

Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet

Forsamlingen først

**N.F.S. Grundtvigs og
Émile Durkheims syn på fællesskab**

**Katrine Frøkjær Baunvig
August 2013**

**Graduate School of Arts, PhD Programme for Anthropology, International Area
Studies and the Study of Religion**

Til Anne-Jette Bak

Indholdsfortegnelse

I Indledning	9
1. Grundtvig	12
2. Durkheim	13
3. Forskelle mellem Grundtvig og Durkheim	15
4. Fællestræk mellem Grundtvig og Durkheim	15
1. Ahandlingens formål og antagelser	16
1.1 Grundtvig og Durkheim havde ret	17
2. Fremgangsmåde og metodiske overvejelser	19
2.1 Undersøgelsesgenstande og materialevalg	19
2.2 Valg af sekundær litteratur	22
2.3 De overordnede metodiske greb	23
2.3.a Komparation	24
2.3.b Statistisk analyse	25
2.3.c Idéhistorisk og historisk kontekstualisering	26
3. Den fælles arv: Romantikken og Herder	26
3.1 Den individ-fokuserede romantik	29
3.2 Den fællesskabs-fokuserede romantik	32
3.3 Romantikken som krisetegn	36
II Grundtvigs refleksioner om og ambitioner for det religiøse fællesskab	38
1. Kulturel adaption anno 1800	40
2. De tomme kirker	41
2.1 Kirkelige omstillingstiltag	43
3. Jubel og polemik	46
3.1 Tilbage til oldkirken?	48
3.2 Katolske stenstuer	50
3.3 Luftige selvmodsigelser	52
3.4 Modsigelsens grundsætning	54
3.5 Det protestantiske Luftkastel	55
3.6 Det ambivalente forhold til Luther	59
3.7 Den irreversible kirkehistorie	60
3.8 Kætterskriftets formallogiske opdatering	63

3.9 Den historiske og sociale spaltning	65
3.10 Romantisk intermezzo	67
3.11 Kirkehistorisk ligevægt	71
3.12 Den fleksible kirke af levende sten	72
4. Fællesskab og fællessang	75
4.1 Rituel kontekst og rituel brugstekst: Religionsvidenskabelig Grundtvigforskning i det 20. århundrede	77
4.2 Grundtvigs forståelse af fællessangens funktion	81
4.3 Vi-salmer i forskellige typer af salmeudgivelser	86
4.4 Grundtvigs forståelse af tekstens identifikationspotentialer	87
4.5 <i>Sang-Værket</i> som kirkehistorisk sampling	89
5. Ligevægtpunkt mellem tyngde og lethed	92
III Grundtvigs refleksioner om og ambitioner for det verdslige fællesskab	94
1. Autentisk konstruktion eller folkelig vækkelse	97
2. Mands Minde	99
2.1 Foretagsrækken på Borchs kollegium	100
3. Indretningen af det verdslige fællesskab	103
3.1 Fransk demokratisk monstrositet	104
3.2 Irreversibilitet og anakronismer	106
3.3 Konge og folk	108
4. Folkeoplysningen og dens medier og modi	111
4.1 Historien som samtidsdomesticering	113
4.2 Stortværk og store mænd: Napoleon	114
4.3 Tekst vs. tale	119
4.4 Revolution, begejstring og vekselvirkende energier	122
4.5 Sang og forsamling	126
5. Middelvejen mellem det underoplyste og det overoplyste	129
IV Durkheims teori om de fundamentale mekanismer i menneskelige fællesskaber	131
1. Da Frankrig blev <i>toute la France</i>	133
1.1 Homogenisering og urbanisering	133
1.2 En ny tids scientisme, skandaler og melankoli	136
1.3 Religion, samfund og videnskab: oversættelser	140
2. Durkhem: forskning og reception	143
2.1 Durkheims arbejde og dets kontekst	145
2.2 Den tidlige Durkheim i den tidlige reception	146

2.3 Fransksproget Durkheim-reception	149
2.4 Overgangen til den sene Durkheim	150
2.5 Den sene Durkheim i aktuel forskning	152
3. Durkheims teori	
3.1 Religion som social virkelighed	156
3.2 Det evolutionære udgangspunkt	160
3.3 Fællesskab som metafysisk fænomen	163
3.4 Menneske først, krage så	166
3.5 Forsamling, rytme og elektrisk energi	169
3.6 Den franske revolution som religions-case	174
4. Moralsk uddannelse	176
4.1 Frankrig som (herdersk) folk	177
4.2 Historiefaget som udgangspunkt for den nationale tilknytning	179
4.3 Skole-effervescence	180
4.4 Individets kult	181
5. Mytologisk oversættelse	183
V Konklusion	188
1. Isomorfi	189
1.1 Historisk 'metode'	189
1.2 'Hvad får en gruppe individer til at hænge sammen i et fællesskab?'	190
1.2.a Hvad er et individ?	191
1.2.b Hvad er et fællesskab?	191
1.2.c Hvilke mekanismer baserer sociale sammenhængskræfter sig på?	192
2. Mytologisk fordobling og indsnævring	194
VI Bilag	
1. Bilag Subjektanvendelse i <i>Sang-Værk</i>	200
2. Bilag Sangværk-salmer med asterix og fodnote, der angiver forlæg og grad af transformation	103
3. Tidens Strøm eller Universal-historisk Omrids	105
4. Oversættelse af Durkheims tale "Religionens fremtid"	206
VII Resumé	210
VIII Summary	212
IX Litteratur	214

Forord

Hverdag og fest er livets grundrytme - ikke mindst, når man skriver en afhandling. Man må på den ene side udføre det profane, slidsomme og monotone arbejde: læse, oversætte, tælle, skrive, kassere og drikke kaffe. Men så kan man på den anden side glæde sig over de epifaniske øjeblikke, som er hele besværet og noget mere mousserende værd. Til hver af disse to modi har der i løbet af min arbejdsproces samlet sig personer, som jeg skylder stor og indtrængende tak.

Til hverdag har jeg haft fornøjelsen af at dele Rationalitetens jernbur (thekøkken) og frokostsamtaler af forskellige grader af lødighed med personalet ved afdeling for Religionsvidenskab, hvorunder jeg skylder gruppen af med-ph.d'ere en særlig tak. Af denne gruppe er det nødvendigt at fremhæve mine varierende kontorfæller: Panayotis Mitkidis, Johanne Louise Virenfelddt Christiansen og Ella Paldam, som gav mig udsigten til Mols og meget andet. Men følgeskabet med Søren Feldtfos Thomsen strækker sig efterhånden over et årti og over langt mere end blot nærhed i faglighed og skriveborde. Grundtvig Centerets leder Michael Schelde skylder jeg varm tak for tillid, inddragelse og opbakning, ligesom centerets øvrige ansatte i Vartov og særligt i Aarhus må takkes for mange og muntre diskussioner. Det gælder særligt Troels Nørager, Jette Bendixen Rønkilde, Lea Maria Wierød, Synnøve Sakura Heggem og Anders Eskedal. Tak også til Sune Auken for vedholdende pep.

Den faglige fest er først og fremmest foregået på min vejleder og mit forbillede Hans Jørgen Lundager Jensens kontor. Tak for inspiration, begejstring, generøsitet, deltagelse, omhu, lune og forventning.

Sidst men størst tak til Christian, Anders, Martin, Bertil og Per.

I

Indledning

Fællesskaberne er i krise. I de moderne samfunds aktuelle tilstand udfordres traditionelle fællesskaber og omgangsformer. Det er en almindelig og hyppig betragtning blandt politikere, samfundsdebattører og forskere. Den individualiseringsproces, som udgør et komplekst forløb, hvori hører milepæle som reformationen, oplysnings-tænkningen, romantikken, den britiske liberalisme og den franske republikanisme, forekommer at have forvandlet tidligere fællesskabsforankrede personer med relativt stabil identitet til eklektiske forbrugere.¹ Hertil kommer de nye digitale, sociale tilbud, som kritiseres for i stigende grad at udfordre de traditionelle (fysiske) omgangsformer. Flere mener, at disse udviklinger truer menneskelige fællesskabsdannelser og sociale relationer generelt.² Eric Hobsbawm har i forlængelse heraf understreget en beslægtet problematik, der knytter sig til det, han kalder den kulturelle udviklings acceleration, som svækker generationsbåndene og derved kontinuiteten mellem historie og nutid (1994, 15). De *nationale* fællesskaber står desuden over for sær-

¹ Religiøse fællesskabers udvikling og vilkår er ofte det empiriske udgangspunkt for sådanne betragtninger. Se fx Robert Wuthnows *Loose Connections* (1998).

² Ulrich Becks og Anthony Giddens' respektive understregning af modernitetens udfordringer for samfundsinstitutioner og fællesskaber er de mest oplagte eksempler på videnskabelige formuleringer af denne problematik (jf. Beck 2002; 1987 og Giddens 1991).

lige udfordringer forårsaget af globaliseringen og dens ledsagefænomener, migration og multikulturalisme (Cheng 2011; Reitz 2009; Vertovec 1999). Siden slutningen af 1990'erne er det nationale fællesskab også blevet diskuteret flittigt i Danmark. Spørgsmål om, hvori 'danskheden' og den sociale 'sammenhængskraft' består, har været genkommende. Herom vidner såvel artikler i dagspressen af aktuel-politisk karakter som videnskabelige udgivelser (jf. Støvring 2010; Lodberg 2007).³

Den generelle interesse for emnet spejles i et specifikt religionsfagligt fokus på temaer, der kredser herom. Det kommer til udtryk på hver af fagets tre hovedområder. I det mest ambitiøse projekt i senere tid inden for den *religionshistoriske gren*, Robert N. Bellahs forsøg på at opstille en beskrivelse af religionens udvikling i menneskets evolution (2011), er udgangspunktet antagelsen om en nødvendig sammenhæng mellem menneskehedens forskelligartede sociale konstellationer og deres (religiøse) forestillinger og praksisser gennem (hele) historien. Fællesskabernes nutidige svækkelse synes da også at være en vigtig motivation bag det omfattende arbejde, som indledes med ordene "[this] is not a book on modernity. But surely, as Leszek Kolakowski has eloquently put it, modernity is on trial" (s. xxiv; jf. Kolakowski 1997).⁴ Inden for den *religionssociologiske gren* har man formuleret begreber som 'sheilaisme' om den ekstremt individualiserede religionsform, der er fremkommet inden for de seneste årtier (Wuthnow 1998). Herudover har man fx kortlagt religionsinstitutionelle landskaber; idet man ofte har forudsat eller konkluderet, at de traditionelle religionstilbud er forældede og at nye religionsformer, adaptive i forhold til nutiden, vil være forudsætningen for religionens fortsatte eksistens (Davie 1995; Heelas 2005). Inden for *religionspsykologien* ser man endvidere efterhånden en udbredt interesse for dét, man opfatter som menneskets grundlæggende sociale natur. Pro-social adfærd, social kohæsion og rituel adfærd er nøglebegreber, der viser, at man interesserer sig for forbindelsen mellem religion og menneskets evne til at knytte sociale bånd.

³ Den politiske højredrejning, som opblomstringen af denne debat er et symptom på, må endvidere anses for at være et generelt europæisk fænomen (se fx Berlingskes oversigtsartikel på <http://www.b.dk/verden/det-yderste-hoejre-vinder-terraen-i-europa>).

⁴ Se også Bellahs artikel "Flaws in the Protestant Code: Theological Roots of American Individualism", hvori tankegangen udfoldes (2006, 323-349).

I en vis forstand kan man forstå den generelle refleksion og debat og den specifikke forskning som en genfundet interesse for temaer, der dominerede det nittende århundrede, dets politikere og dét, man i dag ville kalde kultur- og samfundsvidenskabelige tænkere. Over de europæiske og amerikanske kontinenter svævede en tidehvervsånd; man erfarerede traditionens erosion og institutionernes svækkelse. Religionernes betydning og magt indskrænkedes stadig mere; folk flyttede i stigende omfang fra land til by og deres livsform og –vilkår ændredes radikalt som følge heraf. Hertil kom, at sociale institutioner som fx ægteskabet ikke længere besad samme grad af selvfølgelig autoritet som tidligere.⁵ Dette er blot nogle få udpluk fra den lange liste af mulige eksempler på kilderne til den allestedsnærværende fornemmelse af opbrud og opløsning. Men det nationale og politiske område fortjener en særskilt fremhævelse. Op gennem århundredet voksede nationale vækkelsesbevægelser frem i Europa og i Syd- og Nordamerika. Baggrunden for fremvæksten var mangesidig, men for det første Syvårskrigen og den amerikanske uafhængighedserklærings konsekvenser for opfattelsen af kolonialismen og for det andet den franske revolution og Napoleon Bonapartes ekspansionsforsøg i Europa synes at have skærpet interessen for og ønsket om nationale samlinger. Idéhistorisk nærmedes bevægelserne af de romantiske filosoffers – særligt J.G. Herders - syn på nationen som en historisk og organisk enhed, et folk (jf. Böss 2008). Sideløbende med det politiske fokus på de nationale fællesskaber opstod en mere generel refleksion over forholdet mellem individet og de institutionelle fællesskaber, det er omgivet af. Akademikere tolkede de tekniske, infrastrukturelle og demografiske udviklinger - industrialisering og urbanisering - som væsentlige årsager til dét, man betragtede som en

⁵ Der var imidlertid på dette tidspunkt først og fremmest tale om et skred i mentalitet frem for social adfærd, som det fx kan ses i signifikante ændringer i skilsmissestatistikker. I England hed det eksempelvis pludselig i folkemunde 'Will you marry, yea or nay? You'll regret it either way', i Frankrig brugte man det tilsvarende 'Marie-toi, ne te marie pas, Pour sur, tu t'en repentiras' (Weber 1976, 167) og endelig skrev Kierkegaard i Danmark "Gift Dig, Du vil fortryde det; gift Dig ikke, Du vil ogsaa fortryde det; gift Dig eller gift Dig ikke, Du vil fortryde begge Dele" (set på sks.dk). Ægteskabet var endvidere genstand for adskillige antropologiske studier. J.F. McLennans *Primitive Marriage* (1865) og William Robertson Smiths *Kinship and Marriage* (1885) er eksempler, der med udgangspunkt i 'eksotiske' kulturers ægteskabspraksis indirekte viste den europæiske som én blandt mange muligheder.

tendens til ændringer i individers selvforståelse og til svækkelsen af deres indbyrdes fællesskaber (jf. Fukuyama 2011, 458). Denne tolkning foregik ofte inden for nyetablerede fagretninger som psykiatri, mesmerisme, psykologi, antropologi og sociologi (Ledet 2008; Rosenberg 2008; Høiris 2008).

En oplagt og religionsvidenskabeligt relevant måde at illustrere denne gamle refleksions aktualitet på er at undersøge fremtrædende, datidige tænkeres bidrag hertil. Det er med dette udgangspunkt, jeg i denne afhandling fremhæver på den ene side N.F.S. Grundtvig (1783-1872), den danske præst, salmedigter, skoletænder, historiker, politiker osv., og på den anden side Émile Durkheim (1858-1917), den franske, sekulære sociolog, religionsforsker, pædagog, antropolog, moralfilosof osv. Mere præcist vil jeg i denne afhandling undersøge visse slående men almindeligvis ukendte ligheder i deres forståelser af mekanismerne bag fællesskabsdannelse og –vedligeholdelse. Ved fællesskab forstår jeg den fælles opmærksomhedssfære (fx religiøse eller normative forestillinger) og de fælles handlemønstre, som skaber en sammenhørighedsfølelse i en gruppe mennesker. Denne gruppe kan være lille og konkret. Men den kan også være stor og abstrakt, som tilfældet er med fx nationer (jf. Anderson 1983). Jeg er pragmatisk i mit terminologivalg og anvender 'fællesskab', fordi dette ord ikke er så semantisk mættet eller associativt determineret som mere eller mindre beslægtede ord som 'kultur' eller 'samfund', Grundtvigs 'folk' eller 'kirke' eller Durkheims 'morale' eller 'société'. Herved mener jeg at vinde en vis umiddelbar fleksibilitet, der gør det muligt samlet at undersøge Grundtvigs og Durkheims syn på menneskelige, kollektive enheder af forskellige typer (fx verdslige⁶ eller religiøse) og af forskellige størrelser (fx konkrete menigheder eller den ideale forestilling om den kristne kirke).

1. Grundtvig

Grundtvig var ikke kun stærkt engageret i kirke- og menighedsfællesskab, men også i det borgerlige, det danske folk. Han blev født i 1783 i en tid, hvor diskussioner om sammenhængskraft og fællesskab ikke

⁶ Jeg anvender i denne sammenhæng termen 'verdslig' andre gange 'borgelig' i en bred og løs forstand som betegnelse for et samfundsområde, der ikke er religiøst bestemt. Jeg kunne også have benyttet fx 'statslig', men ønsker ikke de konkrete forvaltningsmæssige-bureaukratiske konnotationer, dette ville trække med sig.

havde samme relevans som i dag. Han blev født før den franske revolutions brutale brud med den traditionelle europæiske samfundsordning, før Napoleons-krigene, og før den romantiske strømning var bragt i bevægelse. I den oldenborgske konglomeratstat var stavnsbåndet endnu ikke løst, enevælden og statskirken endnu ikke afskaffede. Da Grundtvig døde i 1872, var Napoleons nevø fratrædt den franske trone og draget i eksil, og Danmark havde mistet Norge og Slesvig-Holsten. Landet havde desuden gennemløbet første etape af en industrialiserings- og urbaniseringsudvikling, indført folkekirke, reformeret sit skolevæsen og taget de første skridt til den udvikling, der førte frem til nutidens demokrati. I Grundtvigs dødsår udgav Georg Brandes det første bind af *Hovedstrømninger i det 19de Aarhundredes Litteratur*, og Louis Pio skrev sin artikel ”Maalet er fuldt”, som indvarslede dannelsen af et socialdemokratisk parti; Danmark befandt sig med andre ord på tærsklen til det moderne gennembrud. De mellemliggende år havde været præget af overordnede diskussioner om stat, folk og national enhed og mere specifikke diskussioner om skolesystemets indretning og om muligheden for grupperinger inden for det kirkelige fællesskab. Disse diskussioner og mange andre havde Grundtvig bidraget energisk til.

2. Durkheim

Durkheim blev født i 1858 og var således kun en dreng, da Frankrig tabte den fransk-tyske krig i 1870-1871. Nederlaget og afståelsen af Alsace og den nordlige del af Lorraine satte dybe spor i fransk selvforståelse. Man trængte til kulturel genoprustning. Det var den generelle opfattelse, at nederlaget skyldtes et forældet undervisningssystem, som måtte reformeres efter tysk forbillede (Fournier 2007, 32-34). Det var med den baggrund, Durkheim efter nogle år som gymnasielærer blev udsendt af den franske undervisningsminister på en undersøgelsesekspedition til flere tyske universiteter for at indsamle oplysninger om nabolandets universitære institutioner (ib., 89-102). 1887 blev han ansat ved universitetet i Bordeaux og 1902 på Sorbonne for at undervise kommende gymnasielærere i pædagogik. Kun på eget initiativ og som et sekundært arbejdsområde fik han mulighed for at beskæftige sig med *sociologien*. Denne disciplin var under opbygning, og det er Durkheims bidrag til denne opbygning, der har sikret ham en afgørende plads i samfunds- og kulturvidenskabernes

forskningshistorier. I sit sidste og største værk *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912) opstillede han med udgangspunkt i etnografisk materiale om Aruntaerne og andre centralaustralske stammesamfund den teori, at religion kan forstås som al samfundsdannelses ophav.

3. Forskelle mellem Grundtvig og Durkheim

Det fremgår tydeligt af det foregående, at Grundtvig og Durkheim var adskilt i tid, geografi og virkefelter. Min sammenligning baserer sig da heller ikke på nogen formodning om internt kendskab til hinandens forfatterskaber.⁷ Hertil føjer sig yderligere en række indlysende forskelle. Den danske, protestantiske præst og den franske, sekulære videnskabsmand af jødisk oprindelse adskiller sig eksempelvis i deres tilgang til beskrivelsen af genstandsfeltet religion; Grundtvig talte (oftest) i en objektdiskurs og Durkheim altid i en metadiskurs. En anden forskel findes i deres forhold til institutioner. Grundtvig nåede i løbet af sit liv at stå i opposition til først statskirken, så skolesystemet og endelig indføringen af demokrati i Danmark. Durkheim stod ikke i opposition. Han støttede den herskende Tredje Republik og forestod som en del af arbejdsforpligtelserne under sine professorater den moralske uddannelse af kommende gymnasielærere (jf. Fournier 2007, 128-130, 601-620; Lukes 1972, 109-136, 379-391). En mere u håndgribelig og biografisk forskel knytter sig endelig til deres temperamenter og livsform; Grundtvig var en udfarende og larmende mand, som levede et langt, aktivt liv, giftede sig tre gange og fik fem børn. Durkheim var en stille, alvorlig og privat mand, som døde relativt ung, giftede sig en enkelt gang og fik to børn.

4. Fællestræk mellem Grundtvig og Durkheim

De to personer, forfatterskaber og deres respektive problemfelter synes altså ikke at have meget med hinanden at gøre. Men ser man ud over den umiddelbare impuls til at isolere dem i hver sin kategori, træder der, som allerede påpeget, et væsentligt fællestræk frem. Beg-

⁷ Ikke desto mindre ville man kunne argumentere for et afledt kendskab mellem de traditioner, der løb igennem disse to: Durkheims nevø Marcel Mauss var interesseret i den andelsbevægelse, der havde en del af sit rodnet i grundtvigske kredse. Mauss, der var aktiv socialist, besøgte således Danmark i interesse for de kooperative bevægelser. Han korresponderede desuden med den danske sociolog, Svend Ranulf (Fournier 1994, 689f).

ge var stærkt optaget af spørgsmålet: *Hvad får en gruppe individer til at udgøre et fællesskab – verdsligt som religiøst?* Bag spørgsmålet lå for begge antagelsen, at et fællesskab er mere end blot summen af individer; det er et fænomen *sui generis*, en 'Aand' (Grundtvigs begreb) eller en 'hyperspirituel' entitet (Durkheims betegnelse), hvori individerne deltagere.

Hertil kommer, at både Grundtvig og Durkheim i deres bestræbelser på at forstå og beskrive deres interessefelter greb til *historien* som en afgørende informationskilde. De delte den opfattelse, at man først har forklaret et givent emne, når man har redegjort for dets oprindelse og udvikling. I det lys forekommer deres fælles skeptiske eller ambivalente holdning til revolutioner som middel til social forandring måske tilsvarende oplagt. Ligesom det synes nærliggende at karakterisere dem som kulturkonservative tænkere.⁸

Et særdeles afgørende fællesstræk er endvidere den betydning for mekanismerne bag fællesskabernes sammenhængskraft, som begge tildelte de konkrete, fysiske forsamlinger. Ved 'forsamling' forstår jeg en afgrænset gruppe af individer, der er samlet på samme sted i et vist tidsrum med en oplevelse af en vis grad af sammenfald i deres respektive opmærksomhedssfærer. Durkheim og Grundtvig anså begge forsamlingerne for at være forudsætningen for etableringen og vedligeholdelsen af en fællesskabsfølelse i en gruppe individer. Ligeledes betragtede begge forsamlingen som en nødvendig 'materiel forankring'⁹ af fællesskabets normative fundament.

Det er desuden påfaldende, at disse pointer for begges vedkommende blev afgørende elementer i det pædagogiske arbejde, som optog en fremtrædende del af begge forfatterskaber. De fleste er klar over, at højskoletanker og pædagogik udgjorde en vigtig del af Grundtvigs arbejde. Man finder imidlertid ikke den samme opmærk-

⁸ Termen 'kulturkonservativ' er inden for de seneste par år blevet anvendt stadigt hyppigere om højreekstremistiske grupper og terrorister, hvilket har givet ordet nogle ubehagelige konnotationer, som jeg ikke ønsker vække her. I denne sammenhæng forstår jeg 'kulturkonservativ' tænkning som et fokus på "Fællesskabet omkring kulturelle og religiøse elementer; det organiske; familie; nation [...] synet på mennesket som kontekstbundet snarere end løsrevet og atomiseret; en positiv opfattelse af staten; reform frem for revolution [...] kærlighed til tradition, historie, dannelse, kultur" (Dam 2003, 6).

⁹ Jeg låner her antropologen Edwin Hutchins' udtryk, 'material anchor', der betegner den stabilitet, som en materiel struktur kan give en begrebsmæssig struktur (2005).

somhed på pædagogikkens betydning for Durkheims karriere. Men som nævnt var netop dette område den primære forpligtelse for hans professorater i Bordeaux og Paris.

Utallige tænkere har gjort sig overvejelser om det fundamentale spørgsmål om fællesskabsdannelsens væsen. De kontraktteoretiske tænkere Hobbes, Locke og Rousseau er blot nogle få, velkendte eksempler. Jeg mener, at den ovenfor skitserede fællesstruktur antyder et signifikant fællestræk mellem netop Grundtvigs og Durkheims måder at besvare det fundamentale spørgsmål på, som det er min hensigt at udfolde i denne afhandling.

1. Afhandlingens formål og antagelser

Jeg har en række delmål og ønsker for min sammenligning. De fleste vil jeg nævne i takt med, at fremstillingen skrider frem. Disse fire er imidlertid de væsentligste og fortjener at fremhæves indledningsvist:

1. Jeg ønsker at vise, at der er en isomorfi mellem Grundtvigs og Durkheims syn på fællesskab og forsamling.
2. Jeg vil argumentere for, at Grundtvig tænkte protosociologisk.
3. Det er min ambition at rehabilitere Edvard Lehmann og Søren Holm, der repræsenterer en marginaliseret eller halvglemte religionsvidenskabelig tilgang inden for Grundtvigforskningen.
4. Endelig vil jeg med afsæt i isomorfien mellem Grundtvig og Durkheim kritisere den udbredte tendens til at opfatte religion og videnskab som inkommensurable diskurser. Det er med andre ord mit håb, at sammenligningen kan tjene som et argument for, at der er en glidende overgang mellem den religiøse refleksion og den videnskabelige refleksion om religion.

Disse målsætninger skal jeg vende tilbage til løbende. Punkt 1 og 4 uddybes endvidere i indledningens delafsnit 2, ligesom punkt 2 og 3 er tyngdepunkter i kapitel I. Men disse pointer kan først egentligt forklares og forløses i tekstanalyserne og sammenligningen. Derfor

skal vi på dette punkt i stedet koncentrere os om to grundantagelser, som jeg tager afsæt i:

1. At Grundtvig og Durkheim i deres syn på fællesskab og forsamling havde ret.
2. At Grundtvig og Durkheim i deres syn på fællesskab og forsamling står i (direkte eller indirekte) gæld til romantikken.

Jeg skal her udfolde den første antagelse, der er informeret af aktuel kognitions- og psykologisk forskning, som i en vis forstand kan siges at oversætte Grundtvigs intuitive og erfaringsbaserede erkendelser og Durkheims spekulative teorier til eksperimentelt orienteret viden. Min formodning om, at romantikken skal opfattes som den afgørende idéhistoriske fællesnævner kræver imidlertid en fyldigere redegørelse og sit eget eget afsnit. Det falder som dette kapitels sidste.

1. 1 Grundtvig og Durkheim havde ret

Den understregning af den fysiske forsamling som afgørende for fællesskabers opretholdelse, der løber som en rød tråd i Grundtvigs forfatterskab, og som er fundamentet for Durkheims religionsteori, har man i løbet af de seneste år inden for grene af den relativt nyetablerede kognitionsforskning sat sig for at oversætte til målbare forsøg og studier. Eksempler viser, at dette også er en eksplicit selvforståelse inden for forskningsfeltet. Således indleder Ivana Konvalinka artiklen ”Synchronized Arousal between Performers and Related Spectators in a Fire-walking Ritual” (2011) med et Durkheim-citat om den følelsesmæssige opbrusning, *effervescens*, der (potentielt) udløses og forstærkes i en forsamling. Herefter fortsætter hun

Although this idea of a ‘collective effervescence’ is purely theoretical, it could be translated into different terms, perhaps via a more concrete biological mechanism (s. 1).

Det er ikke muligt for mig at gå i detaljer med konkrete studier og resultater.¹⁰ I denne sammenhæng må vi nøjes med den konstatering, at man inden for dette forskningsmiljø ser en konsensus forme sig omkring den opfattelse, at fysiske fælleshandlinger styrker social kohæsion og prosocial adfærd. Det er således en fokalpointe i Merlin Donalds *grand narrative* om menneskets kognitive og kulturelle udvikling (1991; 2001), ligesom det er det i mere afgrænsede undersøgelser af fysisk synkronisering mellem to eller flere individer (jf. Thomassello & Kirschner 2009; Konvalinka 2010). Hertil kommer den forskning, som fokuserer specifikt på musisk-rytmisk adfærd (Freeman 2000; Kogan 1997; Levetin 2009; Mithen 2006).¹¹ En tese er, at man gennem deltagelse i fællessang eller en anden social, rytmisk aktivitet udløser hormonet *oxitocin*, der også er kendt som 'tillidshormonet' – det kan fx også udløses hos kvinder, som ammer, og par, der har sex. Det er et "neurochemical known to be involved in establishing bonds of trust between people" (Freeman 2000, 51), som kan forklare den intense erfaring af sammenhørighed, der kan opstå i en forsamling. Som vi skal se i det følgende, var det musisk-rytmiske aspekt tydeligt integreret i Grundtvigs refleksion, ligesom det er til stede i Durkheims teori og effervescentbegreb. Hvorledes deres synspunkter forholder sig til den righoldige, aktuelle litteratur, er et spørgsmål, som i sig selv kunne optage en hel afhandling; det kan ikke foldes ud i denne sammenhæng. Foreløbigt vil jeg blot foreslå, at forbin-

¹⁰ Oversigter og introduktioner med henblik på at accentuere den religionsvidenskabelige relevans findes eksempelvis hos Lundager Jensen 2008, men også Baunvig 2010 og 2013.

¹¹ Til rækken af forskere føjer sig også Robert N. Bellah, som under inspiration fra den nævnte forskning, men fra en anden indfaldsvinkel, peger på musik og rytme som den kilde, den menneskelige samfundsmæssighed udspringer fra. Han fremdrager således den etymologiske sandsynlighed, at det græske ord for lov og orden, 'nomos', udspringer af verbet 'nemein', som betyder 'ordne, fordele, inddele, opdele'. Det interessante er, at verbet sandsynligvis først og fremmest har været anvendt om tidsinddeling – altså om rytme: "*Nomos*, which means both ethical norm and musical measure, was at the heart of Plato's philosophy. Eric Voegelin describes his deathbed scene: "Plato died at the age of eighty-one. On the evening of his death he had a Thracian girl play the flute to him. The girl could not find the beat of the *nomos*. With a movement of his finger, Plato indicated to her the Measure [...M]usic [represents] order (and disorder) in the soul, society, and the cosmos" (2011, 27. 341-98; jf. 2005).

delseslinjen mellem Grundtvig, Durkheim og aktuel forskning med kulturhistorikeren Peter Burkes ord opfattes som "the shift from insight to organized and systematic study", og at denne overgang ofte er "a difficult one which may take centuries to accomplish" (Burke 2000, 2).

2. Fremgangsmåde og metodiske overvejelser

Afhandlingen deler sig i en Grundtvig-del, hvor kapitel II handler om Grundtvigs syn på det religiøse fællesskab og III om Grundtvigs syn på det verdslige fællesskab, og en Durkheim-del - kapitel IV, der undersøger Durkheims syn på fællesskabsdannelsens mekanismer både i religiøse og verdslige fællesskaber. På grund af materialevalget, som jeg straks skal vende tilbage til, har det været nødvendigt at foretage denne asymmetriske disposition. I det hele taget danner princippet, at man ikke behandler folk lige ved at behandle dem ens, en underliggende logik for afhandlingens opbygning. Således er eksempelvis den forskningshistoriske redegørelse indlejret i Grundtvig-kapitlerne, hvorimod den er fremhævet i et selvstændigt afsnit i Durkheim-kapitlet. Hertil kommer, at Grundtvigundersøgelsen kræver specifikke metodiske fremgangsmåder, som det for sin del ikke er oplagt at anvende i Durkheimsammenhæng og *vice versa*. Overvejelserne bag fremgangsmåderne følger efter en gennemgang af, hvad det er, jeg sammenligner i denne afhandling.

2.1 Undersøgelsesgenstande og materialevalg

Mit materiale er forskellige tekster, som to forskellige forfattere har skrevet på forskellige tidspunkter, i forskellige kontekster, inden for forskellige genrer og på forskellige sprog. Sammenligningen tager derfor udgangspunkt i det, jeg her vil kalde 'problemfeltsisomorfier'. 'Problemfelt' angår teksternes indhold, som på forskellige måder afspejler Grundtvigs og Durkheims syn på, hvad der binder mennesker sammen i et fællesskab; de stiller sig grundlæggende det samme spørgsmål. Det isomorfe betegner den omstændighed, at der en ligedannelse i deres måde at forholde sig til problemfeltet på; deres svar på spørgsmålet er grundlæggende det samme. Undersøgelsen beror på en filtret empiri af både eksplicite og målrettede tankerækker og

implicitte og intuitive erkendelser, som forfatteren ikke nødvendigvis er bevidst om. Empirien kræver derfor en nærmere forklaring, som følger her:

Man kunne på baggrund af ovenstående beskrivelse måske forvente en sammenligning af to systematisk indsamlede og fuldstændige korpus af problemfeltisomorfier, der demonstrerer noget om Grundtvigs og Durkheims syn på menneskelige fællesskaber. En sådan fremgangsmåde ville uden tvivl være den bedst mulige. Men særligt med hensyn til det grundtvigske materiale ville en sådan opgave i sig selv være for omfattende til en afhandling af et omfang som den nærværende. Den indlysende anden vej ville være at begrænse undersøgelsen og udsigelseskraften til to eksemplariske værker. I vejen for denne strategi står imidlertid en anden omstændighed, der knytter sig til Grundtvigs forfatterskab: at det grupperer sig i en religiøs og en verdslig del, og at jeg ser en vigtig pointe i at inddrage dem begge. Derfor er jeg landet på en mellemløsning. For Grundtvigs vedkommende har jeg valgt tekster fra de to tematiske hovedgrupper. Den ene angår kirke og gudstjeneste og indeholder *Kirkens Gienmæle* (1825), anmeldelsen ”Psalmer og aandelige Sange af Thomas Kingo, samlede og udgivne af P.A. Fenger, Præst 1827” (1828) og *Sang-Værk* (1837). Den anden angår stat, folk og skole og baserer sig først og fremmest på *Mands Minde* (1877). Anderledes forholder det sig med det durkheimianske materiale. Jeg vil først og fremmest behandle religions- og samfundsteorien, som den formuleres i *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912) (herefter *FE*). Hertil føjer sig Durkheims metarefleksioner over sin teoris relevans for henholdsvis troende og ikke-troende i manuskriptet til talen ”L’Avenir de la religion” (1914).¹² Endvidere vil jeg i mindre omfang perspektivere til dét, jeg forstår som Durkheims forsøg på at give sin teori en umiddelbar samfundsrelevans: de pædagogiske overvejelser. Jeg tager udgangspunkt i værkerne *L’Éducation morale*, som er en posthum udgivelse af en forelæsningsrække. Men både for Grundtvig og Durkheim gælder det i

¹² Efter ønske om sproglig ensartethed og tilgængelighed baserer jeg min fremstilling på citater i egen oversættelse. Fordi oversættelserne af Durkheims værker til dansk hidtil er gået udenom de eksplicit religionsrelevante værker, har jeg i bilagsmaterialet desuden inkluderet et udkast til en oversættelse af ”L’Avenir de la religion”.

øvrigt, at jeg løbende tillader mig at foretage perspektiverende inddragelser af andre tekster. Hvad denne afgrænsning mangler i elegance, håber jeg at kunne kompensere for ved at sandsynliggøre, at de udvalgte semantiske isomorfier er repræsentative i forhold til forfatterskaberne som helheder.

Jeg samler altså i min empiri så forskellige genrer som salmer, anmeldelser, foredragsmanuskripter og en akademisk afhandling. Men der er, som det vil være fremgået ovenfor, ikke tale om en applicering af Durkheims *etic* teori på Grundtvigs ikke-teoretiske tekster. Godt nok er det et grundvilkår, at komponenterne i komparative undersøgelser bestemmer, hvad der træder frem i analysen. Det er derfor uundgåeligt, at jeg i et vist omfang kommer til at læse Grundtvig gennem Durkheims briller. Det er imidlertid en grundlæggende pointe, at man lige så godt kan sige, at jeg læser Durkheim med Grundtvigs briller - at overgangen mellem den religiøse og den akademiske diskurs er glidende. Dette forhold fremgår desuden af, at Grundtvig ikke altid opfører sig, som man kunne forvente. Hans religiøse tekster overskrider ofte den religiøse *insider*-diskurs og slår over i metarefleksive *emic*-overvejelser. De kommer til udtryk som det, man kan være fristet til at kalde hans proto-sociologiske betragtninger. Det afgørende i denne sammenhæng er, at jeg ønsker at få kompleksiteten i Grundtvigs tænkning frem, hvilket appliceringsdesignet ikke ville muliggøre.

Da der ofte hersker forvirring om, hvad begrebsparret *emic-etic* dækker over, vil jeg her redegøre for min anvendelse. Ved en *emic*-analyse forstår jeg en forskers undersøgelser af et konkret empirisk materiale inden for fx en bestemt religion eller kultur, som oversættes til forskerens (videnskabelige) termer. *Etic*-teorier er generaliseringer og konstruktioner i meta-systemer, som gør det mulig fx at sammenligne og analysere beskrivelser og modeller, der er formuleret på et *emic*-niveau. *Emic*- og *etic*-udsagn formuleres begge på et videnskabeligt meta-niveau. Denne skelnen er ikke identisk med *insider-ousider*-sondringen. Den siger derimod noget om tilhørsforholdet til den religion, kultur eller det emne, man måtte interessere sig for. Jeppe Sinding Jensen har formuleret relationen mellem de forskellige tankemodi således:

An etic model is the analyst's construction, one that she makes in order to create a meta-system whereby it is possible to analyse and compare various emic descriptions and models. Emic models are *also* analysts' models but these models refer to the forms, contents, functions, and structures of particular systems. Important to note here is that *both* emic and etic models are produced by the analyst. Emic models are *not* simply 'the natives' point of view'. Therefore, emic models amount to more than a reduplication of 'folk models' (Jensen 2003, 109).

I denne sammenhæng er det i øvrigt væsentligt, at der ikke i sig selv er noget nødvendigt modsætningsforhold mellem forskerens *etic* teorier og *insider*-perspektivet (ib.).

2.2 Valg af sekundærlitteratur

Den relative kompleksitet, som viser sig i mit empiriske materiale, gentages i den referencelitteratur, jeg støtter mig til. Mange fagfelter og –traditioner er således repræsenteret i min litteraturliste. Fra en artikel om børnehavebørns evne til i takt at slå på tromme (Tomasel-lo & Kirschner 2009) til en monografi om den katolske kirkes historie i Frankrig i perioden 1589-1989 (Ravich 1990). Jeg skal her redegøre for de væsentligste hovedgrupper.

For Grundtvigdelens vedkommende benytter jeg mig af den righoldige forskningslitteratur. Dels henter jeg referencer i den teologiske forskning, som kan siges at dominere feltet. Kim Arne Pedersens oversigtsstudier bør fremhæves i denne sammenhæng. Dels orienterer jeg mig mod den historiske og litterære gren, som hhv. Tine Damsholt og Flemming Lundgren-Nielsen er gode repræsentanter for. Endelig inddrager jeg også populære fremstillinger eller Grundtvig-fortolkninger, som – efter min mening med urette – oftest er blevet betragtet som perifære. Edvard Lehmann og Søren Holm er de vigtigste eksempler, som skal spille en afgørende rolle i min Grundtviganalyse.

Hvad angår den litteratur, som Durkheim-kapitlet bygger på, falder forskningspositionerne inden for den gruppe, der interesserer sig for det sene forfatterskabs hermeneutiske og kulturorienterede tendenser. Det gælder særligt Ivan Strenski, Jeffrey Alexander og ikke mindst Marcel Fournier. Siden 1970'erne og særligt inden for det seneste tiår er der sket en udvikling i Durkheim-forskningen; flere er

gået væk fra de traditionelle kategoriseringer af hans tænkning som materialistisk, positivistisk og funktionalistisk og foretrækker den hermeneutiske, 'nye' Durkheim. Udviklingen, som står stærkt internt i Durkheimforskningen, har imidlertid ikke endnu sat sig bredt igennem. Derfor har jeg fundet det nødvendigt at give en oversigt over hovedpointer og hovedpositioner i Durkheim forskningens historie (kapitel IV, afsnit 3).

Ud over disse to grupper følger der sig yderligere en væsentlig gruppe til, som optræder i alle afhandlingens kapitler. Det afspejler sig i min referencelitteratur, at jeg interesserer mig for store linjer og sammenhænge og prioriterer dette over snævre, specifikke problemstillinger; en stor og afgørende litteraturmængde kan på den baggrund karakteriseres som idéhistoriske oversigtter. Det gælder fx Isaiah Berlins (2000a; 2000b) og Rüdiger Safranskis (2007) oversigtter over romantikken, Hal Kochs oversigt over dansk kirkehistorie (1954) og Eugen Webers oversigt over den nationale og kulturelle udvikling i sidste tredjedel af 1800-tallets Frankrig (1976).

Jeg finder det her nødvendigt at bemærke, hvad måske allerede fremgår implicit af litteraturpræsentationen; i min anvendelse af både Grundtvig- og Durkheimteksterne og de sekundære referencer skelner jeg ikke mellem 'teologisk' og 'ikke-teologisk'. Jeg ser således ikke kategoriale skel mellem religiøse tekster (fx Grundtvigs salmer), teoretiserende tekster formuleret med henblik på et religiøst rum (fx akademisk teologi) og religionsvidenskabelige tekster (fx Durkheims eller mine egen). Jeg betragter derimod forholdet mellem dem som en glidende overgang. Med denne anvendelse og fordeling af sekundærlitteraturen falder mål og middel hinanden om halsen. Eller sagt på en anden måde: det metodiske niveau reflekterer en indholdsmæssig pointe. Pointen er jeg ikke ene om; som vi senere skal se, var denne kontinuitet også central for Durkheim.

2.3 De overordnede metodiske greb

Dette er en religionsvidenskabelig afhandling. Jeg henter derfor mine metodiske greb i den religionsvidenskabelige værktøjskasse. I undersøgelsen gør jeg brug af tre overordnede: komparation, 'statistisk tekstanalyse' samt idéhistorisk og historisk kontekstualisering. De præsenteres her i den nævnte rækkefølge.

2.3.a Komparation

Sammenligning er en almenmenneskelig tilbøjelighed (jf. Jensen 2008). Michael Strausberg kalder det en "commonsense routine cognitive activity", som man ikke kan komme udenom, heller ikke i academia (Stausberg 2011, 21). Det gælder således i Grundtvigforskningen¹³ og i Durkheimforskningen¹⁴ specifikt som i min overordnede faghorisont, religionsvidenskaben, generelt. Siden sin oprindelse som moderne disciplin har religionsvidenskaben været præget af forskellige sammenlignende tilgange til sine undersøgelsesgenstande. Undertiden er sammenligningen foregået i det stille gennem (måske) ubevidste, heuristisk-illustrative digressioner og eksempler. Andre gange har det komparative element været trukket langt frem i selve designet af studiet, ligesom det kan have stået stærkt og ekspliciteret i de bagvedliggende teoretiske antagelser. 'Komparation' og 'komparativ tilgang' er altså ikke entydige begreber; man har ikke sagt noget håndfast og specifikt om sin metode ved at give den disse prædikater. Den fagdisciplinære debat om komparation er da heller ikke overraskende blevet beskrevet som en række forskere, der har spildt "an inordinate amount of time and ink talking past one another" (Roscoe 2009, 43). Derfor er det nødvendigt indledningsvist at præcisere, hvad jeg mener, når jeg kalder min undersøgelse for komparativ.

Denne afhandling lægger sig ikke naturligt i forlængelse af traditionelle religionskomparative studier, der søger at bekræfte teorier om fx menneskets 'psykiske enhed' i sammenligningen af dét, man betragter som universelt genkommende fænomener som fx ritualer eller rituel adfærd. Sådanne studier har deres oplagte berettigelse - de er bare ikke mine nærmeste metodiske slægtninge. (Men for at komplicere sagen kan man under en bestemt synsvinkel se Durkheim som repræsentant for denne position). Tættere befinder min undersøgelse sig derimod på historiske sammenligningsstudier, der sammenholder bestemte emner for at forholde dem til en bestemt udvik-

¹³ Hvor de sammenlignende undersøgelser har en lang tradition bag sig. Sammenligningerne med den samtidige Kierkegaards synes desuden at etablere sig som en selvstændig undergenre.

¹⁴ Durkheim har også været genstand i adskillige komparative studier. Et klassisk eksempel er Svend Ranulfs sammenligning af Tönnies og Durkheim i "Scholarly Forerunners of Fascism" (1939). Et nyere eksempel er Roger Friedlands "Drag kings at the totem Ball: the erotics of collective representation in Émile Durkheim and Sigmund Freud" (2005).

ling. Sagt på en anden måde: jeg betragter min undersøgelse som en komparativ undersøgelse af homologe fænomener. Denne betegnelse henter jeg fra Jonathan Z. Smith, der henter den fra biologien, hvor man skelner mellem to former for fællestræk, homologien og analogien:

[A] homology is a similarity of form or structure between two species shared from their common ancestor; an analogy is a similarity of form or structure between two species not sharing a common ancestor (1990, 47 n. 15).

Det fælles ophav skal jeg vende tilbage til i dette kapitels afsnit 3 om romantikken og J. G. Herder.¹⁵ På dette punkt er det imidlertid nødvendigt at overveje, hvad en vellykket historisk sammenligning bør indeholde. Marc Bloch har beskrevet det som en fireleddet proces, der består af 1) indsamlingen af to eller flere fænomener, som umiddelbart synes at have en række ligheder; de kan findes i et eller flere sociale miljøer; 2) beskrivelsen af væsentlige træk i deres respektive udvikling; 3) gennemgangen af deres indbyrdes ligheder og forskelle; 4) så vidt muligt: forklaringen af disse ligheder og forskelle (1963, 17). Disse fire generelle punkter har jeg betragtet som en pragmatisk huskeliste, og de respektive niveauer er repræsenteret i det følgende, om end ikke i kronologisk rækkefølge. I det foregående afsnit redegjorde jeg for første led. Afhandlingens tre hovedkapitler II, III og IV udfolder andet og tredje led. Men forsøget på at forklare sammenfaldene begynder jeg allerede i indledningen for løbende at vende tilbage med tilføjelser, der kulminerer i det konkluderende kapitel V.

Inden for denne komparative ramme har jeg gjort brug af andre fremgangsmåder til løsningen af mere konkrete opgaver og problemstillinger. Den ene er det, som jeg i mangel af bedre formuleringer kalder 'statistisk tekstanalyse'.

2.3.b Statistisk tekstanalyse

Under betegnelsen gemmer sig min optælling af forekomster af be-

¹⁵ Det bør dog allerede her ekspliciteres, at det genealogiske perspektiv er en forudsætning for min fremstilling; det er ikke min hensigt at redegøre detaljeret for en idéhistorisk udviklingslinje.

stemte udtryk og grammatiske strukturer i Grundtvigs *Sang-Værk*. Det vil sige: jeg har kategoriseret subjektanvendelsen i salmerne og optalt forekomsten af noter, hvori Grundtvig redegør for den pågældende salmes forlæg og grad af redigering. Hertil har jeg brugt digitaliserede tekster i pdf-format og anvendt programmets søgefunktion. Med denne kvantificering har jeg ønsket at påbegynde en kvalificering af specifikke fornemmelser og formodninger knyttet til Grundtvigs salmeproduktion, som jeg skal redegøre for i præsentationen af resultaterne i kapitel I.

2.3.c Idéhistorisk og historisk kontekstualisering

Vi kommer her til det afgørende og gennemgående greb i afhandlingen; som nævnt maler jeg med brede pensler og ønsker at indlejre Grundtvigs og Durkheims respektive svar på, hvordan menneskelige fællesskaber opretholdes, i den tid, de blev formuleret i. Jeg ønsker nemlig ikke kun at vise, at der er fællestræk mellem indholdet af deres besvarelser. Samtidig ønsker jeg at vise, at de historiske omstændigheder, som overhovedet fik dem til at stille spørgsmålet, er beslægtede.

Det brede anlæg slår ud i relativt fyldige, indledende kontekstualiseringsafsnit i hhv. kapitel II, III og IV, der fremhæver de relevante, konkrete historiske begivenheder og mere abstrakte idéhistoriske linjer, og som danner fundamentet for arbejdet med Grundtvigs og Durkheims tekster. Hertil kommer flere digressioner i tekstbehandlingsafsnittene, der har til formål at fremhæve et givent historisk forhold af betydning eller en relevant idéhistorisk tendens, som er nødvendig for at bringe analysen videre. Endelig slår den brede tendens ikke mindst igennem i det følgende afsnits gennemgang af hovedlinjerne i romantikken.

3. Den fælles arv: Romantikken og Herder

Min anden antagelse er, at ikke kun Grundtvig men også Durkheim placerer sig i den tankestrømning, der har sit udløb i 1700-tallets sidste tredjedel og som går under navnet romantikken. Denne antagelse spiller en åbenlys rolle i afhandlingens argumentation, hvorfor romantikken som begreb og fænomen her kræver en introduktion.

Der findes mange forskellige bud på romantik-definitioner, men

det er kendetegnende for litteratur om romantikken, at indholdsbestemmelserne ofte ledsages af en definitionsvægning.¹⁶ Romantikken er en multifacetteret størrelse, som er svær at tidsbestemme, opsummere og fikseres.¹⁷ Er det en bevægelse af navngivne personer? Er det en bestemt tidsperiode? Eller er det en eviggyldig og tilbagekommende tankemodus?¹⁸ Slår den primært igennem i litteraturen og filosofien? Eller er det en generel strømning, der med udgangspunkt i bestemte tankemønstre løber gennem disse og andre felter som kunst, politik og religion? Måske i et forsøg på at undslippe sådanne spørgsmål erstatter de to fremstillinger, som er udgangspunktet for det følgende afsnit, den egentlige håndfaste definition med impressionistiske forestillingskataloger eller lister over de mest udbredte tendenser. Den ene fremstilling er Isaiah Berlins *The Roots of Romanticism* (2000), der trods sin skitseform efterhånden har fået status af semi-klassiker.¹⁹ Berlin falder sidelæns ind i beskrivelsen af romantikken ved at fremhæve en række komplimentære oppositionspar. Romantikken er:

¹⁶ Isaiah Berlin afstår ganske enkelt i de første linjer af *The Roots of Romanticism* fra at forsøge sig med en definition: "I might be expected to begin, or to attempt to begin, with some kind of definition of romanticism, or at least some generalization, in order to make clear what it is that I mean by it. I do not propose to walk into that particular trap" (2000a, 1). Han lægger sig således i forlængelse af Northrop Frye, som fremhævede det futile ved indholdsfikseringer, som blot ville føre til indvendinger af typen 'netop dette har kendetegnet andre tænkere eller tankestrømninger i andre kulturer til andre tider' og er som sådan ikke noget unikt, der kan bære eller retfærdiggøre, at man behandler romantikken som en 'enhed' (1963, 1).

¹⁷ I forlængelse heraf hører man tale om forskellige 'romantikker'. Et eksempel på dette forhold er Aarhus Universitetsforlags tidsskrift *Romantik. Journal for the Study of Romanticisms*, der udkom med sit første nummer i 2012. Flertalsformen *romanticisms* indkredses i redaktionens forord på følgende vis: "Romantik is a multi-disciplinary journal dedicated to the study of both cultural productions and the concept of Romanticism. The articles range over a variety of cultural practices from the period c. 1780-1860, including the written word, visual arts, history, philosophy, religion and theater. The journal is interested in the plurality of European romanticisms, as well as the connection between them" (6).

¹⁸ Det er eksempelvis Ernest Seillières position i *Les Origines romanesques de la morale et de la politique romantiques*, hvori han opregner det, han anser for en række antikke eksempler (1920, 49 ff). Seillière står ikke alene, men jeg har ikke mulighed for at forfølge den tilgang.

¹⁹ Udgivelsen er en posthum transskription af manuskripterne til en forelæsningsrække, som Berlin gav i 1965. Den fik sit eget liv, da den blev sendt i radioen på BBC året efter og træder som tentativ *tour de force* i stedet for det mere omfangsrige og detaljerede værk, Berlin ønskede at skrive, men ikke færdiggjorde andet end noter til før sin død (2000a, x).

[U]nity and multiplicity. It is fidelity to the particular, in the paintings of nature for example, and also mysterious tantalising vagueness of outline. It is beauty and ugliness. It is art for art's sake, and art as an instrument of social salvation. It is strength and weakness, individualism and collectivism, purity and corruption, revolution and reaction, peace and war, love of life and love of death (s., 18).

Rüdiger Safranski gør noget tilsvarende i sin *Romantik. Eine deutsche Affäre* (2007), der er en oplagt kandidat som nyt standard-indføringsværk på området. Også han fremhæver det tvetydige og dynamiske:

Der romantische Geist ist vielgestaltig, musikalisch, versuchend und versucherisch, er liebt die Ferne der Zukunft unter Vergangenheit, die Überraschungen im Alltäglichen, die Extreme, das Unbewusste, den Traum, den Wahnsinn, die Labyrinth der Reflexion. Der romantische Geist bleibt sich nicht gleich, ist verwandelnd und widersprüchlich, sehnsüchtig und zynisch, ins Unverständliche vernarrt und volkstümlich ironisch und schwärmerisch, selbstverliebt und gesellig, formbewusst und formauflösend (s., 13).

Uden at lade mig friste af de mange digressionsmuligheder synes Berlin og Safranski at være enige om, at romantikken var en personbåret bevægelse med centrum i Tyskland. Sidstnævnte bekender kulør allerede på titelniveau. Berlin har for sin del formuleringer som "the movement arose in Germany, and there it found its truest home" (2000a, 131).²⁰ Den opstod i løbet af 1760'erne og varede frem til ca. 1830. Det er i hvert fald den ene halvdel af historien, for der synes at

²⁰ Men Berlin er indlæst i og fremhæver eksempler fra andre europæiske lande – primært England og Frankrig. Det må jeg desværre afstå fra i det følgende, selv om Coleridge, Shelley, Keats, Scott osv. og Chateaubriand, Madame de Staël og Hugo osv. ville høre hjemme i den fuldstændige kortlægning. I min fremstilling fremstår romantikken således næsten som eksklusivt tysk, hvilket er helt misvisende. Hertil kommer, at den også kunne udlægges som primært nedlejret i et protestantisk klima. Det er heller ikke repræsentativt. Mit eneste forsvar er, at fremstillinger af denne art altid vil være mere eller mindre brutale digitaliseringer af et broget, analogt, historisk stof.

være to romantikker. Hverken Safranski eller Berlin bruger disse ord eller er særligt eksplicite om det i det hele taget. Men begge synes ikke desto mindre implicit at operere med den idé, at den tyske, personbårene og historisk afgrænsede bevægelse er udgangspunktet for en snævert defineret romantik. Men denne ledsages af en bredere og mere almentgjort romantik, som op gennem de 19. og 20. århundreder skyder sig ind som en dominerende tankestruktur i vestlige kulturers politik, religion, kunst og videnskab osv. Safranski konkluderer på den baggrund, at "[d]ie Romantik als Epoche ist vergangen, das Romantische als Geisteshaltung aber ist geblieben" (2007, 392). Hos Berlin hedder det tilsvarende, at det for det første er uomstrideligt, at der var en romantisk bevægelse, og at den for det andet afstedkom "the greatest transformation of Western consciousness, certainly in our time" (2000a, 20). Begge har deres bud på, hvad der binder den snævre og den brede romantik sammen. Safranski siger, at "Romantik ist [...] eine Fortsetzung der Religion mit ästhetischen Mitteln [...] Gut für die Poesie, schlecht für die Politik" (2007, 13). Om end denne synsmåde har en del for sig, mener jeg, at den er for snæver i denne sammenhæng. I stedet lægger jeg mig i forlængelse af Berlins mere upræcise, men også mere fleksible forslag, at man kan se romantikken som "a violent eruption of emotion, enthusiasm" (2000a, 6). I min fremstilling er fællesnævneren mellem de to versioner således det emotionelle domænes dominans i modsætning til den systematiske fornuftstænkning, som det 18. århundredes oplysning (måske specielt den franske) med rette eller urette er kommet til at repræsentere. I den snævre version finder de tyske digterfilosoffer deres sande *jeg* i en dyrkelse af autentiske følelsesudtryk. I den brede version finder menneskelige *fællesskaber* sig selv gennem traditionens myter og praksisser, der udtrykker det kollektive sindelag eller folkeånden - de fælles følelser og forestillinger. Skønt dette er min forsimpning af langt mere komplicerede historiske forhold, danner det udgangspunktet for min beskrivelse af de to romantiske tendenser, som påvirkede Grundtvig og Durkheim.

3.1 Den individ-fokuserede romantik

Dette er den traditionelle og formodentligt mest udbredte opfattelse af romantikken. Det er den, man oftest støder på i opslagsværker, lærebøger og lignende. Det drejer sig om forløbere som Goethe og Schil-

ler og om centrale navne som brødrene Schlegel, Heine, men også Fichte, Novalis, Hölderlin, Schelling og Hegel osv. Byen Jena er centrum,²¹ ligesom *Sturm und Drang*²² og idealisme ofte knyttes som optakt til bevægelsen. Med andre ord: en litterær og filosofisk strømning, som løb gennem Tyskland i årtierne omkring år 1800 og som tog udgangspunkt i et afgrænset tropekorpus. Man dyrkede poetisk de umættelige længsler og den kompromisløse matyr(død). Tankegangen var grundlæggende selvreferentiel: man søgte af princip ikke ydre begrundelser for det heftige følelsesliv og engagement, som man anså for at være det centrale og mest beundringsværdige, en person kunne besidde. Hverdag, borgerligt virke og konstruktiv-produktiv livsførelse sløvede og korrumpere omvendt individets autentiske form og følelser (Berlin 2000a, 9ff). Som sådan fremstår romantikken som en idéhistorisk elitær og 'selvcentreret' strømning blandt borgerskabets unge sønner,²³ inden for hvilken man interesserede sig mere for den unge Werthers lidelser end for de afgørende samfundsmæssige udfordringer, som de fleste europæiske lande og deres

²¹ For Jenas betydning for den tyske romantiske bevægelse se Theodore Ziolkowskis *Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft* (1998) og Safranski (2007). Sidstnævnte påpeger således, at bevægelsens hovedpersoner "traf sich mittags und abends zum Essen und zu gemeinsamen Gesprächen, hielt regelrechte Sitzungen ab [...] Wenn man nicht miteinander ass, sprach, las und musizierte, unternahm man ausgiebige Spaziergänge in die schöne Umgebung von Jena [...] Henrik Steffens [...] schrieb [...]: Sie hatten ein inniges Bündnis geschlossen" (2007, 84-85).

²² Dette er en *pars pro toto*, som udspringer af den tyske dramatiker Friedrich Maximilian Klingers, der skrev et stykke af netop dette navn i 1777. Det indikerer, at en af de afgørende genrer for den romantiske bevægelse netop var dramaet, herunder særligt tragedien (Buschmeier & Kauffmann 2010).

²³ Dog ikke typisk det bedre borgerskabs sønner. Hovedparten var vokset op under relativt beskedne kår. Isaiah Berlin anser denne omstændighed for så betydningsfuld, at den muligvis kan være indgangsvinklen til den socioøkonomiske forklaring på den romantiske bevægelses opblomstring, som han efterlyser: "There where something about Prussia, where most of them came from – about this excessively paternalistic State of Frederick the Great's, about the fact that he was a mercantilist and therefore increased the wealth of Prussia, increased her army, made her the most powerful and rich of all the German states, but at the same time pauperised her peasants and did not allow sufficient opportunity to most of her citizens. It is true too, that these men, most of them children of clergymen and civil servants and the like, received an education which gave them certain intellectual and emotional ambitions; with the result that, since too many jobs in Prussia were held by persons of good birth, where social distinctions were preserved in the most rigorous manner, they were not able to attain full expression of their ambitions, and therefore did become somewhat frustrated, and began to breed fantasies of every possible kind" (2000a, 130-131).

befolkninger befandt sig i i tiden før, under og efter den franske revolution og Napoleonskrigene.

Bevægelsens filosofiske udtryk formulerede sig op ad Immanuel Kant. Meget forenklet sagt forsøgte romantikerne at skabe en plads til individets i Kants filosofiske system – det system, som ikke levende plads til det subjektive og originale. De så systemet som indlysende beundringsværdigt og opfattede det som det eneste plausible filosofiske udgangspunkt (Safranski 2007, 74). Men spørgsmålet om individets placering fik dem til at konkludere, at "die Philosophie ist noch nicht am Ende, Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch".²⁴ Kant havde ret i den filosofisk revolutionære afvisning af Gud og naturen som tænkningens absolutte fundament. Han manglede imidlertid blot at indse, at fundamentet var individet og selvbevidsthedens struktur i sig selv (ibid.). Så langt i sit fokus på og tiltro til individet gik gruppen i Jena, at de ønskede at gøre det til fundamentet for den nye mytologi, som skulle erstatte den forældede, som ingen længere kunne tro på:

Da [in Jena] sitzen Hölderlin, Hegel und Schelling um 1797 beisammen und entwickeln die Umriss einer neuen Mythologie, die man 'machen' müsse. Wo findet man solche Mythologie? Natürlich in sich selbst (Safranski 2007, 81).

Som jeg skal vende tilbage til, hører man et ekko af disse bestræbelser indirekte i Grundtvigs forfatterskab og måske mere direkte i Durkheims begreb 'individets kult'.

På dette punkt må endvidere tilføjes, at jeg i denne sammenhæng fremhæver Kants betydning ikke alene, fordi det er gængs i beskrivelser af Jena-tankestrømningen, men også fordi jeg opfatter visse momenter i Grundtvigs og Durkheims forfatterskaber som en (muligvis indirekte) reaktion på Kants filosofi. For Grundtvigs vedkommende kan den generelle modvilje mod gold 'tysk systemtænkning' rimeligvis betragtes som rettet mod den kantiske tradition. Hvad Durkheim angår, formulerer han sig i *FE* eksplicit i forlængelse af Kant – han fremstiller ligefrem sin teori som et appendiks til *Kritik*

²⁴ Schelling (1995, 103) – citeret i Safranski (2007, 74).

der reinen Vernunft. Jeg foregriber her pointer, som jeg vil udfolde i hhv. kapitel II og IV. Men jeg fremhæver også Kant, fordi han i freudiansk forstand er den fader, som både den individuelle og den kollektive romantik må myrde for at blive sig selv. Den første kæmpede for at give individet en filosofisk realitet. For den anden stod kampen om de folkelige fællesskabers virkelighed. Den kamp skal vi vende os mod her.

3.2 Den fællesskabs-fokuserede romantik

Den ændring i forståelsen af menneskelige fællesskaber, der knyttes til denne brede form af romantikken, jeg på dette punkt forsøger at indkredse, tilskriver man oftest J.G. Herder – en filosof, hvis tænkning typisk betegnes som proto-romantisk, som en forløber for eller som fader til dén romantiske bevægelse, jeg netop har præsenteret. Safranski ser således Herders rejse fra Riga til Nantes i 1769 som ”Romantischer Anfang” (2007, 17). Berlin overvejer det tilsvarende som en mulighed, at Herders konfrontation med en anden kultur under denne rejse ”is perhaps one of the roots [...] from which romanticism began” (2000a, 39-40). I en vis forstand repræsenterer han da også en ur-romantik, på hvilken både den snævre individ-fokuserede og den brede fællesskabs-fokuserede bygger. Men terminologisk har han haft størst betydning for den sidste både politisk og videnskabeligt, og derfor placerer jeg gennemgangen af hans hovedtanker under denne overskrift.

Herders tænkning var hovedsageligt historiefilosofisk, og han formulerede sig i opposition til Kants almengyldige og ahistoriske filosofi. For Herder var den almengyldige abstraktion en tom og irrelevant syntese: udsagn om det generelle måtte altid (allerede) tage udgangspunkt i det konkrete. I et opgør med Kant understregede han således, at *Sein* nødvendigvis må være et partikulært *Dasein* (Barnard 1965, 35). ’Menneskehed’ gav i denne tankegang kun mening som summen af en række folkeslag, der udfoldede sig i givne historiske rum. Derfor var menneskehedens universalhistorie i *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) bygget op af folkenes partikulærhistorier. Tilsvarende gav ’mennesket’ kun mening som konkret, fysisk individ – som en person, der er indlejret i en kulturel og social kontekst, som Herder kaldte *Volk*, med en specifik tradition og et bestemt sprog, der i Herders terminolo-

logi udtrykte den pågældende *Volksgeist*.²⁵ For ham var den menneskelige natur

nemlig ikke som det hedder i filosofiens definition, et kar med en absolut, uafhængig, uforanderlig lyksalighed [... Den er] et smidigt stykke ler, der under de mest forskellige artede forhold, behov og lidelser også former sig på forskellig vis (1774, 57).²⁶

Bag denne formulering lå den grundantagelse, at hvert enkelt folk eller kultur som organiske enheder²⁷ må studeres indefra og på deres egne præmisser:²⁸ at de besidder deres egen selvstændige fysiske og metafysiske realitet – hver har de deres eget middel-, ligevægts- eller tyngdepunkt (Herder 1774, 59), som ikke kan overføres til andre.²⁹ Men denne synsmåde udviklede sig ikke til fuldbyrdet kulturrelati-

²⁵ Dette er min omskrivning af Herders begreber, som er i overensstemmelse med litteraturen på området. Hvad denne fremstilling ikke bringer tydeligt frem, er Herders antropomorfe forståelse af folket. I analogi med det enkelte menneske kan folket forstås som den fysiske fremtoning, hvortil der hører en sjæl: folkeånden.

²⁶ Jeg citerer her efter Adam Poulsens oversættelse *Endnu en historiefilosofi til menneskehedens dannelse* fra 2002.

²⁷ Forståelsen af det folkelige fællesskab som en organisk enhed er signifikant både i Herders egen tænkning og i den senere omsætning af den. Det er et opgør med sig den indretning, som var den eneste mulige i tiden før den franske revolution: de konglomerat-stater, som i territoriell og etnisk henseende ofte var arbitrære. Kitter var den pågældende konge eller fyrste. Herder anså dette for at være en mekanisk og altså unaturlig konstruktion. Den undertrykte de autentiske folkelige kræfter, hvorom han ofte anvendte termer fra planteriget. Folk er træer, og de blomstrer, er de formuleringer, der forekommer hyppigst.

²⁸ Denne pointe placeres i en række bedømmelser af samtidig historieskrivning: dels i et opgør med arkæologerne J.J. Winkelmann og Daniel Webb, der begge dømmer den ægyptiske kunst og litteratur ved at måle den med den græske (ibid., 41-42), dels gennem afvisningen af, at man med udgangspunkt i moderne frihedsbegreb kan dømme despotiske styreformere i de tidligste historiske perioder moralsk forkastelige (ibid., 33). Hvis man vil forstå fx de gammeltestamentlige tekster, er det derfor i følge Herder ikke tilstrækkeligt "to see it as a sublime work of art, and compare its beauties with those of Homer [...]; we must transport ourselves into a distant land and an earlier age, and read it as the national poem of the Jews, a pastoral and agricultural people, written in ancient, simple, rustic, poetic, not philosophical or abstract language" (Berlin 2000b, 211).

