

Den sociale problemstilling ved udforskningen af de gudelige vækkelser[1]

Af H. P. Clausen

Dansk kirkehistorisk forskning har ved sit arbejde i de senere år med de religiøse vækkelser i 1800-tallet rørt ved problemer af vidtrækkende betydning for forståelsen af det danske samfunds udvikling. Det gælder, hvadenten man anlægger et kirkehistorisk eller et profan-historisk synspunkt på udviklingen.

Det nye og dermed også det betydningsfulde ved den kirkehistoriske indsats har ligget i, at de gudelige vækkelser er blevet betragtet i deres samfundsmæssige sammenhæng. I kirkehistorien er gennem de sidste 10–15 år en socialt orienteret historieforskning ført frem med en intensitet, som næppe har sin lige på andre områder af vor historieskrivning. Ordet »social« har været kodeordet i adskillige af de kirkehistoriske arbejder, der har beskæftiget sig med vækkelserne.

Vor indsigt i vækkelsernes historie er derved blevet væsentligt udvidet. Gennem det store og påskønnelsesværdige arbejde, der nu udføres for at samle og bearbejde kilderne til de gudelige vækkelsers historie i første halvdel af det 19. århundrede, styrkes yderligere vore muligheder for at nå til en mere omfattende forståelse af vækkelsesbevægelsernes problematik. [2].

Men denne indsats og det synspunkt, der har været bærende for en del af den, har ført os frem til forskningsproblemer, som efterhånden træder tydeligere og tydeligere frem. Det er problemer, som har krav på opmærksomhed af to grunde. Den ene er af mere principielt-metodisk art, den anden knyttet til selve beskrivelsen

[1] Hovedsynspunkterne i denne artikel har været fremlagt i et foredrag i Theologisk Forening i februar 1964. Manuskriptet er, med undtagelse af en enkelt tilføjelse s. 166, afsluttet i efteråret 1964.

[2] Hermed sigtes til: Vækkelsernes Frembrud i Danmark i første Halvdel af det 19. Århundrede. Udg. af Institutet for Dansk Kirkehistorie under redaktion af Anders Pontoppidan Thyssen (1960 ff.). Hertil slutter sig: Forsamlinger og Mormoner, ved Knud Banning (1960).

og forståelsen af det konkrete fænomen: de religiøse vækkelsesbevægelser og deres placering i samfundet før 1850.

Man må rejse spørgsmålet om det metodiske indhold og rækkevidden af de forklaringer, der er givet i de tilfælde, hvor en social terminologi er anvendt ved beskrivelsen af den gudelige forsamlingsbevægelse. Dermed rører man ved selve det metodiske grundlag for socialhistorien, og netop den nyere kirkehistorie opfordrer til principielle metodiske overvejelser, som rækker videre ud til en stor del af den historieforskning, der på en række felter udføres under et socialt synspunkt.

Sammenhængende hermed står problemet om, hvordan vækkelsernes placering i det danske samfunds udvikling skal opfattes. Der er f. eks. det vigtige spørgsmål, om de gudelige vækkelser har forbindelse med almuens udvikling til politisk selvstændighed, og i givet fald, hvordan denne forbindelse er beskaffen. Skal man begrunde et svar på dette spørgsmål, føres man ind på en overvejelse af baggrunden for eller – om man vil – årsagerne til vækkelsernes opkomst og særegne forløb. Netop på dette punkt bliver den sociale betragtnings indhold og rækkevidde af største betydning for udforskningen af vækkelserne i praksis.

Sammenhængen mellem den metodiske og den praktisk-historiske side af de problemer, der her skal analyseres lidt mere indgående, er tydelig nok. Tanken er i det følgende at give en oversigt over den forskning, som har lagt vægten på at forstå vækkelserne i første del af 1800-tallet ud fra deres sammenhæng med samfundets udvikling iøvrigt, specielt deres afhængighed af økonomisk-sociale forskydninger i samfundet. Denne betragtningsmåde vil i det følgende almindeligvis blive kaldt »det sociale synspunkt«, »den sociale tese«, »den sociale forklaring« o. s. v.

Dernæst skal der gøres et forsøg på at drøfte nogle af de problemer og vanskeligheder, de hidtidige sociale forklaringer af vækkelsesbevægelsen har afdækket. Bl. a. må det være af interesse at overveje disse forklarings frugtbarhed, sammenholdt med det traditionelle krav til historien om at beskrive de fortidige fænomener med deres særpræg og i deres fulde individuelle udfoldelse. Endelig skal der antydes en afgrænsning af den sociale synsmåde, d. v. s. en specifikation af betydningsindholdet i begrebet »social«, som muligvis vil kunne danne udgangspunkt for en adækvat beskrivelse af den gudelige forsamlingsbevægelse i dens samfundsmæssige sammenhæng.

Nu er en betragtning af de religiøse og kirkelige fænomener i deres sammenhæng med og afhængighed af samfundsstrukturen naturligvis ikke noget nyt. Også i studiet af vækkelserne og de kirkelige retninger har denne synsmåde gjort sig gældende tidligere, omend sporadisk. Alligevel følte det som et temmelig voldsomt nybrud, da den kirkehistoriske forskning i 1950'erne for alvor flyttede tyngdepunktet fra de religiøse kategorier til de sociale ved beskrivelsen af vækkelserne.

Antagelig spillede det her en rolle, at ændringen i forskningsretningen fandt sted under en vis polemik mod den ældre forskning, der overvejende havde interesseret sig for det religiøse indhold i de vaktens forkyndelse[3]. I mange kirkelige kredse måtte det vække forargelse, at den kirkehistoriske forskning nu bevidst så bort fra vækkelsernes eventuelle forhold til det himmelske og i stedet næsten demonstrativt interesserede sig for »de sinds- og samfundstilstande som i forbindelse med en bestemt forkyndelse danner og former bestemte tidsbundne folkelige bevægelser«[4]. At synspunktet videnskabeligt set var frugtbart, skal vi se i det følgende, men dets udformning og dermed også udnyttelsen af det blev præget af, at det tilspidsedes polemisk for bedre og hurtigere at kunne trænge igennem.

Allerede i 1926 skrev forfatteren Hans Kirk i den første årgang af tidsskriftet *Clarté* en kort, men meget læst artikel: »Religion og Hartkorn«[5]. Titlen peger tydeligt på den vej, man senere i forskningen er gået for at trænge ind i vækkelsesbevægelsernes sociale sammenhæng. Kirk behandlede her de økonomisk-sociale forudsætninger for livssyn og religiøs holdning i Grundtvigianismen og *Indre Mission*. I 1928 gav han synspunktet kunstnerisk udtryk i romanen »Fiskerne«.

Lidt senere tog historikeren Hans Jensen problemet op, da han skrev sit værk om stænderforsamlingernes historie. Han mente, at der i de tidlige religiøse vækkelser forberedtes noget af det, som ved siden af de samfundsøkonomiske drivkræfter skulle skabe væksten for de demokratiske bevægelser i vort samfundsliv[6].

[3] Se de flg. citater fra P. G. Lindhardt: *Vækkelse og kirkelige retninger* (1951) – 2. udg. 1959. Henvisninger vil normalt være til 2. udg.

[4] Lindhardt, op. cit. 17.

[5] *Clarté*, 1. årg. (1926), 135–39.

[6] Hans Jensen: *De danske Stænderforsamlingers Historie I* (1931), 59.

Tilsyneladende satte Hans Jensen her den religiøse bevægelse og de samfundsøkonomiske drivkræfter ved siden af hinanden. Han opfattede dem vel snarere som parallelle fænomener end som fænomener, der var afhængige af hinanden i den forstand, at ændringen i den samfundsøkonomiske struktur betingede udviklingen af den religiøse almuebevægelse.

Hans Jensen pegede på, at selv om det 19. århundredes første egentlige folkebevægelse altså var udpræget religiøs, »indremissionsk«, så har den dog, når den ses i et historisk perspektiv, sin ejendommelige plads i vor politiske udvikling. »I al denne modige salmesang lød fra fattige hytter de første toner, der varslede den gamle almues åndelige rejsning«[7].

I en stor, men ikke i alle henseender lige vægtig afhandling om »Brud og Sammenhæng i dansk Aandsliv efter 1864«[8], gentog Hans Jensen i 1943 dette synspunkt. For ham var forsamlingsbevægelsen ikke blot en indsats i det religiøse liv, men i det hele taget udtryk for en stærkere selvhævdelse fra den gamle landalmues side. Derfor måtte vækkelserne betragtes som en forberedelse af den politisk-demokratiske bevægelse, som prægede det 19. århundrede. I den religiøse autodidakts opposition mod den akademisk uddannede sognepræst – og det er jo et vigtigt træk i forsamlingsbevægelsen – så Hans Jensen »et tydeligt socialt moment«. I denne sammenhæng fremhævede han den nære forbindelse mellem kirkehistorien og den politiske og sociale historie.[9].

Afhandlingens tyngdepunkt lå imidlertid, som titlen antyder, i tiden efter 1864, hvor den bl. a. beskæftigede sig med dannelsen af de kirkelige retninger, som prægede den sidste del af århundredet. Hans Jensen antog med al mulig forsigtighed, at Grundtvigianismen og Indre Mission hver havde sin specifikke sociale og økonomiske baggrund[10]. Her drages det økonomisk-sociale ind i en snævrere sammenhæng med det religiøse, end Hans Jensen havde gjort for de tidligere vækkelsers vedkommende. Der havde han nøjedes med at henvise til deres betydning som forberedelse af eller parallel til den politiske udvikling.

