

Om den tidlige vækkelse i Danmark og Sverige

Hanne Sanders

Fortid og Nutid marts 1998, side 54-65.

I *Fortid og Nutid* 1997:2, side 130-139 bragtes Sidsels Eriksens debatanmeldelse af Hanne Sanders disputats: *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850*. Her følger Hanne Sanders gensvar.

Hanne Sanders, f. 1957. Ekstern lektor ved Institut for Historie, Københavns Universitet, og forsker ved Historska Institutionen, Lunds Universitet.

Den tidlige vækkelse, altså vækkelsen fra tiden inden Grundtvig og Indre Mission for Danmarks vedkommende kom til at præge billedet, er et vigtigt område i nordisk forskning i dag. Det har vist sig som et frugtbart emne ikke mindst for nye kulturhistoriske spørgsmål. Det er derfor opmuntrende, at min bog *Bondevækkelse og sekularisering*,¹ har provokeret Sidsel Eriksens til en 9 sider lang såkaldt debatanmeldelse i *Fortid og Nutid*.² Desværre lægger artiklen i sin belærende og alvidende form ikke op til debat. Jeg vil dog benytte lejligheden og tage til genmæle i et emne, som har optaget mig i lang tid. Motivationen bliver des større, da min bog får en hård medfart i anmeldelsen.

Mere end at være en præsentation af bogens indhold er anmeldelsen en sammenligning mellem Sidsel Eriksens og mine tanker om den tidlige vækkelse. Det kan derfor være klagende at vide, hvilke forskelle der findes i vores indgangsvinkler til emnet.³ Eriksens hovedinteresse har været de anglo-amerikanske tankers betydning i Danmark og Sverige og her især afholdsbevægelsen, mens jeg har undersøgt, hvad jeg har kaldt den tidlige

vækkelse, og med det har jeg ment vækkelser i første halvdel af 1800-tallet. Jeg har som Eriksen opdaget det berigende ved at undlade at lade sig begrænse af en nation, og som hun inddraget både Danmark og Sverige i mine undersøgelser. Eriksen kritiserer mig for at have for store ambitioner.⁴ Jeg vil dog mene, at vi begge har haft store ambitioner med vores studier. Eriksen har villet forklare forskelle mellem »den svenske og den danske folkekultur«, hvorimod jeg har ønsket at afgrænse og undersøge det tidlige 1800-tals vækkelse. Man kunne til og med mene, at Eriksen har større ambitioner, da hun generaliserer for en længere periode.

Hvis man nærlæser anmeldelsen, er grunden for Sidsel Eriksens kritik, at jeg ikke har inddraget de vækkelser, som var inspireret af anglo-amerikansk tænkning i min undersøgelse af vækkelsen, altså dem hun har interesseret sig for. Hvis jeg havde gjort det, havde jeg, ifølge Eriksen, fået et mere mangefacetteret billede af den tidlige vækkelse og ikke kunnet konkludere, at vækkelsen i Danmark og Sverige fundamentalt kan ses som én protestantisk vækkelse. Havde anmeldel-

sen været en klar debat om dette valg, som jeg har gjort og som jeg vil argumentere for i denne artikel, var dette lettere blevet en frugtbar debat. Nu får mine argumenter for at ville operere med en ældre type af vækkelse som noget andet end de anglo-amerikanske inspirerede vækkelser en ganske svag plads i anmeldelsen, ligesom mine resultater. Des mere plads får de argumenter og – ofte manglende – resultater, som Sidsel Eriksen tilskriver mig. Denne artikel begynder med en diskussion af et detaljeret eksempel på Eriksens kritik af min bog, men vil i stadig højere grad blive en præsentation af mine egne tanker og resultater.

Det nationale perspektiv

Sidsel Eriksen går ud fra, at jeg vil opfatte de danske og svenske vækkelser som en »*enhedsvækkelse*«. Hvad hun mener med dette begreb, som står centralt i anmeldelsen, ved jeg ikke, men mit udgangspunkt er, at jeg ikke vil operere med hverken en speciel dansk vækkelse eller en speciel svensk vækkelse, men snarere gå ud fra, at vækkelserne i Danmark og Sverige kan ses som et »*dansk-svensk, eventuelt protestantisk, fænomen typisk for første halvdel af 1800-tallet*«. ⁵

Årsagerne til dette udgangspunkt er to, hvor jeg vil diskutere den anden i næste afsnit. Første årsag bygger på en skepsis imod at anvende den moderne nationalstat som en selvfølgelig reference- og generaliseringsramme for lokale fænomener. At generalisere på denne måde er udbredt blandt historikere i dagens samfund, og det er et udtryk for historieskrivningens gamle, men ikke dermed selvfølgelig rolle som medskabere af nationer. Det er med andre ord lettere at operere med Danmark som en uproblematisk enhed, når landets historie siden Gorm den Gamle er skrevet igen og

igen i danmarkshistorier. Det er langt sværere at markedsføre, at f.eks. Jylland skulle være den naturlige enhed at identificere sig med. ⁶

Mit udgangspunkt er, at der er intet som automatisk siger, at fænomener i det svenske Skåne har mindre til fælles med fænomener på naboeen Sjælland, end det har med fænomener i det nok svenske, men fjerntliggende Norrland. Det kan være tilfældet, og det opdager man ved en komparation. Med andre ord bør det være undersøgelsens resultat og ikke dens udgangspunkt. Jeg er blevet inspireret til sådanne tanker af bl.a. den udbredte diskussion i Sverige om regionernes rolle i forhold til nationerne, hvor Christer Winberg, som Sidsel Eriksen refererer til i sin anmeldelse, har delt det ikke-norrlandske Sverige op i to regioner: Østsverige og Vestsverige. ⁷

Min tanke er derfor, at det med hensyn til vækkelsen er et mere frugtbart udgangspunkt at operere med et fænomen, som var grundlæggende for hele den protestantiske verden, og siden inden for denne ramme lede efter vigtige forskelle i de observerede udtryk. Og her er det altså vigtigt at slå fast, at disse forskelle ikke automatisk er knyttet til nationalstaten. Jeg skal senere komme tilbage til, hvilke forskelle jeg mener er vigtige mht. til den tidlige vækkelse i det dansk-svenske område.