²⁹ Der synes imidlertid at ligge en idé om, at selve de videnskabelige studier af andre folk og kulturer kan være et nødvendigt udgangspunkt for refleksionen omkring den tradition og det folk, som man selv er indlejret i: "the vision of past creation inspires us to find our own centre of gravity, our own *Mittelpunkt* or *Schwerpunkt* or that of the group – nation, region, community – to which we belong" (Berlin 2000b, 219).

visme:³⁰ som fundament lå et historiefilosofisk skema, der læste en teleologisk progression ind i historien.³¹

Til trods for den udtalte skepsis imod den indholdsløse generalisering satte Herder trods alt en bestemt generalisering som central for hans forståelse af mennesker i alle kulturer til alle tider. Han betragtede nemlig mennesket som et socialt væsen, der står i et reciprokt afhængighedsforhold til den sociale og materielle omverden, det fødes ind i. Herunder gemmer sig en afgørende participations-tankegang, der også vil kunne findes i den europæiske idéhistorie hos fx Aristoteles og Augustin. Tankegangen er, at folkene og deres tilhørende folkeånder er fænomener *sui generis*, som individer fødes ind i og dermed giver fysisk virkelighed. Det er oplagt at læse den pointe som et implicit opgør - denne gang ikke med Kant, men med J.J. Rousseau. Skønt Rousseau også forstår mennesket som et socialt dyr, opererer han med den hypotetiske forestilling om 'den sociale kontrakt', der indgås af fornuftige individer og som ligger til grund for den sociale organisering. Men Herder afviser nødvendigheden af hypotetiske forudsætninger *per se*. Fællesskaber har ikke brug for individers rationelle accept: mennesker har et behov for eller en naturlig tilbøjelighed til at indgå i sociale relationer og organisationer (jf. Barnard 1965, 54).

Sprog generelt og den mundtlige tradition specifikt er endvidere et nødvendigt element at fremhæve for at forstå Herders historiefilosofiske skema, de antropologiske betragtninger og bestemmelsen af folkene som fænomener *sui generis*. Han anså nemlig sprogene og særligt i deres umiddelbare mundtlige form for at være mediet for så-

³⁰ I hvert fald ikke hos Herder. Et slående paradoks, som jeg her blot kan nævne i forbifarten, er imidlertid, at Herder ligeså ofte gøres til kulturrelativismens og multikulturalismens fader (Christensen 1991), som hans forfatterskab fremstilles som direkte og kausalt forbundet med nationalchauvinistiske forbrydelser i det 20. århundrede (Berlin 2006, 210).

³¹ Det udtrykker sig eksempelvis ved Herders antropomorfe beskrivelser. Menneskehedens generelle historie og folkenes partikulære historie beskrives således som den ontogenetiske udvikling fra barn til voksen. Det kan parentetisk bemærkes, at folkenes udvikling er flersporet: nogle er mere udviklede end andre. "[D]en største del af jordens nationer befinder sig endnu i barndommen" (ibid., 111). F.M. Barnard understreger desuden i sin *Herder's Social and Political Thought* (1965), at grundlaget for det overordnede teleologiske historiesyn er Herders kombination af en aristotelisk forståelse af teleologisk udvikling med sit eget *Kraft*-begreb. Denne *Kraft* er Guds kontinuerlige manifestation i historien igennem de enkelte folks udvikling (s. 53).

vel individets bevidsthed som for folkets. Ligesom individet tænkte og udtrykte sig sprogligt, således udfoldede folkets ånd sig i den mundtlige og poetiske tradition, der netop udfoldede sig i og afgrænsede sig i forhold til andre traditioner i kraft af sproget.³² På den baggrund skal man forstå hans interesse for folkemyter og folkeeventyr; de er indgangen til folkenes verdensbillede, sindelag eller folkeånd.³³ Som vi skal se i det følgende, kom denne understregning af sprogets betydning for det nationale fællesskab til at spille en væsentlig rolle i såvel Durkheims 1800-tals Frankrig som i Grundtvigs 1800-tals Danmark. Før vi kan gå videre, mangler jeg imidlertid kort at skitserer, på hvilken måde Herders tanker efter hans død forplantede sig i europæisk videnskab og politik.

Det sidste først. 1800-tallet var som nævnt de nationale vækkelers og samlings århundrede. Det kan forstås på den måde, at der i borgerskabet i de respektive europæiske feudale monarkier, opstod en bevidsthed om, at man tilhørte den samme overordnede, folkelige enhed. Processen forløb mindst konfliktfyldt, hvor territoriet var lille, og befolkningen var relativt sprogligt, etnisk og religiøst homogen. Sådan var tilfældet i Danmark – i hvert fald efter de territoriale afståelser i 1814 og 1864. Mere besværlig var den, hvor landets størrelse eller geografi havde opretholdt en regional, sproglig og kulturel opdeling, som tilfældet var det i Frankrig (jf. Hayes 1930). Men resultatet, man søgte, var det samme: at skabe overensstemmelse mellem på den ene side landets ydre statslige og politiske form og på den anden side den indre folkelige-kulturelle tradition. Hvad mere var, blev

³² Det fik for Herders vedkommende først og fremmest udtryk i dyrkelsen af det tyske sprog. Den tyske fremhævelse af modersmålet havde imidlertid allerede på Herders tid en lang tradition bag sig. Luthers og glemte teologers og filosofers kamp mod latin og fransk, som også Pufendorf, Leibniz, Thomasius, Wolff, Hamann og Lessing kastede sig ind i, udgjorde således en egentlig tendens i tysk åndsliv, da Herder skrev i 1770'erne (jf. Berlin 2000b, 174).

³³ Herder selv tog udgangspunkt i allerede skriftligt nedfældede kilder. Men i løbet af 1800-tallet slog denne tankegang om i projekter af stadig mere omfattende karakter til indsamlingen af mundtligt traderede fortællinger. De fandt sted over hele Europa og kan inddeles i to hovedgrupper. De første var drevet af et ønske om at dokumentere og bevare egen tradition. Folkemindesamlinger som brødrene Grimms i Tyskland og Grundtvig og Evald Tang Kristensen i Danmark er oplagte eksempler. Den anden hovedgruppe fandt sted inden for den nyetablerede etnografi og antropologi, som indsamlede data om 'primitive' eller 'naturfolk'. I en tysk sammenhæng kan nævnes Theodor Waitz *Anthropologie der Naturvölker* (1859), som påvirkede Franz Boas og dermed den amerikanske antropologi (Bunzl 1996, 43ff).

denne udvikling typisk opfattet som en tilbagevenden til et autentisk, naturligt, historisk givent udgangspunkt. I forlængelse heraf blev de nationale legender og særligt oldtidens mytologier lagt til grund for konstruktionen af den nye folkelige identitet.³⁴

Sideløbende med denne politiske og mentalhistoriske udvikling opstod flere nye akademiske discipliner, som i synet på menneskelige fællesskaber som spontane, naturlige fænomener *sui generis* lå på linje med Herder. Det gjaldt antropologien, etnografien, sociologien og i Tyskland også folkepsykologien. Herders påvirkning var oftest implicit, men der er konsensus om, at den er mere end sandsynlig.³⁵ Den påstand, som jeg ikke i denne sammenhæng kan udfolde, men som ikke desto mindre er relevant, er, at Herders folkebegreb gennem sin rejse i flere fagfelter og lande har transformeret sig til den nutidige almene og akademiske brug af ordet 'kultur'.

3.3 Romantikken som krisetegn

Nu har jeg forsøgt at give et overblik over tankegods og idéhistorisk transport. Men jeg mangler at give et bud på, hvorfor de romantiske strømninger overhovedet blev bragt i bevægelse. Jeg har refereret Berlins specifikke delforklaring om et overskud af uddannede unge mænd og præsenteret Herders rejse til Nantes 1769 som det romantiske startskud. Men der må være mere at sige. For det forklarer ikke, hvad det var i det historiske miljø, som gjorde, at netop disse mænd og deres tanker krystalliseredes til bestemte tendenser; hvorfor de gik gennem den kulturelle selektion?

Der gives ingen håndfast forklaring, men jeg vil fremhæve to omstændigheder, som hver på sin måde og under gensidig forstærkning spillede en rolle. Den ene er en uhåndgribelig erkendelsesstruktur; den anden er en blodig begivenhed, den franske revolution.

³⁴ Den skotske forfatter James Macpherson udgav i 1760'erne *The Poems of Ossian*, gamle keltiske eller gæliske myter. Ossian-myterne blev læst over hele Europa og styrkede interessen for den lokale mytologiske fortid (Ljøgdødt 2012). Det førte undertiden til strider over, hvilke nationer, der havde ophavsrettigheder til bestemte myter. Hvem har den oprindelige Arthur og Camelot? har eksempelvis været et stridspørgsmål mellem englændere og franskmænd.

³⁵ For en redegørelse for Herders betydning for sociologien se eksempelvis Carmelo 1965, Forster 2006, Stark 1960, Well 1959. For hans betydning for antropologien se Zammito 2002. Som udgangspunkt for overvejelser over den mulige idehistoriske overførelse gennem Humboldt og Boas inden for antropologien se Stocking et al. 1996.

Begge vidner de om den krisetilstand, som de europæiske kulturer befandt sig i i slutningen af det 18. århundrede. Erkendelsesstrukturen knytter sig til den afskaffende kritik af traditionen, som oplysningstænkere havde set som et nødvendigt udgangspunkt for menneskeheds fremskridt, og som nu havde blotlagt, at historien, religioner og samfundsstrukturer i det hele taget var mere eller mindre vilkårlige konstruktioner (Høiris & Ledet 2008, 12). Oplysningsfilosofernes (og siden i øvrigt modernitetens store tænkeres) reaktion herpå var at konstruere nye idealer, som kunne afløse de gamle. Men i romantikken var reaktionen den modsatte: at vende tilbage til den forældede tradition for at acceptere arbitrarieteten og menigsløsheden som et udgangspunkt, man kun kunne bevæge sig væk fra gennem aktiv reaktualisering og reautenticitering. I en vis forstand blev denne tankegang bekræftet af hændelser under den franske revolution. Indføringen *ex nihilo* af en tydeligt menneske- eller skrivebordsskabt samfundsorden og kalender fik aldrig fodfæste (selv om metersystemet efterhånden gjorde). Krisen, tankestrukturen og revolutionen spiller hver især afgørende roller i Grundtvigs og Durkheims forfatterskaber, hvorfor jeg skal vende tilbage til dem allerede i det følgende kapitel.

II

Grundtvigs refleksioner om og ambitioner for det religiøse fællesskab

Det er sjældent muligt at tage Grundtvig til indtægt for ét bestemt synspunkt uden uendelige forbehold og modifikationer. Ganske enkelt og helt banalt fordi han skrev så forfærdelig meget om så mange emner, er der så mange mulige udsagn at forholde sig til. Men også fordi forfatterskabet er blevet til i en lang række helt konkrete anledninger, er varsomhed nødvendig, når man ønsker at uddestillere generelle mønstre og strukturer.³⁶ Hertil kommer, at han levede meget længe og var aktiv skribent til det sidste. Desuden må man tage højde for interne udviklinger og selvopgør.³⁷ Det kan for sin del forklare, hvorfor så meget Grundtvigforskning har haft tendens til at søge tilflugt i biografisk parafrase: Hvis man forsøger at udtømme Grundtvigs syn på en bestemt sag, lader dette sig i sagens natur kun gøre ved at kortlægge og redegøre for de forskellige og ofte forskelligrettede

³⁶ Jeg er på dette punkt enig med Sune Auken, som opfatter Grundtvigs forfatterskab som en strøm af ideer og associationer. Han vægrer sig ligefrem ved på forhånd at give dækkende definitioner af de tre begreber (mytologi, profet og religion), som er de primære genstandsfelter for hans Grundtvig-afhandling, fordi han finder, at det begrænser og fikserer undersøgelsen af de begreber, som for Grundtvig selv var i stadig forskydning (jf. 2005, 12).

³⁷ Netop selvopgøret har en særlig placering i Grundtvigforskningen. Det er udbredt at skære éns undersøgelse til med 'selvopgøret' som dramatisk 'princip'. Kaj Thanings disputats *Menneske først – Grundtvigs opgør med sig selv* (1963) er det oplagte eksempel, men andre benytter før og efter samme skabelon (jf. Michelsen 1991 og Pedersen 2005, 86).

holdninger og formuleringer, som det kan være svært at give en sammenfattende analyse af. Hertil kommer, at der ofte snor sig en teleologisk bedømmelse ind. Det er ikke overraskende, og det er fristende at understøtte det med et biografisk skema. If. en sådan tankegang 'modnes' Grundtvigs tanker, eller han når til sin 'endelige forståelse' af det pågældende emne – retoriske figurer, som ofte anvendes i denne ende af litteraturen. Præmissen vil typisk være, at der findes en autentisk og egentlig Grundtvig, som 'kommer til sig selv' i, hvad man kan betragte som 'nøgleår', fx 1825 og 1832.

I løbet af de sidste femten år er det imidlertid blevet stadig mere almindeligt at lægge afstand til en sådan tilgang. Således har Kim Arne Pedersen (2003) foretaget en kortlægning af forskningstraditionen med en klar skelnen mellem på den ene side forskning bedrevet af folk, som er, hhv. betragter sig som, en del af en intakt, grundtvigsk tradition og i den forstand forpligtet på stoffet, og på den anden kritiske og distancerede undersøgelser. Sideløbende hermed er der blevet gjort en række tilløb til dekonstruktionen af 'myten Grundtvig': navnlig højskole-Grundtvig og kirkefader-Grundtvig. Det er derfor almindeligt (grænsende til det trivielle), at man skriftligt i diverse artikler og mundtligt til diverse arrangementer at blive mindet om, at man i sit arbejde bør passe på ikke at applicere traditionens Grundtvig på den historiske Grundtvig. Man må med andre ord sørge for at læse sig bag om virkningshistorien og undgå de teleologiske kortslutninger (jf. Korsgaard 2004; Møller 2004).

Disse råd og advarsler anerkender jeg berettigelsen af: man bør altid undgå hagiografier. Ikke desto mindre interesserer jeg mig for Grundtvig i denne afhandling, fordi Grundtvigs idéer viste sig at være kulturelt adaptive, og fordi den videnskabelige udvikling efterhånden er nået til et punkt, hvor det er muligt at indikere baggrunden herfor. Med andre ord og sagt lige ud: jeg interesserer mig for ham, fordi han fik og havde ret. Det udsagn kunne jeg afmontere ved at lade ret rime på magt. Det er oplagt og ikke helt urimeligt, fordi han faktisk fik succes og havde held med at distribuere sine idéer. Men det, som interesserer mig er først og fremmest, at jeg mener, at Grundtvig havde ret i en mere egentlig forstand. I den betydning, at man nu gennem nye typer af videnskabelige undersøgelser begynder at kunne verificere og oversætte hans intuitive fornemmelser og holdninger til eksperimentelt orienterede studier og deres resultater.

Det er på den baggrund, jeg beskæftiger mig med de to hoveddomæner i Grundtvigs forfatterskab: det verdsligt-sekulære og kirke-
ligt-religiøse, dvs. dels Grundtvig som landsfaderligt referencepunkt
for danskere på tværs af det politiske spektrum (Larsen 2012) og op-
havsmanden til højskolebevægelsen, Grundtvig som kirkefader og
ophavsmand til en overvældende mængde salmer, som i folkekirken
stadig synges ofte og ofte flittigt. I dette kapitel koncentrerer jeg mig
om det religiøse i en analyse af *Kirkens Gienmæle* (1825) og en ind-
kredsning af Grundtvigs syn på salmesangens betydning.

1. Kulturel adaption anno 1800

Årtierne omkring år 1800 i Danmark var kendetegnet ved en række
moderniserende reformer på samfundets mest afgørende områder:
Fordeling af jordbesiddelser, indretning af skolerne og kirkerne.
Samtidig var det en periode, der var blevet optaget af fortiden. Muse-
er som Nationalmuseet var blevet oprettet (jf. Bennett 1995) og en
'oldsagskommission' nedsat (Jakobsen 2007). Arkæologiske udgrav-
ningsprojekter omkring gravhøje blev sat i gang og i litteraturen dyr-
kede man middelaldergotik (Fay 2002) i romaner såvel som lyrik
(Lundgren-Nielsen 2010a). Det er blot antydningssvis eksempler på
det, som man nu kan se var en generel tidstrømning.³⁸ De følgende
afsnit indeholder en skitse af væsentlige tiltag, tendenser og begiven-
heder 1788-1826. Det er ikke intentionen at give en udtømmende hi-
storisk gennemgang, men derimod at male en baggrund, der tydelig-
gør, hvor Grundtvigs definition af det kirkelige fællesskab i *Kirkens
Gienmæle* løber med tidsstrømmen og hvor den løber imod.

Det er svært at overvurdere betydningen af landboreformerne
1788-1800 for bøndernes økonomiske vilkår og selvstændiggørelse,
som både reelt og symbolsk understregedes af stavnsbåndets løsning.
Skolereformerne, der indtraf med kommissionsarbejde og provisori-
ske reglementer fra 1700-tallets slutning og fandt en milepæl i skole-
loven 1814, er tilsvarende bemærkelsesværdige som tegn på, at man

³⁸ Det drejer sig om en periode, der har fået en række forskellige betegnelser. Un-
dertiden er den kendt som 'romantikken' slet og ret. Andre gange går den under de
mere specifikke 'guldalder', 'biedermeier', 'vormärtz' eller 'restauration', hvoraf
sidstnævnte måske bedst rammer den traditionsforvaltende, -formidlende og -
forstærkende iver, som jeg ønsker at fremhæve.

var bevidst om nødvendigheden af at ruste gamle institutioner til nye tider. Herefter var skolerne og seminarerne statens forpligtelse og arbejdsdelingen mellem lærer og degn blev cementeret. Motoren i reformarbejdet var naturligvis den oplysningsiver, der drev 1700-tallet frem, og de enkelte tiltag var led i en overordnet ambition om at oplyse kongeriget. En ambition, der var udtalt hos eliten: de 10-20 %, som adelige, akademikere og embedsmænd udgjorde af den samlede befolkning. Udover det måske ikke så talrige, men trods alt indflydelsesrige handelsbaserede borgerskab først og fremmest i København og det håndværksbaserede borgerskab³⁹ i provinsen var resten af befolkningen hovedsageligt bønder og landarbejdere (jf. Wählin 1994, 63). Oplysningsidealer – individets ukrænkelighed, humanitet og tolerance - og diverse rettighedspåberåbelser prægede i det hele taget Europa og Nordamerika. Mest voldsomt under revolutionerne i Amerika og Frankrig. At disse omstændigheder er endog overordentligt kendt stof gengivet i samtlige lærebøger om perioden, gør det imidlertid ikke mindre rigtigt og ikke mindre vigtigt i denne sammenhæng. For erkendelsen af at befinde sig i et tidehvert, oplysningsarven og ønsket om at tilpasse de stående institutioner og traditioner var også virkeligheden i det kirkelige landskab, Grundtvig blev en del af, da han fik sin teologiske embedseksamen i 1803. Det blev forudsætningen for hans tanker om, hvad der binder menneskelige fællesskaber sammen. I dette kapitel skal jeg fokusere på hans forståelse af det religiøse fællesskab men dog først se på den kirkelige og teologiske kontekst.

2. De tomme kirker

Skal man tro de mange beretninger fra perioden, stod kirkerne tomme og misvedligeholdte i årene omkring år 1800.⁴⁰ Optællingsunder-

³⁹ Netop dette borgerskab fostrede nogle af 1800-tallets mest markante personligheder. H.C. Andersen trådte ud af et odenseansk bysmåborgerskab, ligesom Søren Kierkegaards familie var centralt placeret i det københavnske handelsborgerskab.

⁴⁰ Det gjaldt både for land og by. Det illustreres eksempelvis af de beklagelser, en landsbypræst sender til sin studerende og storbyboende søn: "Paa sine Steder siger man det reent ud, at den gejstlige Stand er ganske undværlig [...] Den offentlige Gudsdyrkelse forsømmes hist og her ganske. Du veed, at dette ikke er Tilfældet i min kirke; men du kender og begge Præster [...], der dog er duelige Mænd. Nu om

søgelse findes ikke for Danmark. Men at det var en reel og presserende bekymring blandt landets præster, at tilknytningen til kirken svækkedes, kan der ikke være tvivl om. Den gejstlige stand havde en akut degenerationsoplevelse: Folk levede amoralsk; sæder forfaldt. Biskop Münter konstaterede om sin samtid, at ”Menneskehedens vigtigste Baand ere slappede eller sønderrevne” (Koch 1954, 94). Det er muligt, at dette mismod er et genkommende fænomen i kirkehistorien, at det ligefrem er et grundvilkår for kirkens mænd.⁴¹ Hertil kommer, at kirkebygningernes uændrede tæthed sammenholdt med et mindre fald i befolkningstilvæksten i sig selv kan have forstærket oplevelsen af udtømming (Paldam 2012a, 2012b). Dette til trods kan der imidlertid ”næppe være Tvivl om, at Kirkegangen fra Midten af 18. Aarhundrede var i stærk Tilbagegang” (Koch 1954, 92). En betydelig årsag var sandsynligvis, at man ikke længere i samme grad som tidligere håndhævede kirkepolitilovgivningen, der pålagde borgerne deltagelse i gudstjenesten og overholdelse af helligdagene (ibid. 94-96). Måske forstærkedes denne omstændighed løbende, efter at landboreformerne havde sprængt landsbyfællesskaberne ved at flytte gårdmændene ud på deres respektive jordlodder. Rammerne for den naturlige afstemning til andres forventninger og en fælles praksis (deltagelse i gudstjeneste søndag formiddag), som udspringer af naboskabets umiddelbare og vedvarende fysiske nærhed, var ikke længere til stede i samme grad. Forklaringen kan imidlertid ikke hentes i ét eller flere bestemte sagsforhold eller hændelsesforløb. Problematikken med de tomme kirker var symptom på en overordnet mental-

Sommeren er der ikke 20 til Høimesse; og Aftensangen holdes sædvanlig ikke, af Mangel paa endog en eneste Tilhører [...] Du nævner nogle faa af Kiøbenhavns Præster, der have et mere eller mindre talrigt Auditorium; men at Kirkerne dog i Almindelighed – i Forhold til Folkemængden – saa godt som ere tomme, at derimod Forsamlingsstederne af taabelige umoralske Giøglerier stedse ere fulde” (i Koch 1954, 93).

⁴¹ Hans Raun Iversen har endvidere talt for det synspunkt, at udbredt frivillig kirke- og nadvergang er en undtagelsessituation i Danmark og at det er et fænomen, der først opstår med vækkelsesbevægelserne. Han anslår endda, at kirkegangen selv på sit højeste kun har talt ti procent af befolkningen. Det skyldes blandt andet den praksis, at man sendte en enkelt repræsentant fra hver husstand til den ugentlige højmesse. Overhovedet understreger han det anakronistiske ved at opfatte danskere i tiden før år 1800 som kristne i en moderne, frivillig og personlig forstand. Denne religiøsitet er i Danmark et produkt af det 19. århundrede, vækkelsesbevægelser og grundtvigianisme (2000).

tetsforandring. Hal Kochs næsten 60 år gamle diagnose er stadig frisk:

Kærnen i Sagen var, at den middelalderlige Enhedskultur var ved at gaa i Opløsning. Kristendommen var ikke længe den selvfølgelig Forudsætning for hele Menneskelivet. Derfor blev Tilslutningen til Kirken paa en hidtil ukendt Maade problematisk. Præstens aandelige-verdslige Autoritet var rokket (1954, 92).

På sin vis kan dette fokus på kirkegangen altså anvendes som barometer for de komplekse historiske tendenser og processer, man ofte opsummerer under begreberne 'individualisering'⁴² og 'sekularisering'.⁴³ Ligeegyldigt hvor svækket kirkegangen reelt var, fremgår det nemlig tydeligt, at kirken fandt det nødvendigt at overveje og retfærdiggøre sin relevans i et omfang, der ikke var set indtil da. Udfordringen var imidlertid ikke som i dag at gøre kirken attraktiv for en ikke-religiøs eller indifferent befolkning.⁴⁴ Derimod var opgaven at overbevise de troende sognebørn om, at de havde brug for professionel vejledning – dvs. for præst og for gudstjeneste. For kristendommens forestillingsverden var trods alt stadig udgangspunktet for langt hovedparten af indbyggerne i den danske konglomeratstat. Især blandt landbefolkningen gjorde en stabil religionsform uden interesse for at lade sig kategorisere inden for de teologisk-kirkelige retninger sig stadig gældende. Landbobefolkningen var ikke generelt pietister eller rationalister, men 'gammeldagstroende', og den havde samme agtelse for kirken som tidligere, om end man måske fik afløb for sin religiøsitet andre steder end i kirkerummet. En del af den private andagtslitteratur og de sangbøger, som var blevet produceret i 1700-tallet første og pietistiske halvdel, florerede nemlig i dette miljø, som siden blev vækstlaget for 1820'ernes vækkelsesbevægelser.

⁴² Den komplicerede proces, som for det første indebærer en stadig tiltagende grad af specialisering og fragmentering af sociale grupper samt understregningen af individets frihedsrettigheder i hovedparten af den menneskelige eksistens og for det andet regner reformationen, oplysningen, britisk liberalisme og fransk republikanisme som sine milepæle.

⁴³ Den ligeså indviklede række af fænomener, der gradvist har adskilt religiøse spørgsmål og opgaver fra verdslige.

⁴⁴ Om den danske folkekirke og danskeres religiøse adfærd i dag se Ahlin 2007; Marqvard Rasmussen 2005; Mortensen 2005; Nielsen 2009; Scjørring 2001.

2.1 Kirkelige omstillingstiltag

Det underliggende ræsonnement i den kirkelige analyse var, at den svækkede opbakning måtte skyldes, at man ikke havde formidlet sit budskab godt nok. Det skulle der rettes op på. Forældet skulle fornyes. Årtierne omkring år 1800 bød således på flittig omskrivning, gen-digtning og genoversættelse. Nye katekismeudkast distribueredes, og nye bibelhistoriske lærebøger for børn udkom løbende. Dansk Bibel Selskab etableredes i 1814, og en nyoversættelse af Ny Testamente lå klar i 1819. Man erkendte desuden, at teologistudiet i sig selv kunne trænge til fornyelse, og man forsøgte at supplere det med Homiletisk Selskab i 1799. Ti år senere blev det til Det Kongelige Pastoral Seminarium, men det fik ikke reel status som obligatorisk før langt senere. I stedet forsøgte man sig med forskellige efteruddannelsesinitiativer som diverse 'Landemoder' med undervisning og diskussion i stiftsregi.

En af de vigtigste nyheder var *Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler* (1791). Det var biskoppen for Sjællands stift, N.E. Balles, omskrivning af Pontoppidans *Sandhed til Gudfrygtighed*, der siden 1737 havde stået som autoritativ ledsagetekst til Luthers *Katekismus*. Den blev kendt som 'Balles Lærebog' og af de samtidige bedømmelser fremgår det, at man havde ét grundlæggende problem ved den. Nok var den teologisk opdateret med rationalistisk understregning af dyd og pligt og den var "mere blid og mindre mysteriøs" end den forrige. Men selve udformningen gjorde den utilgængelig for den brede målgruppe: Den var ganske enkelt for besværlig at læse. "Den er med et Ord sagt alt for lærd; mangler den Simpelhed, den Tydelighed, Hjertelighed, som Jesu religion aander, og en saadan Lærebog burde aande", vurderede fx en pastor J.H. Larsen i Vindeby. Men efterhånden blev den taget i brug uden de store protester. Sådan blev forløbet ikke for et andet væsentligt omstillingstiltag, sammensætningen af en ny salmebog.

I slutningen af 1700-tallet udfasedes den praksis, som havde gjort sig gældende siden indføringen af Kingos salmebog i 1699, at salmevalget stod fastlagt i bogen, som tematisk fulgte kirkeåret.⁴⁵ De

⁴⁵ For en beskrivelse af menighedssalmesangen udvikling som genre i den lutherske tradition se Scheitler 2009.

salmer, man sang i kirken, havde altså været nøje afstemt i forhold til års- og højtid. Men systemet havde været tungt og besværligt ”med indlæring af kirkeårets tekster i form af lange epistel- og evangelie-salmer” (Thodberg 1983, 163). Derfor forsøgte man først i 1778 med ”følsom” salmebog og siden med *Evangelisk-Christelig Salmebog* fra 1798, som også N.E. Balle var en af hovedmændene bag. Med sidstnævnte udgivelse, som var den kirkelige hovedsatsning, blev salmevalget præstens ansvar (ibid., 164). Princippet for dens udarbejdelse var det samme som for lærebogen: omdigtning af gammelt så det klædte den aktuelt dominerende teologiske rationalisme. Salmerne udtrykte således og var inddelt efter ”troens lærdomme” (ibid.). Men denne gang gled teologien ikke ubesværet ned. Særligt i det jyske trekantsområde stillede vækkelsen sig i vejen for indføringen og man holdt her fast i Kingo. I det hele taget synes salmebogen at blive en beholder for en betydelig ophobet modvilje i befolkningen mod rationalismen, dens kedelige præster og deres prædikener om kartofler. At salmebogen faktisk vandt udbredelse, og om eftermælet er rimeligt eller ej, påvirker ikke den omstændighed, at ingen af ovennævnte initiativer blev det columbusæg, som fyldte kirkerne igen. Der måtte skrappere midler til. Rituel nytænkning?

De første initiativer så man allerede i 1785, hvor biskoppen Christian Bastholm uden særlig succes udgav et ”Forsøg til en forbedret Plan i den udvortes Gudstjeneste”. I 1805 forsøgte en anden biskop, P.O. Boisen, at få held med en ”Plan til Forbedring af den offentlige Gudstjeneste”. Man nedsatte en kommission, men Boisens forslag kunne ikke bruges. Det affødte en del debat, der siden er blevet kendt som ’den liturgiske strid’. Grundtvig deltog heri med afhandlingen ”Religion og Liturgie” 1807 (Thaulov 2012). Men nogen håndgribelig betydning for gudstjenesten og kirkegængerne fik forslaget og reaktionerne på det ikke. Der var ellers bred enighed om, at det, som Københavns stiftsprovst H.G. Clausen kaldte det ”Upassende og Anstødelige i vore forældede kirkeskikke”, måtte ændres. Det fremgår, at bedømmelsen af de kirkelige handlinger var, at de var for ensformige og kedelige. Endelig var der bred konsensus om, at særligt præsternes evner som prædikanter måtte forbedres, hvilket stiftelsen af Homiletisk Selskab i sig selv vidner om. Men resultaterne var få. Officielt blev det kun til en række mindre ændringer af specialritualer som bispevielse og lokale ændringer af fx konfirmationsritua-

let. Noget tyder imidlertid på, at præsterne øvede en ikke ubetydelig selvtægt: De omformede og tilpassede ad hoc og i det stille. Så selvom forslagene ikke mundede ud i en ny højmesseforordning, vidner den reelle praksis, ændringsforslagene og diskussionen alt sammen om, at man i teologiske og kirkelige kredse var særdeles opmærksom på, at kirken skulle moderniseres.

De storpolitiske begivenheder i begyndelsen af 1800-tallet har bidraget til den generelle fornemmelse af opløsning og nedgang. Krigsaktiviteterne belastede desuden statskassen og hæmmede en del af fornyelsesinitiativerne, som man ikke kunne få økonomisk støtte til. Men den decimerede stat fandt midler til fejringen af to markante kirkelige milepæle.

3. Jubel og polemik

1826 fejredes tusindåret for indførelsen af kristendom i Danmark og resten af Norden.⁴⁶ Det intensiverede refleksionen over betydningen og forvaltningen af den religiøse tradition, over kirkens grundlag og synet på bibelens status. 1826 gav Danmarks protestantiske teologer anledning til at afstemme forholdet til den katolske arv (Lausten 2004, 206ff). Langt ind i århundredets tredje årti blev arv, tradition og fornyelse altså ved at stå højt på den kirkelige dagsorden, som nu

⁴⁶ At 826 skulle være året for kristningen af Danmark og Norden og Ansgars rolle i denne proces er en historisk konstruktion og afspejler ikke et virkeligt hændelsesforløb. Se Kasper Holdgaard Andersen for en oversigt over den historiske og arkæologiske forskning i processen herunder Ansgars rolle (2010). Historien om Ansgar blev genfortalt i en række værker i 1826: *Om Kong Harald Klaks Daab og den Christelige Kirkes Begyndelse i Danmark. Et Skrivt for den danske Borger og Landmand, udgivet i Følge Kongelig allernaadigst Befaling*, som er tilskrevet biskop Münter. Men også den centrale figur i vækkelsesbevægelsen, Rasmus Sørensen, udgav samme år *Ansgarius eller en kort eenfoldig Historie, for Børn og Almue, om Christendommens første Indførelse iblandt vore hedenske Forfædre*. Hertil kom Grundtvigs *Kong Harald og Ansgar. Rim-Blade af Danmarks Kirke-Bog til Jubel-Aaret* fra 1826. Initiativer sås desuden i Nordtyskland og Sverige. Fra begyndelsen af 1820'erne udkom her flere titler. De fleste var akademiske initiativer som Ernst Christian Kruses *St. Anshar* en historisk afhandling fra 1823 og oversættelsen af Ansgar-hagiografien fra latin til tysk: *Leben des St. Willehad's und St. Ansgar's. Ersteres beschrieben von St. Ansgar, letzteres von dessen Nachfolger dem bremischen und hamburgischen Erzbischof Rembert. Nebst einem Briefe Ansgar's* (1826). I Sverige udkom i 1826 J.P. Landtmansons biografi *Nordens første lärare Ansgarius, Erke-Biskop i Hamburg, samt Nordens første Primas Eskil, Erke-Biskop i Lund* (jf. Riisager 2013).

også skulle forholde sig til vækkelsesbevægelserne lægmandskonkurrence. Men omtrent ti år forinden var en anden mærkedag blevet festligholdt med meget mere bravour: 300-årsdagen for reformationen i 1817.⁴⁷ Det er ikke overraskende. Forholdet mellem de to fejringers afspejler, at alle dele af det danske kirkelige miljø trak identitet ud af det protestantiske brud fra den katolske kirke frem for at lægge vægt på en historisk forbindelse til den. Der var dog en undtagelse. Grundtvig varmede op til tusindårsfejringerne 1826 med kampskriftet *Kirkens Gienmæle mod Professor Theologiæ Dr. H.N. Clausen* fra 1825.⁴⁸ Det indeholdt de erkendelser, som blev kendt som Grundtvigs 'kirkelige Anskuelse'.⁴⁹ Erkendelser, han gjorde sig under sin 'mageløse opdagelse':⁵⁰ At menigheden og ikke bibelen er kirkens grundlag.⁵¹ For menighedens rituelle praksis – den kollektive udsigelse af forsagelsen, den apostolske bekendelse, nadver og dåb – strakte sig tilbage til oldkirken og var ældre end skriften. Der var med andre ord "kristendom før Bibelen", som Sune Auken har opsummeret det (2008, 220). Erkendelsen, som har gjort 1825 til et nøgleår i forskningslitteraturen, satte Grundtvig første gang ord på i en prædiken niende søndag efter Trinitatis (31. juli); men den offentlige udbredelse fulgte efter *Kirkens Gienmæle*. Udgivelsen var formuleret som et polemisk svar på *Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus*, en afhandling af den unge professor i teologi, H.N. Clausen.⁵² Clausen var en tidstypisk repræsentant for den ratio-

⁴⁷ Jf. Kochs gennemgang af diverse kirkelige aktiviteter såsom biskoppernes udarbejdelse af et hyrdebrev og udvidelsen af den almindelige festgudstjeneste d. 31. oktober til en tredages fest i forbindelse med markeringen (1954, 175-187).

⁴⁸ Andre af Grundtvigs skrifter var imidlertid mere eksplicit jubilæumsmotiverede. Det gælder førnævnte *Kong Harald og Ansgar. Rim-Blade af Danmarks Kirke-Bog til Jubel-Aaret* men også *Danske Høitids-Psalmer til Tusindaars-Festen* fra 1826.

⁴⁹ Termen indgår således ikke i *Kirkens Gienmæle*, men jeg tillader mig i det følgende at anvende den om den kirkedefinition, Grundtvig formulerer heri.

⁵⁰ Søren Kierkegaard er ophavsmanden til den (ironiske) titel, som har bidt sig fast i såvel folkemunde som forskningsdiskurs (Koch 1959, 119).

⁵¹ At Grundtvig i løbet af sit liv havde andre syn på denne sag og særligt i 1810'erne var langt fra denne tilgang, er velkendt og gennembelyst. Senest af Troels Nørager (2012), men se også Thyssen (1983) og særligt Kim Arne Pedersens "Grundtvig og fundamentalisme" (2005).

⁵² Spejlskrifterne *Om den sande Christendom* (1826) og *Om Christendommens Sandhed* (1827) udfolder kirke- og kristendomsdefinitionen, Grundtvig danner i angrebet på Clausen, ligesom *Nyaars-Morgen* og *De Levendes Land* begge fra 1824 i poetisk-kondenseret form foregriber den.

nalistiske teologi, der forsøgte at fastholde de protestantiske principper om skriftens fundamentale betydning for kirken og samtidigt inkorporere den nye tekstkritiske metode og idealer om frihed i fortolkningen. Projektet kunne fremlægges som et forsøg på at blæse og have mel i munden, hvilket det netop blev af Grundtvig:

Nu har Professor i Theologien H.N. *Clausen* i fornævnte Bog paa det Udtrykkeligste og Stærkeste erklæret, at han ei vil taale nogen anden Kundskabs-Kilde eller Troes-Regel i den Christelige Kirke end Skriften, og ligesaa bestemt erklæret Skriften for usikker og selvmodsigende, hvoraf unægtelig følger, at han ei alene forkaster den Christelige Kirkes oprindelige Troes-Bekiendelse, men erklærer den giennem mange Aarhundreder bekiendte *Christendom* for aldeles *ubekiendt* og *ukiendelig* (*US IV*, 399-400).

For Grundtvig var kirken ”en aabenbar *Kiends-Gierning*, et velbekendt historisk Factum, som al Verdens Protest ei kan rokke et Haarsbredde, end sige tilintetgiøre” (ibid., 398). Den var ikke det ”Luft-Castel” (ibid., 402), Clausen egenhændigt havde konstrueret og hvis vilkårlighed han forsøgte at kamuflere med reference til ”Christus, Bibel og Luther” (ibid.). Grundtvig anklager ham for at ville ”have Christus gjort til et guddommeligt Navn paa sin egen Fornuft, og Bibelen til et Skygebillede af hans egne kloge Tanker” (ibid. 414). I umiddelbar forlængelse af denne tankegang ligger kulminationsanklagen; Grundtvig erklærer Clausen ”for en falsk Lærer” (ibid. 397) og kræver, at han siger op som universitetsprofessor.⁵³

3.1 Tilbage til oldkirken?

Grundtvigs uvilje mod Clausen er spundet ind i en problematisering af reformationen som sådan. Grundtvigs syn på reformationen og i særdeleshed Luther har været genstand for ikke ubetydelig forsk-

⁵³ Jeg har ikke læst H.N. Clausens *Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus* og kan derfor ikke vurdere, om Grundtvig gengiver ham dækkende. Da jeg på dette punkt i afhandlingen er interesseret i at fremstille Grundtvigs kirkebegreb, er det for så vidt underordnet, hvordan han sammensætter den polemiske ramme, han formulerer det i. Det ændrer imidlertid ikke ved den omstændighed, at der mig bekendt stadig mangler en vurdering af Grundtvigs Clausen-gengivelse. Et åbent spørgsmål er fx sandhedsværdien i den fortælling, som forekommer inden og uden for forskningen, og som hævder, at Grundtvig ikke engang selv havde læst Clausens bog.

ningsmæssig interesse. Den teologiske Grundtvigforskning har næret et naturligt ønske om at vise kontinuiteten mellem to kirkefædre. Ved hjælp af mere eller mindre komplicerede mellemregninger har man således forsøgt at fremstille Grundtvigs syn på kirken og ritualerne som reformatorisk og luthersk. Talrige eksempler kunne fremdrages. Nogle forskere koncentrerer sig om Grundtvigs ritualbedømmelser,⁵⁴ andre om teologiske knudepunkter som forståelsen af forholdet mellem Gud og menneske og forholdet mellem 'den verdslige sfære' og det kristne budskab.⁵⁵ Endelig ekspliciterer andre Grundtvigs reformationskritik;⁵⁶ men den fremstilles oftest som konstruktiv, korrigerende og medtænkende – og nødvendig.⁵⁷ Hvis man ser bort fra den litteratur, der biografisk gennemgår forskellige stadier i Grundtvigs syn på temaet,⁵⁸ er leddene i Grundtvigs forhold til reformation og Luther, at han i *Kirkens Gienmæle* med forståelsen af trosbekendelsen som kirkens afgørende fundament indlysende opponerer mod

⁵⁴ Christian Thodberg har således bidraget med en række komparative analyser af Luthers og Grundtvigs syn på nadveren, der på samme tid understreger Grundtvigs afhængighed af Luther og hans nytænkning (Thodberg 1984; 1987; 1989). Thodberg forårsagede desuden en del debat i *Præsteforeningens Blad* ved at indkredse områder, hvorpå Grundtvig ikke lå i direkte forlængelse af 1500-tallet (jf. Jørgensen 1998 43, note tre).

⁵⁵ Et eksempel herpå er Regin Prenters Grundtvig-læsning, hvori Luther-afhængigheden fremstår som relativt ukompliceret afgørende (1951).

⁵⁶ Svend Bjerg gør sig med sin *Gud først og sidst – en læsning af Den Christelige Børnelærdom* (2002) til eksponent for en sådan tilgang.

⁵⁷ Ove Korsgaard indleder sin "Fra tugtemester til skolemester: Om forskelle mellem Luther og Grundtvig" med en præsentation af de samme tre teologer – blot med en smule accentforskydning i tildelingen af positioner (Korsgaard 2004, 36). Det afgørende er imidlertid, at også Korsgaard finder dem repræsentative for den teologiske tilgang, som overordnet set er interesseret i at afdække, på hvilken måde eller i hvilket omfang kontinuiteten mellem Luther og Grundtvig kommer til udtryk. Korsgaard anvender denne analyse som udgangspunkt for en begrebshistorisk kortlægning af nøglebegreber som nation, folk og stand, der viser, at denne kontinuitet *reelt* ikke er så udtalt, som det antages inden for den forskningstradition, som i større eller videre udtrækning er forpligtet på folkekirkens "evangelisk-lutherske identitet" og som oplever den som truet, "hvis ikke Luther og Grundtvig kan siges at være enige", som Theodor Jørgensen har formuleret det (1998, 43).

⁵⁸ Fra det luthersk-ortodokse udgangspunkt i barndommen (Haslam 1998) over den rationalistiske, oplysningsteologiske fase efter læsning af T.C. Bruuns Voltaire-inspirerede kritik af kristendommen "Skriftemaalet" i 1804 (jf. Grane 1998, 22-23), gennem den romantiske periode som huslærer på Egelykke, 'asarusen' og sammenbruddet i 1810, som mundede ud i en bogstav- og bibeltro periode under kapelanhvervet for sin far i Udby 1811-12 (jf. Michelsen 1991). I disse fremstillinger fungerer synet på Luther i en vis forstand (og både bevidst og ubevidst) som indikator på, hvor Grundtvig befinder sig i sin teologiske og personlige udvikling.

Luthers *sola*-formularer: først og fremmest *sola scriptura*-princippet, at bibellæsning er kirkelig primæraktivitet. Det var Grundtvig godt selv klar over, hvorfor han i værker som fx ”Skal den lutherske Reformation virkelig fortsættes?” (1830), ”Kirkelige Oplysninger især for luthersk Kristne” (1840-42) og *Den Christelige Børnelærdom* (1868) brugte en ikke ubetydelig mængde energi på at undskylde på Luthers vegne. Hertil kommer, at Grundtvigs projekt typisk fremstilles som ’genuint’ reformatorisk:⁵⁹ Han ville spole traditionen tilbage til det oldkirkelige og autentisk kristne udgangspunkt, hvilket man mener også var Luthers ambition (jf. Bradley 2004; Jørgensen 1992, 47; Thaning 1953; Thomsen 1983). For det fjerde havde den protestantiske tradition imidlertid korrumperet og forpurret realiseringen af denne ambition.

For at stable de kinesiske æsker rigtigt: Der bør skelnens mellem Grundtvigs Lutheromgang og forskningens omgang med Grundtvigs Luther. Den første vil jeg give mit eget bud på i et selvstændigt delafsnit nedenfor. Det er den sidstes udgangspunkt, jeg her i meget grove træk har forsøgt at skitsere. For den beskrivelse, man ofte støder på - at Grundtvig på det kraftigste kritiserer og afviser de 300 år mellem sin egen tid og reformationen og i øvrigt ønsker sig tilbage til et ubesudlet oldkirkeligt udgangspunkt - har nemlig en del for sig. Men som jeg vil argumentere for i det følgende, har den også noget afgørende imod sig.

3.2 Katolske stenstuer

Grundtvig indkalder i *Kirkens Gienmæle* betydningsfulde mænd fra begge sider af reformationsskellet og fra adskillige geografiske kirkehjørner: ”Justinus Martyr og Irenæus, Ansgar og Luther, Reinhardt og Balle” (*US IV*, 420). Udover den teologiske signifikans, han tillægger dem hver især og som par, og som det går for vidt her at udfolde, signalerer deres samling i sig selv traditionens mangfoldighed og kontinuitet. Selv de teologisk forskelligartede kirkefædre kan samles om det ”Grund-Christelige”, trosbekendelsen (ibid.). Grundtvigs kirkeforståelse er følgelig katolsk, hvis man hermed forstår ’almindelig’

⁵⁹ Thorkild C. Lybys udlægning er et eksempel blandt mange på en sådan tankegang: ”Men selv mente Grundtvig dog vist, at han netop fortsatte Luther – blot under andre forhold, således at deres fronter nok kunne vende forskellige veje, men at de dog i princippet var ens” (2005, 148).

og 'universel'. Det gør han i teksten klart ved enten at lade termen indgå i synonymlister som "den eneste sande, historisk-christelige, uforanderlige, catholske kirke" (ibid.) eller ved at anvende den i en præciserende parentes, som tilfældet er i formuleringen "den eneste sande, almindelig (catholsk) christelige Kirke" (ibid., 403). Det er et ukontroversielt og selvindlysende aspekt ved Grundtvigs kirkedefinition i forskningssammenhæng, at den var 'katolsk':⁶⁰ Han betegner i øvrigt sig selv som "catholsk i Hovedet" i sommeren 1826 (Thyssen 1983, 232).⁶¹ Men Grundtvig gik ikke ind for pavedømme, 'Jesuitter Moral' (ibid., 422) eller romerkirken som retning, ligesom han var skeptisk overfor teologiske og kirkelige gruppedannelser i det hele taget.⁶²

I *Kirkens Gienmæle* kritiserer Grundtvig den katolske tradition for at fiksere tekstfortolkningen. Han mener ikke, at man forholder sig til teksten på dens egne præmisser. Derimod tvinger man en præfabrikeret tolkning nedover: Er det ikke den "Jesuitiske Moral ei at bryde sig om Bogstaverne i en Forpligtelse, men lægge en egen Mening, som Aand, deri?" (US IV, 422). For Grundtvig synes denne katolicisme med andre ord at rime på for det første stivnet og katatonisk.⁶³ Derfor beskriver han den i "Skal den lutherske reformation virkelig fortsættes?" (1830) som en 'Stenstue' (US V, 285). For det andet er et underlæggende problem, at denne fastfrysning medfører

⁶⁰ Hos Jørgensen 1998 hedder det: "Ret beset er Grundtvig katolsk i kvalificeret forstand, og det slægtskab, han føler med Luther, går gennemgående altid ud på den katolicitet, som Luther selv ville forsvare med sin reformation. Kirken skulle reformeres til, hvad den havde været [...] Det er i den universelle kirkes perspektiv, at Grundtvigs teologi får sin rette profil, hvor ikke mindst indflydelsen fra oldkirken tæller" (43).

⁶¹ Yvonne Maria Werner har i øvrigt vist, hvordan Grundtvigs kirketanker måske ikke overraskende kom til at danne udgangspunkt for en række katolske konvertitter omkring år 1900. Hun finder endog belæg for at tale om en 'katolsk grundtvigianisme' (2003).

⁶² Det tydelige økumeniske moment, som det går for vidt at udfolde her, har adskillige kastet sig over. Om Grundtvigs radikale økumeniske ambitioner se fx Jørgensen 1998, 53ff.

⁶³ Kritikken er knyttet til Grundtvigs overordnede negative bedømmelse af romerkirken og det latinske sprogs betydning i kirkelig og i undervisningssammenhæng. Som vi skal se i næste kapitel gentages kritikken igen og igen i de skrifter, Grundtvig dedikerer til statsindretning, national og individuel dannelse og højskole. På dette punkt i redegørelsen er det tilstrækkeligt at påpege, at den romersk-katolske kirke og skole i Grundtvigs semantiske univers associeres med 'død', 'sort', 'stilstand', 'rigiditet', 'pedanteri', 'juristeri', 'inautenticitet' etc.

automatisme og uselvstændighed i omgangen med tekst og tradition; det fører til blind og rigid reproduktion af fortidig praksis og overgivelse af al fortolkningsautoritet til den pavelige myndighed. Den type kirke ønsker Grundtvig selvsagt ikke, og reformationen var en udfrielse fra ”Pavedømmets Mørke [...] det aandelige Ægypten” (ibid., 421). Men han ønsker på den anden side heller ikke dens diametrale modsætning, protestantismen blandt samtidens universitetsansatte teologer. Den teologi, som han på kirkens vegne anklager for hæresi.

3.3. Luftige selvmodsigelser

Hvis den romersk-katolske kirkes element er sten, er protestantismens luft. I sit polemiske svar på Clausens afhandling beskriver Grundtvig den unge professors kirkedefinition som ”en Kirke, der kun svæver i Luften”, en ”Luft-Kirke”, et ”Luft-Syn”, ”luftig Indbildninger”, ”luftige Drømme” og endelig et ”Luft-Castel”.⁶⁴ Hertil kommer, at Grundtvig som nævnt præsenterer Clausens kirke som selvmodsigende.⁶⁵ De indholdsmæssigt beslægtede og delvist overlappende begreber modsigelse, protest og genmæle spiller i det hele taget en vigtig rolle i Grundtvigs kritik af *Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus*. Flemming Lundgren-Nielsen bemærker i sin placering af Grundtvig i guldalderens Køben-

⁶⁴ Muligvis er Luftkastel-motivet endvidere ladet med den oldkirkelige forestilling, som bl.a. kan findes i beskrivelser i tekster af Ignatius af Antiokia, at Kristus efter sin sejr i dødriget farer til himmels og besejrer ”luftrigets skæbnemagter”. Forestillinger, Grundtvig var bekendt med (Thomsen 1983, 197-98). Ifølge Flemming Lundgren-Nielsen associerer Grundtvig desuden gennemgående udenlandsk ’Højhed’ og ’Blæst’ som noget negativ – som egentlige fysiske og virtuelle åndelige trusler og praleri (1982, 297).

⁶⁵ Grundtvig fremstiller gennemgående Clausens argumentation som paradoksal, latterlig og opstyltet – næsten en Erasmus Montanus værdig. Et eksempel: ”Nu finde dog vist alle Læsere, det er et snurrligt Luft-Castel, den protestantiske Kirke, Prof. Clausen gaaer frugtsommelig med, og at saa naragtig en Tro har der neppe været i Verden, som den, at en Bog kan paa een Gang være sine Læseres Kundskabs-Kilde og Troes-Regel, og tillige deres Sko-Visk, være baade ægte og uægte, klar og dunkel, fuldstændig og mangelfuld, bestemt og ubestemt, guddommelig sand og aabenbar falsk, saa det er lutter Løgn, hvad Apostlerne fortælle om Jesu Forsikkring, at Sandhedens Aand skulde minde dem om alle hans Ord; lutter Løgn, hvad den mest dogmatiserende Apostel, Paulus, højtidelig vidner, at han havde baade seet og hørt Jesus?” (US IV, 412). Måske er vi her vidne til et levn fra den oplysningssatire hos Voltaire, Holberg, P.A. Heiberg og T.C. Bruun, Grundtvig dyrkede i sin ”pure ungdom” (Lundgren-Nielsen 1983, 19; Høirup 1947; Bugge 1965, 326-328)?

havn, at han da også havde ry ”som den evigt bedrevidende modsi-ger” (1994, 110). Han havde været involveret i en række offentlige polemikker mod blandt andre H.C. Ørsted, Jens Møller og Christian Molbech⁶⁶ ligesom han var blevet afvist som ansøger til historieprofessorater ved universitetet i København og Oslo så det ikke kunne misforstås.⁶⁷ Outsider-mentaliteten og kampstillingen synes at have bidt sig fast i hans selvforståelse,⁶⁸ hvorfra den, som Troels Nørager påpeger, er løbet umedieret ind i forskningen. Man periodiserer således ofte Grundtvigs liv frem til slutningen af 1830’erne med udgangspunkt i en given modstander og fremstiller ham gerne som en verdensfjern Don Quijote med sag og hjerte på rette sted. Hans eneste fejl var en kluntet retorik og etablissementet mødte ham med disproportional harme og fordømmelse.⁶⁹ 1820’erne er fx ofte ’kirkekampen’ eller ’kampen mod rationalisterne’ (Nørager 2012, 34,) til trods for, at denne opsummering ikke er helt repræsentativ for Grundtvigs faktiske forhold til gruppen.⁷⁰ Men der er tegn i teksten selv på, at hans polemiske udbrud ikke kun var udslag af et altopslugende engagement i sagen, som gjorde ham ude af stand til at overveje sine formuleringer. Tværtimod er der aggressionselementer i *Kir-*

⁶⁶ Kampskrifterne ”Mod den lille anklager ”og ”Krønikens Gienmæle” (1813) blev resultaterne af disse kontroverser. Grundtvig havde altså erfaring med genren i 1825.

⁶⁷ Udvalget i forbindelse med Oslo-ansøgningen bedømmer Grundtvig og hans arbejde endog meget hårdt: ”foruden at det røber Ukyndighed i og Ligegyldighed for al historisk Kunst og ægte videnskabelig Behandling, indeholder [det] saa mange skieve Domme og uædle Udtryk, at det maa anses for Held for Fædrelandets Ære, at den, fra hvis Haand saadanne Producter komme, ikke kan forkynde sig som offentlig Lærer ved noget videnskabeligt Institut” (i Michelsen 1954, 28).

⁶⁸ Næsten fyrre år efter udgivelsen vurderer Grundtvig, at *Kirkens Gienmæle* ”bevægede Frederik den sjette til hans bekjendte Vittighed: ”Grundtvig er et ildsprudende Bjærg”; thi der kan jo findes en vis, om end fjærn Lighed mellem Vesuv, der mellem sine Udbrud lader sig taalmodig grave som en Vingaard, og en stridbar Forfatter, der i en Række af Aar kan sidde saa stille som en Mus og saa fare op igien som en Løve paa Papiret, følgelig som jeg foer op i mit Stridskrift mod Clausen den yngre” (i Johansen og Høirup 1948, 101).

⁶⁹ I de dele af Grundtviglitteraturen, som nærmer sig biografisk dyrkelse, viser det sig tydeligt, at det koleriske temperament, man tog de voldsomme polemiske udfald som tegn på, skaber et vist ubehag. Essensen i beskrivelsen af disse momenter ved Grundtvig og *Kirkens Gienmæle* er ofte, at de er uklædelige, pinlige og ærgerlige (fx Begtrup 1928, selv Lehmann 1929).

⁷⁰ For en nuancering af den traditionelle fremstilling af Grundtvigs entydige oppositionelle stilling i forhold til de samtidige rationalistiske teologer se i øvrigt Glebe-Møller 2011 og Rasmussen 1998.

kens *Gienmæle*, som fremstår nøje tilrettelagt og samtidigt unødvendige for kritikkens fremdrift.

3. 4 Modsigelsens grundsætning

I en vis forstand satte Grundtvig nemlig striden på formel. Han anvender i teksten gennemgående den formallogiske modsigelsens grundsætning til at strukturere sine angreb og pointer.⁷¹ Modsigelsens grundsætning - eller kontradiktionsprincippet - dækker lettere forenklet over den basale betragtning, at noget ikke samtidig kan være eller betyde én ting *og* dens modsætning.⁷² Alle de svagheder, Grundtvig fremhæver hos professorens afhandling, præsenteres på den baggrund som selvmodsigelser. Clausen er derfor ”om ikke Enevolds-Herre, saa dog uafhængig Selv-Eier i Selv-Modsigelsens Grænseløse Rige” (US IV, 402), hedder et blandt otte eksempler, hvor ordet anvendes.⁷³ Sine egne synspunkter omtaler Grundtvig ofte som ’soleklare beviser’ (ibid., 406) eller ’soleklar sandhed’ (ibid., 417), urokkelige (ibid.) og historisk erfaringsbaserede (ibid., 404; 405; 406). Erik Kelstrup gør i ”Grundtvigs anvendelse af modsigelsens grundsætning i ’Kirkens Gienmæle’ – filosofisk belyst” grundigt rede for sætningens stilling i filosofien fra Aristoteles over Wolff og Kant, der havde været en del af Grundtvigs og hans samtidiges curriculum under teologistudiet, til de nutidige filosoffer E. Tugendhat og P.F. Strawson. Grundtvig var gennem sin underviser i propædeutisk filosofi Børge Riisbrigh blevet bekendt med Christian von Wolffs filosofi, hvoraf *principium contradictionis* havde en betydelig placering (Kelstrup 2000, 130-131). For Wolff var princippet grundlaget for en argumentationsstrategi, den apagogiske bevisførelse, som tog udgangspunkt i begrebet ’nødvendighed’. I denne tankegang beviser man no-

⁷¹ Et eksempel på eksplicit anvendelse finder man allerede på en af de første sider: ”jeg [gaar] frem med en Sikkerhed, som jeg veed, maa være alle indlysende, og er vis paa, at Grund-Sætningen, om end jeg eller Andre skulde feile i Anvendelsen, er urokkelig, og kan nu aldrig mere oversees saalænge der er en christelig Kirke; thi naar den christelige Grund-Sætning er klart gaaet op for Erkiendelsen, da er Kirke-Dørren lukket saaledes i, for falske Lærere, at Ingen kan lukke op, og lukket saaledes op, for alle Troende, at Ingen kan lukke i” (US IV, 400; jf. 417).

⁷² Henning Hørup (1949) var den første til systematisk at gennemgå Grundtvigs anvendelse af princippet. Hørup opfattede princippet som et decideret teologisk aksiom for (den unge) Grundtvig (jf. 271).

⁷³ Jf. US IV, 404; 405; 411; 414; 417; 418; 419.

gets nødvendighed ved at vise dets modsætnings umulighed eller selvmodsigelse. Til trods for, at Kelstrup medgiver, at Grundtvig er indlysende og stærkt inspireret af denne negative bevisførelse, afviser han Høirups forståelse af sætningen som egentlig signifikant i Grundtvigs teologi. Grundtvigs insisterende anvendelse bør derimod betragtes som et dispositionsmæssigt *overkill*: ”Det virker som om, Grundtvig har sat sig for, at Clausen skal fældes på sine selvmodsigelser, men det er altså ret beset overflødig” (ibid., 141; jf. Nørager 2012, 62). Jeg er enig i, at intet i argumentationsindholdet fordrer denne grundsætning. Den er ikke logisk nødvendig, for eksponeringen af kerneparadokset - det uforenelige ved Clausens *sola scriptura*-fastholdelse og hans ønske om fortolkningsfrihed - er ligetil. Jeg kunne endvidere være tilbøjelig til at anse Kelstrups idé, at Grundtvig ganske enkelt har fået sætningen på hjernen og at den for ham ikke er led i et systematisk udtænkt overordnet ærinde, for at være plausibel. Men der er mere at sige. Uden at forholde mig til Grundtvigs eventuelle ubevidste motiver eller bevidste begrundelser mener jeg, at modsigelses-temaet på det stilistiske niveau kan opfattes som en meta-kommentar til tekstens dybereliggende ærinde, som er restaureringen af den storslåede kirkehistoriske fortælling, som reformationen og protestantismen gjorde skade på. Hvordan denne tolkning bliver mulig, skal jeg vende tilbage til af flere omgange under min gennemgang af de problemer, Grundtvig forbandt med 1500-tallets reformation og de efterfølgende 300 års kirkelige og teologiske udvikling.

3.5 Det protestantiske Luftkastel

Som vi har konstateret var Grundtvig indforstået med kritikken af den katolske tradition. Det betød imidlertid ikke, at han var enig i reformationsløsningen, som han opfattede som en ekstrem modreaktion. For det første var tekst-fokuseringen problematisk. Dels var den udemokratisk: ikke alle havde forudsætningerne for at læse og udlægge, hvorfor man hermed blot i realiteten etablerede en ny ”exegetisk Pavedom” (US IV, 420). Dels opløste man med tekstkritik og fortolkningsfrihed sit fundament indefra. Allerede ”Reformations-Tiden” var kendetegnet ved den type eksegetisk ”Tøileløshed” (ibid. 422) og ”Selvklogskab” (ibid. 428), som siden er accelereret og som

med Clausen og hans ligesindede viser ”Ødelæggelsens Vederstyggelighed” (ibid., 422). Det vil altså sige, at Grundtvig måtte

indrømme, at alle Reformatorerne *saa* feil ad den Christelige Kirkes oprindelige Skikkelse, og lagde vitterlig eller uvitterlig Grunden til det *ny exegetiske Pavedom*, under hvilket nu hele den christne Menighed sukker, og som alle christelige Boglærde maae forene sig om i Bund og Grund at ødelægge, da det nu er kommet saa vidt, at selv den yngste Professor paa vor Høiskole vil, som *summus Theologus*, være Menighedens exegetiske Pave, paa hvis Bud den historisk christelige Kirke skal nedrives, og en ny bygges af lutter theologisk Maculatur: af de mod hinanden protesterende exegetiske Collegie-Hefter, i hvilket sig selv ophævende Luft-Castel den Christne Menighed skal bekiende, at den *troer eens, men veed ikke hvad!* (ibid., 420-21).

Af citatet fremgår desuden, at udviklingen for det andet betød, at stadig besværligere eksegetiske tankerækker skød stadig flere kiler mellem teologerne på universitetet og præsten og sognebørnene i kirken. Problemet var med andre ord uddybelsen af den interne spaltning af det kristne miljø. Afstanden mellem læg og lærd voksede i fundamentale trosspørgsmål og dannede et modsætningsforhold mellem den ’gammeldagstroende’ almue og de moderne teologer.⁷⁴ Men et mere specifikt problem viste sig i, at også asymmetrien mellem teolog- og præsteprofessionerne voksede – at afstanden mellem ’Kirke’ og ’Skole’⁷⁵ voksede.⁷⁶ Endelig problematiserede Grundtvig

⁷⁴ ’Gammeldagstroende’ er en prægnant term, som Grundtvig gør brug af i beskrivelsen af sin egen religiøsitet (jf. Nørager 2012, 34). Jeg antager, at det indholdsmæssigt retter sig mod den luthersk-ortodokse kristendomstype, Grundtvig blev vant til under sin opvækst hos sin præstefader i Udby. For så vidt står den i modsætning til såvel de pietistiske som de rationalistiske tendenser i samtiden (jf. Michelsen 1991, 31). For en skitse af Johan Grundtvigs teologiske påvirkning af sin søn se i øvrigt Haslam 1998. Men ordet synes at rumme mere for Grundtvig. Om end en systematisk kortlægning af hans anvendelse mangler, forekommer den ofte indholdsmæssigt at signalere en ’naturlig’, ’sund’, ’ligefrem’, ’uspoleret’ og ’umiddelbar’ religiøs livsførelse, der står i kontrast til ’moderne’, ’lærd’, ’kunstig’, ’konstrueret’ teologisk refleksion (jf. Thyssen 1983, 227). Hertil kommer, at Grundtvigs understregning af den kollektive udsigelse af trosbekendelsen som historisk garant som oldgammel muligvis føjer tyngde til termen?

⁷⁵ ’Skole’ betyder i denne sammenhæng ’universitet’.

⁷⁶ Man ser her, hvordan Grundtvig skelner mellem de to arbejdsområder: ”Det er nemlig vist, at hvad end Reformatorerne, og Morten Luther, deres Hoved-Mand, i

sidenhen reformationen som denominationsudspaltning.⁷⁷ Udviklingen forværredes endvidere af 1700-tallets rationalistiske-filosofiske minimering af den kristne, kirkelige tradition og forestillingsindholdet til et sæt leveregler. Grundtvig beskriver det således:

Jo ældre nu Kirken er blevet, des stærkere og mærkeligere er ogsaa Erfaringens Vidnesbyrd om den blevet, og da man, ved Kirke-Stormen i det attende Aarhundrede, fandt, det var en høi Muur at komme over, stræbde man, som Krigsbrug er, at komme under den, ved at erklære Erfaringens Vidnesbyrd for ugyldige; men da man snart mærkede, det var for grov en Selv-Modsigelse, da man ellers forguede Erfaringen, saa besluttede man at gaae en Middel-Vei, og gjorde desaarsag den christelige Kirke, som det hedde, af inderlig Kiærlighed til Fred, og Medynk over dens graa Haar, det mærkelige Freds-Forslag, at naar Kirken vilde overgive sig til Fienden, vilde han lade sig døbe og kalde Christen, under Forbeholden af at maatte nedrive i Kirken Alt, hvad han ikke kunde lide, og dele Erfaringens Vidnesbyrd saaledes, at han tog det Gode, og overlod Kirken det Slette, som var Broder-Parten. Dette er det berømte Forlig og Concordat, som den Christelige Kirke skal have sluttet med

deres Strid med Pavedømmet kan, som Theologer, have paastaet om Skriften som Troes-Regel, saa forudsatte de dog, som Præster: Lærere i Kirken, bestandig baade Kirken og Troen, og vare eneige om, at Skriften ei kunde rettelig forstaaes uden ved den Hellig-Aands Bistand, altsaa af troende Christne, der dog umuelig kunde udlede Troen af Skriften, før de forstod den" (*US IV*, 420). Mest rimeligt er det imidlertid nok at opfatte citatet som en indirekte beskrivelse af en differentieringsudvikling i teologien som fag: hvor det i Grundtvigs samtid – og endnu mere i dag – var kendetegnende, at de praktiske og pastoralteologiske spørgsmål ikke varetoges af de personer, som koncentrerede sig om andre deldiscipliner, den systematisk-dogmatiske eller historiske teologiske forskning og refleksion. Anderledes så det ud i femtenhundredetallet.

⁷⁷ I *Dansk Kirketidende* lyder det eksempelvis: "Betragter vi nemlig den saakaldte *Reformation*, eller den store *Skilsmisse* i det Sextende Aarhundrede, fra et *christeligt Stade*, da see vi strax, at *forsaavidt* de Fraskildte beholdt den Gammel-Catholske *Tro* og *Daab*, var Skilsmissen igunden *ikke kirkelig*, men *folkelig*, *borgerlig* og *videnskabelig*, saa det var Blindhed paa begge Sider, naar Papisterne bandsatte os som Kiætttere, og vi fordømde dem, som Anti-Christens Hærskare. Kun da, fordi *Menneske-Livet* løber ud i eet, saa ingen Hoveddeel af det kan forandres uden at det har mærkelig Indflydelse paa Livet i det Hele, og fordi vi paa begge Sider, med blindt Had, have sat en Ære i at lægge saa lidt Vægt som mueligt paa hvad vi har *tilfælles* med hverandre, kun derfor har Skilsmissen mellem Rom og os havt mægtig Indflydelse paa de *kirkelige* Forhold og avlet den latterlige Paastand at to Kredse af det Christne Samfund, der bekiendte sig til *samme Tro*, døbde med den samme Daab og tilbad den *samme* Jesus Christus, Gud og Mand, var *kirkelig modsatte*" (Grundtvig 1845, 55).

sin Arve-Fiende: den falske, kiødelige Fornuft, og derved, ved at protestere mod sig selv, være blevet ægte protestantisk; men [...] Alt, hvad der protesterer mod sig selv, [...] ophæver sig selv (ibid., 405).

