Gennem at beherske det bekræfter medlemmerne overfor sig selv og omverdenen deres

tilhørsforhold og samhørighed. Tilegnelse af gruppens sprog er et vigtigt led i den kulturelle indlæringsproces.

Et fælles sprog skaber kontakt, men det kan også bruges til bevidst eller ubevidst at lægge afstand mellem gruppen og omverdenen. »Til en livsstil hører også et  *eget sprog*, et forhold, der ofte glemmes. Der er derfor behov for »oversættelse«, når forskellige grupper virkelig vil prøve at *forstå hinanden*, i dette ords bedste betydning,« skriver Paul Holt således i sin karakteristik af indremissionsk livsstil (62).

Det religiøse sprog er et »professionelt sprog« på samme måde, som f. eks. lægers, sportsfolks eller kunstneres sprog er det. Dets specielle ordvalg og udtryksformer tjener til at udtrykke noget, som hører en anden verden til, væsensforskelligt fra dagligsprog og dagligliv (63).

Bevarede breve fra medlemmer af de gudelige forsamlinger viser, at »de hellige«s interne sprog adskilte sig en hel del fra dagligsproget, præget som det var af den andagtslitteratur, som spillede en stor rolle for de vakte kredse (64).

Følgende uddrag af et brev giver et eksempel på sprogbrugen i en kreds af pietistiske unge mennesker på Sydsjælland i midten af forrige århundrede:

»Kære Broder i Christo Jesu.

Guds Naade og Kierlighed være med dig og bevare dig og os alle, at vi dog engang kunde Naae det rette Hjem hos Gud i Evig Glæde Amen. Kære Broder, jeg vil nu i Jesu navn Skrive dig et Par Ord til, som jeg lovede da du var her og om Herren vil give mig Naade og styrke hertil« (65).

Ane Hansdatters brev er karakteristisk i sin tone. Friskolelærer Rasmus Hansen i Vejstrup nævner de normale »apostoliske hilsener«, som han huskede dem fra sin ungdom:

»Den simpleste Maade jeg kender, var: »Kære Broder i Herren!« Men det kunde ogsaa blive til: »Kære, elskelige Broder i Herren!« Eller: »Dyrekøbte og medforløste Broder i Herren!« Saaledes skulde Brevene ogsaa ende med en apostolisk Afskedshilsen og Velsignelse. Og jeg kender dem, der ligefrem bladede i Apostelbrevene for at finde passende Tiltale og Afskedsord« (66).

En sprogbrug af denne type er i virkeligheden et kodesprog, som forudsætter bestemte forkundskaber og derfor har en kraftigt integrerende effekt. Kryptiske henvisninger til skriftsteder og omtale af salmer og sange udelukkende med nummeret i sangbogen er gode eksempler på et sådant subkulturelt kodesprog. Følgende fødselsdagshilsen, som en troende pige på Lolland skrev til en veninde i 1909, kan illustrere det indremissionske sprogs anvendelse i det daglige:

»Nakskov 23.11. 09.

Kære lille Anna!

En kærlig Fødselsdags Hilsen med AAb 3. fra 13 til 22. – læs det og Du vil

sikkert finde en Velsignelse. Gid Dit nye Aar maa blive rigt og af Gud velsignet, og gid Du maa staa rede til at modtage hvad Herren byder Dig. – Hilsen til Dine Forældre og Marie.  
Du hilses kærligt fra Din A. H.» (67).

Hver religiøs retning har sit specielle sprog. »Kanaans sprog« med sit stærke islæt af bibelske udtryk er ligefrem blevet karakteriseret som missionshusenes esperanto (68). Grundtvigianernes folkelige myte-sprog er blevet kaldt »bjarkemål« eller »bragesnak« og hører nu en forgangen tid til, mens »Kanaans sprog« endnu er levende i bibelkredse og ved bedemøder. Ligesom kendskabet til bibelens stednavne og forestillinger var nøglen til Kanaans sprog, så var kendskabet til den nordiske mytologi en forudsætning for at forstå »bjarkemålet«. Ellers var dette så uforståeligt, at konen, der var til folkemøde, ifølge anekdoten sang »Jeg elsker det folk som har asierne ædt« i stedet for sangens ord om »folket af asernes æt«. Knud Valløes mesterlige pastiche »Emtejægerne« fra 1886 er en klassisk parodi på grundtvigiansk bragesnak (69).

Breve og dagbøger udgør de bedste kilder til kundskab om subkulturelt sprog i forgangen tid. Men også en gennemgang af sproget i Indre Missions Tidende og Højskolebladet igennem en længere periode ville øge vor viden om det ideologiske sprog og dets funktioner.

I det hele taget er parallellerne mellem religiøst sprog og politisk sprog, som den svenske religionsforsker Helmer Ringgren har påpeget, et forsømt forskningsområde (70). Begge sprog har den samme ophobning af argumenter, overtalelse og suggestive ord. Det er et emne, som lægger op til et tværvidenskabeligt samarbejde.

### *Subkulturel navneskik*

Undersøgelser af navneskik er en af flere mulige indfaldsvinkler til studiet af kulturspecifik livsform. Folketællinger og kirkebøger udgør et lettilgængeligt materiale, og navneskikken giver os mulighed for at få kendskab til subkulturelt særpræg også i ældre tid, hvor sådanne oplysninger ellers er svære at skaffe frem.

Adskillige studier af navneskik har vist, at det navn forældre giver deres børn bevidst eller ubevidst ofte fortæller noget om familiens sociale placering (71). Men børnenes navne kan også fortælle noget om forældrenes åndelige tilhørsforhold. De religiøse vækkelser har nemlig påvirket navneskikken i ikke ringe grad.

I det gamle bondesamfund gav man børnene navn efter et bestemt traditionelt mønster. Børnene blev opkaldt efter bedsteforældrene, faddere eller slægtninge. Det var dog særlig de ældste børns navne, der var forudbestemt. For de



ynge børns vedkommende var der overladt lidt mere til personlig smag. Men udvalget af navne i bondemiljø var forholdsvis begrænset.

Med vækkelserne blev folks referenceramme udvidet. Der var nu ikke blot samhörigheden med slægten at tage hensyn til. Vækkelserne havde medført, at de vakte fik et nyt og mere personligt forhold til bibelens gestalter, og denne ændring bevirkede, at man nu også opkaldte børnene efter disse »åndelige slægtninge«.

Det ser ud til, at de bibelske navne hos bondestanden tidligst blev almindelige i pietistiske kredse, og man møder dem senere som et karakteristisk træk hos en lang række religiøse grupper, deriblandt indre mission, hvor hyppig læsning af bibelen gjorde dennes kultur- og navneverden til en del af gruppens egen kulturelle referenceramme.

I den før nævnte undersøgelse af mormon- og baptistsamfundene i Vendssyssel i midten af forrige århundrede, identificeres medlemmerne på grundlag af folketællingerne, som fra og med 1855 indeholder oplysninger om trosbekendelse for de enkelte borgere. Undersøgelsen viser, dels at de børn, som blev født efter forældrenes overgang til det ny trossamfund, naturligvis forblev udøbte, dels at det nye religiøse tilhørsforhold for mormonernes vedkommende også blev markeret ved, at børnene hyppigt fik mormonsk inspirerede navne (72).

Studier af navneskik på grundlag af folketællinger kan således også pege på, hvornår en familie blev vakt, idet der kan være en tydelig forskel på ældre og yngre børns navne i en søskendeflok. Redaktør Kr. Vendelbo Rahbek, som voksede op i stationsbyen Troldhede i 1890'erne, giver i erindringsbogen »Østen om missionshuset« et godt eksempel på dette fra et indremissionsk miljø:

»Det åndelige røre gav sig udslag på mange måder, også mærkelige udslag kan man godt sige. Som eksempel nævner jeg fornavnene på den søskendeflok, hvor jeg hører til. De ældste hedder: Anders Vendelbo, Kristen Vendelbo, Kirstine Brogaard, Karoline Brogaard, Emil Brogaard.

Omkring ved den tid var så vækkelsen begyndt. Resten af søskendeflokken hedder: Maria Bethania, Martha Bethania, Laurits Bethania. – Det var oprindelig bestemt, at han skulle have heddet Lazarus, men det blev opgivet. Så følger tre brødre: Simon Peder, Jakob og Johannes, og en lille søster blev opkaldt efter profetinden Hulda« (73).

For grundtvigianernes vedkommende var det ikke så meget de bibelske som de gamle nordiske navne, der var yndede. Personerne i de nordiske myter og sagn og i f. eks. Ingemanns romaner gav næring til fantasien og blev en begrebsverden, som man blev fortrolig med gennem foredrag i forsamlingshuset og ved højskoleophold.



Den nordiske mytologi hører intimt sammen med den grundtvigske kultur. Den var selve kernen i folkehøjskolernes historieundervisning og et middel til at vække den interesse for og kærlighed til de nordiske folks storhedstid, som var en af forudsætningerne for den folkelige vækkelse, grundtvigianerne tilstræbte. Myterne blev på samme måde som bibelens lignelser brugt som etiske vejvisere i det daglige liv.