Sidsel Eriksen indrømmer, at jeg anvender en komparativ metode, men i stedet for at diskutere, hvordan jeg gør det, placerer hun mig i sit eget billede af, hvordan en komparation kan foregå, nemlig efter lighedsmetoden eller forskelsmetoden. Den første handler, ifølge hende, om at holde fænomenet konstant og lade det nationale variere, mens den anden holder samfundet konstant og lader fænomenet variere. Hun mener, at hun selv ved at understrege modsætningen mellem en særlig svensk og en særlig dansk vækkel-

se har anvendt den sidste, mens »meget tyder på«, at jeg anvender den første.⁸

I denne opdeling mellem to slags komparationer er det nationale den ene af to vigtige faktorer. Opfattelsen er derfor et tydeligt eksempel på den nationale begrænsning af forskningen, som jeg har forsøgt at overskride. Jeg vil ikke a priori forholde mig til noget nationalt, men netop ved at tage undersøgelsesområder fra to lande også fokusere på såvel noget overnationalt som noget regionalt. I og med Sidsel Eriksen selv interesserer sig for en dansk og en svensk vækkelse, ja, til og med hvordan disse kan forklare en særlig dansk og en lige så særlig svensk folkekultur, så forstår jeg, at en opdeling af komparationer, som har det nationale som grundpræmis, tiltaler hende. Den og dens distinktioner siger derimod ikke meget om min måde at anvende komparationen på.

En del læsere, som husker en af hovedpointerne i Sidsel Eriksens anmeldelse, kan nu føle sig noget forvirrede. Og det er forvirring, som kan sammenlignes med de følelser, jeg selv fik, når jeg læste, at jeg, ifølge Eriksen, har det udtalte mål med at sammenligne vækkelser i Danmark og Sverige at ville »belyse nationale forskelle mellem Danmark og Sverige«.⁹ Forvirringen ændrede sig til harme, da jeg læste, hvordan hun med citater fra min egen tekst kunne få dette til at fremstå som en overbevisende beskrivelse af min bog. Dette er et skoleeksempel i, hvordan man bruger i sig selv korrekte citater til at give et fejlagtigt billede af en tekst, og må derfor her behandles detaljeret.

Hun anvender to citater. Det første kommer fra side 93 i min bog, hvor hun bl.a. citerer, at: »Valget af Langeland og Skara stift som vækkelsesområder har endnu en klar fordel. Jeg kan nu tillige fokusere på, hvilken betydning nationale forskelle havde for

vækkelsen«.¹⁰ Denne sætning kommer efter en lang argumentation for mit valg af undersøgelsesområde ud fra det generelle billede, jeg har af vækkelsen i det dansk-svenske område, altså de tidligere omtalte hovedformer for vækkelse. Det kan derfor nu være på sin plads at præsentere dem. Det drejer sig om den præsteledte vækkelse, den lægmandsledte konventikelvækkelse og den lægmandsledte og sakramenteforvaltende vækkelse. Ud fra min idé om, at det interessante ved vækkelser er, at de provokerede samfundet omkring dem, ser jeg forbindelsen mellem disse tre former for vækkelse som en optrapning i provokation fra den præsteledte vækkelse til den vækkelse, hvor lægfolk ikke kun udlagde biblen på egne møder, men også havde overtaget præstens sakramenteforvaltende opgaver.

Ud fra dette generelle vækkelsesbillede, som, på trods af at Sidsel Eriksen mener at savne et sådant eller synes at det »er helt uklart«,¹¹ findes præsenteret på side 91-94 i min bog, bestemmer jeg mig for at undersøge de to første provokationsniveauer og vælger derfor først et svensk område med en præsteledet vækkelse, da denne vækkelsesform synes typisk i især de vestlige dele af Sverige. Resultatet bliver Skara stift. Herefter diskuterer jeg, hvordan jeg skal få konventikelvækkelsen repræsenteret i et undersøgelsesområde. Her er mulighederne to. Jeg kan tage et område på de danske øer eller i Norrland, som i Sverige er kendt for sine lægmandsledte vækkelser kaldet »läsarna«. Jeg vælger da et dansk område, Langeland, og ét af argumenterne for dette er, at et dansk område kan problematisere det nationale betydning. Ordet *tillige* er derfor vigtigt i citatet. Det handler i første omgang om at få en konventikelvækkelse og ikke en dansk vækkelse. Fordelen ved at vælge et dansk område er dog åbenbar: det kan problematisere

det nationales betydning. Det vil sige, at man kan undersøge om og på hvilke områder det nationale har haft betydning. Det kan således understreges, at jeg hermed lever op til Eriksens krav til »indplaceringen af de udvalgte vækkelsesområder i de to landes generelle vækkelsesbillede«. ¹²