Af citatet antydes ydermere, at kritikken af de abstrakte, protestantiske luftkasteller og kritikken af den udvikling, som har spaltet kirken, begge udspringer af en mere fundamental anke imod perioden og dens tendenser. Grundtvig ærgrer sig over det, han opfatter som en stridbar reformationslogik, at teologisk og kirkelig udvikling samtidig er afvikling – et spørgsmål om at afvise, kassere og gøre rent bord. Virkeligt problematisk bliver det, når protesten i sig selv bliver den definerende handling og den teologiske drivkraft ikke længere er positivt formuleret. Når trosbekendelsen ikke længere har et indhold, når menigheden ”skal bekende, at den *troer eens, men veed ikke hvad*” (ibid.).⁷⁸ Den religionsform finder Grundtvig ikke alene fattig og latterlig, men også urealistisk – den svarer ikke til den praktiserede kristendom, man kan observere rundt om i landets kirker og i det historiske kildemateriale. Den svarer ikke til de ”Millioners Erfaring” (ibid., 404), som kristenheden er udgjort af. Som vi skal se i det følgende, udarbejder Grundtvig i sit forfatterskab materiale til den indholdsmættede religionsform, han i *Kirkens Gienmæle* taler for. På dette punkt er det afgørende imidlertid, at det oppositionspar, som træder frem i kraft af Grundtvigs anvendelse af modsigelsens grundsætning - modsætningen mellem den flagrende, selvmodsigende og protesterende Clausen og hans egen ’ædru’, ’soleklare’ fremstilling af kirken som historisk kendsgerning forankret i trosbekendelsens indhold og ritual - for Grundtvig netop er modsætningen mellem den negative og den positive tilgang til kirkedefinitionen. Det drejer sig om forskellen mellem at formulere sin identitet i opposition til en anden gruppe og at bestemme den ved et referencepunkt, som kan stå alene. I den forstand kan man opfatte *Kirkens Gienmæle* som Grundtvigs (megalomane) ønske om at give kirken lejlighed til at ’metamodsige’ protesten som tilstrækkelig identitetsmarkør. At skrif-

⁷⁸ I den forstand opfatter jeg Grundtvigs tekst som en kritik af den negative opbygghed; en kritik af negationen, der ”i sin ideologiserede form ender med at skygge for seriøs kritik, reel overskridelse af bornerte grænser med henblik på faktisk forbedring” (Stjernfelt 2005, 99).

tet formelt er rettet mod en enkelt person, og at den fulde titel er *Kirkens Gienmæle mod Professor Theologiæ Dr. H.N. Clausen* illustrerer desuden i sig selv en af Grundtvigs væsentlige indvendinger imod den protestantiske bevægelse: at den placerer for meget magt hos den enkelte teolog. Som jeg allerede har antydnet, er hovedproblemet her ved, at den teologiske refleksion flyder konturløst ud i interne konflikter mellem enkeltindviders vilkårlige tekstudlægninger og dogmatiske konstruktioner.

Et paradoksalt, arbitrært, over-individualiseret og indholdsløst projekt, et historieløst og virkelighedsafkoblet luftkastel: Dette er således Grundtvigs polemiske dom over sin samtids teologi og dens kirkeforståelse. Men der er brugbare elementer i selv et byggeri af en sådan karakter.

3.6 Det ambivalente forhold til Luther

Grundtvigs dom over Clausen og hans ligesindede er hård, men forholdet til reformationen og tidsrummet derefter er ikke entydigt. Der er personer og tendenser, han værdsætter. I tråd med Grundtvigs almindelige positive bedømmelse af store mænd og deres store bedrifter afspejlede kritikken af reformationen sig som nævnt ikke i synet på Luther. Tværtimod viser han rundtom i forfatterskabet 'Morten Luther' hagiografisk hengivenhed (ibid., 418; 421-22).⁷⁹ I *Kirkens Gienmæle* optræder han godt nok ind i mellem i protestselskab med Zwingli og Calvin (ibid., 403) og som ophavsmand til en kirkelig fraktion, lutheranere (ibid., 419). Men det er den fejludviklede Lutherreception, som Clausen *et al.* er en del af. Det ville være mere naturligt at placere Luther mellem Irenæus, Justin Martyr, Ansgar, Reihardt og Balle (ibid., 418). Det betyder ikke, at Luther ikke har særstatus. Formlen "Christus, Bibel og Luther", som egentlig er Clau-

⁷⁹ I *Udsigt over Verdens-Krøniken fornemmelig i det Lutherske Tidsrum* fra 1817 ses begejstringen tydeligt i dette udbrud: "Velsignet være Morten Luthers Minde og med hans alle deres, som have vandret i hans Aand og ere hensovne i Herren! [...] Saaledes hilses Jubel-Aaret med Sagas Røst fra Danmarks Skove, og ganske skuffede da i det Mindste Synet ei Lutherus og ei Claudius, da de, i Aanden, saae Spiret hæve sig i Norden, som det sank i Tydskland! Ei sømmer det sig dog i Luthers Jubel-Aar at ville løfte Sløret, Saga saa vidunderlig har udbredt over Norden; hun løfte det selv, naar Sandhed vil, og Timen kommer! Kun dette Vidnesbyrd maa Saga give Dannemark ved Luthers Grav, at ingensteds blev han saa rolig og saa trolig fulgt" (US 3, 728).

sens, vil Grundtvig eksempelvis ikke give afkald på som vigtigt kristent trekløver (ibid., 402. 405). Hans største bedrift var af formidlingsmæssig karakter:

Det er [...] vist, at Ingen kunde stærkere end Morten Luther ophøie den christelige Kirkes enfoldige Barne-Tro over al Skole-Visdom, og at han ei klarere kunde vise sin Fortrøstning til Kirkens urokkelige Grundvold, end ved uopløselig at knytte den apostoliske Trosbekendelse til Daaben, og lægge den, i sin lille Catechismus, til Grund for Barne-Troen og Børne-Lærdommen, overalt hvor man vilde enes med ham (ibid., 420).

For at sige det på teknokratsprog, så disponerede Luther sit stof, så det passede på en målgruppe, der ikke havde forudsætningerne for at sætte sig ind i lærde, teologiske diskussioner, der dominerede miljøet hos den kirkelige elite. I tråd hermed har Grundtvig i andre sammenhænge ytret sin begejstring for Luthers understregning af menighedens centrale betydning i det hele taget. Men særligt styrkelsen af menighedssangen med salmer på modersmål frem for latin og oversættelsen af det Ny Testamente til tysk, der øgede tekstens tilgængelighed, så Grundtvig som milepælene. På dette punkt fungerede Luther som en Moses, der udfriede den kristne menighed fra romerkirkens Ægypten (ibid., 421). Grundtvig antyder med dette billede, at Luther førte an i en kirkelig hjemrejse til det oldkirkelige udgangspunkt. Men dette billede er, som vi skal se, mere kompliceret end som så.

3.7 Den irreversible kirkehistorie

Grundtvigs fortidsfascination var udtalt og indiskutabel. Oldkirke, vikingetid og middelalder optog ham. Entusiasmen for særligt den nordiske arv og middelalderen delte han som nævnt med sine samtidige. Man dyrkede det i kunsten og litteraturen. Øhlenslægers "Guldhornene" fra 1802 står som indbegrebet af den romantisk-passionerede historieinteresse, der ofte formulerede sig som akut, nostalgisk længsel. B.S. Ingemans romaner om danske middelalderkonger var populære i den læsende befolkning. Motiver fra et nordisk mytologisk univers blomstrede op i billedkunsten i første halvdel af 1800-tallet (Ljøgodt 2012). Den senere biskop H.L. Martensen hu-

sker Grundtvigs bemærkninger om middelalderen under samtaler dateret til sidst i 1830'erne:

I Historien vendte vi ofte tilbage til Middelalderen, og vi talde flere Gange om Ansgar og hans Drømme. For Middelalderen havde Grundtvig en særegen Forkjærlighed og ytrede, at der endnu i vore Dage var Naturer, som i Grunden hørte hjemme i Middelalderen; og jeg fik stundom det Indtryk, at han betragtede sig selv som en middelalderlig Natur (Martensen 1883, 181).

Denne muligvis middelalderlige natur skulle desuden være undergået en såkaldt 'asarus', en 'norskhedsrus' (Lundgren-Nielsen 1992, 18) og en 'græsk vækkelse' (Thodberg 1983). Betegnelserne indikerer, at Grundtvig i sin omgang med forskellige tidslommer var dedikeret og personligt begejstret. I sine tyvere var han med den tyske idealisme som indgang optaget af den oldnordiske kulturarv (Auken 2005; Haarder 1983, 75; Lundgren-Nielsen 1983). I sine tredivere beskæftigede Grundtvig sig på en anden måde med historien. Nu var det ikke kun som inspirerende tema, men også som faglig disciplin. Det blev både tydeligt i hans forsøg på at tegne overbliksdannende, lange linjer i fx verdenskrønikerne (1812, 1814, 1817) (Aarnes 1983). Men det ses også i minutiøst detaljerede studier som de filologiske bearbejdelser af Snorre, Saxo og det angelsaksisk-oldkirkelige stof i Beowulf udgjorde (Bradley 2004).

I hans fyrrere var turen kommet til oldkirken og fædre som Polykarp, Augustin, Benedikt, Ansgar og Irenæus. Det er *Kirkens Gienmæle* er et resultat af. Indledningen afsluttes med reference til Irenæus; det er dateret til 'Irenæi Dag' (26. august) og finder sit forlæg i Irenæus' kætterskrift *Adversus Haereses*, som Grundtvig oversatte i 1827. Adskillige oldkirkelige temaer bliver efterfølgende tydelige i Grundtvigs prosa og lyrik.⁸⁰ Det stærkeste anknætningspunkt var den centrale placering af den apostoliske trosbekendelse i kirken som in-

⁸⁰ For en oversigt over de afgørende oldkirke-påvirkninger i Grundtvigs forfatter-skab se Niels Thomsens "Grundtvig i oldkirkens spejl" (1983). Han fremhæver bl.a., at Grundtvig i de kirkehistoriske foredrag "Kirke-Spejl" holdt i 1861 præciserer sin oldkirke-beundring til at gælde for periode frem til 312, hvor kirkens ledere begrænsede menighedens myndighed og frihed ved at alliere sig med den verdslige magt, Konstantin den Store (201).

stitution. Mange har hæftet sig ved Grundtvigs kirkedefinition eller 'kirkelige anskuelse' som en opdagelse af, at trosbekendelsen garanterer 'samstemthed' med oldkirken, der i kraft af den kirkelige tradition må betragtes som 'nutidig virkelighed' (Thomsen 1983, 201). Når man kombinerer denne 'samstemthed' med Grundtvigs kritik af de efterfølgende epoker, er der ikke langt til den slutning, at han i en vis forstand ønskede sig tilbage til et oldkirkeligt udgangspunkt. Det er i forlængelse heraf både almindeligt og nærliggende at understrege Grundtvigs forståelse af bekendelsesritualet som en måde at rulle historien tilbage og etablere en (form for) oldkirkelig 'nutid'. Men jeg mener, at denne udlægning forsimples Grundtvigs syn på kirkehistorien og den rituelle situation.

I *Kirkens Gienmæle* er det klart, at Grundtvig opfatter sig som bemyndiget af den "Erfaring", kirkens historie udgør (jf., ibid. 404, 405, 406). Den er et "historisk Vidnesbyrd" og noget, som "Millioner" har gjort sig gennem tiden (s. 404). Historien er ganske enkelt ikke noget, man kan ignorere eller omgå. Derfor kalder han indirekte Clausens teologiske konstruktioner *ex nihilo* for heksekunst – en rejse på "Kosteskift igiennem Luften" (ibid. 414). Derfor påpeger han, at "hele den mellemliggende Historie [...] er den eneste virkelige Vei gennem Tiden!" (ibid). Den nutid, Grundtvig peger på etableres i det rituelle kirkerum, er med andre ord ikke et spørgsmål om at spole tiden tilbage, men et spørgsmål om at gøre traditionen nærværende, tidens tyngde og kirkehistoriens mange lag. Grundtvig viser i sin forståelse af historien en accept af, at den 'kristne erfaring' i løbet af sin udvikling bliver stadig mere kompleks. Dens historie er ikke lineær og endimensionel, men forgrenende og kumulativ. Grundtvig fjerner sig med sin kirkehistorie fra den almindelige konfessionelle, teleologiske rutebeskrivelse. I stedet for en beskrivelse af vejen til den luthersk-protestantiske kirke i Danmark giver Grundtvig et kartografisk overblik over de mange kroge i den kristne kirkes historie.⁸¹ Nok har også hans forskellige historiefilosofiske skemaer uafviselig teleologisk karakter. Nok er der områder både i tid og rum, han forbigår som uvæsentlige, men den opsamlende tendens er ikke til at overse.

⁸¹ I denne bevægelse synes Grundtvig som anført i indledningen at bevæge sig fra en konfessionel og *insider*-religiøs beskrivelse af den historiske udvikling i retningen af en *emic*-distanceret disponering af stoffet (jf. Jensen 2003, 109).

Man kunne opsummere synspunktet således: al den erfaring, det 18. århundrede byder på, kan studeres og fortolkes, men man kan ikke nå bag om dem eller viske dem væk. Den overvældende kompilation af undertiden modsatrettet refleksion og forskelligartet praksis er et vilkår, en moderne kristen anno 1825 må acceptere. Grundtvig opfatter udviklingen som irreversibel. Den eneste vej gennem historien løber gennem kilder og tradition. Grundtvigs oldkirkefascination, kritik af romerkirke og rationalistisk teologi og positive vurdering af Luther skal med andre ord ikke tolkes som en naiv længsel hjem til oprindelsen. I stedet vil jeg foreslå, at man forstår ham som repræsentant for en afbalanceret og fyldig nostalgi: informeret af historie og tradition ønsker han i den hermeneutiske proces, der hele tiden får nye vilkår, at oversætte og aktualisere udgangspunktet men også at skabe en bevidsthed om og et grundlag for værdsættelse af hele det kirkehistoriske repertoire.

3.8 Kætterskriftets formallogiske opdatering

Forståelsen af historien som akkumuleret erfaring sætter sig i *Kirkens Gienmæle* også igennem på et performativt niveau: i valget af kætterskriftet som genre.⁸² Ser man bort fra de personlige, polemiske tilbøjeligheder, jeg har antydnet og som uden tvivl også motiverer valget, er det muligt at se det som Grundtvigs forsøg på at rehabilitere en generisk tradition. Almindeligvis fremstiller man det således, at kætterbegrebet i den lutherske tradition omfortolkes, demokratiseres og internaliseres,⁸³ hvormed den oprindelige anklageform svækkes ved at løbe ud som almenfigur og indlejre sig i andre (ofte polemiske) genrer.⁸⁴ Udviklingen havde løbet tilpas langt til, at Grundtvig i 1825

⁸² For en oversigt over Grundtvigs genrebrug og fremhævelsen af det traditionsformidlende moment heri se Auken (2013).

⁸³ Kætteri som begreb og kætteranklagen som genre betragtes som et kristent fænomen, der opstår omkring midten af det andet århundrede hos Justin og Irenæus (Burrus 1995, 15; Petersen 2012, 7). Luthers kætterbegreb bliver imidlertid næsten synonymt med "syndigt hovmod", hvormed begrebet altså retter sig mere mod det "subjektivt-eksistentielle end mod det objektivt-dogmatiske" (Holm & Thomsen 2012, 33-34). For et overblik over kætteranklagens stilling i Danmark i tiden omkring og århundrede efter reformationen se desuden Lausten 2012 og Kallestrup 2012.

⁸⁴ Man taler bredt om den retoriske strategi 'othering', at definere egen-identitet ved at formulere afstand til en anden gruppe eller position. Denne strategi har sin rod i kætterbegrebet, men er ikke (længere) forbeholdt en religiøs-kristen diskurs.

var klar over, at genrevalget ville blive opfattet som aparte og altmodisch; at man ville ”skrige Ak og Ve” over ikke alene hans tekst, men ”Kiættermageri[et]” i sig selv (ibid., 401). Umiddelbart efter *Kirkens Gienmæle* benyttede han endvidere i ”Om Christendommens Sandhed” (1926) den apologetiske dialog, ligesom han tidligere havde udtrykt sig inden for fx krønikens formkrav (jf. Sunesen 2013). Der er altså ansatser til en generel tendens i forfatterskabet til at benytte ældre kristne prosagenrer.⁸⁵ William Michelsen vurderer, at disse valg på samtiden virkede ”som røster fra fortiden, som fortsættelser af en linie i åndslivet, der for længst syntes afbrudt, og genoptagelse av en genre, der var uhjælpeligt forældet” (1954, 37). Sådan har det højst sandsynligt taget sig ud, og det har bekræftet den generelle opfattelse af Grundtvig som repræsentant for en gammeldags og *off beat* ortodoks teologi. Men den Wolff-inspirerede brug af modsigelsens grund-sætning bryder med den oprindelige genre og kan tolkes som et bevidst signal om, at Grundtvig er indlæst i filosofi, og at han ønsker at argumentere på andre vilkår end åbenbaring.⁸⁶

Jeg mener på den baggrund, at man kan opfatte teksten som et forsøg på at rehabilitere en klassisk kristen henvendelsesform gennem aktualisering og opdatering. Det synes i hvert fald at have været en delambition hos Grundtvig, der om Irenæus’ *Adversus Haereses*, genreforlægget, bemærker, at det ”egenlig først nu kan forstaaes og benyttes!” (US IV, 401). Hermed ikke sagt, at bestræbelserne lykkes. Jeg foreslår blot, at de er der. Under alle omstændigheder er der indikationer på, at Grundtvig ikke selv var tilfreds med resultatet: kæt-

Således er det muligt at se synonyme begreber som ’sekulært kætteri’ etc. (jf. Berlinerblau 2001, 329; Nielsen 2012, 74).

⁸⁵ Der vel og mærke ikke fremtræder som den pastiche, der som ironisk-distancerede stiløvelser ikke var fremmed i samtidslitteraturen.

⁸⁶ Imod denne betragtning kunne naturligvis anføres, at han ikke opdaterer med inspiration fra den yngre og mere aktuelle Kant, som leverede en kritik af netop den apagogiske logik: ”man kan nicht apagogisch durch die Wiederlegung des Gegenteils zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen” (1787, 821 - citeret i Kelstrup 2000, 131). Høirup ser imidlertid en dybereliggende pointe heri: Grundtvig tager afstand fra ”Clausens kantiske, erkendelsesteoretiske Fænomenalisme. Grundtvigs Paastand om Clausens Protest mod princ. Contr. er *forsaavidt* begrundet som Clausen hverken forstaar eller anvender Princippet som Dogmatismen, men med Criticismen har henflyttet det i den formale Sfære, hvis uophævelige, rene Mod-sætninger ikke har tilsvarende objektiv Realitet. Her har vi Grunden (som ikke lettelig ses af selve K G!) til at Grundtvig, der stod urokkelig på den erkendelsesteoretiske Realisme, nu fører sit svære Skyts i Felten!” (1949, 262).

terskriftet som genre og modsætningens grundsætning som bevisførelse glider ud af Grundtvigs værktøjskasse i årene efter (jf. Kelstrup 2000, 148). Det gør imidlertid ikke de traditionsformidlende bestræbelser i hans brede genreanvendelse - særligt ikke hvad angår den klassiske genre, Grundtvig har mest held med: salmen, hvortil han bevidst konstruerer den fornyende subgenre 'Fest-salmer', som er målrettet menighedssangen til forskel fra salmer, som også var udarbejdet til privat andagt. Denne succes skal vi vende tilbage til efter gennemgangen af en række nødvendige mellemregninger.

3.9 Den historiske og sociale spaltning

Jeg må her foretage en digression. På dette punkt er det hensigtsmæssigt at eksplicite det, man tentativt kunne referere til som Grundtvigs historiefilosofiske skema,⁸⁷ som er indlejret i *Kirkens Gienmæle*, men som udfoldes tydeligere i andre skrifter, hvoraf *Dannevirke*-afhandlingen "Om Kirke, Stat og Skole" (1819) og "Statsmæssig Oplysning" (1834) er oplagte at henvise til. Som de fleste systemer af sin art er Grundtvigs historiefilosofi triadisk, og han placerer sin samtid i den tredje fase (Vind 1999, 349ff). Uden at fortabe mig i en detaljeret redegørelse er den overordnede periodisering, som Grundtvig selv samlet kalder 'universalhistorien': oldtid, middelalder og tiden efter reformationen. Oldtiden, som også kan forstås som en barndomsperiode, er kendetegnet ved den fantasi eller 'Indbildningskraft', der fx slår om i mytologi. Hovedinstitutionen er på dette tidspunkt kirken, ligesom det mest presserende spørgsmål at få styr på er menneskets forhold til Gud. Middelalderen, som Grundtvig desuden betragter som en ungdomsperiode, er for sin del karakteriseret ved sin følsomhed. Staten er hovedinstitution, og det afgørende emne at

⁸⁷ 'Tentativt' fordi en sådan formulering let leder til den opfattelse, at Grundtvig opererede med en fuldt udbygget historiefilosofi, sådan som Ole Vind har fremstillet det i sin disputats (1999). I det hele taget er konsistente og færdigt udfoldede teorier ikke noget, der let lader sig udtrække af Grundtvigs produktion, som netop var kendetegnet ved at være hyper-kontekstbestemt. Sune Auken har fx kaldt ham 'lejlighedsforfatter' og understreget forfatterskabets udadrettethed (2013, 18) – et forfatterskab, som altså dårligt lader sig destillere til teori, filosofi, teologi i egentlig forstand. Ikke desto mindre behandler Grundtvig de historiefilosofiske temaer med en sådan grad af acceptabel ensartethed i en acceptabel mængde skrifter, at jeg i det følgende tillader mig at betragte dem som en samlet syntetisk enhed. Når jeg herefter taler om Grundtvigs historiefilosofi og skitserer dens trin, forudsætter jeg således disse forbehold.

få belyst er mennesket forhold til menneskeheden. Endelig knytter Grundtvig begreberne forstand, skole og individualitet til perioden fra reformationen og fremefter,⁸⁸ hvilket altså også omfatter hans samtid.⁸⁹

Skema 3.9 Grundtvigs historiefilosofi

Periode	Oldtid	Middelalder	Nytårstiden ⁹⁰ →
Ontogenestisk analogi	Barndom	Ungdom	Manddom
Dominerende kognitiv kompetence	Fantasi	Følelse	Forstand
Dominerende insti-	Kirke	Stat	Skole

⁸⁸ To aktuelle beskrivelser af kulturel udvikling kommer Grundtvigs skitsering slående nær. Peter Sloterdijks idehistoriske fremstilling fremhæver også en forstands- eller skoletid (*Schulraison*), men foreslår, at den har sin begyndelse allerede i 1400-tallet. Han bemærker det kvalitative skred i accentuering af individets og skolens betydning, som forekommer på dette tidspunkt: "Es sind [...] die oft strengen Schulen und Hochschulen der Neuzeit, daneben auch die Werkstätten der Handwerker und die Ateliers der Künstler, in denen die wesentliche Human-Orthopädie der Moderne praktiziert wird" (2012, 497; jf. 546-48). Fra et helt andet fagfelt har Merlin Donald med afsæt i evolutionærpsykologien beskrevet parløbet mellem menneskets kognitive og kulturelle udvikling som delt i fire faser, hvoraf han kalder den sidste 'teoretisk' og forbinder den med menneskets evne til at eksternalisere tegn (1991; 2001). Denne kompetence er fundamentet for skriftkulturer. Før denne ligger evnerne til at kommunikere kropsligt og verbalt. Udviklingen er kumulativ og de ældre evner er mere fundamentale eller nødvendige end de yngre. En kultur eller et fællesskab kan efter den logik ikke basere sig på skriftlig kommunikation alene – den kropslige og mundlige er ældre og mere fundamental. Den pointe forestiller jeg mig, at Grundtvig ville være indforstået med.

⁸⁹ Grundtvig opererer desuden med underinddelinger af de tre overepoker, som også er bestemt af fantasi-følelse-forstand-progressionen. Det går for vidt at redegøre for det her. Jeg lade det stå som et åbent spørgsmål, om man måske kan opfatte det som udtryk for en forståelse af, at udviklingen løber i nødvendige dialektiske spring, der tegner et fraktalt mønster.

⁹⁰ Der har reformationen som centralt punkt i Grundtvigs tænkning.

tution			
Primær refleksionsgenstand	Gud	Menneskehed	Individ

Det afgørende er i denne sammenhæng, hvilke konsekvenser denne udvikling har for det religiøse fællesskab ifølge Grundtvig. Naturligvis ligger der en latent sekulariseringsfortælling i udviklingen af de dominerende institutioner fra kirke over stat til universitet. Det er imidlertid ikke den, jeg ønsker at udfolde.⁹¹ For de udfordringer, Grundtvig fremdrager som de hårdeste i religiøs eller kirkelig sammenhæng, mener han gælder for menneskeligt fællesskab *per se*: Individualisering og rationalisering som to sider af samme mønt. Jeg foregriber her en konklusion, jeg først endelig kan drage på baggrund af næste kapitel. For nærværende vil jeg blot eksplicitere, hvad måske allerede står klart: At Grundtvigs historieskema ligger bag *Kirkens Gienmæles* samtidskritik. Kritikken af den rationalistiske over-individualisering og eskalerede, luftige forstand, der ikke ser i øjnene, at den erosion, den historisk-kritiske refleksion har betydet for den kristne tradition, ikke kan standses med mere refleksion af samme type. Ikke mindst fordi man i denne tankegang overser, at eliten i disse bestræbelser herved fjerner sig stadig mere fra lægkristne. Hvis de kristne forestillinger skal genvinde soliditet og det kirkelige fællesskab skal vinde solidaritet, må man med andre ord også forankre dem i de kognitive kompetencer fantasi og følelse, ræsonnerer han indirekte. Hvis kristendommen skal overleve, hvis man skal fylde kirkerne igen, må man altså lade sig inspirere af den praksis, som lå før reformationen.⁹²

⁹¹ Kaj Thanings *Menneske først – Grundtvigs opgør med sig selv* (1963) er stadig den bedste at konsultere, hvad dette tema angår (jf. Nielsen 2002).

⁹² En ledsageobservation bør her være, at al omgang med historien af denne type naturligvis er en konstruktion. Grundtvig producerer med andre ord selv fortællingen om den autentisk kristne kirke og praksis ved at nyredigere kirkehistorien.

3.10 Romantisk intermezzo

Her ankommer vi til en væsentlig omstændighed, som i det foregående kun indirekte er blevet berørt – og som kræver, at vi åbner en parentes i parentes –: Det drejer sig om Grundtvigs gæld til romantikken.

To forhold er dominerende i forskningslitteraturens diskussion af Grundtvigs gæld til romantikken. For det første er den blevet betragtet som noget, der skulle besvares ved påvisning af håndfast inspiration – altså gennem bevisførelse for, at Grundtvig decideret overtager pointer fra tænkere, der kategoriseres som romantikere. For det andet er begrebet romantik oftest blevet anvendt med et Jena-præfiks og associeret med tysk idealisme eller *Sturm und Drang*-perioden. Altså det jeg i indledningen kaldte den snævre, individfokuserede. På den baggrund bestemmes dens betydning i Grundtvigs forfatterskab til primært at gælde for årene omkring hans ophold som huslærer på godset Egeløkke på Langeland 1805-1806 frem til et sammenbrud i julen 1810. Litteraturhistoriker Flemming Lundgren-Nielsen har bidraget mest til denne undersøgelse.⁹³ I artiklen ”Grundtvig og romantikken” opregner han således Fichtes, Schellings, Schillers, Goethes og Øhlenslægers placering i Grundtvigs bibliotek og hans behandling af dem i sine notesbøger. Hertil føjer sig udlægninger af Grundtvigs senere bearbejdelse og omsætning af de filosofiske forelæsninger, som Henrik Steffens’ gav 1802-1803, og som Grundtvig overværede. Endelig redegør Lundgren-Nielsen for, hvordan den nordiske mytologis betydning som afgørende tema for Grundtvig i perioden kommer til udtryk i diverse udgivelser. Det er afstemningen af forholdet mellem kunst og poesi, det endelige og det evige, natur og ånd og interessen for historiens dybde og udfoldelse samt individets nøgleplacering i det overordnede *Gesamtschau*, som optager Grundtvig i denne periode. Dog falder den kristne-religiøse orientering aldrig i baggrunden. Lundgren-Nielsen fremstiller ro-

⁹³ Andre har naturligvis også bidraget. C.I. Scharlings *Grundtvig og Romantikken* (1947) og Sune Aukens *Sagas Spejl* (2005) er således nødvendige at henvise til som de temporale yderpunkter, men også Helge Grells *Skaberordet og billedordet* (1980) er oplagt at referere til. Henrik Wigh-Poulsen har desuden foretaget en læsning af Grundtvigs helligåndsteologi orienteret mod den engelske romantik særligt Wordsworth (1991). Endvidere må Poul Engberg ikke overses. Med udgangspunkt i et en smal romantikdefinition udfolder han den tese, at ”Romantikken er den danske Højskoles Moderskød” (1940, 22).

romantikken som en litterær-filosofisk trend, Grundtvig ikke kunne undgå, men som han gradvist lagde afstand til, og konkluderer:

I sine mest bevægede ungdomsår, 1805-1810, lod Grundtvig sig inspirere og influere af romantikken på afgørende måde, uden at han glemte at sætte dens tankeverden på et lavere niveau end kristendommen. Fra 1810 og en snes år frem bekæmpede han romantikken, først litterært, så teologisk (1983, 41).

Ifølge denne definition var romantikken blot et uomgængeligt mode-lune, Grundtvig som så mange andre blev grebet af en overgang i sin ungdom, og som dermed er uinteressant for min undersøgelse. Hvis man i stedet forholder sig til den anden version af romantikken, jeg præsenterede i indledningen, er situationen imidlertid en anden. Den tager udgangspunkt i Herders 'emotionelle vending' af forståelsen af menneskelige fællesskaber, folkene: de er selvstændige organiske enheder, som udtrykker sig i historien og i de individer, som parteciperer i dem – ved at forstå sig selv som en del af dem. Den historiske og mytologiske fortid er folkenes segl på naturlighed og autenticitet. Sproget, særligt i dets mundtlige form, er mediet for formidlingen af denne fortid, som samtidig afspejler folkets ånd eller verdensbillede. Sådanne tankestrukturer er, som det vil fremgå nedenfor, ikke svære at få øje på i Grundtvigs forfatterskab.⁹⁴ Uden ønske om andet end at antyde og sandsynliggøre den herderske oprindelse kan det opsum-

⁹⁴ For en bestemmelse af både den direkte påvirkning, der løber fra Herder til Grundtvig, og en indirekte systematisk-komparativ udredning af deres syn på historie og kristendom se Ole Vinds *Grundtvigs Historiefilosofi* (1999) og Johannes Adamsens "Grundtvig og Herder. Sonderinger" (2000). I disse udgivelser er interessen for Herders påvirkning knyttet til Grundtvigs historietænkning og oplysningsideer, som de kommer til udtryk i hans arbejde for højskolesagen fra 1832 og fremefter. Dette er repræsentativt for Herder-Grundtvig-overvejelser i forskningslitteraturen i det hele taget. Desuden forsøger K. Grue-Sørensen i *Opdragelsens historie* (1966) at foretage en komparativ læsning af Grundtvigs og Herders opdragelsesideer. En variant, der ikke eksplicit fremhæver Herder, men indirekte knytter en bred romantikforståelse til Grundtvig fra 1832 og fremefter, findes hos førnævnte Flemming Lundgren-Nielsen, der bløder op i sin isolering af romantikkens betydning for Grundtvig ved at bløde op på selve definitionen: "Fra 1832 forsonede han sig med den [romantikken] i erkendelse af den ubestridt åndelige karakter, dog mere som en almen strømning i kulturen end som en gruppering af bestemte forfattere eller bestemte værker" (Lundgren-Nielsen 1983, 41). Jeg mener imidlertid, at romantikken og Herder-inspirationen er ligeså tydelig i Grundtvig-forfatterskabets religiøse del. Det er den underliggende tese i det følgende.

meres, at Grundtvig synes at overtage den opfattelse, at autenticitet dels er noget, som konstrueres gennem fortællingen om historisk kontinuitet, og dels noget, som skal erfares konkret og emotionelt.⁹⁵

Grundtvigs kritik af 'forstandstiden' og hans samtids rationalistiske religionsform formuleredes som nævnt i en periode, hvor man oplevede den kirkelige opbakning i befolkningen som dalende. Hertil kom vækkelsesbevægelsernes konkurrence: Kirken havde brug for at revitalisere sit forestillings og -fortælleunivers og for at skabe rammerne for følelsesmæssig begejstring, hvis den ikke skulle degenerere som et vilkårligt religionstilbud blandt mange. Religionshistoriker Edvard Lehmann har i sin biografi fra 1929 ridset konturerne af Grundtvigs betoning af kirkehistoriens potentielle betydning for en kirkelig vækkelse anno 1825 op på en måde, så de stadig står klart:

[R]omantikken, som Grundtvig havde tilhørt i sin Ungdom, havde beredt ham vejen dertil [interessen for tidligere kirkeperioder]. Thi kristelig romantik er ikke blot religiøs individualisme som hos Schleiermacher og Kirkegaard. Der var også en anden strømning at iagttage i denne: den historiske, der førte tilbage til ældre kirketider, og som drog Grundtvig til oldkirke og katolicisme. Men han så større på disse ting end de digteriske romantikere, hvem katolicismens skønhedspragt begejstrede, og som droges af dens lønlige mystik. Han så, at der i disse store kirketider var levet et liv, ikke blot frommere og kristeligere, men stærkere og menneskeligere end det, der levedes indenfor oplysningstidens trange rammer. Han vidste også, at almuen på landet og småkårsfolk i byerne i deres fromhed, og navnlig i deres fromhedstrang, lang mere nærmede sig til hint svundne kirkeliv og vilde næres bedre af dette end af den oplyste overklasses kloge og velvillige humanisme. Det var disse mennesker, han vilde komme til hjælp; det var dem, han vilde samle til et kirkeliv, og det var denne kirkestrøm, han vilde have til at rinde igen, så der kunde blive nogen næring og læskelse for folk (Lehmann 1929, 176).

⁹⁵ Fremhævelsen af erfaringen var i øvrigt ikke fremmed for det, man muligvis kan kalde den kristne romantik. Schleiermacher er således det oplagte eksempel på et forsøg på at forankre kristendommen i individets erfaringsverden. I en vis forstand kan man se Grundtvig som en del af denne trend, blot med det forbehold at den individuelle erfaring i hans fremstilling altid var eksplicit placeret i en social kontekst – i *Kirkens Gienmæle* i det rituelle kirkerum.

Bogen er skrevet til det brede publikum⁹⁶ og lægger muligvis for meget vægt på det strategiske og bevidste ved Grundtvigs position.⁹⁷ alligevel mener jeg, at den i kraft af fremhævelsen af den nøje sammenhæng mellem den brede romantikpåvirkning, kirkehistorieaccentueringen og menighedsorienteringen har ret, og at Lehmann har grundlæggende ret i sin læsning.

3.11 Kirkehistorisk ligevægt

Mit håb er, at de historiefilosofiske og romantiske parenteser og intermezzoer har gjort den distinkte tidehvervsstemning, som løber gennem Grundtvigs forfatterskab generelt og *Kirkens Gienmæle* specifikt, tydeligere. Det synes hos ham forudsat, at mennesket er nået til et punkt i sin udvikling, som sætter det i stand til at analysere historiens erfaringer og benytte dem handlingsanvisende. I forlængelse heraf får hans mange verdenshistorier, kirkehistorier og samtidshistorier punktvis karakter af 'nyttige rædselskabiner' – udstillinger af voldsomme begivenheder og ekstreme positioner, der i sig selv gør opmærksom på handlinger og tendenser, man bør forsøge ikke at gentage. Man skal ikke ærgre sig over dem, men blot undgå at begå de samme fejl, er essensen af en række efterhængte kommentarer.

Denne historiebrug kan forklare, hvorfor han i *Kirkens Gienmæle* implicit formulerer sit kirkebegreb som et spørgsmål om at finde ligevægtpunktet mellem på den ene side den fastlåste, katolske tradition, de stivnede stenstuer, og på den anden side den arbitrære,

⁹⁶ Lehmanns biografi må betegnes som 'populær' og er ikke forskningsbaseret. Den indeholder eksempelvis hverken kildeangivelser eller diskussioner af sekundære Grundtvig-studier. I den henseende bekræfter den Grundtvigforsker Kim Arne Pedersens vurdering, at "en egentlig Grundtvigforskning, en forskning, hvor forskellige tolkninger mødes og brydes" ikke fremkommer før efter anden verdenskrig med positioner som eksempelvis Hal Koch (Pedersen 2003, 150). Denne omstændighed gør imidlertid blot Lehmanns analyser og særligt den idehistoriske placering så meget desto mere slående og overraskende som en indlæst og informeret fornemmelse, der i dag på baggrund af den mængde forskning, som glemte ham og biografien, nu synes at kunne bekræftes.

⁹⁷ Det giver anledning til at ekspliciterer to betragtninger. For det første, at det falder naturligt at formidle sådanne emner ved at forudsætte agens hos den person, som tillægges 'ophavsrettigheder'. For det andet, at det faktisk ikke kan afvises, at Grundtvig var sig disse forhold strategisk bevidst (eller mere sandsynligt: blev det løbende og tiltagende), skønt jeg giver afkald på endda blot forsøgsvis at argumentere herfor. Måske kan man sige, at tiden ganske enkelt kaldte på Grundtvig og hans kirkedefinition.

protestantiske refleksion, det fatamorganiske luftkastel. De to retninger forholder sig til hinanden som lig til spøgelse, lige døde på hver sin måde, ligesom de placerer sig i hver sin ende på akse over for lidt og for meget bevægelse. Grundtvig vil lægge sin kirke i smørhullet midt imellem.

3.12 Den fleksible kirke af levende sten

Det er allerede påpeget og kendt af de fleste, som kender Grundtvig, at det, der skulle gøre kirken modstandsdygtig over for modernitetens udfordringer, som skulle bringe befolkningen tilbage i kirken, var trosbekendelsens bestemmelse af forestillingsindholdet samt dåbens og nadverens ritualpraksis.⁹⁸ Den praksis er nemlig:

det Eneste, alle Christne, i alle Stillinger, i alle Menigheder, til alle Tider have havt tilfælles, det, der baade har gjort Kirken kiendelig for Venner og Fiender, og forbundet Menigheden, Det, der altsaa unægtelig var baade Kiendmærket og Samfunds-Baandet, at Det er Grund-Volden [som vil] bære Hans Kirke alle Dage til Verdens Ende!(*US IV*, 417).

At han fornemmer (eller forsøger at fremmane) momentum for dette synspunkt, signaleres med direkte henvendelse, patos og udråbstegn:

Sandelig det er paa høje Tid, at vi alle, saa mange som end i Aand og Sandhed vil være Christne, forene os om ene at bygge paa den Klippe, der giennem Tidens Strøm har trodset de flyvende Storme og brusende Bølger, indskrænke os, som Tros-Samfund: som Kirke, til Krybben i Bethlehem, som Historien lærer, lader sig seierig forsvare mod al Verdens og Helvedes Magt, at vi, saa at sige, trække os tilba-

⁹⁸ Jeg har her begået en særlig påfaldende agensstramning, og en præcisering er derfor nødvendig. Det er anakronistisk at læse *Kirkens Gienmæle* som udtryk for Grundtvigs bevidste kirkelige 'PR-arbejde'; den er et indlæg i en intern og elitær diskussion. Troels Nørager har i den forbindelse rammende foreslået, at Grundtvigs menighedsorientering er som det Amerika, Columbus fandt i stedet for Indien: "Grundtvig mente at have fundet en urokkelig grundvold mod troens modstandere og fjender, men i virkeligheden havde han med den kirkelige anskuelse opdaget menigheden og det gudstjenestefejrende fællesskab" (2012, 62). Det ændrer imidlertid ikke ved, at denne erkendelse efterfølgende fik 'PR-betydning' – og (som jeg undtagelsesvist vil forsøge at sandsynliggøre i det følgende) muligvis blev både bevidst og strategisk omsat i en bestemt del af Grundtvigs forfatterskab: i salmerne.

ge til Choret, række Hinanden, og alle de i Herren hensovne Christne, Haand over Daaben, og Mund for Alteret, i det ene Brød og den ene Kalk, lade, som Brødre, al Kiv om det Tvivlsomme fare, og, ere vi stærke, ei misbruge vor Magt til at bebyrde de Afmægtige, men til at bære deres Skrøbeligheder! Ja, Christne! Hvor I bygge, det er Tid, at vi igien forenes om det Christelige, som Læg og Lærd, og som de i Tankegang forskelligste Lærere, som en Justinus Martyr og Irenæus, Ansgar og Luther, Reinhart og Balle havde tilfælles, og som da unægtelig er det Grund-Christelige" (*US IV*, 418).⁹⁹

Citatet opsummerer de temaer, jeg har gennemgået i det foregående. Grundtvig inkluderer "hensovne Christne", "Læg og Lærd" og "de i Tankegang forskelligste Lærere" i det kirkelige fællesskab, hvilket jeg tolker som et forsøg på at skabe såvel historisk som social kontinuitet.¹⁰⁰ Det er imidlertid betegnende, at det ikke er temporal og social homogenisering, han søger at fremme. Derimod forstår han kirken som et konglomerat, hvis bindemiddel er den rituelle praksis: Den gentagne fysiske forsamling i kirkerummet. Nærmere bestemt koret, hvor alteret står og som dermed er kirkens rituelle centrum. Det er et opgør med luthersk tradition, inden for hvilken det ville have været mere oplagt at fremhæve skibet, hvor prædikestolen er placeret. Men skibet og stolen ser Grundtvig imidlertid som teologiens domæne, hvor "al Kiv om det Tvivlsomme" bor. Han ønsker ikke, at den teologiske debat skal ophøre. Der skal være plads til forskellige synspunkter. Det afgørende er blot, at eksegese af de nytestamentlige skrifter skal være bundet op på trosbekendelsens artikler. Det hedder derfor:

[I]ngen Fortolknings-Regel, uden den, at Skriften skal forstaaes efter Tros-Bekiendelsen, kan ikke forstaaes uden af

⁹⁹ Denne henvendelsestype tydeliggør det argument Flemming Lundgren-Nielsen fremstiller i sin disputats *Det handlende ord* (1980), at Grundtvigs forfattervirksomhed altid er en aktiv, kontekstbundet handling, hvormed han forsøger at gribe og påvirke sine læsere (1980).

¹⁰⁰ Måske ville det ikke være urimeligt at føje en mytologisk dimension hertil. 'De hensovne' skal formodentlig forstås 'helgener'; både i en protestantisk forstand, som den kommer til udtryk i Grundtvigs salme "Helgen her og helgen hisset" fra 1837. Men formodentlig også i den oprindelige katolske forstand, som kommer til udtryk i fx Dantes "Paradiso" i *Den guddommelige kommedie*, hvori himmelen beskrives som et sted, der gradvist fyldes op af de frelste sjæle. Læst således bliver Grundtvigs udsagn til en form for døde- eller åndebesværgelse.

Troende, med den Hellig-Aand, Ingen Fortolknings-Regel uden denne, har den apostoliske Kirke og Historiens guddommelige og menneskelige Vidnesbyrd (ibid., 419).

Grundtvig fremstiller med andre ord sin kirkedefinition som den ligevægtige og hermeneutisk fleksible kirke, der hverken er forstenet i rigid tradition eller er ved at fordufte i teologers vilkårlige fortolknin-ger. Tværtimod er den solidt placeret i menighedsfællesskabets tros-bekendelse. En skematisk opsummering kunne se således ud:

3.12 Catholicismens, Grundtvigs og protestantismens kirkedefinitioner som de fremstilles i *Kirkens Gienmæle*

	Katholicisme	Grundtvig	Protestantisme
Funda-ment	Tradition	Trosbekendelsen	Bibel
Pri-mære agenter	Pave	Menigheden	Den enkelte teo-log
Fortol-nings-praksis	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Fortolk-nings-ska-belon ⇒ Overde-termineret og under-reflekteret (uselv-stændig) ⇒ Automat-eksegese 	Fortolkningen er forpligtet på be-kendelsens ind-hold. Inden for disse rammer er eksegen fri.	<ul style="list-style-type: none"> ⇒ Fortolk-ningsfri-hed ⇒ Underde-termineret og overre-flekteret (prisgivet den enkel-te fortol-ker) ⇒ Eksegese løber løbsk

Element	Sten (ubevægelig)	Levende sten (fleksibel, adaptiv, levedygtig)	Luft (umulig at fastholde)
----------------	-------------------	--	----------------------------

Den betoning af, at fysisk forsamling og fælleshandling er afgørende for fællesskaber, *Kirkens Gienmæle* således kredser om - her imidlertid udelukkende som antagelse og forudsætning - findes også og udfoldes i arbejdet med salmerne. Både i Grundtvigs eksplicite overvejelser over deres funktion under gudstjenesten og i de implicite tegn i den store salmeproduktion. I en vis forstand løber herigennem en erkendelse af, at hvis det især havde været ”med Pennen, Kirken var nedrevet, saa var det dog klart, den ikke med Pennen kunde opbygges” (citeret i Johansen og Høirup 1948, 96). Skrifter som *Kirkens Gienmæle* kunne med andre ord ikke genoprejsede det kirkelige fællesskab netop, fordi det udelukkende var tør tekst, og Grundtvig dømmer således også senere sin egen tekst for at være endnu et lag på reflektionsdyngen, ”et urimeligt Luftspring og et fortvivlet Vovestykke” med ”Pen og Blæk” (ibid., 101). Som bekendt fandt Grundtvig andre midler til at begejstre, rodfæste og revitalisere.

4. Fællesskab og fællessang

Det foregående har i en vis forstand været min vinkling af allerede kendt og belyst vidensstof. Det forholder sig anderledes med dette afsnit, der angår Grundtvigs salmer. Det skal ikke forstås på den måde, at Grundtvigs salmedigning er blevet ignoreret i Grundtvigforskningen. Tværtimod er der bred enighed om, at netop salmerne er Grundtvigs vigtigste kulturhistoriske bidrag.¹⁰¹ De er derfor genstand

¹⁰¹ Eksempler på formuleringer af denne pointe er legio og findes såvel i som uden for forskningsudgivelser. I den mere ’populære’ ende af litteraturen kommer holdningen fx til udtryk i Steen Johansens Grundtvig-tekstsamling *Dejlig er den himmel blå* (Johansen 1983, 7), mere bastant i Poul Borums *Digteren Grundtvig* (Borum 1983, 52), og endelig har Kirsten Thorup udtalt noget tilsvarende (Harder 1995, 74). I den praktisk teologiske forskning, som beskæftiger sig indirekte med Grundtvigs betydning for folkekirken, kommer holdningen fx til udtryk, når Hans Raun Iversen med henvisning til Grundtvig siger, at ”salmesangen er folkekirken vigtigste praksis- og kommunikationsform” (2009, 1). Kim Arne Pedersen fremdrager endvidere en repræsentant for Grundtvigforskningen (William Michelsen) og en for Grundtvig-formidlingen (Finn Abrahamowitz), der begge (i Pedersens vur-

for et væld af undersøgelser, og man hører ikke sjældent formuleringer, som skyder salmerne forrest i forfatterskabet.¹⁰² Ikke desto mindre falder hovedvægten af arbejdet inden for undersøgelser, der ikke har salmedigtningen som primærgenstand. De behandles her ofte som illustrationer på andre forhold – fx hvordan diverse teologiske pointer kommer til udtryk, eller hvordan anvendelsen af forskellige litterære motiver viser sig heri.¹⁰³ Sagt på en anden måde: den forskning, der eksklusivt fokuserer på salmerne, er en mindre niche i forskningen generelt. Inden for denne niche er det endvidere et fåtal, der har beskæftiget sig med andet end selve *salmeteksterne*.¹⁰⁴ Men enkelte har, som vi skal se i det følgende afsnit, taget skridt i retningen af at afdække salmernes rituelle indlejring.

Ikke desto mindre er det ikke urimeligt at betragte Grundtvigs forståelse af salmesangens funktioner som et forskningsmæssigt uopdyrket land. Det dyrkningsarbejde vil jeg i det følgende begynde på. Det sker på bekostning af netop tekstlæsningen. Salmeteksterne konstituerer ikke et decideret empirisk *blind spot* i min undersøgelse, men de er bevidst trukket langt ud i dens periferi. Jeg forholder mig til salmeudgivelsernes introducerende paratekster, til noteapparat samt til subjektbrugen. Men herudover optræder der kun sporadiske parenteser om teksternes semantik og kun i det omfang, at de belyser Grundtvigs syn på tekstens funktion i det religiøse fællesskab.

dering berettiget) betragter Grundtvig-salmerne som centrale i konstruktionen af 'danskhed' som sådan. Han konkluderer: "Begge er de vidner om Grundtvigs enestående betydning i dansk kultur, vidner om, at kristendommens indflydelse på dansk bevidsthedsdannelse i vidt omfang går gennem Grundtvigs salmer, og at Grundtvigs tanker om kristendommens og danskhedens vekselvirkning har haft en virkningshistorie, hvis styrke vanskeligt kan overdrives" (Pedersen 2002a, 13).

¹⁰² Sune Auken leverer et af de seneste eksempler herpå med sin formulering: "[E]n grundtvigsk teologi, som ikke har et meningsfyldt forhold til Grundtvigs salmer, er ikke en grundtvigsk teologi" (2013, 42). H.L. Martensens udtrykte det allerede i 1883 således: "Hos Grundtvig traadte Psalmen i Dogmatikkens Sted; i Psalmen fandt han og udtrykte han Troens Lærdomme" (s. 182). Citatet og positionen er siden ofte blevet kalceret.

¹⁰³ Eksempler på det første findes i Henning Høirups *Grundtvigs syn på tro og erkendelse* (1949, fx 205) eller hos Harry Aronson, som har opdateret Martensen ved at opfatte Grundtvigs salmer som 'dogmer på vers', der først og fremmest udtrykker en velordnet teologisk økonomi (1960, 134, note 195). Noget tilsvarende ser man hos Thyssen (1994, 229). Et eksempel blandt mange på det andet kunne findes i Helge Toldbergs *Grundtvigs symbolverden* (1950, 104.201-208).

¹⁰⁴ Der samler sig dog en væsentlig gruppe af undtagelser omkring temaet 'Grundtvig-salmernes melodihistorie', hvoraf særligt Weyses, Berggrens og senere Laubs musikalske fortolkninger fremhæves (jf. Thyssen 1994).

4.1 Rituel kontekst og rituel brugstekst: Religionsvidenskabelig Grundtvigforskning i det 20. århundrede

I *En glemt dimension i Grundtvigs salmer – bundetheden til dåbsritualet* (1969) påpeger Christian Thodberg, at det er afgørende at tage højde for salmernes rituelle kontekst, for det er ”den sammenhæng, der fastholder en salmes oprindelige mening” (s. 8). For at kunne foretage en nuanceret analyse af en Grundtvig-salme, må man derfor beskæftige sig med det rum, den er tænkt ind i. Det rum udgøres af gudstjenestens prædiken, forkyndelse og forskellige ritualer, herunder særligt dåben (ibid.). Motoren i Thodbergs ritualorientering er imidlertid hermeneutisk: den er nøglen, der låser op for den fortolkning af salmeteksten, som er hans primære fokus. Antagelsen er, at det rituelle var afgørende i salmens tilblivelsesfase, og at det derfor er et nødvendigt udgangspunkt for fortolkningsarbejdet. Dåben står centralt i Grundtvigs teologi, og det sætter sit præg på salmeteksterne, er det underliggende rationale. Selve idéen om den helt konkrete rituelle situation, hvor menigheden samlet synger i kirken, er da heller ikke central i Thodbergs fremstilling. Det er den derimod hos Søren Holm. Han understreger endnu tydeligere den rituelle kontekst og fokuserer på Grundtvig-salmen som brugstekst.

I *Mythe og Kult i Grundtvigs Salmedigtning* (1955) finder Holm de samme tematikker i Grundtvigs salmer, som religionshistorikeren finder i primitive folks¹⁰⁵ myter (fx ’urtid og endetid’, ’kosmiske magter i kamp’ og ’natur og overnatur’). Derudover påpeger han, at Grundtvigs salmer er ”Kirkesalmer. De er ikke beregnet på ’Kirke og Hjem’ eller for Gudstjeneste og Husandagt; men de er for de allerflestes Vedkommende skabte med Kultfesten direkte for øje” (1955, 7). En videregående tese hos Holm er, at Grundtvig forstår salmerne som kultiske brugstekster, som aktiverer deres mytiske indhold på en måde, der svarer til praksis i primitive religioner. Gennem denne aktivering regenererer salmerne i kraft af kultfællesskabet de skabende kræfter, som var på spil i de mytiske urhandlinger. Et af Holms belæg

¹⁰⁵ ’Primitive folk’ er i dag et politisk-problematisk udtryk, som er afløst af det mere neutrale ’oprindelige folk’. Begge anvend(t)es om dels nulevende og dels historiske folk, der lever/levede i ikke-komplicerede og i den forstand ’simple’ samfundskonstruktioner. Termen, som vi vender kort tilbage til i kapitel IV, var udbredt i 1950’erne og der ligger ikke nogen værdiladning i Holms brug af den.

er, at Grundtvig i sin digtning hyppigt anvender den deiktiske markør 'i dag' (ibid., 162-163).¹⁰⁶ *Mythe og Kult i Grundtvigs Salmedigtning*, der fremstår som et forsøg på at kombinere aktuel religionsvidenskab - sandsynligvis under inspiration fra Mircea Eliade¹⁰⁷ - med den Grundtvig, som i 2. Verdenskrig og op gennem resten 1940'erne havde gennemgået en folkelig *revival* (Pedersen 2003), blev senere enten ignoreret eller udskældt i forskningslitteraturen. Baggrunden herfor er samtidig en del af fortællingen om danske teologiske strømninger og Grundtvigforskningen i det 20. århundrede.

Holm synes at være på linje med Eliade, når han ser Grundtvigs 'kultisk-mytiske kristendom' som en positiv tilbagevenden. Han mener således, at det var Grundtvigs "Genealitet, [at] han efter næsten halvtredie Tusind Aars Forløb atter kunde give Mythen fornyet Liv i Religionens Verden" (Holm 1955, 227). Holm opfatter med andre ord salmeprojektet som en frugtbar arkaisering og remytologisering af kristendommen. Derfor er det også naturligt, at den allerede nævnte og afgørende Grundtvig-forsker, Kaj Thaning, finder det nødvendigt eftertrykkeligt at kritisere Holms synspunkter (Thaning 1963, 596-604). For Thaning var påvirket af Karl Barths dialektiske teologi

¹⁰⁶ Den markør er i øvrigt også central hos Thodberg, som ser det som udtryk for Grundtvigs førnævnte græske inspiration eller 'vækkelse' (Thodberg 1993). Argumentationen er, at Grundtvig fra den græske kirkelige poesi overtager en præsens-tisk-eskatologisk teologi, som fx kommer til udtryk ved den hyppige anvendelse af ordet *hemera* (i dag) (jf. Pedersen 2003, 160). Muligvis ligger Holms betragtninger bag det førnævnte oldkirke-fokus, som også fremhæver nutidsaspektet.

¹⁰⁷ Holm har ingen henvisninger til teori eller sekundærlitteratur i det hele taget. Han er påvirket af Vilhelm Grønbeck, men *Mythe og Kult i Grundtvigs Salmedigtning* indeholder samtidig bemærkelsesværdige sammenfald med tematikker, som man finder i Mircea Eliades *Le Mythe de l'éternel retour* (1949). Eliades fremstilling kredser om forskellen mellem henholdsvis det 'arkaiske' menneskes og det 'moderne' menneskes tids- og historieforståelse. I grove træk mener Eliade, at det arkaiske menneske opfattede historiens gang som en omstændighed, man helst ville være fri for. Man ønskede sig tilbage til en mytologisk begyndelse og aktiverede derfor rituelt de mytiske handlinger. Det regenererede de kræfter, som var til stede dengang (*in illo tempore*). Med denne aktivering markeredes en hellig tid (ritualet), som stod i kontrast til den profane tid (alle andre tidspunkter end ritualet) og som cyklisk etableredes igen og igen i den rytme, som den rituelle kalender bestemte. Den cykliske tidsforståelse afløstes i jøde- og kristendommen af en lineær. I denne tankegang blev historien noget, som man først kan unddrage sig i en endetid. Ideerne føres videre i moderne, ikke-religiøse verdenssyn som eksistentialismen, inden for hvilken Eliade konstaterer et generelt mismod og oplevelse af tilværelsens meningsløshed. Den sindstilstand forklarer han med den lineære tidsforståelse afløsning af den cykliske. Hvis man ønsker at vriste sig fri af meningsløsheden, må man genindføre den cykliske ritualpraksis, lyder hans løsningsforslag.

og Rudolph Bultmanns eksistensteologiske afmytologiseringsbestræbelser. Han ser på den baggrund Grundtvig som en sekulariserings-teolog, hvis væsentligste bedrift er at adskille det almenmenneskelige fra det rent kristne og at give det menneskelige første prioritet (jf. Nielsen 2002).¹⁰⁸ Thaning tager derfor afstand fra Holms opfattelse af Grundtvig som 'primitiv' og fra den implicite opfattelse, at kristendommen kan sammenlignes med andre religioner. Man hører ligefrem et barthsk ekko i Thanings kritik af Holms religionshistoriske tilgang til Grundtvig og salmerne: "[B]rugt man religionshistorien som hjælpemiddel til forståelse, begynder teksterne først at tale, når man når frem til det særlige, Grundtvig – så vel som Bibelen – har at sige. Ellers forsvinder "Meningen" i den religionshistoriske nat, hvor alle katte er grå. Ifølge Søren Holm har Grundtvig dog intet særligt sagt. Meningen hos ham er den samme som i de gamle folkereligioner" (1963, 599). Thanings kritik er imidlertid fejlplaceret; Holms forståelse af Grundtvig og religionens form og indhold er ikke i sig selv sigtet på at udsige noget om Grundtvigs placering af religion i forhold til andre samfundsdimensioner. Grundtvig var moderne og sekulariseret, fordi han gjorde religion en til en særlig sektor i samfundet. Det er Thanings argument, men det er ikke argument imod Holm. Misforståelsen beror på, at Thaning imellem de tre dimensioner samfund, kristendom og primitive religioner mener, at det kvalitative skel ligger mellem de primitive religioner og kristendommen. Holm lægger imidlertid snittet mellem kristendom og samfund.

Holms position synes i visse afgørende henseender at være foregribet i Lehmanns Grundtvig-bog. Også han fremhæver nemlig det indlysende kollektive aspekt ved Grundtvigs salmer: "Hvad han vilde, var [...] at skabe en kirkesang, og fra denne udelukker han med forsæt det individuelle så meget som muligt" (1929, 216). Derfor skriver Grundtvig sine salmer i første person pluralis, for "vi' falder naturligere for fællessangen end et 'jeg og du'" (ibid.). Endvidere ser Lehmann i selve Grundtvigs livsform inkarnationen af en arkaisk, verdensvendt livsførelse (ibid., 219-234). Religionshistorikeren Vilhelm

¹⁰⁸ Se Joseph Muthurejs artikel "The Significance of Mircea Eliade for the Study of the New Testament" (2007, 85-87) for en fremstilling af det strukturelle modsætningsforhold mellem Eliades og Bultmanns positioner. Det er dette modsætningsforhold, som også kommer til orde i modsætningen mellem Holms og Thanings positioner.

Grønbeck fremhæver desuden netop det kollektive og arkaiserende som Grundtvigs væsentligste kendetegn (1933).¹⁰⁹ Hertil kommer, at disse pointer ofte siden er blevet gentaget i udgivelser, som står på randen af den egentlige forskning, og som må betragtes som brede og almene Grundtvig-indføringer.¹¹⁰ Det er desuden mit og andres indtryk, at pointerne løber som velkendte figurer i miljøer, som kunne karakteriseres som grundtvigske: Noget, man påpeger til diverse højskolearrangementer, til folkelige foredrag, under salmemaraton osv. Det stilistiske, kollektive træk og dets reference til salmens rituelle brug på den ene side og tolkningen af dette som en strategi til en arkaisering af kristendommen på den anden, vender jeg tilbage til. På dette punkt har mit ønske været at antyde en linje, som i forskningen er blevet udkældt og marginaliseret, men som samtidig har stået robust i den folkelige reception. I en vis forstand kan man også forstå det som et ønske om at rehabilitere en religionsvidenskabelig tilgang, som ikke kunne finde rod fæste i en Grundtvigforskning, der i det 20. århundrede domineredes af teologer og gødedes af tidehversk tankegods. Godt nok trænger både Lehmann, Grønbeck og Holm til en række korrektioner og opdateringer;¹¹¹ men jeg sympatiserer overordnet med tilgangen, hvilket vil fremgå implicit af det følgende. Udover at særligt Holm og som nævnt Lehmann ikke kan betragtes som egentlige videnskabelige bidrag hvad angår almindelige akademiske fremstillingsformers henvisningspraksis og eksplicitering af teoretiske inspirationer og metodisk fremgangsmåde, mangler deres behandling af salmerne en mere målrettet og vedholdende orientering imod det konkrete rituelle rum, som de jo ellers alle med rette understreger, at de var tiltænkt: Undersøgelserne er, som for Thodbergs vedkommende, baseret på Grundtvigs salmetekster, og underbelyser derfor det 'kultiske' eller 'rituelle'. I det følgende supplerer jeg derfor

¹⁰⁹ Som også Kim Arne Pedersen har påpeget, finder man en tidligere variant af dette billede af Grundtvig som verdensvendt "livsdyrker" i Troels Lunds *Bakkehus og Solbjerg*, hvori han fantaserer over den mulighed, at salmen "Den signede dag" skulle have oldgamle, hedenske rødder (1920, 170 ff.) (jf. Pedersen 2002, 185, note 2).

¹¹⁰ De oplagte eksempler er Ebbe Kløvedal-Reichs *Frederik. En folkebog om N.F.S. Grundtvigs tid og liv* (1972) og Poul Borums *Digteren Grundtvig* (1983).

¹¹¹ For Holms vedkommende ville min kritik være den samme som den rettet mod den teologiske forsknings oldkirke- og nutidsfokus, der giver et skævt billede af Grundtvigs ritualforståelse og salmesyn ved at glemme den emfatiske, kumulative historieinteresse, som ligger bag.

med en skitsering af Grundtvigs eksplicite udsagn om salmesangens funktion, hvilket bringer mig videre i den overordnede undersøgelse af hans syn på sammenhængskræfterne i det religiøse fællesskab.

4.2 Grundtvigs forståelse af fællessangens funktion

Grundtvig mente, at sangen er den centrale kristne udtryksform. På hvilken måde det kommer til udtryk, forskubber sig i løbet af hans liv og efterhånden, som han får flere erfaringer som præst og salmedigter. I *Om Religion og Liturgie* fra 1807 siger han, at

Sangen [er] Middelpunkten af den liturgiske Poesie. Her maa alt hvad Mennesket kan frembringe Høit og Skiønt, forene sig. Poesien maa træde frem, klædt i det harmoniske Vers, hvilende paa det melodiske Riim, og hævet ved den potenserende Musik. Høit over Jorden maa vi opløftes, og et Glimt af det evige Liv maa svæve forbi vort mod Himlen stirrende Øie. Ak! Kun sielden skeer det, og hvad er Aarsagen? [...] saalænge Mængden af vore Kirkers Syngemestere endnu kunne lære meget af Bræger og Peer Degn, ville selv de skønneste Salmer tabe deres Kraft, og udbrede deres Dorskhed i stedet for dybe Følelse (Grundtvig 1807, 190-91).

Det æstetiske hovedkriterium for vurderingen af effekten af sangen, som viser sig i fremhævelsen af 'poesi' og 'harmoni', der forener endeligt med evigt, trådte med årene i baggrunden.¹¹² At udviklingen skal tilskrives den pastoralerfaring, han efterhånden opbyggede under tiden som kapellan i Udby¹¹³ og som præst ved Vor Frelzers kirke

¹¹² Citatet viser tydeligt, at teksten blev til under inspiration fra romantikkens interesse for det æstetiske og sublime (jf. Lundgren-Nielsen 1983).

¹¹³ Hvorom han selv i et sent tilbageblik fra vinteren 1862-63 fremhæver de lokale problemer forbundet med indføringen af Balles lærebog og evangeliske salmebog: "Jeg lærte [...] i Udby, at det i det mindste hos Sælandsfarerne især var den ny Lærebog og den evangeliske Salmebog, der havde givet den svage nedarvede Tro sit Banesaar; thi det var ikke med min Fader og hans sælandske Tilhørere, som med de stærke Jyder, der gjorde Oprør; daa skjøndt min Fader, ellers ikke blødsøden, fældte Taaer, naar han tænkte paa, hvorledes de tørre og vandede Bøger havde berøvet ham al hans Glæde baade af Kirketjenesten og Konfirmations-Undervisningen, saa havde han dog ikke blot strax lydt Kongebudet om lærebogen, men snart givet efter for Biskop Balles Ønske om Salmebogen, og hans fleste Tilhørere, som savnede deres gamle Salmer og gad ikke stove paa de ny, blev hjemme og smed de gamle Bøger, som en forbuden Frugt, langt fra sig, saa at, da jeg vilde have

i København, og at den samtidig kan ses som en inspiration fra sangpraksissen i vækkelsesbevægelserne,¹¹⁴ forekommer mig oplagt. Men de præcise biografiske omstændigheder tillader denne undersøgelses rammer mig ikke at forfølge. Under alle omstændigheder beskæftiger Grundtvig sig en betragtelig del med salmesangens betydning for det kirkelige fællesskab, i takt med at hans salmeproduktion begynder at vokse i omfang i løbet af 1820'erne (men dog særligt fra 1837 og fremefter).

Særligt prægnante og eksplicite overvejelser finder man i en anmeldelse af kollegaen P.A. Fengers udgivelse af et udvalg af Thomas Kingos salmer og 'aandelige sange' fra 1828. Anmeldelsen er indlejret i en række overvejelser over, hvorledes den danske statskirke bør indrettes, således at præsten ud over at få mulighed for kirketugt og valg af lærebogsmateriale til konfirmationsundervisningen eksempelvis får frihed til selv at vælge den salmebog, han måtte finde passende (1828, 9). I forlængelse af disse refleksioner forholder Grundtvig sig til sammensætningen af den ideelle salmebog. Inden for denne ramme formulerer han sit syn på salmens funktioner. I den bliver det tydeligt, at Grundtvig nu går pragmatisk og 'protosociologisk' til værks. Han tager således udgangspunkt i det uddannelsesmæssige niveau og i socio-økonomiske faktorer og er opmærksom på den situation, som flertallet af sangerne, de danske bønder og landalmuen, befandt sig i. Hvis en salme skal virke, må den med andre ord tage hensyn til dem, som skal synge den. Når størstedelen af modtagerne ikke er så gode til at læse, bør stavemåden derfor ikke være for besværlig. Men det var den i den stadig obligatoriske evangeliske salmebog (ibid., 15). Melodierne burde efter samme logik hel-

mine Konfirmander til at lære Kingos Højtidsalmer, fandt jeg vel dem, især Pigebørnene, meget glade derved, men de fandt det meget vanskeligt at opdrive en gammel salmebog, skjønt den først for ti Aar siden var afløst. Naar jeg enten i Prækenen eller ved Konfirmationen lod de gamle Toner lyde, da kunde jeg høre de gamle hulke omkring mig, men jeg mærkede end ikke, at mine gamle Forældre, som dog begge havde Stemme, fik mod igjen at synge deres gamle Liv-Salmer, saa det var næppe Tilfældet med nogen" (citeret i Johansen og Høirup 1948, 95).

¹¹⁴ Det er oplagt at antage (jf. Lausten 2004, 209-15; Thyssen 1983, 99). Grundtvig tog eksplicit afstand fra dem, men han anerkendte samtidig deres sang som effektiv og opfattede den som en decideret trussel mod statskirken. Det stod klart, at den obligatoriske *Evangelisk-kristelige Psalmebog* var en hæmsko. "Kirke-tjenesten trænger høit til en ganske ny Psalmebog end den Evangeliske, hvis den skal kunne hamle op med de 'Gudelige Forsamlinger'" (US 8, 277).

ler ikke være for udviklede, når langt de færreste rundt om i sognene havde undergået nogen musikalsk specialtræning (ibid.).