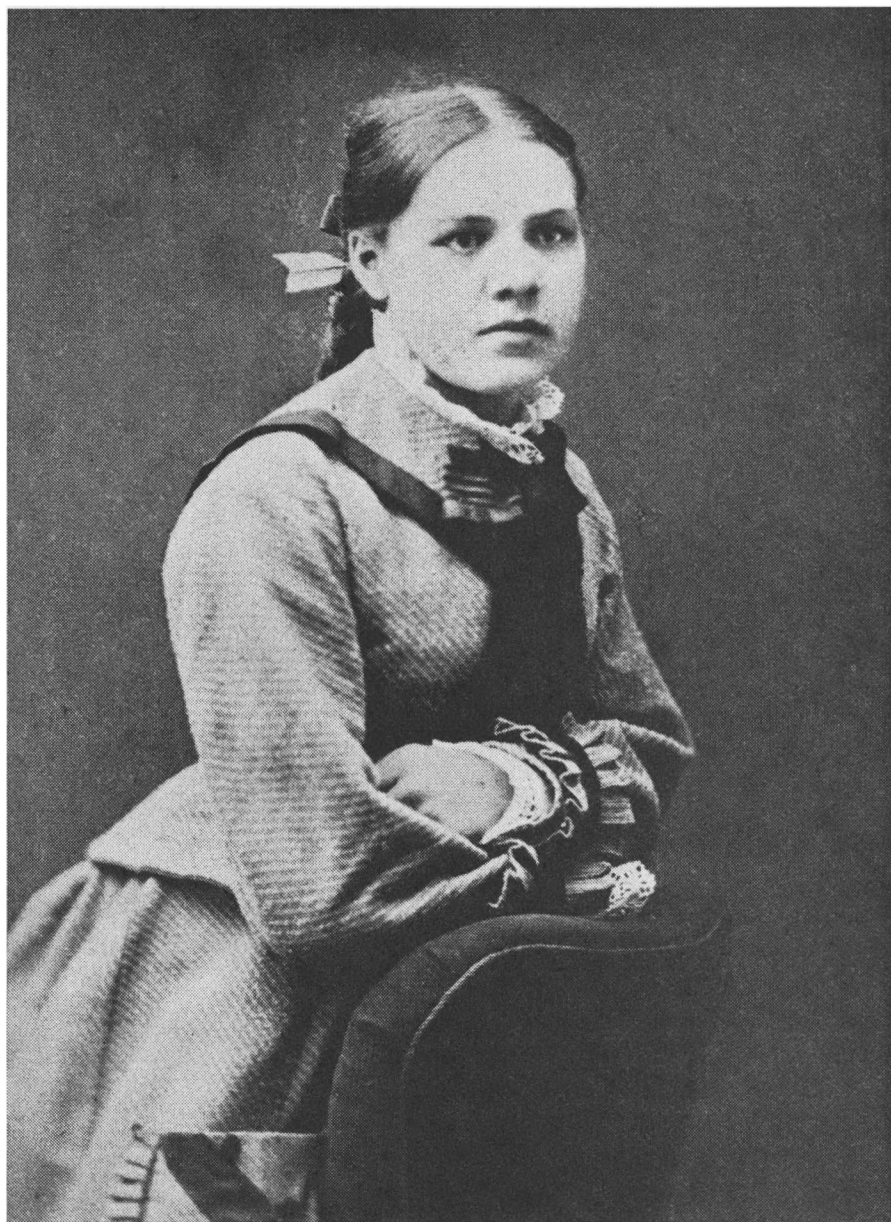
Den voksende nationalfølelse i befolkningens brede lag fik ekstra næring i forbindelse med de sønderjyske krige og gav også impulser til at genoplive de gamle nordiske navne. Navne, der blev opfattet som tyske, blev udrenset af sproget, og de nationalromantiske nordiske navne blev efterhånden moderne i ret store kredse af befolkningen. Selv i kongehuset optog man de gamle navne. Prinsesse Thyra, prinsesse Ingeborg og prins Valdemar er eksempler på det.

Størst genklang vandt de dog hos grundtvigianerne, og de kan derfor, omend naturligvis med en vis reservation, anvendes som et tegn på grundtvigsk tilhørsforhold. Navne af denne type kan ganske vist træffes i mange forskellige miljøer, men hvis en hel søskendeflok bærer navne af typen Frede, Uffe, Aksel, Helge, Harald, Gunnar, Asger og Ejlif eller Ingeborg, Dagny, Astrid, Sigrid, Herdis, Gudrun, Gunhild eller Rigmor skulle der ikke være megen tvivl om, at det drejer sig om en grundtvigsk familie.

Mange forældre har sikkert fået impulser til at vælge sådanne navne under et ophold på grundtvigske højskoler. De ældre generationer af grundtvigske højskolelærere og friskolelærere gav gerne deres egne børn nordiske navne og har uden tvivl påvirket eleverne i samme retning. Som et eksempel kan nævnes, at Povl Hansen, som efterfulgte sin svigerfar Ernst Trier som forstander på Vallekilde højskole, i en artikel »Vore navne« i skolens årsskrift kraftigt opfordrede til at »drage de gamle danske eller nordiske navne frem af den glemsel, hvori de ved tidernes ugunst med så stor uret er nedsunken« (74). Artiklen, som sikkert også er fremført i foredragsform adskillige gange i årenes løb, afsluttes med »Et lidet udvalg af nordiske navne og deres betydning« på 89 forskellige »kraftige og klangfulde« mandsnavne og 41 »yndefulde og milde« kvindenavne, som nok kunne virke inspirerende på vordende forældre.

Men det var ikke altid uden problemer at bryde med nedarvet navneskik. Landstingsmand Thomas Larsen fortæller, at det undertiden kunne vække nogen bitterhed hos de gamle indenfor hjemmets kreds:

»Hidtil havde det været en ufravigelig Regel, at Børnene ved Daaben blev opkaldt efter Forældre, Bedsteforældre eller en afdød Slægtning. Nu maatte de tilvante Navne: Mads, Marius, Kristen, Mette, Mariane, Dorthé o. s. v. vige for Myte- og Sagnfortællingernes Navne, saasom: Gudmund, Rolf, Thorvald, Hagbard, Signe, Ragnhild, Sigrid m. fl., hvilket ofte, som sagt, vakte Fortrydelse hos de gamle, der ikke blev opkaldte, og som ikke kunde



*Detaljer i klædedragten kan fortælle om bærerens kulturelle baggrund. En sølvpil i håret var længe et grundtvigsk symbol og blev meget brugt i højskolekredse. (Fot. fra 1880'erne, Nationalmuseets 3. afd.). Yderligere oplysninger om sølvpile, grundtvigianerhatte og lignende modtages med taknemmelighed af forfatteren.*

begribe, at Børnene i stedet for kristne Navne nu skulde bære de gamle Hedningers« (75).

Et kompromis blev mange gange, at man opkaldte de ældste børn efter bedste-forældrene. Derefter var man mere frit stillet med hensyn til de yngre børns navne.

Men det var ikke bare fra bibelens og mytologiens verden man hentede navne til børnene. Kendte personer i samtid eller fortid kunne dengang som nu tjene som forbillede. I grundtvigske kredse har adskillige børn således fået navn efter præster eller højskolelærere. Denne form for opkaldelse er dog vanskelig at dokumentere, når man kun har fornavnet at gå efter, men bliver til gengæld iøjnefaldende i de tilfælde, da barnet har fået ikke blot fornavnet, men vedkommendes fulde navn i dåben.

I Øster Jølby på Mors blev en dreng i 1891 således døbt Rasmus Lund Søndergaard efter den kendte stedlige frimenighedspræst Rasmus Lund, og fem år senere kan et navn som Ernst Trier Damgaard fortælle om denne families forbindelse med Vallekilde højskole. Et navn som Grundtvig Olesen taler også sit tydelige sprog (76). Denne form for navngivning forekom ikke blot i landbofamilier, men også i grundtvigske kredse i de højere befolkningslag. Historikeren Vilhelm la Cour, hvis fulde navn er Vilhelm Birkedal Dournonville de la Cour, var således opkaldt efter den kendte valgmenighedspræst i Ryslinge Vilhelm Birkedal (77).

Når man opkalder sit barn efter nogen, enten det er en kulturpersonlighed i samtiden eller en person fra bibelens, historiens eller mytologiens verden, kan der ligge en mere eller mindre udtalt forhåbning om, at barnet skal komme til at ligne sin navne. Navngivning er således en form for lighedsmagi. Navnet bliver et symbol på forældrenes forhåbninger og gode ønsker for barnets fremtid. Valg af navn er intimt forbundet med vurderinger og kulturel baggrund i det hele taget og derfor egnet som etnologisk studieobjekt.

Folketællinger og kirkebøger giver i forbindelse med medlemsfortegnelser for religiøse sammenslutninger gode muligheder for at studere navneskikken i de religiøse subkulturer. De religiøse gruppers friskolers elevfortegnelser er en anden mulig kildegruppe. Det er dog mest ligetil at hente oplysninger om de personer, for hvilke det religiøse tilhørsforhold har ført til sognebåndsløsning eller lignende. Kirkebøgernes fortegnelser over fødte af mandkøn og kvindkøn optager nemlig også de børn, der er døbt i andre sogne eller i fri- og valgmenigheder. Når det gælder baptister og andre trossamfund, der praktiserer voksendåb, står der normalt et notat ved barnets navn om årsagen til, at det er udøbt. Valg- og frimenighedsmedlemmernes børn er således optaget både i valgmenighedens kirkebog og i kirkebogen i det sogn, hvor de er bosiddende.

Da medlemskab i valg- og frimenighed må siges at være en af de sikreste

indikationer på grundtvigianisme, man kan finde, kunne der være grund til at formode, at undersøgelser af navneskikken i sogne med mange valgmenigheds-medlemmer ville kunne fortælle, om hypotesen om en særlig navneskik i grundtvigske kredse er holdbar. Et par stikprøver tyder i det mindste på, at sådanne undersøgelser kunne give frugtbare resultater.

I Høve sogn på Sydvestsjælland blev i årene 1880–1890 143 børn døbt i sognekirken, mens 30 blev døbt i frimenighedskirken i Høve. Antallet af nordiske navne af typen Hjalmar, Valdemar, Aksel, Ingfred, Valborg og Gudrun er omtrent lige stort i begge grupper: 4–5 drenge og 6–7 piger. Men sat i forhold til antal børn i de respektive grupper betyder det, at hver fjerde dreng og nær ved hveranden (40 pct.) pige i frimenigheden, mod knap hver tiende dreng og pige i sognemenigheden, bar nordiske navne (78).