En vigtig forudsætning for sådanne undersøgelser er overvejelser over, om der fandtes nationale forskelle, som kan have haft betydning for vækkelsens udformning i de to lande. Det er årsagen til, at jeg i kapitel 2 har lavet en undersøgelse af, hvad jeg har kaldt det officielle verdensbillede i Danmark og Sverige. Kildematerialet her er lovgivningen omkring kirke og religion i de to lande fra ca. 1680 til 1870. Det er fra indledningen til dette kapitel, at Eriksen har taget sit andet citat, nemlig »at undersøgelsen skal munde ud i en sammenligning mellem et dansk og et svensk officielt verdensbillede«. ¹³ Tanken med denne formulering er at præcisere, at dette kapitel i modsætning til resten af bogen skal indeholde en sammenligning mellem noget dansk og noget svensk. Her og intet andet sted i bogen skal de to stater stå i centrum. Det er nu engang staten, som giver lovene. Det er derfor uforståeligt, hvordan Eriksen kan anvende et citat fra indledningen til netop dette kapitel til at underbygge, at målsætningen med hele afhandlingen er at belyse nationale forskelle mellem Danmark og Sverige.

I det efterfølgende afsnit må Eriksen til sin store forbavselse erkende og videregiver med stor effekt til læserne, at forfatteren ikke gør, hvad hun siger, hun vil. »Alligevel er det ikke de nationale forskelle, der er i fokus i undersøgelsen, men vækkelsen selv«. ¹⁴ Formålet er altså at vise, at der ikke er sammenhæng i det, jeg har gjort. Denne retorisk velfungerede og tilsyneladende videnskabeligt begrundede »afsløring« har altså intet med min bog at

gøre. Jeg ville sætte og har sat vækkelsen i centrum. Eriksen må for min skyld gerne repræsentere en national historieskrivning, som mange har gjort før hende, men hun skal ikke tilskrive mig dette, og hun skal i al fald ikke forsøge at gøre dette ved hjælp af citater revet ud af sin sammenhæng, hvorved læseren fratages mulighed for at forstå, hvad jeg egentlig har skrevet.

At definere og afgrænse den tidlige vækkelse

En af følgerne af den manglende konsekvens i min bog er, ifølge Eriksen, at jeg »vælger to ens fænomener og bagefter viser, at de er ens«. ¹⁵ Samme påstand gentager hun fire sider senere, hvor hun skriver, at jeg har valgt alt det bort, som ikke passer med »billedet af den rene protestantiske enhedskultur, som hun vil skabe«. ¹⁶ På samme side går hun mere konkret ind på mit valg af undersøgelsesområde og skriver, at jeg har valgt Skara stift, fordi det mest muligt lignede det danske vækkelsesmønster, og senere at valget af Langeland for en sammenligning med de svenske vækkelse var mere praktisk end logisk. ¹⁷

Jeg har allerede i det foregående afsnit præsenteret min argumentation for at vælge netop disse to undersøgelsesområder. Heraf fremgår, at der i høj grad er tale om en logisk argumentation, og at tanken desuden har været at finde områder med forskellige og ikke med identiske vækkelser.

Forskellene optræder tydeligt ved et første kik på de aktuelle vækkelsesfænomener. Det drejer sig om den præsteledte vækkelse, hvor de vakte vandrede for at deltage i bestemte præsters gudstjeneste, og som af mange i Sverige anses for den gamle statskirkes sidste åndedrag, og dernæst de gu-

delige vækkelser i Danmark, som af lige så mange opfattes som et af de første skridt mod et moderne samfund med åndelig frihed for alle. Den tredje vækkelsesgruppe, som optræder i min bog, er de ekstatiske »*ropare*«, som var unge mennesker og børn, der kom i ekstase efter at være besvimet og holdt prædikener for en forsamling mennesker. Det er et fænomen, som i samtiden blev opfattet som en sygdom, »*predikosjukan*«, med det resultat, at de unge mennesker blev tilset af læger og i visse tilfælde indlagt på et hospital.

Forskellene udtrykkes ligeledes i svensk forskning. Historikeren Christer Ahlberger bygger f.eks. på en gammel tradition, når han udtrykker, at der var store forskelle mellem hoofanere (vakte opkaldt efter præsten Hoof) og schartauanere (opkaldt efter teologiske elever til præsten Henric Schartau).¹⁸ Det samme er tydeligt, når historikeren Peter Aronsson og opponenteren ved mit forsvar af disputatsen, Kalle Bäck, understreger »*roparnas*» særstilling i den tidlige svenske vækkelse.¹⁹ Jeg forestiller mig, at Sidsel Eriksen er tilstrækkelig inde i svensk forskning for at vide dette.²⁰

I modsætning til hvad som fremgår af Eriksens anmeldelse, sammenligner jeg altså ikke så åbenlyst identiske fænomener. At se alle disse fænomener som grundlæggende en vækkelse, en enhedsvækkelse i Eriksens sprogbrug, var snarere det udgangspunkt eller den præmis, jeg *valgte* for min undersøgelse, og overbevisningen om, at dette var en værdifuld måde at se på vækkelsen, voksede sig stærkere jo flere vækkelser, jeg fandt og undersøgte.