Dette synspunkt harmonerer godt med nogle indirekte omstændigheder, der ses i Grundtvigs udarbejdelse af sine egne salmer: han skrev dem ofte til i forvejen kendte melodier. Det kunne være nogle, som allerede var i kirkerepertoiret, men han brugte også folkelige melodier, som var fremmede i religiøs sammenhæng (Albeck 1967).¹¹⁵ Lundgren-Nielsen har gengivet den trope, som er velkendt i Grundtvig-receptionen, at Grundtvig skulle have været særdeles umusikalsk, hvorfor man eksempelvis aldrig så ham til de koncerter, som ellers var en af samtidens mest almindelige kulturelle aktiviteter for det borgerskab, som han tilhørte (1995, 112).¹¹⁶ Tilsvarende skulle han tilsyneladende heller ikke have haft nogen nævneværdig kontakt til tidens største komponister E.F. Weyse, A.P. Berggreen, J.P.E. Hartmann, Henrik Rung og Niels V. Gade, som alle satte melodier til hans tekster (ibid.).¹¹⁷ Fafner har i forlængelse heraf foreslået, at Grundtvigs valg af melodi oftest var ureflekteret og tilfældigt, skønt det undertiden kan virke, som om han har tendens til at få en specifik melodi 'på hjernen' og derefter producerer en større mængde tekster tiltænkt den (1983).¹¹⁸ Men paratekstuelle momenter indikerer, at

¹¹⁵ På den måde imødekom han det udbredte problem, at menigheden ikke kunne synge med på melodier, de ikke kendte. At det faktisk var et problem vidner kantor ved Holmens kirke, Rudolph Bay, om i sin *Om Kirkesangen i Danmark og Midlerne til dens Forbedring* fra 1840: "Almuen synger af Naturen slet; de høiere Classer ikke meget bedre, og tage for størstedelen eiheller Deel i Sangen i Kirken, deels fordi de ansee Prædiken for den eneste væsentlige Deel af Gudstjenesten, dels af Undseelighed for at lade deres Stemme høre, og deels fordi det nu er gaaet af Moden og kaldes gammeldags, ligesom Bordbønner m.m., og eneligen, fordi de ei kiende Psalmemelodierne, og i det hele ansee Choraler for den allerkjedsommeligeste og mest smagløde Musik" (s. 17, citeret i Thyssen 1994, 238-239).

¹¹⁶ I det hele taget er der meget, som tyder på, at han ganske enkelt ikke var interesseret i 'finkultur'. Også hans sympati og veneration for samtidens malerkunst og teaterkunsten i det hele taget var endog meget begrænset (jf. Albeck 1967, Neiiendam 1950).

¹¹⁷ Berggren skulle endvidere være blevet inspireret af den type salmesang, der kom til at karakterisere Grundtvigs Vartov-menighed. Berggren ønskede at udbrede sangens 'livlighed' til hele den danske kirke. Men Grundtvigs pragmatiske omgang med melodivalget fandt han problematisk, for han mente, at der "bør drages en skarp Grænse imellem verdslig og kirkelig Sang" (1853, XIII).

¹¹⁸ Damsgaard 2013 tager afstand fra dette synspunkt og opfatter Grundtvigs melodilån som forsøg på at eksplicitere en intertekstuel pointe og skabe tilknytning til en anden tekst (s. 108). Hans refleksioner gælder godt nok de fædrelandssange, vi skal vende tilbage til i næste kapitel, men kan rumme Grundtvigs melodibrug gene-

Grundtvig i hvert fald i bestemte tilfælde havde en gennemtænkt holdning til et afgrænset træk ved melodierne. Udgivelsen af den melodiløse sang ”Dansk Seir-Sang. April 1848” ledsages således i en note af Grundtvigs anmodning, at en given komponist vil udarbejde ”en passende Melodi, saa rask og jævn som mueligt!” (1848) (jf. Damsgaard 2013, 108). Dette gælder for en martialske fædrelandssang, som jo netop typisk er kendetegnet ved et hurtigt tempo, hvilket derfor i sig selv kunne være nok til at forklare Grundtvigs ønske om hastighed. Men beretninger fra Vartov-menighed, hvor Grundtvig var præst fra 1839 til sin død, antyder, at Grundtvig satte pris på de hurtige melodier i almindelighed og i kirkelig sammenhæng. En række beretninger illustrerer eksempelvis, at salmesangen i Vartov virkede slående og særpræget på samtiden. De indikerer, at Grundtvig omsatte sine tanker om den afgørende betydning af den ’inderlige Deltagelse’ til praksis. Højskoleforstanderen Johan Borup fremhævede fx, at under en gudstjeneste i et af Grundtvigs ”sidste Aar i Kirken” var der: ”[H]elt anderledes Liv og Stemning end i de andre Kirker. Alle derinde sang med, alle hørte sammen som Venner, ingen Stivhed eller Højtidelighed” (Johansen og Høirup 1948, 256). Beskrivelsen er skrevet på halvfjerds års afstand af en mand i det grundtvigske højskolemiljø, men bekræftes af den engelske adelsmand og digter Edmund Gosses velkendte beskrivelse af en af Grundtvigs sidste gudstjenester i Vartov. Menigheden sang ifølge Gosse salmerne ”højt og hurtigt i et Staccato af Skjaldens egen Opfindelse; det lignede slet ikke den langsomme Sang i Statskirkerne” (ibid., 252). Beskrivelsen korresponderer i øvrigt med øgenavnet, ’Vartov-galopader’, som salmerne fik. Gosse beskriver desuden menigheden som ”ekstatiske tilhørere” med ”fanatiske Ansigter” (ibid., 258-59). Endelig skriver grundlæggeren af den første norske højskole, O. Arvesen, i sine erindringer om en gudstjeneste i Vartov i 1856, at Grundtvig var en kortfattet, men ’glødende’ prædikant, som ’greb’ tilhørerne. Om ’Vartovs berømte salmesang’ skrev han:

Det var den mest levende og fuldtonende kirkesang jeg nogensinde har hørt. Bjørnson, som i de dage meget ofte op-

relt. I forlængelse af Damsgaard foreslår jeg, at man opfatter melodigenbruget som den z-akse, der gør den todimensionelle salmetekst tredimensionel - som under de rette omstændigheder kan give sangen karakter af auditiv palimpsest.

holdt sig i København og da stadig besøgte Vartov Kirke, udtalte oftere at 'den salmesang er sterkere end nogen mission (ibid., 227).

Det er blot nogle få illustrationer af, at Vartov som menighed synes at have haft en profil, der baserede sig på en særlig Grundtvigsk salmepraksis.

Grundtvig synes med andre ord at have haft præferencer hvad angår rytme og sværhedsgrad: det afgørende var, at melodien forlemede salmen med en umiddelbar sangbarhed og vist tempo.¹¹⁹ Ønsket om umiddelbar tilgængelighed satte sig desuden igennem i salmernes ortografiske udtryk, der er et helt andet end det øvrige forfatterskabs: De er nemme at overskue og indeholder fx ikke Grundtvigs idiosynkratiske spatieringer, kursiveringer etc. (jf. Auken 2013, 42).

I Fenger-anmeldelsen hedder det derfor, at en god salme er én, som er lettilgængelig og som dur "til at sjunges eenstemmig i en Landsbykirke!" (ibid.). Den er ingen "Cantate til Applaus" (ibid.), ligesom menigheden ikke er et publikum, men aktive agenter i gudstjenesten. Det væsentlige for Grundtvig var netop den fælles deltagelse. Derfor så han det ikke længere – som han havde gjort i *Om Religion og Liturgi* – som et problem, at den religiøse og kulturelle elite ville savne poetiske og musiske kvaliteter i salmesangen:

Det maa vi lære, at denne tilsyneladende Opofrelse i Grunden ingen er, da det, der i Kirke-Sangen opbygger og rører os, langt mindre er Psalmen i sig selv betragtet, end Menighedens inderlige Deeltagelse i Den, hvad vi kun har glemt i Stæderne under Comedie-Skikken, at kige i Texten og høre paa Musiken (ibid., 31-32).¹²⁰

¹¹⁹ Til ideen om den galoperende Grundtvig-sang hører endvidere, at hastighed er relativ og at salmesangen i løbet af 1700-tallet for det første var blevet gjort isorytmisk, således at melodien bestod af lige lange nodeværdier. For det andet var melodierne blevet gjort stadig langsommere, så de næsten opløste sig i lange på hinanden følgende toner, hvorved den musisk-melodiske helhedsoplevelse udeblev. Peter Thyssen forbinder denne udvikling med den "romantiske forestilling om, at kirkemusikken først og sidst skulle befordre andagtsfølelsen hos den enkelte kirkegænger; musikken kunne på ypperlig vis bidrage til at give 'smag for det uendelige' (Schleiermacher). En sådan 'følelse for det uendelige' lod sig i kirkemusikken bedst formidle via brede og langsomt flydende tonestrømme!" (1994, 240). Denne andægtige langsom(melig)hed gør Grundtvig op med.

¹²⁰ Med denne holdning reartikulerer Grundtvig en tematik, som har gjort sig gældende i den luthersk-protestantiske liturgiske refleksion, siden Theophilus Gross-

Det er først og fremmest deltagelsen i sig selv og ikke salmeteksten, der rører den syngende menighed, og som får individerne til: ”naturligt at tilegne sig et fælles, simpelt, levende og rørende Udtryk af Herrens Forjættelser, Aandens Trøst og Guds Børns Hjerte-Lag!” (ibid., 15-16). Han taler altså for det synspunkt, at salmen i kraft af den kollektive deltagelse i sangen lægger et fundament for individernes fællesskab.

Grundtvig omsatte disse refleksioner i sin salmevirksomhed. Både i de tekster, han forfattede, men også under sin tid som præst for Vartov-menigheden. Det fremgår af overvejelser, han gjorde sig i begyndelsen af 1860’erne:

[E]fter det Indtryk, Vartov-Forsamlingen med sin Menigheds-Sang, under Øgenavnet ’Grundtvigianisme’, har gjort på Verden, ikke blot i Hovedstaden, men i hele Danmark, kan det dog næppe fejle, at der jo i den senere Menneske-Alder kjendelig har dannet sig en Kjærne til en kristelig dansk Frimenighed (citeret i Johansen og Høirup 1948, 112).

Fællessangen kunne altså fungere dels som ydre kendetegn på en bevægelse (Grundtvigianisme) og dels som kriterium for etableringen af et fællesskab på tværs af sognebånd (frimenighed).

4.3 Vi-salmer i forskellige typer af salmeudgivelser

Hvis vi vender os mod teksterne, slår den kollektive udsigelsesramme, som Lehmann og Holm påpegede, tydeligt ud i subjekt-anvendelsen: Hovedparten af de Grundtvigs salmer er som nævnt ’vi-salmer’.¹²¹ I den overvældende mængde af litteratur om Grundtvigs

gebauer i 1661 kritiserede den barokke gudstjeneste, hvori orgelmusik, korsang og andre musiske elementer dominerede. Problemet var, at ”[t]his makes the congregation drowsy and lazy: some sleep, some gossip” (Lang 1997, 59). I stedet talte Grossgebauer – som Grundtvig – for en revitalisering af menighedens salmesang (ibid.).

¹²¹ Det blev også påpeget af hans samtidige. Biskop Martensen formulerer det således: ”Hans historisk-poetiske begavelse førte ham ud i den objektive retning, til store syner; men det var ham ikke givet, fra disse syner at tage sig tilbage til det sjælelige livs inderlighed. Hans styrke er det kirkehistoriske, der bibelhistoriske,

salmer optræder denne iagttagelse ofte; men jeg er ikke stødt på en systematisk undersøgelse bag udsagnet. Derfor har jeg foretaget et tilløb til dette optællingsarbejde. Skønt resultatet ikke overraskende bekræfter de hidtidige fornemmelser og antagelser, håber jeg at kunne vise, at der ikke er tale om en triviel kvantificering.

Sang-Værket 1837, som jeg vender tilbage til i næste delafsnit, indeholder 244 salmer ud af 401, der utvetydigt er skrevet med en pluralisform som subjekt (jf. Bilag 1). 42 er rene singularis-salmer og 65 har et anonymt subjekt. De restende salmer har flere eller transformerende subjektstemmer, således at Grundtvig enten veksler mellem jeg og vi eller – hvilket oftest er tilfældet – lader salmer begynde i ental for at kulminere i flertal.

Tendensen er den samme om end tydeligere endnu i de salme-hæfter, som Grundtvig udarbejdede til brug under gudstjenesten i Vartov og som han kaldte ”Fest-Psalmer”. En videregående undersøgelse, som det ikke har været muligt at foretage i denne sammenhæng, er tilsvarende optællinger af subjektanvendelsen i samtidens salmelitteratur. Det ville være det nødvendige udgangspunkt for at afgøre, om Grundtvigs brug er signifikant.

4.4 Grundtvigs forståelse af tekstens identifikationspotentialer

Sune Auken forklarer Grundtvigs vi-anvendelse med, at salmen ”taler på vegne af menigheden, ikke på vegne af digteren” og lægger sig således på linje med Holms og Lehmanns iagttagelser. Under henvisning til Borup Jensen og Bugge (1972) fremhæver han desuden det fleksible eller i deres terminologi det ’overpersonlige’ ved salmesubjektet i det hele taget (også når der anvendes ’jeg’) som et træk, der gør salmen ’inklusiv’ og skaber gunstige forhold for identifikation med tekstens indhold (Auken 2013, 42). For hvis salmen bliver for individuel, ”mister den sin liturgiske brugbarhed, idet der så vil være alt for store dele af menigheden, der ikke kan identificere sig med” den (ibid.). Det er en oplagt og rigtig betragtning, som ovenstående optællinger indikerer, at Grundtvig var bevidst om. Desuden eksplici-

Guds riges kamp og sejr gennem tiderne. Men hvad der så ofte fattes, er netop det Brorsonske: den enkeltes sjæls liv i dens gudsforhold” (citeret i Lehmann 1929, 215).

terede Grundtvig, ”at jo mere det Individuelle træder frem, des mere træder det Universelle tilbage, og des daarligere bliver altsaa Psalmen, som saadan” (1828, 28). Men hvad var det ifølge Grundtvig, man identificerede sig med i salmeteksterne? Og hvordan mente han, identifikationsprocessen foregik?

I Fenger-anmeldelsen gør Grundtvig opmærksom på, at flertallet af danskere (landalmuen og bønderne) ikke baserer deres kristendom på bibel-læsning: ”thi selv de, der kunde læse, betragtede Læsningen meest som et Hoveri, og som et Hovedbrudd, hvoraf det tit undrede dem, at Præstens Pande ei var sprukket” (1828, 3). I stedet opfatter han den mundtlige overlevering, som han anser salmerne for at være en del af, som det afgørende fundament (ibid., 4). Salmer synges, for at man kan ”tilegne sig et fælles, simpelt, levende og rørende Udtryk af Herrens Forjættelser, Aandens Trøst, og Guds børns Hjerte-Lag!” (ibid., 15-16). De synges med andre ord for, at mennesker kan træde ind i, tilegne sig og identificere sig med de kristne forestillinger, som er positivt defineret.¹²² I forlængelse heraf mener Grundtvig, at salmeteksterne har den funktion, at de forbinder jorden og himlen, mennesker og Gud. Det får Grundtvig til at konstatere, at salmerne ”skal udtrykke det Guddommeligt-Høie med det Menneskelig-Dybe” (ibid., 28), og at enhver ”aandrig Psalme” er som en engel fra himlen (ibid., 33). Denne pointe peger i øvrigt frem mod et motiv, der optræder hyppigt i Grundtvigs salmer: himmelstigen, som englene under menighedens sang bevæger sig op og ned ad (jf. Davidsen 2005, 151). Man kan betragte det således, at salmesangen i Grundtvigs optik fungerer som en ’æterisk’, ’åndelig’ eller auditiv *axis mundi*, der forbinder den jordisk-menneskelige verden med den himmelsk-guddommelige.¹²³ Endelig sætter Grundtvig særlig pris på

¹²² Formodentligt skal man underforstå, at dette også inkluderer fastholdelsen af dem, der allerede er trådt ind i universet. Grundtvigs forståelse af salmens funktion synes således at rumme både et *getting in* og et *staying in*-perspektiv. Termerne er E.P. Sanders og oprindeligt knyttet til en præcisering af Toraens funktion som et spørgsmål om at forblive i en allerede etableret velsignelsesrelation i forhold til Jahve: overholdelsen af Toraen førte ikke til frelse, men fastholdt den. Hvis man godtager disse overvejelser, ville Grundtvig lægge sig på linje med Ole Davidsen, der forstår salmer som ”en liturgisk form, hvorigennem den kristne [...] generhverver/fastholder sin kristne identitet” (s. 156).

¹²³ Forbindelsen mellem ’det åndelige’ og ’det auditive’ står centralt i Grundtvigs tankeverden. Det går her for vidt andet end at antyde den sammenhæng mellem den guddommeligt-åndelige sfære og den jordisk-materielle, som etableres auditivt

de salmer, der har en lang brugshistorie og som herved viser kirken som en entitet, der bærer på en righoldig tradition. De formår nemlig potentielt at forbinde den konkrete menighed med den abstrakte menighed – alle menigheder gennem historien inklusivt de døde. De gamle salmer har det ”store Fortrin, langt bedre end de Nye at udtrykke det christelige Fællesskab” (ibid., 27), altså fællesskabet mellem kirkehistoriens menigheder, der er spredt i tid og rum.

Grundtvig mente altså, at teksterne kan få menigheden til at identificere sig med det kristne forestillingsunivers og få dem til at føle sig som del af en lang kirkehistorisk tradition. Hvad man i forskningen ikke i tilstrækkeligt omfang har været opmærksom på, er dét, som er konsekvensen af Grundtvigs syn på fællessangens funktion og som er et fokuspunkt i denne afhandling: at han betragtede den konkrete tilstedeværelse i den fysiske menighedsforsamling og deltagelsen i fællessangen som den nødvendige forudsætning for aktiveringen af teksternes identifikationspotentiale. Kirken som religiøst fællesskab er for Grundtvig med andre ord baseret på gentagne fysiske forsamlings med fællessangen som en primær fællesaktivitet, igennem hvilken kirkegængerne oplever sig først som del af et umiddelbart, konkret og fysisk menighedsfællesskab og derigennem og dernæst som del af et historisk, åndeligt og abstrakt kirkefællesskab. Jeg kan ikke stå for fristelsen til at opsummere dette forhold under overskriften ’forsamling først og fællesskab så’, hvormed jeg slutter mig til den række af forskere, som har anvendt Grundtvigs salme ”Menneske først” som skabelon for en hovedpointe.

4.5 Sang-Værket som kirkehistorisk sampling

Til trods for denne radikale betoning af forsamlingen og sangens betydning for det religiøse fællesskab og til trods for fremhævelsen af ”den inderlige Deltagelse” i sangen frem for salmeteksten i sig selv (Grundtvig 1828, 31) er Grundtvig dog samtidig indlysende optaget af salmeteksternes indhold: Han nyskriver og omskriver ikke mindre end 1571 salmer til udgivelse. Drivkraften synes at være ønsket om at formidle kirketraditionen med dens mange facetter og udtryk. Det

i sproget og sangen. Det synspunkt lægger Grundtvig ind i sit begreb ’det levende ord’. Det er ofte blevet anført, at inspirationen bag skal findes i den græske oldkirke og Johannesevangeliet. Ligeså oplagt mener jeg det er at se en herdersk inspiration.

førnævnte *Sang-Værk til den danske kirke* (1837)¹²⁴ kan i forlængelse heraf opfattes som et forsøg på at gøre hele kirkehistoriens sangtradition tilgængelig for moderne danskere. På titelbladet introducerer han de 401 salmer som "Sang-Værk til den Danske Kirke samlet og læmpet af Nik. Fred. Sev. Grundtvig præst". Han fremstiller således sig selv som den redaktør, der har indsamlet og tilpasset det foreliggende stof. Bag formuleringen 'samlet og læmpet' gemmer sig den omstændighed, at Grundtvig oversatte bestemte tekster inden for de forskellige kirkeperioder og -retninger (israelitisk, græsk, romersk-latinsk, angelsaksisk (og oldnordisk) og postreformatorisk tysk, engelsk og dansk) eller inspireredes af de tematikker og stilistiske træk, som kendetegner dem, og skrev nyt inden for disse rammer. 283 af de 401 salmer er udarbejdet på baggrund af et konkret forlæg (jf. Bilag 2). Dette fremgår af de fodnoter, hvormed Grundtvig har udstyret de salmer, der er blevet til som omformning af ældre materiale. Tilpasningsgraderne varierer på en akse, der spænder fra minimal til omfattende redaktion. Eksemplerne begynder således med de tilbageholdende "Af den Angel-Sachsiske Messiade i Exeter-Bogen" (s. 290), "Taget af Brorsons 'Mit Hjerte altid vanker" (s. 383) og "Den Velbekjendte, næsten uforandret" (s. 204). Mere omarbejdelse har fundet sted i "Kingos, efter Propheten Esaias i det 7de, lidt forandret" (s. 368) og "O hjertekiære Jesu Christ' forkortet og nænsom ændret" (s. 513) og endnu mere i "En ny Fordanskning af Luthers 'Vom Himmel hoch da komm ich her' læmpet efter den gamle" (s. 348), "Den Gamle opfrisket" (s. 168) og "En Engelsk Sang 'Oh for the eye of faith divine' efterlignet" (s. 635). I tilfælde som "Gammel-Græsk Søndags-Psalme, frit fordansket"¹²⁵ (s. 287), "Kingos, noget anderledes" (s. 374) og "Med hensyn paa Esaias 66" (s. 418) er forlæggene trukket langt tilbage.

Som vi så i Fenger-anmeldelsen, er det væsentligt, at teksterne

¹²⁴ I dag indgår den som første bind ud af fem, der samler Grundtvigs salmer og åndelige sange til brug i kirke, skole og hjem. Det sidste bind udkom i 1881 og den samlede udgivelse hedder *Sang-Værk*. Når jeg i det efterfølgende taler om sangværket referer jeg imidlertid udelukkende 1837-udgivelsen, som er til kirke-brug.

¹²⁵ Udtrykket 'fordanskning', som optræder mange gange i værket, er en vigtig Grundtvig-neologisme og i øvrigt den samme, som han anvender om sin oversættelsesteknik i arbejdet med Saxo og Beowulf. Den vidner om Grundtvigs ønske om at bidrage til traditionsformidlingen, som Anders Holm har kaldt 'det historiske stofskifte' (2001, 94).

er sangbare og kan synges i samtidens landsbykirker. Derfor skal de tilpasses tidens genreforventninger. Balancegangen for Grundtvig synes at være ønsket om at fastholde det særprægede og egenartede samtidig med at skabe en tilpas mængde anknytningspunkter, der gør teksterne umiddelbart vedkommende for brugerne. Det slår igennem både på det metrisk-formmæssige niveau og på det indholdsmæssige i billedsproget. De gammeltestamentlige Davidsalmer kommer således på strofer, så de kan synges i fællesskab. Naturbillederne i de græske og latinske hymner skiftes ud med billeder hentet fra dansk flora og fauna, så de særprægede og gamle kirkeslige strømninger knyttes til et billedunivers, som vækker umiddelbar genkendelighed hos de syngende. De postreformatoriske salmers regelløse metrik gør han regelmæssig (jf. Auken 2013, 43). Endelig omformer Grundtvig en lang række salmer fra den danske tradition hos Nordahl Brun, Kingo og Brorson, så de bliver tilpasset fællessangens kollektive ramme – her er transformationen ofte den, at salmer enten med subjekt i singularis eller med skjult agens bliver til salmer med klart defineret subjekt i pluralis.

Sang-Værket er således en opdatering og formidling af den kirkehistoriske salmeakkumulering, som forsøger at eksponere de distinkte kendemærker, der knytter sig til de forskellige kilder. Sagt med andre ord: på samme måde som en DJ kan sample og sammensætte elementer fra gamle, halv-glemte sange og i kraft af den nye kontekst give dem nyt liv og et nyt udtryk, mener jeg, at Grundtvig redigerer, opdaterer og formidler det kirkehistoriske bagkatalog.

På dette punkt er der fællestræk til *Kirkens Gienmæle*. Ligesom *Kirkens Gienmæle* blev til i tiden omkring 1826-jubilæet, blev *Sang-Værket* til i tiden omkring 1836-jubilæet, der markerede reformationens indføring i Danmark. For begge udgivers vedkommende gælder det, at de netop blev til både som bidrag til og som reaktioner på fejringerne. Denne baggrund for *Kirkens Gienmæle* har jeg redegjort for i et tidligere afsnit. At noget tilsvarende gør sig gældende for *Sang-Værket*, forekommer mig oplagt, hvorfor det ikke er overraskende, at Grundtvig eksplicit giver udtryk herfor i et brev til Inge-mann fra 1836 (jf. Lundgren-Nielsen 1995, 108, note 7). Det første hæfte af værket blev således udgivet allerede i 1836. At salmekompilationen så tydeligt har til formål at samle de mange kirkestrømninger - også dem, som man under reformationen gjorde op med - kan

da også i sig selv ses som en implicit implementering af den kritik af reformationsbruddet, som Grundtvig ekspliciterede i *Kirkens Gienmæle*. I *Sang-Værket* giver han sit bud på restaureringen af den kirkehistoriske diskontinuitet i et bærbart og sangbart format rettet mod den brede befolkning. At man heri samtidig kan læse et generelt ønske om restaurering af en kirke, hvis besøgstal siden 1799 havde lidt under en upopulær salmebog, kan understøttes af selve titlen. 'Sang-Værk' var kaldenavnet på det klokkespil på Frue Kirke, som blev ødelagt under bombardementet i København 1807 (ibid.), og som Grundtvig symbolsk ønskede at genetablere. Anders Holm opfatter i *Historie og Efterklang. En studie i N.F.S. Grundtvigs tidsskrift Danne-Virke* de såkaldt 'efterklangedigte', som Grundtvig under en række forskellige intertekstuelle greb skriver til *Danne-Virke*, som udtryk for "tanken om omstøbningen af fædres malm til en klokke, som kan spille en ny lyd, der har betydning for nutid og fremtid, således hele tiden nærværende. Der er således i høj grad tale om en hermeneutisk tankeform" (2001, 71). Jeg mener, at denne hermeneutik også slår igennem i *Sang-Værk*.

5. Ligevægtpunkt mellem tyngde og lethed

Hermed når vi til konklusionen på dette kapitel. Grundtvig var vidne til en kirke i krise, og han opfattede det kirkelige fællesskab som udfordret på flere sammenføjede måder: den udvikling, der stadig var et elitært fænomen, og som kombinerede stigende individualisering og den rationelle refleksions tiltagende dominans, havde i kirke-regi og blandt andet gennem udbredelsen af den historisk-kritiske metode betydet en underminering af bibelen og herigennem kirkens fundament.¹²⁶ Hvad der før fremstod urokkeligt og indiskutabelt, blev gen-

¹²⁶ Grundtvig er påfaldende moderne på dette punkt – postmoderne faktisk. Individualiseringen og erkendelsen af ikke kun før-oplysningen men også oplysningens og modernitetens traditioners erosion har således kendetegnet den tankestrømning, man har kaldt 'det postmoderne'. Et begreb som havde sin storhedstid i 1980'erne og som Milan Kundera fangede essensen af i *Tilværelsens ulidelige lethed* (som i øvrigt synes at spille på René de Chateaubriands idé fra begyndelsen af 1800-tallet om en *mal de l'inifini* – uendelighedens sygdom: en eksistentiel tilstand eller lidelse, som følger af den moderne virkeligheds grundlæggende meningsløshed). Netop i 1980'erne adresserede Helmuth Friis oplevelsen af erosion, vilkårlighed og absurditet i sin teologiske essaysamling *Den løse mening* (1987). Den afslut-

stand for diskussion. Man forsøgte med argumenter at holde en snigende fornemmelse af vilkårlighed for døren. Men ikke alene var dét ikke lykkedes: Man havde samtidig drevet lægmændskristne bort fra kirken med den komplicerede og kedelige teologi, som var produktet af bestræbelserne, og som fyldte prædikener og salmer. Det er Grundtvigs diagnose. Han formulerede sit løsningsforslag på to måder – til to målgrupper. Det teologisk-argumentative forslag i *Kirkens Gienmæle*, som er målrettet en uddannet elite, er, at man definerer kirken i kraft af tradition og praksis og ikke i kraft af teologisk diskussion. Det implicite forslag i salmerne, som henvender sig til alle danske kirkegængere, er, at man jævnlige synger sammen og således både genopfrisker fællesskabsfølelsen (i kraft af fællessangen) og forestillingsindholdet (i kraft af teksten). Salmerne kan således opfattes som Grundtvigs sangbare boldværk mod modernitetens trusler. Den underliggende logik er, at fællessangen og teksten forholder sig korrelativt til de to grundpiller, som skal hjælpe med at bære tilværelsens ulidelige lethed: De fysiske forsamlings materielle forankring af fællesskabet (Hutchins 2005) og historiens og traditionens indholdsmættede fiksering af trosindholdet. Grundtvig anvender de samme piller i fundamentet for det verdslige fællesskab, som vi nu skal vende os mod.

tende analyse er, at ”sammenbruddet af den tidligere orden er mindre en katastrofe end en befrielse til og åbning af livets egen orden: helhedsdannelsen, plantens, talens, dialogens, dansens, forførelsens, de spontane livsytringers, nødvendige eksistensmåders orden [...] Det drejer sig ikke om sandhed og norm, men om livskraft contra død, sådan som vi ser det hos Nietzsche, Grundtvig og Løgstrup” (s. 157).

III

Grundtvigs refleksioner om og ambitioner for det verdslige fælles- skab

Grundtvig indkapsler med sine knapt halvfems år en periode, hvor Damarks styreform ændredes radikalt fra det, som J.P. Seip har kaldt 'opinionsstyret enevælde' (1958), til et konstitutionelt monarki med demokratisk profil. Eller med Ole Vinds ord: Danmark ændredes fra "et multinationalt monarki med et feudalt præget landbrug med ufri fæstebønder, til en folkestyret nationalstat med frie selvejerbønder og begyndende industrialisering" (Vind 2003, 14). Samtidig hermed løb en understrøm af folkelige-religiøse vækkelser, der var med til at ændre mentaliteten i befolkningen. Den transition har jeg strejft flere gange indtil nu. Men hvad jeg ikke allerede har nævnt er, at overgangsperioden kan indkredses nærmere: Danmark befandt sig på dette tidspunkt i overgangen fra standssamfund til folk. Man gik fra at definere det verdslige fællesskab som summen af den række socio-økonomiske fraktioner, som de fire stænder, adel, gejstlighed, borgerne samt bønder og almuen, udgør, til den over-individuelle eller åndelige entitet, som 'folket' repræsenterer. Den pointe er Ove Korsgaards (2013; 2012; 2004). Han placerer Grundtvig centralt i denne gennemgribende og voldsomme politisk-institutionelle og mentalt-emotionelle udviklingsproces.¹²⁷ Den vurdering er jeg enig i, og jeg

¹²⁷ Voldsomheden er først fornyligt blevet fremhævet. Den danske overgang til demokrati i 1848 er ellers typisk blevet fremstillet som en fløjlsrevolution. Men selv-

betragter min undersøgelse som en forlængelse af Korsgaards fremstilling.

Som begyndelsespunkt for beskrivelsen af denne overgangsperiode og Grundtvigs betydning for den er det nødvendigt at pege på den franske revolution. Det er nødvendigt, fordi den havde afgørende konsekvenser for de samfundsmæssige ændringstiltag, som Danmark gennemgik i årene omkring år 1800. Ofte tjente revolutionen som et skræmmebillede på den forhastede og hovedløse samfundsomstyrtelse fra nedent, som man i Danmark undgik med rolige og velovervejede reformer fra oven. Under alle omstændigheder var revolutionsbegivenhederne og hovedpersonerne en del af 1800-tallets offentlige debat og bevidsthed (Nygaard 2012) – en afgørende del af den fælles referenceramme også i Danmark og også for Grundtvig. Grundtvig fremhæver da også revolutionen som den skelsættende begivenhed, alle verdslige fællesskaber er nødt til at forholde sig til som en historisk uomgængelig og socialt omkalfatrende kendsgerning. Fordi denne kendsgerning spiller en afgørende rolle i Grundtvigs overvejelser over fællesskabernes opbygning og vilkår, er følgende grove skitse af perioden 1789-1799 nødvendig:¹²⁸

I et Frankrig, som befandt sig i en alvorlig økonomisk situation efter at have ydet hjælp under den amerikanske uafhængighedskrig, indkaldtes de tre stænder adel, gejstlighed og borgerskab til møde med kong Ludvig 16. i Versailles i maj 1789. Man skulle netop drøfte økonomien. Men man kunne ikke blive enige om vilkårene for drøftelserne, fordi borgerstanden insisterede på en ny afstemningspraksis, der mindskede adelens hidtil privilegerede indflydelse. Borgerstanden ønskede afstemning efter hoveder. Kravet blev ikke imødekommet, og i juni udråbte repræsentanterne for borgerstanden med få støtter fra de to øvrige stænder sig selv som nationalforsamling og krævede nu en forfatning. Sideløbende voksede uroen i den franske

om det såkaldte folketog til kongen Frederik 7., der uden protest indvilgede i udarbejdelsen af en fri forfatning, foregik fredeligt og uden blodsudgydelser, fulgte en række krige i tiden umiddelbart efter. Krigene 1848, 1850 og 1864 imellem Danmark og Slesvig-Holsten eller mellem ”kongens tyske og danske undersåtter”, som man i dag er begyndt at fremstille som egentlige borgerkrige (Korsgaard 2013, 32), var et blodigt udtryk for, at man ikke ”kunne blive enige om [...] at udgøre ét folk og ét fædreland” (ibid.).

¹²⁸ Skitsen er baseret på Tullard, Fayard & Fierros vægtige oversigtsværk *Histoire et dictionnaire de la Révolution Française* (2004).

befolkning, som var tynget af stigende brødpriser: d. 14. juni fandt urolighederne et klimaks, da Bastillien stormedes af store folkemængder. Der var nu tale om et generelt folkeoprør mod de franske myndigheder. Det understøttede nationalforsamlingens ambitioner. I august vedtog forsamlingen Menneskerettighedserklæringen og annullerede de traditionelle, feudale privilegier (Tullard, Fayard & Fierro 2004, 9ff). Herefter faldt en relativt rolig periode. Først i sommeren 1791 udbrød der igen uro i befolkningen. I september underskrev kongen en forfatning og indførte konstitutionelt monarki. Kongen havde magt til at udpege regeringen, og velbeslåede borgere fik valget til den lovgivende forsamling (ibid., 65ff). Denne løsning spaltede i løbet af kortere tid borgerstanden i to: de, som fandt løsningen tilfredsstillende, og de, som fandt den for konservativ. Den sidste gruppe, som kaldtes jakobinere, ønskede kongeinstitutionen afskaffet og dannelsen af en republik. Der etablerede sig desuden underfraktioner blandt jakobinerne baseret på holdningen til revolutionens udstrækning. En gruppe radikale, som kaldtes girondinere, ønskede en omfattende europæisk revolution, hvilket i første omgang blev synonymt med en krigserklæring mod Preussen og Østrig i april 1792, efter at kongen havde givet gruppen regeringsmagten, netop fordi han var af den opfattelse, at en krig ville være den mest fordelagtige udvikling på den situation, som var så alvorlig for ham og hans familie. Men krigen reddede hverken Ludvig 16, hans familie eller kongeinstitutionen som sådan. I august blev familien taget til fange. Ludvig 16 blev tiltalt og dømt for højforræderi og guillotineret i januar 1793. Herefter lå den nye republik i krig med Preussen, Østrig, Holland, Spanien og Storbritannien. Men republikkens forfatning og dens almindelige valgret blev aldrig realiseret, sådan som det ellers var planlagt. I den krigsbestemte undtagelsestilstand kom Maximilien de Robespierre til magten. Han førte i halvandet år an i det, som siden er blevet kendt som rædselsregimet. I juli 1794 blev han imidlertid afsat og henrettet (ibid., 173ff). Herefter fulgte år med forskellige forsøg på at trække den nye republik i en konservativ retning. Militæret voksede i denne periode i betydning og indflydelse, hvilket Napoleon Bonaparte understregede med sit militærkup i november 1799. I 1804 blev republikken et kejserdømme (ibid., 589-591).

Udlæggerne, periodiseringerne og accenterne er mange og mangeartede i den mængde litteratur, der allerede fra årene umid-

delbart efter 1799 tilbød analyser af fænomenet den franske revolution.¹²⁹ Grundtvig levede i et postrevolutions-Europa og formulerede, som vi skal se, sine tanker om sammenhængskræfterne i det verdslige fællesskab på den baggrund. Men først skal vi se på periodens politiske og kulturelle hovedtendenser i Danmark.

1. Autentisk konstruktion eller folkelig vækkelse

De to første årtier af 1800-tallets Danmark var præget af Napoleonskrigenes direkte og indirekte konsekvenser: Englands bombning af København 1807, statsbankerotten 1813 og den territoriale decimering 1814 ved tabet af Norge. Denne ydre krise og nedgang understregede nødvendigheden af de reformer og den tilpasning, som allerede inden århundredets begyndelse var blevet sat i gang. En af de afgørende ændringer foregik i forholdene for og i synet på de danske bønder. Det er allerede nævnt, men skal her kort uddybes, at bondens fredelige frigørelse med stavnsbåndets løsning 1788 var det fornuftige og afbalancerede alternativ til den blodige revolution i Frankrig. Det er i hvert fald den opfattelse, som er blevet hjørnестenen i den udbredte fremstilling af dansk demokratisk udvikling som etaper af rolige reformer (jf. Paludan 1980). Fremstillingen forstærkedes af periodens nationalromantiske strømning. Dyrkelsen af den rødkindede landidyl i litteraturen og billedkunsten blev stadig mere udbredt op gennem de første to tredjedele af det 19. århundrede.¹³⁰ Civilisationens urbane og lærde korrumpning af menneskets naturlige livsform og adfærd var i det hele taget en udbredt figur i europæisk tænkning op gennem 1700-tallet og over århundredeskillet. Holberg, der lader Rasmus Berg forvandle sig til Erasmus Montanus og tilbage igen, er et oplagt om end tidligt eksempel i dansk sammenhæng.¹³¹

¹²⁹ I Tullard 1998, 1151-1208 findes en oversigt over de væsentligste historiske fremstillinger af revolutionen, som er produceret i tidsrummet 1799-1997.

¹³⁰ Øhlenslægers "Den elskende bondeknös" fra *Digte 1803* og karakterer som Ole Stam i Ingemanns *Valdemar den Store og hans mænd* er eksempler fra poesien og romanlitteraturen. Th. Lundbye og P.C. Skovgaard er repræsentanter for billedkunstens fokus på bonden og den naturlige idyl.

¹³¹ Tankestrømningen kan siges at finde sin kulmination i J.J. Rousseaus forfatter-skab med hans idé om menneskets medfødte godhed (med en ekstrem *laissez faire*-pædagogik til følge) og hans forståelse af samfundsmæssighed som en social kontrakt indgået i en oprindelig naturtilstand. Men også den oplysningskritik, som

Et udtryk for interessen for det agrare og rurale var desuden Peter Frederik Suhms historieskrivning, der leverede ideologisk næring til initiativerne bag stavnbåndets løsning. Han beskrev forholdene i en hedensk fortid, hvor bønderne havde forskellige frihedsrettigheder, var selvejere og stod i et direkte og aktivt legitimerende forhold til kongen.¹³² Landboreformerne blev opfattet som en tilbagevenden til dette oprindelige og naturlige udgangspunkt. Bondens frihed afspejlede med andre ord en autentisk nordisk eller dansk samfundsindretning¹³³ og landmandslivet repræsenterede i sig selv en naturlig-autentisk livsstil.¹³⁴

Som det allerede fremgår, opfattede man den nordiske fortid og det mytologisk univers som garant for den nationale autenticitet. Herders understregning af sammenhængen mellem folk, sprog, poesi og mytologi slog i dansk sammenhæng ud i en 'nordisk vækkelse' i 1800-tallets første tiår. Man interesserede sig for stendysser og oldtidsfund, for Saxos *Gesta Danorum* og for patriotisk digtning. Adam Øhlenslægers *Digte 1803* indkapsler og styrker tendensen. Den nordiske mytologi og ideen om en specifik fortid som den folkelige ægtheds udløb indgik aktivt i konstruktionen af fortællingen om det verdslige fællesskab, hvis ydre konturer var under forandring.¹³⁵ Den

blandt andre Vico, Hamann og Herder kan ses som eksempler på (Berlin 2000b), der tager til i styrke fra sidste tredjedel af 1700-tallet og slår om i folkelige bevægelser i 1800- og 1900-tallet, baserer sig på ideer om oprindelighed og ægthed og intensiverer paradoksalt nok modsætningen mellem byens depraverende livstil og det sunde landliv i takt med urbaniseringsudviklingen.

¹³² Det hedder fx: "Det ord Bonde var i de Tider et hæderligt navn, som Husbonde endnu vidner. De vare ei foragtelige og usle, som de, vi nu omstunder kalder Bønder, men de vare at ansee som vore Herremænd, kun at de vare mange flere i Tallet, og havde i visse Maader herligere rettigheder, i det de med Adlen eller de fornemmere udvalgte og stadfæstede vore Konger" (Suhm 1788-1799, 120). Men forestillingen om dette forhold som kendetegnende for en nordisk oldtid formulerede Montesquieu allerede i *L'ésprit des lois* fra 1748 (jf. Kidd 2008).

¹³³ At man forholdt sig bevidst til denne rekonstruktion af en oprindelig indretning satte sig sidenhen etymologiske spor i navnet på den demokratiske hovedinstitution, folketinget. I sin norrøne oprindelige form dækker 'ting' over det konkrete politiske rum eller sted, hvor samfundsmæssige diskussioner finder sted og beslutninger bliver truffet (Martinsen 2012, 110; Skovgaard-Petersen 1977, 29-30)

¹³⁴ Populærkulturen vidner om, at vi stadig rider på denne autenticitetsbølge, blot synes den at skubbe sig længere bagud i tid, i takt med at vores viden om menneskets evolution forøges. Man interesserer sig således ikke længere for det tidlige bondesamfund, men for palæolitisk kost og barfodsløb.

¹³⁵ Det kan i en vis forstand opfattes som en omskrivning af det slagord, eftertiden tildelte perioden: hvad udad tabes, skal indad vindes. Almindeligvis tilskrives det

konstruktion bidrog Grundtvig i rigt omfang til. Det skal vi se i de følgende afsnit med udgangspunkt i *Mands Minde* (1877).

2. Mands Minde¹³⁶

I forrige kapitel antydede jeg punktvist, hvordan Grundtvig i sin bestræbelse på at skabe kirkehistorisk kontinuitet aktivt forholdt sig til sin genrebrug. En parallel historie- og genrebevidsthed ser man i forfatterskabets verdslige del. Hertil kommer, at den krise, som Grundtvig knyttede til menneskets udvikling i retning af stadig højere grad af individualisering og rationalisering, også i denne ende af forfatter-skabet var det problem, som han reagerede på og forsøgte at løse. I ”Statsmæssig Oplysning. Et Udkast om Samfund og Skole” lyder:

Nu lærer Verdens-Historien, at alle Folke-Færd, naar de komme til en vis Alder, komme i det Store til en lignende Oplysning, hvorved Enkelt-Manden, han være Ung eller Gammel, langt skarpere end før de Ældste, adskiller sig selv og Alt, hvad han kalder Sit, fra alt Andet baade i Himlen og paa Jorden og kræver, koste hvad koste vil, hvad han kalder sin Ret, som et frit Fornuft-Væsen (Grundtvig 1834, 27).

Den alder befandt hans samtid sig i, er den underliggende pointe. I dette afsnit skal vi se, hvordan disse forhold kom til udtryk i den foredragsrække, som Grundtvig gav på Borchs kollegium i efteråret 1838, og som siden blev udgivet under titlen *Mands Minde*. Adskillige andre af Grundtvigs tekster kunne have været oplagt som udgangspunkt, hvad det tematiske angår. Men *Mands Minde* er interessant for min undersøgelse både på grund af sit indhold og på grund af sin form. Som levn fra en foredragsrække muliggør den en undersøgelse (om end indirekte) af de konkrete didaktisk-pædagogiske refleksioner og tiltag, som Grundtvigs mere abstrakte historiske og filosofiske betragtninger har tendens til at slå om i. Altså: I *Mands Min-*

Enrico Dalgas, som skal have formuleret noget tilsvarende som reaktion på nederlaget i 1864 og knyttet det til det omfattende projekt, som opdyrkningen af heden udgjorde. Men en anden oprindelsesmulighed, som bedre opfanger den ’åndelige’ og dannelsesmæssige dimension, er den preussiske konge, der efter det store nederlag i Jena 1806 til Napoleons tropper skulle have sagt, at man ”på det åndelige område [skulle] genvinde det for staten, som den havde tabt på det fysiske område”. I 1810 åbnede Humboldt universitetet (Holm-Nielsen 2008).

¹³⁶ Dele af dette afsnit baserer sig på Baunvig 2013.

de falder mål og middel hinanden om halsen. Som vi skal se, taler Grundtvig for en ny oplysnings- eller undervisningskommunikation, der kan supplere den koldsindige forstandsbaserede type, som han mente dominerede samtidens skole og universitet. Det gjorde han samtidig med, at han performativt forsøgte at leve op til sine egne krav. *Mands Minde* er således i kraft af selvkommenterende udsagn, som refererer til denne omstændighed og som løber sammen til en art manuskripterens *voice over*, en privilegeret indgang til Grundtvigs syn på og ambitioner for det verdslige fællesskab. Før vi går videre, må vi imidlertid præsentere foredragene og deres status som begivenhed.

2.1 Foredragsrækken på Borchs kollegium

Fra d. 20. juni til d. 26. november talte Grundtvig hver mandag, onsdag og fredag aften. Det blev til 61 foredrag i alt.¹³⁷ De handlede om perioden 1788-1838, som Grundtvig selv huskede den. Han tog udgangspunkt i sig selv og sit "Forhold saa vel til de store Verdens-Begivenheder som til vort lille Fæderneland" (Grundtvig 1877, 14). Han forsøgte med andre ord at gøre sit "eget Hverdags-Liv" til ramme om fremlæggelsen (ibid., 15). Stavnsbåndets løsning falder således i hukommelsen sammen med den strenge vinter 1788 (ibid., 15f; 56ff), ligesom den franske revolution og konflikten mellem jacobinere og aristokrati for præstens lille søn hypostaserede sig i konflikten mellem en revolutionær skolemester og en konservativ degn i en sjællandsk landsby (ibid.). Men som Grundtvig og ugerne skred frem synes dét subjektive træk, der indledningsvist kommer til udtryk i ønsket om at fæstne de verdenshistoriske begivenheder i levet liv, at udtrykke sig som retten til at fremstille stoffet efter den specifikke dagsorden, der er Grundtvigs, uden at være bundet af 'videnskabelige objektivitetskriterier' (jf. ibid., 14). Der bliver altså færre anekdoter og flere 'idiosynkratiske' fremstillinger af samtidshistorien.¹³⁸

Arrangementerne foregik i en lille (jf. Pedersen 1916) og løben-

¹³⁷ For en detaljeret redegørelse for den praktiske planlægning og baggrund for rækken se Thyssen (1983).

¹³⁸ Det betyder imidlertid ikke, at *Mands Minde* er *off beat* i fremstillingen af den pågældende periodes vigtigste begivenheder. Den lægger sig eksempelvis (overraskende) nær aktuel forskning i den franske revolution, hvad fx periodiske inddelinger osv. angår (jf. Tulard, Fayard & Fierro 2004).

de stadig mere overfyldt sal. Frederik Barfod beskriver således den sidste forelæsningsaften:

De forrige Aftener havde det almindelige Tilhører-Antal været omtrent halvfjerde Hundrede, der paa en næsten ubegribelig Maade havde sammenstuvet sig paa det lille Borchs Kollegium; denne Aften vare alle Bordene udtagne, og dog var der lige fuldt, og Tilhørerne maatte staa langt ud paa Gangen og et Stykke ned ad Trappen, saa det gik vist hen ad de sex Hundrede. Selve Auditoriet var opfyldt næsten en Time før Forelæsningen begyndte” (1839, 398).

Den halvgamle hovedtaler, som blev 55 det pågældende efterår, talte til en forsamling af unge mænd.¹³⁹ Mange af dem havde eller var under akademisk uddannelse. Enkelte af dem skrev digte og sange, som man sang på stedet.¹⁴⁰ Teksterne afspejler forelæsnningernes indhold og vidner om Grundtvigs evne til at gribe sine tilhørere:

Kæmpeand fra Kraftens Alder!
Djærve Søn af Nord,
som med sølvgraa Isse kalder,
og med Flammeord,
frem til Kamp hver nordisk Broder
for den gamle heltemoder!
hør i Fimbul-Natten svare
dig en Yndling-skare! (Kaalund 1838).¹⁴¹

¹³⁹ Et gennemgående tema, som her kun kan antydes, er netop aldrig. Allerede i forberedelsen til det første foredrag præsenterer han sig selv som en ”halvgammel Mand”, som ”i en fremrykket Alder [...] begynder en ny Virksomhed, der [...] er langt fra at være ubetydelig, men lige saa langt fra at være uden sine store Betænkeligheder, især for den megen Betænksomheds Skyld, der i Livets Eftermiddags-Time lettelig fortærer den Kraft, hvormed der skulde virkes” (1877, 1). Forsamlingen kalder han ”sine yngre Samtidige” (s. 2).

¹⁴⁰Se fx Fr. Hammerich, H.V. Kaalund og P.L. Møller.

¹⁴¹ Jeg fristes her til dele en fornemmelse; man efterlades af de samtidige og senere beretninger med det indtryk, at aftnerne i det overfyldte lokale fik en næsten identitetsskabende og symbolsk betydning for en generation af unge mænd (jf. eksempelvis Fr. Hammerich, H.V. Kaalund og P.L. Møllers beretninger i *Nordisk Kirketidende* og *Dansk Kirketidende* og *Kjøbenhavnsposten* i løbet af efteråret 1838). Man kan måske sige, at det fik status af et Woodstock, som det for en bestemt gruppe blev vigtigt at fortælle, man havde været en del af: de følte sig som historiens øjenvidner.

Efter en forelæsning om Englandskrigene og søslagene 1807-1814 sang forsamlingen onsdag d. 17. oktober Grundtvigs ”Kommer hid, I Piger smaa”. Det betragtes som en ur-scene: årsagen til, at det i dag er kutyme at synge en fællessang i forbindelse med et foredragsarrangement. Grundtvigs fædrelandssange vender jeg tilbage til i et senere afsnit.

Rækkens type var ikke uden fortilfælde. Den kan kategoriseres i gruppe med den mængde af frivillige undervisningstilbud for unge og voksne, der stod som alternativ til den statslige undervisning. Et af de første eksempler herpå var folkeoplyseren Ulrik Greens naturvidenskabelige forelæsninger i 1760'erne med håndværkere som målgruppe.¹⁴² Men også undervisningen i de søndagsskoler, der fra omkring år 1800 skød frem i København og de aftenskoler, som spredte sig i provinsen, bør regnes med.¹⁴³ Andre tilfælde lægger sig endnu nærmere i tid og tematik: I efteråret 1834 gav Ludvig Christian Müller, der havde en kandidatgrad i teologi og som delte interessen for de oldnordiske sprog med Grundtvig (jf. Høgh 1987a; 1987b), en række offentlige foredrag om Danmarkshistorien. Det foregik også på Borchs kollegium og med Grundtvig blandt tilhørerne. Rækken blev holdt i en fri og fortællende form (Thyssen 1983, 266). Müller hørte til kredsen omkring Grundtvig ligesom præsten Gunni Busck, der i 1835 holdt en tilsvarende foredragsrække i sit sogn med emner hentet fra den nordiske mytologi (ibid.). Men netop Grundtvigs række fik mere vidtrækkende betydning, da en håndfuld af de unge tilhørere inspireredes til året efter at grundlægge foredragsforeningen Danske Samfund, som Grundtvig var formand for, til han gik ind i politik i slutningen af 1840'erne (Lundgren-Nielsen 1998, 130). Foredragenes betydning som genre og kommunikationsform vender jeg tilbage til. Først skal jeg redegøre for teksternes væsentlige udsagn om fællesskab.

¹⁴² Green er ligefrem blevet fremstillet som en Grundtvig-forløber. *Den Store Danske Encyklopædi* præsenterer ham således: ”Før Grundtvig fremhævede G. ”det levende Ords” betydning: ”De Døde taler vel godt men de Levende bedre. En halv Levende Stemme har mere Eftertryk end 10 Døendes Raab, udført med Bogtrykere”.

¹⁴³ Hal Koch karakteriserer netop disse tiltag som de ”første Tilløb, der dannede Baggrunden for de mange højere Bondeskoler, som i 1830'erne begyndte at dukke frem, og som fik deres endelige form i Højskolen” (1954, 88).

3. Indretningen af det verdslige fællesskab

Spørgsmålet om, hvorledes man bedst indretter det verdslige fællesskab,¹⁴⁴ er gennemgående i manuskripterne til *Mands Minde*-foredragene. Grundtvigs mange forsøg på besvarelser udtrykker den herderske arv, som jeg har fremhævet flere gange tidligere. Det er således et gennemgående ræsonnement, at der ikke findes universal-løsninger, for de respektive folkfærd har deres egenart og har derfor brug for deres partikulære orden. Derfor, siger han, er det ”Gal-skab”:

i borgerlige Ting at ville efterligne fremmede Folk, var det end de klogeste af alle Mennesker, med mindre man først kan baade faa sig selv og sit Land omskabt i deres Billede og efter deres Lignelse; og da der nu, saa længe de er til, vist vil blive ved at være stor Forskjel paa England og Frankrig, Tyskland og Danmark, saa vel som paa deres Indbyggers Tungemaal, Tankegang, Evner og Ønsker, saa vil den Statsforfatning og Lovgivning, der passer bedst for ét af disse Lande, netop derfor kun passe slet for ét af de andre (1877, 71).

Det herderske synes også at ligge bag den beslægtede opfattelse, at en god forfatning og lovgivning må være afstemt med og afspejle den mundtlige tradition, mytologien og historien. Når man vil vide, om:

denne eller hin Regerings-Form eller Stats-Indretning er i Folkets Aand eller ikke, da behøve vi blot at adspørge deres Guder eller se efter i deres Mytologi, om der findes noget lignende; men vil vi vide, om det [er] efter deres Hjærte, da maa vi adspørge deres Historie; og kun naar begge stemme overens, kan vi besvare Spørgsmaalet med et afgørende Ja (ibid., 483).

Udarbejdelsen af en brugbar forfatning må derfor basere sig på folkelig selvindsigt: på fortolkningen af egen tradition og historie. Der, hvor det ikke lykkes, er ”det meste af Staternes og Folkenes Ulykke” således udsprunget ”af en vrang Statskunst, af et voxende Ubekjendtskab med de indvortes og udvortes Livs-Forhold” (ibid., 388).

¹⁴⁴ Grundtvig opererer selv ofte med udtryk som borgerligt selskab, folk, stat, nation. De dækker hver et specifikt område af det, som min paraplybetegnelse prøver at omkrænse.

Denne hermeneutiske strategi er det tætteste, Grundtvig kommer på en generel betragtning om, hvorledes menneskelige fællesskaber som sådan bør fundere sig. Til gengæld tilbyder han en rig mængde overvejelser om, hvad der er specifikt passende for Danmark. Disse overvejelser illustrerer samtidig den hermeneutiske tilgang. Hvad der passer sig for Danmark, skal vi imidlertid først vende os mod efter en præsentation af det definitivt upassende: fransk destruktion og anakronistiske institutioner.

3.1 Fransk demokratisk monstrøsitet

Hvor *Kirkens Gienmæle* havde reformationen, har *Mands Minde* revolutionen. Den franske revolution er dét historiske brud, som manuskripterne kredser om.¹⁴⁵ Det er indlysende og ofte fremhævet i forskningslitteraturen, at rækken netop som gennemgang af perioden 1788-1838 lægger stor vægt på den skelsættende begivenhed. Man fremhæver Grundtvigs negative holdning til de universalistiske tendenser bag revolutionen, at det demokratiske frihedsprojekt kunne og burde appliceres overalt. Belæg herfor findes i Grundtvigs folkepartikularisme og i hans karikerende forslag til et fransk bonmot: ”efterligner os alle sammen!” (Grundtvig 1877, 70-71). Man fremhæver desuden Grundtvigs eksplicitte ubehag ved det demokratiske i sig selv:

Den demokratiske Lighed, Franskmændene i Revolutionen efterstræbte, ansér jeg for et Blændværk, der hverken kan eller skal findes i det borgerlige Selskab, der ved den vilde blive lige saa vanskabt som et Legeme af lutter Hænder eller, som det gamle Uhyre afmaledes, af lutter Hoveder (Grundtvig 1877, 125).

Denne holdning var tidstypisk. I det hele taget blev begrebet demokrati efter 1790'erne associeret med pøbel, anarki, guillotinebrutalitet og ustyrlige folkemængder (Nevers 2011, 65ff).¹⁴⁶ Bemærk,

¹⁴⁵ 31 af de 51 foredrag handler om revolutionen i en sådan grad, at det manifesterer sig i indholdsfortegnelsens stikordsoversigt (ibid., 597-601). Det gælder foredrag 2, 4-24, 26-27, 29-32, 35-37. Hertil kommer, at temaet også artikulerer sig indirekte i en mængde af de resterende 20 foredrag.

¹⁴⁶ Også i tiden før revolutionen anvendtes 'demokrati' som skældsord; men begrebets valør ændredes og forstærkedes som følge af den. Først i løbet af 1830'erne og 1840'erne begynder man i Danmark at se tegn på, at termen knytter semantiske bånd til forskellige positivt ladede ord med 'folk' som rod (folkestyre, folkestat) (ibid., 79). Skældsordskvaliteten aftager imidlertid først efter 1848.

at det er ligheden, som Grundtvig fremhæver. Den demokratiske lighed er et individualiseringens monster, som spalter fællesskabet. Friheden derimod er central for hans forståelse af forholdet mellem individ og fællesskab. Grundtvigs frihedssyn skal jeg vende tilbage til.¹⁴⁷ Men på dette punkt gælder det, at man i gennemgangen af Grundtvigs vurdering af den franske revolution også typisk kan finde hans kritik af det, som han opfatter som en overilet destruktion:

Dette, paastaar jeg, har den franske Revolution soleklart [har] bevist, uden at det dog burde trængt Bevis, at kloge Folk aldrig maa rive deres Hus ned, hvor ubekvent det end er indrettet, før de véd, om de kan bygge sig et bedre, og véd, hvor de kan være, til det bliver færdigt (Grundtvig 1877, 73).

Bygningsmetaforikken, som anvendtes om de katolske stenstuer og det protestantiske luftkastel, anvendes således også om verdslige fællesskaber. Passagen orienterer sig indirekte mod det førnævnte billede af dansk udvikling 1788-1738 som rolig reform fremfor hovedkulds statsomstyrtelse, der var almindeligt på denne tid og siden er blevet det i historiebøgerne. Holdningen er, at restaurering og ombygning er at foretrække fremfor nivellering og nybyggeri. Ikke desto mindre forholder Grundtvig sig ikke uforstående overfor det franske ønske om forandring:

Maaské var det nu saa galt i Frankrig, at der maatte gribes til det mest fortvivlede af alle Lægemidler for politiske Vildfarelser, som Guillotinen unægtelig er, - maaské siger jeg, fordi det nytter ikke at tvistes om gjort Gjerning, som ej mer staar til Ændring; men det var da Frankrigs Ulykke, som vi umulig kan misunde det, men maa være glade ved at have undgaaet; og at det hos os er langt fra at være saa galt, det kan vi se selv med Søvn i Øjnene. Om derfor end [ethvert] andet Folk under Solen, der vaagner af en Saadan Døs, som den, alle Evropas Folkefærd gjennem de forrige Aarhundreder var nedsunkne i, skulde finde det nødvendigt, halvt i Blinde at rive al Ting ned og lade det komme an paa et Træf, hvad der lod sig bygge op i steden, - om det end var saa, som jeg dog ingenlunde tror, saa kan vi dog godt give os Tid til at gnide Øjnene og betragte Sagen fra al-

¹⁴⁷ Men ikke i et omfang, som udtømmer det begreb, som står så centralt i hans tænkning. Derfor henviser jeg allerede på dette punkt til Kaj Baagøes "Grundtvig og den engelske liberalisme" 1955, Bugge 1965, 293-302 og Larsen 2012.

le Sider, før vi foretage nogen Hoved-Reparation paa den kunstige Maskine, Erfaringen lærer, det er nemt at slaa i Stykker, men meget vanskeligt at sætte godt sammen igjen (Grundtvig 1877, 73-74).

'Erfaringen' er som i forrige kapitel historien. 'Den kunstige maskine' er staten, hvilket afslører en genkommende dikotomi. I manuskripterne som forfatterskabet igennem sætter Grundtvig nemlig den kunstige stat over for det naturlige folk.¹⁴⁸ De forholder sig til hinanden som det ydre til det indre og skal forstås som komplementære størrelser, til trods for at det statslige-kunstige-ydre har en negativ klang over for det folkelige-naturlige-indre. I denne sammenhæng er det imidlertid mere interessant, at der i tillæg til de indiskutabelt negative vurderinger af den franske revolution samtidig spores en pragmatisk accept af, hvad der ikke står til at ændre. Denne accept er kædet sammen med den anden ekstrem, som man ifølge Grundtvig bør undgå. Det gælder det anakronistiske forsøg på at fastholde eller vende tilbage til en forældet samfundsstruktur.

3. 2 Irreversibilitet og anakronismer

Jeg mener nemlig, at Grundtvigs pragmatisme er forbundet med en endnu stærkere betragtning: at revolutionen er en uomgængelig historisk kendsgerning, som gav stemme til individualiseringens uigenkaldelige artikulation. Grundtvig taler i seismologiske termer om "det frankiske Jordskælv og ildsprudende Bjærg", der således kun var:

et synligt Billede paa Opløsningen af alle de utallige Baand, der enten alt fra Begyndelsen var unaturlige, eller blev det dog ved den store Omskiftelse i Menneskelivet, der satte Middelalderens Grænser og udviklede en ny Tid, der nu begynder at forstaa sig selv (Grundtvig 1877, 199-200).

Man kan med andre ord forholde sig nok så tøvende og skeptisk til den udvikling og bevidsthed, som 1789-1899 kondenserede og accele-

¹⁴⁸ Igen kan man foreslå Herder som ophav. Han formulerede ofte modsætningen som forholdet mellem den mekaniske stat og det organiske folk (jf. Herder 2002, 129).

rerede, men man kan ikke ignorere eller spole den tilbage.¹⁴⁹ Forsøg herpå vurderede Grundtvig som:

saa usle og latterlige [...], at den Paamindelse, de gav om Umuligheden af [at] gaa tilbage, var saa godt som spildt; og dog blev Umuligheden ikke mindre, fordi man oversaa den, dog standser ingen Tidens Løb, hvor stærk han saa end er, langt mindre lod en Daadstid som den fra 1789-1815 sig ud-slette med et Pennestrøg, eller den gamle, opløste Tilstand sig restavrere med en ny Forordning efter gammel Stil (ibid., 415).

Han har således kun foragt til overs for de bestræbelser, som han sporer i samtidshistorien, på at bevæge sig ”tilbage over det svælgende Dyb, man selv havde hjulpet til at befæste mellem det forrige og det nærværende Aarhundrede” (ibid.). Man kan fx ikke genindføre enevældige kongedømmer, hvor de er blevet afskaffede. Det mener selv den Grundtvig, som er erklæret royalist (ibid., 485). Det er ganske enkelt ”umuligt, enten kirkelig, borgerlig eller videnskabelig at vende did tilbage [...] – fremad maa Folkene, og videre Menneske-

¹⁴⁹ Opfattelsen af historien som en irreversibel strøm sætter sig igennem adskillige steder i forfatterskab. Den største grafiske tydelighed finder opfattelsen i kortet ”Tidens Strøm eller Universalhistorisk Omrids” (1829). Kortet blev en afgørende bestanddel af forberedelsesmaterialet i historieundervisningen på højskolerne (Skovmand 1944, 64, 66, 100, 261). Jeg vedlægger 1870-udgaven som bilag 3 til illustration af Grundtvigs syn på historien som forløb og folkelige ’parløb’. Desuden vidner det om en relativt nøgtern fremstilling: Forventeligt er der upræcisheder, inklusion af stof, der næppe i dag ville kategoriseres som historisk, og en tendens til at visse folkeslags historie er mere detaljeret beskrevet end andre. Men det fremstår ikke som et stykke danskhedspropaganda med forvrængning af den danske strøms omfang og begivenheder, hvilket ellers hverken ville have været overraskende eller usædvanligt for perioden (jf. Aarnes 1983). Grundtvig har angivet tiden på y-aksen og placeret strømmene efter det overordnede princip, at vest er venstre og øst højre. Nord-syd-dimensionen indfanges ved at dele x-aksen op i to, således at den første halvdel gælder de nordlige folk og den sidste gælder de sydlige. Derfor er Danmark placeret yderligt til venstre og Afghanistan yderst til højre. Strømmene indeholder en række stikord. Først og fremmest optælles de vigtige personligheder i de respektive perioder. Det drejer sig om herskere og afgørende kulturpersonligheder – hovedsageligt forfattere og videnskabsmænd. Hertil kommer opregningen af krige og andre betydningsfulde begivenheder - fx fremhævelsen af stavnsbåndets løsning og revolutionsåret 1848. Ligeså vigtigt er, at Grundtvig også prioriterer bogtrykkerkunstens oprindelse i 1500-tallets Tyskland og opfindelsen af dampfarten i 1800-tals England. Der er altså tale om et overblik over europæisk, politisk og kulturel evolution. *Mands Minde*-foredragene zoomer ind på den nederste kolonne (det sidste århundrede), men det er tydeligt at Grundtvig trækker på det overblik og den viden, der satte ham i stand til at udarbejde kortet.

slægten” (ibid., 200).

Han refererer til den række revolutionære efterdønninger, der skyllede ind over Europa i 1800-tallets første årtier. I det hele taget var han optaget af den sociale og politiske uro og rastløshed, som kendetegnede perioden. Man ser ofte det (lange) 19. århundrede beskrevet som revolutionens århundrede: politisk-demokratiske revolutioner, sociale revolutioner og blåstrømper, teknisk-industrielle revolutioner, de omvæltende demografiske udviklinger, religiøse vækkelser og urbaniseringen er blot en del af listen. Fire år før foredragene og fire år efter Juli-revolutionen i Paris skrev Grundtvig således: ”Det er en bevæget Tid’, hører Man nuomstunder saa tit gientage, at Munden er nær ved at sige det efter paa sin egen Haand [...] Kroppe- ne i vore Dage er urolige og stundesløse” (1834, 23). I *Mands Minde* taler han om ’Gjærring’ (Grundtvig 1877, 474) og formulerer det således, at uroen ”maa have ligget i Luften” (ibid, 374). Han fornemmede med andre ord, at der i Europa og Danmark var en ophobet mængde ustabil, social energi, som på ene eller anden måde ville finde udløsning. Den kunne bruges konstruktivt, men det gjaldt om at benytte den med rolig omtanke, så man styrede mellem det Scylla, som er fransk, demokratisk dekonstruktion, og det Charybdis, som er de anakronistiske forsøg på at nå tilbage til styreformer, der ligger bag revolutionskløften. Det gælder om at ”anstrænge alle Kræfter, for til alle menneskelige Forhold at tilbagevinde den Ligevægt, de alle har tabt og kun kan finde i en ny, langsomt udviklet Tingenes Orden” (ibid., 200). Hvordan Grundtvig på den baggrund mente, at man burde benytte energien, vender jeg tilbage til efter præciseringen af Grundtvigs syn på den institutionelle indretning af det verdslige fællesskab i Danmark.