I Vallekilde sogn i Odsherred blev 36 drenge og 19 piger døbt i Vallekilde valgmenighed i årene 1892–1905, mens 156 drenge og 183 piger blev døbt i sognekirken (79). For valgmenighedsbørnene er det halvdelen af pigerne og hele to trediedele af drengene, der bærer nordiske navne. Af sognekirkebørnene er det en femtedel af pigerne og en trediedel af drengene. Det er åbenbart, at Vallekilde højskole har haft en betydelig indflydelse på disse høje tal. I de fleste lærerfamilier på skolen i årtierne omkring århundredskiftet har navnevalget et udpræget subkulturelt præg. Et par eksempler kan belyse dette: Arkitekt Andreas Bentsens børn hed Dagny, Signe og Aage, muremester Hans Kristian Jørgensens Helga, Ingerid, Johannes, Ejnar, Frode og Agnes. Billedskærer Hans Olsens drenge hedder Svend, Ejvind, Helge og Sigmund, og højskolelærer Valdemar Bennikes børneflokk bar navnene Bue, Svend, Dagmar, Aksel og Gudrun. Forstanderparret Povl Hansen og Sigrid Trier Hansen kombinerede hævdevunden og grundtvigsk navngivning ved at opkalde de to ældste drenge Hans og Ernst efter henholdsvis deres farfar gmd. Hans Poulsen og morfar Ernst Trier, mens de følgende børn fik de karakteristiske navne Ejlif, Alf, Folke og Rigmor.

### *De religiøse vækkelsers sociale baggrund*

Spørgsmålet om, hvem det var, der blev religiøst vakt i forrige århundrede, har været meget debatteret. I de sidste 25 år er der fremsat adskillige hypoteser derom. P. G. Lindhardt fremsatte således i bogen »Vækkelser og kirkelige retninger i 1950'erne den formodning, at den tidlige religiøse vækkelse var båret af bønder, og at den skulle ses på baggrund af den øgede selvstændighed, som landboreformerne havde forårsaget (80). H. P. Clausen har derimod argumenteret for, at de vakte for størstedelen var at finde i landalmuens fattigste lag. Ligesom Lindhardt mente Clausen dog at se en sammenhæng mellem vækkelser og landboreformer. I og med udskiftningen af landsbyerne bortfaldt den tryghed, som fællesskabet havde betydet for de dårligt stillede, og en voksende

Nesmølle 20 Januar 1884.

Jeg gør mig endnu engang så dristig  
at forespørge mig hos dem, jeg har  
ikke haft det godt her på Møllen  
i lang tid, Fruen har <sup>varde</sup> så streng  
og urimelig at jeg slet ikke har  
kunnet tilfredsstille hendes ønsker  
og fik jo den mening at hun måtte  
være ked af mig og det bedrøvede  
mig meget ved tanken om at jeg  
måske kunde være skyld i hendes  
vrede og tog derfor den beslutning  
at sige pladsen fra mig til Mai  
men fra dette øjeblik af at jeg

Grundtvigianerne var pro-nordiske og anti-tyske. Fra 1860'erne og fremefter gik mange grundtvigianere over til en skandinavisk præget retskrivning med små begyndelsesbogstaver i navneordene og ö med prikker og bolle-å. Skrive-reformen blev gennemført på mange højskoler og friskoler. Man møder den karakteristiske skrivemåde jævnligt, men ikke altid konsekvent, i breve og protokoller. Der er således en mulighed for blot på grundlag af håndskriften at få noget at vide om skriverens holdning. Brev fra Boline Andersen til Ernst Trier. Ernst Triers privatarkiv, Rigsarkivet.

økonomisk betinget modsætning var opstået mellem gårdmandsstanden og de lavere samfundsgrupper. Disse søgte nu, hævder Clausen, en erstatning i et religiøst fællesskab.

I det store kirkehistoriske projekt »Vækkelsernes frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede«, hvis resultater er blevet publiceret i løbet af 1960'erne og 70'erne, tegnes et betydeligt mere nuanceret billede af forholdene (81). Som et led i fremstillingen af vækkelsernes udbredelse og forløb er der bl. a. foretaget statistiske beregninger på baggrund af et antal »adresser« fra de vakte i disse år, og disse beregninger viser tydeligt, at de vaktens sociale baggrund er langt mere heterogen, end man tidligere har regnet med.

Vækkelserne vandt tilslutning i alle lag af landalmuen. Men billedet er ikke ens over hele landet. På Sjælland bredte vækkelsen sig først og fremmest i de lavere befolkningslag, på Fyn var tilslutningen mere jævnt fordelt, mens vækkelsen i Jylland havde kraftig tilknytning til gårdmandsstanden (82).

En grundig undersøgelse af de vakte forsamlingsfolk på Fyn, Ærø og Langeland i 1830'erne (83) bekræfter, at de ikke kan henføres til en bestemt gruppe i samfundet.

Omregnet i procent fordeler de vakte sig på følgende erhverv:

Gård- mænd	Boels- mænd	Hus- mænd *	Hånd- værkere	Tjene- stefolk	Dag- lejere u. jord	Søfolk u. jord	Aftægts- folk + almisse- lemmer	Andre	Ialt
212	106	329	95	134	22	13	13	22	946
22,41 %	11,20 %	34,77 %	10,00 %	14,10 %	2,35 %	1,37 %	1,37 %	2,32 %	100 %

\* Gruppen indbefatter også husmænd med andet erhverv.

En gennemgang af erhvervsfordelingen i de enkelte sogne viser, at de vakte også på lokalt plan bestod af folk fra alle sociale lag i landbosamfundet.

Undersøgelsen har også kastet nyt lys over sammenhængen mellem landbo-reformer og vækkelse. En gennemgang af hartkornsprotokollerne viser nemlig, at de vakte heller ikke kan henføres til nogen bestemt gruppe af bønderne. Både selvejere og fæstere er repræsenteret, og hvad angår jordtilliggendets størrelse, så er de enkelte grupper stort set repræsenteret i overensstemmelse med deres antal i undersøgelsesområdet (84).

Det er på dette grundlag muligt med bestemthed at konstatere, at de gudelige bevægelser på Fyn i 1830'erne samlede folk på tværs af den sociale lagdeling. Øjensynligt udgjorde de vakte kun en homogen gruppe i den forstand, at de næsten udelukkende tilhørte landalmuen.

Fra omkring midten af forrige århundrede kan man ikke mere nøjes med at tale om »gudelige bevægelser« i bred forstand. Vækkelsernes folk deler sig nu på flere grupper (85). Grundtvigianerne samlede kredse, der også var folkeligt



og politisk aktive, mens de mere pietistisk-ortodokst indstillede fik et alternativ i indre mission. Der var flere steder blevet grundet missionsforeninger i 1850'erne, som i 1861 blev samlet i »Kirkelig forening for indre mission i Danmark«. En tredje fløj samledes i de forskellige frikirkelige kredse, der vandt betydelig fremgang i disse år, hvor grundlovens bestemmelser om religionsfrihed åbnede vejen for missionærer fra religiøse samfund i udlandet. Baptisterne havde i forvejen en del tilhængere, men fik nu betydeligt flere. Mormonerne kom allerede året efter grundlovens gennemførelse, og i løbet af 1850'erne fulgte irvingianerne og metodisterne efter. På Bornholm udviklede sig en ny-evangelisk vækkelse, som i slutningen af 1860'erne dannede »Luthersk missionsforening«, og sidst i 1870'erne dannede adventisterne flere små menigheder i Jylland (86).

Når man taler om de religiøse vækkelsers sociale baggrund, bliver billedet nu betydeligt mere kompliceret. De forskellige vækkelsesretninger fordelte sig for det første ulige over landet. I Vendsyssel og på Bornholm var billedet særlig broget. På nogle egne dominerede en enkelt bevægelse, på andre kunne to eller flere retninger stå i et kraftigt modsætningsforhold til hinanden. Paul Nøregaard giver i sin præste- og sognehistorie en grundig oversigt over landets kirkelige geografi (87). De religiøse retningers sociale forankring er derimod meget dårligt belyst. Der er ikke foretaget mange undersøgelser af de menige medlemmers sociale tilhørsforhold. Interessen har mere samlet sig om de ledende personer indenfor bevægelserne.

Mangelen på forskning på dette område bevirker bl. a., at stereotyper som grundtvigianerne som gårdmænd og missionsfolkene som husmænd bliver brugt på en ukritisk og uvidenskabelig måde. At der ligger nogen sandhed i denne hypotese, er der vist ingen grund til at betvivle. Men i hvor stor udstrækning, hvornår og under hvilke omstændigheder passer den med de virkelige forhold? Når man beskæftiger sig med de religiøse retningers sociale forankring er det vigtigt at gøre sig både tid og sted klart. Indre missions sociale sammensætning i 1870'erne er vitterlig ikke den samme som omkring 1900 eller i 1930'erne, lige så lidt som det er sandsynligt, at den så ligesådan ud på Syd-sjælland eller på Djursland som i Midt- eller Vestjylland. Også for grundtvigianernes vedkommende må man regne med sådanne variationer i tid og rum.

Mens det forekommer klart, at de religiøse vækkelser som helhed gik på tværs af den sociale lagdeling i Danmark, findes endnu kun få undersøgelser, der dokumenterer forholdene på lokalt plan. I hvor stor udstrækning samlede de enkelte bevægelser medlemmer med forskellig position i samfundet? I hvor stor udstrækning bredte de enkelte religiøse retninger sig indenfor allerede bestående socialt afgrænsede befolkningsgrupper? Var det almindeligt, at de forskellige religiøse grupperinger på lokalt plan var hierarkisk ordnet, ligesom man kender det i bl. a. USA? (88).

I en nylig afsluttet undersøgelse af historikeren Søren Ehlers belyses den grundtvigske bevægelses fremvækst i en række sogne omkring Vallekilde højskole og Ubberup valgmenighed i sidste trediedel af forrige århundrede (89).

Da medlemskab af en grundtvigsk valg- eller frimenighed må siges at være et sikkert tegn på grundtvigsk tilhørsforhold, udgør disse menigheders medlemsprotokoller et usædvanligt spændende kildemateriale, og undersøgelsen tager da også sit udgangspunkt i Ubberup valgmenigheds medlemsfortegnelser i forbindelse med en afgrænsning af undersøgelsesområdet og en oversigt over valgmenighedens sociale sammensætning. Undersøgelsen er måske det første mere grundige forskningsarbejde, der er foretaget med henblik på at placere grundtvigianerne i en social kontekst, og fortjener derfor særlig interesse.