Denne idé om en særlig tidlig vækkelse opstod efter refleksioner over vækkelsesbegrebets selvfølgelige betydning for både danskere og svenskere. For danskere har det ofte noget med Indre Mission og grundtvigianisme at gøre og dermed den altfavnende

folkekirke, som blev resultatet i løbet af 1800-tallets anden halvdel, mens vækkelse for en svensker handler om frikirker, altså den organisationsform, som opstod inspireret af anglo-amerikanske tankegange.²¹

Disse opfattelser har bredt sig til historieskrivningen og forskningen om vækkelsen i tiden før 1850. I Danmark beskrives i al fald fra Roar Skovmands bog om de folkelige bevægelser den tidlige vækkelse som den første folkelige bevægelse.²² Dette ses også i Claus Bjørns og Margaretha Balle-Petersens skrifter.²³ I Sverige har frikirkerne og her bl.a. de anglo-amerikanske tanker stået i centrum og mange, med Sven Lundkvist som et godt eksempel, har set de tidligere vækkelser, som ikke bar disse idéer eller organisationsformer som et uinteressant supplement til den gamle statskirke.²⁴ Sidsel Eriksen viderefører disse to traditioner ved at understrege, at det vigtige for udforskningen af den tidlige vækkelse er forskellen mellem den danske folkekirkeudvikling og den svenske frikirkeudvikling, og i forbindelse hermed taler hun for, at netop holdninger for og imod de anglo-amerikanske vækkelser bør stå i centrum.²⁵

Under mit arbejde med de danske gudelige vækkelser, som de fremstod i tiden før Grundtvig fik folkelig opbakning, fik jeg den indsigt, at disse vækkelser var noget andet end den grundtvigianske vækkelse. Samtidig indså jeg, at dette andet aldrig rigtigt var blevet undersøgt, fordi kundskaben om en senere vækkelse havde skabt en svær barriere for forskningen. Denne erkendelse tog jeg med til Sverige, hvor frikirkerne viste sig at have haft samme barriereeffekt. Jeg ville derfor undersøge, om de førfrikirkelige, svenske vækkelser virkelig var så harmløse og uinteressante, som forskningen sagde.

Resultatet blev, at jeg satte mig for at ville rendyrke en vækkelsesform,

som var noget andet end de former, som tilhørte det mere moderne samfund, som udviklede sig under anden halvdel af 1800-tallet. Jeg skriver side 21, at »jeg forestiller mig, at det kan være frugtbart at operere med en særlig slags vækkelse, som var typisk for perioden lige inden det borgerlige, sekulariserede, kommercialiserede og industrialiserede samfund opstod. I Norden bliver det således vækkelser i første halvdel af 1800-tallet«. Det var således et ganske velovervejede og gennemtænkt valg, da jeg bestemte mig for at undlade at inddrage de vækkelser, som Eriksen ønsker, jeg havde taget med.

Dette valg skabte desuden nye problemer for mig. Jeg kunne ikke gå ud fra tidligere idéer om, hvad vækkelse var, hverken idéer knyttet til bestemte organisationer eller bestemte teologiske retninger. Jeg måtte være åben for, at denne tidlige vækkelse kunne være noget andet, måske noget tidligere helt ukendt. I modsætning til det indtryk man får af anmeldelsen havde det således været lettere for mig blot at lede efter missions- eller afholdsforeninger.

Min løsning på problemet blev en åben definition af vækkelse med vægt på det, som jeg anså og anser for at være det interessante ved vækkelser, nemlig at de vakte, når de udtaler sig om noget religiøst, provokerer samfundet omkring dem.²⁶ Denne definition har den store fordel, at den indeholder de tre nævnte vækkelsesformer, men samtidig holder muligheden åben for at finde noget nyt. Vækkelsens indhold blev historisk specifikt og foranderligt, og der blev plads til en vækkelse, som ikke a priori var identisk med en moderne vækkelse, hvor den individuelle omvendelse står i centrum. Eriksen er kritisk over for denne definition, fordi hun bl.a. kan forestille sig vækkelser, som ikke afføder konflikt.²⁷ Denne forestilling bygger imidlertid på hendes definition af vækkelse, som måske nok

er mere traditionel, men ikke af den grund skal tages som retningslinje for, hvordan alle forskere skal tænke.

Med denne konfliktdefinition gik jeg igennem et bredt udvalg af materiale. I Sverige fandt jeg præsteledte vækkelser, som netop i denne del af 1800-tallet var kraftigt provokerende.²⁸ De adskilte sig herved fra det gængse billede af den måske mest kendte præsteledte vækkelse i Sverige, nemlig schartauanisme. Den ses ofte som en konserverende kraft, hvilket den blev i anden halvdel af 1800-tallet, især efter at bispestolen i Göteborgs stift i 1856 blev besat af en schartauansk præst. I første halvdel af 1800-tallet opstod der imidlertid mange og stærke konflikter netop omkring de unge schartauanske præster.²⁹ Det bygger således på det traditionelle syn på schartauanisme, når Eriksen mener, at der på grund af schartauanismen ikke opstod konflikter i Vestsverige.³⁰ Samtidig er forskellen mellem hendes og mit syn på schartauanismen et tydeligt udtryk for mine bevidste forsøg på at ville fjerne det sene 1800-tals tåge over århundredets første årtier, hvorfor det bliver vigtigt for mig at understrege, hvor stor forskel der var på schartauanismens samfundsmæssige udtryk i begyndelsen og slutningen af 1800-tallet.