3.3 Konge og folk

Tine Damsholt har bidraget til nuanceringen af Grundtvigs politiske tanker.¹⁵⁰ Hun forstår dem som en naturlig forlængelse af kontrakt-teoretiske ideer i det danske 1700-tal og fremhæver påvirkningen fra Rousseau (2000). Dansk politisk tænkning var i 1700-tallet præget af Rousseaus førnævnte opfattelse, at der forelå en samfundspagt ind-

¹⁵⁰ Der er naturligvis også andre, der har. Poul Dams *Politikeren Grundtvig* (1983), Ove Korsgaards *Grundtvig* (2012), store dele af Kaj Thanings forfatterskab som fx ”Grundtvig og den grundlovgivende Rigsforsamling” (1949) osv. er gode eksempler.

gået i en naturtilstand, som mennesker frivilligt og fornuftigt havde indgået, fordi den sikrer den enkeltes rettigheder. Staten var en pagt indgået af folket, ”som var den egentlige suveræne instans” (2003, 40). Denne idé transformerer Grundtvig, og han fastholder og fremhæver kongens betydning. Frem til begyndelsen af 1800-tallet var Danmark en konglomeratstat og et standssamfund med mange sociale og geografiske særinteresser. Man havde med andre ord brug for en upartisk instans, som kunne sætte sig udover de geografiske og sociale særinteresser og overskue, hvad der var bedst for fællesskabet. Den instans var ifølge Grundtvig den enevældige konge, der i 1660 havde fået tildelt magten af folket som frivillig kærlighedserklæring (Grundtvig 1877, 562). Det er i denne sammenhæng uomgængeligt at citere den kendte sang, ’Konge-Haand og Folke-Stemme’ som Grundtvig skrev året efter foredragene på Borchs kollegium:

Konge-Haand og Folke-Stemme;
Begge stærke, begge fri.
De har havt i Danmark hjemme
Mange hundred Aar før vi,
Trods al Brøst, al Frygt og Fare,
Gid de vinde maa og vare,
Skabe i et Gyldenaar,
Gamle Danmark gode Kaar!¹⁵¹

Et andet vers udtrykker den mellemregning, som er nødvendig at få med: at Grundtvigs syn på forholdet mellem konge og folk kan forstås som et opinionsstyret enevælde – en enevældig konge, som lader sig informere og rådgive og i det hele taget giver indflydelse til en elite. En betydningsfuld komponent i Grundtvigs opbygning er derfor nødvendigvis ytringsfrihed (Damsholt 2003, 44). Verset lyder:

Folket løste Fredriks Lænke,
Fri som hans blev ingen Haand,
Fredrik, som Man vel kan tænke,
Folket skar for Tungebaand,
Kongehaand og Folkestemme!
Lad det aldrig gaae ad glemme:
Eders Frihed kom med Fred,
Løst er I af Kærlighed!

¹⁵¹ Den blev skrevet til sangbrug i Danske Samfund og udgivet i ”28de Maj i det Danske Samfund” (1839). Herefter løb den ind i foreningens vise- og sanghefter.

Denne ordning vækker mindelser om Peter Frederik Suhm og finder ikke overraskende sin legitimering i den nordiske mytologi. Odin fungerer som prototypen på den konge, som Grundtvig har som ideal: enevældig, men modtagelig over for råd og vejledning fra det ting, der samledes under Ygdrasil.¹⁵² I *Mands Minde* udfolder han derfor sin royalisme på følgende vis:

Ja, m. H., jeg er en gammel Royalist, det véd De nok; men vidste De det ikke før, da haaber jeg, mit historiske Foredrag har lært Dem det: at jeg dog ingenlunde hører til de Ultraer, der vil gjøre Kongerne til Afguder, paa hvis Altre Folkene skal opofres, men kalder kun den en rigtig konge, der, som Atenens Kodros og med faa Undtagelser alle Danmarks Skjoldunger, vil opofre sig for Folket og lytter til dets Stemme som sit bedste Raad (Grundtvig 1877, 485).

Selve strukturen er således gammel forstået som 'autentisk' og 'oprindelig'. Men den historiske kontekst er efter den franske revolution en anden end tidligere. Folket og dets stemme er nu mere inklusive begreber end før. De omfatter ganske enkelt flere personer. Ove Korsgaard giver i *Kampen om folket* (2004) en oversigt over termen *folks* begrebshistoriske udvikling. Han peger på Grundtvig som afgørende i en dansk kontekst for den transformation, at begrebet går fra at stå mere eller mindre synonymt med den amorfe mængde og/eller almuen til at inkludere hele 'befolkningen', dens kultur og traditioner. Det er dette begrebmæssige skred samt det sociale og mentale skred, som det for sin del afspejler, der gør det nødvendigt for Grundtvig at foretage en gennemgribende nyoversættelse af forholdet mellem konge og folk. I det hele taget ser Grundtvig tegn på, at der overalt i Europa er brug for en "borgerlig Reformation og Gjenfødelse" (ibid., 386). Det, der er brug for i Danmark, er folkeoplysning. Den skal ruste den uuddannede og udannede landbefolkning til at træde ind i folket og blive del af folkestemmens kor. En af de afgørende opgaver er at etablere en fælleskabsfølelse, en sans for det fæl-

¹⁵² Den organiske figur (ofte træet) som knyttet til eller direkte som billede på folkefællesskabet er hyppig i samtiden og løber ud af Herders sprogbrug. I malerkunsten ser man desuden op gennem 1800-tallet en tendens til at sammenkoble de demokratiske 'scener' (fx folkemøder) med skoven som omgivelse. Gertrud Oelsner argumenterer herfor i sin artikel "The Democracy of Nature" og henviser til Garlieb Merkel, der var elev af Herder og som brugte skoven som metafor for den sunde republik (2012, 95).

les bedste.¹⁵³ Derfor siger han, at ”den simple men store Opgave er: at oplyse Folket om dets egen Natur, dets Fædreland og Forfatning, Kræfter, Midler og sande Tarv til fælles bedste” (ibid., 45).

Tine Damsholt udlægger dette folkeoplysningsprojekt som et spørgsmål om at opdrage hele befolkningen til dannede og ansvarlige samfundsborgere og fremhæver som nævnt det kontraktteoretiske udspring. Den betragtning har da også noget indlysende rigtigt for sig. Men fremlægningsen af Grundtvigs syn på det verdslige fællesskab som baserede på en velovervejede kontrakt og folkeoplysning som et spørgsmål om oplysning, dannelse og ansvar underbetoner den emotionelle og fysiske dimension, som jeg mener spiller en ligeså afgørende rolle. Den skal vi vende os mod her.

4. Folkeoplysningen og dens medier og modi

Grundtvigs folkeoplysning var bevidsthedsudvidende i mere end én forstand. Dens mål var at brede en samlende bevidsthed ud over hele den standsmæssigt heterogene befolkningsmasse, men også at udvide denne bevidsthed i tid og mentalt rum, så den kunne opsamle dels den hensovne slægt og dels mytologiske, fabel- og sagnvæsener.¹⁵⁴ Derudover var den også bevidsthedsudvidende i en ’euforiserende’ forstand, som kom til udtryk i det bevægelsesliv, der fulgte Grundtvig. På den baggrund var projektet i ligeså høj grad lagt på overførselen af relevant informationsindhold, som det bestod i at etablere en omgangsform, der passede til og understøttede udvidelsesprocessen. Jeg taler her tentativt om omgangsform i et forsøg på samtidig at nærme mig luftige begreber som stemning og fornemmelse samt (relativt) mere håndgribelige fænomener som fx folkemængder og un-

¹⁵³ Hvad der er ’det fælles bedste’ må vurderes løbende, men nogle overordnede forhold, som skal være på plads for at sikre stabiliteten i et verdsligt fællesskab, har den franske revolution blotlagt: ”hvad den franske Revolutions Historie skulde uudslettelig indprente det borgerlige Selskabs Venner alle vegne: at det er om Freden og Friheden, om vise Love, hurtig og upartisk Retspleje, taalelige Skatter og nyttige Indretninger til virkelig Oplysning og Dannelse – [det er] derom, det gjælder” (ibid., 576).

¹⁵⁴ Bag denne fremstilling gemmer sig Over Korsgaards Grundtviglæsning med afsæt i folke-begrebet og Benedict Andersons forståelse af nationer som ’imagined communities’ (Korsgaard 2004; Anderson 1983). Men idehistorisk er det som nævnt nærliggende at se *sui generis*-forståelsen af de verdslige fællesskaber som udsprunget af Herders begreb om folket som en åndelig entitet.

dervisningsmateriale.¹⁵⁵ Om det lykkes, vil fremgå af de følgende afsnits præsentation af de udfordringer, som Grundtvig sloges med, og de ambitioner han formulerede i folkeoplysningens navn. Afsnit 4.1 og 4.2 angår to specifikke indholdsmæssige tendenser, mens 4.3, 4.4 og 4.5 angår selve kommunikationen.

4.1 Historien som samtidsdomesticering

Historiefaget var oplysningens fokuspunkt i Grundtvigs øjne: ”Fædrelandets Historie [... er] al folkelig Oplysnings naturlige Grundvold” (Grundtvig 1877, 360). Han opfattede endog historien som den eneste kilde til viden om ”Menneske-Naturen i hele sin Rigdoms-Dyb og Livs-Udviklingen i alle sine Retninger” (ibid., 335). Igennem historien lærer mennesket slet og ret ”at forstaa sig selv” (ibid.). Hvad der her gælder menneskeheden generelt, gælder også det danske folk specifikt. Derfor går den eneste vej ud af det samfundsmæssige tidehverv gennem bevidstliggørelsen og fortolkningen af historien. I forlængelse heraf opererer han med begrebet ’Tidens Tegn’ (ibid., 10. 128.379), men også med begreber, som indikerer, at historiens fortolkning er kalkeret over den bibelske eksegese. Han taler således om historiens evangelium eller om dens ”glædelige Nyhed” (ibid., 338). Han forstår endvidere sig selv som folkeåndens præst (ibid., 452).¹⁵⁶ Længere ude i periferien af den metaforiske afsmitning kalder han undertiden sin foredragsvirksomhed for sit ”borgerlige Kald” (ibid., 280), ligesom han kan føle trang til ”at skrifte som Historiker” (ibid., 209). Anders Holm, hvis udlægning af efterklangsbillederne i *Danne-Virkes* lyrik og prosa vi allerede stødte på i forrige kapitel, har argumenteret for det synspunkt, at Grundtvigs historieforståelse bør ses i lyset af den såkaldte typologiske eller figurale bibelfortolkningsstrategi. Inden for denne forstår man emner og personer i Gammel Testamente som noget, der peger frem mod emner og personer i Ny Testamente (2001, 23ff). Eller formuleret omvendt: Emner og personer i Ny Testamente er allerede forberedt i det gamle og kan betragtes som deres fuldbyrdelse. Denne fortolkningsstrategi overfører Grundtvig ifølge Holm til historien.

¹⁵⁵ Hans Raun Iversen har forsøgt noget tilsvarende i sin *Ånd og livsform. Husliv, folkeliv og kirkeliv hos Grundtvig og sidenhen* (1987).

¹⁵⁶ Ofte er det desuden blevet udlagt således, at Grundtvig forstod sig selv som en art nationalprofet. Jf. Kaftan (1877), Leopold (1933), Berlin (1942), Borum (1983) og senest Korsgaard (2012).

Jeg er enig i Holms analyse¹⁵⁷ og applicerer den på *Mands Minde*-foredragene. Det mytologiske forestillingsreservoir, konge- og ridderlegender samt egentlig dokumenteret historie danner nemlig her bundklang for tolkningen af Grundtvigs egen tid. Det leverer med andre ord en række hermeneutiske fikspunkter, der gør det muligt at domesticere fremtiden.¹⁵⁸ Målsætningen er at etablere en art intertekstuel kontinuitet mellem nutid, fortid og fremtid. Når vi har forstået vores kontekst og den historiske subtekst, ved vi også, hvordan vi må handle. Sådan er logikken for Grundtvig, som i forlængelse heraf ikke troede på den blinde skæbne, men som sine ”hedenske Fædre paa et Forsyn, der som de vise Norner styrer alt til det bedste” (Grundtvig 1877, 278). Denne grundlæggende optimisme udtrykker sig i øvrigt også i to beslægtede og hyppigt anvendte metaforikker med udgangspunkt i henholdsvis begrebet ’Gyldenaar’¹⁵⁹ og i sagnfi-

¹⁵⁷ Til trods for, at jeg mener, at der er mere at sige om dét, som man måske kunne betragte som en religiøs tendens i Grundtvigs vokabular. Kaj Thaning og mange med ham har opfattet Grundtvig som en sekulariseringsteolog. Jeg er enig i den udlægning. Men jeg finder det omvendt ligeså oplagt at opfatte Grundtvig som foregangsmand i et civilreligiøst projekt. Civilreligiøst i den forstand, som Robert N. Bellah har bestemt det i ”Civil Religion in America” (1966). Civilreligion skal hverken forstås som en gennemsnitsreligion eller en statsreligion, men som et fænomen *sui generis*. Den står ikke i et modsætningsforhold til ’den egentlige’ religion - i Grundtvigs danske og Bellahs amerikanske tilfælde altså kristendommen. Tværtimod har de to religioner meget tilfælles (2006, 226). Det fremgår fx af den omstændighed, at den nationale historie tolkes efter et bibelsk skema. Det går imidlertid for vidt yderligere at udfolde dette perspektiv, som jeg har redegjort for andetsteds (Baunvig 2013).

¹⁵⁸ Denne fremtidsorientering er antydnet i det foregående. Men den ekspliciteres også (selv)kritisk i en bemærkning om perioden omkring år 1800, hvor opfattelsen af revolutionen var entydigt negativ og opfattelsen af oldtiden tilsvarende positiv. Havde man fastholdt den position ”fortjente [man] kun Utaf Efterslægten” ved således at ”bortødsle vore Kræfter paa at ophøje det forbigangne, der er uigjenkaldelig forsvundet, og nedtrykke det nærværende, som er det eneste, der kan udrette noget” (Grundtvig 1877, 130).

¹⁵⁹ I det hele taget tillagde Grundtvig mærkedage, årstal og tidsserier stor betydning. Det så vi i forrige kapitel eksemplificeret i hans deltagelse i de tre store jubilæer (1817, 1826, 1836). Gyldenaars-begrebet, som forekommer hyppigt i både hans prosa og i lyrikken, er det danske udtryk for det jødiske jubelår, der indtraf med et interval på 50 år (3. Mos 25). Jubelåret betød, at jord faldt tilbage til den husstand, som oprindeligt havde siddet på den, og gæld blev eftergivet. Der var med andre ord tale om en art socio-økonomisk nulstilling, som i Grundtvigs udlægning sikrede, at ”kun Faa blev meget rige” og endnu færre meget fattige (US VI, 524) (jf. Lundgren-Nielsen 1995, 118-119). Hos Grundtvig synes det numerologiske tilfælde at holde en poetisk, men også en kausal signifikans ofte som indvarslingen af nye og bedre tider (jf. Holm 2001).

guren Fulg Phønix. I en vis forstand kan man opfatte dem som udtryk for en 'teori' om kulturel adaption, der kan reduceres til det udbredte idiom, at man må forny for at bevare. På den måde ligner det *Sang-Værk*-bestræbelserne. Grundtvig læser således tegn i sin samtid på, at Danmark er ved at smide en ikke længere klædelig fjerdragt for at genopstå og derved bevare den kulturelle essens, som det har besiddet siden tidernes morgen.¹⁶⁰ Derfor vægrer jeg mig ved entydigt at rubricere dette som nostalgisk oldtidsdyrkelse. Nostalgi-temaet er på visse punkter oplagt. Grundtvig selv beskriver 'Oplivelsen af Nordens Aand' som en "Hjemkomst i aandelig og folkelig Forstand" (ibid., 476). Hjemstavns længslen efter den nordiske oldtid som et indtrængende, hjertegribende vemod karakteriserede nok den unge generation 1810'erne Grundtvig inklusiv (jf. ibid., 130); men vemodet er nu afløst af en forventningsglæde, hvor Grundtvig oplever en stærk interesse for historien, som "staar i uadskillelig Sammenhæng med Fornyselsen af Fortidens Storværk" (ibid., 338).¹⁶¹ Netop fortidens store personligheder, deres bedrifter og Grundtvigs forståelse af dem, skal vi give os i kast med nu.

4.2 *Storværk og store mænd: Napoleon*

Med foredragsrækken på Borchs kollegium ønsker Grundtvig at styrke "den levende Tale om de forbigangne Dage og om de herlige Mænd blandt vore Fædre, som Børnene skal stræbe at ligne" (1877, 53). Den levende tale vender jeg tilbage til. Her gælder det de herlige mænd.

¹⁶⁰ Eksemplerne er legio. Et oplagt eksempel: "vi lever i Begyndelsen af en Nyaars-Tid, da alt, hvad der skinnede i Oldtiden, vil, saa vidt muligt, hæve sig som en Fønix af sin Aske, fuldføre og forklare sit Levnedsløb" (ibid., 468. 132)

¹⁶¹ I en vis forstand synes Grundtvig at skelne mellem sin ungdoms og 1810'ernes oldtids-døde kult og samtidens (tiden omkring 1840) levende dyrkelse af fortiden. Det kommer til udtryk i et billede, som samtidig opfanger det auditive klang- og klokke-motiv, som jeg fremhævede i sidste kapitel: "naar jeg nu forsikrer Dem, at en saadan poetisk Hjemkomst efter alle historiske Mærker er et sikkert Varsel for en herlig Folke-Opstandelse, da er det ikke barnagtig Forfængelighed, men en Natur-Nødvendighed, naar jeg tilføjer, at denne Forsikring er skikket til at avle et mere vel grundet Haab, end om den kom fra nogen anden Læbe; thi det er ikke blot saa, fordi jeg er den eneste af de patriotiske Skjalde, der historisk berejste Verden, men især fordi han, der nu paa Alderdommens Grænser giver Dem den trøstelige Forsikring, ej blot gennem hele sin Ungdom, men ogsaa gennem den bedste del af sin Manddom, bestandig svævede mellem Haab og Frygt, med Lysalfen ved sin højre og Mørkalfen ved sin venstre Side, saa hans Kvad skiftevis og stundum forvirret gjenlød af Klokkerne, som ringede for Lig, og dem, som kimedede til Højtid" (ibid., 477).

For i det hele taget disponerer Grundtvig oftest sin historiefortælling med udgangspunkt i personer.¹⁶² Da foredragsrækken gælder de sidste halvtredsårs verdenshistorie, er det imidlertid ikke hovedsageligt det danske folks mytologiske og historiske persongalleri, som Grundtvig udpensler. Det er til stede - som også andre folkefærds mytologiske og historiske agenter er det - i perspektiverende meta-overvejelser eller tilløb til udlægningen af et givent hændelsesforløb. Men foredragene er i overraskende detaljeret grad befolket af samtidshistoriens hovedpersoner. Vi møder fx den russiske zaritsa Katri- ne, den tyske kejser Josef,¹⁶³ den ægyptiske Mahom-Ali, sydameri- kanske Bolivar, den danske Frederik den sjette samt alle agenterne i den græske frihedskamp osv.¹⁶⁴ Men først og fremmest stjæler de in- volverede i den franske revolution billedet. Og heriblandt er det først og fremmest Napoleon Bonaparte, som virker dragende på den Grundtvig, som var fascineret af "de store Kræfter, hvormed den [Menneske-Naturen] er udrustet [... og] de vidunderlige Omskiftelser

¹⁶² Det gælder eksempelvis også det undervisningsmateriale, som han udarbejder til brug i skolen. Det førnævnte "Tidens Strøm" (1829) og lærebogen *Historisk-Børne- Lærdom* (1829), der tilsammen udgjorde et sæt, er således primært orienteret imod personer og deres gerninger. Det kommer også til udtryk i hans kirkehistoriske beskæftigelser. Det er umuligt at overse i *Kirke-Spejl*, der handler om pavers, bispers og store kirkemænds gerninger. Når behandlingen af stoffet bliver for abstrakt eller almen, afbryder Grundtvig sig selv med formuleringer som "for dog nu ikke paa Tysk at glemme Livet over Lærdommen og Bedriften over Betragtningen" (US 10, 247) og leder sig selv tilbage til den konkrete fortælling om fx "Franskmanden Od fra Auvergne, som havde bestegit Sankt Peders Stol under Navn af *Urban den anden* [og som] holdt det berømte Folkemøde i Klermont, midt i sin Fødeegn mellem Bjærgene" (ibid.).

¹⁶³ Om end den tyske trussel fylder langt mindre i *Mands Minde* end i det sene for- fatterskab generelt, indeholder den dog den forudsigelse, som ofte er blevet draget frem, at Grundtvig frygter den dag: "da hele det saakaldte Tyskland [...] skulde mer end af Navn blive enten Republik eller Kejsersdom; da selv det Tyranni, Frankrig under Napoleon udøvede i Evropa, kun vilde være Smaating mod et saadant Tysk- lands Tyranni under sin Krigsgud, som vist ikke vilde udeblive. Den tyske Alvor og Grundighed vilde nemlig i denne Retning falde Folkene ti Gange saa besværlig som den Franske Flygtighed og Overfladighed" (ibid., 377).

¹⁶⁴ Om navnenes stavemåde siger udgiveren og sønnen Svend Grundtvig: "Forf.'s Skrivemaade af Navne, særlig fremmede Navne, er meget ofte ukorrekt [...] Disse Mangler har Udg. trot sig forpligtet til efter bedste Evne at afhjælpe" (1877, xx). Det er velkendt, at Grundtvig oversatte navne. Det mest oplagte og udbredte eksempel er Luthers Martin, der bliver til Morten. Ligeledes bliver det græske Katharina til Katrine (ibid., 23) og det polske Piotr til Peter (men dog ikke Peder eller Per) (ibid.). Det er oplagt at se dette som korresponderende med den 'fordansknings- praksis', som vi i sidste kapitel så, at Grundtvig anlagde i sine salmetilpasninger eller -oversættelser.

og det mangfoldige Storværk, et eneste kort, men virksomt Liv kan avle” (ibid., 335-336).¹⁶⁵ Et sådant liv levede nemlig Napoleon.¹⁶⁶ Hans liv, løbebane eller ’Kæmpeskridt’ var ”kolossalsk, gigantisk, romantisk, æventyrligt, fabelagtigt, umuligt” (ibid., 339). Men samtidig gør Grundtvig det klart, at Napoleon hverken var af hans tro eller politiske overbevisning eller var, hvad Grundtvig i ”højere Forstand kalder dydig eller oplyst” (ibid., 210). Det ændrer imidlertid ikke ved den omstændighed, at ”hans Daad har bidraget og vil fremdeles bidrage uberegnelig til at oplive Troen paa Oldtidens Storværk” (ibid., 339). Ambivalensen består med andre ord i, at vi ”ej kan elske, hvad vi maa beundre” (ibid., 340).¹⁶⁷ Men Grundtvigs beundring er ikke udelukkende æstetisk-distanceret. Den indgår samtidig i den (meta-)kritik af den historisk-kritiske retning, som han også gjorde udfald mod i *Kirkens Gienmæle*:

i den saakaldte kritiske Historie [...] stræbte [man] at bevise, at alle gamle Efterretninger om Vidundere og Storværk enten var blotte Fabler og Æventyr eller maatte, for at blive troværdige, saaledes beskæres og kalfatres, at baade Mænd og Begivenheder blev Mage til, hvad man til alle Tider kan se i det mindste hver anden Dag (Grundtvig 1877, 338).

Grundtvig ser det således, at deres intention var at affortrylle eller afmytologisere profanhistoriens civilreligiøse kvalitet. Under denne formulering gemmer sig på den ene side Max Webers sekulariseringsteori og Rudolph Bultmanns eksistensteologi og på den anden

¹⁶⁵ Denne passage giver anledning til at anerkende den sammenstilling af Grundtvigs tanker med Nietzsches, som jeg i forrige kapitel citerede Helmuth Friis for uden at kommentere. Friis finder nemlig et fællespunkt mellem de to (og Løgstrup) i deres vitalisme, i deres fokus på ”livskraft” (1987, 157). Han kunne have fundet belæg herfor i dette tekststykke.

¹⁶⁶ Grundtvig udgav allerede i 1815 *Europa, Frankrig og Napoleon*, der kan betragtes som en sammenlignende oversigt over de europæiske folkeånder.

¹⁶⁷ Her bevæger Grundtvig sig parallelt med den snævre romantiske strømningens idealister og deres geni-, helte- og martyrdyrkelse, som Isaah Berlin har karakteriseret således: ”What people admired was wholeheartedness, sincerity, purity of soul, the ability and readiness to dedicate yourself to your ideal, no matter what it was. No matter what it was: that is the important thing” (Berlin 2000, 9). Flere *Mands Minde*-passager lægger sig endnu nærmere denne synsmåde. Et eksempel: ”Ære med deres Ihukommelse, som i Krattet og i Marsken, ofrede sig for, hvad der var deres Hjærte kjært og dyrebart, og for, hvad i deres Tanker baade det høje og det dybe, baade Himlen og Jorden krævede af dem! [...] det [er] altid i Grunden den sande Tro: at sætte det usynlige over det synlige og, naar det gjælder Hjærtet, give Hovedet til Pris” (ibid., 187).

side førnævnte Robert N. Bellah. Det, som jeg forsøger at antyde, er, at den kritik, Grundtvig i *Kirkens Gienmæle* rettede mod de rationalistiske, protestantiske teologers afmontering eller punktering af det akkumulerede kristne forestillingsunivers, løber parallelt med kritikken af bestræbelser inden for profanhistorien.¹⁶⁸ Grundtvigs ærinde synes at være at tematisere den afgørende rolle, som mytologien og de store personeksempler spiller for sammenhængskraften i det verdslige fællesskab. Derfor hedder det:

saa snart Sagnet forstummer, eller, hvad der er det samme, bliver koldt og dødt, da synker Folket i det hele sammen i sit Støv, glemmer eller betvivler alt, hvad der hæver os over Øjeblikket, og færdes derefter: slæber sig gennem Verden og finder, at Døden er i Grunden bedre end Livet, fordi de kjende kun Livets Farer og Livets Møje, ikke dets himmelske Lyst og store, grænseløse Udsigter (ibid., 336).

Logikken er imidlertid, at mytologien og historien kun kan spille den sammenhængsskabende rolle, hvis de bevarer en vis portion 'fortryllelse' eller storhed - hvis de beholder en grad af 'overmenneskelighed'. Jeg mener, at man her kan se en indirekte erkendelse af det, som Roy Rappaport placerer centralt i sin religions- og ritualteori: at praksis ikke må fremtræde som udarbejdet eller fastsat ('encoded') af deltagerne selv (1999, 24). Dens status som betydningsbærende og 'autentisk' styrkes med andre ord i kraft af, at dens oprindelse fortaber sig i en traditionståge.¹⁶⁹ Grundtvig er ikke talsmand for genudsendelser af historiens store begivenheder, ligesom han betragter en-til-en genetableringer af asakultens blotfester som irrelevante.¹⁷⁰ Ikke desto mindre er det netop bevidstheden om histo-

¹⁶⁸ På dette punkt behandler Grundtvig sekulariseringen som et indlysende, allerede manifesteret faktum: en forudsætning for hans tænkning snarere end den målsætning eller omsætning, som Thaning fremstiller den som.

¹⁶⁹ Det kan for sin del også overføres på Grundtvigs kritik af H.N. Clausens menneskeskabte luftkastel. Endvidere kunne det være muligt – skønt det går for vidt at forfølge her - med Rappaport at opfatte Grundtvigs forståelse af trosbekendelsen som et 'Ultimate Sacret Postulate' (USP).

¹⁷⁰ Her strejfer jeg et omdiskuteret spørgsmål: betragtede (den unge) Grundtvig den nordiske mytologi som en selvstændig religion? Den almindelige besvarelse har været bortforklarelser af de indlysende tendenser i *Om Asalæren og Nordens Mythologi* (1808), der munder ud i et 'nej' (jf. Lyby 2005, 152ff). Sune Aukens holdning dækker imidlertid et spektrum fra 'ja' ("i den unge Grundtvigs udlægning er mytologien faktisk et selvforløsende religiøst system, der overflødiggør kristendommen som frelsende kraft" (2005, 46)) til 'ja, som quasi-religion' (2005, 155).

riens og den fortidige traditions storhed, der kan forlene øjeblikket med en vis aura af skæbnebestemt nødvendighed.

Derfor, mente Grundtvig, var det et held, at det ikke lykkedes den historisk-kritiske skole at gennemføre sine dekonstruktive eller 'affortryllende' bestræbelser op gennem 1700-tallet, for mod dets udgang:

kom Napoleon, og forbavsede ikke blot Verden ved et enkelt Størværk, som man kunde kalde et Lykke træf, men ragede frem i sin Kreds som en Kæmpe mellem Lilleputter, og tilbagelagde en Løbebane af tyve Aar, hvorpaa hvert Trin, Fjæltrinnene ibereguede, er et Kæmpeskridt (ibid., 339).¹⁷¹

Dette fokus på historiens subjekter er samtidigt funderet i Grundtvigs stadige formidlingsovervejelser.¹⁷² I det hele taget er han fortaler for den omtrentlige fremlæggelse med udgangspunkt i en be-

For at besvare spørgsmålet er man imidlertid nødt til at forholde sig til den Pandoras æske, som er definition af religionsbegrebet. Den åbner jeg ikke her. Blot skal jeg foreslå, at når det for Thorkild C. Lyby fremstår som en "komisk umulighed", at Grundtvig skulle have arbejdet for en retablering af en fuldspektret nordisk religion med kollektive ritualer og 'samfunds dannelse' i tillæg til den individuelle dyrkelse af det mytologiske forestillingsunivers (2005, 155), kunne det være fordi, Grundtvig (i *Mands Minde*, hvis ikke før) selv netop ville anse det for latterligt og umuligt at søge tilbage over historiens refleksionsskel.

¹⁷¹ Det beundringsværdige ved den store mands kompromisløshed kompromitteredes imidlertid eftertrykkeligt efter det tyvende århundredes verdenskrige. Det slog igennem både i politikken, men også i historievidenskaben, hvor fx *Annales*-skolen og mentalitetshistorien blomstrede op, og den koselleckske begrebshistorie implementerede marxistiske pointer og flyttede fokus fra det enkelte individ til samfundsstrukturer og tankemønstre.

¹⁷² Men der hersker i forfatterskabet og i *Mands Minde* også en anden og distinkt (og modsatrettet) tendens til interesse for den gennemsnitlige, hverdagslige livførelse blandt folk flest. Det anskueliggøres eksempelvis i denne passage: "At den store Mand med det samme traadte fra Skuepladsen med Ludvig den 18de til sin Eftermand, maatte nu vist nok baade svække Deltagelsen i Frankrigs Historie og skille de andre Regeringer ved den Spore, der altid er i en stor Mands Virksomhed [...] men det kan ogsaa være meget fornøjeligt at leve med Smaafolk og se, hvad de tager dem for, naar de gjør deres bedste; og vort Øje kun opladt for Storhed, da finder vi nok af den baade i Poesien og Historien, saa vi i det daglige Liv sædvanlig befinder os bedst mellem Folk, som de er flest, naar de kun er godmodige, mundtre og virksomme" (ibid., 353). Denne tendens harmonerer med den indvending, som Grundtvig havde over for Ingemanns middelalderkongeromaner: At middelaldertemaet var godt og nyttigt, men at hovedpersonen burde have været en jævn mand (jf. Lundgren-Nielsen 1995, 128). Den harmonerer i øvrigt også med det, som jeg i forrige kapitel foreslog, at man kunne betragte som en 'proto-sociologisk' opmærksomhed på forholdene i givne samfundsgrupperinger. Endelig ligger den i tråd med den førnævnte og udbredte romantisering af det agrare-rurale liv.

stemt person, fordi det gør det nemmere at huske indholdet. De store personligheder fikserer de historiske sagsforhold og ”giver Hukommelsen et bekvemt Hvilepunkt” (ibid., 334). Jeg foreslår, at man betragter det som et udslag af Grundtvigs gennemgående tendens til at behandle det subjektivt-partikulære som den nødvendige indgang til forståelsen af komplicerede og abstrakte forhold. Denne tendens snor sig endvidere igennem en af de afgørende tematikker i *Mands Minde*, som jeg ikke længere kan holde tilbage: Grundtvigs forståelse af sprogets betydning for det verdslige fællesskab.

4.3 Tekst vs. tale

Sproget er folkeåndens medie. Det er ’det levende ord’. Folkeånden er en usynlig ”Livs-Kraft”, som alle de, der deler tungemål, deltagere i (Grundtvig 1877, 454). Ifølge Grundtvig er ånden således prisgivet den sproglige rytme: sproget er folkeåndens ”Aandedræt” (ibid.), ligesom ånden ”dør og staar op med Modersmaalet” (ibid., 451). Igen bør Herder fremhæves som det oplagte idehistoriske ophav. Hans definition af folk og folkeånd tager nemlig som nævnt sit begyndelsespunkt i sproget og mundtlig fortælletradition.¹⁷³ Det er påpeget af mange før mig og allerede flere gange i nærværende afhandling. Men der er andre inspirationskilder, som ikke ligeså ofte fremhæves. Også det engelske begreb ’public spirit’ sætter sit præg på Grundtvigs syn på folkefællesskabet metafysisk-åndelige dimension og de enkelte levede liv og den sociale omgangsform (jf. Bugge 1965, 305 ff). For Grundtvig mener, at ånden eller livskraften gestalter sig i virksomme og frie liv (ibid., 454).¹⁷⁴ I forlængelse af denne tankegang ligger den opfattelse, at en virksom, handlingsorienteret (jf. Lundgren-Nielsen 1980), fri, umiddelbar, ubesværet og munter omgangsform hos et folk vidner om, at det er i kontakt med sin arv og ånd. Sådan er logikken i de *Mands Minde*-foredrag, hvormed Grundtvig gerne vil være til ”nytte og fornøje” (ibid., 4) ”paa den allernaturligste Maade” (ibid., 13). Men logikken kan også vendes om. Ved at indføre den type omgangsformer skaber man en genvej til at opnå den folkelige selvbevidsthed eller den ”levende Selv-Anskuelse” (ibid., 520), der er en

¹⁷³ Den tradition havde været næsten udslukt, mente Grundtvig. Men nu var den ved at reetablere sig, ”saa den igjen vil blive det levende Baand, der sammenknytter fjærn og nær, Tider og Slægter, det forbigangne med det nærværende” (ibid., 338).

¹⁷⁴ For Grundtvigs Englandsinteresse se Helge Grell 1992.

nødvendig del af folkeoplysningen.

Det synes at være baggrunden for *Mands Mindes* mange refleksioner over den nye kommunikationsform, som folkeoplysningen havde brug for, hvis den skulle lykkes. Genreovervejelserne knyttes ofte til visionerne om grundlæggelsen af en folkeoplysningsinstitution ved Sorø, hvor der allerede lå et akademi og dermed en tradition, som kunne opdateres, oversættes og videreføres (jf. Bugge 1965). Men overvejelserne falder ligeså ofte metakommunikativt og i selv-kritiske bemærkninger omkring selve foredragenes udformning. I den forbindelse bliver Grundtvigs grundlæggende polemiske tilbøjelighed, som vi så udfoldet i *Kirkens Gienmæle*, endnu engang tydelig. Modstanderen er i dette tilfælde ikke inkarneret i en enkeltperson, men er skolen *per se*, som omfatter både skole og universitet. Nærmere bestemt er det forholdet mellem underviser og de underviste, som Grundtvig problematiserer. Relationen var for asymmetrisk og undervisningen var for kedelig.

Grundtvig ønskede for sin del at fornøje og underholde forsamlingen af unge mænd. Han refererer Ludvig Holbergs påstand, ”at enhver Ting ikke blot, som alle Folk siger, har to Sider at betragtes fra, men ogsaa en tredje, nemlig den morsomme” (Grundtvig 1877, 28). Han frygtede at komme til at kede dem i det omfang, som skolen og universitetet gjorde. Ligesom de rationalistiske teologer havde en skadelig, fremmedgørende og passiviserende virkning på kirken og lægfolket, drænedes skolen ungdommen for energi med ”Talens Tørhed, Mathed og Kulde” (ibid., 337). Problemet var, at kommunikationsformen mindede om ”en Bog” (ibid.) og at undervisningen var for tekstbaseret og primært lagt an på oplæsning af lærebøger eller nedskrevne manuskripter (ibid. 13). Grundtvig var ”ingen Beundrer af de oplæste Taler” (ibid.). Den samme skepsis holder han over for det skrevne ord i det hele taget, hvorfor han påpeger, at han aldrig har ”set Bogstaver begejstre Folk til andet end Snak” (ibid. 345). Det var derudover et problem, at selve forholdet mellem underviser og elev eller tilhører herved kom til at ligne forholdet mellem en bog og dens læser. Kommunikationen og påvirkningen løb kun den ene vej. Grundtvig mente, at det var skadeligt, at eleverne ikke kom til orde. Relationen skulle i stedet for basere sig på ”levende Samtale” og ”Vexel-Virkning” mellem begge aktører (ibid., 129). Det formuleres i

en tydelig polemisk retorik, der bygger på en række korrelative oppositionspar. En ikke udtømmende skitsering kunne være:

Skriftlighed	Mundtlighed
Kedelig	Munter
Søvndyssende	Begejstrende
Latin	Modersmål

Emnerne i den første kolonne er negativt ladede. De modsvares af den anden kolonne, som Grundtvig tillægger positiv værdi. Derfor ærgrer Grundtvig sig over egen uformåenhed: han har brug for de mnemotekniske nødforanstaltninger, som han beskylder sine manuskripter for at være. De er det 'Omsvøb', som han efter sin "maadelige Forfatning" ikke kan undlade (ibid. 13f). At beretningerne fra foredragene vidner om, at Grundtvig faktisk slet ikke var bundet til sit manuskript,¹⁷⁵ ændrer ikke på den omstændighed, at 'fikseret tekst' vs. 'fri tale' er et hovedtema i *Mands Minde*. Og det er den umiddelbare, mundtlige henvendelse og udlægning af de pågældende sagsforhold, som han vurderer, er mest hensigtsmæssig til at vække nysgerrighed og begejstring hos modtagerne, som er nødvendig i folkeoplysningen.

Grundtvig bestræber sig på at indfri egne krav men finder det svært. For han er barn af det gamle skolesystem og dets undervisningsform. Derfor håber han: "efterhaanden at kunne gjøre det lidt bedre og frem for alt at vække de yngre til at gjøre det langt bedre, til, som det er deres Kald, at stige paa vore Skuldre og se videre, blive kloge af vor Skade og vinde derved" (ibid.) Dette kald hørte den gruppe tilhørerne, der stiftede Danske Samfund.¹⁷⁶

¹⁷⁵ I en passage i *Om Nordens Historiske Forhold* præciserer Grundtvig sit syn på tekstens relation til talen. "[Dette]er kun det *skriftlige* Udkast til Talen, jeg her lader trykke, og ingenlunde *Talen selv*, der dels kun lader sig udtrykke med Munden, og dels lød, ikke som en foreskrevet Oplæsning, men i den *betegnede* Aand, som det i Øieblikket vilde falde, saa jeg har ligesaa lidt sagt hvert Ord, jeg har skrevet, som jeg har opskrevet hvert Ord, jeg har sagt; thi skulde man det, da godnat baade med *Taler* og *Skribent!* da hellere først end sidst holde Mund og nedlægge Pen- nen!" (US 8, 478).

¹⁷⁶ Jeg mener derfor, at Regner Birkelund på baggrund af Grundtvigs kritiske selvevaluering er for hurtig til at konkludere, at Grundtvig ligestiller foredraget med forelæsningen og bøgerne og dermed betragter den som inadækvat i oplysningsarbejdet (Birkelund 2008, 622). Grundtvig påpeger her blot, at andre må træde ind i

Endelig fandt Grundtvig en række problemer eller utilstrækkeligheder forbundet med rammen om eller formålet med den retoriske situation i skolens og især universitets kommunikation. I det akademiske miljø vil talen altid allerede orientere sig mod dommens dag: eksamen. Derfor skal den være objektiv og eksakt, hvilket samtidig gør den livløs og kedelig (ibid., 5). Den får forelæseren til at glemme "baade sig selv og sine Tilhørere" (ibid., 12), fordi han er for optaget af sit emne. Men Grundtvigs foredrag er derimod kendetegnet ved at stå uden for disse institutionsdikterede forpligtelser. Grundtvig opfatter sig som en privatperson, der er blevet inviteret til at holde foredragene af en gruppe unge mænd. Derfor er parterne "frie på begge Sider" (ibid., 5) og Grundtvig kan udtrykke sig ligefremt og muntert.¹⁷⁷ Problemet med de akademiske forelæsninger er imidlertid ikke bare, at de er kedelige. Det er også, at de i princippet aldrig kan afsluttes. Deres tendens er at artikulere emnet så udpenslende og detaljeret som overhovedet muligt. Men denne bestræbelse kan aldrig forløses. Målet for den tematiske fuldbyrkelse forskubber sig nemlig asymptotisk i takt med, at det videnskabelige arbejde skrider frem. 'Jo mere man ved, jo mere ved man, at man ikke ved' er logikken. Den slags havde Grundtvig i folkeoplysningsøjemed hverken "Liv" eller "Tid" til (ibid., 12). Han medgiver, at videnskaben har en berettigelse og tjener fremskridtet, men insisterer på, at de til "Menneskelivets [...] Oplysning og Fordel" (ibid., 97) alene bidrager med viden, ikke med den afgørende ånd og begejstring.¹⁷⁸

4.4 Revolution, begejstring og vekselvirkende energier

Den ånd og begejstring, som Grundtvig ønskede som værktøj i folkevækkelsen og opgav at finde i academia, fandt han et andet sted: i den revolutionære folkemængde. De voldsomme og potentielt samfundsomstyrtende kræfter, der kan gribe en begejstret forsamling,

folkeoplysningsprojektet og hjælpe til effektiviseringen af den genre, han forsøger at udvikle.

¹⁷⁷ Igen ser vi en inspiration fra den muntre oplysningstid (og Holberg). Om den muntre stil: "det [er] min faste overbeviisning, at baade Forfatter og Læser, i al Tale om og til Fornuften, er bedst tjent med den jævne, smaaspøgende Stil, der baade fordrer og beforder den ligevægt og muntre Rolighed, der er uundværlig, naar man skal tænke sundt, slutte rigtig og slaae til Bunds" (Grundtvig 1817, 21).

¹⁷⁸ Hvilket ikke er ensbetydende med, at videnskaben ikke har en selvstændig berettigelse hos Grundtvig. Grundtvigs tanker om et fælles nordisk dannelsesprojekt med afsæt i universitet i Göteborg vidner fx herom (se fx Jonas 2003).

var som nævnt præsentet i 1830'ernes Europa, som gennem halvtreds år havde været præget af genkommende revolutionsudbrud. Det slog i videnskab og litteratur om i detaljerede beskrivelser af de grufulde mekanismer, som den fysiske forsamling af mange mennesker på et sted satte i gang, og i et alment negativt syn på den amorfe mængde. Henrik Wergeland og Johan Ludvig Heiberg er enkelte samtidseksemplere på repræsentanter for denne udbredte frygt eller skepsis over for den fysiske masse eller hob (Schiedermaier 2012), som også længe prægede den politiske sprogbrug (jf. Nevers 2012, 65ff).¹⁷⁹ Men billedet af folkemængden er ikke så entydigt negativt hos Grundtvig som hos hans samtidige. Jeg mener, at der ligefrem findes tegn på, at han fandt positiv inspiration til den omgangsform, som han ønskede at fremdyrke, i den 'energi', som sådanne begivenheder repræsenterede. Kvaliteten af den kommunikation (verbal og nonverbal) eller 'stemning', der hersker mellem de forsamlede, synes i et vist omfang at have påvirket Grundtvig.

På den ene side forstod Grundtvig forsamlingernes omstyrtende kræfter som "en vild Drift, der let bemægtiger sig Almuen" (1877, 91). Det er karakteristisk og i overensstemmelse med opfattelsen i samtiden, at han knytter driften til almuen og pøbelen, som han finder utilregnelig og ukontrollabel i dens 'raseri' (ibid., 111) og med deres letantændelige lunte (ibid., 67). Fænomenet var ifølge Grundtvig særligt udbredt i storbyer, hvor der befandt sig mange mennesker på samme sted. "Pariser-Pøbelen" var derfor "let at rejse og slem at styre" (ibid., 141) under den franske revolution og i den efterfølgende rædselstid. Det specielt farlige var, at denne drift virkede således, at "mange som øjeblikkelig henreves af den almindelige Begejstring" sidenhen, når de var kommet til sig selv igen, "fandt Offeret maaské endog større, end de kunne bringe" (ibid., 93). Det korresponderede i øvrigt med Grundtvigs førnævnte afvisning af revolutionen som middel til omformning af samfundet.

Men på den anden side fremhæver han en række positive aspekter ved perioden og den folkelige bevægelse, som den satte i gang.

¹⁷⁹ Den udbredte negative opfattelse af den store fysiske forsamling er imidlertid gammel og tilskrives Thomas Hobbes' syn på mennesker som dyriske og grusomme væsener (Solnit 2005, 91 ff). Dette menneskesyn opfattede man som bekræftet af den franske revolution, hvilket Edmund Burkes *Reflections on the Revolution in France* (1790) illustrerer.

Han fremdrager blandt andet den første fejring af den franske nationaldag d. 14. juli 1790. Han omtalte denne dag i de samme vendinger, som han anvendte om de revolutionære begivenheder og så den som:

et stort Forbillede paa, hvad vi vente, og hvad der maa komme, hvor det borgerlige Selskab virkelig gjenfødes [folkeligt oplyses]: almindelig Sans for Folke-Fester, som gjenkalde vitterlige og paa-skjønnede Folkeheld (ibid., 110).

Dette citat viser, hvorledes Grundtvig ved siden af det destruktive potentiale så et tilsvarende konstruktivt potentiale i den energi, der kan udløse sig i en folkemængde, og som kan spille en fællesskabskonstitutiv og regenerativ rolle, hvis den tøjles og anvendes i modificeret form. Revolutionen er farlig, men regelmæssig folkelig begejstring er derimod vejen til et sundt folkeligt fællesskab i ”naturlig ligevægt” (ibid., 78).¹⁸⁰

Den konstruktive sociale energi og begejstring er samtidig fundamentet for Grundtvigs overvejelser over den optimale sociale ramme omkring folkeoplysningen. Han henvender sig til sin forsamling som sine ’Herrer’ og opfatter det som semantisk prægnant:

[jeg] maa gjøre Dem opmærksom paa, at det er ingenlunde blot for at følge Skik og Brug, jeg paa dette Stade kalder Dem saa; men at jeg for ramme Alvor betragter Dem som

¹⁸⁰ ’Natur’ og ’naturlighed’ er i øvrigt prægnante termer i Grundtvigs ordforråd. Det falder desværre uden for denne afhandlings rammer at give en udtømmende redegørelse herfor. Her skal blot nævnes, at flere har peget på bl.a. Rousseau og filantropinisterne som idehistorisk baggrund for Grundtvigs positive vurdering af natur og naturens orden i pædagogisk sammenhæng (Bugge 1965, 311.330ff). Thaning har desuden udforsket Grundtvigs syn på og forhold til naturvidenskaberne (1963, 160f. 202f. 210.224). Han læser et afklaret forhold frem til de såkaldte naturalister af ånd. Men Thanings undersøgelse er udelukkende baseret på Grundtvigs udtalelser i *Nordens Mythologi* (1832), hvorfor Ole Nyborg har foretaget en omfattende og systematisk undersøgelse af Grundtvigs anvendelse af begreber som naturalisme og naturalister i hele forfatterskabet. Han mener, at alle ”de steder, hvor han [Grundtvig] anvendte begreberne ”Naturalisme”, ”Naturalist” og ”naturalistisk”, brugte han det i negativ betydning [...] Naturalismen er den umoralens, ukærlighedens, selvklogskabens, oprørskhedens og selvrådighedens hjerteløse ånd, som truer de traditionelle kristne samfund og stater i det 19. århundrede” (2012, 141). Jeg sympatiserer med det systematiske optællingsarbejde, men mangler svar på, hvordan Grundtvig på den baggrund overhovedet kan operere med forestillingen om naturalister *af ånd*? Jeg mener i det hele taget, at det billede af Grundtvig som en (kristen-)konservativ position, der fremtræder af Nyborgs analyse, er skævvredet; det mangler blik for Grundtvigs afklarede sekulariseringsforståelse, som jeg har redegjort for i det foregående.

mine Herrer, og anser det for Katedrenes store Ulykke, hvor Tiltalen, som udsprang af en dyb og rigtig Følelse af dette Livs-Forhold, blev et Mundsvejr, en tom Kompliment (ibid., 505) (jf., Bugge 1983, 217).

Det handler nemlig om at skabe gunstige forhold for den gensidige 'Vexelvirkning' mellem underviser og underviste. Dette begreb hører til Grundtvigs vigtigste og fremstilles typisk som en betegnelse for et ideal om en fri og lige, dialogpræget undervisnings- og samfunds- og almen omgangsform.¹⁸¹ I den udlægning er det *logos*-tilknytningen, der fremdrages. Slægtskabet mellem Grundtvigs fremhævelse af det mundtlige og 'levende ord', dia-logos, Johannesevangeliets logos-teologi etc. er derfor ofte en del af tolkningshorisonten.¹⁸² Men disse udlægnings vil typisk enten underbetone eller overse, at vekselvirkningen også for Grundtvig synes at foregå på et sub- eller prælogisk, fysisk niveau som et gensidigt forstærkende følelsesmæssigt superflux: som sociale energiers resonansbevægelse - med andre ord som et fænomen, der er beslægtet med forsamlingsbegejstringen. Derfor var det afgørende for Grundtvig at indlede en "levende Samtale" med de unge mænd og "vedligeholde den almindelige Deltagelse og Vexel-Virkning, der er Højskolens Liv og fremskridende Oplysnings Betingelse" (ibid., 129). Den underliggende antagelse synes at være, at det socialt genererede følelsesmæssige overskud kan oplade bestemte kollektive forestillinger. Sagt på en anden måde: begejstring for og dedikation til en bestemt sag opstår oftere og oftest ved større styrke i en kollektiv-mundtlig kontekst end under ensom tænkning eller læsning. De fysiske-kollektive begivenheder er således forudsætningen for den individuelt-kognitive internalisering af et givent forestillingsindhold. Her ankommer vi endnu engang til den afgørende pointe for dette og forrige kapitel: at Grundtvig som det fundamentale fællesskabsinstrument pegede på den gentagne fysiske forsamling. Denne synsmåde udtrykker sig endvidere i Grundtvigs fædrelandssange og

¹⁸¹ I den forbindelse har man derfor i mere eller mindre overbevisende grad set Grundtvig som en slags foregribelse af Jürgen Habermas. Se fx Birkelund 2008, Olsen 1991.

¹⁸² For vekselvirkningen som kernebegreb i Grundtvigs pædagogiske tanker se Bugge 1965 (284ff). Bosse Bergsted har desuden foreslået, at det, han betragter som en omfattende brug af kursivering i Grundtvigs skrifter, kan forstås som et forsøg på at integrere disse mundtlige vekselvirknings-idealer i tekstmediet (2003, 221-222).

sange til brug i undervisningssammenhæng, som vi her skal gøre et kort udblik til.

4.5 Sang og forsamling

Historien kan for Grundtvig antage form af en lille fugl, som kan synge og fornøje (1877, 133. 344). En udbygget folkesang er for ham som et poetisk vidnesbyrd om, at et givent folk befinder sig i et sundt og oplyst forhold til sin tradition og ånd. Den står som del af den mundtlige tradition i et modsætningsforhold til den elitære skriftkultur i det videnskabelige miljø og i statsforvaltningen. Denne tradition skyder sig i Danmark særligt langt tilbage i tid: ”thi kun vi har, ligesom Grækerne, foran Skrifttiden en mytisk Historie og en grænseløs Sang- og Sagntid” (ibid., 359). Sangene synes imidlertid ikke kun at udtrykke folkeånden. De synes samtidigt at besidde en kausal kraft, således at frembringelsen af nye sange i sig selv kan påvirke folkementaliteten. I forlængelse heraf ser Grundtvig eksempelvis Ingemann som poetisk forudsætning for, at det danske folk kunne absorbere Grundtvigs egne tanker: ”Hjærtet i Ingemanns Sang maatte virke en Stund, før man engang fandt det Umagen værd at tænke paa, hvad det var, jeg vilde sige” (ibid., 479). Herudover må Grundtvigs genremæssige sammenknytning mellem foredragene og den patriotiske 1700-tals-digter Thomas Thaarup anses for signifikant. Havde man blot taget Thaarups sange til sig og sunget dem flittigt, ville Danmark have været ”ti Gange saa lykkeligt som nu” (ibid., 48), vurderer han. Sange kan også omvendt svække fælles forestillinger og en given stemning i en gruppe. Det gjaldt eksempelvis ’Marseillaisen’, for ”Sværmeriet tabte sig, hvor den blev sunget, [...] Krigssange med store Ord fik man nok af, ogsaa hvor Modet fejlede – *Allons, enfants de la patrie!*” (ibid., 201). Disse overvejelser knytter sig imidlertid først og fremmest til indholdet af sangteksterne.

Men de fysiske og kollektive aspekter samt den følelsesmæssige begejstring, der knytter sig til fællessangen betragtet som en konkret begivenhed, synes at ligge bag Grundtvigs sangproduktion.¹⁸³ Den

¹⁸³ I en vis forstand nærmer jeg mig her en af Sune Aukens pointer. Aukens *Sagas Spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N.F.S. Grundtvig* indeholder den betragtning, at der mellem Grundtvigs poesi og prosa optræder et såkaldt ’manglende ligeløb’, hvad mytologien angår: den optræder som et afgørende billedsprog i lyrikken, men omsættes ikke i overordnede teoridannelser i prosaskrifter. Det lyriske forfatterskab kan altså ifølge Aukens opfattes som en art laboratorium for intuitive

bestod i en række bibelhistoriske sange til brug i skolens kristendomsundervisning, der udkom som *Sang-Værk til Den Danske Kirke-Skole* i 1870. Glade "Sange er symptom på liv i skolen" (Bugge 1983, 218), lød en af grundene til udarbejdelsen af det omfangsrige repertoire. Herudover udgav Grundtvig en lang række sange til lejligheds- og almen brug. Grundtvig skrev med andre ord både festsange til specifikke begivenheder (jf. Sunesen 2013, 85f) og sange af mere generel karakter med mere fleksible anvendelsesmuligheder. Til den første gruppe hører fx en sang, som sidenhen har bevæget sig over i gruppe nummer to og ind i højskolesangbogen: "Hvad er det min Marie?" skrevet til Grundtvigs anden hustru til deres bryllup i 1851. Tematisk samler der sig desuden en betydelig gruppe, der kan karakteriseres som fædrelandssange. Det vil sige sange, "der omhandler fædrelandet eller nogle af de faktorer, der definerer fædrelandet i forhold til andre lande, som fx sproget, naturen, historien eller mentaliteten" (Kjær 1998, 152). Denne definition skal stille fædrelandet i et positivt lys, hvilket Grundtvig da også forsøger: "Norden i det hele og Danmark fremfor alt! det er, som de ved, Omkvædet paa alle mine Viser" (Grundtvig 1877, 495). Johan Damsgaard, der har behandlet Grundtvigs forhold til denne genre, hæfter sig ved de forhold, som også gør sig gældende for Grundtvigs salmeproduktion: at den umiddelbare tekstuelle tilgængelighed og melodiske genkendelighed og/eller ubesværede sangbarhed er afgørende fællestræk produktionerne imellem (2013, 108). Hertil kommer, at hvor de historisk-konkrete kontekstbestemte lejlighedssange ikke i samme konsekvente omfang som salmerne gør brug af første person pluralis som subjekt (jf. Sunesen 2013, 92), synes vi-forekomsten at være hyppigere i fædrelandssangene.¹⁸⁴ Slægtskabet med salmerne indikeres undertiden også af titlerne på de sangbøger, som sangene optræder i. Det tydeligste ek-

erkendelser og indsigter, som ikke kan udtrykkes eller udtømmes i et finit 'videnssprog'. Hos Auken hedder det, at Grundtvig i sin poesi "søger at udtrykke det, der ikke lader sig udtrykke" (2005, 625). Men hvor Auken som litterat naturligvis når til denne konklusion på baggrund af en række tekstanalyser, er det min påstand, at der bag selve den 'performative' omstændighed, at Grundtvig besværede sig med produktionen af sange til kollektiv brug ligger intuitive erkendelser og indsigter, som nok ytres sporadisk i prosaforfattersskabet, men ikke i egentlig sammenhængende teori. Det gælder den intuitive, 'proto-sociologiske' forståelse af forsamlingens betydning for fællesskabers vedligeholdelse.

¹⁸⁴ Denne antagelse savner imidlertid rygdækning fra en systematisk undersøgelse.

sempel er samlingen af *Psalmer for Danske Krigere* udgivet af Peter Rørdam i 1864.

Overordnet er det imidlertid den tradition, som angiveligt etableredes på Borchs Kollegium ved begyndelsen af det 34. foredrag, da de unge mænd som nævnt gav sig til at synge Grundtvigs sang om søhelten Willemoes, som har videreført Grundtvigs syn på fællessangen mest effektivt. Denne sangpraxis videreførtes i foredragsforeningen Danske Samfund, som udgav egentlige sanghæfter. Den første var *Viser og Sange for Danske Samfund* (1840-1842), men siden kom *Nye og gamle Viser af og for Danske Folk*, der fra 1849-1870 udkom i 50.000 eksemplarer og løb i ni oplag. Den eksplicite sammenkædning af det nye og det gamle vidner om følelsen af forpligtelse på en akkumuleret arv og ambitionen om at formidle den i nye udtryk. Altså: en sammenkædning magen til den, som Grundtvig foretog i 1837-sangværket. I folkehøjskolemiljøet udgav man endvidere sideløbende hermed også en række sangbøger, som i 1894 samledes til *Sangbog udgivet af Foreningen for højskoler og landbrugsskoler*.¹⁸⁵ De fortsatte udgivelser af højskolesangbogen vidner om en levende tradition.

Holger Begtrup formulerede i begyndelsen af 1900-tallet med den patos, der i øvrigt kendetegnede periodens Grundtvig-litteratur, at *Mands Minde*-foredragene for eftertiden ville "blive nævnt, selv i den mindste Danmarkshistorie, som en Hovedbegivenhed i vort Folks Liv [...] thi dermed begyndte en ny aandelig Virksomhed af største Rækkevidde" (Begtrup 1928, 1). At *Mands Minde* som begivenhed faktisk havde betydning for udviklingen af en ny kommunikations- eller omgangsform, kan man se højskolebevægelsen og de folkelige foredrags udbredelse som vidner på. Fællessangen er et obligatorisk indslag i dette miljø eller ved sådanne arrangementer. At adskillige af de sange, der synges, er skrevet af Grundtvig, og at traditionen kan siges at have hans person som udspring, er i denne sammenhæng imidlertid ikke så interessant som den omstændighed, at den underliggende logik i hans tænkning var, at fællessangen under sikre rammer kunne aktivere de kræfter og den begejstring, som udspringer af menneskeforsamlingens umiddelbare fysiske nærhed.

¹⁸⁵ Det drejer sig om *Historiske Sange* (1872), *Nordiske fædrelandssange og folkesange* (1873) og *Sange for den kristelige folke-skole* (1874) (Damsgaard 2013, 129).

Dermed kunne den regenerere individernes følelsesmæssige tilknytning til fællesskabet.

5. Middelvejen mellem det underoplyste og det overoplyste

På baggrund af denne fremstilling kunne man muligvis opfatte det således, at Grundtvigs folkeoplysningsprojekt først og fremmest var målrettet (land-)befolkningen, som skulle oplyses om og bringes til at nære kærlighed til fædrelandet. Det er imidlertid kun den ene halvdel af billedet. Den anden halvdel kan opfattes som et projekt om aflæring af for meget oplysning. Som det fremgår af refleksionerne om undervisningsformen på vidensanstalterne var det nemlig en afgørende pointe, at den uddannede elite i deres videnssøgen blev for kosmopolitiske; deres emotionelle tilknytning til nationalfællesskabet svækkedes proportionalt med deres 'vidensproduktion'. I den forstand er det muligt at se Grundtvig på linje med modoplysningstænkere som Edmund Burke, Joseph de Maistre og Juan Donoso Cortés, der gav i særlig markant grad kritiserede oplysningsperioden og forklarede deres samtids grundlæggende problemer som en direkte følge af oplysningens tænkning (Thorup 2008). Disse tænkere opfattede imidlertid den franske revolution som et entydigt negativt begivenhedsforløb, og betragtede den som fornuftens anarkistiske pervasion. Grundtvigs syn på såvel oplysning som revolution er, som vi har set, imidlertid mere nuanceret. Ikke desto mindre er kritikken af oplysningsgenrerne og ønsket om emotionel påvirkning og kognitiv 'aflæring' af den uddannede elite et genkommende træk i Grundtvigs oplysningsprojekt.

På den baggrund må man forstå folkeoplysningen som et spørgsmål om at drage den brede befolkning op til folkefællesskabet samtidig med, at videnseliten bevæges ned til folkefællesskabet: Grundtvig ønsker et møde på halvvejen.

IV

Durkheims teori om de fundamentale mekanismer i menneskelige fællesskaber

1858 er et betydningsfuldt årstal i fransk kulturhistorie. I februar 1858 havde den fjortenårige Bernadette Soubirous den første af sine atten åbenbaringer i den lille pyrenæiske landsby, Lourdes. I april samme år blev Émile Durkheim født i den lille handelsby Épinal i Alsace.¹⁸⁶ Bernadette blev berømt og Lourdes blev centrum for en folkelig, katolsk vækkelse, der strakte sig over den sidste tredjedel af 1800-tallet og de første årtier af det 20. århundrede (Harris 2000). Durkheim blev betydningsfuld filosof, pædagog og grundlægger af den moderne sociologi og religionsvidenskab, der udviklede sig efter hans død i 1917. Tilfældet vil, at manden og bevægelsen omkring stedet blomstrede på samme tid. Det vil også, at de begreber, man knytter til dem hver især, overlapper på væsentlige punkter. Begge er associeret med religion og religiøsitet i en sekulær tid, med ritualer, fællesskab og folkemængder og med positivistisk-videnskabelig bevisførelse. Det er dette tilfælde i overlap og ikke Lourdes i sig selv, der interesserer mig. For den underlæggende antagelse er, at tilfældet er en slægtning til tidsånden og at disse overlap markerer temaer, som var af generel interesse i denne periode. Hertil kommer, at denne periode var afgørende for konstruktionen af det franske nationalfælles-

¹⁸⁶ Adskillige andre eksempler kunne opregnes, men det mest oplagte er, at dette også er året for Gustave Flauberts udgivelse af *Madame Bovary* Hermed indvarsledes moderniteten, *moyen age*. Så hvor Grundtvig dør på tærsklen til det danske, fødes Durkheim på tærsklen til det franske modernitetsgennembrud.

skab, og at netop den offentlige, politiske og videnskabelige diskussion af de overlappende temaer spillede en væsentlig rolle i denne konstruktion. Det skal vi se i det følgende. Men først historien om, hvordan Frankrig blev Frankrig.

1. Da Frankrig blev *toute la France*

Frankrig fandtes ikke, da Émile Durkheim blev født. I hvert fald ikke det Frankrig, som vi kender i dag. 'Fransk' var en forkortelse for idéen om den franske storby – først og fremmest Paris - med dens urbane, civiliserede livsform og det medfølgende, oplyste verdenssyn. Men en sammenhængende nation af borgere bundet sammen af en fælles kultur, en fælles tradition og et fælles sprog fandtes ikke i midten af 1800-tallet. Der var langt fra land til by, fra lav til høj og fra region til region. *Toute la France* var med andre ord i udpræget grad en ideologisk konstruktion. På ryggen af nationsteoretikere som Ernest Gellner og førnævnte Benedict Anderson¹⁸⁷ kan man naturligvis indvende, at alle nationer er forestillede, ideologiske konstruktioner, og at denne konstruktion for mange vestlige nationer netop fandt sted i 1800-tallet i kølvandet på den franske revolution og Napoleonskrigene.¹⁸⁸ Det afgørende er i denne sammenhæng, at nationsbevidsthe-

¹⁸⁷ Uden at lade mig ganske overvælde af en idehistorisk kortlægningstrang, finder jeg det passende at påpege, at netop Anderson, som i dag står som en *grand old man* i nationalismeforskningen, i sin betoning af nationen som social konstruktion er under påvirkning af Durkheim. Denne omstændighed er da heller ikke undsluppet Karen E. Fields, som kalder Anderson for Durkheims "intellectual descendent" (1995, xxxiii). Hvis man tillader yderligere en mellemregning, kan man måske foreslå Durkheims nevø Marcel Mauss, der skrev "La Nation (notes)" (1956), som bindeled?

¹⁸⁸ Det gør det imidlertid ikke mindre væsentligt eller rigtigt i det franske tilfælde. Den almindelige fremstilling har været, at Frankrig blev en national enhed i og med den franske revolution (jf. Soboul 1973, 4). Julien Benda foregriber endvidere Andersons forståelse af nationen som en abstrakt, forestillingsbaseret størrelse i sin beskrivelse af det, han forstår som en fransk 'spirituel enhed'. Ligeså naturligt kunne man foreslå, at Benda og Anderson (og, som vi skal se, Durkheim) placerer sig i en idehistorisk linje, der løber ud fra Herders understregning af super-individuelle enheder som åndelige væsener. I følge Benda eksisterede den franske spirituelle enhed før revolutionen og var et: "community of feelings and ideas concerning certain fundamental problems, a certain identity in the way of conceiving the external world, of classifying its objects, of ordering its values, in short a certain unity of spiritual orientation, a certain common spirit" (1932, 11 – citeret i Weber 1973, 95). Weber indvender imidlertid imod denne fremstilling, at nok var enhedsidealet stærkt i tiden omkring og efter revolutionen, men den proces, som førte til en egentlig "national consciousness", var "more varied than is generally conceived, far

den manglede på dette tidspunkt: i den uddannede byborgerskabselite følte man sig således fremmed over for de provinser, man opfattede som mentalt uopdyrket land, og de bønder og landarbejdere, man betragtede som vilde dyr. Eugen Weber har dokumenteret denne udbredte opfattelse i klassikeren *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914* (1976, 3-22). Eliten enten ærgrede sig over eller frygtede denne befolkningsgruppe, som man betragtede som dumme, beskidte og voldelige.¹⁸⁹ I landbefolkningen herskede imidlertid et ambivalent syn på den franske (by)kultur: på den ene side borgede den for kvalitet og værdighed og var som sådan noget, man forsøgte at tilegne sig. Men på den anden side var den associeret med de autoriteter og det embedsværk, som man nærrede en væsentlig skepsis overfor (ibid., 49ff).¹⁹⁰ Endvidere talte en fjerdedel af landbefolkningen udelukkende det lokale *patois* og intet fransk.¹⁹¹ Eller med Webers ord: "In short, French was a foreign language for a substantial number of Frenchmen" (ibid.). Det korresponderede med den udbredte tendens i landegnene til at opfatte alt og alle, som ikke kom fra det givne område, som faretruende - noget, der burde undgås. Ikke overraskende var Frankrig således et land, hvor man sang: "Hvert land sin krig, hver egn sit livssyn, hver landsby sit tungemål, hvert hus sin måde"¹⁹² (Poueigh 1952, 11).

Overordnet set var landet præget af politisk, social og mental

slower and more complex than most historians would have it" (ibid., 97) og først færdig i begyndelsen af det tyvende århundrede.

¹⁸⁹ Weber giver en række citater, hvoraf denne refleksion over den landarbejdende types karakter er eksemplarisk: "[They are] animals with two feet, hardly resembling a man. [The peasant's] clothes are filthy; under his thick skin one cannot see the blood flow. The wild, dull gaze betrays no flicker of thought in the brain of this being, morally and physically atrophied" (1976, 4).

¹⁹⁰ Denne skepsis beroede ikke mindst på myndighedernes manglende evne til at komme et overvældende fattigdoms- og sultproblem til livs. Siden revolutionen havde *subsistance* ellers været den dominerende socioøkonomiske problematik: hvordan brødføder man de fattige? Spørgsmålet tog lang tid at besvare og fattigdom, sult samt den ledsagende indignation var indgroet i landbefolkningens verdensopfattelse. "In rural France real hunger only disappeared, or minds only adjusted to its disappearance, as the twentieth century was dawning" (ibid., 130).

¹⁹¹ Dette fremgår af en statistisk undersøgelse foretaget i 1863, som desuden afslørede, at det i 24 af landets 89 departementer gjaldt, at kun halvdelen af indbyggerne kunne begå sig på fransk (ibid., 67ff).