[7] Ibid.

[8] Kirkehistoriske Samlinger 6. rk. IV. bd. (1942–44), 270–349.

[9] Ibid., 286.

[10] Jfr. Hal Koch i: Et kirkeskifte. Studier over brydninger i dansk kirke- og menighedsliv i det 19. årh. under redaktion af Hal Koch (1960), 10.

Ganske tilsvarende tanker træffer vi, da den sociale betragtningsmåde for alvor kommer til at gøre sig gældende i kirkehistorien. Det sker med professorerne P. G. Lindhardt og Hal Koch, og først med dem kan vi sige, at vækkelserne blev gjort til genstand for en i egentlig forstand socialt orienteret beskrivelse. Lindhardts og Hal Kochs synspunkter er imidlertid ikke identiske, og det har en vis betydning, at man præciserer afvigelserne mellem deres opfattelser.

Hos P. G. Lindhardt synes det sociale, når han bruger ordet, nærmest at stå for det *økonomisk-social*e, selv om han i »Vækkelse og kirkelige retninger« ikke er helt klar og skarp i terminologien. Dog mere end antyder han det økonomiskes primat i sine overvejelser ved at skrive om det brud, som vækkelse er »i *social*, i *økonomisk* og *dermed* i *politisk* forstand« [11]. Bogen igennem giver han tydeligt økonomisk-socialt forklaringer på vækkelserne og på andre kirkelige fænomener.

Det træder skarpt frem i selve definitionen på en vækkelse. Det hedder hos Lindhardt, at vækkelsesbevægelse *kun* kendes »når – i forbindelse med ændringer i samfundsstrukturen – nye sociale lag dannes og befolkningsgrupper som hidtil har levet upåagtet eller uden at kunne gøre sig gældende begynder at kæmpe for en plads i solen«. Han peger på politiske og religiøst motiverede frihedsbestræbelser i det 19. århundrede, som sammen med den tekniske revolution gav forudsætninger for vækkelsesdannelse. Men det afgørende, fremhæver Lindhardt, er, »at vækkelsernes tilblivelse, vækst og konsolidering falder sammen med den radikale ændring af de *social*e forhold som indledtes med *bondereform*erne« [12].

Det skal forstås på den måde, at med udskiftningen og selvkøbet opstod en ny individualistisk bondekultur i pagt med bondestandens nye sociale stilling, dens politiske aspirationer og økonomiske styrke. Bonden blev økonomisk, socialt og politisk set personlig myndig, og tilsvarende løsnedes hans traditionelle åndelige afhængighed af kirken. Følgen var »en *personlighedsreligion* som fungerede i nye, socialt eller psykologisk betingede, gruppefællesskaber og vækkelsesbevægelser . . .« [13].

Hos P. G. Lindhardt går altså det sociale element ind i selve definitionen på en vækkelse, og »social« må her betyde »økonomisk-

[11] Lindhardt, op. cit., 9. Fremhævelsen af *dermed* er foretaget af mig.

[12] Ibid., 18. Hvor intet andet nævnes, er fremhævelserne Lindhardts.

[13] Ibid., 23.

social«. Religiøs vækkelsesbevægelse ses som en funktion af ændringer i den økonomiske samfundstilstand og lader sig kun forklare og beskrive på denne sociale baggrund. F. eks. mener Lindhardt, at bønders og præsters optræden mod hinanden i de gudelige vækkelsers tid og også senere i århundredet var et udtryk for, at de optrådte »som *stænder* der kæmpede for hver deres klasseinteresser«[14].

Vækkelsen er for Lindhardt det sociale gennembruds od og til dels dets drivkraft. Han finder det naturligt, at den socialt betingede rejsning mellem 1800 og 1840 var mest karakteristisk på det religiøse felt, fordi vi netop der har med det mest personlige at gøre[15].

I konsekvens heraf hedder det i Lindhardts bog, at den kirkehistoriske forskning skal holde sig til det, »som lader sig iagttage og erkende, først og fremmest da de *social*e og *psykologiske* realiteter«[16]. Teologiske kampe, skriver han, »afspejler altid med sikkerhed visse sinds- og samfundstilstande og er i den forstand udtryk for solide realiteter«. Om de kirkelige retninger hedder det i fortsættelse heraf, at »bag alle teologiske formuleringer er forskellen på de grundtvigske og de andre *begrundet i forskellige livs- og menneskesyn som igen bunder i håndfaste sociale og psykologiske realiteter*«[17].

Her er formuleret synspunkter, som i høj grad var tiltrængte, men som også har fået en polemisk tilspidsning, der har gjort dem vanskelige at håndtere.

Endelig må det nævnes, at Lindhardt i lighed med Hans Jensen fremhæver vækkelsernes forbindelse med almuens politiske gennembrud. De gudelige forsamlinger er vore første folkemøder, og hvor vækkelsen bredte sig, aftog almuemandens frygt for de store. Lindhardt konkluderer: »*Den gudelige vækkelse er de kirkelige retningers og det folkelige selvstyres vugge*«[18].

Mange af disse synspunkter går igen hos Hal Koch, der navnlig har taget problemerne op i 6. bind af »Den danske Kirkes Historie« fra 1954. Her ligger det samfundsmæssige aspekt i, at Hal Koch

[14] Ibid., 24.

[15] Ibid., 45.

[16] Ibid., 17.

[17] Ibid., 66 f.

[18] Ibid., 46.

så vækkelserne som led i den store bevægelse, der i løbet af 1800-tallet havde til resultat, »at almuen, den brede umyndige befolkning, er blevet myndig og selvstændig og på alle punkter, religiøst, politisk, økonomisk, erhvervsmæssigt og kulturelt har vænnet sig til selv at tage ansvar og træffe bestemmelser«[19].

Sikkert med rette peger Hal Koch på, at denne selvstændiggørelse, almuens opvågnen, giver det danske folks historie sit særpræg i det 19. århundrede. Den brede almue gjorde sig på alle livets områder selvstændig, tog sin skæbne i sin egen hånd og satte sig op mod godsejernes og akademikernes formynderstyre, skriver han i en anden forbindelse[20]. Vækkelserne og de folkelige bevægelser var da den form, hvorunder forandringen fandt sted[21].

De religiøse vækkelser bliver derved et udtryk for, at folket selv »vågner til aktivitet og ryster den besiddende formynderklassen åg af sine skuldre«[22]. Her knyttede Hal Koch forbindelsen til den politiske udvikling. Han betragtede vækkelserne som »en førstegrøde af den åndelige rigdom, som bondemulden skulle bære«, og i deres spor fulgte den politiske opvågnen[23].

Men Hal Koch nøjedes ikke med som Hans Jensen og Lindhardt at pege på sammenhængen mellem vækkelsesbevægelsen på den ene side og den politiske og sociale udvikling på den anden. Han overvejede også, hvori denne sammenhæng bestod. For det politiske livs vedkommende antydede han det kronologiske forløb: først kom vækkelserne, derefter almuens politiske opvågnen. Og han nævnede, at adskillige af mændene fra den gudelige forsamlingsbevægelse tog skridtet over i det politiske[24].

Derimod afviste Hal Koch at genoptage den principielle diskussion om, hvorvidt den økonomisk-materielle udvikling har betydning for det åndelige liv. I stedet formulerede han som sit synspunkt, at den udvikling, der fik den danske bonde til uden revolution at bevæge sig bort fra de patriarkalske forhold og naturaløkonomien over til den moderne tids økonomisk-sociale individualisme med tilhørende pengeøkonomi, »i en aldeles åbenbar

[19] Da. Kirk. Hist. VI (1954), 17.

[20] Et kirkeskifte, 24.

[21] Da. Kirh. Hist. VI, 170.

[22] Ibid., 18.

[23] Ibid., 18 f.

[24] Som note 23.

og overvejende grad havde været med til at bestemme også det åndelige liv«[25].

Landboreformerne var altså også for ham baggrunden for vækkelsesbevægelsens vækst. Især lagde han vægt på, at overgangen til selveje og udflytningen af gårdene sprængte det gamle landsbyfællesskab, så bonden blev tvunget til at blive individ, enkeltperson. Derfor blev udflytningen forudsætningen for og til dels drivkraften i almuens selvstændiggørelse. »Økonomisk og socialt foregår gennem landboreformerne den samme frigørelse og opvågnen til selvstændighed, som religiøst giver sig udtryk i vækkelserne og deres skarpe modsætningsforhold til gejstligheden«[26].

Dog understregede Hal Koch, at hele samspillet mellem økonomisk-social udvikling og åndelig selvstændighedsgørelse endnu var uudforsket. Det var derfor svært at sige, hvad der gik forud, og hvad der fulgte efter. Desuden anså han det for mere end vanskeligt at udrede de vidt forskellige træk i vækkelsesbevægelsens økonomisk-sociale baggrund, som vekslede fra egn til egn, ofte endda fra sogn til sogn, under indflydelse af lokale forhold og særprægede personligheder[27].

Dette synspunkt skærpede Hal Koch senere, idet han fandt det svært at afgøre, om den kirkelige udvikling gik forud og påvirkede den politisk-sociale, eller det var omvendt. Han foretrak derfor at tale om en »parallelisme« mellem demokratiseringen og den kirkelige udvikling.

