

nik og -udformning. Dette vejer dog mindre i forhold til disputatsens positive sider. Undersøgelsen er som helhed gennemført med sikker historisk metode, der løbende har givet afkast i form af en række små og mellemstore delresultater, der langt fra alle har kunnet nævnes ovenfor. Væsentligst leveres der en energisk og kvalificeret argumentation for en ny tolkning af den centrale middelalderlige traktat, som for første gang regulerede grænseforholdene mellem Sverige og Novgorod/Rusland. På denne baggrund er det velfortjent, at John Lind har erhvervet den filosofiske doktorgrad.

Hans Bagger

HANNE SANDERS: Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850. Studier i stads- och kommunhistoria 12. Historiska institutionen, Stockholms universitet. Stockholm 1995. Dansk forlægger: Museum Tusulanums forlag. – 390 s.; 198 kr.

I 1967 valgte det nordiske historikermøde i Helsingfors »De religiøse folkrørelserna och samhället ca 1750-1850« som sit ene hovedtema.¹ Det var et forskningsfelt, hvor Danmark dengang befandt sig i fronten, hvad rapporterne også bærer præg af. Den store undersøgelse af »Vækkelsernes Frembrud i Danmark i første Halvdel af det 19. Århundrede« var under udgivelse, og dens leder, Anders Pontoppidan Thyssen, kunne fremlægge hovedresultaterne i sin rapport.² Dette for sin tid usædvanligt ambitiøse forskningsprojekt var udsprunget af den debat, som dansk teologis daværende enfant terrible, professor i kirkehistorie ved Århus Universitet, P.G. Lindhardt, vakte i 1951 med bogen »Vækkelse og kirkelige retninger«.³ Heri gjorde Lindhardt vækkelserne til en virkning af landboreformtidens sociale omvæltning på landet, navnlig landsbyfællesskabets opløsning og gårdenes udflytning.⁴ Lindhardt-røret er i

¹ Rapporterne er trykt som særhefte af finsk historisk tidsskrift, *Historiallinen Arkisto*, Helsingfors 1967.

² Anders Pontoppidan Thyssen (red.), *Vækkelsernes Frembrud i Danmark i første Halvdel af det 19. Århundrede*, bd. I-VII, København/Åbenrå 1960-1977.

³ 3. udg., (med vigtige ændringer), Århus 1978.

⁴ Tanken var i 1943, relativt ubemærket, fremsat af Hans Jensen i afhandlingen: Brud og Sammenhæng i dansk Aandsliv efter 1864, en Studie med Henblik paa Grundtvigianisme, Indremission og andre Retninger, *Kirkehistoriske Samlinger*, VI Rk. 4, 1943, s.270-349. Lindhardt nævner afhandlingen som inspirationskilde, (1978-udg., s. 9).

sig selv idehistorisk interessant, fordi hans kirkelige modstandere i virkeligheden argumenterede ud fra et implicit religiøst historiesyn: de gudelige vækkelser kunne ikke have nogen jordisk oprindelse, men måtte skyldes Guds uransagelige styrelse. Striden fik også politiske overtoner, fordi Lindhardt så forskellen mellem grundtvigianisme og indremission som udslag af en social modsætning mellem den ny tids velstående gårdmænd og landproletariatet. Med sin bog havde Lindhardt brudt den grænse mellem religion og videnskab, som havde været anerkendt siden 1800-tallets langvarige strid mellem »tro og viden«. ⁵ Den skjulte dagsorden for det store forskningsprojekt om vækkelserne var derfor at få denne grænse genoprettet.

Ifølge sagens natur kunne der ikke føres bevis for Guds indgreb i historien, men Lindhardts verdslige forklaringer blev gendrevet med kilder og tørre tal. Dermed var der atter åbnet plads for den religiøse forklaring:

»Der er ikke tilstrækkeligt grundlag i kilderne til at antage, at klassebestemte motiver har været den drivende kraft. Sociale motiver har måske ofte medvirket, og den økonomisk-sociale udvikling har formodentlig haft betydning som en af forudsætningerne; men *som helhed vidner vækkelsernes historie snarere om religiøse anskuelsers magt som en selvstændig faktor, der ikke var snævert bundet til bestemte sociale vilkår.*« (Min kursiv). ⁶

Det forekommer mig, at Vorherre spiller med som blind makker i disse forsigtige formuleringer.