¹⁹² "Chaque terre sa guerre, Chaque pays son aspect, Chasque village son language, Chasque lieu son parler, Chasque maison sa facon". Denne og følgende oversættelser fra fransk er mine egne med mindre andet er angivet.

uro. Siden de omkalfatrende begivenheder i perioden 1789-1815 havde Frankrig set flere folkelige oprør både i land og by. Uroligheder i landbefolkningen i december 1851 er det rurale eksempel. Pariseropstandene i 1830 og 1848 er de oplagte urbane eksempler,¹⁹³ som samtidig peger på den uforudsigelighed og manglende balance, der havde kendetegnet Frankrig politisk siden revolutionen. Inden for en relativt kort periode havde man ubeslutsomt vekslet mellem monarkiet, den demokratiske republik og det despotiske kejserdømme som politisk styreform. Manglende afklaring og kaos skulle da også blive kendetegnende for hele det lange århundrede fra revolutionen indtil første verdenskrig. Tidehvervsstemningen var tydelig i kunst og litteratur (Silverman 1987), ligesom krystalliseringen af diverse strømninger til egentlige politiske partier kan ses som motiveret af den uafklarede samfundsmæssige tilstand. Hertil kom etableringen af nye videnskabelige discipliner, hvis formål det var at undersøge dette kaos: psykologien interesserede sig for individets mentale mekanismer og ubalancer, hvor sociologien fokuserede på samfundets naturlige former og forvrængninger. Disse træk skal jeg vende tilbage til. På gælder dette punkt gælder det den tredje republiks (1870-1940) ambition om at skabe orden i kaos ved at ensarte den sproglige dialektkakofoni og ved at omskabe bønder præget af lokale skikke til patriotiske borgere. Hvorledes dette arbejde blev grebet an, skal jeg kort skitsere her.

1.1 Homogenisering og urbanisering

I midten af 1860'erne konkluderede en englænder på rejse gennem de franske landegne, at beboerne i disse områder nok befandt sig på fransk jord, men næppe kunne betegnes som franskmænd: "They speak a language as unintelligible to a Frenchman as an Englishman; they have none of the national characteristics - little perhaps of the national blood" (Weber 1976, 97). Højere grad af ensartethed i livsform og udbredelsen af det franske sprog var ikke desto mindre en realitet ved indgangen til Første Verdenskrig. Hvad lå bag denne udvikling? Flere forhold, som ikke let lader sig skille ud fra hinanden

¹⁹³ George Rudés *The Crowd in History, 1730-1848* (1964, 164-178) fremstiller 1830 og 1848 som tidlige udslag af en gryende, men tiltagende industrialisering, der udtrykte sig i den omstændighed, at oprørerne optrådte som fagenheder i et omfang, der ikke var set i tidligere revolutionsforløb.

endsige rangordne i kausalbetydning, bør fremhæves. Men først og fremmest må landsbyskolerne og skolelærerens arbejde understreges. Under den tredje republik og særligt i 1880'erne og fremefter tog udviklingen fart. Da blev Jules Ferry undervisningsminister og gjorde grundskolen gratis (1881) og obligatorisk (1882). Hertil kom vedtagelsen af en række lovkrav til provinsbyerne om, hvornår de var forpligtede på at oprette en skole (1883). Ydermere påbegyndtes for alvor i 1884 den afgørende udvikling i retning af at erstatte den katolske kirkes betragtelige indflydelse på den primære og sekundære undervisning (Collins 2005, 104).¹⁹⁴ Endelig bakkede Ferry disse bestemmelser op med en betragtelig stigning i midlerne til skoleområdet, således at budgettet næsten tredobledes fra 53.640.714 franc i 1878 til 133.671.671 i 1885 (Weber 1976, 309). Skolerne voksede i antal¹⁹⁵ og i tilgængelighed. Denne endog meget tydelige økonomiske fokusering på at give hele den franske befolkning i alle provinser en skolegang var et udslag af den tredje republiks ambition om at 'forfranske'¹⁹⁶ og forene landet.¹⁹⁷ Netop på grund af den markante oprustning af undervisningssystemet er den tredje republik i øvrigt kendt som *république des professeurs*. Undervisningens hovedformål var at få eleverne til at tilegne sig det franske sprog og til nære kærlighed til fædrelandet, *la patrie*. I denne fædrelandskærlighed var republikkens idealer om fremme af demokrati, sekularisme og videnskab indlejret (jf. Alpert 1961), og hovedagenterne for deres fremme var lærerne.¹⁹⁸ Moderniseringen og udbygningen af skolesystemet var

¹⁹⁴ For en redegørelse for den tredje republiks hårde kamp for at vriste magten over disse dele af undervisningssystemet ud af den katolske kirkes kontrol se Partin 1969.

¹⁹⁵ Man byggede i perioden 17.320 skoler, udvidede 5428 og reparerede 8381 (ibid.).

¹⁹⁶ Weber citerer således en skolerektor ved navn Baudoin, som i 1880'ernes Rennes kaldte skolens hovedopgave at "frenchify" indbyggerne (ibid., 313).

¹⁹⁷ Disse bestræbelser fandtes også i en blødere form i kulturlivet. Et eksempel er den populære bog blandt landets unge læsere af G. Brunos (et pseudonym, hvorbag Augustine Guyau gemte sig) *Tour de France de deux enfants* (jf. Fournier 2007, 134). Historien handler om to fædreløse brødre, der rejser landet rundt for at efterkomme faderens sidste ønske om, at drengene blev 'rigtige franskmænd' (ibid. 335) – dvs. de skulle blive fortrolige med hele Frankrig og de regionale skikke. Romanen, som udkom 1877 og løb i 108 oplag frem til 1884, skildrede provinserne som de blomster, der forenedes i den store franske have (ibid.).

¹⁹⁸ Disse idealer kan ses som en forlængelse eller udvidelse af bestræbelser påbegyndt i revolutionsperioden, hvor institutioner til varetagelse af tertiærundervisning som fx École Polytechnique (1794) og École Normale Supérieure (1795) blev

endvidere spundet ind i og motiveret af analyserne af nederlaget i den fransk-preussiske krig 1870-1871. Man opfattede krigsulykkerne og tabet af Alsace og de nordøstlige dele af Lorraine som en direkte konsekvens af et forældet undervisningssystem (Fournier 2005, 49). Krigen og den stemning af depravation, mismod og degeneration, som fulgte i dens kølvand, skal vi vende tilbage til. Først skal vi se, hvilke tiltag til skabelsen af den franske enhedskultur, der løb parallelt med skolearbejdet.

For ensartningsinitiativer foregik imidlertid også på andre områder. Den sproglige harmonisering forstærkedes eksempelvis også indirekte af den nye værnepligtslovgivning. Den betød systematisk og landsdækkende indkaldelse, hvilket ansporede unge mænd til at lære det fransk, som var det eneste anvendte i militæret, hvor lønnen og forplejningen for manges vedkommende blev opfattet som det bedre alternativ til landarbejdet. Ydermere bestræbte man sig på at harmonisere metriske systemer, som siden revolutionens afvisning af det gamle, kongeligt fastsatte system med indførelsen af et nyt havde ligget i en forvirrende konkurrence med hinanden (Weber 1976, 30ff). Tilsvarende var det i denne periode, man for alvor forlod naturalieøkonomien, der baserede sig på regionalt bestemte opfattelser, til fordel for en landsdækkende, monetær indretning. Men også den infrastrukturelle udbygning er oplagt at nævne. Som i så mange andre europæiske lande fandt en omfattende udvidelse og modernisering af vejnettet og introduktionen af jernbanetransporten sted fra midten af 1800-tallet. "Les routes, les chemins de fer, ces grand moteurs de la civilisation" lød en vurdering fra 1867 (ibid., 196).

Alt efter perspektivet faldt homogeniseringen sammen med, var nødvendiggjort af eller understøttede en udvikling i retning af øget migration, social mobilitet og urbanisering - især hvis man kan udvide urbaniseringsbegrebet til ikke blot at dække over specifikke demografisk-statistiske forhold, men også inkludere ideologiske tendenser. Sagt på en anden måde: den franske nationale bevidsthed udviklede sig under udbredelsen af det, som jeg tentativt kalder urbane om-

grundlagt. Sidstnævnte havde til formål at ruste en ny type lærere (*instituteurs*) i sekundærundervisningen med revolutionens oplysnings- og sekulariseringsidealer (Smith 1982).

gangsformer, livsførelse og forestillinger.¹⁹⁹ Men som indikeret blev denne livsform paradoksalt samtidig i stadig højere grad associeret med degeneration og depression både fysisk, psykisk og socialt.

1.2 En ny tids scientisme, skandaler og melankoli

Under én synsvinkel var årtierne op mod år 1900 en optimistisk *belle époque*, der hyldede videnskabelige og industrielle fremskridt samt fremskridt i frihed og gradvist i velstand.²⁰⁰ På den baggrund fejrede man hundredeåret for revolutionen med opførelsen af Gustave Eiffels ingeniørmæssige symbol på ungdom, arbejdsglæde og virilitet²⁰¹ samt på demokrati og menneskelig formåen (Harris 1995, 10). Med Melchior de Vogüés ord i 1889 stod tårnet ligefrem som et krucifiks for den nye kirke - det teknologiske fremskridt (Fournier 2007, 144).²⁰² I det hele taget er 'ny' et nøgleord i denne sammenhæng. Det var en ny tid, der var optaget af og bevidst om sin egen 'nyhed'. Med

¹⁹⁹ Også her kan Weber bekræfte: "In these [rural] areas evolution towards modernity, that is, to an awareness of and concern with issues on a national or international plane, seems to begin after the 1870's. It came as part of the integration of these areas into France – as part of the same slow, complex process [...] of city ways and values flowing into countryside, of the country's colonization by the town" (ibid., 241).

²⁰⁰ Hertil kom udvikling på helbredsområdet, der ikke mindst skyldtes Louis Pasteurs opdagelser i 1870'erne. Disse gav sundhedspersonale afgørende viden om bakterier og mikrober; man talte ligefrem om en 'hygiejne-bevægelse' (Harris 2000, 347).

²⁰¹ Arbejdsdisciplin og det sunde, virksomme liv var et ideal (@), som var vidt udbredt ikke kun i Frankrig. Men netop i Frankrig omsatte Eric Satie idealerne til simple klaverkompositioner med titler som *Gymnopédie*, *Heures séculaires*, *Sports et divertissement osv.* Stykkerne, som var udarbejdet med henblik på at styrke arbejdsmorale i den brede franske befolkning (Davis 2007), kan samtidig ses som del af den bredere vitalistiske, kropslige interesse. Fokus på krop og sundhed var i det hele taget almindeligt på dette tidspunkt, hvor idræts- og spejderbevægelser spredte sig i Europa og Amerika. Det er i denne sammenhæng nødvendigt at påpege, at dette fokus kan opfattes som en reaktion på forhold, der udsprang af industrialisering og urbanisering: ensformigt og nedslidende arbejde, forurening og stigende befolkningstæthed – sidstnævnte var endvidere forbundet med spredningen af diverse epidemier, hvorunder tuberkulosen er et eksempel – var uomgængelige kendsgerninger som prægede den offentlige debat. Jeg går her imod min egen fremstilling af fremskridtoptimismen og foregriber en beskrivelse af en væsentlig tankestrømning, som jeg straks vender tilbage til.

²⁰² I begejstrede vendinger roser han tårnet som en arkitektonisk og materiel mesterbedrift, der symboliserer "la nouvelle église du progrès technologique" (ibid.). Den scientisme og sekularisme, som udsagnet rummer, er i øvrigt repræsentativ for perioden. Et af de indlysende eksempler på de sekularistiske idealer er adskillelsen af stat og kirke i 1905. Se W.S.F. Pickering for en gennemgang af Durkheims bidrag til diskussionen om denne adskillelse (2006).

andre ord: den tredje republik stod med en *nouveau monde* på hænderne; en verden, der var befolket af nye begreber og nye fænomener som *art nouveau*, *psychologie nouvelle* og *la femme nouvelle* er blot få og forskelligartede eksempler på (ibid., 145).

Men som det allerede flere gange er fremgået, var ikke alle udeelt fremskridtsbegeistrede. Flere tolkede den udvikling i rationalitet og individualisering, man var enig om fandt sted, som en kompliceret proces, der krævede mere end simpel fascination af det moderne. Som et korrektiv artikulerede en række modtendenser sig derfor stadig tydeligere. Jeg vil her skitsere to. Den ene er den tiltagende politiske mobilisering og de samtidsdiagnoser, som kendetegnede perioden. Den anden er den generelle stemning af mistrøstighed, som herskede i tiden omkring år 1900.

På det politiske område gestaltede der sig en egentlig arbejderbevægelse, ligesom partipolitisk organisering inden for de socialistiske og de liberale kredse tog til.²⁰³ De fremkom med forskellige løsningsmodeller på det, man opfattede som et hovedproblem: modsætningsforhold mellem individ og fællesskab. Skulle man først og fremmest basere fællesskabet på en idé om individets universelle og umistelige rettigheder (de liberale), eller skulle man bygge på forestillingen om solidaritet inden for bestemte grupper (socialisterne)? En begivenhed, der eksponerede de nye politiske fraktioner over for de gamle og i det hele taget polariserede den franske offentlighed, var Dreyfus-affæren. En kort opridsning af sagen: Alfred Dreyfus var en kaptajn af jødisk oprindelse, som i 1890'erne blev anklaget og uretmæssigt dømt for landsforræderi. På et tyndt grundlag fandt man ham skyldig i at være tysk spion.²⁰⁴ Sagen spaltede i offentligheden i to. På den ene side befandt sig dem, der støttede Dreyfus, *Dreyfusards*. Det var for det flestes vedkommende liberale og socialistiske fra den yngre generation, som var drevet sagens principielle konflikt med menneskerettighedern. De støttede ofte eller var aktivt involveret i bevægelsen *Ligue pour la défense des droits de l'homme*

²⁰³ Se Randall Collins for en oversigt over periodens forskellige bevægelser, hvor de politiske er repræsenterede og hvor gruppen omkring Durkheim fremstilles som en selvstændig bevægelse (2005, 103ff).

²⁰⁴ Mark Cladis forklarer det således, at den fransk-preussiske krig førte til udviklingen af en fransk nationalisme og antisemitisme, der gjorde, at som "Muslims in the US after 'September 11', Jews could not be trusted to be patriotic citizens" (2005, 406-407).

(Forening til beskyttelse af menneskerettighederne) (Fournier 2005, 52f). Talsmændene var mange. De mest prominente var Jean Jaurès, Émile Zola og Durkheim. På den anden side befandt sig dem, der var imod Dreyfus, *anti-Dreyfusards*. Dem traf man på højrefløjen blandt reaktionære. Udover blotlæggelsen af en ikke ubetydelig antisemitisme var resultatet af affæren en diskussion om, hvordan man skulle forholde sig til den stigende individualisering. De konservative *anti-Dreyfusards* med Ferdinand Brunetière i spidsen kritiserede Dreyfus-støtternes intellektuelle individualiseringscredo for at skubbe til en udvikling i retning af anarki og egoistisk rationalisme (ibid., 53). Heroverfor hævdede Durkheim, som vi skal vende tilbage til, at netop 'kulten om individet' var det kollektive forestillingskompleks, som kunne binde mennesker sammen i moderniteten. Durkheims bestræbelser for at grundlægge sociologien som selvstændig disciplin må overhovedet ses i forlængelse af denne overordnede diskussion om den rette balance mellem enkeltperson og nation eller mellem individ og fællesskab. Også det tema skal jeg vende tilbage til. For nærværende må vi imidlertid kort rette blikket mod den anden hovedtendens.

*Malaise, anxiété, tristesse, degeneration, suggestion, nervøsitet, overanstrengelse, hysteri, selvmord, mal de l'infini,*²⁰⁵ arvelighed, alkoholisme, stofmisbrug, symbolisme, det ubevidste, tuberkulose, det kollektivt ubevidste, syfilis, hypnose osv. Dette er blot et udpluk fra den lange liste over modebegreber, -syndromer og -fænomener, der afslører, at fransk kultur anno 1900 var ude af balance og blev opfattet som sådan (Silverman 1987, 80f). Marcel Fournier konkluderer da også, at Frankrig på dette tidspunkt fremstår som en forsamling af

²⁰⁵ Denne uendelighedens sygdom, jeg nævnte *en passant* i et tidligere afsnit, fortjener en udfoldelse, som jeg imidlertid er tvunget til at afholde mig fra. Jeg må nøjes med at minde om dens oprindelse hos den franske romantiks hovedperson René de Chateaubriand og det oplagte slægtskab med det tyske *Weltschmerz* og det engelske *spleen*. Durkheim anvender i øvrigt termen i *Le Suicide* (1897) om en type selvmord, som synes udløst af en overvældende oplevelse af meningsløshed og vilkårlighed i en tilværelse, som ikke kan tilbyde endegyldig forløsning af drømme eller begær (jf. Besnard 1987, Nye 1983). Denne anvendelse indikerer i sig selv en kontinuitet fra den post-revolutionære periode til tiden omkring år 1900 i bestemmelsen af menighedsløshed og vilkårlighed som menneskeheds hovedproblem. Som jeg fremførte i kapitel II var det et problem, som også Grundtvig adresserede og gjorde sit for at imødekomme. Dette problem er fællesnævneren mellem romanikken, moderniteten og vores egen tid.

nervøse melankolikere.²⁰⁶ Dette var tiden, hvor Henri Bergson m.fl. foretog neuropsykiatriske undersøgelser af menneskelig påvirkelighed under hypnose; hvor Gustave le Bon i *Psychologie des foules* (1895) undersøgte de farlige og destruktive kræfter, der kan besætte enkeltindivider i kollektive forsamlinger; hvor Dr. Jean-Marie Charcot ugentligt gav offentlige forelæsninger om de nyeste psykiatriske metoder og om hysteriets mekanismer (Fournier 2005, 56; jf. Goldstein 1987). Forelæsningerne var *Tout Paris*-begivenheder, ligesom melankolien i sig selv må opfattes som en reaktion på den moderne, urbane livsform – som en ”overexertion of the nervous system in the context of the new urban conditions of existence” (ibid.). Den gennemkommende analyse var, at den franske befolkning var psykisk og fysisk i krise med mentale og somatiske epidemier, fald i befolknings-tilvæksten og stigning i kriminaliteten.²⁰⁷ Det underbyggedes af en række statistisk-komparative undersøgelser eksempelvis af forholdet mellem den franske og den tyske sundhedstilstand (Nye 1990, 235ff. Fournier 2007, 16-18, 290ff. 2005, 58). Lægevidenskabens traditionelle grundoppositionspar syg-rask lå under de nye psykiatriske diagnoser og de statistisk funderede analysers dikotomi mellem gennemsnit og afvigelse - mellem normal og unormal. Også Durkheims tidlige forfatterskab kan læses som et forsøg på at (gen)finde den statistiske median, som var synonym med samfundsmæssig ligevægt, normalitet og harmoni (jf. Fournier 2007, 229f).

Frankrig var således optaget af spørgsmålet om såvel national-

²⁰⁶ Under overskriften ”Mélancolie fin de siècle. Un monde qui bascule...” falder udsagnet: ”La France fin de siècle apparaît comme une ’collectivité nevrosée’” (Fournier 2007, 16). Hvad melankolibegrebet angår se endvidere Robert Kopp 2005.

²⁰⁷ Perioder og tidsånder er komplicerede og paradoksale størrelser. Den melankoli og de lidelser, som videnskaben udbyggede sine metoder for at undersøge og kure, og som man politisk problematiserede, dyrkede og fremelskede man i visse dele af det kunstneriske liv. Obskur, perverteret, dekadent, burlesque hedonisme var også denne tid. Baudelaires lyrik er det mest oplagte eksempel på stilren bohème-mistrøstighed, der finder skønhed i og hengiver sig til det menneskelige forfald. Tendensen var paneuropæisk. I de tysktalende lande dyrkede man eksempelvis Nietzscheansk nihilisme og æstetik, *Edelfäule* og Schopenhauersk pessimisme. Netop Schopenhauer spillede i øvrigt en afgørende rolle for den Durkheim, der blandt sine medstuderende på École Normale Supérieure (hvor Durkheim selv studerede 1879-1882) ligefrem gik under navnet ’Schopen’ (Fournier 2007, 63). Skønt han problematiserede de patologiske udformninger, betragtede han således pessimisme eller *tristesse collective* som en selvstændig og nødvendig kraft i et samfund (Durkheim 1897, 424).

sproglig sammenhængskraft som balance på det politisk-ideologiske område. Hertil kom den udbredte opmærksomhed på den degenerative proces, som kulturen, psyken og kroppen befandt sig i. Denne kontekst slår igennem i Durkheims forfatterskab og præger hans biografi. Før jeg kan vise på hvilken måde, før jeg kan gå til sagen og teksterne, er det imidlertid nødvendigt med en opridsning af et for perioden og Durkheim afgørende konfliktstof: relationen mellem religion og videnskab.

1.3 Religion, samfund og videnskab: oversættelser

Det var en almindelig forestilling i årtierne omkring år 1900, at religion *per se* havde udspillet sin rolle i menneskehedens historie. Man talte således om den 'irreligiøse fremtid'. Forestillingen var ikke forbeholdt Frankrig,²⁰⁸ men her fik den konsekvenser for lovgivningen; en stor mængde katolske skoler blev lukket (Partin 1969), og stat og kirke blev som nævnt adskilt i 1905. Religion og religiøsitet, der associeredes med blind, irrationel og forældet tradition, stod i kontrast til videnskaben, som med sine fremskridt lovede en bedre fremtid. Det var i hvert fald holdningen blandt tidens intellektuelle bosat i de franske storbyer. Eller rettere: det er i hvert fald den holdning og den historie, som ofte gengives inden for og uden for forskningslitteraturen. Men billedet rummer flere nuancer. Den katolske majoritetsreligion²⁰⁹ havde nemlig godt greb i den brede (land-)befolkning, hvis man accepterer medlemstal, deltagelse i messe og lignende som indikation herpå (Weber 1976, 339ff).²¹⁰ Ruth Harris viser endvidere i sin

²⁰⁸ Synspunktet artikuleredes eksempelvis også tydeligt i Storbritannien, hvor forskere som E.B. Tylor og James G. Frazer gav deres bud på religionens afvikling (jf. Tybjerg 2010, 89ff). Det religiøse verdensbillede ville gradvist overtages af det videnskabelige, var et omkvæd i megen europæisk litteratur i det hele taget.

²⁰⁹ Hvis man godtager en optælling fra midten af 1870'erne var 35.387.703 af de 36.000.000 franskmænd katolikker. Resten var enten protestanter – først og fremmest reformerte (600.000), jøder (50.000) eller 'fritænkere' (80.000) (Weber 1976, 339; Ravich 1990). Til trods for at jeg ikke har fundet materiale, der kan bekræfte det, er det imidlertid min formodning, at den procentmæssige fordeling ville se anderledes ud, hvis man havde optællinger for storbyer specifikt, således at mindretallene og dermed diversiteten ville vokse relativt. Hertil kom, at protestanternes indflydelse i politik og academia i den tredje republik ikke afspejles af optællingerne (jf. Robert 1978).

²¹⁰ Måske overraskende godt greb i det land, som mindre end hundrede år forinden i oplysningens navn havde afvist den katolske kirke og dens helligdage ved at indføre en ny kalender. Om end kalenderen fik kort levetid, havde sekularismen bidt sig fast som en nøgleterm i beskrivelsen af det post-revolutionære Frankrig. Som

førnævnte Lourdes. *Body and Spirit in the Secular Age* (2000), hvorledes en katolsk lægmands- og pilgrimsbevægelse voksede frem i omgivelser, hvor væsentlige dele af det videnskabelig miljø under positivismens banner afviste mirakler specifikt og religion i det hele taget. Det særligt interessante i denne sammenhæng er, at den eksplicit militante tone i forskningslitteraturen fandt sit højdepunkt i 1860'erne og 1870'erne. Her forsøgte man at skabe egentlig tvivl om helbredelsesberetningerne og hovedpersonernes troværdighed.²¹¹ Sidenhen slog denne aggressive modsigelseslyst imidlertid over i en distanceret godtagelse af individernes mirakelerfaringer. Man så det nu som sin opgave at oversætte disse erfaringer til videnskabeligt forståelige fænomener – ofte gennem nye psykologiske teorier, der tog afsæt i begreber som 'suggestion', hysteri og placebo (Harris 2000, 349-356). Denne grundlæggende hermeneutiske logik, at religion er et empirisk materiale, der ikke bør afvises, men i stedet gøres til genstand for oversættelse, var ikke isoleret til denne nichelitteratur om Lourdesmiraklerne. Den stod stærkt i den franske religionsforskning i det hele taget. Denne forskning havde sit centrum på Sorbonne universitetets femte afdeling²¹² og blev først og fremmest varetaget af medlemmer af det protestantiske mindretal. Ivan Strenski bemærker således, at "[a]mong the religious communities of France, it was the Protestants [...] who mattered most in the field of the academic study of religion" (2006, 185). De karakteriserede sig selv som fritænkere og deres disciplin som *science religieuse*, men deres arbejde bar tydelige apologetiske eller kryptoteologiske spor (ibid., 206ff).²¹³ Timo-

modvægt til denne fremstilling har Fernand Boulard argumenteret for, at revolutionen var et partikulært parisisk fænomen, der ikke påvirkede resten af landet væsentligt – heller ikke den religiøse praksis (1954).

²¹¹ Hertil kom en egentlig kampagne mod Lourdes, der ønskede at beskytte folkesundheden og baserede sig på Pasteurs og på epidemiologisk forskning. Alene fordi pilgrimsaktiviteterne samlede mange mennesker på et sted, var Lourdes farlig – forstået som smittefarlig, mente man (ibid., 349).

²¹² En afdeling, som Durkheims *équipé* efterhånden infiltrerede, da Marcel Mauss og Henri Hubert blev ansat.

²¹³ Ligesom i øvrigt meget af forskningen i de øvrige europæiske lande fra dette tidspunkt er blevet kritiseret for. Men det er netop også på dette tidspunkt, at den komparative og upartiske religionsvidenskab opstår. En repræsentant var Max Müller, der var bevidst om, at "[t]he very title of the Science of Religion jars on the ears of many persons, and a comparison of all religions of the world, in which none can claim a privileged position, must seem to many reprehensible in itself, be-

thée Colani, Edmond Schérer, Felix Pecauc, Albert Réville, Jean Réville og Maurice Vernes stod alle i en liberalteologisk tradition. Som tilfældet i en vis forstand havde været med Grundtvigs samtidige, havde denne tradition indoptaget så meget af de (deistiske) oplysningsidealer om en abstrakt religiøst defineret humanisme, at man oftere fandt referencer til Locke, Condillac, Montesquieu, Rousseau og Voltaire end mere konfessionelt oplagte inspirationskilder som Calvin (Ligou & Joutard 1977, 235). På den baggrund kunne Jean Réville sige, at "[r]eligious universalism, and I should add [...] Christian universalism – this is what the science of religion teaches modern society" (Réville 1892, 518). For de flestes vedkommende var afsættet en baggrund som teolog, præst eller bibelforsker, der siden vendtes til en karriere i komparativ religionshistorie. Båndet til tysk liberalteologi var stærkt; flere havde endog opholdt sig ved universitetet i Tübingen (Strenski 2006, 187).²¹⁴ Blandt dem herskede den grundlæggende teleologiske opfattelse, at den menneskelige udvikling ikke er arbitrær, men løber mod et mål. Hertil kom den tvedelte holdning, at religioner besidder forskellige grader af sandhedsværdi (ibid., 207), samt at forskningen i religioner kan tilbyde sig som en art (meta-)religion og i sig selv have en "positive religious value, and not merely the negative demythologizing value" (ibid., 212).²¹⁵ Strenski har kortlagt dette protestantiske forskningsmiljø for at illustrere, hvorledes det stod i personligt og videnskabeligt modsætningsforhold til Durkheim og de forskere, som var knyttet til ham. Strenski finder en dybtgående "antagonism between the Durkheimians and the French liberal Protestants" (2006, 223. Jf. 2003). Jeg godtager, at grupperne på det personlige niveau har ligget i en form for kappestrid og at der

cause ignoring that peculiar reverence which everybody, down to the mere fetish worshipper, feels for his *own* religion and for his *own* god" (1874, 1).

²¹⁴ Det er i sig selv bemærkelsesværdigt på baggrund af den politiske situation efter den fransk-preussiske krig. Men det er også interessant, fordi det antyder muligheden for en overset import af de hermeneutiske tendenser, som netop udvikledes i tysk teologi i tiden omkring år 1900. Skønt det ikke ligger inden for rammerne af denne afhandling at udfolde dette aspekt, mener jeg, at det er en idehistorisk krølle, som kunne vise sig at være signifikant for kontekstualiseringen af Durkheims religionsteori.

²¹⁵ Albert Réville mener i forlængelse heraf, at religionsforskningen skulle være retningsangivende for det franske samfund i krise. Denne forskning skulle løse de aktuelle problemer og bringe samfundet nærmere evigheden (Réville 1905, 4-5 i Strenski 2006, 212).

er grund til at afvise Muchiellis fremstilling af forholdet som hjerteligt og kendetegnet ved samarbejde (1998). Ikke desto mindre mener jeg, at det er ligeså oplagt at se en række ligheder i deres respektive syn på forholdet mellem religion og videnskab på den ene side og på den anden den rolle, de tildelte religionsforskningen i det moderne Frankrig. Men denne pointe kræver imidlertid en række argumentationstrin, som vi endnu har til gode. Når jeg fremdrager den (dominerende) protestantiske religionsforskning i denne sammenhæng er det også, fordi den blev inddraget i den tredje republiks bestræbelser for at skabe national sammenhæng i Frankrig. Den lå under Jules Ferrys reform af undervisningssystemet og adskillelsen af kirke og stat. Det var fundamentet for Ferrys opfordringer til udarbejdelsen af en 'sekulær tro', der kunne binde det moderne, franske samfund sammen (Strenski 2006, 188). Adskillelsen af stat og kirke var således ikke begrundet i en tæt forbindelse mellem den sekulære stat og en positivistisk scientisme, der opfattede religion som en håbløst forældet eksistensmodus. Den blev da også fremlagt som en frigørelsesproces for *begge* siders vedkommende – jf. Charles Benoist forumlering: "l'Église libre dans un État libre" (Fournier 2007, 621). I den forstand lægger denne proces sig på linje med de ønsker, Grundtvig havde for indretningen mellem stat og kirke i Danmark, og som bekendt ikke blev realiseret. Det afgørende i denne sammenhæng er, at om end fronterne mellem det religiøse og det videnskabeligt-sekulære på dette tidspunkt umiddelbart forekommer at være klart optrukket, var overgangen mere glidende. Denne omstændighed er særlig tydelig hos Durkheim, hvis religionsteori i en vis forstand kan opfattes som et forsøg på at komme til klarhed over dette forhold. Teorien kommer jeg til efter en sidste indledningsmanøvre.

2. Durkheim: forskning og reception

Følgende afsnit danner en kile i fremstillingen og et brud i forhold til den indlejrede og løbende forskningshistoriske præsentation, som jeg benyttede i Grundtvigkapitlerne. Men en selvstændig og udhævet præsentation af Durkheimforskningen og vil være nyttig her, fordi den formentlig vil være mindre kendt stof i en dansk sammenhæng end tilfældet er med Grundtvig. Samtidig er den væsentlig, fordi der i forskningslitteraturen inden for særligt det seneste årti er sket en ac-

centforskydning fra fokus på Durkheims tidlige positivisme til hans sene hermeneutik. En detaljeret fremhævelse af den udvikling er nødvendig i en dansk sammenhæng, hvor man stadig ofte støder på skæve kategoriseringer af Durkheim som materialist og funktionalist.

216

2.1 Durkheims arbejde og dets kontekst

Durkheim ønskede at etablere et nyt fag, sociologien. Auguste Comte var den oprindelige ophavsmand til fagbetegnelsen, som Durkheim ønskede at tilpasse et moderne akademisk klima (jf. Tybjerg 2010, 154ff). Det er tydeligt, at Durkheim formulerede visionerne for faget i en tid, som vi netop har set var kendetegnet ved et kulturelt og individuelt mismod, og som forsøgte at retablere en balance mellem individ og kollektiv.²¹⁷ For Durkheim var et barn af sin tid (Fournier 2007, 18; Nye 1983), og spændingen mellem individ og samfund kan siges at være motoren i hans forfatterskab. Det kom tematisk til udtryk i interessen for den sociale sammenhængskraft og *solidarité*,²¹⁸ for de sociale ting eller kendsgerninger, *faits sociaux*, for forholdet mellem 'société', religion og 'morale', for kollektive forsamlinger og effervesens, for individualisme, for menneskets dobbelte natur etc. Disse temaer skal jeg vende tilbage til.

²¹⁶ Om end særligt Hans Jørgen Lundager Jensen har gjort en del for at udbrede kendskabet til den nye Durkheimforskning og til Durkheims sene forfatterskab (2005a; 2005b; 2008a; 2008b).

²¹⁷ Dét man på den ene side oplevede som et forfald i undervisningssystemet, var på den anden side udgangspunktet for et reformarbejde, som skabte mulighed for indføring af nye discipliner og derfor ansporede til kreativitet i det akademiske miljø. Herom vidner Durkheims og hans generations bestræbelser på at grundlægge fag, vi i dag kender som sociologi, psykologi, antropologi, religionsvidenskab, kriminologi, statistik etc. (jf. Collins 2005, 105). I slutningen af 1800-tallet var fagene imidlertid ikke distinkt afgrænsede. Tværtimod var der tale om væsentlige tematiske og metodiske overlap. Fx opfattede man sociologien i sin vorden som en art 'psychologie collective' (Fournier 2007, 17; jf. Lukes 1972, 234 n.35). I sit forsøg på at etablere sociologien måtte Durkheim derfor afgrænse sine akademiske ambitioner i forhold til netop psykologien, den mest succesfulde af de nye konkurrenter (Collins 2005, 106).

²¹⁸ Durkheim skitserede solidaritetens udvikling i *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (1893) (herefter *Division*). Med udgangspunkt i arbejdsdelingens historie optegnede han udviklingen fra den førmoderne, mekaniske solidaritet, der beroede på ligheden mellem samfundets indbyggere (ikke fraværet af arbejdsdeling), til det moderne samfunds organiske solidaritet, som baserer sig på en høj grad af arbejdsdeling og social differentiering.

Spændingen mellem individ og samfund kom endvidere til udtryk i Durkheims karriereambitioner. Han var på samme tid tiltrukket af videnskabsmandens grundige, men ensomme profession og politikerens samfunds-, handlings- og samarbejdsorienterede hverv. I kraft af genstandsfeltet, de sociale ting, gav sociologien ham imidlertid "the opportunity to satisfy his need for both knowledge and action" (Fournier 2005, 50 med henvisning til Halbwachs 1918, 353).²¹⁹ Det er i den forbindelse påfaldende, at Durkheims forsøg på at balancere det individuelle og det samfundsmæssige og kollektive også kom til udtryk i den arbejdsform, han siden er blevet kendt for. Under sin ansættelse ved universitetet i Bordeaux i løbet af 1890'erne samlede han et hold af unge forskere med forskellige fagligheder omkring sig; Henri Hubert, Marcel Mauss, Célestin Bouglé, Francois Simmiand (jf. Fournier 2007, 537-563) Robert Hertz og Maurice Halbwachs. De udgjorde det såkaldte 'équipe' bag tidskriftet *L'Année Sociologique*. Dette hold har Bouglé i spøg kaldt 'le clan tabou-totem'.²²⁰

I den første del af forfatterskabet med udgivelserne af *Division, Règles* og *Le Suicide: étude de sociologie* (1897) (herefter *Suicide*) lagde Durkheim accenten på relativt konkrete samfundsmæssige strukturer, funktioner og institutioner. Men efterhånden flyttede han sit fokus mod mere mentale eller 'spirituelle' fænomener, som 'représentations collectives', 'conscience collective', religion og 'morale'; fænomener som hører inden for det område, vi i dag ville kalde 'kultur'.²²¹ Denne udvikling ser man i bidragene til *L'Année Sociologique*,

²¹⁹ Man fremhæver netop samfundsorienteringen i den litteratur, som opfatter Durkheim som en politisk tænkner. Mest dominerende har været fremstillingen af Durkheim som enten politisk konservativ eller liberal og knyttet til den Tredje Republik (jf. Nizan 1932; Nisbet 1967; Coser 1960). Men der findes andre, som knytter Durkheim til den socialistiske strømning (fx Filloux 1977). Blandt disse understreger man Durkheims venskab med den ledende franske socialist, Jean Jaurès. Durkheim var aldrig direkte politisk aktiv imodsætning til nevøen Mauss, hvis socialistiske engagement var omfattende (Fournier 1994, 403f). Hvis man alligevel skal beskrive Durkheims sociologiske arbejde i politiske termer, mener jeg, at man må opfatte det som et forsøg på at mediere mellem det individuelle-liberale og det kollektive-socialistiske anliggende (jf. Stedman Jones 2001).

²²⁰ I samme ånd komponerede hans studerende (fra tiden 1903-1914) et vers om ham: "Adorons le totem, le grand Manitou, Que le maître Durkheim prêche parmi nous" (Lukes 1972, 372, n. 32; Fournier 2007, 547-548). Se i øvrigt Lukes beskrivelse af Durkheims karismatiske evner som underviser; Durkheim fremstilles i religiøse termer som fx en sekulær profet (1970, 369f).

²²¹ Jf. Lundager Jensen (2006, 9) og Alexanders idé om Durkheimforskningens 'cultural turn', som jeg skal vende tilbage til nedenfor. Se også Charles Lemerts

i det pædagogiske arbejde, i *FE* og i indledningen til *La Morale*, som Durkheim håbede ville blive forfatterskabets hovedværk. Han nåede imidlertid aldrig at skrive det, før han døde i november 1917 nedbrudt efter tabet af sønnen André under Første Verdenskrig (Lukes 1972, 407; 411 n. 8).

Samtidens indplacering af Durkheims arbejde i en idéhistorisk kontekst afspejlede denne udvikling. Til at begynde med betragtede man ham først og fremmest som arvtager til Auguste Comte, ophavsmanden til termen sociologi, og Saint-Simon, positivismens fader. Desuden så man ham som del af en fransksproget, politisk-filosofisk tradition, man førte tilbage til Rousseau og Montesquieu. Men i takt med Durkheims tiltagende hermeneutiske orientering fjernede der sig germanske positioner til listen. Således placerede eksempelvis filosofen Simon Deploige Durkheim i forlængelse af Herder, Fichte og den tyske romantiske tradition (1912, 171 ff.). Deploige mente, at Durkheim var ansvarlig for at have præsenteret Frankrig for "la théorie germanique du réalisme social" (ib., 181).²²²

Som vi skal se i de følgende afsnit, gentager det 20. århundredes engelsksprogede Durkheim-reception denne bevægelse; fra et fokus på Durkheims strukturelle, positivistiske og funktionelle tendenser til en interesse for de kulturorienterede dele af forfatterskabet, og fra en snæver fransk idéhistorisk indplacering til en interesse for en mulig tysk inspiration.

2.2 Den tidlige Durkheim i den tidlige reception

Allerede i Durkheims levetid i 1915 blev *FE* oversat til engelsk, og hans arbejde blev da også mødt med interesse inden for flere fagfel-

beskrivelse af *FE* som "a book not so much about religion as about what we today so innocently call 'culture'" (2006, 15).

²²² Deploiges tolkning er næsten glemt i forskningslitteraturen. De få gange han nævnes, er som del af en række eksempler på kuriøse samtidstolkninger af Durkheim: "Some have seen in him [Durkheim] a dangerous social realist, with a metaphysical belief in the group mind, one writer [Deploige] even putting him in the tradition of Fichte and the German Romantics" (Lukes 1970, 2). Se også Fournier 2007, 677-9.761f). Det skyldes givetvis, at hans hypotese om tysk tankegods hos Durkheim var indlejret i en overordnet kritik af sociologien som samfundsundergravende og umoralsk. Skønt jeg ikke kan tilslutte mig denne kritik, mener jeg, at Deploige med hensyn til forbindelsen mellem Durkheim og tysk romantik og præromantik havde fat i noget væsentligt.

ter.²²³ Men det var først i 1930'erne og 1940'erne, forskere i England og USA tog hans teorier mere systematisk op. Og da var det i mindre grad *FE* og i højere grad værker fra det tidlige forfatterskab, man tog udgangspunkt i; i 1933 blev *Division* oversat til engelsk. Det samme blev *Régles* i 1938 og *Suicide* i 1951 (jf. Lukes 1972, 588-590). Disse værker dominerede denne tidlige reception. I England blev den varetaget af blandt andre A. R. Radcliffe-Brown²²⁴, Meyer-Forbes og E. E. Evans-Prichard, som hæftede sig ved *Divisions* social-strukturelle analyser, ved det positivistiske og funktionalistiske metodeprogram i *Régles* og endelig ved de objektivistiske og deterministiske tendenser i *Suicide* (Smith og Alexander 2005, 4). Denne udgave af Durkheim harmonerede med deres britiske 'social anthropology'. Det kom til udtryk i Radcliffe-Browns interesse for institutioners samfundsmæssige funktion og i hans ambition om at udvikle en systematisk metode til at klassificere sociale strukturer i primitive samfund.

I USA var det også de strukturelle og funktionalistiske tendenser, man drog frem. På denne side af Atlanten var sociologerne Robert K. Merton og hans lærer Talcott Parsons de førende durkheimianere (jf. Lukes 1972, 400). Merton, som indledte sin karriere under 1930'ernes økonomiske depression, var særligt optaget af arbejdsdelingens konsekvenser. Han udviklede på den baggrund en teori om social afvigelse, som lænede sig op af den tidlige Durkheim (Merton 1938). Parsons blev først kendt for sin såkaldte 'action theory', der under inspiration af Max Weber beskrev mennesker som normativt bevidste og motiverede individer (Parsons 1937). Han var interesseret i det kulturelle fundament under menneskers sociale sfære og trak indledningsvist som undtagelsen, der bekræfter reglen, på *FE*. Men

²²³ Den britiske antropolog og folkløreforsker E. Sidney Hartlands positive vurdering af Durkheims religionssociologiske arbejde og udgivelser af den amerikanske psykolog James H. Leuba (1912; 1913) er netop eksempler herpå (1913; 1914) (jf. Fournier 2007, 803-4). Desuden læste den engelske ekspert i græsk filologi og antiktudier Jane Ellen Harrison Durkheim og var i brevforbindelse med ham under Første Verdenskrig. Hun skrev senere, at Durkheim havde formuleret "the greatest discovery yet made in the scientific study of religion, its social origin" (1959, 85) (jf. Lukes 1972, 399 n. 29).

²²⁴ Radcliffe-Brown havde allerede i 1910'erne stiftet bekendtskab med Durkheim og *L'Année Sociologique*-holdets arbejde. Han havde fx en brevveksling med Mauss (Fournier 2007, 804; 914) og Durkheim selv (Lukes 1972, 527-528). Men det var først efter 1930, Radcliffe-Brown udtrykte denne inspiration i værker som "Social Organization of Australian Tribes" (1930) og *Structure and Function in Primitive Society* (1952), der nu anses for at være antropologiske klassikere.

senere vendte også Parsons i kraft af sin interesse for social udvikling sit fokus mod Durkheims tidligere udgivelser.

Frem til begyndelsen af 1970'erne betragtede man i USA således overvejende Durkheim som en funktionel, strukturel og materiel tænkner. Arvtagerne til Parsons og Merton var sociologerne W. Lloyd Warner, Erving Goffman, Edward Shils og Robert N. Bellah. De to sidstnævnte knyttede imidlertid samtidig an ved de senere dele af Durkheims forfatterskab. Men de havde, som Alexander og Smith påpeger, "trouble uncoupling the cultural Durkheim from his structural [...] avatars" (Alexander og Smith 2005, 6). Et lignende mønster gjorde sig gældende for Durkheim-receptionen i britisk antropologi; i årene efter Anden Verdenskrig orienterede man sig i stigende grad mod den sene Durkheims interesse i religion og kultur. Men til trods for denne orientering fremhævede hovedrepræsentanter som Mary Douglas stadig de strukturelle momenter som inspirationskilde.

Det var med andre ord først og fremmest antropologer og sociologer, som stod for Durkheimforskningen i England og USA frem til begyndelsen af 1970'erne. Til trods for deres forskellige indfaldsvinkler og tematiske accentueringer var det et fællestræk mellem forskningsbidragene, at de var 'brugsortererede'; man tænkte i forlængelse af Durkheim, anvendte og kritiserede hans teori, men man interesserede sig i mindre grad for baggrunden og konteksten for hans arbejde. Ivan Strenski har beskrevet denne forskning som "presentist", hvormed han forstår:

[T]heoretical readings of Durkheim, wherein Durkheim's writings [... is] seen primarily from the viewpoint of their utility in bolstering present-day theoretical preoccupations (2006, 4).

Denne tilgang efterlod ikke megen plads til spekulationer om, hvilken idéhistorisk tradition man burde forstå Durkheim som en del af. Men i det omfang, sådanne refleksioner forekom, fremhævedes overvejende gælden til Montesquieu, Rousseau og Comte. Som vi skal se i delafsnit 4 og 5, ændrede denne dominerende fremstilling sig siden. Men før jeg når så langt, er det nødvendigt at få greb om receptionen i Frankrig.

2.3 Franksproget Durkheim-reception

Første Verdenskrig var katastrofal for det durkheimske équipe. Krigen krævede flere af de unge medlemmer (Fournier 2007, 857-877), André Durkheim og endelig Émile Durkheim. Hertil kom den omstændighed, at der efter reduktionen ikke siden var nogen nævneværdig tilgang til gruppen (Collins 2005, 115). Hovedproblemet var, at faget sociologi kun havde opnået en skrøbelig institutionalisering; det optrådte på universiteterne udelukkende som vedhæng til lærestole med andre hovedfag (ib., 116; jf. Fournier 2007, 915). Det betød imidlertid ikke, at Durkheims arbejde ikke fik et liv efter hans død. Tværtimod er der i fransk kontekst to væsentlige receptionslinjer; den ene eksplicit og almenkendt, den anden mere implicit og sløret. Celestin Bouglé er i en vis forstand hovedansvarlig for den første.

Bouglé var i 1920'erne ansat på Sorbonne og var fra 1935-1940 rektor på École Normale Supérieure. Fra disse positioner plejede han den gren af sociologien, som var dens oprindelige institutionelle eksistensberettigelse: styrkelsen af det nationale gennem (konservative) pædagogiske overvejelser.²²⁵ Som følge heraf blev sociologi i Frankrig efterhånden synonymt med patriotisme og med en nationalmoralisk dagsorden, inden for hvilken man satte "the preeminence of the group over individual selfishness" og understregede vigtigheden af respekten for kollektive institutioner (Collins 2005, 117).²²⁶ I en kortere periode omkring 1920 blev denne udgave af sociologien indført som fag for kommende skole- og gymnasielærere på Bouglés initiativ (ib.).²²⁷ Opfattelsen af durkheimske sociologi som et nationalkonservativt program kom særlig tydeligt til udtryk i filosofen Paul Nizans

²²⁵ Durkheim havde, som jeg skal vende tilbage til, selv en ambition om gennem sit arbejde at påvirke den franske nationalforståelse (jf. Strenski 2002, 172-173).

²²⁶ Den danske sociolog Svend Ranulf gjorde sig til talsmand for en beslægtet forståelse af den durkheimske sociologi i sin artikel "Scholarly forerunners of fascism" (1939), som man stadig i dag viser forskningsmæssig interesse (se fx Turner 2007). Ranulf argumenterede for, at sociologerne Ferdinand Tönnies (1855-1936), Comte og Durkheim "served to prepare the soil for fascism by their propagation of the view that the society in which they were living was headed for disaster because of its individualism and liberalism and that a new social solidarity was badly needed" (Ranulf 1939, 33-34).

²²⁷ Men overordnet var synet på den franske lærerstand i mellem- og efterkrigstiden et andet. Mona L. Siegel fremfører i *The Moral Disarmament of France. Education, Pacifism, and Patriotism, 1914-1940* (2011), at dét, man opfattede som et upatriotisk sindelag blandt skolelærere, fik skylden for, at tyskerne i 1940 kunne erobre Paris i løbet af kun seks uger.

betydningsfulde essay og generationsopgør ”Les Chiens de garde”: ”Durkheim accomplit enfin dans la mort la tâche de conservation bourgeoise qu’il avait entreprise dans la vie” (1932, 98).

I tiden efter 1940 voksede behovet for at lægge afstand til den foregående periode og dens afgørende skikkelser. Det ramte Durkheim, som blev genstand for stadig flere opgør (jf. Smith og Alexander 2005, 7).²²⁸ Men samtidig hermed tog en anden strømning med udspring i Durkheims forfatterskab til i kraft. Denne anden og måske mere implicite, komplicerede, men positive receptionsstreng løb blandt andet gennem Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl²²⁹, Ferdinand de Saussure²³⁰ og mundede ud i Claude Lévi-Strauss og strukturalismen. Strengen udsprang af den sene Durkheims arbejde, herunder særligt hans videnssociologi og begrebet om de arbitrære og socialt konstruerede *représentations collectives*. Strengen løb herfra ud i en bred ’post-strukturalistisk’ strøm, som gødede jorden for 1970’ernes ’kulturelle vending’ inden for international kulturvidenskab generelt (jf. Lemert 2006, 22; Smith og Alexander 2005, 8-14). Philip Smith og Jeffrey Alexander påpeger, at

[f]or some time, this revolution in the human sciences was speaking ’Durkheim’ without uttering his name [...] It is remarkable how often we find the homage to Durkheim refracted into an acknowledgement of the contribution of one or other of his direct or indirect followers [...] It took new developments in Durkheim scholarship to reveal that [...] the] pioneers of the cultural turn were really speaking a

²²⁸ Et eksempel herpå kunne være, at Jean-Paul Satre formulerede sin eksistentialisme som et eksplicit opgør med Durkheim: ”[L]a sociologie de Durkheim est morte: les faits sociaux ne sont pas des choses [...] ils renvoient à l’être par qui les significations viennent au monde, à l’homme” (Satre 1947, 136; citeret i Collins 2005, 118).

²²⁹ Lévy-Bruhl var Durkheims kollega ved Sorbonne. Det er almindelig kendt, at der mellem hans værk *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) og Durkheims *FE* er en række fællestræk. Særligt i henseende til deres interesse i forholdet mellem såkaldt ’primitive’ folks og det moderne menneskes kognitive kompetencer og evne til at udvikle konsistente mentale systemer som fx videnskab. Hos dem begge var det en underlæggende pointe, at disse evner ikke var forskellige: ”Thinking, hence science, derives from a common aspect of all forms of social life: the social order itself” (Lemert 2006, 21).

²³⁰ Som det også er blevet påpeget af andre, står Saussures teori om sproget og dets tegn som sociale og arbitrære konstruktioner uden reference til Durkheim. Men sprogteorien er så ”acutely Durkheimian as to be painful to the absence of evidence of a direct relation” (ib.).

Durkheimian prose that was unnoticed because it had become second nature (2005, 11-12).

2.4 Overgangen til den sene Durkheim

Det internationale, videnskabelige miljø led altså af forskningshistorisk hukommelsestab; Durkheimpåvirkningen var oftest implicit og glemmt.²³¹ Men hvis den faktisk var ekspliciteret og bevidst, var der tale om en medtænkende, 'brugsorienterede' tilgang til teorierne. Dette billede ændrede sig imidlertid i 1972, da sociologen Steven Lukes skrev den banebrydende og første forskningsbaserede Durkheimbiografi, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. Biografien rummer både træk fra den tidlige og senere forskning. Fra den tidlige forskning hentede Lukes sit fokus på det tidlige forfatterskab og opfattelsen af Durkheim som en materialistisk og funktionalistisk tænkere. Det er også fra den tidlige forskning, han hentede sin kritisk-medtænkende tilgang. Men Lukes' inklusion af religionsteorien, ambitionen om at placere Durkheims forskning i dens historiske kontekst og ønsket om at forstå hans teori på dens egne præmisser peger frem mod megen af den efterfølgende forskning. I en vis forstand kan man på den baggrund forstå 1972 som året for Durkheimforskningens fødsel; dette var året, hvor den brede og diffuse Durkheim-reception og -brug fik følgeskab af en specifik forskning i Durkheims forfatterskab med afsæt i biografisk-historiske og idéhistoriske interesser. Denne forskning fremhævede netop Durkheims sene forfatterskab, og de før så centrale ord struktur, institution og funktion blev erstattet af ritual, repræsentation og kultur. Udviklingen af denne forskning begyndte gradvist, men tog til i fart op gennem 1980'erne og 1990'erne,²³² og i dag synes der blandt de førende forskere at være konsensus om, at det netop er i kraft af det sene forfatterskabs kulturinteresse og hermeneutik, Durkheim er re-

²³¹ Eksempler på en sådan amnesi findes hos den britiske socialantropolog Victor Turner og den amerikanske kulturanthropolog Clifford Geertz. Begge bærer tydelige durkheimianske præg, og deres arbejdsfelter skærer hovedtemaerne i Durkheims sene forfatterskab. Turners 'cummunitasbegreb' er således nært beslægtet med Durkheims 'effervescens', ligesom Geertz religionsdefinition løber parallelt med Durkheims definition i *FE*. Men begge refererede kun i et yderst begrænset omfang til Durkheims udgivelser.

²³² Karen E. Fields' nyoversættelse af *FE* fra 1995 faldt sammen med denne acceleration og havde formodentlig en forstærkende virkning herpå.

levant og aktuel for os hundrede år efter udgivelsen af hans sidste og største værk. Jeg vil her præsentere disse førende forskere, hvis arbejde jeg med denne afhandling placerer mig i forlængelse af.

2.5 Den sene Durkheim i aktuel forskning

Inden for den aktuelle Durkheimforskning er der tre tendenser, jeg finder særligt interessante. Det gælder for det første ønsket om at placere Durkheims forfatterskab i dets historiske og intellektuelle kontekst. Dette ønske finder man hos en række forskere, som foretager biografiske undersøgelser og forpligter sig til editionsfilologiske opgaver. W.S.F. Pickering bidrog som en af de første til den nye biografisk-historiske forskning. Jeg vil i det følgende trække på den række Durkheim-antologier, han har redigeret (Pickering 1984; 1994b; 2002), og hans artikler om forskellige biografiske temaer som fx Durkheims forhold til sit jødiske ophav (Pickering 1994a). Men også Philippe Besnards og Victor Karadys arbejde med at udgive hidtil utilgængelige tekster af Durkheim og hans elever er i denne sammenhæng vigtigt at fremhæve. Inden for de senere år har Ivan Strenski desuden etableret sig som en af de førende inden for den kontekstualiserende forskning. Han har udgivet adskillige artikler og monografier (1997; 2002; 2006). Som det blev antydnet i dette kapitels indledende afsnit, støtter jeg mig særligt til Strenskis tolkning af Durkheims og hans *équipes* sociologi som en del af bred nationalistisk vækkelsesbevægelse i *fin de siècle* Frankrig (2002). Endelig har Marcel Fournier udgivet grundige biografier om henholdsvis Mauss (2006) og Durkheim (2007). Sidstnævnte, som jeg allerede i det foregående har benyttet mig flittigt af, er uvurderlig i sin intellektuelle kontekstualisering og kortlægning af Durkheims karriere, udgivelser og kollegiale relationer; den er således uomgængelig som ”ny og autoritativ standardbiografi” (Lundager Jensen 2011, 107). Men *Émile Durkheim (1858-1917)* foreligger endnu kun på fransk, og før den er blevet oversat til engelsk, er de 940 sider forbeholdt et fransklæsende publikum.

Endnu en tendens inden for den nyere durkheimforskning er denne: at opdatere og aktualisere Durkheims religionsteori ved at fokusere på hans syn på forholdet mellem kollektive begivenheder, ritualer, effervescens, krop og kollektive repræsentationer (jf. Rappaport 1997; Riley 2005; Shilling 2005). Jeg vil i den forbindelse frem-

drage Robert N. Bellahs artikel "Durkheim and Ritual" (2006), hvori Bellah argumenterer for et hidtil uopdaget potentiale i Durkheims teori, som opstår ved at sammentænke den med overvejelser over musikkens betydning for etableringen af sociale relationer. Netop dette perspektiv er interessant for min sammenligning med Grundtvig, der, som vi har set, jo også ser en tæt forbindelse mellem musik, forsamling og fællesskab.

En række systematiske læsninger i Durkheims forfatterskab med henblik på at inddele værkerne i afgrænsede perioder er endvidere en tredje selvstændig tendens. Frem til 1980 kunne man se Durkheim beskrevet som "one of those philosophers or social scientists who never changed his fundamental ideas" (Nandan 1980, 13). Men som en del af 1980'ernes og 1990'ernes forsøg på at afdække den slørede kulturelle og hermeneutiske arv fra Durkheim, blev det stadig mere almindeligt at opfatte forfatterskabet som diskontinuerligt. Der var tale om bestræbelser blandt en ny gruppe forskere for at isolere de gamle forskeres strukturelle, funktionelle og materialistiske Durkheim i det tidlige forfatterskab, så den sene kultur-Durkheim blev frigjort fra noget, man anså for at være en tung byrde (jf. Lemerts 2006).²³³ Tvisten blev nu, hvorledes man burde periodisere: var der tale om en eller flere vendinger? Kunne man tale om en overgangsperiode? Og hvornår skulle man datere disse perioder eller vendinger til?²³⁴ Den inddeling, som jeg finder mest overbevisende og som synes at have vundet flest for sig, er Jeffrey Alexanders'. Som det vil have fremgået indirekte af de foregående afsnit, deler jeg hans opfattelse, at

²³³ At der i dag er konsensus om, at man har at gøre med en ny eller genfundet Durkheim indikeres af titlerne på de mange udgivelser, Durkheimforskningen har set inden for de senere år: *The New Durkheim* er titlen på Strenskis artikelsamling fra 2006 og Smiths og Alexanders indledning til *The Cambridge Companion to Durkheim* fra 2005. Hertil kommer Stedman Jones' *Durkheim Reconsidered* fra 2001, Pickerings antologi *Durkheim Today* fra 2002 og senest Iver B. Neumanns *Tilbage til Durkheim. Staten og Antropologien* fra 2011.

²³⁴ Allerede Lukes opererede med en inddeling af Durkheims forfatterskab i to perioder; skiftet markeredes ifølge Lukes, da Durkheim blev universitetsansat ved Bordeaux i 1887 (1972; Lacroix 1981). De fleste mener imidlertid i dag, at den afgørende vending fandt sted midt eller sidst i 1890'erne (Alexander 1988; Siegel 1987; Fournier 2005).

Durkheim reached his theoretical maturity after a prolonged, if confused, flirtation with materialist forms of structural theory, and eventually a fierce struggle against them (Alexander 2005, 136; jf. Alexander 1982, 2).

Alexander mener, at denne modning fandt sted midt i 1890'erne,²³⁵ hvor Durkheim stiftede bekendtskab med Robertson Smiths arbejde om religion og selv forestod en forelæsningsrække om emnet. Udviklingen synes at være fuldendt, da Durkheim udgav den første udgave af *L'Année Sociologique* i 1898 (Alexander 2005, 151). Et andet af Alexanders synspunkter, som jeg deler, er, at den sene Durkheims arbejde kan opfattes som "a 'spiritual' program" (ib.). Durkheim kunne selv anvende termerne spirituel og hyperspirituel (Durkheim 1996, 48) om sociale fænomener. Termerne, som jeg skal vende tilbage til, synes for ham at være synonyme med 'mental' og 'emotional'; men disse alternativer har formodentligt forekommet ham at være for psykologiserende og individualistiske. Det åndelige-spirituelle opfanger derimod det transindividuelle og kommunikative perspektiv, som er afgørende for Durkheims teori. Det er min tese, at Durkheim med sit ordvalg indirekte markerede et slægtskab til en tysk tradition, der beskriver samfund og nationer som åndelige entiteter (*Geist*). Denne pointe peger i retning af den fjerde hovedtendens inden for den aktuelle Durkheimforskning, som jeg med denne afhandling ønsker at bidrage til: at revitalisere den interesse for at placere Durkheim i en bestemt idéhistorisk tradition, man sporede i hans samtid.

Den tidlige forskning var som nævnt sparsomt interesseret i de idéhistoriske linjer og begrænsede sig til at konstatere et slægtskab med Montesquieu, Rousseau og Comte. Men denne tilgang modsvarer i dag af en voksende ambition om som Deploige at sandsynliggøre en mængde tysk arvegods. Der er således foretaget flere undersøgelser af forholdet mellem Durkheim og tyske filosoffer. Strenski argumenterer fx i sin *The New Durkheim* (2006) for, at Durkheim var langt mere påvirket af Hegel end blot den inspiration, man normalt har anerkendt nåede ham gennem C.B. Renouvier og kollegaen ved

²³⁵ For så vidt er han enig med Marcel Fournier, der taler om 1895 som 'La révélation' (2007, 241ff) – en formulering, der ikke lader Grundtvigs 1825 og 'den mageløse opdagelse' meget tilbage.

universitetet i Bordeaux Octave Hamélin. Desuden har Deniz Tekiner foretaget en komparativ undersøgelse af parallelterne mellem Kants, Hegels og Durkheims epistemologier (2002). Endelig har Peter Knapp foretaget en strukturel sammenligning af Marx, Weber og Durkheim under argumentation for, at de har et fælles udspring i Hegel, og at de har etableret hver sin fløj inden for sociologien (1986). Stjepan G. Mestrovic har for sin del argumenteret for, at Durkheim var påvirket af Arthur Schopenhauer (1988). Det er denne overordnede tendens, jeg følger i min formodning om, at Durkheim i sit syn på menneskelige fællesskaber stod i en indirekte idéhistorisk forbindelse til en bred Herder-romantik.²³⁶

3. Durkheims teori

Den krisetilstand og transitionsproces, som optog den offentlige debat og det kulturelle liv i Frankrig omkring år 1900, sætter Durkheim ord på i *FE*:

[Vi]i befinder os i en overgangsperiode, som er kendetegnet ved moralsk middelmådighed. Fortidens store ting, som begejstrede vore fædre, kan ikke længere vække lidenskab - enten fordi de er blevet vaner i en sådan grad, at vi er fuldstændig ubevidste om dem, eller fordi de ikke længere svarer til vore længsler [*aspirations*]; men indtil videre er deres afløser endnu ikke fundet. Vi fyldes ikke længere af passion for de principper, i hvis navn kristendommen tilskyndede herremænd at behandle deres slaver medmenneskeligt. Derudover fremstår kristendommens idé om lighed og broderskab for os i dag at være al for åben for uretfærdig ulighed. Dens medlidenhed med de ydmyge [*humbles*] forekommer os at være for platonisk: vi kunne ønske os en [afløser], der er langt mere virksom; men vi kan ikke klart se, hvad den vil være, eller, hvordan den vil blive realiseret.

²³⁶ Jeg støtter mig i den forbindelse endvidere til flere artikler om Herder som den moderne antropologis og sociologis ophav (Forster 2006; Stark 1960). W. Stark bemærker i en fodnote: "Herder, like Durkheim after him, explains the origin of our rational system of time-computing with reference to the alternation between days of work and days of rest, or common days and sacral days." (Stark 1960, 96). I Aryn Sajoos artikel "Towards A Post-Secular Modernity" lyder det endog: "Emile Durkheim (1858-1917) offered one of the most influential advances on Herder in *The Elementary Forms of Religious Life* (1912)" (2008, 1). Se desuden Zammito 2002.

Kort sagt, de gamle guder ældes eller er døende og andre er endnu ikke født.²³⁷

Det er denne samtidsanalyse, der er motivationen bag *FEs* forsøg på at blotlægge de grundlæggende mekanismer, som ligger under ethvert menneskeligt samfund. Gud er ikke død for Durkheim i samme forstand, som han var det for Nietzsche. I stedet minder Durkheims billede mere om Grundtvigs Fugl Phønix, som må dø for at revitaliseres og genopstå (jf. kapitel III, s. 105). Optimismen er da heller ikke fraværende. Durkheim er sikker på, at der igen vil komme en dag, 'hvor der igen vil opstå nye idealer og retningslinjer, som kan vejlede menneskeheden for en tid' (Durkheim 1960, 611). For at nå dertil handlede det for Durkheim som for Grundtvig om at genskabe en balance. Durkheim var bekymret for forholdet mellem de modsatrettede individualistiske og de kollektivistiske tendenser, som jeg allerede har nævnt udtrykte sig i bl.a. fransk politik på dette tidspunkt. I det hele taget synes de centrifugale, individ-fokuserede kræfter over for de centripetale, fællesskabs-orienterede kræfter at danne et komplimentært oppositionspar i Durkheims tænkning. De fungerer som en stratificerende logik, som kan bruges til at inddele centrale aspekter af hans omfangsrige teori. Derfor er dette et tema, jeg skal vende tilbage til løbende i den følgende gennemgang af *FE*, der tager afsæt i Durkheims religionsdefinition.

3.1 Religion som social virkelighed

"Religion er funderet i og udtrykker det virkelige" (Durkheim 1960, 3), proklamerer Durkheim i indledningen til *FE* i et opgør med den udbredte forskningsmæssige fjendtlighed imod religion, som får ham til at karakterisere dele af religionshistorien og -etnografien som "en krigsmaskine imod religion" (ibid., 2-3). Selv de mest "bizarre eller barbariske ritualer og de mest mærkværdige myter oversætter [*traduisent*] bestemte menneskelige behov og bestemte aspekter ved livet – individuelle eller sociale" (ibid., 3). Religionens grundbestanddel kan ikke være fejlagtige forestillinger, sådan som den traditionelle religionskritik ville mene; den universelle forekomst og holdbarhed

²³⁷ Dette og de følgende citater er, med mindre andet er angivet, oversættelser, jeg har foretaget efter PUF-udgivelsen af *FE* fra 1960.

gennem historien strider imod en sådan opfattelse (ibid.). På samme som Grundtvig i sin kirkedefinition tager udgangspunkt i den omstændighed, at kirken er en historisk kendsgerning, er Durkheims udgangspunkt således, at religion er en social kendsgerning [*fait social*],²³⁸ som beviser sin virkelighed i historien. Derfor siger han, at ”ingen menneskelige institutioner kan være funderede på fejltagelser og falske forestillinger. Hvis det var tilfældet, kunne de ikke bestå” (ibid., 2; jf. Fournier 2007, 778). Noget, som er konstant og konstruktivt, kan med andre ord ikke have været kontraproduktivt.

På denne baggrund skitserer Durkheim utilstrækkelighederne ved sin samtids to førende forsøg på at definere religionernes fællesnævner, animismen og naturismen. Animismen, hvis hovedrepræsentanter er Herbert Spencer og særligt E.B. Tylor, opfatter ’den religiøse essens’ som troen på åndelige væsener. Begge opstiller scenarier for, hvorledes idéen om ånd og sjæl er opstået i menneskets tidlige historie. Tylor mener, at religion udsprang af en trang hos *the savage philosopher* til at forklare visse almenmenneskelige erfaringer som drømme og død. Disse erfaringer (fx at drømme, at man bevæger sig rundt, når ens krop forbliver på det samme sted), førte til den forklaring, at mennesker består af hhv. krop og sjæl, hvorfra der ikke er langt den antagelse, at sjælen består selvom kroppen dør. Heraf udspringer så forestillingen om, at der findes åndevæsener og guder (ibid. 69-79). Durkheim roser teorien for at anvende den historiske analyse på et begreb som sjælen, som filosoffer ellers oftest har betragtet som ’en simpel og umiddelbar omstændighed ved bevidstheden’ (ibid., 78). Dette til trods finder han forklaringen usandsynlig og

²³⁸ For Durkheim udgjorde *les faits sociaux* en kategori *sui generis*, som dækker et spektrum af fænomener fra konkrete, institutionelle strukturer og juridiske systemer til mere diffuse normer, handlemønstre og kollektive forestillinger [*representations collective*]. Durkheim præsenterede programmatisk sit syn på disse i første kapitel af *Les Règles de la méthode sociologique* (1895) (herefter *Règles*). Termen anvendte også Durkheims underviser på École normale, Fustel de Coulange, som vi skal se nedenfor. Jeg er enig med Steven Lukes i, at Durkheims anvendelse af termen ’fait’ har en bredere betydning end det engelske ’fact’; det betegner i højere grad ”that which exists or occurs or is real” end ”that which is the case” (Lukes 1972, 9 n. 39). Lukes vælger trods alt oversættelsen ’social fact’ og jeg vælger ’social kendsgerning’. Første stavelse af kendsgerning konnoterer specifikt vidensindhold og de øvrige det handlingsaspekt, som også det franske *fait* rummer: det drejer sig om dét, som forekommer, er gjort, er udfoldet. En anden oversættelsesmulighed kunne være det danske ’forhold’ (jf. formuleringer som ’forholdene i den danske sundhedssektor’) – en diffus, men ikke desto mindre en virkelig social struktur.

ikke-økonomisk, samtidig med at han anser den for at være spekulativ i mere end én forstand. Den er spekulativ, fordi det er Tylors ikke empirisk funderede *just-so* forklaring. Den er med andre ord baseret på en ikke-efterprøvelig, introspektiv metode. Men den er også spekulativ i den forstand, at den opfatter religionens primæraktivitet som refleksion over bestemte forhold. At religion fremstilles som et hovedsagligt kognitivt fænomen, er også Durkheims hovedanke imod naturismen. Hovedpersonen er her Max Müller,²³⁹ som opfatter religion som et udtryk for menneskets forsøg på at håndtere erfaringer af naturkræfterne. Han tager afsæt i den (i øvrigt grundlæggende herderske) betragtning, at menneskets tænkning er sproglig. Hertil kommer, at han ser det som en indbygget mekanisme i sproget, at man substantiverer og tilskriver agens til fænomener, som man navngiver, også selv om de i virkeligheden ikke besidder nogen. Sproget indeholder altså en art antropomorficeringsdrift, som Müller kalder sprogets sygdom (ibid., 115). Den er årsagen til mytologier og mytologiske figurer; dét, der begyndte som ord for naturfænomener som fx ild, transformeredes i kraft af sproget til mytologiske entiteter, hvis navn er etymologisk beslægtet med ordet ild (ibid., 103f). Durkheims hovedproblem med denne forklaringsmodel er, at religion også i dette tilfælde reduceres til en fejlslagen kognitiv aktivitet.