Han fandt det utvivlsomt, at vækkelsen havde været med til at forberede og opdrage almuen til politisk virksomhed. Men han mente på den anden side, at den kirkelige demokratisering og ikke mindst den kirkelige partidannelse havde den politiske udvikling til forudsætning[28]. Man skal mærke sig, at de sidst nævnte fænomener så afgjort hører hjemme i 2. halvdel af 1800-tallet. Det har sin betydning, fordi man nok i betydeligt omfang har været tilbøjelig til uden nærmere prøvelse at overføre synspunkter og resultater fra sidste til første halvdel af 1800-tallet[28a].

Vendt mod professor Lindhardt advarede Hal Koch desuden mod for ensidigt og for ivrigt at opspore en økonomisk-social

[25] Op. cit., 28 f.

[26] Ibid.

[27] Op. cit., 258 f.

[28] Et kirkeskifte, 24.

[28a] Se ndf. s. 154 ff.

baggrund eller forklaring på så at sige alle fænomener [29]. Denne bemærkning giver os anledning til at præcisere forskellen i opfattelsen hos de to fremmeste talsmænd for en social betragtning af vækkelsesbevægelserne.

For begges vedkommende er det klart, at det sociale synspunkt har i hvert fald to forudsætninger. For det første det faktum, at den gudelige forsamlingsbevægelse i begyndelsen af 19. århundrede i modsætning til den tidligere pietistiske vækkelse havde sit udspring i almuen selv og førte sig frem som en almuebevægelse. Det må kalde på en undersøgelse af samfundsstrukturen, når man vil beskrive forsamlingsbevægelsen og de senere kirkelige retninger. En sådan undersøgelse er så meget mere naturlig, som historieforskningen i almindelighed har sat de socialhistoriske undersøgelser i forgrunden i den sidste menneskealder. Denne metodiske udvikling i forskningen er netop den anden hovedforudsætning for den sociale opfattelse i kirkehistorien.

Hos Hal Koch udkrystalliserede betragtningsmåden sig da i en skildring af det 19. århundredes kirkelige og religiøse fænomener på en bred samfundsmæssig baggrund. For ham var det afgørende at få karakteriseret det 19. århundrede som de folkelige rørelses århundrede og bringe den kirkehistoriske udvikling i samklang hermed. Derimod veg han tilbage for en mere direkte samfundsmæssig eller »social« forklaring på de kirkehistoriske fænomener.

Sådanne sociale forklaringer finder vi derimod hos P. G. Lindhardt. Også hos ham spores det bredere samfundsmæssige aspekt, men hans bog er dog først og fremmest præget af en ret håndfast tendens til at pege på de økonomisk-socialt forudsætninger for vækkelse og forklare de konkrete vækkelsesbevægelser ud fra sådanne forudsætninger. I den forbindelse må det understreges, at Lindhardts arbejde i højere grad er et inspirerende forslag til en tolkning af det 19. århundredes kirkehistorie, end det er en beskrivelse af de konkrete vækkelsesfænomener [30].

Lindhardts og Hal Kochs synsmåder er her refereret så forholdsvis indgående, fordi det må gøres klart, at begrebet »social« hos dem begge anvendes med et helt uspecificeret betydningsindhold. Ordet »social« har jo et særdeles bredt betydningspektrum, og hverken Hal Koch eller P. G. Lindhardt afgrænser nærmere

[29] Et kirkeskifte, 11.

[30] Jvfr. min anmeldelse af 2. udg. af Vækkelse og kirkelige retninger. Jyske Samlinger, ny rk. V (1960), 219–22.

ordet, når de bruger det. Mest præcis er vel Lindhardts sprogbrug, idet han som nævnt oftest tænker på det økonomisk-socialt, mens Hal Koch bevidst holder sig til et bredt samfundsmæssigt aspekt og en tilsvarende uafgrænset brug af ordene »samfundsmæssig« og »social«.

Konsekvensen af denne terminologiske vaghed må naturligvis blive, at der i realiteten siges meget lidt konkret om, hvordan den samfundsmæssige udvikling influerede på vækkelserne. Det ses klarest, når man betragter nogle af de værker, som med inspiration fra Lindhardts og Hal Kochs synsmåder opererer med en samfundsmæssig betragtning af de tidlige vækkelser. Her skal fremdrages to af disse arbejder.

Kaj Baagø har i sin disputats om Jacob Christian Lindberg selv sagt i høj grad måttet beskæftige sig med Lindbergs forhold til de vakte[31]. Baagø overtager her direkte Lindhardts definition på en vækkelse og betragter de folkelige vækkelser som »— i alt fald til en vis grad — udtryk for en social rejsning af samfundsklasser, som i århundreder havde været holdt nede«[32]. Med støtte hos Knud Banning[33] kalder Baagø de vaktens »præstehad« socialt betinget, »et udtryk for lærerens og bondens trang til at træde op mod gejstligheden«[34].

En nærmere specifikation af begrebet »social« gives ikke, men det betyder også mindre i Baagøs sammenhæng, fordi hans ræsonnement ikke anfægtes af, om ordet social skal tolkes i den ene eller den anden retning. Derimod kan hans bog tjene som eksempel på den vægt, den sociale betragtning af forsamlingsbevægelsen meget hurtigt har fået.

Lindhardts syn på vækkelserne har kunnet gå lige ind i Baagøs fremstilling som en vel etableret og acceptabel karakteristik af bevægelsen. I virkeligheden har Baagø ikke undersøgt, om den lindhardtske definition på vækkelse nu også var adækvat for den del af den gudelige forsamlingsbevægelse, han vil skildre. Derved har han rent faktisk givet definitionen et mere bindende indhold, end den behøver at have i Lindhardts kontekst, hvor den kan tolkes som et forslag til en forklaring[35].

[31] Kaj Baagø: Magister Jacob Christian Lindberg. Studier over den grundtvigske bevægelses første kampår. (1958).

[32] Ibid., 58 med note 12.

[33] Sml. ndf. s. 148.

[34] Baagø, op. cit., 252.

[35] Sml. ovf., s. 145.

I Knud Bannings bøger om skolelæreren Rasmus Sørensen og hans stilling i den sydvestsjællandske vækkelse[36], er den sociale argumentation tydeligere og også af større betydning for hele fremstillingen. Bannings opfattelse af Rasmus Sørensen bygger på den tese, at Rasmus Sørensens stræben var socialt bestemt eller havde et socialt sigte. Gennem Rasmus Sørensen vil dr. Banning forstå tendenserne i en gren af den sjællandske forsamlingsbevægelse. Han vil vise, at Rasmus Sørensens gerning ikke blot bygger på religiøse og sociale bestræbelser, »men at de religiøse og sociale Tanker indgaar en intim og uopløselig Forening«[37].

Bannings arbejder kan derfor betragtes som et forsøg på at overføre Lindhardts og Hal Kochs betragtningsmåder på et konkret udsnit af vækkelsesbevægelsen og på en mand, der søgte at præge denne del af vækkelsen i en kort periode. Dr. Banning mener, at Rasmus Sørensen gennem sit forsvar for menighedens ret til på egen hånd at ordne det religiøse liv netop repræsenterer den frigørende tendens i tiden, som Hal Koch talte om. Rasmus Sørensen er, skriver Banning med Hal Kochs formulering, »i stort og småt . . . almuesmanden, der ryster formyndernes åg af sig«[38].

Det er helt klart, at Banning ud fra dette synspunkt har givet os en indtrængende analyse af grundtrækkene i Rasmus Sørensens tankeverden – i hvert fald som Sørensen selv gerne så den udlagt, da han prøvede at overskue sin virksomhed[39]. Rasmus Sørensen gav tidligt og tydeligt udtryk for den opfattelse, at de højere samfundsklassers tid var ved at være forbi i Danmark[39a]. Både i sin religiøse og i sin politiske agitation byggede han på denne anskuelse.

Men spørgsmålet er, om det sociale synspunkt giver en adækvat beskrivelse af Rasmus Sørensens personlighed og hans virksomhed. Tilsyneladende kommer man ikke tilstrækkeligt i dybden med analysen, når man blot karakteriserer Rasmus Sørensens syn og

[36] Knud Banning: En landsbylærer. Skolelærer Rasmus Sørensens ungdom og lærergerning 1799–1814. (1958); sm.: Degnekristne. En Almuerejsning. En Studie over den gudelige Vækkelse paa Sydvestsjælland med særligt Hensyn paa Skolelærer Rasmus Sørensens Virke. (1958). – Jvf. min anm. i Jy. Sml., ny rk. V, 88–96.

[37] Degnekristne, 20. Fremhævelserne er Bannings.

[38] En landsbylærer, 97. – Degnekristne, 261.

[39] Jvf. Jy. Sml., ny rk. V, 95.

[39a] Pontoppidan Thyssens indledn. t. 1. bd. af Vækkelsernes Frembrud i Danmark etc. (1960), XXV.

kamp som socialt bestemt. Bruger man i denne forbindelse ordet »social« uden nærmere specifikation, slører man den historiske virkelighed mere, end man tydeliggør den. Ved anvendelsen af en ensidig social betragtningsmåde på en enkelt mand og hans virksomhed, nås grænserne for den sociale terminologis nytte i historien, og man tvinges til en nærmere overvejelse af, hvad man konkret skal lægge i begrebet »social«.

Hos Banning finder man intet steds en forklaring på, hvad han vil forstå ved ordet »social«. Ser man nærmere til, opdager man dog, at han dermed i al almindelighed hentyder til, at forsamlingsbevægelsen var en almuebevægelse, og at de vakte ofte stod i et vist modsætningsforhold til gejstligheden. Det vil med andre ord sige, at »præstenaget«, som også Hans Jensen talte om, sættes lig med en social modsætning.