Selv om det store vækkelsesværk tilbageviste Lindhardts teser i snævrere forstand, kom det ironisk nok til at styrke hans verdslige betragtningsmåde. Det samlede billede af vækkelserne fremstod nemlig så mangfoldigt og nuanceret, at historikere af de forskelligste anskuelser kunne hente støtte i det, alt efter hvordan de vægtede de fremlagte data. Det i mine øjne bedste bidrag kom fra den teoribevidste historiker H. P. Clausen, som kritiserede den hidtidige vækkelsesforsknings begrebsmæssige uskarphed og formulerede en ny forklaringshypotese med udgangspunkt i vækkelsesværkets påpegning af, at vækkelserne ikke blot bestod af gårdmænd, men i mindst lige så høj grad af husmænd og landarbejdere, som han med et udtryk, der er blevet stående, kaldte »de bortsprængte samfundsgrupper«. ⁷ Dette blev benyttet af den marxistiske historieskrivning, som i de samme år havde sit danske gennembrud.

⁵ Søren Holm: *Filosofien i Norden før 1900*, Kbh. 1967, s. 125-133.

⁶ A. Pontoppidan Thyssen i Helsingfors-rapporten, s. 33.

⁷ H. P. Clausen: *Den sociale problemstilling ved udforskningen af de gudelige vækkelser*. *Kirkehistoriske Samlinger*, VII Rk., 6, 1966, s. 137-167.

Herved kom venstremanden Lindhardt og den konservative Clausen ironisk nok til at levere skyts til marxisterne.⁸

Det er således et konfliktfyldt område, Hanne Sanders har bevæget sig ind i med sin disputats, som forsvarede ved Stockholms universitet i september 1995. Egentlig tager hun tråden op fra historikermødet 1967: meningen med de nordiske rapporter var vel at tilskynde til sammenligninger mellem de nordiske landes vækkelser. Dette skulle synes nærliggende, fordi et så almenkulturelt fænomen som religiøse bevægelser måtte forventes at overskride de statslige grænser. Dette skete imidlertid ikke. Der har ganske vist siden da været en righoldig vækkelsesforskning i de nordiske lande uden for Danmark, men den har stort set handlet om landene hver for sig, eventuelt med udblik fra det enkelte land til England eller Tyskland. Hanne Sanders bog er det første større værk, som overskrider de nationale grænser. Forf. har udvalgt og sammenlignet nogle vækkelser, som er stærkt begrænsede i tid og rum, Langeland 1837-39 og Skara stift i Vestsverige 1818-50, med tyngdepunkt i 1820'erne. Herved opnår hun at forene lokalundersøgelsens fordele, muligheden for at kortlægge vækkelserne helt ned til de enkelte husstande, med det større perspektiv, som de to nationaliteter giver. Dertil har hun den fordel, at den svenske vækkelsesforskning, som er nyere og anderledes teoribevidst end den danske, er påvirket af den nye kulturhistoriske retning, som sammentænker religiøse, socialøkonomiske og politiske faktorer. De gamle stridspunkter kan nu behandles i en præcis teoretisk og begrebsmæssig ramme. Det stiller større krav til forskerens reflektive formåen, men rummer mulighed for en langt mere kvalificeret diskussion. Det er, jævner udtrykt, blevet lettere at tale sammen, fordi man ved, hvad man taler om.

Den komparative vækkelsesforskning har dog én forudsætning: at en vækkelse er en vækkelse. Ellers kan der jo ikke søges efter fælles årsager og virkninger. Dette gælder principielt enhver sammenligning, f.eks. også mellem jyske og fynske vækkelser, men får større betydning, når det drejer sig om to samfund så forskellige som Danmark og Sverige trods alt er. Forf. erkender denne forudsætning, ved at sige, at »udgangspunktet for mine undersøgelser er, at de [vækkelserne] i grunden var samme fænomen« (s. 21). Der er tale om »én kultur og dens variationer i en dansk-svensk almuevækkelser typisk for første halvdel af 1800-tallet« (s. 19, min kursiv). Og hun begrundet dette ved at opstille en fælles definition, som jeg skal diskutere nedenfor. Forudsætningen er nødven-