Animismen og naturismen besidder ydermere en anden fælles utilstrækkelighed. De baserer deres religionsdefinitioner på individers hverdagserfaringer. For animismens vedkommende gælder det almindelige psykiske erfaringer, for naturismen gælder det almindelige fysiske erfaringer af omverdenen. Problemet er imidlertid, at

ingen almindelig erfaringsmæssig kendsgerning kan frembringe en idé om en ting [*d'un chose*], hvis afgørende kendetegn er, at den befinder sig uden for vores almindelige erfaringsverden. Et menneske, som det fremstår for sig selv i en drøm, er ikke andet end et menneske. De naturkræfter, som vores sanser opfat-

²³⁹ For Durkheims eget og Durkheimianernes forhold til Max Müllers mytologiske projekt (i modsætning til deres i stigende grad rituelle dagsorden) se i øvrigt Strenskis "The Rise of Ritual and the Hegemony of Myth. Sylvain Lévi, the Durkheimians, and Max Müller", 1996.

ter, er ikke andet end naturkræfter, ligegyldigt hvor intense de måtte være (ibid., 123).

Hverken Tylor eller Müller kan med andre ord redegøre for den grundlæggende religiøse dikotomi mellem helligt og profant; deres religionsdefinitioner er derfor begge en 'konstruktion *ex nihilo*' (ibid.).

Jeg skal vende tilbage til kritikken af animismen og naturismen efter denne korte indkredsning af det grundlæggende begrebspar, helligt og profant: Durkheim anfører, at alle religiøse forestillinger inddeler verden i to overordnede kategorier af 'det virkelige og det ideelle [...], som termerne profant og helligt udmærket oversætter' (ibid., 50). Lidt upræcist må det hellige forstås som fænomener og forestillinger, der besidder en form for 'ophøjethed' og som tilskrives forskellige dyder og kræfter.²⁴⁰ Det kan være guder, men også en sten, et træ eller en bestemt handling. Det profane er det modsatte; 'intet ud over denne heterogenitet kan definere relationen mellem det hellige og det profane' (ibid., 53). Mennesket opfatter dem som forskellige arter eller som to adskilte domæner uden noget tilfælles.²⁴¹ De anvendes til at kategorisere tid og rum. Det er denne stratificeringsmekanisme, som Müller og Tylor ikke kan gøre rede for.

Som optakt til præsentationen af sin egen definition beskriver Durkheim altså tidligere forskeres religionsbegreber som mere eller mindre vilkårlige konstruktioner, der er for individ- og refleksionsbaserede. I kapitel I så vi, at dette også var rygraden i Grundtvigs kritik af H.N. Clausens kirkedefinition i *Kirkens Gienmæle*. Grundtvig gør

²⁴⁰ Denne fremstilling ignorerer imidlertid, at det hellige for Durkheim bestod af to dimensioner: positive og negative kræfter. Det hellige har således en lys og en mørk side. Accenten lå for Durkheim på det positive og det lyse, men som Alexander Riley har påpeget, udfoldes "the dark side" hos durkheimianere som Mauss, Hubert og Hertz og sidenhen i kredsen *Collège de Sociologie*, der talte navne som George Batailles og Roger Callois (2005).

²⁴¹ Denne 'negative bestemmelse' minder om Rudolf Ottos begreb om *das Ganz andere*, der kan betragtes som en kvalitet ved den religiøse oplevelse. Begrebet præsenteres i klassikeren *Das Heilige* (1917). I det hele taget er det muligt at opfatte forholdet mellem Otto og Durkheim (der arbejdede uafhængigt af hinanden, men med fælles opmærksomhed på opdagelsen af 'præ-animismen' som formuleret hos R.R. Marett (jf. Ottos 1917, 17 note 1 og Durkheim 1965, 203) og den indholdsløse fascination som oprindelsessituation for religiøse forestillinger) som en komplementær arbejdsdeling mellem den psykologiske interesse for hellighedsoplevelsen og den sociologiske forklaring af dette fænomen.

op med den vilkårlige bibelfortolkning som fundamental for den kristne kirke. Durkheim gør op med den fejlslagne fortolkning som fundamentalforklaring på religion. Begge sætter de sig som mål at give en positiv²⁴² bestemmelse af hhv. den kristne kirke og religion *per se*. Hertil kommer, at de begge gør op med individet som primær-agent og refleksion som primæraktivitet i disse bestemmelser. Grundtvig sætter den kristne menighed og den rituelle forsamling omkring trosbekendelsen i stedet. Durkheim foretager noget tilsvarende i sin religionsdefinition, som lyder således:

En religion er et sammenhængende system af trosforestillinger og praksisser, som forholder sig til hellige ting, dvs. ting, som er adskilt fra andre ting og som er omgærdet af forbudsregler – forestillinger og praksisser, som forener alle dem, som tilslutter sig dem, i et og samme moralske fællesskab [*communauté morale*], kaldet en Kirke (Durkheim 1960, 65).

Denne teoretiske origamibloomst baserer sig altså på det moralske fællesskab og dets forestillinger og praksisser samt på den antagelse, at "religion er en overmåde social ting" (ibid.). Hvad det vil sige og hvordan definitionens enkeltelementer forholder sig til hinanden, skal jeg uddybe i de følgende afsnit.

3.2 Det evolutionære udgangspunkt

Durkheim afviser animismen og naturismen, men accepterer der-

²⁴² 'Positiv' er en prægnant term for Durkheim, som beskrev sin egen og sociologiens metode som positivistisk og empirisk baseret. Det skal ses på baggrund af bestemmelsen af de sociale kendsgerninger som genstandsfeltet: han undersøgte faktisk forekommende fænomener og strukturer. Fournier argumenterer overbevisende for, hvorledes Durkheim inspireredes til den positivistiske tilgang under sin rejse til Tyskland i slutningen af 1880'erne. Fournier fremhæver Rudolf von Jhering, Albert Hermann Post og særligt Wilhelm Wundt (2007, 97-100). Det er tydeligt, at Durkheim følte sig mere metodisk beslægtet med den naturvidenskabelige forskning end med fx den humanistiske forskning (på dette tidspunkt overlappende med 'filosofi'), som man får fornemmelsen af, at han betragtede som virkelighedsfjern, fabulerende dialektik - jf. hans beskrivelse af den filosofiske refleksion over religionsbegrebet: "den mest udbredte metode blandt filosoffer [...] er dialektik; det eneste, de gør, er at analysere deres egen idé om religion, selv hvis de må illustrere resultatet af denne mentale analyse med eksempler hentet fra religioner, der bedst passer til deres model" (ibid., 6).

imod "totemisme som grundlæggende religion" (1960, 123).²⁴³ Udgangspunktet bliver derfor en stor mængde etnografisk data indsamlet blandt centralaustralske stammesamfund af Baldwin Spencer og Francis James Gillen omkring år 1900 og ikke mindst Karl Strehlow (ibid., 129 note 4).²⁴⁴ Ordet *totem* blev anvendt for første gang i den etnografiske litteratur i 1791 af J. Long. Oprindeligt anvendtes det eksklusivt om nordamerikanske religionsformer; men fra begyndelsen af 1840'erne begyndte man at applicere det på andet materiale (ibid., 1924-125). Særligt Frazer og Robertson Smith²⁴⁵ var afgørende for udviklingen af totemismen som en egentlig teori (jf. Fournier 2007, 757ff).²⁴⁶ Men i denne sammenhæng må jeg afstå fra at fordybe mig i de teoretiske diskussioner og i eksempler fra det konkrete empiriske materiale. Det afgørende er, at Durkheim ved at basere sin teori om religion på data fra disse primitive, australske samfund mener, at han står så nær menneskets historiske udgangspunkt, som han kan komme. Hvor Grundtvig tager afsæt i oldkirken som traditionshistorisk udgangspunkt, tager Durkheim således afsæt i menneskehedens primitive begyndelse. Ved 'primitiv' forstår han 'enkel', 'simpel', 'tidligst mulig' (ibid., 8). 'De primitive samfund er et privile-

²⁴³ "Totémisme comme religion élémentaire" jf. Durkheims formulering - hvilket også giver mulighed for oversættelsen 'elementar-religion'. Det ville korrespondere med den udbredte tendens hos Durkheim til at benytte termer hentet fra fysikken. Således taler han fx om kræfter og resonans i beskrivelsen af religiøse fænomener. Han var da også samtidig med bl.a. Marie Curie, der med radioaktivitetsteorien interesserede sig for (kerne)kraft (jf. Fields 1995, xli; Fournier 2007, 517), og med Niels Bohr, der med kvantemekanikken kastede lys over atomkernens elementarpartikler. Metaforikken synes imidlertid primært at være bundet til elektromagnetismen, hvorved en løs og indirekte tilknytning til den danske romantik i kraft af H.C. Ørsteds tænkning kunne være mulig at argumentere for. Men det står åbent, i hvilket omfang terminologisk import fra andre teorikomplekser - herunder fx særligt oplagt termodynamikken - ikke også ville være mulige at sandsynliggøre.

²⁴⁴ Durkheim henviser løbende til *The Native Tribes of Central Australia* (1899) og *The Northern Tribes of Central Australia* (1904). De var de første til at foretage systematiske feltstudier, men Howitt havde allerede interesseret sig for Waramungo-folket i 1888; Schultze havde beskæftiget sig med Aruntaerne; Mathews havde for sin del udgivet studier om Chingalee- og Wombay-folkene (jf. ibid., 128-129, note 2).

²⁴⁵ For Robertson Smiths betydning for Durkheims forfatterskab se Jones 1981; Fournier 2007, 91-92. 678-679. 765-766.

²⁴⁶ Men J.F. McLennan, som inspirerede Robertson Smith, var den, der i religionsvidenskabelig sammenhæng præsenterede den opfattelse, at totemismen måtte betragtes som det første religiøse udviklingstrin (Tybjerg 2010, 116; Burrow 1966, 230ff). Hos ham finder man endvidere også understregningen af totemismens grundlæggende sociale karakter (Tybjerg 2010, 117).

geret udgangspunkt, fordi de er simple eksempler [*cas*]' (ibid.).²⁴⁷ Bag denne idé ligger Auguste Comtes formulering, at de simpleste fænomener er de mest generelle (Fields 1995, xxxix), og den implicerer en evolutionistisk tankegang. Menneskeheden har i samfunds- og kulturform udviklet sig fra relativt simple organisationsformer til mere komplekse indretninger. De mekanismer, der får fællesskaber til at hænge sammen, er de samme til alle tider; men de er nemmere at observere, jo tættere man befinder sig på udgangspunktet. Hertil kommer, at de primitive religioner ikke alene tillader os

at isolere religionens grundlæggende elementer; deres store fordel er også, at de hjælper os til at forklare dem. Fordi kendsgerningerne er simple, er relationerne [*les rapports*] imellem dem tilsvarende tydeligere. De årsager, som mennesker angiver til at forklare deres handlinger for dem selv, er endnu ikke blevet sofistikerede og forvrængede [*élaborées et dénaturées*] af en lærd refleksion [*une réflexion savante*]; de er tættere på og mere i overensstemmelse med de motiver, som forårsagede disse handlinger (ibid., 9-10).

Denne passage er forbundet med den tankegang, at den historiske analyse er den eneste farbare vej til forståelse af menneskelige institutioner. For kun historien "sætter os i stand til at analysere en institution i sine grundbestanddele, fordi den viser os, hvordan disse én efter én er blevet født i tiden" (ibid., 5). Inspirationen fra Fustel de Coulange er tydelig på dette punkt. Coulange mente, at "L'histoire est la science des faits sociaux, c'est-à-dire la sociologie elle-même" (1889, IV-V). Fournier, der fremhæver Coulanges insisterer på fremhævelsen af sociale kendsgerninger [*faits sociaux*] og samfundsmæssige helhedsstrukturer fremfor årstal og enkeltbegivenheder, siger derudover, at Coulange mente, at historikerens profession lignede kemikerens: analysen af det indsamlede materiale var det afgørende

²⁴⁷ Interesseren for 'de primitive samfund' var udbredt på dette tidspunkt. Lucien Lévy-Bruhls *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), hvori han formulerer idéen om disse folks 'prælogiske mentalitet', er et oplagt eksempel. Durkheim afviste imidlertid af grunde, jeg skal vende tilbage til, Lévy-Bruhls begreb: "Il n'y a pas une mentalité, avant la mentalité logique". Formuleringen findes i et brev, som han skrev til Lévy-Bruhl i 1909. Det er citeret i Fournier 2007, 762.

(2007, 48). Men hvordan harmonerer denne tankegang med Durkheims centralaustralske data, der jo netop ikke var historiske kilder? Durkheim delte den (stadig indlysende rigtige) udbredte opfattelse, at den menneskelige evolution nok overordnet set løber fra simpel til kompleks, men at de forskellige samfund ikke nødvendigvis gennemløber denne udvikling i samme tempo. Herders forståelse af de forskellige folkestammers forskellige væksthastighed kan opfattes som en idéhistorisk baggrund for den opfattelse, at et specifikt, samtidigt eksempel kan repræsentere et givent overordnet, fortidigt udviklingspunkt.²⁴⁸ Man har således adgang til menneskehedens barndom blandt aboriginere i den australske *bush* anno 1900.²⁴⁹ Hvad det er, der for Durkheim står så klart i disse samfund, skal vi se i det følgende.

3.3 Fællesskab som metafysisk fænomen

I det tyvende århundrede er Durkheims teori ofte blevet gengivet med opsummerende sætninger som 'religion er samfundet, der tilbyder sig selv'; religion er en epifænomenal spejling af samfundet – den faktiske sum af en gruppe menneskers forestillinger, holdninger og handlingsmønstre.²⁵⁰ Udgangspunktet for denne fremlægning er en

²⁴⁸ Ingen har som Robert N. Bellah videreudviklet det evolutionære perspektiv i *FE. Religion in Human Evolution* kan således opfattes som et forsøg på at skitsere den udvikling, som Durkheim forudsætter ligger mellem australiernes og hans eget franske samfund. Bellah tager da også afsæt i netop Durkheims religionsdefinition (2011, 1). I Bellahs første religionsevolutions skitse fra 1964 illustreres det første primitive ('tribale') stadie da også med et eksempel fra en australsk stammereligion. Sagt på en anden måde: hvor Durkheim koncentrerer sig om religionens elementarformer, formulerer Bellah en teori om religionens udvikling frem til sine komplekse former – altså religionens position i mere udviklede og komplekse samfundsformer. Eller på en tredje måde: Bellahs bog kan opfattes som en bro mellem Durkheims og Webers religionsteorier. Bellah beskriver udviklingsstadierne fra den primitive samfundsform, hvor religion og samfund var sammenfaldende, som Durkheim tager afsæt i, til den moderne samfundsform, hvor religion indgår som én sektors blandt mange andre, som Weber beskriver.

²⁴⁹ Hos Herder hedder det med et andet perspektiv, men i en tilsvarende tankegang: "den største del af jordens nationer befinder sig endnu i barndommen [...] hvor end du rejser hen blandt såkaldte vilde og lytter, dér vil du høre lyde til udlægning af skriften! Se levende kommentarer til åbenbaringen flage omkring dig!" (2002, 11).

²⁵⁰ Daniel Pals giver et typisk eksempel på denne misforståelse i en brugt og repræsentativ lærebog: "Durkheim almost always claims that society determines, while religion is the thing that i determined. Society controls; religion reflects [...]" Durk-

passage, hvori Durkheim redegør for sit syn på totemet. Her falder ordene således: ”Klanens guddom, det totemistiske princip, kan således ikke være andet end klanen i sig selv” (1960, 295). Mange har forstået dette udsagn som ’Gud og samfund er én og samme ting’ og på den baggrund konkluderet, at Durkheim reducerer religion til en spejling af et materielt niveau. Den udlægning er imidlertid forkeret og udspringer af en misforståelse af Durkheims brug af ordet samfund, *société*. Hos Durkheim er *société* i sit væsen det samme som religion og nærmer sig associativt den nutidige anvendelse af *kultur*:²⁵¹ der er hverken tale om summen eller gennemsnittet af (i princippet) navngivne personers konkrete handlinger, lovgivning, uformelle regelsæt og holdninger. Durkheim spørger, ’hvilket samfund, der bliver religionens substrat? Er det det reelle samfund [...] fuld af fejl og ufuldkommenheder [?]’ (ibid., 600). Svaret på det retoriske spørgsmål er nej. I stedet er det ideelle eller ’det perfekte samfund’, som ikke ’er en empirisk kendsgerning’, der er genstand for den religiøse dyrkelse (ibid., 601). Han anfører endvidere, at *société’et* er et fænomen *sui generis* (ibid., nn; 1925, 60ff), der er mere end summen af sine enkeltdele.²⁵² Dette ’mere’ består i en åndelig overbygning; samfundet er således en ’metafysisk’²⁵³ entitet i samme forstand, som kultur og sprog kan siges at være det;²⁵⁴ et samfund er en relativt stabil, over-

heim insists that society powerfully shapes religious ritual and belief, while religious beliefs never seem able to do the reverse” (1996, 117).

²⁵¹ Det gælder i hvert fald den sene Durkheim efter omkring 1898. Denne forståelse af den sene Durkheims religions- og samfundsbegreber som indholdsmæssigt svarende til den aktuelle brug af kultur er som nævnt den væsentligste og mest gennemkommende pointe hos Jeffrey Alexander. Jeg minder her om, at Alexander overbevisende har argumenteret for, at Durkheim på den baggrund var (det implicite og ubevidste) udgangspunkt for det tyvende århundredes ’cultural turn’ (2005, 11-12).

²⁵² Jf. Durkheims præcisering: ”vi opfatter ikke samfundet som en aritmetisk sum af individer, men som en egen personlighed adskilt fra de individuelle personligheder” (1925, 104).

²⁵³ Durkheim selv anvendte termen *morale*. Til trods for at den franske brug af moral (som den danske) vil konnotere ’normativ’ og ’værdiladet’, viser opslag på Centre national de ressources textuelles et lexicales (cntrl.fr), at det også anvendes om (og på Durkheims tid kunne anvendes om) alle ikke-materielle fænomener. Det er i den forstand, Durkheim anvender det, og derfor jeg her gengiver det med ’metafysisk’ – skønt ’metafysisk’ hos Durkheim i øvrigt havde en negativ klang.

²⁵⁴ Om sproget siger Durkheim i øvrigt i en påfaldende herdersk tone: ”Sproget er i allerhøjeste grad socialt; det er blevet udviklet af samfundet og samfundet overleverer det fra generation til generation. Men sproget er ikke kun et system af ord; hvert ord rummer en bestemt mentalitet, som tilhører det samfund, der taler det.

personel enhed af forestillinger (*representation collective*) og handlingsmønstre, som en gruppe individer opfatter som gyldige, identificerer sig med og lever efter. I den passage, som guddom = klan-sætningen er indlejret i, fremgår det da også, at Durkheims ærinde ikke er at 'reducere religiøse fænomener til materielle, samfundsmæssige strukturer'. Formålet er tværtimod at finde en indfaldsvinkel, hvorfra man kan tale videnskabeligt om den metafysiske virkelighed, som samfundet er udtryk for:

[Totemet] udtrykker og symboliserer to forskellige typer af ting. Fra ét perspektiv er det den ydre og synlige form af, hvad jeg har kaldt det totemistiske princip eller gud; og fra et andet er det også symbolet på et bestemt samfund, som kaldes klanen. Det er klanens flag; det tegn ved hvilket klanen adskiller sig fra andre klaner; det synlige kendetegn på dets særegenhed og et kendemærke, der bæres af alt, der i en eller anden form tilhører klanen: mennesker, dyr og ting. Hvis totemet således er symbolet på såvel gud som samfund, er det så ikke fordi gud og samfund er én og samme ting? Hvorledes kunne gruppens embleme have antaget en quasi-guddommelig form, hvis gruppen og guddommen var to distinkte virkeligheder? Klanens guddom, det totemistiske princip, kan således ikke være andet end klanen i sig selv – dvs. klanen hypostaseret og repræsenteret gennem forestillinger i den fysiske form, som de planter og dyr, der tjener som totem, har (1960, 295).

Durkheim signalerede i øvrigt samfundets metafysiske kvalitet ved gennemgående at knytte det til begreber som *morale*, *hyper-spiritualitet* og *conscience collective* (Alexander 2005, 151ff). Samfundet har med andre ord en ånd, en kollektiv bevidsthed,²⁵⁵ hvori moralen – den relativt stabile helhed af kollektive forestillinger – befinder sig. Men netop fordi samfundet (og religionen) er et metafysisk betydningskompleks har det brug for konkrete, biologisk-materielle individer til at indgå i sig, benytte sig af det, opfatte det som autorita-

Dette samfund udtrykker således sit eget temperament og det er denne mentalitet, der lægger fundamentet for individets mentalitet" (1925, 69).

²⁵⁵ I *L'éducation morale* hedder det eksempelvis, at 'samfundet først og fremmest er en sammensat helhed af idéer og følelser [...] en bestemt intellektuel og moralsk ramme, som kendetegner en hel gruppe [...] samfundet er overordnet set en fælles bevidsthed' (1925, 44).

tivt, identificere sig med det for at opretholde sin eksistens: det har brug for, at individet internaliserer det, giver det fysik realitet og overleverer det. Vi skal derfor vende os mod Durkheims forståelse af mennesket.

3.4 Menneske først, krage så

I det foregående citat adresserer Durkheim den omstændighed, at medlemmer af en bestemt klan identificerer sig med et bestemt totem - fx krage som tilfældet er med en klan inden for Kumite-phraty'en (ibid., 202f). Det afgørende er imidlertid, at denne identifikation ikke er restløs. Klanmedlemmer 'er' ikke krager, de er først og fremmest mennesker, hvilket de også selv er klar over. I stedet er der tale om et participationsforhold; klanmedlemmerne deltagende i eller besidder en vis grad af 'kragehed'. Det gælder også for de konkrete, fysiske krager i naturen. Faktisk betragtes de visuelle repræsentationer af totemet, emblemerne, for at være "mere hellige end det totemiske væsen i sig selv" (ibid., 189).

For at folde disse betragtninger ud og for at forstå Durkheims syn på menneske og menneskelighed, må vi vende tilbage til det grundlæggende spændingsforhold mellem individ og fællesskab i Durkheims tænkning. I denne sammenhæng bliver det nemlig tydeligt, at den inkarneres direkte i det enkelte individ, som Durkheim gentagende beskriver som et 'dobbelvæsen' eller ligefrem som en *homo duplex* (jf. Shilling 2005, 217ff). Han siger således:

I det [mennesket] lever to væsener: et individuelt væsen, som har sin base i kroppen [*l'organisme*] og hvis virkefelt er strengt begrænset af denne omstændighed, og et socialt væsen, som repræsenterer i os den højeste virkelighed i den intellektuelle og moralske orden, som vi har adgang til gennem observation; dvs. samfundet [*j'entends la société*] (ibid., 23).

Mennesket består med andre ord af en individuel, fysisk del, kroppen, og en social, metafysisk del, den tænkning, den moral, det samfund, individet har delagtighed i. Det sociale væsen er indbegrebet af menneskelighed. Uden evnerne til at kommunikere med andre og uden viden om fælles normer og forestillinger opfattes individerne

ganske enkelt ikke som rigtige mennesker (ibid., 24). Det bedste ved mennesket er dét, som det henter fra kulturen (samfundet, religionen). Derfor siger Durkheim, at ”mennesket er udelukkende menneske, fordi det er civiliseret” (ibid., 303), og at ”det er samfundet, vi betragter som den vigtigste del af os selv” (1925, 71). Mennesket som rent individ er ikke andet end et dyr.

For at komplicere sagen yderligere synes dét, som Durkheim eksplicit fremstiller som et dyadisk forhold, at indeholde et implicit tredje aspekt. Denne pointe er Hans Jørgen Lundager Jensens. I sin artikel ”Moses og bodysnatchernes invasion (Durkheim, kognition og Deuteronomium)” foreslår han således, at Durkheims *homo duplex* også kan

forstås som en slags ’homo triplex’ hvor ’homo’ udgør midterstillingen mellem to omfattende områder: samfundet på den ene side og animaliteten på den anden side. Disse to er ikke altid i strid med hinanden – som sagt er det oftest i individets egen interesse at underkaste sig samfundets repræsentationer og disses tvangløse tvang – men de kan let komme det og gør det formentlig ofte, i større eller givetvis ofte mindre dramatiske situationer (2005, 37).

Det animalske og det samfundsmæssige kan altså betragtes som yderpunkter i Durkheims forståelse af den menneskelige bevidsthed, der må holdes sammen af det i et mere eller mindre bevidst subjekt som en tredje instans. Der er her tale om en balanceøvelse eller sagt med andre ord: en selvudslettende hengivelse til de samfundsmæssige, centripetale kræfter kan være ligeså problematisk for det enkelte menneske som en manglende eller utilstrækkelig internalisering af samfundet ville være for det individ, der i for høj grad står i de animalske, centrifugale kræfters vold. I det ene tilfælde kan ’for meget samfund’ føre til fx fascisme, ekstrem asketisme eller martyrdød; i det andet tilfælde betyder ’for lidt samfund’, at individet ikke kategoriseres som menneskeligt.²⁵⁶

²⁵⁶ Her åbner sig et interessant perspektiv, som i denne sammenhæng imidlertid blot kan antydes. Den førnævnte Peter Sloterdijk lægger i sin *Du musst dein Leben ändern* (2010) op til en komplicering af dette forhold mellem dyr-menneske-kultur ved (i kritisk forlængelse af Nietzsche) at skyde ’overmennesket’ eller ’akrobaten’

Skønt denne mellemregning viser os, at Durkheims teori har flere aspekter, er det uden tvivl overgangen fra dyr til menneske - individets tilegnelse af den samfundsmæssige 'anden natur' - der er bedst beskrevet i Durkheims *FE* og i de pædagogiske skrifter. Et hovedspørgsmål er med andre ord, hvordan mennesket med sit dyriske udgangspunkt bliver et samfundsorienteret væsen. Eller mere specifikt: hvordan bliver midt-1800-tals danskere kristne? Hvordan bliver bretonske bønder anno 1900 franskmænd? Hvordan bliver enkelte medlemmer af Kumite-klanen krager? Svaret er det samme i de tre tilfælde: gennem social prægning i opvækst og i uddannelse.²⁵⁷ Derfor kan Durkheim i *Éducation et sociologie* sige, at skabelsen af det 'sociale væsen' i det 'individuelle væsen' er "selve målet for opdragelsen og uddannelsen [*l'éducation*]" (1922, 51).²⁵⁸ Processen, som Durkheim også ofte i sine pædagogiske skrifter kalder disciplinering, er langvarig og diffus og synes i sig selv at blive modarbejdet af individenes egoistiske-dyriske drifter. Selv når opdragelsen og den sociale formgivning synes afsluttet, er samfundets forestillinger og symboler prisgivet menneskets biologiske indretning, hvorunder særligt hukommelsen spiller en rolle; individerne må jævnligt mindes om, at de er kristne, krager eller franskmænd. Det hukommelsesmæssige står da også tydeligt frem i formuleringer som fx denne om de kollektive repræsentationers og symbolers betydning:

ind som selvstændig kategori. Ifølge ham ligger det kvalitative skel mellem det almindelige menneske (her kaldet 'basislejren') og 'akrobaten', der i et strengt, asketisk fokus hæver sig op over det almenmenneskelige udgangspunkt.

²⁵⁷ Uddannelsens omfang og relevans afhænger i sagens natur af samfundets udviklingsgrad. I simple samfund med minimal arbejdsdeling vil denne proces ikke være så omfattende og langvarig som i mere udviklede og komplekse samfund med en høj grad af arbejdsdeling og dermed behov om specialisering.

²⁵⁸ I denne sammenhæng er det relevant, at Durkheims begreb *conscience* kan oversættes både som bevidsthed og som samvittighed, hvor samvittigheden kan opfattes som en internalisering af samfundets principper. Denne tvetydige mentale 'kapacitet' opbygges i individet under opvæksten. I sit pædagogiske forfatterskab viser Durkheim endvidere ligesom Grundtvig udtryk for en interesse for historiens store skikkelser. Hvor de for Grundtvig blev anvendt som forbilleder og formidlingsmæssige redskaber, illustrerer de imidlertid for Durkheim den pointe, at dét, som vi opfatter som indbegrebet af og det bedste ved individet, er det internaliserede samfund. Derfor er "de store historiske figurer – de, som synes uendeligt større end alle andre – ikke kunstnere eller mænd af stor visdom eller statsmænd, men de, som har opnået (eller tilskrives at have opnået) de største moralske sejre: Moses, Sokrates, Buddha, Konfusius, Kristus, Muhammed og Luther for blot at nævne nogle få af de store navne" (1925, 93).

Uden symboler [...] ville de sociale følelser have en ustabil eksistens. De følelser, som er meget stærke, så længe mænd er forsamlede og gensidigt påvirker hinanden, overlever udelukkende i form af hukommelsen, hvori de gradvist sløres og fortoner sig, hvis de er overladt til sig selv (Durkheim 1960, 330).

Symbolerne akkumulerer med andre ord emotionel tilknytning til fællesskabet.²⁵⁹ Men heller ikke symbolernes evne til at vække minde om disse følelser er kontante. Durkheim peger på de regelmæssige fysiske forsamlinger som altafgørende for regenereringen af symbolerne og individernes sociale tilknytning.

3.5 Forsamling, rytme og elektrisk energi

Durkheim har haft stor (direkte og indirekte) betydning for ritualforskningen i det 20. århundrede. Turner, Rappaport og dele af den aktuelle kognitionsforskning har eksempelvis taget sit afsæt i Durkheims beskrivelse af den rituelle forsamling.²⁶⁰ Beskrivelsen begynder med denne konstatering af, at der gives to forskellige eksistensmodi:

[A]australske samfund veksler mellem to forskellige faser. I den ene er folk spredt i små grupper, som hver især er optaget af deres gøremål; hver familie lever for sig selv, jager, fisker – kort sagt, forsøger med alle forhåndenværende midler at skaffe sig føde. I den anden fase koncentrerer og forsamlers folk derimod på et bestemt sted i en periode, der

²⁵⁹ Durkheim siger ikke selv noget særskilt om skriftkulturer. Men det er foreneligt med resten af teorien at antage, at de kollektive repræsentationer og symboler i skriftkulturer med en udviklet bevidsthed om egen historie vil reflektere bevidst over denne akkumulering. Dette perspektiv vil gå for vidt at udfolde her; men særligt relevant i denne sammenhæng ville være Jan Assmanns begreb om den 'kulturelle hukommelse' (som er inspireret af Maurice Halbwachs, der var en del af kredsen omkring Durkheim) og hans understregning af, at skriften grundlæggende ændrer vilkårene for kulturel fastholdelse og udvikling. Skriften muliggør en kumulation, som fx kan slå om i en egentlig historieskrivning, som den mundtlige og givetvis ofte rituelt baserede tradering ikke kan tilbyde (jf. Lundager Jensen 2008a). I forlængelse heraf ville man kunne opfatte Grundtvigs *Sang-Værk*, hvis skriftlighed og kumulative dagsorden er uomgængelig, som en fiksering og udbygning af et reservoir af forskellige epokers kollektive udtryk for tilknytning til det kristne symbolunivers.

²⁶⁰ Se Bellah 2005 for en redegørelse for Durkheims ritualteoretiske aktualitet.

kan vare fra flere dage til flere måneder [...] De to faser står i skarp kontrast til hinanden. Den første, hvori den økonomiske aktivitet er dominerende, er generelt kendetegnet ved lav intensitet. Det vækker ikke stærke følelser at samle frø og planter, som er nødvendig føde, at jage eller at fiske. Den spredte tilstand, som samfundet befinder sig i, gør livet monotomt, stagnerende og ensformigt. Men alt forandringer sig, når en corrobbori finder sted (Durkheim 1960, 307-308).

Disse faser svarer til profan og hellig tid. I denne sammenhæng er det den anden og hellige fase, når mennesker samles, der er afgørende:

Forsamlingen er i sig selv en overordentlig kraftfuld stimulans. Når individerne er forsamlede, genereres en slags elektricitet i kraft af deres nærhed. Den bringer dem hurtigt i en tilstand af overordentlig begejstring. Enhver følelse, som udtrykkes, resonerer uhindret i bevidstheden, som er åbne og modtagelige for ydre indtryk, der gensidigt forstærker hinanden [...] Sandsynligvis fordi en kollektiv følelse ikke kan udtrykkes kollektivt uden en vis grad af orden, som tillader harmoni og ensartede bevægelser, har disse bevægelser og udbrud tendens til at blive rytmiske og regelmæssige og til at udvikle sig til sang og dans” (ibid., 308-309).

Den følelsesmæssige kraft og resonans-begejstring kalder Durkheim *effervescens*; den er samfundets eller religionens *locus*: 'Det er i sådanne effervescente sociale miljøer og i denne effervescens i sig selv, den religiøse idé synes at være blevet født' (ibid., 313). De fysiske fælleshandlinger er det centrale, og Durkheim fremhæver ligesom Grundtvig de rytmiske og musiske handlinger som grundlæggende. Af effervescensen og den fysiske koordinering i den konkrete forsamling udspringer al menneskelig samfundsmæssighed og evne til at indgå i mere overordnede og abstrakte fællesskaber,²⁶¹ for de

²⁶¹ Der er imidlertid samtidig dette punkt i Durkheims teori, der, som Svend Ranulf påpegede, kan ses som en art teoretisk foregribelse af essentielle træk ved de fascistiske og nazistiske bevægelser, der for alvor tog fart efter Durkheims død og Første Verdenskrig (1939).

individuelle bevidstheder kan kun mødes og forenes, hvis de kommer ud af sig selv – og det gør de kun i kraft af bevægelse. Det er homogeniteten af disse bevægelser, der gør gruppen bevidst om sig selv og som i kraft heraf skaber den (ibid., 330).

Formuleringer som denne har fået Anne Warfield Rawls til i artiklen ”Durkheim’s Treatment of Practice: Concrete Practice vs. Representation as the Foundation of Reason” (2001) at understrege den konkrete, kropslige bevægelse som fundamentet for Durkheims ritualteori.²⁶² Bellah kredser om den samme pointe, når han siger, at

Collective representations – beliefs – are essential in the process through which society becomes aware of itself, but they arise from and express the homogeneous physical movements that constitute the ritual, not the other way around (2005, 184).

På grundlag af denne vurdering er det muligt at forstå Durkheims teori som en saglig parallel til Grundtvigs syn på forholdet mellem salmesang og salmetekst: den fysiske fælleshandling først, de kollektive repræsentationer så; individerne forberedes i den fælles, fysiske bevægelse til at internalisere de fælles holdninger og forestillinger – til at betragte dem som gyldige.²⁶³

For at videreudvikle Durkheims elektricitetsmetafor kan man

²⁶² Den førnævnte Merlin Donald funderer tilsvarende sin teori om menneskets kulturelle og kognitive evolution på den antagelse, at den menneskelige evne for fællesskab beror på (og mere avancerede former for kultur bygger ovenpå) den såkaldt ’mimetiske kompetence’ – menneskets evne til kropslig kommunikation og social afstemning (1991; 2001).

²⁶³ Endnu engang er den Durkheim-påvirkede Roy Rappaport interessant at perspektivere til. Han anser ritualet for at være ”the social act basic to humanity” (1999, 31) og har præciseret denne grundlæggende, sociale handling til at bestå af to på hinanden følgende trin: 1) individer kommer til stede på samme punkt, 2) de hengiver sig til rytmen – dvs. overlader styringen af kroppen til kollektivet. Derfor kan han sige, at ”to sing with others, to move as they move in the performance of a ritual, is not merely to symbolize union. It is in and of itself to reunite in the reproduction of a larger order. Unison does not merely symbolize that order but indicates it and its acceptance. The participants do not simply communicate to each other about that order but commune with each other in it” (ibid., 220). Netop denne pointe er den afgørende isomorfi mellem Grundtvig og Durkheim.

desuden opfatte det således, at deltagerne lades op af den virkelige, fysiske kraft, som udspringer af de forsamlede kroppes nærhed og deres fælleshandlinger (jf. Fournier 2007, 777-778). De lades op med fællesskabsfølelse, samtidig med at fællesskabets forestillinger og symboler regenereres. Fællesskaber og individer må således opfattes som dynamoer, der henter kraft fra spændingen mellem kroppe i fysisk nærhed og 'friktion'. 'Dynamo' er ikke mit påfund. Durkheim taler løbende om religionens 'dynamogeneriske' kvaliteter. Tankegangen er, at den effervescente kraft ikke alene følelsesmæssigt berører deltagerne i den pågældende rituelle situation, men også har mere langvarig, opbyggelig virkning (ibid). I "Religionens fremtid" præciserer han dette aspekt på følgende måde:

et religiøst menneske tror, at det parteciperer i en kraft, som dominerer det, men som samtidig opretholder og hæver det over dets naturlige indskrænkninger. Dette menneske føler sig således styrket og bedre rustet til at klare tilværelsens udfordringer og besværligheder. Det føler sig endda i stand til at påvirke naturens gang (Bilag 4).

Individet styrkes med andre ord fysisk og mentalt af sin religiøsitet.²⁶⁴ I forlængelse af denne tankegang bemærker Durkheim i *L'Éducation morale*, at mennesker oplever det som en nydelse at sige 'vi' fremfor 'jeg',

fordi enhver, som siger 'vi', føler, at der bag ham er en støtte og en kraft, som han kan regne med – en kraft, som er meget stærkere end den, som isolerede individer må forlade sig på. Nydelsen er proportional med den sikkerhed og overbevisning, med hvilken vi siger 'vi' (1925, 229).

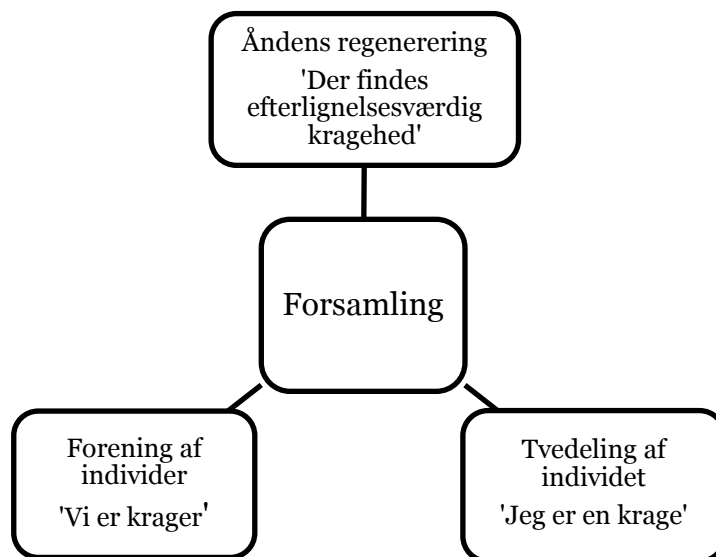
²⁶⁴ Heri ligger altså også en helbredsmæssig dimension, som Chris Shilling anser for at være et underbelyst tema i Durkheimforskningen (2005, 217). På baggrund heraf ville det ikke være usagligt at mene, at Durkheim nærmer sig den førnævnte forskningslitteratur, der med afsæt Lourdes-miraklerne interesserede sig for religioners placebo-virkninger. I denne litteratur var tankegangen, at religion og religiøse virkninger er virkelige i det omfang, de erfares som sådan af bestemte individer. For Durkheim var det imidlertid ikke blot et spørgsmål om individuel erfaring - han mente også, at kræfterne var virkelige uden for den individuelle erfaring af dem.

I kraft af de rituelle fælleshandlinger revitaliseres individets sociale væsen: det påvirkes fysisk-emotionelt og bliver herved modtageligt for de forestillinger, der genopfrisker fx en kristen identitet eller en krage-natur.²⁶⁵

Ud af forsamlingsituationerne løber således tre overordnede og interrelaterede processer. Den ene er (gen)foreningen af en konkret gruppe individer til et fællesskab, der parteciperer i et mere abstrakt, metafysik princip eller fællesskabets ånd. Den anden er (fastholdelsen af en) tvedeling af det enkelte individ, således at det (igen og igen) internaliserer det metafysiske princip i sig. Den tredje er den åndelige regenerering, som er baseret på de to først leds bevidsthed om participationen i den metafysiske virkelighed.

²⁶⁵ Som tilfældet var med tvetydigheden i hellighedsbegrebet, findes der også i forfatterens understregninger af visse forsamlings destruktive potentiale. Det hedder ligefrem "vi ved, at horden kan dræbe. Skønt horden er et samfund, er der tale om et usammenhængende og ustabil samfund uden regelmæssigt organiseret disciplin. Fordi der er tale om et samfund, vil de stærke emotionelle kræfter, der genereres, være særligt intense. Derfor eskalerer følelserne hurtigt. Et kraftfuldt og komplekst system af reguleringer er nødvendigt, hvis man skal holde følelserne inden for et normalspektrum og undgå, at de bryder alle indskrænkninger", men denne type forsamlinger som gemmer sig under betegnelsen 'horde', mangler per definition regler etc. Derfor kender de følelser, de aktiverer "intet mådehold og de udvikler sig tumultarisk, destruktivt" (1925, 139). Ser man imidlertid Durkheims beskrivelse af mekanismerne i forsamlingsituationer som helhed, fylder det brutalt-destruktive en lille del. På den måde adskilte han sig fra den almindelige skeptiske holdning til dette fænomen, som dominerede i samtidens offentlige debat og hos forskere som førnævnte Gustave Le Bon, hvis hovedværk *Psychologie des foules* (1895) netop var en kortlægning af folkemængders uundgåeligt brutale handlinger.

Model 3.5 Forsamlingens virkninger



Forsamlingen er således fundamentet for fællesskabers overlevelse og menneskers tvedelte menneskelighed.

3.6 Den franske revolution som religions-case

Urolige og kreative perioder, som tilfældet er med revolutioner, føder religioner (eller prøver på det). Perioderne kan betragtes som langstrakte effervescentstilstande, og ”folk lever mere og anderledes end normalt” (Durkheim 1960, 301). Formodentlig fordi Durkheim ønsker at vise, at religion og samfundet som kollektivt ideal i sidste instans er én og samme ting, er begivenhederne under den franske revolution særligt gavnlige som illustrationer på de rituelle og forsamlingsbaserede mekanismer, som han har bestemt som kernen af religionerne. Han vil vise, at de fænomener, som blev udlagt som indbegrebet af sekularisme, i deres natur var ligeså religiøse som den katolske kirke, de gjorde op med. Måske endda i endnu højere grad:

Aldrig før eller siden har samfundets evne til at omskabe sig selv til guddom eller til at skabe guder været tydeligere end under revolutionens første år. Under denne tids generelle entusiasme transformeredes ting, som i sig selv var rent sekulære, i kraft af den offentlige mening til hellige

ting: fædreland, frihed, fornuft. En religion med dogmer, symboler, altre og helligdage var i færd med at etablere sig spontant [...] I et bestemt tilfælde så vi samfundet og dets kult uden nogen form for transfiguration (ibid., 305-306).

Den franske revolution stod således for Durkheim ikke blot som et nærliggende eksempel for en fransk offentlighed, men også som et afgørende skel i udviklingen af menneskehedens religiøse udtryk i det hele taget. Den synes at stå som det historiske eksempel, der endegyldigt blotlægger de samfundsmæssige-religiøse mekanismer og dermed er afgørende for sociologiens positive, empirisk baserede studie af religion som samfundsmæssig, virkelig, social kendsgerning. Derfor er det måske ikke overraskende, at han i anledning af jubilæet i 1889 anfører, at man kan betragte de eksplicitte principper bag revolutionen som "en art bibel for sociologien [*une sorte de bréviaire de sociologie*]"²⁶⁶ Det australske materiale var som nævnt et privilegeret udgangspunkt for det sociologiske studie af religion, fordi det i kraft af sin relativt mere simple struktur gør det lettere at bestemme den fundamentale religiøse fællesnævner. Men revolutionen kan for sin del betragtes som det historiske 'eksperiment' (ibid.), som ingen religionsforsker kan tænke sig bagom. Revolution afslørede for Durkheim en indiskutabel kontinuitet mellem religion og samfund, mellem religiøs refleksion og fornuftsbaseret refleksion; selv det samfundsfællesskab og den tradition, der bevidst og selvkommenterende baserer sig på fornuften, slår om i religion.

Durkheims forklaring på, hvorfor revolutionskulten fik så kort levetid, er imidlertid forholdsvis mager. Han angiver blot, at de effervescensbaserede, patriotiske følelser, som var dens fundament, svækkedes, hvorfor kulten i sig selv *ipso facto* hensygnede (ibid., 611). Det giver anledning til at påpege den omstændighed, at udsigelseskraften i Durkheims teori er stærkest i analysen af de mekanismer, som gør sig gældende i allerede etablerede religiøse og samfundsmæssige fællesskaber. I den forstand er hans teori synkron. Derfor står det diakrone spørgsmål om, hvilke træk, der skal være til stede, for at en historisk periode kendetegnet ved spontan, kollektiv og kreativ effervescens kan udvikle sig til en egentlig, kondenseret religiøs

²⁶⁶ Sætningen findes i Durkheims "Les principes de 1789 et la sociologie" fra 1790 og er citeret i Fournier 2007, 146.

eller samfundsmæssig tradition, ubesvaret i *FE*.²⁶⁷

Alene i sin egenskab af afgørende fransk nationalhistorisk begivenhedskompleks bygger den franske revolution desuden bro mellem på den ene side Durkheims teori om religion og på den anden side hans samfundsmæssige omsætning af den, som kommer til udtryk dels i de national-pædagogiske overvejelser, dels i formidlingsovervejelserne henvendt hhv. til troende og fritænkere. Pædagogikken først.

4. Moralsk uddannelse

Den genkommende understregning i *FE* af, at samfund og religion grundlæggende kommer ud på et, er desuden tydeligt markeret i Durkheims pædagogiske arbejde. Durkheims universitære ansættelser var som nævnt først og fremmest af et pædagogisk indhold. Her faldt de primære undervisningsforpligtelser for professoraterne i Bordeaux og Sorbonne. Et af de mest afgørende kurser, som han gav først i Bordeaux og siden gentog på Sorbonne, var rækken *L'éducation morale* (Fauconnet 1974), der sigter på den primære undervisning.²⁶⁸ Udgivelsens tankerækker og argumentation følger den i *FE* - i dette tilfælde blot med Frankrig som det abstrakt-overordnede, metafysiske fællesskab og den franske skole som den

²⁶⁷ Dette er imidlertid netop et udgangspunkt for Roy Rappaport, der tænkte aktivt og eksplicit i forlængelse af Durkheim. Som vi så i kapitel I, s. 110, indkredsede han nogle fundamentale kriterier for 'fremtoningen' af de religiøse forestillinger og den religiøse praksis: det er fx af afgørende betydning, at de folk, som deltager i religiøse ritualer, ikke oplever sig selv eller andre konkrete individer som ophavsmænd til ritualets udformning (1999, 24). Religioner og religiøs praksis må med andre ord ikke tage sig menneskeskabte ud, hvis deltagerne skal opleve dem som autoritative. Denne pointe har jeg allerede fremhævet tidligere, fordi jeg fandt den som et implicit tankemønster i Grundtvigs salmeproduktion og -redigering i *Sang-Værk*. Denne tanke findes ikke eksplicit i *FE*, men kan i en vis forstand siges at være forberedt i Durkheims teori. I *L'éducation morale* lyder en ikke overraskende parallel overvejelse omkring klassefællesskabets mirko-samfund da også således: 'det ville være gavnligt for barnet, når det begynder i en klasse, at det bliver gjort opmærksom på, at den gruppe, som det er medlem af, ikke er en tilfældig, improviseret entitet, som er opstået i og med dets skolestart [...] kort sagt, enhver klasse bør have sin egen historie, og blive fortrolig med sin egen fortid og lære dets betydning at kende' (1925, 238). Denne opgave er en af lærerens vigtigste ifølge Durkheim.

²⁶⁸ Rækken bestod af 20 lektioner, og Durkheim udarbejdede fuldstændige manuskripter, som efter hans død blev udgivet. Den første lektion blev udgivet under titlen *Éducation et sociologie* i 1922; resten blev udgivet i 1925 som *L'éducation morale*.

konkrete, fysiske, forsamlingsmæssige indgang hertil. Derfor kan Durkheim sige, at 'klassen er et lille samfund' (1925, 124), og at 'skolen er det eneste sociale miljø, i hvilket barnet systematisk kan tilegne sig viden om og kærlighed til sit land' (ibid., 67). Durkheims forelæsninger skrider frem som en række overvejelser over, hvorledes den enkelte lærer bedst styrker klassefællesskab og sørger for, at udtryk som 'holdånd' og 'klasseånd' ikke er uvedkommende abstraktioner for den enkelte elev (ibid., 230). Den underliggende antagelse er, at den smag for det kollektive liv, som barnet udvikler i klassefællesskabet, er fundamentet for dets evne til at føle tilknytning til *la patrie*.

4.1 Frankrig som (herdersk) folk

Durkheims syn på Frankrig viser et indlysende slægtskab med Herders folkebegreb og dermed også Grundtvigs. Det første indlysende parallelle element er den *sui generis*-karakter, som landene tilskrives. Hertil kommer, at Durkheim betragter hvert enkelt land som en repræsentation af ét specifikt udtryk af menneskeheden som overordnet enhed (ibid., 69). De respektive landes konkret-partikulære participation i den overordnede-universelle menneskehed kan ligefrem betragtes som et omkvæd i forelæsningsrækken. Det slår om i en interesse for navngivne landes mentale karakteristika – for deres sindelag og temperament. Den inspiration, jeg allerede tidligere har anført, at Durkheim fandt under sin rejse til Tyskland, er ikke til at overse i denne sammenhæng, hvor han hyppigt fremhæver den germanske hang til gruppedannelse og samarbejde:

i Tyskland foretager man sig alt i grupper. Folk synger sammen, de spadserer sammen, de spiller sammen, de filosoferer sammen eller diskuterer videnskab og litteratur. Alle mulige foreninger gennemsyrrer den menneskelige aktivitet og fungerer parallelt: et ungt menneske vil således konstant være involveret i et fællesskab (ibid., 223).

For Frankrigs vedkommende er det specifikke karaktertræk i en vis forstand det diametralt modsatte. Individualitet, social isolation og overfladiske, sociale relationer kendetegner den franske omgangsform, mener Durkheim, der fremdrager den afgørende betydning som salon-livet har haft for udviklingen af den franske nation (ibid.).

Durkheim synes at opfattes salon-kulturen som en illusion om den sociale relation; frem for oprigtighed finder man høflighedsspil (ibid., 224). Til trods for denne nationale selvkritik er der en tendens hos Durkheim til at fremstille den franske ånd som en 'privilegeret undtagelse' i forhold til andre nationer; den almenmenneskelige, kosmopolitiske, humanistiske tænkning, som indiskutabelt er et distinkt træk ved Frankrig, er årsagen til, at man kan mene, 'at vi tænker for menneskeheden' (ibid., 268), hedder det eksempelvis. Durkheim peger her på det franske særkende, at man opfatter sig selv som en art meta-folk og centrerer den nationale dyrkelse omkring det abstrakte individ og de universelle menneskerettigheder. Endelig bør det nævnes, at Durkheim på herdersk vis ser denne franske universalisme udtrykke sig i det franske sprog:

universalismen er indbegrebet af vores karakter i en sådan grad, at vores sprog bærer tydelige tegn herpå; fordi det er analytisk i sin essens, er det særligt velegnet til at udtrykke denne form for tænkning (ibid., 268).

Men Frankrig fungerer på dette punkt som en undtagelse, der bekræfter reglen: det universelle og meta-karakteren bryder ikke med den grundlæggende partikularisme-logik, hvorfor Durkheim slår fast, at:

'hver nation opfatter menneskehedens idealer på sin egen måde; ingen af disse idealer er overordnet eller har forrang for andre. Ethvert ideal svarer til det givne samfunds temperament. Det er ikke en farbar vej udelukkende at prise vores eget samfund, hvis vi også ønsker at få andre folk til at værdsætte det. Et civiliseret menneske kan sagtens elske sin familie uden at betragte sine slægtninge og børn som mere intelligente eller moralske end andre mennesker. Det eneste, vi må bringe andre til at forstå, er vores specifikke måde at bidrage til menneskehedens fælles bedste; vi må ikke bekymre os for ind imellem at vise de uundgåelige ufuldkommenheder i vores livsform' (ibid., 270).

På baggrund af disse fællestræk med den forståelse af nation og folk, som løber ud fra Herder, er det måske ikke overraskende, at historiefaget får en særstatus i Durkheims pædagogik, ligesom det gjorde det i Grundtvigs. På hvilken måde han redegør herfor, skal vi se i det følgende.

4.2 Historiefaget som udgangspunkt for den nationale tilknytning

Durkheim fremhæver undervisning i de naturvidenskabelige fag, hovedsageligt fysikken og biologien, som han mener spiller en bestemt rolle i skolens moralske udvikling af barnet: igennem tilegnelsen af forståelse for det naturlige univers' organiske kompleksitet vil barnet finde idéen om den komplekse, sociale sfæres selvstændige realitet mere naturlig og plausibel (ibid., 248f). Når denne bevidsthed er funderet, spiller *historiefaget* imidlertid den afgørende rolle i etableringen af det konkrete, emotionelle bånd til Frankrig, som den moralske uddannelse af barnet sigter på. Grundlaget for ræsonnementet er den opfattelse, som jeg allerede flere gange har refereret, at Durkheim ser det som nødvendigt for den samfundsmæssige tilknytning, at mennesket føler sig delagtig i 'noget virkeligt, levende og kraftfuldt, som dominerer det og som udgør det bedste af denne person' (ibid., 264). Den følelse og erfaring kan undervisningen i landets historie bringe frem. Især hvis det i undervisningen lykkes at vise

ikke alene, hvordan vi hele tiden er under påvirkning af vore samtidige, men også hvordan hver generation er afhængig af de foregående generationer, hvorledes hvert århundrede viderefører sine forgængere (ibid., 265).

I den forstand understreger Durkheim ligesom Grundtvig erfaringen af den historiske kontinuitet som en vigtig bestanddel i undervisningen. At det er den følelsesmæssige påvirkning og ikke den historievindenskabelige systematik, Durkheim finder gavnlig, får ham desuden til at afvise nødvendigheden af at introducere til de abstrakte, filosofiske refleksioner, der er forbundet med det videnskabelige historiestudium (ibid.). I stedet handler det om 'at gøre historien levende for barnet' (ibid., 266). Durkheim spørger retorisk: 'er det ikke gennem

intimt og langvarigt bekendtskab, man lærer et menneske at kende?' (ibid.) og underforstår, at det samme gør sig gældende for entiteten Frankrig. Hver enkelt historietime må derfor forstås som styrkelsen af et personligt bekendtskab. Lærerens varetagelse af undervisningsopgaven og gennemgang af det historiske stof afgør, om projektet lykkes eller ej. Dette antyder Durkheim, fx når han siger, at

eftersom vores nationale karakter er immanent i de historiske begivenheder, kan barnet hverken se eller føle dem, med mindre læreren formår at fremstille dem på en måde, således at de begivenheder, der eksponerer særtrækkene [ved den nationale karakter], træder tydeligt frem (ibid.).

Det lykkes ikke, hvis man baserer undervisningen på udenadslære af bestemte navne og årstal (ibid., 264). I stedet bør man fremhæve de anonyme kræfter, der driver samfundet som et hele. Durkheim mener, at den franske historie rummer 'tusindvis' af eksempler på disse kræfter; han nævner 'feudalisme, korstogene og renæssancen' (ibid.), men går ellers ikke i detaljer. Mere eksplicit er han imidlertid omkring dét, man i manglen af bedre formuleringer kunne kalde undervisningsklimaet.

4.3 Skole-effervescence

Historieundervisningen er således central for barnets tilknytning til Frankrig. Men ifølge Durkheim vil indholdet af denne undervisning ikke kunne absorberes af den enkelte elev, hvis der i klassen ikke er skabt en vis 'kultur' – en vis disciplineret omgangsform. 'Disciplin' er ikke et tilfældigt ordvalg; det er Durkheims ord for den 'mentale kvalitet', barnet må tilegne sig for at indgå i moralske fællesskaber som skolen og Frankrig. Det drejer sig at lave sine lektier, komme til tiden, følge skolens reglementer, at tilsidesætte egne behov og indordne sig under fællesskabet. Med andre ord: det drejer sig om subjektets evne til at tøjle den indre animalitet (1925, 24-36). Disciplinen ledsages i Durkheims tankegang af autoriteten. Den knyttes i skolen til læreren og undervisningsemnerne. I større samfund som det franske vil autoritet typisk komme til udtryk i menneskers tilskrivning af gyldighed til visse regler, institutioner, forestillinger etc. Disciplin og autoritet er særligt vigtige sociale fænomener i situationer, hvor

mange individer er samlet på et sted som tilfældet er det i et klasselokale. For:

Når en gruppe børn forsamles i det samme lokale, opstår der en art almen stimulering, der er forårsaget af det fælles liv, der overskygger alle individuelle aktiviteter, - en stimulering, der under normale forhold fremkommer som et udbrud af entusiasme, som en forhøjet interesse for at gøre sit bedste, en interesse, som ikke ville være til stede, hvis individerne arbejdede hver for sig (ibid., 139).

Af elevernes fysiske nærhed udspringer med andre ord en energi, som det er lærerens opgave at kanalisere videre til undervisningsindholdet, hvorunder det national-historiske stof er det mest betydningsfulde. Men uden elevernes disciplin og lærerens autoritet vil denne overførsel ikke kunne lykkes; klassen vil i efferverscende situationer i stedet forstærke individernes destruktive tendenser og forvandle sig til en ustyrlig hob (ibid.).

For hvis læreren ikke har fået opbygget den nødvendige autoritet, vil denne hyperaktivitet degenerere til en usund tilstand og udvikle sig til en egentlig demoralisering, hvis grad af alvor vokser i takt med klassens størrelse (ibid.).

Durkheim henter endnu engang en analogi i det overordnede nationale fællesskab, som i ustabile historiske perioder også vil opleve en øget grad af social og fysisk uro (ibid.). Analogien forlænges til det synspunkt, at skolens disciplinering af barnet forebygger sådanne uroligheder. Derfor indskærper Durkheim, at 'det er vigtigt at reagere på den nedvurdering i disciplinens betydning, som har fundet sted inden for de seneste år' (ibid.).

4.4 Individets kult

Den krisestemning, som kendetegnede samtiden generelt og *FE* specifikt, er, som det fremgår af ovenstående citat, tilsvarende tydelig i *L'éducation morale*. Den schopenhauerske påvirkning bliver tydelig i den hyppighed, hvormed ord som mismod, pessimisme og ubalance går igen i beskrivelsen af Frankrigs tilstand. Durkheim mener, at hi-

historien ikke har set nogen værre moralsk krise end den, Europa har befundet sig i siden omkring år 1800 (1925, 89; Fournier 2007, 576). Det grundlæggende problem er, at det efter oplysningstidens afviklende kritik ikke har været muligt at indkredse de nødvendige myter eller kollektive repræsentationer, som kan gøre sig gældende som konstitutive for de europæiske samfundsfællesskaber. Derfor siger Durkheim, at (også) Frankrig er ude af balance og mangler de nødvendige idealer. Men han sporer en udvikling i den rigtige retning: ”En ny forståelse af retfærdighed og solidaritet er under opbygning; de vil før eller siden blive grundlaget for nye institutioner” (ibid., 92). Derfor anser han det for at være den mest presserende forberedelse, før nogen nyttig moralsk uddannelse kan finde sted, at indkredse og positivt indholdsbestemme den mytologi, som indtil videre er diffus og ubevidst (ibid.). Med andre ord: Frankrig ”må udvikle en ånd; og denne ånd må vi forberede i barnet” (ibid.). *L'Éducation morale* rummer imidlertid ikke i sig selv et forsøg på give et indholdsmæssigt bud på, hvad de forestillinger, Frankrig vil basere sig på i fremtiden, vil bestå af. Længere med denne opgave når han i sit syn på ’individets kult’.

Som det vil være antydnet i det foregående, så Durkheim i de vestlige samfund en stadig styrket konsensus omkring ukrænkeligheden af individets status. Han mente, at man ligefrem kunne tale om, at den dyrkelse af idéerne, der forbandt sig hermed, trådte i stedet for de traditionelle religioner. Denne holdning udtrykker sig i forfatterskabet fra begyndelsen af 1900’erne og fremefter.²⁶⁹ Særligt i Durkheims indlæg i Dreyfus-affæren, ”Individualisme et les intellectuelles” (1898), bliver denne tankegang udfoldet. Durkheims individualisme formulerer sig i opposition til 1700-tallets fokus på det enkelte individs frihedsrettigheder (Kant) og dets kontraktteorier med afsæt i individet som samfundets begyndelsespunkt (Rousseau). Han advarer i forlængelse heraf imod, at man på baggrund af verbalsammenfaldet antager, at individualismen udspringer af individets egoistiske følelser. Det gør den ingenlunde. Som enhver anden religion er indi-

²⁶⁹ Jeg er enig med Charles E. Marskes vurdering i ”Durkheim’s ’Cult of the Individual’ and the Moral Reconstitution of Society”, at Durkheims udvikler sig i sit syn på individualismens placering i samfundet i løbet af forfatterskabet: ”Originally conceptualized as neither a true social bond nor a possible basis of social solidarity, individualism is eventually seen by Durkheim as the sole surviving form of [...] solidarity in modern solidarity” (1987, 1).

vidualismen en virkelig, social kendsgerning; 'det var det, Kant og Rousseau ikke forstod' (1898, 15 note 1).

Frihedsdyrkelsen, som forbandt sig med oplysningens tankestrømning, der stod stærkt i den franske revolution og videreførtes gennem det 19. århundrede, afviser Durkheim endvidere med en bevægelse, der er isomorf med Grundtvigs teologi-kritik i *Kirkens Giennemæle*: friheden er som sådan løsrivende og indholdsløs, derfor kan Durkheim 'ikke længere tro på dette negative ideal' (ibid.). I stedet forudså han, at en indholdsmættet ny religion ville opstå omkring individualismen. Han afstod imidlertid fra at udtale sig om dens præcise udtryk, hvilket fremgår af dette citat fra "Religionens fremtid":

Vil de [forestillingerne] forblive generelle og abstrakte? Vil de være forbundet til personlige væsener, som vil inkarnere og repræsentere dem? Det beror på den tilfældige, historiske udvikling, som man ikke kan sige noget om på forhånd (Bilag 4).

Hvor Grundtvig på baggrund af erfaringen af traditionens erosion kastede sig ind to projekter af mytologisk regenerering på hhv. det kirkelige og det verdslige område, tvinger Durkheims sammentænkning af mekanismerne i det religiøse og det verdslige domæne til at foretage en 'mytologisk indsnævring' omkring idéen om individet, men udformningen af denne mytologi kunne hverken sociologen eller pædagonen Durkheim bidrage til. På dette punkt forblev han afventende og deskriptiv. Anderledes forholdt det sig imidlertid med de hermeneutiske overvejelser omkring selve den metodiske omgang med mytologien – dvs. indholdet af den religiøse refleksion.

5. Mytologisk oversættelse

John Milbank har som kritik af Durkheims sociologiske projekt anført, at man bør opfatte den som "a theology, and indeed a church in disguise, but a theology and a church dedicated to promoting a certain secular consensus" (1990,4). Denne kritik har været almindelig siden Paul Nizans førnævnte "Les Chiens de garde" fra 1932. Jeg vil i det følgende på baggrund af *FE* og "Religionens fremtid" diskutere på hvilken måde denne kritik kan opfattes som skæv alene, fordi det er en kritik, men samtidig kan opfattes som rigtig i kraft af sit indhold.

Milbank har ret i den forstand, at Durkheim i sin forsknings-

mæssige omgang med religion åbner sig mod teologisk refleksion: han ser en kontinuitet mellem de erkendelser, der udtrykkes i religionens symbolverden, normer og handlingspraksisser, og de rationelle forklaringer, som videnskaben kan bidrage med. Durkheims sociologi kan i den forstand ses som en oversættelse af religiøse erkendelser – herunder teologiske. Durkheims holdning er således, at nok er der 'noget evigt i religion', men dens udtryk anno 1900 er utidssvarende, og for at 'sprede eller blot at vedligeholde religion, må man retfærdiggøre den – dvs. man må opbygge en teori om den' (1965, 615).²⁷⁰ Denne metodiske indfaldsvinkling, som man måske kunne kalde 'sympatetisk', har vi allerede set findes i *FEs* kritik af religionskritikens forsøg på at afvikle religionernes mytologiske indhold. Tilgangen viser sig endog endnu tydeligere i "Religionens fremtid", der er en transskriberet tale, som Durkheim holdt i 1914 for en forsamling, som rummede både troende og ikke-troende. Talen kan opfattes som en palindromformidling af religionsteorien. I den ene retning løber formidlingen til gruppen af ikke-troende 'fritænkere', 'mennesker, som forholder sig åbent og frisindet til enhver form for dogmer – også de dogmer, som har været kernen af 'den fri tanke' (Bilag 4). I den anden retning løber formidlingen til gruppen af 'frie troende', 'det menneske, som skønt han tilhører en religion, skønt han følger de konfessionelle forskrifter, alligevel forholder sig så åbent som muligt til dem' (Bilag 4). Durkheim ønsker således, at begge grupper fra hver deres udgangspunkt skal søge ind mod et neutralt midtpunkt, som måske kunne betragtes som en art 'metodisk agnosticisme'.²⁷¹ For den første gruppe forsøger han at fremstille religion som baseret på

²⁷⁰ På dette punkt nærmede Durkheim sig samtidige (protestantiske) positioner inden for fransk religionsforskning som fx Jean Réville, der som nævnt mente, at forskningen i religioner kunne tilbyde sig som en art (meta-)religion og i sig selv have en "positive religious value, and not merely the negative demythologizing value" (Strenski 2006, 212). Hvad Durkheim imidlertid ikke kunne være enig i, var protestanternes teleologiske fremhævelse af kristendommen som den finale og bedste religion og dermed som indirekte skabelon for denne metareligion. Durkheims oversættelsesprojekt tog med andre ord ikke afsæt i en specifik religion, men i religion som sådan.