Det mest påfaldende træk ved de forskellige erhvervsgruppers fordeling i Ubberup valgmenighed i årene 1873–1894 er uden tvivl, at husmændene og boelsmændene tilsammen kun udgjorde knap 10 pct. De største grupper var gårdmændene, der sammen med et mindre antal gårdbestyrere udgjorde godt 17 pct. af kredsens medlemmer, håndværkerne, som udgjorde ca. 13,5 pct., og tilsidst de folk, der havde erhvervmæssig tilknytning til Vallekilde højskole, friskoler eller valgmenighed med små 13 pct. Karle og piger udgjorde dog den største gruppe på ialt en fjerdedel af samtlige medlemmer.

Tegner tallene fra Ubberup nu et typisk billede af erhvervsfordelingen i grundtvigske kredse i forrige århundrede? Det vil kun fortsatte undersøgelser kunne sige noget bestemt om. Men meget tyder på, at der kan være ret betydelige variationer i menighedernes sociale fordeling.

Som et forsøg på at skabe et sammenligningsgrundlag fra en anden del af landet har jeg gennemgået en fortegnelse over medlemmerne i Morsø valgmenighed, som blev grundlagt i 1871, få år før valgmenigheden i Ubberup. Beregningerne (90) er foretaget for de to første år 1871 og 1872 og giver et billede af erhvervsfordelingen blandt de 305 voksne medlemmer, 139 mænd og 166 kvinder:

Lærere incl. højskole- lærere	Gård- mænd	Hus- mænd	Do. m/ hånd- værk	Hånd- værkere	Aftægtsfolk, indsiddere, enker og husejerinder	Piger og karle	Andre	Ialt
15	58	98	20	11	30	68	5	305
4,92 %	19,02 %	32,13 %	6,56 %	3,60 %	9,84 %	22,29 %	1,64 %	100 %

Protokollen fra Mors gør det muligt at tælle antallet af enkeltindivider i samtlige erhvervsgrupper. Det er der derimod ikke mulighed for at gøre i Ubberup, hvor den gifte mand i de fleste tilfælde står som repræsentant for hele husstanden (91). I gruppen ugifte karle og piger tælles derimod enkeltindivider, og



af den grund virker tyendegruppen i Ubberup nok uforholdsmæssigt stor i sammenligning med de gifte folk. Denne usikkerhed påvirker dog ikke forholdet mellem de øvrige erhvervsgruppers respektive andel i menigheden mere, end at der skulle være gode muligheder for at sammenligne Morsø valgmenighed med Ubberup valgmenigheds to første år 1873 og 1874:

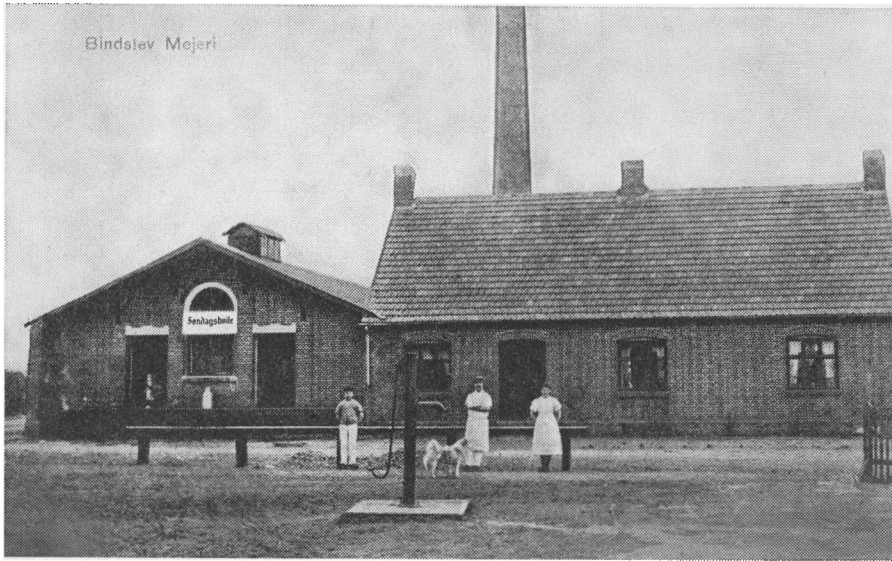
Tilknytning til høj- og friskole + valgmenighed	Gårdejere + store landbrug + gårdbestyrere	Husmænd	Håndværkere	Enker og aftægtsfolk	Piger og karle	Øvrige + uoplyst	Ialt
15 13,76 %	28 25,69 %	5 4,59 %	18 16,51 %	2 1,84 %	35 32,11 %	6 5,50 %	109 100 %

Der er vist ingen tvivl om, at de to valgmenigheder udgør to grundtvigske miljøer med forskellig social profil. Mens der kun var få af Kalundborgegnens husmænd, der søgte til Ubberup valgmenighed, var husmændenes andel nær ved 40 pct. i Morsø valgmenighed, der fortrinsvis hentede sine medlemmer fra Nordmors og egnen omkring Thisted.

Mens vor viden om grundtvigianernes sociale tilhørsforhold endnu er ret beskeden er den endnu mindre for indre missions vedkommende. Der kan være mange årsager til dette. P. G. Lindhardt påpeger bl. a., at det i en vis forstand er lettere at skrive grundtvigianernes end indre missions historie, idet kilde-materialet i det sidste tilfælde er påfaldende meget ringere, kvantitativt såvel som kvalitativt. »Missionsfolk mangler helt grundtvigianernes historiske sans, deres ligegyldighed for »kulturen« viser sig også i arbejdet med deres egen historie; kilderne er få og ikke altfor gode, bearbejdelserne færre og meget dårligere« (92). Paul Holt beklager også i efterskriften til sin nyligt afsluttede bog om indre missions historie gennem 100 år, at det ikke har været muligt at give en redegørelse for den samfundsmæssige placering af de mennesker, der sluttede op omkring indre mission, og at man heller ikke har kendskab til, hvorfra bevægelsens indremissionærer og præster blev rekrutteret (93).

Missionshusenes protokoller, regnskabsbøger, medlems- og bidragslister kan dog uden tvivl fortælle meget om de mennesker, der samledes her til møder og sammenkomster. Arkivalier fra søndagsskoler og ynglinge- og pigeforeninger rummer adskillige oplysninger om de yngre aldersgrupper og kan fortælle om den kulturelle indpasning i indre missions samfund. Arkivalier af denne type findes normalt rundt omkring i eksisterende eller nedlagte lokale samfund og kredse. Det er af betydning, at dette materiale, som kan fortælle så meget om organisationer og livsformer i bevægelsens brede lag, bliver sikret for eftertiden.

En anden interessant kildegruppe udgøres af protokoller fra f. eks. indremissionske friskoler, brugsforeninger, forsikringselskaber og andre lignende



*Mejeriet Søndagshvile i Bindselev ca. 1920.*

sammenslutninger. Men de missionske mejeriers leverandørister udgør måske det allermest spændende materiale, idet de direkte berører fordelingen gårdmænd-husmænd blandt landmænd af indremissionsk observans.

Interessen samler sig især om de jyske sogne, hvor der både var et søndagskørende og søndagshvilende mejeri i samme sogn. Det søndagshvilende mejeris leverandører må her med stor sikkerhed kunne identificeres som missionsfolk. Særlig fordi det ikke var forbundet med økonomiske fordele at være leverandør til de missionske mejerier, men tværtimod betød et vist økonomisk afsavn. De søndagshvilende mejerier havde bl. a. større driftsomkostninger på grund af den større kapacitet der skulle til for at kunne behandle den forøgede mælke-mængde om mandagen (94).

Mejeriernes arkivalier kan således fortælle om leverandørkredsens sammensætning fra starten til nutiden. Men for tiden omkring 1930 findes der en mere lettilgængelig kilde: G. Ellbrechts Dansk Mejeristat, som giver oplysninger om såvel det totale antal leverandører og køer for hvert enkelt mejeri som hvor mange køer de enkelte leverandører havde.

Lad os sammenligne nogle tal fra et østjysk, et vestjysk og et nordjysk sogn, hvor befolkningens forskellige indstilling til det 3. bud gjorde det nødvendigt at drive to mejerier. I Smidstrup mellem Kolding og Vejle skilte en del af leverandørerne til Smidstrup andelsmejeri sig i 1904 ud og byggede mejeriet »Søn-

dagshvile«. Omkring 1930 fordelte de to leverandørkredse i sognet sig på følgende måde:

	1-4 køer	%	5-19 køer	%	20 køer og derover	%
<b>Smidstrup A/M:</b> (125 leverandører, 1050 køer)	57	45,6	62	49,6	6	4,8
<b>A/M Søndagshvile:</b> (100 leverandører, 700 køer)	8	8,0	76	76,0	16	16,0

I Harboøre havde man også kun et mejeri »Harboøre Andelsmejeri«, indtil 1904, da »æ ny mejeri« blev oprettet som søndagshvilende mejeri. Fordelingen omkring 1930:

	1-4 køer	%	5-19 køer	%	20 køer og derover	%
<b>Harboøre A/M:</b> (82 leverandører, 420 køer)	30	36,58	52	63,41	0	0
<b>Harboøre ny A/M:</b> (34 leverandører, 170 køer)	11	32,35	23	67,64	0	0

I Bindslev ved Hjørring var der også to mejerier: Bindslev andelsmejeri fra 1888 og Andelsmejeriet »Søndagshvile« fra 1908. Her så tallene således ud i begyndelsen af 1930'erne:

	1-4 køer	%	5-19 køer	%	20 køer og derover	%
<b>Bindslev A/M:</b> (194 leverandører, 1900 køer)	30	15,46	144	74,23	20	10,31
<b>A/M Søndagshvile:</b> (57 leverandører, 500 køer)	10	17,54	41	71,93	6	10,52

Selv om gruppen 5-19 køer godt kan dække over ret forskellige gårdstørrelser, viser leverandørkredsene i Harboøre og Bindslev en påfaldende overensstemmelse, når det gælder den sociale fordeling i de to mejerikredse. I Smidstrup derimod forholder det sig anderledes. Stik modsat det gængse billede af indre mission har »Søndagshvile«s leverandører langt færre husmænd med 1-4 køer imellem sig end Smidstrup andelsmejeri, hvor denne gruppe udgør omtrent halvdelen af leverandørerne. For de største landbrugs vedkommende er

det også påfaldende, at de fleste landmænd i denne gruppe øjensynlig var leverandører til Andelsmejeriet Søndagshvile (95).