⁸ Det mest indflydelsesrige værk var Martin Zerlangs bog med den karakteristiske titel, *Bøndernes klassekamp i Danmark – agrarsmåborgerskabets sociale og ideologiske udvikling fra landboreformernes tid til systemskiftet*, Århus 1976.

dig, alle parametre kan jo ikke variere samtidig, men den er ikke selvfølgelig, og på den hviler hele afhandlingen. Lad det straks være sagt, at jeg er enig med forf.; læsningen af hendes bog dokumenterer overbevisende, at de forskellige typer bevægelser, hun undersøger (konventikler, forskellige præstebevægelser og »ropare«) i de to lande er fundamentalt beslægtede. Alligevel holder jeg spørgsmålet åbent ved overalt i denne anmeldelse at bruge flertalsformen om vækkelser *ne*, modsat forf., der konsekvent nok bruger ental.

Resultatet er blevet et mønstergyldigt akademisk arbejde. De anvendte teorier og begreber er overalt præcist refererede og definerede. Den efterhånden meget omfattende generelle og specielle vækkelsesforskning refereres fuldstændigt og loyalt.⁹ Derved kan bogen også benyttes af nye læsere som introducerende forskningsoversigt.

Afhandlingen er klart disponeret. Indledningskapitlet (s. 13-30) præsenterer forf.s grundlæggende begreber og standpunkter. Jeg skal nedenfor diskutere nogle af disse. Desuden argumenteres for projektets komparative karakter, gives en generel forskningsoversigt og en begrundelse for den videre disposition. Kap. 2 (s. 31-58) opridses den kirkelige lovgivning i Danmark og Sverige ca. 1680-1870, altså det officielle verdensbillede, som vækkelserne forholdt sig til. Kap. 3 (s. 59-94) giver en faktisk oversigt over de danske og svenske vækkelser, og valget af undersøgelsens områder begrundes. Kap. 4 (s. 95-138) præsenterer vækkelserne på Langeland og i Skara stift og beskriver deres karakter og forløb. Afhandlingens kerne er kapitlerne 5-7 (s. 139-313) med sammenlignende analyser af vækkelsernes »sociale profil«, »politiske kultur« og »verdensbillede«. Jeg undrer mig lidt over denne rækkefølge, fordi forf. lægger meget stor vægt på – i modsætning til sine forgængere – at betragte vækkelserne som primært religiøse fænomener og ikke som forklædt politik eller økonomi. Hun mener derfor, i tilknytning til Max Weber m.fl., at der må udvikles egne begreber og metoder for at forstå dem. Det skulle i mine øjne logisk medføre, at bevægelserne undersøges indefra-ud som religiøse og først derefter som politiske og sociale fænomener. I bogens konklusion (s. 314-323) fremstilles resultaterne kort og klart, rensede for alle delundersøgelsesernes diskussioner og forbehold.

Forf.s metode kan nærmest kaldes falsifikatorisk efter Poppers model,

⁹ Det eneste større savn, jeg har noteret, er Bo Stråth (ed.): *Language and the Construction of Class Identities. The Struggle for Discursive Power in Social Organisation: Scandinavia and Germany after 1800*, Göteborg Universitet 1990. Den er tværskandinavisk, og nogle af bidragene vedrører forf.s problemstillinger. Forf. benytter heller ikke den i note 4 nævnte afhandling af Hans Jensen eller Ludvig Kochs bog *Fra Grundtvigianismen og den indre missions tid 1848-1898*, 1898. Disse gamle forfatteres dybe indsigt i vækkelserne bevarer deres værker mod forældelse.

selv om hun ikke anvender dette begreb. Overalt opstiller hun først tidligere forskeres teser, f. eks. om gårdmænds, husmænds, unges, kvinders eller prædikanters rolle og søger så at falsificere dem ved konfrontation med sit materiale. Det kan i begyndelsen forekomme noget destruktivt; man frygter, at myterne ryddes så grundigt af vejen, at kun den nøgne jord ligger tilbage. Det er nu ikke tilfældet. Mange af de gamle teser klarer sig ganske godt og skinner som nye efter at have været en tur i forf.s analytiske syrebade, selv om deres gyldighedsområde ofte bliver væsentligt reduceret. Metoden rummer en særlig tilfredsstillelse ved læsningen, fordi man har oplevelsen af, at det er selve det historiske stof, som overvinder forf.s skepsis.