Det er naturligtvis at give begreberne et indhold, eftersom to samfundsgrupper står over for hinanden i denne modsætning. Men man må gøre sig klart, at man ikke får beskrevet konflikten indhold og baggrund ved uden nærmere specifikation at kalde den social. Højest kan man dermed give en karakteristik af Rasmus Sørensens forklaring på sin egen optræden. Den vækkelsesbevægelse, han en tid deltog så ivrigt i, beskrives ikke adækvat ved, at man gentager ordet social, hver gang de vakte og præsterne står i opposition til hinanden. Vækkelsens placering i samfundet og de samfundsmæssige forudsætninger for den afdækkes ikke.

Der vindes ikke noget i klarhed ved at tale om en social konflikt, hver gang en af de vakte i forsamlingsbevægelsen kommer i modsætning til en præst. En religiøs strid i første halvdel af 19. århundrede må næsten pr. definition have en præst som den ene part. Det interessante må da ligge i at bestemme baggrunden for og indholdet i striden og se, hvad der i det pågældende tilfælde forårsagede præstenaget. Vil man hefte betegnelsen »social« på modsætningsforholdet, må man enten kunne eftervise en social argumentation hos en af parterne eller hos dem begge, eller man må kunne sandsynliggøre, at de stridendes engagement virkelig kan have været bestemt af deres sociale placering. Først da siger den sociale forklaring noget om de vakte og vækkelserne.

Det er let nok at pege på tilfælde, hvor den sociale etikette i virkeligheden kommer til at stå i vejen for den dyberegående forståelse af bl. a. Rasmus Sørensens personlighed og af vækkelsesernes egenart. F. eks. kan stridigheder mellem en præst og de

vakte udmærket skyldes forståelig personlig krænkelse hos den præst, der hårdt og uforsonligt blev angrebet af de gudelige forsamlingsfolk.

Netop den stærke selvretfærdighed og den umilde fordømmelse af anderledes tænkende, som i en vis udstrækning var et særkende for de vakte[40], kunne virke udfordrende på mere forsonligt og individualistisk indstillede præster og lægfolk. Ret beset passer kategorien »individualisme« kun på de pietistiske vækkelser, når de betragtes fra den religiøse side, hvor subjektivismen er tydelig. Men ser vi på den uforsonlighed, hvormed de vakte krævede ganske stramme adfærdsnormer overholdt af de enkelte mennesker, bevæger vi os langt bort fra, hvad der kan sammenfattes i begrebet individualisme.

Vækkelserne var set indefra snævre i deres normer for tolkning af skriften og for den sande kristelige livsførelse. Både som enkeltpersoner og som gruppe var de vakte antagelig adskilligt mindre individualistisk indstillede end deres modstandere, specielt de rationalistiske præster, som de angreb. Det individualistiske element ligger på det teologiske plan: Vækkelserne var udtryk for en personlighedsreligion. Set i en samfundsmæssig sammenhæng var vækkelserne ikke udtryk for individualisme, og det vil være meget vanskeligt at give en acceptabel beskrivelse af vækkelserne ud fra det synspunkt, at de var en reaktion i retning af individualisme på den samfundsmæssige udvikling.

Det betyder for det første, at man må regne med religiøse og psykologiske bevæggrunde i mange af de konflikter, de vakte kom i med folk fra andre sociale lag. Om man vil kalde det sociale stridigheder bliver naturligvis en smags sag, men en særlig praktisk brug af ordet er det næppe.

For Rasmus Sørensens vedkommende er det særlig tydeligt, at hans person blev en anstødssten, som udløste adskillige af de stridigheder, han kom ud for. Hans personlige forfængelighed og hans stridbarhed måtte støde mange[41]. Præsternes kritik af ham kan derfor udmærket i mange tilfælde forklares ud fra en menneskeligt forståelig reaktion på hans person. Der skulle ofte mere end almindeligt kristeligt tålmod til at bære hans optræden[42].

[40] Da. Kirk. Hist. VI, 15 f.

[41] Ibid., 268.

[42] Jvf. eksempler i min anm. af Bannings bog i Jy. Sml. (se note 36).

Det kan være rigtigt, som dr. Banning skriver, at man ved at fæstne sig for stærkt ved Rasmus Sørensens utålelige opførsel let overser hans mange tiltalende egenskaber [43]. Men man må ikke af den grund gå uden om at se hans optræden også som udslag af hans demonstrative selvtilid og trang til at vise, at han var mindst lige så begavet som de præster, skæbnen eller tilfældet havde givet mulighed for at studere. Han følte det som en uretfærdighed, at han ikke var blevet præst, og en af hans drømme var, at hans søn skulle blive præst for at indfri de forhåbninger, han selv havde haft.

Her er naturligvis fra hans side tale om en reaktion på en social uretfærdighed, men de konflikter, han førtes ud i af den grund, forstås dog først til bunds, når man tager hensyn til hans særegne sind. Og man kan ikke fra Rasmus Sørensen slutte til de vakte i almindelighed. Modsætningen mellem dem og præsterne kan oftest bedre beskrives uden en social terminologi, fordi den har sit udspring i de vaktens syn på, hvad der gjaldt deres sjæls frelse, og præsternes ofte ægte følte kristelige reaktion på hovmodet og den manglende kristelige ydmyghed, der fik de vakte til med hellige miner at foragte deres medborgere og tale nedsættende om deres trosiver [44]. Stridighederne kan ikke bare opfattes som på den ene side de vaktens forsøg på at krænke præsteembedet og på den anden præsternes tendens til at føle embedet gået for nær.

Man kan med andre ord komme til med en løs social terminologi at lukke for forklaringer på vækkelsesfænomener, som ville betyde en langt mere udtømmende beskrivelse. Dette synspunkt kan måske yderligere klargøres med udgangspunkt i et eksempel fra P. G. Lindhardts behandling af Tidehvervsbevægelsen [45].

Lindhardt skriver, at denne bevægelse jo aldrig slog igennem folkeligt eller folkekirkeligt, og deri ser han noget afgørende for den kirkelige retningsdannelse i det 20. århundrede [46]. Der eksisterede efter Lindhardts opfattelse ikke mere en »sociologisk situation«, så vækkelse kunne opstå: Den sociale nivellering hindrede, at der fremstod nye sociale grupperinger, som en bevægelse kunne knytte til ved.

[43] En landsbylærer, 97.

[44] Jfr. Degnekristne, 79.

[45] Lindhardt, op. cit. 195 ff.

[46] Ibid., 200 f.

Med andre ord: Betingelserne for vækkelse, som de er forudsat i Lindhardts definition, er ikke til stede. Altså kan der ikke opstå vækkelse; Tidehverv kan ikke få folkelig tilslutning. Antagelig er dette at presse den sociale hypotese lovlig meget [47].

Argumentets kraft afhænger af, hvad vi ved om sammenhængen mellem de to vagt definerede fænomener social nivellering og religiøst liv i 1920'erne og 30'erne. Vi ved vel ikke stort andet, end at en forkyndelse som den tidehvervske ikke fik tilslutning i bredere kredse, men det berettiger ikke uden videre til at sige noget om sammenhængen mellem Tidehvervs folkelige fiasko og den manglende »sociologiske baggrund«. Det kan man kun gøre under forudsætning af, at man enten er helt sikker på definitionens bæreevne, eller at man kan vise, at den påståede sammenhæng faktisk er til stede. I hvert fald må man, hvis man vil undgå en tautologi, være helt på det rene med, hvad man mener, og hvad man vil bevise: tesen om baggrunden for vækkelsen eller Tidehvervs situation. Begge dele kan ikke eftervises på samme gang.

Det for os interessante er, at P. G. Lindhardt i umiddelbar fortsættelse af overvejelserne over Tidehvervs manglende samfundsmæssige grundlag gennemfører en skarp analyse af de elementer i Tidehvervspræsternes forkyndelse, der stod i skærende kontrast til den vage blanding af »missionsk« bestemt pietisme, rationalisme og idealisme, der kan siges at karakterisere flertallet af danske folkekirkekristne. Her har vi en fuldt dækkende forklaring, der afslører mere om Tidehvervs manglende succes, end den sociale terminologi kan vise. Man får atter her sagt en del mere om den konkrete situation end ved blot at klæbe den sociale etikette på.

Hensigten med disse referater har været at pege på, at så længe man anvender en uspecifik social terminologi, får man ikke sagt meget af vægt om baggrunden for vækkelserne og om deres placering i samfundet. Man opnår heller ikke en særlig indtrængende analyse, hverken af vækkelserne som folkelig bevægelse eller af de vakte selv. Man narres af den sociale betragtningsmådes nyhed til at tro, at man har fået mere at vide, end man faktisk har.

Men det betyder ikke, at en social problemstilling er uden betydning ved arbejdet med de tidlige vækkelser i 1800-tallet. Anvendelsen af den kræver imidlertid en vis overvejelse af det metodiske indhold i den sociale betragtning samt af, hvad vi i

[47] Sml. Jy. Sml., ny rk. V, 221.

det hele taget ved om den sociale udvikling og den religiøse bevægelse. Et fingerpeg om overvejelsernes retning får man ved at læse dr. theol. A. Pontoppidan Thyssens indledningskapitel til første bind af værket om Vækkelsernes Frembrud i Danmark i første Halvdel af 19. Århundrede[48].