Det grundtvigske miljø så, som vi har set, ikke ens ud på Mors og på Sjælland i 1870'erne. Ligeledes kunne de indremissionske samfund have ret forskellig sammensætning i 1930'erne. Kommende undersøgelser vil sikkert vise, at de regionale og tidsmæssige variationer er langt større, end man plejer at regne med. Men disse sociale forskelle i de religiøse grupperingers sammensætning må ikke sløre det faktum, at både grundtvigianismen og indre mission gennemgående førte folk fra vidt forskellige samfundslag sammen på et nyt ideologisk grundlag. Det ville være naivt at tro, at det religiøse fællesskab udviklede klasseforskellene i landbosamfundet. Men det frembød i hvert fald en lejlighed til at mødes på tværs af sociale skel i en tid, hvor den sociale differentiering var voksende (96).

I Kaj Munks barndom i begyndelsen af dette århundrede var missionsugens lidt højtidelige afbrud i den lollandske hverdag et sådant berøringspunkt med andre kredse end dem, man levede i til daglig.

»Dette: en Hverdag at blive stadsklædt, straks man stod op, og halvbeklæmt med Mor ved Haanden spadsere i Dæmringen til *Proprietærens*, og dér var Stole sat sammen og Døre lukket op mellem Stuerne, og alle Naboerne var der, og en fin Missionær, der stundom rullede ufatteligt paa R'erne, og der blev sunget og bedt Morgenbøn, og ovenpaa fik man min Salighed Kaffe« (97).

En mand fra Nordsjælland, som ellers ikke har så mange positive minder om det missionske islæt i sin barndom, der faldt i årene efter første verdenskrig, kan også fortælle om denne integrerende effekt.

»Den samme sag kan udtrykkes på en anden måde: Proprietærer, herremanden, præsten, de to lærere, mange husmænd, håndværkere, savværksarbejdere, teglværksarbejdere, stationsforstandere, vejtmænd, jernbanearbejdere, husmødre, børn, unge og ældre mødtes i årevis i kirken og i missionshusene som gode kammerater og ligemænd – og der kom en udstrakt komsammen ud af det rent privat trods de store sociale skel, også for alle aldersklasser. Vi børn og unge kom i hinandens hjem rent bortset fra forældrenes sociale stilling. Det var festligt for begge parter« (98).

### *Med lige værdighed i borg og hytte*

Broderskab mellem medlemmerne og en jævn, til tider nærmest asketisk livsform er generelle træk, som præger mange religiøse vækkelsesgrupper.

I grundtvigske kredse forsøgte man at efterleve Grundtvigs ord om »et jævnt og muntert, virksomt liv på jord« i det daglige liv i hjemmet. Til dette livssyn

hørte også en idealforestilling om et folkeligt demokrati »med lige værdighed i borg og hytte«. Hvad var mere naturligt, end at dette ideal først blev gennemført i hjemmet i forholdet til tjenestefolkene? Emnet er blevet behandlet i foredragsform af mange grundtvigske højskolelærere, bl. a. plejede Ernst Trier, Vallekilde, at holde foredrag om, hvordan man skulle behandle sine tjenestefolk (99).

Kåre Teilmann fortæller om sin far, valgmenighedspræst Jørgen Teilmann, i en erindringsbog om hjemmet i Bering præstegård i 1870'erne og 80'erne:

»Far var meget *demokratisk*. Piger og Karle og vor gamle Daglejer spiste altid inde sammen med ham og os andre. Han sagde *du* ikke alene til Karle og Piger, men til hele Menigheden, men forlangte til Gengæld, at de sagde *du* igen, endogsaa hans Konfirmander sagde *du* til ham« (100).

I en tid hvor de sociale afstande mellem husbondefolk og tjenestefolk var blevet større, og hvor det blev mere og mere almindeligt at indrette særlige folkestuer på gårdene, hørte emnet til dem, der kunne skabe debat. Der kunne nemlig være adskillige problemer forbundet med et fællesskab på tværs af sociale skel og da ganske særlig i præstefamilier, hvor den daglige livsførelse normalt var præget af et borgerligt livsmønster.

Da den kendte husmand Knud Thøgersen som ung mand i midten af 1870-erne var på fodtur i Vendsyssel, opholdt han sig bl. a. en tid i et præstehjem, hvor man havde forsøgt at indføre måltidsfællesskab:

»Præsten Fåborg, hvis Præstegård lå i Nærheden af Vorgård, var en livlig og interesseret Mand af den udprægede grundtvigske folkelige Type og radikal Venstremand . . . Han drev selv sin Præstegård og indviede os i et Forhold, som den Gang var stærkt på Dagsordenen i landlige grundtvigske Præstegårde. Han havde nemlig forsøgt at praktisere det folkelige Krav om, at Gårdens Tjenestekarle burde spise ved samme Bord som Præstefamilien, men havde atter frafaldet det, fordi han mente gennem forsøget at have opdaget, at Karlene slet ikke befandt sig vel derved. Det var for dem en alt for stor Viderværdighed at skulle vaske sig, rede Håret, og hvis de f. Eks. havde stået i Møddingen om Formiddagen, endog klæde sig om to Gange for et Måltid Mads Skyld, og det hele var for dem fremmed, imod Egnens Skik, derfor ubejligt og på en Måde ufolkeligt« (101).

Den vigtigste grund til, at dette sociale eksperiment mislykkedes, var uden tvivl, at karlene forventedes at leve op til den borgerlige kulturs normer vedrørende måltider og bordskik. Andre steder forsøgte præstefamilien i stedet at nærme sin egen levevis til den jævne landbefolkning. I romanen »Det forjættede land« tegner Henrik Pontoppidan i sin skildring af Emanuel Hansted et ironisk portræt af denne præstetype.

I en gårdmandshusstand var de sociale afstande mellem husbondefolk og tjenestefolk naturligvis mindre end i præstegården, og i grundtvigske gårdmandshjem blev måltidsfællesskabet i stor udstrækning den naturlige livsform.

Redaktør Martin Pedersen, som voksede op i et grundtvigsk gårdmandshjem i Eskildstrup på Sydfyn, fortæller, at de var mange mennesker på gården i hans barndom omkring århundredskiftet. Foruden forældre og børn var der en bedstemoder og en sygelig moster samt tre karle og to piger, som normalt var fra egnens husmandshjem. I travle perioder arbejdede også en eller to daglejere på gården. På den måde kunne det være en 12–15 mennesker, som samledes til måltiderne. »Vi spiste alle ved samme bord i dagligstuen (kun den syge blev på sit værelse), og snakken gik som regel livligt om lokale emner eller arbejdsplaner, undertiden også om politik« (102).

Efterhånden blev serveringsmåden moderniseret, sådan at hver enkelt spiste af sin egen tallerken og drak af sit eget glas i stedet for som tidligere fra fælles fad og krus.

I den forbindelse kan nævnes, at mange grundtvigske folkehøjskoler bevidst fastholdt skikken at spise af fælles fad et godt stykke op i dette århundrede for netop at understrege fællesskabet med det jævne miljø, som de fleste elever kom fra, og som skoleopholdet nødigt skulle fjerne dem fra.

Grundlaget for fællesskabet i de grundtvigske gårdmandshjem var, at husbondfamilie og tjenestefolk delte de samme kulturelle vurderinger, eller at man i hvert fald bestræbte sig på, at de skulle komme til at gøre det. De religiøse bevægelser var som andre folkelige bevægelser demokratiske i den forstand, at deres ideologiske budskab formåede at samle folk med forskellig social baggrund om noget fælles. At dette fik betydning for forholdet mellem gårdmandsfamilierne og deres tjenestefolk er oplagt. Man var sammen både i arbejde og fritid. Der fortælles om den grundtvigske bevægelses første tid i 1860'erne og 70'erne, at den satte dybe spor.

»Den løftede Husmanden og Tjenestefolkene, saa de mødtes med Gaardmænd og andre ved religiøse og folkelige Møder som Ligemænd. Naar en grundtvigsk Gaardmand i hin Tid kørte til Møde, da maatte absolut Tyendet med, saa vidt det var gørligt, og hvem der ikke kom med den ene Gang maatte med den næste. Og man gjorde sig tynde paa Vognen i de Dage. Saa længe der blot kunde findes en Smule Plads paa Vognen, var der ikke Tale om at køre forbi en Fodgænger, som skulde samme Vej og til samme Møde. Mange Tjenestekarle og Tjenestepiger fik i den Tid et Skub fremad, der hævede dem baade aandeligt og socialt for Resten af deres Liv« (103).

Denne grundtvigske livsform var en realitet langt op i dette århundrede. En gårdejer i Egå nord for Århus fortæller om sit barndomshjem, hvor der plejede at være to karle og to piger på gården, da han var ung i 1920'erne: »Om aftenen

om vinteren samledes vi inde i stuen, og min far læste op, og når der var noget i forsamlingshuset, var vi der også i sluttet trop. Når gårdens unge de gik, så gik medhjælperne også, selv om de ikke var vant til det» (104).