Det er forf.s mål at forstå vækkelserne »i deres historiske sammenhæng som et eget historisk fænomen« (s.314). En sådan betragtningsmåde kan kaldes hermeneutisk, (et begreb forf. heller ikke benytter): delene forstås ud fra helheden og helheden ud fra delene. Jeg vil gå et skridt videre og tale om dialektik, fordi vækkelserne forstås i et dynamisk spændingsfelt mellem gammelt og nyt; de repræsenterer *ikke* et brud med det gamle, officielle verdensbillede, men tværtimod en bevidstgjort fastholden ved dette i et samfund, hvor dette verdensbillede er i opløsning: »De afviste den relativisering, der lå i at gøre troen og verdensbilledet afhængigt af menneskers eller det enkelte menneskes opfattelse« (s. 318). De fremprovokerede altså *ikke* myndighedernes modstand, fordi de stod for noget nyt, men fordi de hævdede deres ret til at fastholde det gamle. De var ikke individualistiske ved at betragte verden fra det isolerede individs standpunkt, men ved at hævde den enkeltes ret til at *vælge* den gamle kollektive kultur (s. 318). Men denne kollektive kultur var alligevel forandret, fordi den var udtryk for et bevidst valg, og fordi den skabte en ny kollektiv livsform, de vakte fællesskab med andre vakte, skarpt afgrænset fra resten af samfundet, »denne verdens mennesker«. Derved har 1800-tallets vækkelser det til fælles med reformations-tidens religiøse bondebevægelser, at de oplevede sig selv som gamle, i ordets egentlige betydning reaktionære, men de repræsenterede det nye ved at udvikle en ny bevidsthed. Denne bevidsthed forandrede deres praktiske liv på en måde, som rustede dem til at møde den nye tids krav: »Det centrale er, at det traditionelle gav styrke til at udtrykke det moderne« (s. 319). Udtrykt i politisk-kulturelle begreber rummede vækkelserne et typisk borgerligt demokratisk træk, fordi de vakte agerede individuelt ud fra personlige behov og følelser, men de gjorde det ved at anvende gamle elementer i den politiske kultur, f.eks. husstandsandagten eller indflydelse på præstevalget i Sverige (»sockenstämman«) (s. 320).

Forf. søger til slut at forklare vækkelsernes opståen (s. 321-323). Den

overordnede betingelse er et samfund i socialøkonomisk udvikling. Jo stærkere denne forandring er, jo mere aggressiv bliver vækkelsen i forhold til det omgivende samfund. Dette forklarer forskellen mellem den militante langlandske og den mere konfliktsky vestsvenske vækkelse; sidstnævnte foregik i et mindre udviklet område. Der kræves også et »frugtbart miljø«, dvs. sogne, hvor bønder havde en høj status, og hvor husstanden stadig var den grundlæggende produktions- og forbrugsenhed. En aktiv lutheransk kultur og personlige relationer mellem vakte husstande, familier og prædikanter er også nødvendige. Nogen determinisme er der dog ikke tale om. Navnlig i østverige var de nævnte betingelser opfyldt mange steder, uden at der opstod vækkelser. Tilbage bliver altså dog »et tydeligt skær af tilfældighed« (s. 323).

Den komplicerede og righoldige bogs hovedteser, som ovenfor er søgt refereret loyalt, er jeg enig i. I det følgende skal jeg gå nærmere ind på fire af forf.s nøglebegreber, som jeg mener indeholder diskutabile momenter.