Med dette værk er, kan man sige, indtrådt en tredie fase i den moderne udforskning af vækkelserne mellem ca. 1800 og 1850. P. G. Lindhardt og Hal Koch begyndte med at formulere den samfundsmæssige holdning i forskningen. Dernæst fulgte undersøgelser, som udnyttede denne synsmåde. Det gav ståstedet og den første afgrænsning af, hvor langt man kunne række derfra. Tredie fases indsats består i at fremlægge og bearbejde hele kildestoffet, så vi får materialet til en bedømmelse og placering af vækkelserne i samfundshelheden. Når på denne måde de hidtidige mere tentative forklaringsforsøg skal omsættes til en dybtgående forskningsindsats, melder sig naturligt ønsket om en besindelse på de praktiske og metodiske problemer i denne forbindelse.

Pontoppidan Thyssen understreger, at man står over for et meget stort forskningsprogram, der vil række langt ud over det kirkehistoriske plan, hvis man skal have udbytte af de sociale teser om vækkelserne. Spørger man, hvorfor vækkelserne fik særlig tilslutning i folkets brede lag, hvordan de opstod, og hvilke forudsætninger de havde, vil man opdage, at en lang række faktorer, som ikke bare er økonomisk-sociale, har gjort sig gældende. Pontoppidan Thyssen peger bl. a. på, at 1700-tallets pietisme har haft en indirekte indflydelse, og at rationalismens ændring af forholdet mellem kirke og folk samt denne åndsretnings betydning for folkeoplysningen må tælles med blandt vækkelsens forudsætninger[49].

Det er ikke nok at bringe det hele på en ukompliceret, social formel. Vi har – i hvert fald endnu – ingen virkelig mulighed for at afveje de enkelte elementer i baggrunden for vækkelsesbevægelsen mod hinanden. Hertil kommer, at vi stadig ikke har løst problemet med at give ordet »social« et indhold, som gør det til et effektivt instrument ved beskrivelsen af vækkelserne.

Også Pontoppidan Thyssen anfører landboreformerne som en af de vigtigste forudsætninger for vækkelsesbevægelsen[50]. Ud-

[48] Se note 2.

[49] Op. cit., XX ff.

[50] Ibid., XXIV.

skiftningen, overgangen til selveje, den økonomiske fremgang o. s. v. fik vidtrækkende følger for bondestandens økonomiske og sociale stilling, og det har rimeligvis også influeret på bøndernes holdning til religiøse spørgsmål.

Men samtidig fremhæver Pontoppidan Thyssen, at vækkelserne i 19. århundredes første halvdel kun for en ringe del omfattede de bønder, der havde gavn af landboreformerne[51], og som altså med Lindhardts ord var på vej frem mod en plads i solen. Vækkelserne kan kun med store forbehold kaldes en bondebevægelse. Af det til nu fremlagte materiale fremgår, at tjenestefolk og andet tyende, husmænd og inderster, fiskere og fattige landhåndværkere udgjorde den faste stok blandt de vakte. Ofte ser man, at et stort antal af de vakte boede på overdrev, hvor de som husmænd og udflyttere antagelig har hørt til den dårligst stillede del af landbobefolkningen.

Desuden fandt vækkelserne også tilslutning i byerne, hvor de økonomiske og sociale strukturændringer ikke uden videre kan parallelliseres med udviklingen på landet. Imidlertid ser det ud til, at også i en by som København hørte de vakte til i de økonomisk dårligst stillede klasser. Dr. Baagø har vist, at den københavnske vækkelse havde sit tyngdepunkt i handels- og håndværkerstanden med et meget betydeligt islæt af svende og karle[52]. Det vil sige, at der også her er tale om samfundsklasser uden større udsigt til social opstigning.

Man tør derfor antage, at de tidlige vækkelser især er karakteriseret ved at være båret af de fattigste i samfundet[53]. »Den udvikling, der begyndte med Landboreformerne, kan derfor ikke forklare Vækkelsernes Opstaaen«, skriver Pontoppidan Thyssen[54]. Nedenfor skal nærmere drøftes, om der dog trods alt ikke er plads til en hypotese, som forklarer noget af sammenhængningen mellem vækkelserne og samfundsudviklingen efter landboreformerne. Men det er i hvert fald klart, at man ikke som det har været tilfældet, kan regne med den forholdsvis direkte sammenhæng mellem bondefrigørelse og vækkelse. »Det nøje Samspil mellem Bondens politisk-økonomiske-sociale Fremrykning og den grundtvigske Vækkelse

[51] Ibid. XXVI.

[52] Vækkelsernes Frembrud I. Vækkelse og Kirkeliv i København og Omegn af Kaj Baagø (1960), 116 f.

[53] Jvf. Johan Jørgensens anm. af Degnekristne i Fortid og Nutid XX (1957-59), 232.

[54] Som note 51.

hører en senere Tid til«, hedder det hos Pontoppidan Thyssen[55], og dermed tænker han på tiden efter 1850.

Skal man undersøge sammenhængen mellem den økonomisk-social og den religiøse udvikling for de tidlige vækkelsers vedkommende, er man vanskeligt stillet. Vi kender ikke takten i de økonomisk-social ændringer efter landboreformerne med de lokale forskelle, der kan have gjort sig gældende. Vi ved for lidt om de sociale skel inden for almuen, og vi kender kun grove omrids af reformernes indflydelse på mentalitet og tankegang. Vi har et almindeligt overblik, og vi har en idé om udviklingens foreløbige politiske kulmination i 1849, men vi har ikke det detailkendskab, som må være forudsætningen for med udbytte at sætte den religiøse og den sociale udvikling i relation til hinanden.

Hertil kommer den vanskelighed, at man kun sjældent træffer en social argumentation hos de vakte. Politisk-social bimotoiver hører til undtagelserne i deres udtalelser[56]. Man finder i kilde-materialet kun få og næppe repræsentative udtryk for, at en social bevidsthed, en klassefølelse lå bag den religiøse ud-foldelse. De vakte vendte sig nok skarpt og respektløst mod præsterne, men fra vækkelsens synspunkt fandt opgøret så godt som altid sted på et religiøst grundlag. Det religiøse engagement var det primære for forsamlingsfolkene. Kunne de ikke få forkyndt, hvad der for dem var den sande kristendom, måtte de for deres saligheds skyld vende sig mod statskirken.

Vi kan da i grove træk skitsere den situation, vi står i, når vi skal komme til rette med forsamlingsbevægelsen. Vi har at gøre med en almuebevægelse, tilsyneladende overvejende med tilhold i de fattigste samfundsgrupper, som religiøst sætter sig op mod præsterne og statsmagten. Modsætningerne fandt udtryk i en religiøs, ikke i en politisk-social argumentation.

De forsøg, vi har set på at forklare dette fænomen ved hjælp af sociale kategorier, har ikke taget tilstrækkeligt hensyn til de faktiske muligheder for at sætte social og religiøs udvikling i forbindelse med hinanden og har for upræcist peget på landbo-reformernes betydning. Desuden har de i et vist omfang stillet sig i vejen for en mere indtrængende analyse af vækkelserne selv og deres placering i samfundsudviklingen.

Helt tydeligt er det, at den sociale betragtning i flere henseender

[55] Ibid.

[56] Ibid.

har sit udspring i interessen for den sidste halvdel af det 19. århundrede. Som det bl. a. er tydeligt hos Hal Koch, har man villet anskue det 19. århundrede som de folkelige bevægelseres århundrede, og da man kendte resultatet af denne udvikling i århundredets senere del, har man projiceret erfaringerne herfra tilbage. Hovedinteressen har ligget i at vise forudsætningerne for den senere udvikling og udpege træk, der viser hen imod den. Derved har man i nogen grad forvekslet udviklingens resultat med dens årsager, og man har gjort det vanskeligt at beskrive de tidlige vækkelser ud fra deres egne forudsætninger.

Det hænger sammen med en almindelig tendens til at se det 19. århundredes danske historie som et forløb, der via den frie forfatning i 1849 over provisorietiden ender med systemskiftet i 1901. Det 19. århundrede ses som historien om folkestyrets vækst, og alt indrangeres på denne linie. Det kan blive en fare, når man vil have det fulde indtryk af tiden før 1848, som i mangt og meget er interessant, når man ikke vil se den som en periode, der har sin væsentligste betydning ved at være optakt til den efterfølgende halvdel af århundredet.

Det er også helt klart, at hypotesen om en forholdsvis enkel sammenhæng mellem økonomisk-sociale fænomener på den ene side og religiøs vækkelse på den anden er særdeles anvendelig og frugtbar i analysen af det kirkehistoriske forløb fra århundredets midte og fremefter. Her er den brugbar, og det er forståeligt, at man ved udforskningen af de tidlige vækkelser har været tilbøjelig til at bruge ordet »social« med bitoner af erfaringer fra anden halvdel af 1800-tallet.

I det hele taget ligger der et metodisk problem gemt i, at den socialhistoriske betragtningsmåde netop har tiltrukket sig opmærksomhed og vundet sin første tillid, fordi den er så udmærket et instrument til at beskrive tiden efter den industrielle revolution i Vesteuropa og USA. Man kunne da iagttage en omformning af samfundet og de menneskelige livsvilkår, som meget tydeligt hang sammen med den økonomisk-tekniske udvikling.

Det var let at se, hvordan industrialiseringen og den økonomiske ekspansion fik meget store samfundsmæssige konsekvenser og også virkede ind på ånds- og kulturlivet. Det gav basis for en bredt samfundsorienteret historisk interesse. I første omgang havde den et kulturhistorisk sigte, men kom senere til at give plads for en mere udpræget samfunds- eller socialhistorie[57].