Ved min materiale gennemgang fandt jeg derimod ingen missions- og afholdsforeninger i Skara stift. Det er altså ikke så enkelt, som når Eriksen mener, at: »*Ud fra konfliktperspektivet burde omgælsen med religionen i traktat-, missions- og afholdsselskabernes kølvand absolut have gjort dem værdige til at blive repræsenteret i undersøgelsen*«. ³¹ Hvis mit materiale havde vist, at disse selskaber havde skabt konflikt, var de kommet med i min undersøgelse. De er altså ikke bortdefinerede pga. deres manglende lutherske indhold, men netop fordi de ikke provokerede.

Det interessante er derimod, at jeg fandt tidligere ukendte konventikelvækkelser i Vestsverige.³² Denne traditionelt set typisk danske vækkelsesform fandtes altså også i Vestsverige, og jeg fandt den, fordi jeg brød med nationalt bundne opfattelser af, hvad vækkelse er. Det var altså et klart resultat af min ikke-nationale komparation.

Mit resultat bliver et mylder af vækkelser og vakte mennesker. Eriksens kommentar, med et belæg fra så sent som 1852, om at det »ikke mindst« var traktat-, bibel-, missions- og afholdelselskaber, som blev »samlingspunkt for en art religiøs vækkelsesaktivitet«, virker derfor unødvendigt nonchalant.³³

At undersøge en religiøs kultur

En anden grund til, at Sidsel Eriksen ikke bryder sig om min definition, er, at jeg ikke vil gå ud fra, at vækkelser kan bestemmes ved hjælp af teologiske idéer. Det er sandt. Jeg har forsøgt at skrive en historisk disputats om religiøse vækkelser som et historisk studium uden at anvende et teologisk begrebsapparat. Jeg vil altså ikke tale om vækkelse, når en præst eller en lægmand siger noget herrnhutisk, pietistisk, grundtvigiansk eller noget ud fra det tidligere omtalte anglo-amerikanske tankegods. Dette er et brud med et gængs vækkelsesbegreb, som Eriksen støtter sig på, når hun skriver, at de vakte ofte kom i konflikt med øvrigheden på grund af teologiske uoverensstemmelser.³⁴ Det er jeg ikke så sikker på, og jeg skal i det følgende forsøge at argumentere for dette.

Min afvisning af at anvende en teologisk analyseramme skal nemlig ses i nær tilknytning til vigtige teoretiske elementer i min bog, som heller ikke får Eriksens store opmærksomhed, men som er udviklet på side 15-23 og

siden side 249-261. Jeg har skrevet ud fra en moderne kulturhistorisk tradition, hvor hovedinteressen er at fokusere på det verdensbillede, den kultur eller det sprog, som man kan finde blandt tidligere tiders mennesker. Jeg forestiller mig, at dette verdensbillede i sin grund var religiøst bestemt i mange århundreder inden sekulariseringen. Der har i hele den kristne tid forekommet en lærd teologisk diskussion på et højt abstraktionsniveau, som har fået de teologisk uddannede kirkehistorikeres store interesse, men at se hvordan religionen har fungeret i hverdagen for almindelige mennesker har ikke haft samme store interesse. Selvom det selvfølgelig ikke går an at adskille det totalt, er det denne religionens *kulturelle* funktion i det førsektulariserede samfund, som har interesseret mig, og ikke de teologiske debatter.

Jeg mener derfor, at de konflikter, de vakte havde med øvrigheden, nok handlede om religion, men de skal ikke forstås ud fra teologiske idésystemer. Jeg har derfor anvendt så meget som 65 sider på at analysere, hvad jeg har kaldt de vakes verdensbillede og her står religiøse opfattelser i centrum. Man finder mange grundlæggende protestantiske træk, men samtidig en blanding af, hvad teologer ville kalde pietisme, ortodoksi og oplysningstidsteologi, ja, eventuelt meget andet. Det vigtige er imidlertid, at for de vakte var det et sammenhængende og velfungerende verdensbillede, som de kæmpede for med næb og klør.³⁵ Eriksen skriver, at jeg ved at udelade det teologiske mangler en vigtig dimension,³⁶ som i øvrigt i parentes bemærket ville have givet hendes vækkelser en naturlig plads i vækkelseshistorien, mens jeg altså mener, at jeg ved at undgå de teologiske bestemmelser tilfører en ny, vigtig dimension. Jeg fjerner den teologiske barriere, som let lukker udsynet for et folkeligt,

protestantisk verdensbillede i første halvdel af 1800-tallet.

Sidsel Eriksen skriver i sit sidste afsnit om sekularisering, at de vakte, jeg har undersøgt, ikke kan ses som aktive for sekulariseringen, i modsætning til de anglo-amerikansk inspirerede frikirker. De tidlige vækkelser stod for religiøs oprustning og brød ikke med det gamle samfund.³⁷ Atter er tanken at vise, hvor inkonsekvent jeg har handlet ved som udgangspunkt at vælge en vis forståelse af sekulariseringsprocessen, som ikke passer med min empiriske undersøgelse.