Fællesskabet i det daglige arbejde, ved måltiderne og i stor udstrækning også i fritiden var karakteristisk for de grundtvigske hjem. Det kan folk, som er kommet til sådanne hjem fra andre miljøer, fortælle om. Københavnerdrengen Valdemar Hansen, som var mejerielev på gården Engesyn i Højrup på Sydfyn omkring århundredskiftet, beskriver dette fællesskab, hvor arbejde og fritid udgjorde en integreret helhed:

»Midt på en strålende høsteftermiddag med sol og tørt vejr kunne Lars Nielsen sige: »Så, nu går vi hjem og skyder; det er skydevejr i dag.« Så lod vi det hele ligge og gik hen på skydebanen og skød. Til gengæld kunne vi også blive ved og gå og binde op, indtil vi sluttede i måneskin, fordi marken skulle være færdig den dag. Eller Lars Nielsen kunne på hjemvejen fra marken pludselig stikke i løb, springe over grøfterne, slå kraftspring på toften, og så fulgte vi andre jo med, så godt vi kunne» (105).

En ung mand fra et indremissionsk hjem i hedesognet Hejnsvig var omkring første verdenskrig ude at tjene på en stor gård i Alslev ved Varde, en egn som var ret grundtvigsk præget. Også her fulgtes husbond, madmor, pigen og de to karle til foredrag og oplæsning i forsamlingshuset:

»Jeg talte en dag med en anden tjenestekarl. I samtalens forløb siger han til mig: »Du kommer vel til fest i forsamlingshuset?« »Ja,« siger jeg til ham, »jeg er ikke indbudt til nogen fest.« Hertil svarede karlen: »Der er ingen specielt indbudt, det er gdr. Mads Eg, der holder ungdomsgilde, og vi unge siger det til hinanden, at den, eller den dag, holdes der gilde og vi føler os altid velkomne.« – Jeg tog mod indbydelsen og gik derhen og fik en god aften. Der var dans, samtale, kortspil og kaffebord. Der var, syntes jeg, et særpræg over denne egns befolkning. Thi selv om man var tyende følte man at man var hjemme hvor man end kom» (106).

### *Kulturel forandring contra kulturel stabilitet*

En religiøs vækkelse udgør en af de mest pludselige og gennemgribende forandringer, man kan forestille sig i et menneskes identitet og livsform. I det foregående har vi fortrinsvis beskæftiget os med vækkelsernes 1. generation, disse kulturelle revolutionære, der blev så engageret i budskabet, at de måtte bryde med det etablerede samfund og skabe dere eget kulturelle univers.

For vækkelsernes 2. generation var situationen en ganske anden. Selv om de også kunne opleve en dybt personlig vækkelse, så betød vækkelsen for deres vedkommende snarere en identifikation med en allerede indlært social



rolle (107). De børn, der voksede op i de religiøse vækkelsesmiljøer, var ikke »revolutionære« som deres forældre. Man kan måske snarere sige, at 2. generation voksede op i et kulturelt stabilt, konservativt miljø, hvor der var faste retningslinier for ens ageren og en bestemt mening med tilværelsen.

»Kunne man dog mane dem frem, den Generation, som nu er borte. Hvor var de stærke i deres Tro. Mange vilde kalde dem ensidige og det var de, men Livet var paa en Maade lettere at leve, naar alt var sat i Baas, og de levede et rigt Liv, paa deres Vis og de gav os en god Ballast ud i Livet« (108).

Når de nye normer og vurderinger først var antaget, virkede de nemlig i høj grad kulturelt stabiliserende. Derfor finder man i mange religiøse grupper et kulturelt efterslæb, som kan være mere eller mindre iøjnefaldende. Folk viger tilbage for at agere på nye måder af frygt for, at det måske ville være upassende for en person af deres identitet og i stedet ville pege hen på et tilhørsforhold til en anden gruppe. Den modstand mod forandring, som kendetegner adskillige trossamfund, gælder særlig moralsk og etisk følsomme områder og bidrager til, at man konserverer ældre former for påklædning, frisure etc. og i begyndelsen stiller sig afvisende overfor visse teknologiske innovationer som f. eks. cykler, fjernsyn, film etc. Den religiøse minoritet »The old order amish people«, som har bevaret samme klædedragt og teknologiske niveau, som de havde, da de kom til USA for godt 150 år siden, er et ekstremt eksempel på et sådant kulturelt efterslæb (109).

Også med hensyn til rekrutteringen var situationen delvis en anden i næste generation, hvor nye generationer blev født ind i gruppen, og medlemskredsen nu var mere heterogen og bestod af mange slags medlemmer. Men samtidig var de religiøse subkulturer nu ofte blevet etablerede miljøer, som virkede tiltrækkende på folk af mange andre årsager end netop den centrale troskerne. Medlemskabet i gruppen var måske nu statusgivende eller gav mulighed for socialt samvær under behagelige former eller for at udøve lederskab. Gode venners eksempel kunne også få betydning, og for unge mennesker kunne forskellige aktiviteter som f. eks. foreningslivet være tiltrækkende og give mulighed for at knytte kontakter med det modsatte køn. I sådanne tilfælde kunne konsekvensen af medlemskabet dog let blive, at man efterhånden overtog subkulturens vurderinger og livsform, selvom det oprindeligt ikke primært var hovedmotivationen for medlemskabet (110).

I den udstrækning en religiøs bevægelse blev associeret til bestemte kategorier i samfundet, fik dette en feed-back i form af øget tilgang af medlemmer fra disse befolkningskategorier. Der hvor to eller flere grupper står i et modsætningsforhold til hinanden, kan endvidere blot den kendsgerning, at den ene gruppe udgør en modsætning til den anden, som man ikke ønsker at identificere sig med, have en ikke ringe betydning for rekrutteringen af medlemmer.

Sådanne faktorer har ganske sikkert spillet ind, når det gælder rekrutteringen af medlemmer til indre mission og grundtvigianismen, der, som P. G. Lindhardt har udtrykt det, »blev hinandens skæbne« (111).

Fordi de religiøse bevægelser historie er så forholdsvis kort og overskuelig, giver studiet af disse minoriteter mulighed for at lære noget generelt både om, hvordan subkulturelle grupper opstår, og hvordan de opretholdes, forandres eller går i opløsning. Den norske socialantropolog Fredrik Barth har gjort opmærksom på behovet for kombinerede teoretiske og empiriske fremstød på dette område og har anbefalet at sætte fokus på de etniske grænser og opretholdelsen af disse (112).

Religiøse subkulturer har mange lighedspunkter med etniske grupper. Adventister og missionsfolk udgør på samme måde som jøder, polakker og jugoslaver kulturelle minoriteter i samfundet. Etnicitet er en betegnelse, som normalt refererer til et antal mennesker med et tydeligt kulturelt særpræg, som opleves både af dem selv og af omverdenen. Sådanne grupper plejer også at kendetegnes af, at de har et internt organisationsapparat, og at de ofte har deres eget sprog, en fælles historisk baggrund og et kulturelt særpræg med gamle traditioner. Etnisk tilhørsforhold er intimt forbundet med et menneskes oplevelse af sin egen identitet.

Grupper, som kun adskiller sig fra majoritetskulturen i landet ved en særlig religiøs holdning, plejer derimod ikke at blive betegnet som etniske grupper, en etikette, man vil reservere for et stærkere kulturelt særpræg. De religiøse minoriteters baggrund er jo normalt ligeså dansk som den øvrige befolknings, opstået som de er i de sidste 100–150 år som udbrydergrupper i det danske samfund, med hvilket de deler sprog og mange kulturelle vurderinger.

Men på trods af dette opviser religiøse minoritetsgrupper af og til en sådan grad af kulturelt særpræg, at de opfylder samtlige de krav, som stilles til en etnisk gruppe, som i gængs socialantropologisk forstand ifølge R. Narrel defineres således:

- 1) Den er stort set biologisk selvopretholdende.
- 2) Den deler grundlæggende kulturelle vurderinger, som manifesteres i gruppens kultur.
- 3) Den udgør et kommunikations- og interaktionsfelt.
- 4) Den betragter sig selv, og den bliver af omverdenen betragtet som en kategori forskellig fra andre kategorier af samme art (113).

Som et eksempel på en religiøs minoritet, som stort set opfylder disse idealtypiske kriterier, kan nævnes »de stærke jyder« i Østjylland, måske den mest særprægede af de religiøse minoriteter i Danmark. Redaktør Kr. Jespersen, som voksede op i Nr. Snede, de stærke jydernes hjemsgn, i begyndelsen af dette århundrede, har betegnet den kulturelle forskel mellem »de stærke« og resten

af befolkningen i sognet som så gennemgribende, at man næsten kunne tale om to forskellige folkeslag:

»Det ene af folkeslagene var det, som min familie og min slægt tilhørte. Det andet var »de stærke jyder«. De boede dør om dør med os, men vi havde næsten ingen forbindelse med dem. Og det til trods for, at vi ikke levede i en landsby, men ude på en ensom mark. Tæt ved siden af lå en anden gård, så tæt, at naboens have stødte op til vores lade, kun adskilt fra den med en smal markvej. Der var ikke noget fjendskab mellem familierne i de to gårde, og deres beboere snakkede med hinanden over gærdet og i marken, når de traf hinanden. Men de kom aldrig indenfor hinandens døre. De tilhørte hver sin verden.

Da min mor var 58 år, så hun for første gang naboens stuer, til trods for, at hun var født i den gård, hvor vi boede. Om natten blev hun kaldt ind for at hjælpe nabofamilien i anledning af en fødsel. Det var første og sidste gang, hun var derinde. Men jeg tror aldrig, der har været et ondt ord mellem de to familier.

Så stærkt var skellet mellem »de stærke jyder« og os andre. Det var som to racer, der ikke bekæmpede hinanden, men som var helt væsensfremmede for hinanden. De havde hver deres vaner og traditioner, hver deres skole, hver deres måde at leve livet på. I begge gårde var der en stor børneflokk, men de legede ikke med hinanden og havde ikke noget med hinanden at gøre« (114).

Men også selv om vi ikke vælger at betegne de religiøse grupper som etniske minoriteter, men foretrækker at benævne dem som særkulturer eller subkulturer, er det oplagt, at de med fordel kan studeres udfra lignende indfaldsvinkler.