[57] Sml. den korte oversigt i min *Hvad er historie?* (1963), 38 ff.

Dermed rejser sig det spørgsmål, som den tyske historiker, Theodor Schieder, har formuleret: Har man nu blot med social-historiens betragtningsmåde opdaget et heuristisk princip til at beskrive industrialismens verden med adækvate midler, eller har man virkelig fået nye principper til tydning af enhver historisk epoke overhovedet? [58] Med andre ord: Kan de kategorier og den metode, hvormed man beskriver samfundet efter den industrielle revolution uden videre overføres til andre perioder, eller skal kategorier og begreber i hvert enkelt tilfælde drøftes i forbindelse med det konkrete udsnit af den historiske virkelighed, man vil analysere?

Problemet skal ikke løses her. Blot skal det bemærkes, at hvad der i det foregående er sagt og i det følgende siges om arbejdet med vækkelserne, bygger på den opfattelse, at en del af den sociale betragtnings utilstrækkelighed netop skyldes, at man for mekanisk har overført begrebsapparatet fra sidste til første del af århundredet uden at omjustere det. For en opfattelse af historien, der går ud fra, at historikerens opgave er, så vidt det er muligt, at beskrive den historiske virkelighed med dens særpræg og i dens fulde udfoldelse, må det være en selvfølge, at forklaringsprincipper ikke uden overvejelse og eventuelt modifikation lader sig flytte fra periode til periode eller fra forskningssituation til forsknings-situation.

Men de metodiske overvejelser fører os videre endnu – også med vort specielle problem, de tidlige religiøse vækkelser. Styrken i den moderne, socialt orienterede historieforskning, som den bl.a. har udfoldet sig i Frankrig, har været dens arbejde med strukturer, systemer eller langtidsprocesser, der opviser permanente eller i hvert fald stabile træk over en længere periode [59]. Varigheden, »le mystère de la durée« [60], er et vigtigt element i fransk social-historie.

Nu er strukturbegrebet ikke særlig klart defineret i den sociale historie, men det er givet, at med skellet mellem en struktur-historie og den mere traditionelle begivenhedshistorie rykkes

[58] Th. Schieder: *Strukturen und Persönlichkeiten*. Hist. Zeitschrift, bd. 195 (1962), 266.

[59] Jvf. Ottar Dahl: *Om årsaksproblemer i historisk forskning*. Forsøg på en vitenskapsteoretisk analyse (1956), 166 ff.

[60] Udtrykket brugt af Philippe Ariès, citeret af Schieder, op. cit., 266 med note 1.

problemet om enkeltindividets handlinger i deres samfundsmæssige sammenhæng ind i en særlig belysning. Derfor bliver overvejelserne over struktur-historiens muligheder af betydning for os i vor sammenhæng bl. a. i forbindelse med den manglende sociale argumentation hos de vakte.

Den franske historiker Fernand Braudel har talt om en »histoire structurale«, som han sætter lig med en »histoire lentement rythmée« og definerer som gruppernes og gruppedannelsernes historie[61]. I modsætning til den politiske historie, begivenhedshistorien, beskæftiger den sig med de dybereliggende sammenhænge og årsager, ikke med de mere tilfældige, overfladiske begivenheder. Man vil vise mennesket i relation til og i afhængighed af dets fysiske og psykiske omgivelser og se de menneskelige handlinger som bestemt af sociale og psykologiske faktorer. Man interesserer sig for det, der i dybden er bestemmende for en gruppes adfærd, for en åndelig bevægelse o. s. v.

Heri er for så vidt intet nyt for historieforskningen. Den har altid måttet beskæftige sig med problemet om forholdet mellem samfundsstruktur og enkeltindivid, omend dette problem i tidens løb har antaget forskellig skikkelse. Men historieforskningen har ikke kunnet fastlægge et bestemt skema for, hvordan forholdet skal opfattes[62]. Nordmanden Ottar Dahl har peget på, at graden af personlig handlingsfrihed og indflydelse udefra er forskellig for forskellige personer og i forskellige situationer. Vi har derfor ikke at gøre med »deterministiske« og »indeterministiske« alternativer, der udelukker hinanden, men med gradsforskelle fra situation til situation[63].

Det medfører imidlertid, at man fra situation til situation må tage stilling til, hvordan balancen skal opfattes. I selve forskningsforløbet skal historikeren afdække, hvordan relationen i det givne tilfælde falder ud. Forholdet mellem individet og dets sociale omverden kan i historien aldrig betragtes som et fastslået princip, men må betragtes som et åbent problem, der skal løses i hver enkelt forskningssituation. Påstanden om sammenhæng mellem den sociale udvikling og den menneskelige adfærd skal prøves

[61] Fernand Braudel: *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), XIII. – Citeret af Schieder, op. cit., 273 note 2.

[62] Schieder, op. cit., 272 f.

[63] Dahl, op. cit., 171.

i hvert enkelt tilfælde. Kun på den måde beskrives de historiske forløb og tilstande i deres særegenhed.

For vort eget konkrete problem betyder det, at vi ikke må lade os forlede til at se vækkelserne som udtryk for hypotetiske, sociale og psykologiske kræfter. Vor opgave må være at betragte de vakttes individuelle og fælles reaktion på en bestemt økonomisk eller politisk samfundsstruktur. Vi kan ikke nøjes med at pege på de sociale og psykologiske træk i en bestemt situation, vi må også sandsynliggøre, at de sociale påvirkninger faktisk omsættes til religiøs adfærd.

R. G. Collingwood har sagt det på den måde, at det ikke er de menneskelige omgivelser i sig selv, der betinger en bestemt kultur, men hvad mennesket kan få ud af sin fysiske og sociale omverden [64]. Det vil sige, at når man under et socialt aspekt arbejder med typebegreber (vækkelser f. eks.) eller forklaringsmodeller som Lindhardts påstand om sociale omlejringer som forudsætning for vækkelse, ligger betragtningens videnskabeligt-metodiske nytte for historien i den rigdom af konkrete træk i den historiske virkelighed, historikeren sættes i stand til at efterspore og påvise. Nyttens ligger ikke primært i selve opstillingen af typebegrebet eller modellen.

Det er givet, at den menneskelige adfærd kan være socialt betinget, endda så den enkelte mister sin individualitet og kun fremstår som en bestemt type i samfundet [65]. Man kan i den sociale historie se bort fra enkeltindividernes motiver og tale om gruppemotiver, klassebevidsthed o. s. v. Der kan være tale om, hvad man har kaldt »motivationskæder«, som tillader os at slutte også til motiver hos mennesker, hvis egne motiveringer ikke er overleveret i kilderne [66]. I realiteten er det, hvad man gør, når man tillægger det sociale eller andre kræfter betydning for vækkelserne.

Heri er intet illegitimt. Ingen moderne historiker kan undgå at interessere sig for de samfundsmæssige sammenhænge i det, han beskæftiger sig med. Han må arbejde med typer, strukturer, gruppemotiver, gruppebevidsthed etc. Afgørende er det imidlertid, at historiske begreber kun har mening, når man opfatter dem

[64] R. G. Collingwood: *The Idea of History* (1946), 79.

[65] Schieder, op. cit., 283.

[66] Ernst Pitz: *Geschichtliche Strukturen. Betrachtungen zur angeblichen Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft*. Hist. Zeitschrift, Bd. 198 (1964), 270.

som beskrivelse af faktisk forekommende menneskelige realiteter, bestemt ved tid og sted[67].

Strukturer, typer o. s. v. kan bruges til at bestemme, hvad Schieder kalder det »overpersonligt-almene« i historien[68]. Her ligger den moderne socialhistoriske forsknings store muligheder. Men man må holde fast ved, at de begreber, man da arbejder med, ikke har en egen eksistens, uafhængigt af den epoke, man behandler, og de mennesker, der lever i den. Man har f. eks. ikke at gøre med sociale normer eller sociale kræfter af en højere objektivitet, som tvingende bestemmer den menneskelige adfærd. Lindhardts sociale og psykologiske realiteter[69] er hverken mere eller mindre reelle end hvilke som helst andre historiske begreber, som viser sig egnede til at beskrive et konkret udsnit af den historiske virkelighed.

Samfundsmæssige strukturer eller normer eksisterer kun i og med de mennesker, som bærer dem eller bøjer sig under dem. Klassebevidsthed må f. eks. forstås ud fra mangfoldigheden af faktisk givne individuelle og gruppemæssige reaktioner på en bestemt klasse- eller samfundstilstand[70]. At de kan bestemme menneskelig adfærd skyldes alene, at enkeltindividerne er villige til at følge påbuddet. Den sociale determinering af de menneskelige handlinger må opfattes som en appel til individuel opfyldelse[71].

For historieforskningen vil det frugtbare ligge i den mangfoldighed, der kendetegner menneskets møde med de normer og strukturer, det selv har skabt, og som præger det[72]. Denne relation kan ikke fikseres i en enkelt formel, som kan dække alle eventualiteter. I hver enkelt situation må en analyse, en beregning af situationens elementer til, og netop derved føres historikeren videre fra opstillingen af påstande om sammenhængen mellem strukturerne og de sociale påvirkninger på den ene side og den menneskelige adfærd på den anden. Han tvinges til en beskrivelse af selve den konkrete adfærd på den givne sociale baggrund.

Det betyder i vort tilfælde, at det ikke har større interesse i almindelighed at tale om sociale konflikter i forbindelse med vækkelserne. Opgaven må være at betragte de vakes individuelle

[67] Ibid., 272.