Eriksens holdning passer, som ofte før, med en udbredt svensk selvopfattelse. Johan Söderberg har f.eks. skrevet, at de tidlige vækkelser var en hæmsko for sekulariseringen, mens den individuelle religionsopfattelse, som udtryktes ved at frikirkefolket brød med statskirken, var et tidligt skridt henimod sekularisering.³⁸

Min pointe er imidlertid, at selv den tidlige vækkelse udgik fra et individuelt forhold til religionen, når de vakte valgte mellem de givne præster, holdt egne religiøse møder og for visse grupper begyndte at uddele sakramenter. De gjorde dette ud fra hensynet til deres egen frelse. Denne religiøse individualisme er et skridt på vejen mod den opfattelse af religion, som jeg mener er karakteristisk for det sekulariserede samfund, nemlig at religion ophører med at være kultur og kundskab og i stedet bliver en individuel tro.³⁹ De vakte fik imidlertid styrke til dette så tidligt, og ofte i opposition til præsten, ved at støtte sig på en næsten fundamentalistisk bibellæsning, et enkelt dualistisk verdensbillede med klare forskelle på godt og ondt og et krav om, at alle i samfundet, også embedsmændene, havde pligt til at efterleve de protestantiske idéer. Disse idéer blev på fundamentalistisk vis beskrevet som selvfølgelig og uforanderlige, men de blev beskrevet af de vakte selv.

De tidligste folkelige udtryk for sekularisering blev således udtalt i et klart førsekulariseret sprog, og dette gav de vakte det bedste sikkerhedsnet, de kunne forestille sig. De vakte stod således både for traditionelle og moderne træk, og at se det dynamiske samspil mellem dem er nødvendigt for overhovedet at forstå denne tidlige vækkelse. Hermed vil jeg understrege en udvikling, som ikke kan beskrives som stadige brud med det gamle, men hvor det nye på en eller anden måde hele tiden stod på ryggen af det gamle og legitimerede sig ved dette.

Karakteriske træk ved den tidlige vækkelse

Som sagt fremgår mine resultater ikke af anmeldelsen. Ingen får at vide, hvad der karakteriserede den tidlige vækkelse. Og mine tanker om, hvorfor vækkelsen opstod, bliver kun berørt, når Eriksen slår fast, at hun ikke kan sige, hvad mit begreb »grobund« står for, og at sammenligningen med Vestsverige i øvrigt ikke bruges til noget.⁴⁰ Det er umuligt her at referere alle de resultater, som findes på bogens 392 sider, men jeg vil alligevel forsøge at pege på visse hovedresultater i håb om, at det vil opmuntre til videre læsning.

Det er netop sammenligningen mellem Langeland og det vestsvenske område, ja mellem de to vækkelsestætte områder i landene – de danske øer og Vestsverige – som får mig til at understrege, at det vigtigste for denne vækkelses vækst er, at den fandtes i et agrarsamfund, som kan kaldes en bondeøkonomi eller bondekultur. Det vigtige var ikke, om bønderne var selvejere, som de var i Skara stift, eller ikke som på Langeland, men at de som bønder var vigtige i deres nærmiljø. Det er således agrare miljøer uden stærke

godser, uden stor proletarisering og uden ny industri.

Vækkelsen knyttede sig ligeledes til en organisationsform, som var stærk i det ældre samfund, nemlig husstanden. Lægmandsmøderne holdt man i huset som en husandagt, og deltagerne i vækkelsen viser sig ofte at kunne forklares ud fra, hvilke husstande de indgik i. Det var husfaderen og hans hustru, børn og tjenestefolk. Samtidig bredte vækkelsen sig ofte i husstandsnetværk, hvor enten et barn tog vækkelsen med hjem fra sin arbejdsplads eller omvendt. Jeg har derfor valgt at kalde den tidlige vækkelse en husstandsvækkelse og ser hermed organisationsmuligheder, som radikalt adskiller sig fra foreningen eller selskabet.

Dette har som konsekvens, at vækkelsen ikke kan ses som en konflikt inden for husstanden, men det udelukker ikke, at forskellige grupper kan have fået forskelligt udbytte af vækkelsen og kunnet anvende det til egne formål senere. Det er hovedtanken i min diskussion af kvindernes forhold til vækkelsen. Kvinderne havde let ved at deltage, fordi det var en husstandsvækkelse, og erfaringer herfra kan senere have fået stor betydning for deres engagement i andre samfundsanliggender.⁴¹

Som refereret ovenfor har jeg også forsøgt at kortlægge den protestantiske, folkelige kultur, som man kan iagttage i de undersøgte vækkelser. Den har mange centrale protestantiske elementer, men blev alligevel ikke accepteret af præsterne. Vækkelserne provokerede. Det er dog tydeligt, at de langlandske vækkelser generelt var mere provokerende end de vestsvenske, hvilket muligvis kan forklares med, at de danske bønder ikke, som de svenske, havde en politisk kultur, som de med stor legitimitet kunne anvende også i religiøse sager. De svenske bønder havde f.eks. ret til at vælge

præster. Dette er altså eksempel på en national forskel mellem bøndernes politiske rettigheder, som fik betydning for vækkelsens karakter.

For at nuancere en for enkel materiel forklaring og ud fra den klare iagttagelse, at alle bondeøkonomiområder ikke fik vækkelse, har jeg undersøgt, hvordan vækkelsen bredte sig. Her var som nævnt husstandsnetværk vigtige, men den bredte sig også gennem kontakter i den gamle almue. Rygterne om, at der var kommet en prædikant til landsbyen, løb fra nabo til nabo. Dette viser, at lederne var vigtige – uden dem ingen vækkelse. Grobunden skulle være i orden, men vækkelsen skulle også introduceres i landsbyen.⁴²

Et sidste resultat af sammenligningen mellem Skara stift og Langeland, mellem Vestsverige og de danske øer, er idéen om, at vækkelsen var afhængig af, at dette ganske traditionelle bondesamfund blev udsat for en trussel om det nye: korneksport, nye produktionsmetoder osv. De vakte råbte stop, men denne individuelle stillingstagen til udviklingen var i sig et tegn på det nye, det individuelle, borgerlige menneske. Det er således ikke underligt, at mange i Danmark ser disse bønder som de første forkæmpere for et moderne samfund. Det vigtige for mig har dog været at vise, hvordan dette skete inden for gamle rammer eller med de muligheder, som lå i det førkapitalistiske, førborgerlige og førsekulariserede samfund.