1. Fællesbegrebet *vækkelse*, der som nævnt er grundlag (»udgangspunkt«) for hele undersøgelsen: Begrebet diskuteres og defineres i afsnittet »Vækkelse – hvad er det?« (s. 20-23). Forf. afstår her eksplicit fra at benytte »teologiske, religionssociologiske/-psykologiske eller etnologiske definitioner« (s. 22) og vælger en kulturhistorisk inspireret definition: »for mig er vækkelser handlinger over for religiøse forhold, som skabte modstand i det omgivende samfund. Vækkelse er konflikt« (s. 22). Valget begrundes med, at »vækkelser er interessante for historikere, fordi de er samfundsmæssige konflikter. Hovedproblemet i en historisk undersøgelse bør være at undersøge, hvad i vækkelsens form og indhold, som skabte konflikt, og hvorfor«. (sst.). Jeg undrer mig over denne definition, fordi forf. overalt lægger vægt på at understrege det specifikt *religiøse* ved vækkelserne og deres selvforståelse (f.eks. s. 159). I hendes definition er vækkelser jo kun en delmængde af andre samfundsmæssige konflikter, formelt afgrænset af det religiøse indhold. Jeg mener, at denne definition også omfatter religiøse og konfliktskabende bevægelser, som ikke er vækkelser, f.eks. grundtvigianismen. Hvis man vil nå ind til det særlige ved en *vækkelse*, er der efter min mening ingen vej uden om religionspsykologien. Man må tage vækkelsen på ordet og spørge, hvorfor den hedder en vækkelse. Det gør den, fordi de vakte henviser til en oplevelse, hvor en tilstand af stor uro, forvirring og ulykke pludselig afløses af en ny tilstand af dyb meningsfylde og urokkelig tillid til livet. Omvæltningen ledsages af en jublende lykkefølelse, stærkere end noget før oplevet. Oplevelsen er så altomfattende, at den ikke kan beskrives

dækkende med ord, men den kaldes en *åbenbaring*, en *genfødsel* eller en *opvækkelse* til det egentlige liv. Den nye tilstand varer ved, ofte resten af livet, og den vakte betragter livet før som et tomt skinliv og fejrer ofte datoen for vækkelsen som sin egentlige fødselsdag, hvor *omvendelsen* fra dette skinliv skete, og *frelsen* blev givet. Dette er ikke et psykologisk fænomen fra patologiens overdrev, men en erfaring, som er beskrevet af hundreder af mennesker fra antikken til vore dage. Enhver tid med sit sprog, naturligvis, men på en sådan måde, at der ikke er tvivl om, at der er tale om samme fænomen. Det drejer sig rimeligvis om en psykisk evne, som udløses under pres, og som mange, måske alle, har, men som hos mange aldrig aktiveres. I mange tilfælde fremmes udløsningen ved deltagelse i ekstatiske forsamlinger, ledet af en karismatisk person. Oplevelsen må altid karakteriseres som religiøs, fordi den vakte oplever at have fået urokkelige svar på livets og tilværelsens dybeste spørgsmål, også selv om den resulterer i tilslutning til en politisk bevægelse, som nazisme eller kommunisme, der da erstatter religionen i traditionel betydning.¹⁰ Fænomenet kan beskrives rationelt og behandles videnskabeligt, det har f.eks. religionshistorikeren Vilhelm Grønbech gjort.¹¹ Jeg er altså uenig med forf. (og med Max Weber, som hun støtter sig til), når hun siger, »at det religiøse i sig selv ikke er specielt eksistentielt eller personligt« (s. 16). Det forekommer mig, at vækkelsesbevægelsernes handlingsmønster, indbyrdes og over for samfundet, f.eks. deres tålsomhed over for materiel armod og deres kompromisløse modstand mod anderledes tænkende, først bliver rigtig forståeligt, når vækkelsen som religionspsykologisk fænomen inddrages i definitionen.¹²

2. Begrebet *sekularisering*: Forf.s definition af dette begreb er ikke problematisk på grund af indholdet, men fordi den afviger så stærkt fra almindelig sprogbrug, ja næsten betyder det modsatte. Normalt betegner sekularisering en bevægelse henimod verdsliggørelse, altså mod *mindre* religiøsitet. Hos forf. defineres den som en udvikling fra religion som kultur og viden til religion som tro« (s. 6). Tankegangen er klar nok: i det »førsekulariserede« samfund er tro og viden uadskillelige, det religiøse er ikke en særlig dimension ved tilværelsen, alt er så at sige

¹⁰ Luther og Rousseau har f.eks. beskrevet en sådan oplevelse. Uden at forfalde til et idealistisk historiesyn, kan man vel mene, at deres resulterende tanker har øvet historisk indflydelse, og at denne indflydelse var blevet væsentligt anderledes uden oplevelsen.

¹¹ Se f.eks. J. Prytz-Johansen. *Religionshistorikeren Vilhelm Grønbech, 1987*, s. 55-58.