[68] Schieder, op. cit., 277.

[69] Ovf. s. 142.

[70] Schieder, op. cit., 278.

[71] Ibid., 281.

[72] Ibid., 284.

og fælles reaktion på en bestemt social tilstand. Det afgørende er at vise, hvordan de vakte i praksis fulgte en impuls under påvirkning af en bestemt påvirkning udefra.

Hvis vi vil anlægge en social betragtningsmåde, må vi altså gøre os klart, at den skal bruges til helt konkret at vise de vantes reaktion på den sociale udfordring eller på anden måde lægge et indhold i ordet social, så det virkelig dækker det stykke virkelighed, vækkelserne repræsenterer.

Henter vi et økonomisk-socialt betydningsindhold fra århundredets sidste halvdel, vil man opdage, at vækkelserne ofte er mest interessante ved deres *afvigelse* fra forklaringskemaet. I egne med tilsyneladende samme økonomisk-socialt struktur optræder f. eks. vækkelse i det ene sogn, men ikke i det andet. Nogle steder er udflytterne det bærende element i bevægelsen, andre steder deltager de ikke; til gengæld træffer man så undertiden gårdmænd i forsamlingerne, hvor ellers den fattigste landalmue skulle ventes. I jyske egne med mange selvejerbønder og enegårde finder man ikke vækkelse, skønt det som nævnt ofte forudsættes, at udflytning og opløsning af landsbyfællesskabet andre steder fremmede vækkelserne.

En beskrivelse af detaljerne i en historisk situation, opnået ved at betragte de faktiske afvigelser fra den opfattelse af sammenhængene, man startede med, kan være særdeles udbytterig og metodisk anbefalelsesværdig. Men der bliver dog problemer tilbage, som ikke kan løses ad den vej. Derfor må man også prøve at anlægge en beskrivelse, som i et vist omfang dækker de fænomener, der skal beskrives. I det foreliggende tilfælde vil det sige at give begrebet social et betydningsindhold, som gør det til et bedre analyseinstrument.

De hidtidige forsøg på at anlægge en social betragtning på vækkelserne er overvejende blevet i det abstrakte plan, og man har ikke i tilstrækkelig grad stillet de begreber, man arbejdede med, over for den historiske virkelighed, som den kan nås gennem kildematerialet. Det kan gå ved oversigter efter de store linier som hos Hal Koch, eller når en ny forklaringsmåde skal præsenteres som hos P. G. Lindhardt. Men ved detailundersøgelser slår det ikke til. Da må man prøve at give begrebet »social« et betydningsindhold, som gør det til et effektivt analyseinstrument i den givne periode over for de givne fænomener.

Vil man opretholde den økonomisk-socialt betragtning af

vækkelserne, skal man nok i højere grad end hidtil interessere sig for de økonomisk-socialt skel inden for landalmuen selv [73], og ikke først og fremmest beskæftige sig med modsætningerne mellem præster og vækkelsesfolk. Denne side af stridighederne beskrives først tilfredsstillende, når man lægger et politisk aspekt ind i den socialt orienterede analyse. Derved kan modsætningsforholdet forklares under hensyntagen til den manglende eller svage sociale argumentation fra de vaktets side.

Det bliver også i dette tilfælde væsentligt at tage sit udgangspunkt i de forandringer, der fandt sted i samfundet før og under vækkelsernes frembrud. Følgerne af landboreformerne er naturligvis her helt centrale, især udflytningerne og den begyndende overgang til pengeøkonomi. Hertil må lægges kommunikationsudviklingen, de forbedrede samfærdselsmuligheder, den hurtigere postgang o. s. v. Og man må pege på den øgede læseevne og i fortsættelse heraf på den øgede produktion af religiøs og anden pjece-litteratur – senere også en øget avisproduktion og avislæsning. Større og større dele af befolkningen sattes både gennem læsning og gennem personlige kontakter i stand til at orientere sig om, hvad der skete i andre af landets egne. De lokale grænser sprængtes i mere end én forstand [74].

Dette er altså sammen i videste forstand samfundsmæssige faktorer af betydning for vækkelserne. Ikke fordi de kan have været ophav til en mere eller mindre vagt defineret udvikling af bøndernes selvstændighedsfølelse og frihedstrang, men fordi de helt konkret omformede livsvilkårene, samtidig med at der skabtes nye skel i almuen. Det gav baggrund for vækkelse, og det var forudsætningen for, at bevægelsen kunne brede sig ud over de gamle sogneskel.

Landboreformerne resulterede bl. a. i en ganske følelig økonomisk betinget modsætning mellem gårdmandsstanden og de lavere samfundsgrupper på landet, og kløften uddybedes under landbrugs-krisen i 1820'erne. De fattigste lag af landalmuen kom til at stå alene uden den tryghed, som fællesskabet dog havde givet dem. Drevet af den religiøse impuls fandt da netop disse småkårsfolk sammen i vækkelsesbevægelserne, som bandt dem ind i en ny medmenneskelig solidaritetsforbindelse til afløsning af den gamle, der var sprængt. Tilmed rakte det ny fællesskab helt ind i det hinsidige og gav vel derfor de vakte fornemmelsen af en erstatning

[73] Johan Jørgensen i *Fortid og Nutid* XX (1957–59), 325.

[74] Pontoppidan Thyssen, op. cit., V og VII.

for den delvise materielle tryghed, landsbysamfundet hidtil havde givet.

Der kan let i ældre historie findes tilsvarende eksempler på, at opløsning af ét fællesskab fører de bortsprængte samfundsgrupper ind i et andet, ofte med religiøst vækkelsespræg. Synspunktet er her naturligvis kun formuleret som en antydning, der kræver nøjere overvejelse og konfrontation med kildematerialet, før det fikseres. Men anlægger man dette synspunkt, vil man ud fra det også kunne beskrive baggrunden for vækkelse i byerne, og man kan forklare, at så mange udflyttere fra overdrevene var med i vækkelsen i Københavns omegn.

Desuden vil man have udgangspunktet for en hypotese til forklaring af den snæverhed og intolerance, der prægede mange af de vakte. Den kan, som vi har set, henføres til et religiøst motiv, eftersom deres egen måde for de vakte var den eneste måde, man kunne opnå den evige salighed på. Men snæverheden kan også hænge sammen med, at man følte trang til skarpt at markere sammenholdet i de nye grupperinger, man var fundet sammen i. Samfundsudviklingen opfordrede måske nok til individualisme og selvstændighed, men de vakte tog ikke konsekvenserne af denne udfordring. Tværtimod søgte de støtte hos hinanden i et i en vis forstand lukket fællesskab, som samfundsmæssigt ikke var symptom på individualisme.

Set på den måde bliver det stadig vigtigt, at vækkelsesbevægelsen i sit udspring og sin rekruttering var en almuebevægelse, og at den var den første gruppedannelse, som ikke var knyttet til landsbyfællesskabet, men byggede på fælles åndelige interesser [75]. Det helt afgørende er imidlertid, at kategorien »social« og kategorien »individualisme« må specificeres på en anden måde end senere i århundredet, hvis disse kategorier skal rumme de tidlige vækkelser.

Dermed er ikke taget stilling til, om den samfundsmæssige udvikling da er ophav til den religiøse vækkelse. Der er blot peget på de samfundsmæssige forudsætninger for, at en religiøs impuls med de forudsætninger af vidt forskellig art bag ud i tiden, som Pontoppidan Thyssen har opregnet, kunne udvikle sig til vækkelsesbevægelser netop i de første årtier af 1800-tallet.

Men hertil kommer en anden samfundsmæssig konflikt, som måtte opstå, når enkeltpersoner selv eller i fællesskab med andre som følge af et religiøst engagement tog de religiøse spørgsmål op

[75] Ibid., XIX ff.

på egen hånd. De stødte da mod det enevældige samfunds statslige ramme.

Det var i strid både med det enevældige systems ånd og med dets skrevne bestemmelser, at der eksisterede gudelige forsamlinger, hvor en fri debat af allehånde kirkelige spørgsmål kunne finde sted. Øvrigheden måtte principielt vende sig imod en sådan ukontrolleret offentlig debat, i hvilke samfundsklasser den så end førtes. Men i særlig grad måtte man naturligvis frygte et brud på samfundsordenen, når grupper, der hidtil havde holdt sig i ro, begyndte at røre på sig.

Mange præster følte som statens embedsmænd en naturlig forpligtelse til at forsvare det bestående. Derfor måtte de reagere mod de vakte. Hos tilhængerne af den bestående samfundsorden spores netop af politiske grunde et ubehag ved tendenserne til en separatisme, der kunne sprænge statskirken. Man måtte modarbejde eller i hvert fald overvåge de vakes gøren og laden for at begrænse virkningen af dette brud på den århundredgamle samfundstilstand.

Derfor kan det ikke undre, at den politiske argumentation netop hyppigst træffes hos vækkelsesbevægelsens *modstandere*. Det kan ikke bare skyldes, at de vel er ophavsmænd til den største samlede del af kildematerialet om forsamlingerne, og specielt den del, hvor de politiske og samfundsmæssige konsekvenser af vækkelsen berøres. Det må også hænge sammen med, at den politisk-social problemstilling opstod ved sammenstødet mellem de religiøst engagerede og dem, der forstod de politiske konsekvenser af de religiøse krav. I hvert fald skal man være varsom med uden dækning i kilderne at se modstanden mod vækkelserne som et bevis på, at kritikerne og modstanderne betragtede bevægelsen som mindre-værdig, alene fordi den var opstået i almuen.