Den tidlige vækkelse og den anglo-amerikanske vækkelse

Afslutningsvis vil jeg nu samle mig om det, som debatten fra begyndelse burde have handlet om, nemlig hvorvidt den tidlige anglo-amerikanske vækkelse burde have været med i min undersøgelse. Sidsel Eriksen har ret, når hun

understreger det interessante i, at Danmark og Sverige i så forskellig grad lod sig påvirke af de anglo-amerikanske idéer. Dette siger selvfølgelig en del om det åndelige eller kulturelle klima, som fandtes i landene, inden den nye vækkelse kom dertil. Hun har ligeledes ret i, at det gængse billede af missions- og afholdsforeninger som præstens forlængede arm, som bl.a. er blevet udtalt af Torkel Jansson,⁴³ næppe er hele sandheden om disse tidlige foreninger.⁴⁴ Dette er overvejelser, som er blevet aktuelle efter Eriksens egen forskning og burde undersøges langt mere.

Jeg har imidlertid i min disputats valgt at undlade at tage stilling til disse spørgsmål ud fra tanken om, at disse selskaber er en mere moderne form for organisering. Eriksen understreger selv i sin anmeldelse flere gange samme syn ved at skrive, at de anglo-amerikanske vækkelser burde have været med, fordi de stod for det nye.⁴⁵ Det er netop derfor, jeg har valgt at udelade dem. At inddrage dem ville have gået imod mine forsøg på at renyndre en ældre form for vækkelse.

Jeg mener desuden, at en viden om denne ældre form er en forudsætning for at kunne diskutere overgangen til de senere folkelige bevægelser, og her mener jeg altså, at min bog er en vigtig modpol til den store forskning, som findes om de senere folkelige bevægelser og »folkrørelser«. Ud fra min idé om, at den historiske udvikling ofte drives af en dynamisk sammenblanding mellem gammelt og nyt, bliver det endnu vigtigere at vide noget om det gamle.

Det er imidlertid lige så vigtigt, at vi med studiet af den ældre vækkelse får en mulighed for at se det dynamiske og det nye i det, som med mere moderne briller ser gammelt og udynamisk ud. Med andre ord kræver udviklingen af en moderne, sekulariseret form for religion ikke, at der opstår frikirker. Jeg har ofte tidligere oplevet dette som

en typisk dansk reaktion på svenskerens fokusering på frikirker, og dermed manglende interesse for udviklinger inden for den etablerede kirke. I Danmark var frikirkerne få, men alligevel kan vi her tegne et billede af en udvikling henimod et moderne, sekulariseret, borgerligt demokratisk og individorienteret samfund.

Dette får des større betydning, fordi det har vist sig, at den nationale forskel mellem svenske frikirker og dansk folkekirke, som er helt central for Eriksen idé om en dansk og svensk vækkelse, langt fra er så national, som hun vil gøre den til. Det Vestsverige, som oplevede de mange tidlige vækkelser, blev senere lige så uimodtageligt for frikirkelige tanker og organisationer som Danmark, mens de i stedet voksede sig store og stærke i det Østverige, som var vækkelsestomt i første halvdel af 1800-tallet. Det er i denne sammenhæng blevet foreslået af Christer Winberg, at netop eksistensen af den tidlige vækkelse er en forklaring på den manglende interesse for de senere, bl.a. anglo-amerikansk inspirerede, organisationer.

Eriksen afslutter med at sammenfatte sin kritik i et ønske om, at »undersøgelsen havde været mere præcis i sin analyse«.⁴⁶ Jeg håber med dette svar at have vist, hvordan jeg har været både præcis og tydelig i min analyse, men at problemet ligger i, at Eriksen og jeg har forskellige udgangspunkter og tolkningsrammer. Jeg har ofte forsøgt at gå mine egne veje, og det behøver jo ikke altid at være vellykket. Det har dog været mit udgangspunkt, at det er bedre at forsøge nye perspektiver for at se, om dette kan give os ny viden. Jeg har villet undgå et nationalt udgangspunkt for mine komparationer og ligeledes villet understrege det frugtbare i at se det tidlige 1800-tals vækkelse som en egen vækkelsesform i modsætning til den senere vækkelse. Jeg har fokuse-

ret på religiøse verdensbilleder i stedet for teologiske idésystemer. Og jeg har forsøgt at lade skellet mellem moderne og traditionelt være et analytisk redskab, mens jeg i den historiske praksis, i mine lokalhistoriske undersøgelser, i stedet har understreget det dynamiske samspil mellem det moderne og det traditionelle.

Diskussionen om vækkelsen, dens forandring i løbet af 1800-tallet og hvad dette siger om samfundet er både vigtig og spændende. Jeg håber derfor på en fortsat kreativ debat om disse spørgsmål med Sidsel Eriksen og andre forskere i Norden.