1 Stoklund 1976 s. 24. 2 Thyssen red. 1960 ff. Bind I s. v. 3 Gustavsson 1976 s. 96. 4 Pentikäinen 1975 s. 94. 5 A. Nielsen 1887 s. 53. 6 Berntsen 1921 s. 36. 7 J. Nielsen 1867 s. 14. 8 Gøtzsche 1924 s. 75. 9 Christensen 1974 s. 121. 10 Hvidt 1976 s. 106 f. 11 J. Nielsen 1867 s. 10. 12 Ch. Hansen 1931 s. 46. 13 A-E-J-L uden årstal s. 47. 14 Nørgaard 1925 s. 32. 15 Thyssen red. 1960 ff. Bind III s. 396. 16 Berntsen 1921 s. 98. Ang. erindringernes kildeværdi se Bjørn 1971 s. 9 f. 17 Lange 1933 Del I s. 282. 18 Ch. Hansen 1931 s. 56. 19 Gøtzsche 1924 s. 139. 20 Dall 1948 s. 110. 21 Spradley og Mc. Curdy 1976 s. 453. 22 Beck 1916 s. 54 f. 23 Ch. Hansen 1931 s. 58. 24 Ch. Hansen 1931 s. 61-63. 25 Se f. eks. Ofstad 1971 s. 105 ff. 26 Blum 1972 s. 120 f. 27 Nørgaard 1925 s. 52. 28 Ch. Hansen 1931 s. 60. 29 N.E. U. nr. 31 018. 30 Andreason og Andersen 1925 s. 151. 31 Rasmussen 1974 s. 13. 32 Fiskeriårbogen, oprindelig Aarvog for den danske Fiskerflaade, der er udgivet fra 1894 og fremefter, indeholder fortegnelser over »fiskerfartøjer af og over 5 registertons brutto«, der oplyser skibets navn, registernummer, størrelse, byggeår, samt ejernes navn og hjemsted. 33 Rasmussen 1974 s. 16, 36-37. 34 Rasmussen 1974 s. 35. 35 Holt 1961 ff. s. 803. Se endvidere debat i Indre Missions Tidende 1889: s. 58 f., 261, 312 og 345, 1890: s. 64 og 1894: s. 381 f. 36 Beck 1932 s. 29. 37 Oplysninger fra mag. art. Harry Haue, Odense,

på grundlag af en igangværende undersøgelse. 38 Dall 1948 s. 124. 39 Haue 1977. 40 Se Barth 1971 s. 71. 41 Rahbek 1957 s. 16 f. 42 Madsen 1973 s. 38, 78. 43 Cohen 1955. 44 Cohen 1955 s. 67 f. 45 Oplysninger fra fil. lic. Leena Räisänen, Helsingfors. Sprogkyndige henvises bl. a. til Räisänen 1975. 46 Christiansen og Mathiesen 1974 s. 57. 47 Hostetler 1968. Se f. eks. også Wilson 1970 s. 118 f. om »introversionister«. 48 Thyssen 1973 s. 27 f. 49 Se Balle-Petersen 1976. 50 Balle-Petersen 1974. Ang. missionshuse se f. eks. Nedergaard 1934. 51 Nedergaard 1956 ff. Bind VI s. 618. 52 Vedtægter for Indre Missions Venners Brugsforening i Bangsbostrand. 1900. 53 Rasmussen 1972. 54 Madsen 1973 s. 23. 55 Dall 1948 s. 125. 56 Lindhardt 1959 s. 103. 57 Bjørn 1971 s. 20 f. 58 Ehlers 1977 s. 94. 59 Nielsen 1936 s. 43. 60 Se f. eks. Højmark og Hansen 1944 og Lange 1933. 61 Pedersen 1942 s. 25 f. 62 Holt 1961 ff. s. 800. 63 Ringgren 1969 s. 104. 64 Se O. N. Nielsen 1973. 65 N. E. U. nr. 30 904. Brev fra Ane Hansdatter i Vidskjølle til smedsvend Johan Larsen i Tyrstrup. 66 Nørgaard 1925 s. 62. Rasmus Hansens beretning, som Nørgaard citerer, er skrevet i 1875. 67 Postkort i privateje i Utterslev. 68 Rahbek 1957 s. 81 f. 69 Valløe 1886. 70 Ringgren 1969 s. 106. 71 Se f. eks. Hanssen 1952 s. 446 ff. og Søndergaard 1975. 72 Christensen 1974 s. 115. 73 Rahbek 1957 s. 14. 74 P. Hansen 1917 s. 67. 75 Larsen 1917 s. 162. 76 Folketælling 1901 Øster Jølby sogn. 77 la Cour 1953. 78 Høve sogns kirkebog 1872-1892. 79 Vallekilde sogns kirkebog 1892-1905. 80 Lindhardt 1959 s. 201 og Clausen 1966. 81 Thyssen red. 1960 ff. 82 Thyssen red. 1960 ff. Bind II s. 173 f., Bind III:2 s. 396 f. og Bind V s. 285 f. 83 Tønnesen 1969 s. 187. 84 Tønnesen 1969 s. 211. 85 Se f. eks. Overgaard 1971. 86 Se f. eks. Neiiendam 1958. 87 Nedergaard 1956 ff. 88 Se f. eks. Tumin 1973 s. 103 f. 89 Ehlers 1977. 90 Protokol over Morsø valgmenigheds (fra 1883 Morsø frimenigheds) medlemmer 1871-1929. I Fisker 1971 s. 37 f. findes en oversigt over medlemmernes sociale placering. Ved studiet af det primære materiale er jeg dog ikke kommet frem til samme fordeling. 91 Oplysning fra Søren Ehlers. 92 Lindhardt 1959 s. 138. 93 Holt 1961 ff. s. 814 (= hefte 11 udg. 1972). 94 Haue 1977. 95 Ellbrecht red. 1931 ff. Bind IV s. 77, 85, 163, 164. Bind V s. 261 og 372. 96 Se f. eks. Nørregaard 1951. 97 Munk 1944 s. 110. 98 N. E. U. nr. 31 332. 99 Oplysning fra Søren Ehlers. 100 Teilmann 1931 s. 20. 101 Thøgersen 1941 s. 82 f. 102 Pedersen 1949 s. 58. 103 Jensen 1917 s. 36. 104 Balle-Petersen 1969 s. 15. 105 V. Hansen 1968 s. 137. 106 N. E. U. nr. 31 028. 107 Se f. eks. Gustafsson 1965 kapitlet »Omvändelsen som rollförändring« s. 59. 108 N. E. U. Brevjour. nr. 199/76. 109 Hostetler 1963. 110 Cohen 1955 s. 148. 111 Lindhardt 1959 s. 138. 112 Barth 1969 s. 10. 113 Narroll 1964. 114 Jespersen 1976 s. 35 f.

#### Kilder og litteratur:

Utrykte kilder:

Landsarkivet for Sjælland m. m.:

Høve sogns kirkebog 1872-1892.

Vallekilde sogns kirkebog 1892-1905.

Morsø frimenigheds arkiv, Øster Jølby:

Protokol over Morsø valgmenigheds (fra 1883 Morsø frimenighed) medlemmer 1871-1929.

Nationalmuseets *Etнологiske Undersøgelser (N. E. U.)*:

Optegnelser.

Rigsarkivet:

Folketælling 1901 Øster Jølby sogn.

#### Litteratur:

A-E-J-L: Spillemanden fra Skaarupøre. Kbh. uden årstal. Kirkeklokkens forlag 1940'erne?  
Andreasen, J. og Andersen, A. A. 1925: En Vaartid. Troslivets Gennembrud i Vendsyssel  
og Hanherred ved Indre Missions Virksomhed. Kbh.

Balle-Petersen, Margaretha 1969: Et kulturcenter fra århundredskiftet. Egå gymnastik- og  
forsamlingshus. Nord-Nytt 1969 5/6.