¹² Ved et tilfælde er jeg i besiddelse af Povl Bagges eksemplar af rapporterne fra Helsingfors 1967. Bogen er gennemtrukket med hans tynde blyants spørgsmål og kommentarer. Øverst på første side står spørgsmålet: »Hvad er en vækkelse?«. Det er dette spørgsmål, jeg her har søgt at besvare.

religion – eller intet. Bevidstheden kan ikke stille spørgsmålet om Guds eksistens eller almagt. Først med den individuelle protestantisme, som bl.a. vækkelserne repræsenterer, brydes den ubevidste religiøse totalitet og religion fremstår som noget, der kan vælges eller fravælges. Dermed er der drevet en kile ind i religiøsitet, som til sidst spaltes i religiøs tro og verdslig viden. På den måde bliver vækkelserne, selvom de indefra opleves som en overgang til en stærkere, bevidst og personlig religiøsitet, til et led i samfundets historiske udvikling henimod verdsliggørelse, sekularisering. Forf. argumenterer godt for, at det historisk interessante ikke er processens slutresultat, det helt verdslige samfund, hvor religionen er blevet en privatsag, men de faktorer, som betinger denne udvikling (s. 15-18 og 254-258). Alligevel forekommer det mig bagvendt, og iøvrigt i modstrid med forf.s ønske om at behandle vækkelserne netop som *religiøse* bevægelser, at bruge begrebet sekularisering om denne overgangstilstand, hvor religionens samfundsmæssige svækkelse fremtræder som en *styrkelse* af religionen hos store befolkningsgrupper. Forf. støtter sig på sociologen Larry Shiner, hvis seks definitioner af sekularisering, hun gengiver s. 255. Så vidt jeg kan se, betegner de alle en udvikling henimod *mindre* religiøsitet. Alligevel konkluderer forf. at sekularisering ikke er »identisk med afkristianisering eller en afstandtagen fra kirken«, og at »sekularisering kan handle om ændringer i kirkens eller religionens funktioner« (sst.). Begrebet sekularisering i forbindelse med vækkelserne må altså efter min mening forkastes som vildledende, men hvad man så skal kalde vækkelsernes religiøsitet, ved jeg ikke. Religionens privatisering?

3. Begrebet *protestantisme*. Forf. lægger med rette stor vægt på, at vækkelserne var protestantiske, eller mere præcist lutheranske, som det også fremgår af afhandlingens titel. Her spiller det gamle og det nye atter sammen: De vakte tilegnede sig personlig den officielle lutheranske lære om synd og nåde, og om djævelens magt. Med forf.s ord, »det storstilede pædagogiske projekt fra reformationen om at gøre bønderne til lutheranere var lykkedes« (s. 320). Det nye var, at de vakte tog Luther på ordet og brugte ham mod myndighederne. Det er jeg ganske enig i. Men der var én side af Luther, de *ikke* accepterede. Det var hans lære om, at de verdslige myndigheder skulle adlydes. Selv en dårlig øvrighed var altid indsat af Gud, førte sværdet på Hans vegne og oprør var oprør mod Hans orden. Kristen frihed var udelukkende et åndeligt anliggende, og undertrykkelse måtte bæres med tålmodighed. Aktiv modstand var altid forkert. Dette punkt spillede naturligvis en stor rolle i kirkens og skolens formidling af »det officielle verdensbillede« lige siden Peder Palladius'

dage. Alle havde lært det udenad til konfirmationen i Luthers lille katekismus, og det kommer umisforståeligt frem i »Hustavlens« afsnit om »Den verdslige øvrighed« og »Undersætter«.¹³ De vakte erklærede da også overalt deres lydighed mod Øvrigheden, men de efterlevede det jo ikke i praksis. At de var bevidste om problemet, viser de mange interessante forsøg på at omdefinere skellet mellem »Gud og kejseren«, som forf. gennemgår s. 297-301. Hendes konklusion på dette afsnit, at »de vakte anvendte de muligheder for kritik, som lå i den lutherske samfundsopfattelse«, er imidlertid ikke dækkende, fordi den udelader den centrale pointe, at vækkelserne faktisk satte sig op mod Luther. Dermed er det blevet vildledende at kalde de vakte lutheranere. Deres fravalg af Luthers øvrighedslære trækker vækkelserne klart i retning af den moderne folkesuverænitets-teori, som er en forudsætning for det borgerlige demokratis opståen. Dette fravalg betyder også, at myndighederne ikke havde så svært ved at legitimere bekæmpelsen af vækkelserne, som forf. synes at mene, f.eks. s. 320.