Givetvis kan der findes eksempler på, at nogle bekæmpede vækkelserne ud fra et standssynspunkt for at holde stænder-samfundet intakt. Mange tilhængere af landboreformerne og almueskoleloven var vel ikke alle lige villige til at acceptere konsekvenserne, når det så ud til, at reformerne kunne bane vejen for, at almuen blev andet end almue. Men en sådan motivering kan ikke med grund søges bag al modstand mod vækkelserne.

Selv hvor det er tilfældet, vil der være en væsensforskel på, om man ser en social selvhævdelsestrang i den religiøse almuebevægelse, eller om man – som det er sket her – går ud fra, at det politisk-social

aspekt dukker op ved bekæmpelsen af vækkelserne. Det er først og fremmest bag *modstanden*, den politisk-social holdning kan påvises.

I dette perspektiv kan det ikke mere virke påfaldende, at en politisk-social argumentation er sjælden hos de vakte. Indholdet i de vaktens forkyndelse skulle heller ikke gøre dem særlig åbne for interesser, rettet mod dennesidige problemer. De kæmpede for deres religiøse synspunkt, og de kunne da, når de stødte på modstand, blive nødt til at argumentere mod staten. Det var statens indflydelse på det religiøse liv, de vendte sig imod.

Selv for en mand som Rasmus Sørensen gælder det, at hans polemik er rettet mod statsmagtens indgriben i troslivet. I sin afhandling, »Om det sande Lærerkald i den christne Menighed« [76], som af Banning med rette kaldes væsentlig for forståelsen af ham, taler han om modsætningsforholdet mellem stat og kirke [77]. Han underbygger kravet om adskillelse af de to med teologiske og historiske påstande om statens vold mod den levende kristendom, som den manifesterede sig i »menigheden«. Men det er højst uklart, hvad Rasmus Sørensen her og andre steder forstår ved »menigheden«, og man har ikke lov til at tolke ham ud fra en forenklet social terminologi, der sætter menighed lig almue og lader staten stå for de besiddende klasser [78].

Afgørende er, at man skal søge den samfundsmæssige spænding i modsætningen mellem vækkelse og statsmagt. Her lå udfordringen, og den måtte tages op, enten der var tale om standsbevidsthed, der fandt udløsning gennem vækkelsen, eller ej. Sammenstødene mellem de vakte og det enevældige systems præster kan udmærket tolkes socialt, uden at der indiceres det mindste om en klassebestemt bevidsthed, som omsattes til religiøs aktivitet.

Med en sådan mere nuanceret brug af begrebet »social« får det en frugtbar operationel funktion i vækkelsesforskningen. Vi kan bruge det uden automatisk at implicere en antagelse om, at det sociale er nærmeste eller vigtigste forudsætning for religiøs vækkelse overhovedet. På samme måde kan man antagelig løse forbindelsen mellem den religiøse og den politiske udvikling i første halvdel af 19. århundrede for også på dette område at undgå en forpligtelse til på forhånd at se sammenhænge dér, hvor det er vor opgave at påvise dem.

[76] Theologisk Maanedsskrift, 13. bd. (1828), 97–111.

[77] Degnekristne, 44.

[78] Jvf. Jy. Sml., ny rk. V, 94.

Det er allerede nævnt, at et politisk engagement ikke lå i naturlig forlængelse af vækkelsesforkyndelsen. Den politiske bondebevægelse begyndte da også i Holbæk amt i egne, hvor forsamlingsbevægelsen ikke havde haft indflydelse. Af det foregående vil det desuden være fremgået, at man ikke med føje kan ligestille de vaktres stridigheder med den enevældige stat med de senere politiske angreb på systemet. Resultatet var vel i meget det samme, men udgangspunktet for modsætningerne var forskellige, og en direkte forbindelse mellem religiøs og politisk folkebevægelse kan derfor ikke knyttes, blot fordi begge havde fælles modstandere.

I denne forbindelse betyder det antagelig mindre, at flere navne fra vækkelserne går igen i det politiske røre[79]. Atter her træder naturligvis Rasmus Sørensen frem som det vigtigste eksempel. Dr. Banning har utvivlsomt ret i, at han stræbte videre end mod sognebåndsløsningen. Han ville en sprængning af statskirken, og det ikke blot af religiøse grunde[80]. Der lå et politisk moment i hans agitation.

Med sit politiske instinkt, som ingen kan afdisputere ham, sporede Rasmus Sørensen på linie med de mænd, der bekæmpede vækkelserne, de politiske konsekvenser af den religiøse udvikling. Han forudså som de resultatet af de indre spændinger, der opstod i den enevældige stat. Enten Rasmus Sørensen ville have brudt sig om det eller ej, må vi derfor i denne henseende placere ham ved siden af de gejstlige modstandere, han foragtede så dybt.

I sin bedømmelse af det politiske moment i vækkelsesbevægelsen viste han nøjagtig samme indsigt og forståelse som sine modstandere. Han drog blot en anden konsekvens. Derfor kunne han allerede som vækkelsesmand lægge et politisk aspekt ind i sin agitation, og han kunne uden besvær glide over i den politiske bevægelse.

Men da det skete, var hans indflydelse i vækkelsesbevægelsen jo også svundet ind, antagelig fordi han netop med sit politiske perspektiv skilte sig ud fra vækkelsesfolkene i al almindelighed. At han kunne flytte fra den ene lejr til den anden siger derfor mere om ham og hans synspunkter end om de to bevægelser og deres mulige sammenhæng.

Det frugtbareste vil nok være i det 19. århundredes første

[79] Pontop. Thyssen, op. cit., XXV og Banning i Et kirkeskifte, 83.

[80] Degnekristne, 254 og 282.

halvdel at se det politiske og det religiøse røre som udtryk for, at vi må regne med det, den tyske historiker Ernst Pitz, har kaldt en »motivhorisont«[81]. Dermed mener han, at en periode ofte er karakteriseret ved, at man på en række områder kan pege på overensstemmende motivationskæder[82], uden at der kan eftervises en kausal sammenhæng mellem dem.

I enevældens sidste periode op til 1849 er det tydeligt, at der skete en omformning og gradvis opløsning indefra af det enevældige system. Over for vækkelserne viste det sig ved, at der i praksis herskede langt større frihed i de kirkelige spørgsmål, end man kunne have ventet ud fra systemets formelle struktur.

Her har vi et af symptomerne på, at statsmagtens greb om både de åndelige og de verdslige livsytringer svækkedes. Der opstod derved en situation, som mere end noget andet er karakteristisk for den sene danske enevælde. Vi må i årtierne op til 1849 regne med en indre spænding i staten som følge af den øgede ret, borgerne i praksis fik til fri udfoldelse, samtidig med at systemets rammer opretholdtes.

Denne situation fik økonomiske, politiske, nationale, religiøse og flere andre konsekvenser, men interrelationen mellem disse forskellige områder af udviklingen beskrives formentlig bedst ved postuleringen af en fælles motivhorisont, som ikke hæmmer den videre forskning ved at indicere en håndgribelig sammenhæng. Det religiøse og det politiske røre bindes da kun sammen af, at de to fænomener kan ses som parallelle træk i den sene enevældes samfundsstruktur. Det er stort set den samme opfattelse, som Hal Koch med en anden begrundelse standsede ved.

Som et enkelt eksempel kan anføres, at det nationale udmærket lader sig indrangere på denne linie. I de modsætninger, man f. eks. i århundredets første par ti-år kan spore mellem tilhængerne af støtte til det danske sprog i Slesvig og modstanderne af denne tanke, træffer man hos modstanderne en argumentation, der alene tager hensyn til at bevare det bestående for ikke at så splid mellem borgerne i samme stat. Den statslige ramme ville sprænges, hvis de nye tanker vandt frem. Derfor – og ikke af andre grunde – måtte man kæmpe dem[83].

De sidste 15 års forskning navnlig med henblik på vækkelserne

[81] Pitz, op. cit., 276 f.

[82] Ov. s. 158.

[83] H. P. Clausen: Dansk og tysk på Als 1812–48. I. Sønderj. Arb. 1965. 17 ff.

har gjort skellet mellem kirkehistorien og profanhistorien flydende. Derfor vil en omfattende behandling af den religiøse udvikling op til 1850 under et samfundsmæssigt aspekt få indflydelse på vor opfattelse af hele den danske samfundsudvikling. En tilfredsstillende behandling af denne periode vil stille krav til både kirkehistorikere og profanhistorikere om at finde frem til betragtningsmåder, som for alvor kan kaste lys over det danske samfund i en periode, der nok kan trænge til en socialhistorisk forskningsindsats.

Hvad til dels skitse-mæssigt er fremlagt i det foregående, er tænkt som en antydning af en betragtningsmåde, som dels giver den sociale terminologi et indhold, så den kan bruges meningsfuldt i en beskrivelse af vækkelserne før 1850, dels fører bort fra en a priori-antagelse om en forholdsvis enkel sammenhæng mellem social og religiøs udvikling samt om en kronologisk-årsagsmæssig sammenhæng mellem vækkelse og politik. Det er klart, at megen detailforskning står tilbage, før disse problemer kan løses tilfredsstillende. Men det er også klart, at denne forsknings resultater vil afhænge af de overvejelser, man gør sig om dens retning og indhold. Betragtningerne i denne afhandling skulle være et bidrag til disse overvejelser.