- Balle-Petersen, Margaretha 1974: Forsamlingshuset – velkendt eller ukendt? Træk af forsamlingshusenes baggrund og funktion i Ribe amt. Mark og Montre 1974.
- Balle-Petersen, Margaretha 1976: Foreningstiden. I »Det forsømte århundrede« Arv og Eje 1976.
- Barth, Fredrik red. 1969: Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Oslo.
- Barth, Fredrik 1971: Minoritetsproblem från socialantropologisk synpunkt. I David Schwarz red.: Identitet och minoritet. Stockholm 1971.
- Beck, Axel 1932: Lyse og rige Dage. Minder fra Ørslev Præstegaard. I E. Steenvinkel red.: Hjemliv og Trosliv. Bind 1. Kbh. 1932.
- Beck, Vilhelm 1916: Erindringer fra mit Liv. 5. oplag Kbh.
- Berntsen, Klaus 1921: Erindringer fra Barndom og Ungdom. Kbh.
- Bjørn, Claus 1971: Folkehøjskolen og andelsbevægelsen. Årbog for dansk skolehistorie 1971.
- Blum, Jacques 1972: Dansk og/eller jøde? En kultursociologisk undersøgelse af den jødiske minoritet i Danmark. Kbh.
- Christensen, Elisabeth Dons 1974: En komparativ undersøgelse af mormon- og baptist-samfundets sociale struktur i Vendsyssel og Aalborg på basis af folketællingen i 1855. Kirkehistoriske samlinger 1974.
- Christiansen, Palle Ove og Mathiesen, Hanne 1974: Fiskere og bønder på Harboør. I O. Löfgren red.: Familie, hushold og produktion 1974.
- Clausen, H. P. 1966: Den sociale problemstilling ved udforskningen af de gudelige vækkelser. Kirkehistoriske samlinger 7. rk. 1. hefte.
- Cohen, Albert K. 1955: Delinquent Boys. The Culture of the Gang. The Free Press, Glencoe, Illinois.
- la Cour, Vilhelm 1953: Livet begynder. Kbh.
- Dall, Chr. N. 1948: Erindringer. I E. Steenvinkel red.: Hjemliv og Trosliv. Bind XV. Kbh.
- Ehlers, Søren 1977: En lokal grundtvigsk bevægelse. Etableringen af grundtvigske institutioner i Nordvestsjælland 1864–94. Specialafhandling. Historisk institut, Københavns universitet. Udgivet af forfatteren.
- Ellbrecht, G. red. 1931: Dansk mejeristat. Bind I–V 1931 ff.
- Fisker, Per 1971: Morsø frimenighed 1871–1971.
- Gustafsson, Berndt 1965: Religionssociologi. Scand. University Books.
- Gustavsson, Anders 1976: Forskning om folkligt fromhetskiv. Staffanstorp.
- Götzsche, Johs. 1924: Livsgrørelser. Skildringer af jysk Kristenliv omkring og efter Midten af det 19. Aarhundrede. Kbh.
- Hansen, Christen 1931: Erindringer. Skrevet i 1885, trykt i A. Uhrskov red.: Friskolefolk. Bind I. Kbh.
- Hansen, Povl 1917: Vore Navne. Fra Vallekilde Folkehøjskole 1917.
- Hansen, Valdemar og Bording, Solvejg 1968: 90 unge år. Odense.
- Hanssen, Börje 1952: Österlen. En socialantropologisk studie. Diss. Ystad.
- Haue, Harry 1977: Mælk og mission. Kronik i Fyens Stiftstidende 17.3.1977.
- Holt, Paul 1961 ff.: Kirkelig Forening for Den Indre Mission i Danmark gennem 100 år 1861–1961. Kbh.
- Hostetler, John A. 1963: Amish Society. The John Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Hvidt, Kristian 1976: Danske veje vestpå. Kbh.
- Højmark, Asger og Hansen, Uffe 1944: De grundtvigske fri- og valgmenigheder. Odense.
- Jensen, Jens Peter 1917: Blade fra det grundtvigske menighedslivs første årtier i Vestsjælland. Årsberetning for Høng Landbrugsskoles elevforening 1917.
- Jespersen, Kr. 1976: Et liv uden sikkerhedsnet. Minder og meninger. Århus.
- Lange, Kristen A. 1933: Den danske friskole I–II. Kbh.
- Larsen, Thomas 1917: En gennembrudstid I. Kbh.
- Lindhardt, P. G. 1959: Vækkelser og kirkelige retninger. Kbh.

- Madsen, Peder 1973: 80 år på Jegindø. Eget forlag, Snedsted.
- Munk, Kai 1944: En Herrens Tjener. I »Himmel og Jord«. Kbh.
- Narrol, R. 1964: Ethnic Unit Classification. Current Anthropology Vol. 5, No. 4.
- Nedergaard, Paul 1934: Glimt fra missionshusene. Det nye Aar. Kbh. 1934.
- Nedergaard, Paul 1956: Personalhistoriske, sognehistoriske og statistiske bidrag til en dansk præste- og sognehistorie. Bind I-IX.
- Neeindam, Michael 1958: Frikirker og sekter. 4. udgave Kbh.
- Nielsen, Anton 1887: Den danske Bonde. Et kulturhistorisk Forsøg. Odense.
- Nielsen, Johan 1867: Træk af Johan Niensens Liv. Udgivet af Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark. Middelfart.
- Nielsen, Jørgen 1936: Af en gammel friskolelærers erindringer. Odense.
- Nielsen, Ole Nørskov 1973: Andagtslitteraturen og de gudelige vækkelser på Fyn 1820-40. Odense.
- Nørsgaard, Anders 1925: Vejstrup valgmenighed og dens forhistorie. Svendborg.
- Nørregaard, Georg 1951: Klasseforskellen mellem gårdmænd og husmænd i 1870'erne. Jyske samlinger I B. Århus.
- Ofstad, Harald 1971: Identitet og minoritet. I David Schwarz red.: Identitet og minoritet. Sthlm.
- Overgaard, Frands Ole 1971: Vækkelse og kirke i det egentlige Danmark i det 19. århundrede. I Anders Pontoppidan Thyssen red.: Väckelse och kyrka i nordiskt perspektiv. Kbh.
- Pedersen, Martin 1942: Det grundtvigske Sydfyn. Kbh.
- Pedersen, Martin 1949: Et gårdmandshjem. I Povl Bagge red.: Danske hjem ved århundredskiftet. Ny samling. Kbh.
- Pentikäinen, Juha 1975: Revivalist Movements and Religious Contracultures in Finland. Studies on Religion. No. 8.
- Rahbek, Kr. Vendelbo 1957: Østen om missionshuset. Kbh.
- Rasmussen, Alan Hjorth 1972: Vorupør fiskerkompagni. Et indremissionsk kollektiv omkring århundredskiftet. Folk og Kultur 1972.
- Rasmussen, Alan Hjorth 1974: Søndagsbådene. Skibsforsikringsforeningen »Union« 1924-1974. Esbjerg.
- Ringgren, Helmer 1969: Some Remarks on the Language of Religion. Temenos Vol. 4 Helsinki 1969.
- Räisänen, Leena 1975: Herätysliikkeiden kohtaaminen. I Pentikäinen red.: Uskonnollinen liike. Pieksämäki.
- Spradley, James P. og Mc Curdy, David 1976: Anthropology: The Cultural Perspective. John Wiley & Sons, Inc.
- Stoklund, Bjarne 1976: Signalement af en epoke. I Det forsmøtne århundrede. Arv og Eje 1976.
- Søndergaard, Georg 1975: Hvad hedder barnet - og hvorfor? Kbh.
- Teilmann, Kåre 1931: Jørgen Teilmann og hjemmet i Bering præstegård. Kbh.
- Thyssen, Anders Pontoppidan red. 1960 ff.: Vækkelsernes frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede. Bind I-VI.
- Thyssen, Anders Pontoppidan 1973: De religiøse bevægelseres samfundskritik og den demokratiske udvikling. I Stig Jørgensen red.: Kulturelle, politiske og religiøse bevægelser i det 19. århundrede. Århus.
- Thøgersen, Knud 1941: Træk af et langt livs oplevelser. 1851-1931. 2. opl. Kbh.
- Tumin, Melvin M. 1973: Social stratifikation. Kbh.
- Tønnesen, Astrid 1969: Den sociale baggrund for vækkelserne på Fyn i første halvdel af det 19. århundrede. Kirkehistoriske samlinger 1969. Kbh.
- Valløe, Knud 1886: Emte-Jægerne. Kbh.
- Vedtægter for Indre Missions Venners Brugsforening i Bangsbostrand 1900. Det kongelige biblioteks småtryksafdeling.
- Wilson, Bryan 1970: Religiösa sekter. Aldus/Bonniers Sthlm.

## *Summary*

### *Religion, Identity and Way of Life.*

#### *Some Aspects on the Study of Religious Groups.*

During the last two hundred years, the Danish society has become more and more heterogeneous and varied. Several subcultures with different ways of life and different ideals have emerged. The religion which used to be a state religion has more and more become a personal matter. This development was supported by the religious revivals that spread almost all over the country during the last century. These movements are not only to be considered as religious sects of ecclesiastical interest – but they also form local cultural environments of a pronounced character.

In Scandinavia, however, little research has been made to establish the influence of the religious conviction on the way of life as a whole. Which are the social consequences of the religious conviction? To what degree do religious norms and evaluations and man's identity (Grundtvigian, Evangelical, Adventist or Baptist, etc.) determine the formation of character, education, career, choice of spouse, bringing up of children, contacts, economic activities, social conventions, and spare time occupations? Does the religious attitude have an influence on the classical ethnological fields of study, such as habitation, clothes and food?

In spite of the fact that several sciences deal with religious matters, it often looks as if the above-mentioned domain has been neglected.

This article describes how the religious movements have both a subversive and a creative effect on society. The religious separatists were cultural deviates who broke with the established society setting up their own cultural universe.

A religious revival is a cultural revolution which does not just happen without conflict. In the article, attempts are made to describe this conflict as experienced by the saved ones, as well as how their surroundings looked upon these cultural deviates.

The more difficult it is to combine the way of life of the minority, the more the members isolate and stick together to procure the products and services, the contact and collaboration, which were earlier secured by the world outside their community. Locally, the religious group – providing a certain number of members – forms a little community. Through free schools, Sunday schools, folk high-schools, youth centres, etc. as well as through the informal gatherings in the homes, the religious and cultural solidarity was maintained and carried on to generations to come. Also linguistic usage and naming custom, etc. reveal the subcultural background.

The question of which groups of the population were religiously saved during the last century has often been discussed. During recent years, however, research has ascertained that at least during the first half of the 19th century the revivalist movements attracted people across the social stratification. But concerning the last 100 years our knowledge in that respect is still modest. To what extent did the individual religious movement spread within already existing socially limited groups of population? Was it common that the different religious groups were locally hierarchically arranged – as it is known in the United States for instance? At least a couple of examples prove that some religious groups show a rather different social profile in different parts of the country and during different periods of time.

It is an important factor, however, that the revivals brought people from widely different classes together on a new ideological basis. It would be too simple to think that the religious solidarity was able to level the class distinctions of the rural society. But at least they offered an opportunity to people to meet across the social barriers at a time of growing social differentiation. The religious solidarity might for instance characterize the relationship between master and servants.

Man's identity and way of life most suddenly and thoroughly changed by way of a



religious revival. But the children brought up in these religious revival environments were not »revolutionaries« as their parents. On the contrary, they grew up in stable, culturally conservative environments subjected to fixed lines governing one's doings with a definite meaning of life. Once the new norms and evaluations were adopted, they actually had a great culturally stabilizing effect. Consequently there is in many religious groups a cultural lag more or less conspicuous.

As the history of religious movements is covering a rather short period of time, the study of these minorities makes it possible to acquire a general knowledge of the way in which such subcultural groups come into being, how they are maintained, changed, or dissolved.

Religious subcultures have many points of similarity to ethnic groups and could advantageously be studied from the same starting point.