4. Begrebet *husstand*: Denne var som nævnt ovenfor det gamle landbosamfunds mindste sociale enhed, og forf.s undersøgelser af vækkelsernes sociale profil (kap. 5, s. 139-202) resulterer i, at den også bliver vækkelsernes mindste enhed. Tidligere forskeres teser om, at de vakte var sociale vindere eller tabere, gårdmænd eller landproletarer, eller at de unge og kvinderne skulle spille en særlig rolle, tilbagevises stort set (s. 198-202). I og med at vækkelserne opstod i traditionelle, omend truede bondesamfund, stod bonden som husstandens leder, lille eller stor, fæster eller selvejer, i centrum. Ikke alene lagde han hus til vækkelsesmøderne, men hans autoritet gav bevægelsen den stabilitet og styrke, som betingede dens udbredelse, og det var ham, der havde forbindelsen til myndighederne. Netop dette sidste punkt mener jeg giver en skævhed i forf.s kildemateriale, som hun ikke er tilstrækkeligt opmærksom på. Det var jo husfaderen, som overtrådte loven, ikke mødedeltagerne. Husstandsandagten var lovlig, ja Luthers katekismus var udtrykkelig beregnet på husfaderens belæring af sin husstand. Det der gjorde møderne til ulovlige konventikler var, at husfaderen indlod deltagere udefra. Det betyder, at husfædrene er overrepræsenterede i forf.s kvantitative kilder, som for en stor del stammer fra retssager. Forf. er naturligvis klar over, at husfædrene ikke var identisk med bevægelsens åndelige ledere, og at disse, prædikanterne, ofte havde en lavere social profil, men

¹³ Hal Koch: *Luther*, Kbh. 1958, s. 75-82. Ingrid Markussen: *Visdommens lænker*, Kbh. 1988, passim.

jeg synes ikke, hun vægter dette tilstrækkeligt. Hun synes også at overvurdere husfaderens betydning for vækkelsens dynamik. Forenklet sagt, så mener hun, at hvis husfaderen var vakt, blev hele husstanden det også, hvis ikke, blev ingen. Så enkelt tror jeg ikke det er. Det er rigtigt, at de vaktes daglige livsførelse afveg så drastisk fra de ikke-vaktet, at det er vanskeligt at tænke sig et harmonisk samliv i samme husstand. Men husstanden er jo en variabel størrelse. Mon ikke de vakte husfædre ofte benyttede skiftedagen til at skille sig af med »ugudelige« piger og karle og i stedet fæstede andre, som i al stilhed (og altså også ubemærket af kilderne) havde deltaget i forsamlingerne. Selve det, at landbosamfundets lavstatuspersoner kunne tage ordet på lige fod med husfaderen, ja måske med større autoritet i forsamlingens øjne, må have været følt som noget revolutionerende nyt. For slet ikke at tale om kvinderne, hvis aktive deltagelse er vel hjemlet i kilderne. Landsbysamfundets mange beslutninger var i århundreder blevet truffet på møder af mænd. Her har jeg svært ved at skelne forf.s sunde skepsis fra konservatisme. Jeg tror ikke det sidste ord er sagt om vækkelsesernes sociale profil.

Ovenstående kritiske anmærkninger må ikke fordunkle indtrykket af, at Hanne Sanders disputats er en ægte historikers værk, hvor solid dansk empirisme og svensk teoretisk skoling indgår en lykkelig forening. Hendes undersøgelser har gjort mange forhold klarere og sikrere. De, der vil gå videre med vækkelserne, enten fordi de er uenige med hende, eller fordi afhandlingen har inspireret dem til at stille nye spørgsmål, har fået sat en standard. Med denne bog er vækkelsesforskningen definitivt blevet *sekulariseret*: den religiøse faktor behandles nu i rationelle termer og ikke som et muligt indgreb af Guds uransagelige vilje. Vorherre er ikke længere blind makker i historieforskningen.¹⁴

Hans Vammen

¹⁴ Dette er så selvfølgelig for forf., at hun slet ikke diskuterer det som en mulighed, men allerede i udgangspunktet affærdiger det...»lige så lidt som det er afhængigt af overjordiske magter. Religion er menneskeskabt og som sådan social eller samfundsmæssig og i stadig forandring« (s. 16).