Noter:

- 1 Hanne Sanders: *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850*, disputats, Stockholm 1995. Distribueres i Danmark af Museum Tusulanum.
- 2 Sidsel Eriksen: Om tolkningen af de tidlige skandinaviske vækkelser, *Fortid og Nutid* 1997:2, s. 130-139.
- 3 Mit referat af Eriksens idéer bygger på Sidsel Eriksen: *Vækkelse og afholdsbevægelse. Et bidrag til studiet af den svenske og den danske folkekultur*, *Scandia* 1988, s. 251-295.
- 4 Eriksen: Om tolkningen, s. 138.
- 5 Sanders: *Bondevækkelse*, s. 24.
- 6 Dette fremgår bl.a. af: Steen Bo Frandsen: *Opdagelsen af Jylland. Den regionale dimension i Danmarkshistorien 1814-64*, 1996.
- 7 Christer Winberg: *Öst och väst i svensk samhällsutveckling. En hypotetisk skiss, Lokalt, regionalt, centralt – analysnivåer i historisk forskning*, Stockholm 1988, s. 40-57.
- 8 Eriksen: Om tolkningen, s. 131f.
- 9 Sst., s. 131.
- 10 Sanders: *Bondevækkelse*, s. 33 og Eriksen: Om tolkningen, s. 131.
- 11 Eriksen: Om tolkningen, s. 132f.
- 12 Sst., s. 132.
- 13 Sst., s. 131.
- 14 Sst., s. 131.
- 15 Sst., s. 132.
- 16 Sst., s. 136.
- 17 Sst., s. 136.
- 18 Christer Ahlberger: *Västsvensk fromhet, Västsvensk särart. Fem föredrag om Väst-sveriges kultur och samhällsutveckling*, Göteborg, s. 51-62.
- 19 Peter Aronsson: *Ropande pigor och läsande bönder. Bidrag till tolkningen av de sociala och politiska dimensionerna av åkianismen och roparrörelsen – två väckelserörelser före 1850*, Växjö 1990 og Kalle Bäck: *Väckelse som folkelig kultur*, (Su.) *Historisk tidskrift* 1997:2, s. 307-312.
- 20 Eriksen anvender mine trykfejl af Wesley og N.F.S. Grundtvig til at mistro min viden om disse herrer. Jeg vil imidlertid ikke på samme måde sætte spørgsmålstegn ved hendes viden om svensk forskning, fordi hun har stavet svensk (»svansk«), schartauanske (»schartananske«) og Västergötland (»Westergötland«) forkert. Eriksen: Om tolkningen, s. 133, 135, 138 (note 3, 6).
- 21 Sanders: *Bondevækkelse*, s. 20-23.
- 22 Roar Skovmand: *De folkelige bevægelser i Danmark*, 1951, s. 7-16.
- 23 Claus Bjørn: *De folkelige bevægelser i Danmark, Fortid og Nutid* 1976, s. 346-357 og Margaretha Balle-Petersen: *Foreningstiden, Arv og Eje* 1976, s. 43-68.
- 24 Sven Lundkvist: *Folkrörelserna i det svenska samhället 1850-1920*, Stockholm 1977, s. 47.
- 25 Eriksen: Om tolkningen, bl.a. s. 130.
- 26 Sanders: *Bondevækkelse*, s. 20-23.
- 27 Eriksen: Om tolkningen, s. 132.
- 28 Sanders: *Bondevækkelse*, s. 108-118.
- 29 Gösta Nelson: *Den västsvenska kristendoms-typen. Studier och forskningar 1-2*, Stockholm 1933-1937.
- 30 Eriksen: Om tolkningen, s. 133.
- 31 Sst., s. 136.
- 32 Sanders: *Bondevækkelse*, s. 118-126.
- 33 Eriksen: Om tolkningen, s. 135.
- 34 Sst., s. 133.
- 35 Sanders: *Bondevækkelse*, s. 249-313.
- 36 Eriksen: Om tolkningen, s. 133.
- 37 Sst., s. 137f.
- 38 Johan Söderberg: *Civilisering, marknad och våld i Sverige 1750-1870. En regional analys*, Stockholm 1993, s. 114-147.
- 39 Eriksen mener, at det er en mangel i min diskussion af sekularisering, at jeg ikke har medtaget en artikel af Anders Pontoppidan Thyssen. Jeg er glad for at være blevet gjort opmærksom på dette, men det ændrer ikke ved min opfattelse, at jeg, og nu også Pontoppidan Thyssen, adskiller os fra en gængs opfattelse af sekularisering som enten en afstandstagen fra kirken eller fra religionen. Eriksen: Om tolkningen, s. 137.
- 40 Sst., s. 133.
- 41 Sanders: *Bondevækkelse*, s. 183-198. Jeg har diskuteret dette videre i Hanne Sanders: *Kvinnor, väckelse och revolution*, (Su.) *Historisk tidskrift* 1997:3, s. 399-415.

- 42 Dette adskiller sig således ikke fra Eriksens billede af »lokale vækkelseslederes hærgen rundt om i Norden« i første halvdel af 1800-tallet. Eriksen: Om tolkningen, s. 137.
- 43 Torkel Jansson: *Adertonhundralets associationer. Forskning och problem kring ett sprängfullt tomrum eller sammanslutnings-*

principper och föreningsformer mellan två samhällsformationer c:a 1800-1870, Uppsala 1985.

- 44 Eriksen: Om tolkningen, s. 135-136.
- 45 Sst., s. 134.
- 46 Sst., s. 138.