²⁷¹ Durkheim omtalte sig selv som agnostiker. Men spørgsmålet om hans religiøse tilhørsforhold har været genstand for undersøgelser og hypoteser af forskellig karakter og lødighed. Lukes hævder, at Durkheim i sin barndom skulle have gennemgået en katolsk-mystisk fase (1972, 41). Se desuden Moore (1986), Strenski (1997) og Pickering (1994a) for undersøgelser af Durkheims forhold til sin jødiske baggrund.

virkelige kræfter, der kan forstås og forklares rationelt.²⁷² For den anden gruppe taler han 'et andet sprog' og understreger, at religions-teorier tager afsæt i en 'religiøs virkelighed' (Bilag 3, nn).²⁷³ Det afgørende er i denne sammenhæng, at Durkheims syn på forholdet mellem tro og viden optræder som forholdet mellem de to perspektiver af et fikserbillede. På den ene side er religion individers virkelige, religiøse erfaringer, og på den anden side er religion virkelige, sociale kræfter. Disse overvejelser peger i retningen af et tema, jeg indtil videre kun drypvist har antydnet, men som ikke desto mindre løber som en væsentlig videnskabsteoretisk rød tråd i *FE*. Vi står her over for den præcision, Durkheim vil tilbyde den kantianske filosofi. Meget forenklet sagt er sagen den, at Durkheim forstår social klassificering, hvis første udtryk er inddelingen af verden i de to modstridende kategorier helligt og profant, som fornuftens udspring. Det vil med andre ord sige, at fornuften udspringer af religion. Derfor kan Durkheim afvise

det modsætningsforhold mellem på den ene side videnskab og på den anden side religion og moral, som så ofte er blevet accepteret [...] Disse forskellige modi af menneskelig aktivitet udspringer i virkeligheden fra den samme kilde (ibid., 635).

²⁷² '[R]eligion er ikke kun et system af forestillinger. Det er først og fremmest et system af kræfter [...] Det skal forstås på den måde, at et religiøst menneske tror, at det deltagende i en kraft, som dominerer det, men som samtidig opretholder og hæver det over dets naturlige indskrænkninger [...] Det betyder, at fritænkningen, som vil forklare religion på baggrund af dens naturlige årsager uden at henviser til almene opfattelser udtrykt i dagligsproget, må overveje spørgsmålet på følgende måde: hvor i sansverdenen udspringer disse kræfter, som dominerer og samtidig opretholder det religiøse menneske?' (Bilag 4).

²⁷³ 'Man kan ikke formulere en tilfredsstillende fortolkning af religion, som er fundamentalt irreligiøs. En sådan fortolkning benægter det fænomen, som det forsøger at forklare. Intet ville stå i større modsætning til den videnskabelige metode. Måske kan man forstå dette fænomen på en anden måde. Måske er det slet ikke til at forstå. Men det kan ikke benægtes. [Når man undgår dette,] bliver det tydeligt, at der i stedet er tale om en helhed af forestillinger, som har den virkning at hæve mennesket over sig selv – som sætter mennesker i stand til at hæve sig over dagligdagens almene overvejelser og bekymringer og giver adgang til en eksistens, som i værdi og værdighed overgår den, det fører til hverdag' (Bilag 4).

Den erkendelse gjorde Kant sig også, da han lod den rene og den praktiske fornuft udgøre to forskellige aspekter af den samme åndsevne [faculté] (ibid.), medgiver Durkheim. Ifølge Kant forenes de to typer fornuft i deres egenskab af at tænke på det generelles og universelles præmisser:

At tænke rationelt er at tænke efter de regler, der er selvindlysende for alle tænkende væsener; at handle moralsk er at handle i overensstemmelse med maksimer, der uden modsætning kan gøres almengyldig for alle viljer (ibid.).

For Durkheim indebærer dette, at såvel videnskab som religion forudsætter, at individet er i stand til at træde uden for sig selv og sine partikulære (og i sidste instans animalsk) eksistensforhold for at participere i et mere overordnet (ideelt) 'ikke-personligt liv' (ibid.).²⁷⁴ Dette synspunkt korresponderer for så vidt med Kant, men hvad Kant ikke kunne forklare var, hvorfra evnen til at tænke, fornuften, kom fra. Durkheim ville på dette punkt 'historisere' Kant og forklare, hvorfra i menneskets udvikling fornuften opstod. Det gjorde den i forsamlingen. Heri beror nemlig individers evne til at træde ud over deres eget partikulære-animalske perspektiv: 'Kollektiv tænkning er udelukkende mulig på baggrund af individers forsamling', og 'kollektiv tænkning er blot et andet navn for den upersonlige fornuft' (ibid, 637). I den forstand baserer den religiøse erfaring og den videnskabelige forklaring af den religiøse erfaring sig grundlæggende på den samme kognitive evne, som er socialt funderet. Hertil kommer, at den religiøse refleksion med forskellige grader af tydelighed kan siges at udtrykke eller agere på præmisserne af netop dette forhold, hvorfor det snarere er religionsforskeres opgave at oversætte de religiøse erkendelser end at afsløre bagvedliggende mekanismer.

Milbank er således på rette spor, når han beskriver Durkheims sociologi som teologi. Hans kategorisering af Durkheims tænkning som et sekulært-religiøst program er heller ikke urimelig, når man ser på religionsteoriens omsætning i de nationalpædagogiske reflek-

²⁷⁴ Denne evne er med andre ord ligeså udtalt i såkaldt primitive samfund for Durkheim, hvilket er grunden til, at han som nævnt afviser Lévi-Bruhls idé om den prælogiske mentalitet.

sioner og de normative overvejelser omkring 'individets kult'. Hvis man ved kirke i meget løs forstand forstår et fællesskab omkring visse forestillinger og handlingsmønstre, kunne man endvidere på baggrund af den såkaldt 'durkheimianske bevægelse' (jf. Collins 2005) medgive Milbank, at Durkheim selv funderede en kirke. Men at disse pointer leveres som en kritik – der eksempelvis slår ud i beklagelser som: "If Christian theology cannot be done in the secular university, why should a 'crypto-theology' like Durkheim's sociology?" (1990, 4) – viser, at Milbank ikke er opmærksom på, at Durkheim selv understreger sin teoris kontinuitet med det religiøse genstandsfelt. For Milbank står den durkheimiske sociologi som 'fordækt' videnskab, fordi den 'i virkeligheden' er religiøs i sin natur. Når jeg her som afslutning på dette kapitel har fundet det interessant at fremhæve Milbank, er det fordi Durkheims teori forekommer problematisk-kontroversiel for denne religiøse position, *ikke* fordi han opfattes som eksponent for en positivistisk-scientistisk reduktionisme, men tværtimod fordi Durkheim med sin sociologiske oversættelse af den religiøse mytologi i en vis forstand bevæger sig ind på teologiens territorium.

V

Konklusion

Den fornemmelse eller erfaring, som stadig og i stadig højere grad i de vestlige samfund er udtalt, at traditionelle fællesskaber eroderer, at de bånd, der binder mennesker sammen i historisk funderede enheder er svækkede, opstod og tog til i styrke op gennem det 18. århundrede og omsatte sig i refleksioner over fællesskabsdannelsens væsen. Forenklet og opsummerende kan man anskue det således, at den filosofiske og politiske orientering imod individets ukrænkelighed og frihedsrettigheder, der accelererede atomiseringen af de traditionelle, kollektive livsformer, fandt et modsvar i en tilsvarende filosofisk og siden politisk interesse for de mekanismer, der (trods alt) holder mennesker sammen i grupper. Disse to komplementære tankestrøge kom særligt tydeligt til udtryk i den romantiske strømning, som blev sat i bevægelse i sidste tredje del af 1700-tallet: som jeg argumenterede for i mit indledende kapitel, kan disse to strøge betragtes som romantikkens overordnede hovedmodi, som hver på deres måde bed sig fast i det vestlige åndsliv og politik som genkommende tankestrukturer i de 19. og 20. århundreder. Jeg har baseret denne afhandling på den antagelse, at ikke kun Grundtvig, men også Durkheim var under påvirkning af denne strømning, at Danmark og

Frankrig – trods mange indlysende forskelle – stod over for en sammenlignelig opgave, hvad angår konstruktionen af et nationalt fællesskab på en ny tids præmisser, og endelig at væsentlige elementer i Grundtvigs og Durkheims forfatterskaber kan opfattes som en reaktion på den historiske situation, der fik så mange samtidige i det århundrede, de delte imellem sig, til at forsøge at afdække fællesskabsdannelsens mekanismer enten akademisk-videnskabeligt eller i et mere pragmatisk, politisk-organisatorisk engagement. Med dette afsæt har hovedformålet med denne afhandling været at vise den isomorfi, jeg mener findes mellem Grundtvigs og Durkheims syn på fællesskab og forsamling. De afgørende elementer i denne isomorfi skal jeg her repetere.

1. Isomorfi

På baggrund af delkonklusionerne i kapitel II og III om Grundtvigs refleksioner om og ambitioner for hhv. det religiøse og det verdslige fællesskab samt kapitel IV om Durkheims teori om de fundamentale mekanismer i menneskelige fællesskaber finder jeg det muligt at gruppere ligedannelserne i deres tænkning i to overordnede, men internt forbundne, tematiske hovedgrupper. Den ene angår deres svar på spørgsmålet, 'hvad får individer til at hænge sammen i et fællesskab?'. Den anden angår de indledende greb eller 'metodiske' overvejelser, der ligger til grund for besvarelsen af spørgsmålet. Jeg tager det sidste først; men foregribende må jeg bemærke, at et afgørende og rammesættende fællestræk er, at begge enten implicit agerer ud fra den formodning (Grundtvig) eller eksplicit pointerer (Durkheim), at fællesskabsdannelsens natur grundlæggende er den samme i verdsligt-sekulære som i kirkeligt-religiøse tilfælde. Det står ekspliciteret i Durkheims *FE*, som jeg har redegjort for i kapitel IV, og fremtræder for Grundtvigs vedkommende i den omstændighed, at visse fokale, men implicitte antagelser binder kapitel II og III sammen.

1.1 Historisk 'metode'

For Grundtvig såvel som for Durkheim var historien en positiv 'kendsgerning' og den eneste mulige adgang til viden om menneskeheden generelt og menneskehedens partikulære folkeligt-nationale forgreninger eller andre institutionelle enheder som fx religiøse retninger specifikt. Den kan således anses for at være deres 'metodiske'

indfaldsvinkel til det grundlæggende spørgsmål om fællesskabsdannelsens væsen. Det kirkehistoriske arbejde er således Grundtvigs udgangspunkt i udformningen af definitionen af grundlaget for den kristne kirke, ligesom den historisk-filologisk baserede indkredsning af det autentisk dansk-nordiske myte- og legendestof er udgangspunktet for det folkeoplysende og -samlende program. For Durkheim er den historiske analyse tilsvarende nødvendig i blotlæggelsen af det religiøse og dermed al samfundsmæssigt livs elementære former og i beskrivelsen af fundamentet for den menneskelige fornuft. Tilsvarende fremhæver begge historiefagets betydning i hhv. sekundærundervisningssammenhæng (Grundtvigs højskole) og i primærundervisning (Durkheim): individets erfaring af den 'historiske fylde' og kompleksitet ser begge som væsentlige i elementer i individers følelsesmæssige tilknytning til sociale fællesskaber. Til fællesantagelsen om historiens afgørende, erkendelsesmæssige og emotionelle betydning knytter sig endvidere for begge opfattelsen om, at menneskeheden og dens enkelte undergrupperinger ikke er fikserbare konstanter, men enheder, der gennemløber en kumulativ, men irreversibel udvikling. Den franske revolution optræder således i begge forfatterskaber som et kvalitativt skel for indretningen af de verdslige og religiøse fællesskaber, og for Durkheim også for den videnskabelige refleksion om denne indretning. Endelig resulterer denne insisterende historiske tænkemåde for begges vedkommende i det, man kunne kalde et 'negationsopgør': Grundtvig anfægter den protestantiske kirkes protestantiske og altså i sagens natur negative identitetsbestemmelse. Han ønsker og forsøger at formulere en indholdsmættet, positivt og historisk formuleret identitet. Tilsvarende afviser Durkheim oplysningstænkningens individualisme og frihedsdyrkelse, netop fordi den er indholdsløs og venter på, at en ny, indholdsmættet individualisme vil udfolde sig i historien. Således er historien betydningsfuld for deres måde at gribe besvarelsen an. Men som det allerede er antydnet, spiller dét, jeg i mangel af bedre formuleringer har kaldt 'den historiske erfaring', også en indholdsmæssig rolle i de isomorfe svar, som Grundtvig og Durkheim giver herpå.

1.2 'Hvad får en gruppe individer til at hænge sammen i et fællesskab?'

For at anskueliggøre den fællesstruktur, jeg mener at have fundet i

Grundtvigs og Durkheims besvarelser på dette spørgsmål, har jeg fundet det fornuftigt at bryde spørgsmålet op i tre komponenter: 1) hvad forstår Grundtvig og Durkheim ved individ? 2) hvad forstår Grundtvig og Durkheim ved fællesskab? 3) hvilke mekanismer gemmer der sig for Grundtvig og Durkheim bag formuleringen 'at hænge sammen'? Jeg skal gennemgå besvarelserne i den nævnte rækkefølge.

1.2.a Hvad er et individ?

Mennesker er ifølge både Grundtvig og Durkheim 'tvedelte væsener', der på den ene side har en 'dyrisk-kropslig-selvisk' del og på den anden side en 'mental-åndelig-social' del. I Grundtvig-kapitlerne er denne omstændighed ikke trukket selvstændigt frem i tekstanalyserne. I stedet er Grundtvigs velkendte inddeling af mennesket som en støv-ånd-sammensætning indlejret som en underlæggende præmis for min fremstilling. For Durkheim slår opfattelsen af den menneskelige tvedeling ud i det pointerede begreb om *homo duplex*, hvori mennesket beskrives som spændt ud mellem animalitet og kultur. Hos dem begge finder man desuden den opfattelse, at den sociale eller åndelige side kan opfattes som en art menneskets kulmination, uden hvilket individer ganske enkelt ikke ville kunne opfattes som rigtige mennesker.

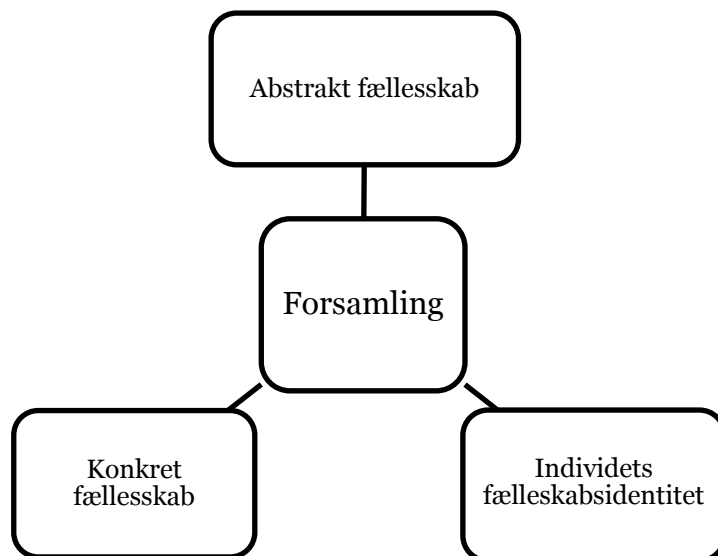
1.2.b Hvad er et fællesskab?

Fællesskaber er entiteter med egen kausal kraft og virkelighed, som udfolder sig i historien: fællesskaber er mere end summen af de individer, som er medlemmer af dem, om end de er afhængige af individernes deltagelse. Det er min antagelse - som jeg har forsøgt at sandsynliggøre - at denne opfattelse, der løber igennem såvel Grundtvigs som Durkheims forfatterskab, har sit udspring i J.G. Herders tænkning. Argumenterne herfor har taget udgangspunkt i Grundtvigs og Durkheims respektive betoning af kollektive enheders åndelige eller metafysiske natur, samt i deres respektive fremhævelser af nødvendigheden af et partikulært udgangspunkt for forståelsen af menneskelig fællesskabsdannelse og endelig i deres fremdragelse af sprogets betydning for enkelte fællesskabers 'sindelag' eller 'temperament'.

1.2.c Hvilke mekanismer baserer sociale sammenhængskræfter sig på?

Kort sagt er Grundtvig og Durkheim enige om, at menneskelige fællesskaber etableres og opretholdes i kraft af individers fysiske fælleshandlinger under konkrete forsamlinger. At Grundtvig tænker ud fra denne indsigt, fremgår for det første af hans syn på salmesangens centrale betydning for gudstjenesten og menighedens tilegnelse af den kristne symbolverden og for det andet af hans refleksioner omkring den vekselvirkende kommunikations betydning i højskolens folkeoplysning. Hertil kommer den indirekte tilkendegivelse af sangens betydning gennem hans omfangsrige religiøse og verdslige sangproduktion. Durkheim konstruerer effervescensbegrebet og sætter hermed den rytmiske forsamlingsituation som al fællesskabsfølelses, kollektive forestillingers og tænkningens ophav ved at placere det som fundamentet i *FEs* religions- og samfunddannelsesteori og i sit nationalpædagogiske arbejde. Begge er bevidste om, at forsamlinger bringer deltagerne 'ud af sig selv', og at de er potentielt farlige forstået som samfundsomstyrtende og voldelige. Men i modsætning til denne udbredte opfattelse fremhæver de også og først og fremmest forsamlingens nødvendighed og positive potentiale. Den konkrete, fysiske fælleshandling opfatter begge som en tredelt proces. For det første skaber den en spontan 'vi-følelse' i en forsamling. For det andet forbereder denne følelse individernes internalisering af de idealer og forestillinger, som knytter sig til et mere overordnet og abstrakt fællesskab. For det tredje revitaliserer dette fokus netop indholdet af det abstrakte fællesskab. Dette kan opsummeres i den model, jeg allerede har præsenteret i en *FE*-tilpasset udgave. En mere generel udgave, der kan rumme både Durkheims og Grundtvigs tænkning, kunne tage sig således ud:

Model 1. Forsamlingens tredelte virkning



Denne syntese af Grundtvigs og Durkheims eksplicite udsagn og implicite antagelser retter sig mod mere eller mindre specifikke verdslige og religiøse fællesskaber, som jeg har opregnet i nedenstående skema.

Skema 1. Grundtvigs og Durkheims eksemplermateriale

	Grundtvig	Durkheim
Individets fællesskabsidentitet	1) Kristen 2) Dansker	1) <i>Homo duplex</i> 2) Franskmand
Konkret fællesskab	1) Menighedsforsamling 2) Højskoleforsamlingen	1) Ritualforsamling 2) Skoleklassen
Abstrakt fællesskab	1) Den historiske, kristne kirke 2) Danmark	1) Idealsamfund, religioner <i>per se</i> 2) Frankrig

Som det antydes af skemaet, var det abstrakte spørgsmål om fællesskabsdannelsens mekanismer for begge vedkommende motiveret af det mere specifikke spørgsmål om, hvordan de bestemte fællesskaber, Grundtvig og Durkheim hver især følte sig forpligtede på, skulle hænge sammen på modernitetens og individualiseringens vilkår. For Grundtvig gjaldt det den kristne kirke og det danske samfund; for Durkheim gjaldt det først og fremmest Frankrig. Deres besvarelser, som er grundlæggende forskellige, skal jeg her skitsere.

2. Mytologisk fordobling og indsnævring

Grundtvig opfattede historien som irreversibel, accepterede svækkelsen af de traditionelle, store fortællinger og gik afklaret ind i et revitaliseringsarbejde med henblik på styrkelsen af såvel det kristne som det danske fællesskab. Løsningen blev for ham at tilpasse og formidle den store og mange-facetterede 'mytologiske' arv, som den kristne tradition byder på, igennem det, jeg om *Sang-Værk* har kaldt hans kirkehistoriske *sampling*. Hvad angår det danske fællesskab, gjorde han sit for at (re)konstruere den nordiske mytologi og det nationale legendestof, som grundlæggende legitimerende, normativt univers, hvilket bl.a. blev tydeligt i højskoleambitionerne og i det undervisningsmateriale, han udarbejdede. I den forstand kan man tale om, at Grundtvig foretog en traditions- og sekulariseringsbevidst mytologisk arbejdsdeling eller fordobling.

For Durkheims vedkommende forholdt det sig i en vis forstand omvendt. Hans analyse af fællesskabskrisen var den samme som Grundtvigs, og han fandt ligeledes som Grundtvig den reaktion på traditionens erosion, som havde været udbredt blandt oplysningstænkere, at konstruere nye alternative idealer *ex nihilo*, for futile. Men Durkheims eget løsningsforslag adskilte sig derimod væsentligt fra Grundtvigs. Historien havde i kraft af den franske revolution endegyldigt blotlagt det fundamentale sammenfald mellem samfundsmæssighed og religion, hvorfor det for Durkheim ikke længere var muligt helhjertet at træde 'tilbage i' de traditionelle religioners mytologiske universer. I stedet forudså han en mytologisk indsnævring omkring dyrkelsen af idealer knyttet til individet – en dyrkelse, der allerede forekom og derfor ikke var en konstruktion ud af intet.

Her ville det være oplagt at sætte et punktum for afhandlingen.

Jeg vover imidlertid denne vedhæftede bemærkning, som angår 'holdbarheden' af de løsninger, som Grundtvigs og Durkheims besvarelser indeholdt. Hvad angår selve fordoblingen af de mytologiske komplekser, synes Grundtvigs (Weber-beslægtede) løsning at være den mest fremsynede: de traditionelle religioner er som bekendt ikke afviklet, men står som selvstændige 'mytologiske' sektorer blandt mange andre mulige. Når det kommer til selve indholdet af den 'mytologi', som præger vestens demokratiske samfund, synes Durkheim med ideen om 'individets kult' imidlertid at have været rigtig i sin forudsigelse. Disse betragtninger kunne være begyndelsen til en ny afhandling og man kunne indvende, at individualismen også præger det religiøse landskab stærkt. Det ændrer imidlertid ikke på, at Grundtvig og Durkheim på dette punkt tog fejl og fik ret.

VI

Bilag

Bilag 1. Subjektanvendelse i *Sang-Værket*

1. p. sg.	Direkte: Nominativ	1,9*, 11*, 32, 35, 36, 37*, 62, 65, 97, 99, 101*, 103*, 118, 121*, 130, 137*, 160*, 173*, 175, 178, 179, 180, 183, 184, 187, 188*, 196, 206, 207, 211, 218, 232, 235*, 243*, 257*, 258*, 261*, 262*, 268*, 270, 272, 273*, 274, 275, 276*, 277*, 278*, 280, 282*, 288*, 289, 294, 297*, 300, 301, 311*, 312*, 317, 318, 319, 320, 322, 324*, 329, 330*, 339, 340*, 371*, 373*, 374*, 380, 389*	73 / 33*
	Indirekte: Akkusativ	193*, 323, 341, 387*	4 / 2*
1. p. pl.	Direkte: Nominativ	2, 3, 5, 6, 9*, 10, 11*, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 23, 25, 26, 30, 31, 34, 37*, 39, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 57, 60, 61, 64*, 66, 67, 68*, 69, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 100, 101*, 102, 103*, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 117, 118, 119, 123, 124, 126, 127, 129, 132, 134, 135, 137*, 139, 141, 152, 154, 158, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168,	184 / 21*

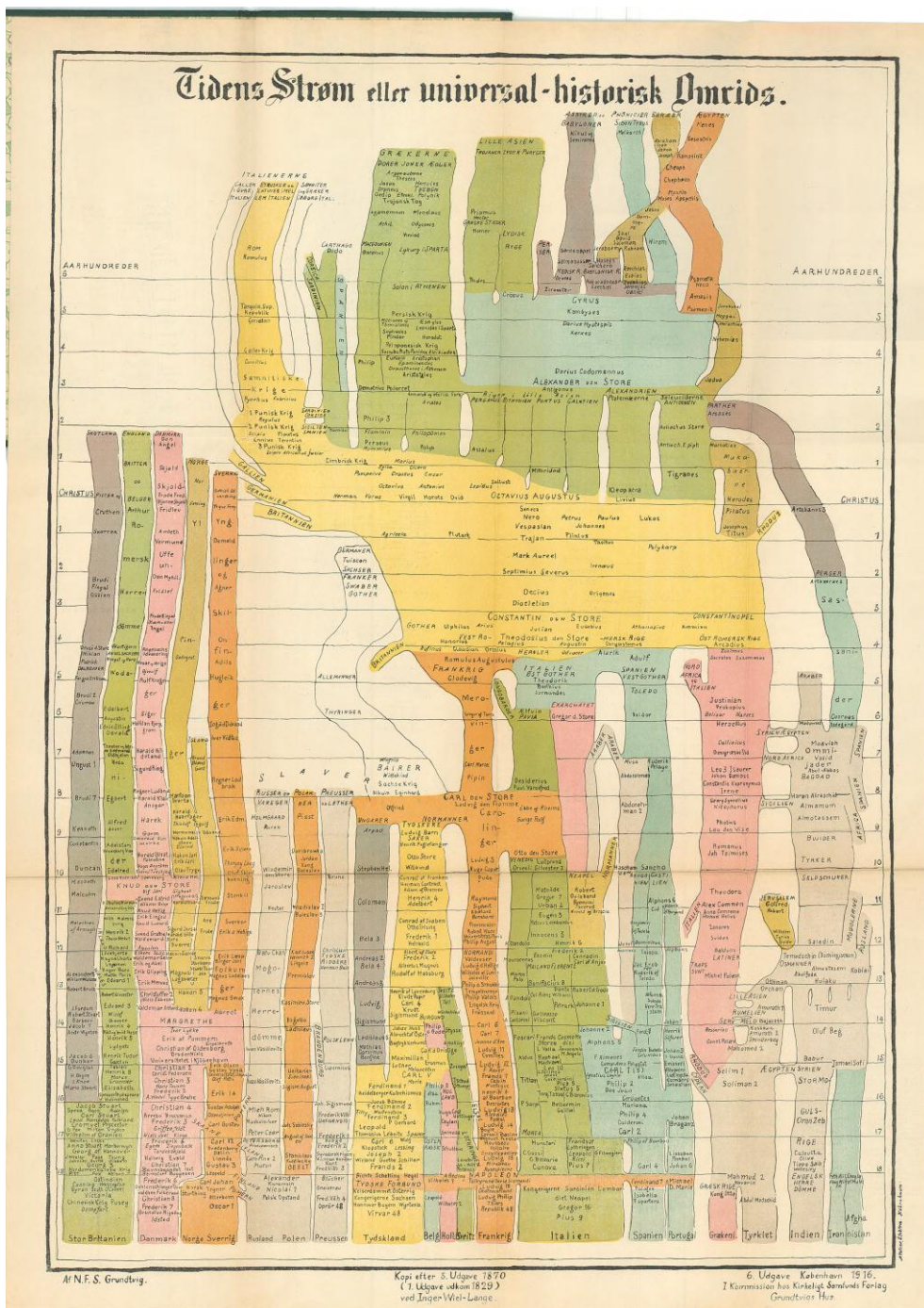
		169, 172, 173*, 174, 176, 182, 185, 189, 190, 191, 192, 194, 197, 198, 200, 201, 203, 204, 208, 210, 212, 219, 220, 223, 229, 233, 234, 238, 240, 242, 245, 248, 249, 251, 256, 257*, 260, 263, 264, 268*, 269, 273*, 278*, 279, 282*, 286, 287, 288*, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297*, 298, 304, 306, 311*, 312*, 313, 315, 316, 324*, 326, 327, 333, 334, 338, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 356, 359, 361, 362, 364, 365, 369, 372, 373*, 379, 382, 386, 387*, 390, 391, 393, 395, 396, 397, 401	
	Indirekte: Akkusativ	4, 21, 24, 27, 28, 29, 40, 41, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 75, 76, 77, 96, 109, 112, 113, 120, 121*, 122, 125, 128, 131, 136, 143, 146, 151, 150, 153, 156, 157, 159, 160*, 162, 170, 188*, 193*, 205, 209, 213, 214, 215, 225, 226, 228, 235*, 237, 239, 241, 243*, 246, 247, 253, 255, 258*, 259, 261*, 262*, 265, 266, 271, 276*, 277*, 283, 285, 302, 303, 308, 314, 325, 328, 330, 336, 340*, 251, 354, 355, 357, 358, 360, 366, 370, 371*, 374*, 376, 37, 378, 383, 384, 385, 388, 389*, 394	97 / 16*
Anonym		7, 8, 14, 19, 33, 38, 43, 53, 59, 63, 70, 82, 84, 133, 138, 140, 142, 144, 145, 147, 148, 149, 155, 177, 181, 186, 195, 199, 202, 216, 217, 221, 222, 224, 227, 231, 236, 244, 250, 252, 254, 267, 281, 284, 299, 305, 307, 309, 310, 321, 335, 337, 342, 347, 352, 353, 363, 367, 368, 375, 381, 392, 398, 399, 400	65

Bilag 2. Sangværk-salmer med asterix og fodnote, der angiver forlæg og grad af transformation

3, 5, 6, 9, 10, 16, 17, 20, 21, 25, 28, 30, 31, 32, 36, 37, 43, 51, 52, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 82, 86, 89, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 196, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 400

I alt: 283

Bilag 3. Tidens Strøm



Bilag 4. Oversættelse af Durkheims tale, ”Religionens fremtid”

Mine damer og herrer, det er mig en ære at få lejlighed til at tale for Dem i dag. M. Abauzit blev opmærksom på, at jeg kun havde mulighed for at deltage i begyndelsen af arrangementet og spurgte mig, om jeg ville sige et par ord nu. På grund af den korte forberedelsestid bliver mit oplæg desværre improviseret; men det er selve indholdet til gengæld ikke. Jeg skal forsøge ikke at foregribe det emne, som M. Berlot²⁷⁵ vil behandle i aften. Jeg takker ham for at lade mig tale først. M. Berlot vil gennemgå en bog om bestemte former for religiøst liv, som jeg udgav fornyligt. Derfor vil jeg her sige et par ord om den måde, jeg håber, at man vil opfatte og drøfte den på. Da vores forsamling består af to grupper – fritænkere på den ene side og ’frie troende’ på den anden – ønsker jeg at tale til disse enkeltvis.

Jeg vil først henvende mig til gruppen af fritænkere; mennesker, som forholder sig åbent og frisindet til enhver form for dogmer – også de dogmer, som har været kernen af ’den fri tanke’. For at få Dem til at forstå, hvad der er specielt ved mine idéer, vil jeg gøre dem opmærksom på en besynderlighed ved det religiøse liv. Besynderligheden er ikke ukendt for den troende. Men fritænkeren er ikke altid tilstrækkeligt bevidst om den. Ikke desto mindre inkarnerer netop denne besynderlighed det religiøse livs sande karakter.

Mange tænkere, som vil forklare religion rationelt, har opfattet den som et system, der udelukkende eller primært består af forestillinger: et system af repræsentationer [*représentations*], som udtrykker fænomener som søvn, drømme, sygdom, død eller de store naturdramaer. Når man udelukkende eller hovedsageligt fokuserer på dette aspekt ved religion, virker det ikke usandsynligt, at den skulle kunne være frembragt af et enkelt individs tankevirksomhed. Der er ingen tvivl om, at disse repræsentationer kan være urovækkende; de har en slags mystisk karakter, som foruroliger os. På den anden side ved vi af erfaring, at den menneskelige bevidstheds frembringelser er

²⁷⁵ Gustave Berlot (1859-1929) var fransk filosof, interesseret i moralfilosofi og sociologi.

så varierende, forskelligartede, mangfoldige og kreative, at det ikke forekommer at være et problem at betragte de religiøse repræsentationer som et produkt af netop denne bevidsthed. Vi er villige til på forhånd at acceptere, at tanken har været i stand til at skabe alle disse undere ud af intet. Men selvom religiøse forestillinger måske hver især besidder specielle karaktertræk, så er det netop mod disse som gruppe, vi må vende os, hvis vi skal forstå, hvad der er karakteristisk ved religion.

For religion er ikke kun et system af forestillinger. Det er først og fremmest et system af kræfter. Det menneske, som lever i overensstemmelse med en religion, er ikke alene et menneske, som opfatter verden på en bestemt måde, et menneske som ved noget, har indsigt i noget, som andre ikke har indsigt i. Det er først og fremmest et menneske, som føler en kraft inde i sig selv. Denne kraft er det ikke bevidst om til hverdag, men kun når det befinder sig i den religiøse tilstand. Det religiøse liv rummer meget specielle kræfter. Jeg kan ikke gennemgå dem udtømmende ved denne lejlighed, men, som man siger, er dette kræfter, som kan flytte bjerge. Det skal forstås på den måde, at et religiøst menneske tror, at det deltagende i en kraft, som dominerer det, men som samtidig opretholder og hæver det over dets naturlige indskrænkninger. Dette menneske føler sig således styrket og bedre rustet til at klare tilværelsens udfordringer og besværligheder. Det føler sig endda i stand til at påvirke naturens gang.

Denne følelse har været udbredt gennem menneskehedens historie, og den er for grundlæggende og genkommende til at være en illusion. En illusion kan ikke på denne måde have en holdbarhed igennem århundreder. Det er med andre ord en afgørende pointe, at denne kraft, som mennesket føler, faktisk også eksisterer. Det betyder, at fritænkere, som vil forklare religion på baggrund af dens naturlige årsager uden at henvise til almene opfattelser udtrykt i dagligtale, må overveje spørgsmålet på følgende måde: hvor i sanseverdenen udspringer disse kræfter, som dominerer og samtidig opretholder det religiøse menneske?

Det er indlysende, at menneskets evne til at opfatte disse kræfter, denne tilstrømning af liv, ikke er baseret på kognitive evner og forsøget på at forklare bestemte naturfænomener. Kræfter af den slags kan ikke være opstået som fejlagtige repræsentationer af søvn eller død. Men det er på den anden side heller ikke sandsynligt, at de

spektakulære naturkræfter i sig selv skulle have frembragt dem.

Det har ellers været udgangspunktet for det hidtil bedste forsøg på at forklare religion rationelt. Men naturkræfter er kun naturkræfter; derfor kan de ikke trænge ind i mig. Jeg kan se dem udefra, men de påvirker mig ikke og de har ingen indflydelse på mit indre liv. Jeg føler mig ikke stærkere, bedre i stand til at møde skæbnen eller mindre underlagt naturen, fordi jeg ser flodens strøm, afgrøder skyde op og stjerne i deres bane. Jeg kan kun føle moralske kræfter og det er kun dem, jeg kan opleve som en fordring og en trøst. Disse moralske kræfter må være virkelige, de må virkelig være i mig, for selve følelsen af trøst og afhængighed er ikke en illusion.

Med denne bestemmelse fremstår problemet relativt simpelt. For at forklare religion, for at gøre den rationelt forståelig – og det er, hvad fritænkeren ønsker at gøre – må vi finde en kilde til disse kræfter. Vi må finde noget, som vi kan opfatte med vore menneskelige åndsevner gennem observation og som samtidig giver adgang til de energier, som formidles gennem individets erfaring, men som er større og mere omfattende. Jeg spørger mig selv, om denne kilde kan findes noget andet sted end i det helt specielle liv, som frigøres i en forsamling af mennesker? Vi ved af erfaring, at når mennesker er forsamlet, når de lever et fælles liv, vil selv den omstændighed, at de forsamles, udløse exceptionelt intense kræfter, som påvirker dem, opløfter dem og giver dem en livskvalitet, som er ukendt for dem i deres respektive dagligdagsgøremål. Under den kollektive entusiasme bliver de sommetider grebet af et positivt delirium, som får dem til at gøre ting og opføre sig på måder, som ligger langt fra deres normale adfærd.

Jeg har ikke mulighed for her at præsentere de analyser og kendsgerninger, som jeg har baseret denne fundamentale tese på. Jeg vil begrænse mig til at advare dem blandt publikum, som ikke har læst mit arbejde, om at denne metode til at forstå og forklare religion, skønt den ikke påberåber sig at præsentere en bevist sandhed, på den anden side heller ikke er baseret på ren dialektik. Der er ikke tale om en abstrakt og ren filosofisk hypotese. Men uafhængigt af kendsgerningerne og den historiske observation har teorien allerede inspireret og angivet en fordelagtig retningslinje for mere end ét forskningsprojekt: den har allerede tjent til at fortolke adskillige fænomener i forskellige religioner. Den er med andre ord blevet stillet for erfaringens

prøve og har bevist sin levedygtighed.

Jeg vil ikke her forsvare min idé, som De senere vil få fremlagt og lejlighed til at diskutere frit og upartisk. Formålet med min tale er at forberede Dem på den femstilling og gennemgang, De kommer til at høre. Det er ikke passende for mig at foregribe denne gennemgang. Kort og godt beder jeg fritænkeren om at gå til emnet religion i samme ånd som den troende. Det er en betingelse, hvis han ønsker at forstå. Lad ham føle, som den troende føler, for sådan som det føles for den troende, sådan er det i virkeligheden. Enhver, som ikke medbringer en form for religiøs følelse til sit forskningsarbejde, vil derfor ikke kunne tale om religion! Det ville være som en blind mand, der udtaler sig om farver. For den troende er grundlaget for religion ikke en plausibel eller forførende hypotese om mennesket og dets skæbne. Det som binder ham til sin tro, er, at den er en integreret del af hans selvbillede. At opgive denne tro ville derfor være som at opgive en vital del af ham selv. Det ville være en reduktion, en decimering af hans vitalitet – et fald i hans moralske temperatur.

Kort sagt er det karakteristiske ved religion den dynamogeniske (*dynamogénique*) indflydelse, den øver på bevidsthederne (*les consciences*). At forklare religion er at forklare denne indflydelse.

Jeg vil nu henvende mig til den fritroende, det menneske, som skønt han tilhører en religion, skønt han endog følger de konfessionelle forskrifter, alligevel forholder sig så åbent som muligt til dem. Til ham vil jeg tale et andet sprog.

Jeg vil bede ham bære over med mig. Jeg mener, at den tilgang til emnet religion, jeg taler for, fortjener overbærenhed. Men dog er det meningsløst for mig at forsøge at nå den troende, der urokkeligt følger trosregler og dogmer og mener at kende den endegyldige sandhed om religion. På den anden side vil der være grundlag for samarbejde med den troende, som mener, at trosregler kun er foreløbige udtryk, som holder og kan holde i et bestemt tidsrum. Det vil sige: hvis han kan være enig i, at alle disse regler er uperfekte udkast, at det afgørende ikke er ordlyden, men den virkelighed, som gemmer sig bag dem – og som de alle udtrykker på en mere eller mindre upræcis måde – og at det som følge heraf er nødvendigt at se under overfladen for at forstå den underlæggende kraft.

Vi må være åbensindede og som et eksperiment praktisere en art kartesiansk tvivl – uden dog at gå så langt som til at afvise de

trosregler, som vi bekender os til, må vi glemme dem provisorisk. Men vi forbeholder os retten til at vende tilbage til dem på et senere tidspunkt. Da er vi ikke længere i fare for at begå de fejl og den uretfærdighed, som bestemte troende, der har opfattet min måde at fortolke religion på som grundlæggende irreligiøs, har haft tendens til.

Man kan ikke formulere en tilfredsstillende fortolkning af religion, som er fundamentalt irreligiøs. En sådan fortolkning benægter det fænomen, som det forsøger at forklare. Intet ville stå i større modsætning til den videnskabelige metode. Måske kan man forstå dette fænomen på en anden måde. Måske er det slet ikke til at forstå. Men det kan ikke benægtes.

Når vi undgår at identificere religion med et specifikt dogme, bliver det tydeligt, at der i stedet er tale om en helhed af forestillinger, som har den virkning at hæve mennesket over sig selv – som sætter mennesker i stand til at hæve sig over dagligdagens almene overvejelser og bekymringer og giver adgang til en eksistens, som i værdi og værdighed overgår den, det fører til hverdag. Den doktrin, De senere i dag kommer til at høre om og hvis eksistentielle pointer jeg for kort tid siden skitserede for Dem, baserer sig på den antagelse, at der over samtlige dogmer og religiøse konfessioner løber en kilde til det religiøse liv, som er ligeså gammel som menneskeheden og som aldrig tørrer ud. Den er resultatet af individers bevidstheds-sammensmeltninger, af fællesskabet, som er funderet i fælles forestillinger, af samarbejdet omkring konkrete opgaver, af den moralsk styrkende og stimulerende virkning, som fællesskaber har på deres medlemmer.

Måske kan vi blive enige om dette forslag? Der vil sandsynligvis være nogle af Dem, som tænker, at dette religiøse liv ikke er tilstrækkeligt, at det er et, som er højere og som har en ganske anden oprindelse? Men det er dog noget at være i stand til at anerkende, at der i os og uden for os eksisterer religiøse kræfter, som er afhængige af os for at eksistere – kræfter, som vi ikke kan undgå at fremkalde, når vi forsamles og tænker, føler, handler i fællesskab?

For kort tid siden lyttede vi til en taler, der som en pompøs profet pegede mod himlene, som han mente var ved at blive rømmet. Han opfordrede os til at vende vores opmærksomhed mod jorden og det materielle. Det vil sige, at vi varetage vore økonomiske interesser efter bedste evne. Denne læresætning er blevet kaldt ugudelig; jeg

anser den for fejlagtig. Der er ingen grund til bekymring. Himlene vil aldrig blive endegyldigt affolket, for det er os selv, der bebor dem. Guderne er projektioner, forstørrede billeder af os selv. Så længe der findes menneskelige samfund, vil de tjene og underkaste sig deres idealbilleder af sig selv.

Er det ikke rimeligt at betragte min sociale opfattelse af religion som animeret af den religiøse ånd, som det ville være uvederhæftigt ikke at anerkende?

For at udfolde mine synspunkter, må vi forsøge at forestille os, hvordan fremtidens religion vil gestalte sig. Det vil sige en religion, som er mere bevidst om sin sociale oprindelse. Man må naturligvis være forsigtig og gøre sig klart, at det ville være formålsløst at forsøge at forudse det præcise udtryk, en sådan religion måtte få. Det, man imidlertid kan sige noget om, er de sociale kræfter, som vil føde den.

Hvis vores religiøse liv i dag er ved at sygne hen, hvis de forbigående vækkelsesbevægelser, vi er vidner til, altid synes overfladiske og kortlivede, skyldes det ikke, at vi har vendt os bort fra en bestemt konfessionel tro. Det skyldes derimod, at vores evne til at skabe idealer er blevet svækket og at vore samfund befinder sig i en fase af alvorlig sindsbevægelse. I en vis forstand bør samfundene være stolte af denne forandring, som de er i færd med at undergå. Den udspringer af den omstændighed, at samfundene efter den periode af fred og ligevægt, som de kunne leve i, nu er nødt til at forny sig. Under møje og besvær må de forsøge at genopdage sig selv. De gamle idealer og guder, som førhen var indbegrebet af samfundet, er døende: de passer ikke til de nye krav og forventninger, som er opstået. De nye idealer, som vi har brug for til at udstikke retningen for vores liv, er endnu ikke født. Vi befinder os med andre ord i en overgangsperiode, en periode af moralsk kulde. Det er baggrunden for de mange krisetegn, vi til stadighed foruroliges af og bedrøves ved.

Men hvem føler ikke – og det er denne omstændighed, som må berolige os – hvem føler ikke, at der i samfundets dyb er et intetst liv i gæring, som forsøger at bryde frem og som til sidst vil lykkes med det? De eksisterende trosregler kan ikke tilfredsstille os. Vi stræber efter en højere retfærdighed. De skjulte forsøg vil en dag blive mere selvbevidste og oversætte sig selv til klare trosregler, som mennesker kan forsamles om og som vil udgøre midtpunktet for krySTALLISERINGEN af nye forestillinger. Selve indholdet af disse forestil-

linger er det imidlertid formålsløst at forsøge at forudse. Vil de forblive generelle og abstrakte? Vil de være forbundet til personlige væsener, som vil inkarnere og repræsentere dem? Det beror på den tilfældige, historiske udvikling, som man ikke kan sige noget om på forhånd.

Det afgørende er, at man under den moralske kulde, som hersker på overfladen af vores kollektive liv, fornemmer de varmekilder, som alle samfund bærer i sig. Man kan gå et skridt længere: det er blandt de folkelige lag, disse kræfter ved at formere sig.

Mine damer og herrer, vi er nødt til at vende os til den tankegang, at menneskeheden på denne jord er overladt til sig selv og at den selv må forme sin skæbne. Tankegangen har vundet terræn op gennem historien og jeg tvivler på at den vil tabe terræn i fremtiden. For det menneske, som plejer at forestille sig de kræfter, det støtter sig til, som superhumane entiteter, kan det virke foruroligende. Men hvis det lykkes det at overbevise sig selv om, at menneskeheden i sig selv kan forsyne det med den støtte, det har brug for, er der så ikke noget højst betryggende ved denne udsigt? For de ressourcer, det påkalder sig, vil være højst tilgængelige.

VII

Resumé

Denne afhandling er en sammenligning af på den ene side N.F.S. Grundtvig (1783-1872), den danske præst, salmedigter, skoletænk, historiker, politiker osv., og på den anden side Émile Durkheim (1858-1917), den franske, sekulære sociolog, religionsforsker, pædagog, antropolog, moralfilosof osv. Mere præcist er afhandlingen en undersøgelse af visse slående men almindeligvis ukendte ligheder i deres forståelser af mekanismerne bag fællesskabsdannelse og -vedligeholdelse. Den mest afgørende lighed er deres fælles betoning af den fysiske forsamlings og de fælles handlingers fundamentale betydning i denne sammenhæng.

Målet med sammenligningen er at give en indirekte kritik af den udbredte tendens til at opfatte religion og videnskab som inkommensurable diskurser. Sammenligningen skal med andre ord tjene som argument for, at der er en glidende overgang mellem den religiøse refleksion og den videnskabelige refleksion om religion.

Væsentlige dele af afhandlingen baserer sig på idehistoriske oversigter. En af de afgørende er funderet i den antagelse, at ikke alene Grundtvig men også Durkheim var påvirkede af den tankestrømning, som blev bragt i bevægelse i sidste tredjedel af 1700-tallet, og

som man ofte refererer til som 'romantikken' – særligt i den brede form, den får hos J.G. Herder. I afhandlingens indledning (kapitel I) skitseres de afgørende træk ved denne bevægelse og den forståelse af kollektive enheder som fænomener *sui generis*, der også slår ud hos Grundtvig og Durkheim.

Kapitel II er en gennemgang af Grundtvigs syn på og ambitioner for den kristne kirke, som det kommer til udtryk i *Kirkens Gienmæle* (1825) og *Sang-Værk* (1837). I den forbindelse inkluderes en præsentation af Grundtvigs syn på salmesangens funktion i gudstjenesten. Kapitel III indeholder en redegørelse for Grundtvigs syn på og ambitioner for det verdslige fællesskab, Danmark, som det kommer til udtryk i *Mands Minde* (1877), hvorunder hans tanker om kommunikationsformer i folkeoplysningssammenhæng fremhæves. Kapitel IV angår Durkheims syn på den menneskelige fællesskabsdannelse væsen og tager afsæt i hovedværket *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912) samt det pædagogiske værk *L'Éducation morale* (1925).

VIII

Summary

This thesis is a comparative study of on the one hand N.F.S. Grundtvig (1783-1872) – the Danish priest, poet, pedagogue, historian, and politician – and on the other Émile Durkheim (1858-1917) – the French, secular sociologist, scholar of religion, pedagogue, and anthropologist. To be more precise, this thesis is a comparative study of specific and striking but commonly unknown similarities in Grundtvig’s and Durkheim’s views on the foundation and upholding of communities. The most striking similarity is their common underpinning of the importance of physical gatherings and joint actions in this process.

By this comparison I aim to give an indirect critique of the tendency within the study of religion to perceive of science and religion as incommensurable discourses. In other words, this comparison is meant as an argument for the relation between religious reflection and scientific reflection on religion as gradual.

The thesis is based on the assumption that Grundtvig as well as Durkheim were under the influence of the late 18th century movement often referred to as ‘Romanticism’ – particularly in the broad sense often connected with J.H. Herder. The introductory chapter (I) contains a sketch of the main characteristics of the movement and the understanding of communities as phenomena *sui generis* - evi-

dent also in Grundtvig's and Durkheim's writings.

Chapter II reads through Grundtvig's thoughts on and ambitions for the Christian church expressed in *Kirkens Gienmæle* (1825) and *Sang-Værk* (1837). One of the main findings is that Grundtvig considers congregational singing a key element in maintaining Christian (churchly) community. Chapter III is dedicated to Grundtvig's thoughts on and ambitions for national community, Denmark, based on *Mands Minde* (1877).

Chapter IV focuses on Durkheim's theory on the basis of human community-making in *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912) and *L'Éducation morale* (1925) stressing the importance of the concept of collective effervescence.

IX

Litteratur

Aarnes, Sigurd Aa.

1983 "Grundtvig som historiker" i *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*, Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen Anis, Aarhus

Ahlin, Lars

2007 *Krop, sind - eller ånd?: Alternative behandlere og spiritualitet i Danmark*, Univers, Højbjerg

Albeck, Gustav

1967 "N.F.S. Grundtvigs forhold til musik og billedkunst" i *Växel- kan mellan skönlitteraturen och andra konstarter. Den sjätte internationale studiekonferensen över nordisk litteratur*

Alpert, Harry

1961 *Émile Durkheim and his Sociology*, Russell and Russell, New York

Andersen, Kasper Holdgaard

2010 "Kristendom, folkeslag og nationer. Skabelsen af en middelalderlig nation med Danmark før 1250 som eksempel" i *Middelalderens Verden. Verdensbilledet, tænkningen, rummet og religionen*, Ole Høiris og Per Ingesman (ed.), Aarhus Universitetsforlag, Aarhus

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London

- Aronson, Harry
 1960 *Mänskligt og kristet. En studie i Grundtvigs teologi*, Svenska Bogförlaget, Bonniers, Stockholm
- Auken, Sune
 2008 ”Nordisk mytologi og salmedigtning – N.F.S. Grundtvig” i *Dansk litteraturs historie bind 2*, Gyldendal, København
 2005 *Sagas spejl: Mytologi, historie og kristendom hos N.F.S. Grundtvig*, Gyldendal, København
 2013 ”Grundtvig og genrerne. En introduktion” i *Grundtvig og genrerne*, Sune Auken og Christel Sunesen red., Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
- Baagø, Kaj
 1955 ”Grundtvig og den engelske liberalisme”, *Grundtvig-Studier 1955*, København
- Barfod, Frederik
 1838 ”Et Brev til Kjøbenhavnserpostens Redaktør”, i *Nordisk Kirketidende* nr. 43
 1839 ”Den sidste Aften paa Grundtvigs Forelæsninger. En lille Nyaarsgave til hans Venner og Tilhørere. Kbhvn. 1839”
- Barnard, F.M.
 1965 *Herder's Social and Political Thought*, Claredon Press, Oxford
- Baunvig, Katrine Frøkjær
 2010 ”Ude af øje, ude af sind – hvad gør man, når myten skal under huden?”, *Religionspædagogisk Forum 2010*, 2
 2013 ”Grundtvig og det folkelige foredrag” i *Grundtvig og genrerne*, Sune Auken og Christel Sunesen red., Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
- Begtrup, Holger
 1900 *Grundtvig som Bibelkristen: en oversigt over hans aandlige udvikling 1811-1821*, Karl Scønberg, København
 1928 *Folkelige Foredrag*, G.E.C. Gads Forlag, København

- Bellah, Robert N.
- 1964 "Religious Evolution" i *The Robert Bellah Reader*, 2006
Duke University Press, Durham
- 1967 "Civil Religion in America" i *The Robert Bellah Reader*,
2006, Duke University Press, Durham
- 2006 "Flaws in the Protestant Code" i *The Robert Bellah Re
ader*, Duke University Press, Durham
- 2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to
the Axial Age*, The Bellknap Press of Harvard University
Press, Cambridge
- Bennett, Tony
- 1995 *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*,
Routledge, London
- Bergstedt, Bosse
- 2003 "Rösten og tecknet", i *Grundtvig – Nycklen til det
danska?*, Makadam Förlag, Stockholm
- Berlin, Isaiah
- 2000a *The Roots of Romanticism*, Pimlico, London
- 2000b *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann,
Herder*, Pimlico, London
- Berlin, Knud
- 1942 *Grundtvigs Mands Minde: Grundtvig som historisk
kritiker og historisk profet*, Nyt Nordisk Forlag, Køben-
havn
- Berlinerblau, Jacques
- 2001 "Towards a Sociology of Heresy, Orthodoxy and Doxa",
History of Religions 40 (4), 327-351
- Besnard, Phillipe
- 1987 *L'Anomie*, PUF, Paris
- Boulard, Fernand
- 1954 *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, set på
persee.fr d. 17.7.2013

- Birkelund, Regner
2008 *Frihed til fælles bedste. En oppositionel stemme fra for tiden*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
- Bjerg, Svend
2002 *Gud først og sidst – en læsning af Den Christelige Børnelærdom*, Anis, Aarhus
- Bloch, Marc
1963 *Mélanges historiques*, SEVPEN, Paris
- Borum, Poul
1983 *Digteren Grundtvig*, Gyldendal, København
- Borup Jensen, Th. og K.E. Bugge
1972 *Salmen som lovsang og litteratur II*, Gyldendal, København
- Böss, Michael
2008 ”Romantikerne og den nationale idé” i *Romantikens verden*, Aarhus universitetsforlag, Aarhus
- Bradley, S.A.J.
2004 ”Before Irenaeus: The making of Grundtvig the Medievalist”, i *Grundtvig-Studier 2004*, 234-254, København
- Bugge, K.E.
1965 *Skolen for livet. Studier over N.F.S. Grundtvigs pædagogiske tanker*, G.E.C. Gads Forlag, København
1983 ”Grundtvigs pædagogiske tanker” i *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*, Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen Anis, Aarhus
- Bunzl, Matti
1996 “Franz Boas and the Humboldtian Tradition. From Volksgeist and Nationalcharakter to Anthropological Concept of Culture” i Stocking, George W. (red) *Volksgeist as Method and Ethic*, The University of Wisconsin Press, Madison

- Burke, Peter
2000 *A Social History of Knowledge. From Gutenberg to Diderot*, Polity, Cambridge
- Burrow, J.W.
1966 *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge
- Burrus, Virginia
1995 *The Making of Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, University of California Press, Berkeley
- Buschmeier, Matthias & Kai Kauffmann
2010 *Einführung in die Literatur des Sturm und Drang der Weimarer Klassik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Bøje, Grete
1984 "Injuriesagen mod Grundtvig 1825-1826", i *Grundtvig-Studier 1984*, 34-65, København
- Carmelo, Vias Y Mey
1965 "Herder y los Origenes de la Sociologia", *Revista internacional de sociologia*, 23:90
- Christensen, Søren
1991 "Det mangfoldiges orden: indledning til Også en historie filosofi", *Slagmark 1991*, Aarhus
- Cladis, Mark S.
2005 "Beyond solidarity? Durkheim and twenty-first century democracy in a global age" i *The Cambridge Companion to Durkheim* red. Jeffrey C. Alexander og Philip Smith, Cambridge University Press, Cambridge
- Claesson, Urban
2003 "Grundtvig, bonderrörelse och folkkyrka, i *Grundtvig – Nycklen til det danska?*, Makadam Förlag, Stockholm

- Collins, Randall
 2005 "The Durkheimian movement in France and in world sociology" i *The Cambridge Companion to Durkheim* red. Jeffrey C. Alexander og Philip Smith, Cambridge University Press, Cambridge
- Coulange, Fustel de
 1889 *L'Allee et le domaine rural pendant la période mérovingienne*, Hachette, Paris
- Dam, Anders Ehlers
 2003 *Forandre for at bevare?*, Gyldendal, København
- Dam, Poul
 1999 "Noget om Myterne i omkring den Clausen'ske injuriersag og Grundtvigs censurperiodes afslutning", i *Grundtvig-Studier 1999*, København
- Damsholt, Tine
 1995 "Jeg er en gammel Royalist, det ved De nok'. Elementer i Grundtvigs politiske tænkning", *Grundtvig-Studier 1995*, København
 2000 *Fædrelandskærlighed og borgerdyd: patriotisk diskurs og militære reformer i Danmark i sidste del af 1700-tallet*, Museum Tusulanum, Gylling
 2001 "Jeg ser de bøgelyse øer – og dette folk er vort. Om emotionalisering, subjektivering og danske sange", *Dansk hed. Tidsskriftet antropologi 42*, København
 2003 "Grundtvig og de ansvarlige borgere, i *Grundtvig – Nycklen til det danska?*, Makadam Förlag, Stockholm
- Daidsen, Ole
 2005 "Den liturgiske hymne. Et udkast til bestemmelsen af salmen som helligtekst" i *Litteraturen og det hellige*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
- Davie, Grace
 1995 *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*, Blackwell, Oxford

- Davis, Mary E.
 2007 *Eric Satie*, Reaktion Books, London
- Deploige, Simon
 1912 *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Librairie Félix Alcan, Paris
- Donald, Merlin
 1991 *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Cultures and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass
 2001 *A Mind So Rare*, W.W. Northon & Company, New York
- Durkheim, Émile
 1893 *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Librairie Félix Alcan, Paris
 1895 *Les Règles de la méthode sociologique*, Librairie Félix Alcan, Paris
 1897 *Le Suicide: étude de sociologie*, Librairie Félix Alcan, Paris
 1898 "L'individualisme et le intellectuels", in *La Science Sociale et l'action*, Presses Universitaires de France, Paris
 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Librairie Félix Alcan, Paris
 1919 *La Sentiment religieux à l'heure actuelle*, in F. Abauzit ed., Vrin, Paris
 1922 *Éducation et sociologie*, Librairie Félix Alcan, Paris
 1925 *L'Éducation Morale*, Librairie Félix Alcan, Paris
 1938 *L'Évolution pédagogique*, Presses Universitaires de France, Paris
 1998 *Lettres à Marcel Mauss*, Besnard & Fournier eds., Presses Universitaires de France, Paris
- Elbek, Jørgen
 1960 *Grundtvig og de græske salmer*, Gads Forlag, København

- Engberg, Poul
1940 *Romantikken og den danske Folkehøjskole: Bidrag til en folkelig Livsforstaaelse*, Hagerup
- Fauconnet, Paul
1974 *L'œuvre pédagogique de Durkheim*, PUF, Paris
- Fay, Elizabeth
2002 *Romantic Medievalism. History and the Romantic Literary Ideal*, Palgrave Macmillan, New York
- Fields, Karen E.
1995 "Translators Introduction: Religion as an Eminently Social Thing" i *The Elementary Forms of Religious Life*, The Free Press, New York
2005 "What difference does translation make? Les Formes élémentaires de la vie religieuse in French and English i?" i *The Cambridge Companion to Durkheim* red. Jeffrey C. Alexander og Philip Smith, Cambridge University Press, Cambridge
- Filloux, Jean-Claude
1977 *Durkheim et le socialisme*, Labriairie Droz, Geneve
- Forster, Michael N.
2006 "Herder and the Birth of Mordern Anthropology", work shop paper set på <http://www.culcom.uio.no/aktivitet/Herder/Forster-Herder.pdf>, d. 9. maj 2013
- Fournier, Marcel
1994 *Marcel Mauss*, Éditions Fayard, Paris
2005 "Durkheim's life and context: something new about Durkheim?" i *The Cambridge Companion to Durkheim* red. Jeffrey C. Alexander og Philip Smith, Cambridge University Press, Cambridge
2007 *Émile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, Paris

- Friedland, Roger
 2005 "Drag kings at the totem Ball: the erotics of collective representation in Émile Durkheim and Sigmund Freud" i *The Cambridge Companion to Durkheim* red. Jeffrey C. Alexander og Philip Smith, Cambridge University Press, Cambridge
- Friis, Helmut
 1987 *Den løse mening*, Forlaget Anis, Aarhus
- Frye, Northrop
 1963 *Romanticism Reconsidered: Selected Papers from the English Institute*, Columbia University Press, New York
- Fukuyama, Francis
 2011 *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*, Profile Books, London
- Gellner, Ernest
 1988 *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*, Collins Harvill, London
- Glassman, Eugene H.
 1981 *The Translation Debate: What Makes a Bible Translation Good?*, InterVarsity Press, Downers Grove
- Glebe-Møller, Jens
 2011 "Grundtvig og rationalisterne", *Grundtvig-Studier 2011*, 81-92, København
- Goldstein, J.
 1987 *Console and Classify. The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge
- Grane, Leif
 1998 "Grundtvigs forhold til Luther og den lutherske tradition", i *Grundtvig-Studier 1998*, 21-41, København
- Grell, Helge
 1992 *England og Grundtvig: Grundtvigs møde med England*

og dets betydning for hans forfatterskab, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus

Grue-Sørensen, K

1966 *Opdragelsens historie I-III*, Gyldendal, København

Grundtvig, N.F.S.

1807 "Om Religion og Liturgie" set på
www.grundtvigsværker.dk d. 14.5.2013

1825 *Kirkens Gienmæle: imod Professor Theologiæ Dr. H.N. Clausen*, Den Wahlsenske Boghandel, København

1828 "Psalmer og aandelige Sange af Thomas Kingo, samlede og udgivne af P.A. Fenger, Præst 1827" i *Theologisk Maanedsskrift XIII*, 1-36, København

1834 "Den danske Statskirke upartisk betragtet", København

1837 *Sang-Værk*, 1983, Gads Forlag, København

1845 "Kirke-Striden i Engeland", i *Dansk Kirketidende* Nr. 8, den 23. november

1848 "Dansk Seier-Sang. April 1848"

1877 *Mands Minde 1788-1838. Foredrag over det sidste halve Aarhundredes Historie, holdte af Nik. Fred. Sev. Grundtvig*, Karl Schönbergs Forlag, København

Grønbeck, Vilhelm

1933 "Kierkegaard og Grundtvig" i *Kampen om Mennesket*, Jespersen og Pio, København

1951 *Psykologiske Tanker og Teorier hos Grundtvig*, Gyldendal, København

Haarder, Andreas

1983 "Grundtvig og den oldnordiske kulturarv" i *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*, Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen Anis, Aarhus

Harder, Thomas

1995 *Om folkelighed*, Gyldendal, København

Harris, Joseph

1995 *The Tallest Tower: Eiffel and the Belle Époque*, Hough-

ston Mifflin, Boston

Harris, Ruth

2000 *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Penguin Books, London

Haslam, Gerald M.

1998 *N.F.S. Grundtvigs fædrenerav (1783-1815)*, Anis, Aarhus

Hauge, Hans

2013 *Danmark*, i serien *Tænkepause*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus

Hayes, Carlton J. H.

1930 *France, a Nation of Patriots*, New York

Heelas, Paul

2005 *The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality*, Blackwell, Malden

Herder, Johann Gottfried

1774 (2002) *Endnu en historiefilosofi til menneskehedens dannelse*, Det lille Forlag, Frederiksberg

Hobsbawn, Eric

1994 *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Weidenfeld and Nicholson, London

Holm, Anders

2001 *Historie og efterklang. En studie i N.F.S. Grundtvigs tidsskrift Danne-Virke*, Odense Universitetsforlag, Odense

Holm, Bo & Søren Feldtfos Thomsen

2012 "Reformationens tøvende omfortolkning af kætterbegrebet", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 59, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus

Holm, Søren

1955 *Mythe og Kult i Grundtvigs Salmedigtning*, Nyt nordisk

forlag Arnold Busk, København

Holm-Nielsen, Lauritz

2008 "Forord" i Ole Høiris og Thomas Ledet (red.) *Romantik-
kens verden*, Aarhus universitetsforlag, Aarhus

Hutchins, Edwin

2005 "Material Anchors for Conceptual Blends", *Journal of
Pragmatics* 37 (10), 1555-77

Høgh, Jon

1987a "Ludvig Christian Müller – forlkeskolens fortæller",
Vendsyssel Tidende,

1987b "Pædagogisk pioner", *Vendsyssel Tidende*

Høiris, Ole

2008 "Naturfolk, kulturfolk og træk af verdens historier" i Ole
Høiris og Thomas Ledet (red.) *Romantikkens verden*,
Aarhus universitetsforlag, Aarhus

Høirup, Henning

1947 "Menneske først –", *Vartovbogen* 1947

1949 *Grundtvigs Syn på Tro og Erkendelse. Modsigelsens
Grundsætning som teologisk Aksiom hos Grundtvig*,
Gyldendal, København

Iversen, Hans Raun

1987 *Ånd og livsform. Husliv, folkeliv og kirkeliv hos Grundt-
vig og sidenhed*, Forlaget Anis, Aarhus

2000 "Hvad ved vi om kirkegang", *Roskilde Stiftsbogen* 2000

2009 "Kristendommen sidder i kroppen" noter til arrangemen-
tet 'Kroppens teologi' på Københavns Universitet, se
<http://www.teol.ku.dk/ast/arrangementer/20091116/>

Jakobsen, Tove B.

2007 "Arbejdet i Oldsagskommissionens første år" i *Årbøger
for nordisk Oldkyndighed og Historie* 2007
<http://www.oldskriftselskabet.dk/aarboeger.htm>

- Jensen, Jeppe Sinding
 2003 *The study of religion in a new key: theoretical and philosophical soundings in the comparative and general study of religion*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
 2008 "On How Making Differences Makes A Difference" i *Introducing Religion – Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*, Equinox
- Jonas, Uffe
 2003 "Poetisk videnskab", i *Grundtvig – Nycklen til det danska?*, Makadam Förlag, Stockholm
- Jones, Robert Alun
 1981 "Robertson Smith, Durkheim and Sacrifice; An Historical Context for The Elementary Forms" i *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 17
- Jørgensen, Theodor
 1992 "Grundtvigs 'Kirkens Gienmæle' – læst i et nutidigt perspektiv", i *Grundtvig-Studier* 1992, 46-66, København
 1998 "Grundtvig og den lutherske tradition", i *Grundtvig-Studier* 1998, 42-60, København
- Kaftan, Julius
 1877 *Grundtvig, Nordens Profet: To foredrag*, Philipsen, København
- Kallestrup, Louise Nyholm
 2012 "De besmittede og de skyldige", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 59, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
- Kant, Immanuel
 1964 *Kritik der reinen Vernunft*, Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main
- Kidd, Colin
 2008 "Northern Antiquity: The Ethnology of Liberty in Eighteenth Century Europe", *Northern Antiquities and Na*

tional Identities, red. K. Haakonson og H. Horstbøll,
København

Knapp, Peter

1986 "Hegel's Universal in Marx, Durkheim and Weber: The role of Hegelian Ideas in the Origin of Sociology", i *Sociological Forum*, vol. 1., No. 4, p. 586-609

Koch, Hal

1954 *Den Danske Kirkes Historie VI*, Gyldendal, København

1959 *N.S.F. Grundtvig*, Gyldendal, København

Kopp, Robert

2005 "'Les limbes insondés de la tristesse'. Figures de la mélancolie romantique de Chateaubriand à Sartre", i Jean Clair (red.) *Mélancolie. Génie et flie en Occident*, Gallimard, Paris

Korsgaard, Ove

2004 *Kampen om folket. Et dannespersktiv på dansk historie gennem 500 år*, Gyldendal, København

2004 "Fra tugtemester til skolemester: Om forskelle mellem Luther og Grundtvig", i *Grundtvig-Studier 2004*, 34-61, København

2012 *Folk* i serien *Tænkepause*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus

2013 "Grundtvigs bidrag til opbygning af en ny symbolsk orden, Ove Korsgaard og Michael Schelde red. *Samfundsbggeren. Artikler om Grundtvigs samfundstænkning*, Anis, Aarhus

Lacroix, Bernard

1981 *Durkheim et la politique*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris

Lang, Bernhard

1997 *Sacred Games*, Yale University Press, New Haven

Larsen, Esben Lunde

2012 *Frihed for Loke Saavelson for Thor. N. F. S. Grundtvigs*

*syn på åndelig frihed i historisk og aktuelt perspektiv,
ph.d- afhandling forsvaret ved Københavns Universitet
d. 14. de-cember 2012*

Lausten, Martin Schwartz

2012 "Kætterbegrebet i den danske reformationstid" *Religi-
onsvidenskabeligt Tidsskrift* 59, Aarhus Universitetsfor-
lag, Aarhus

2004 *Danmarks kirkehistorie*, Gyldendal, København

Le Bon, Gustave

1895 *La psychologie des foules*, Librairie Felix Alcan, Paris

Ledet, Thomas

2008 "Mesmerismen – Franz Anton Mesmer & Marquis de
Puységur", i Ole Høiris og Thomas Ledet (red.) *Roman-
tikkens verden*, Aarhus universitetsforlag, Aarhus

Lehmann, Edvard

1929 *Grundtvig*, Jespersen og Pios Forlag, København

Leoplod, Svend

1933 *Grundtvig: Danmarks Profet*, Gyldendal, København

Lévy-Bruhl

1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*,
Librairie Félix Alcan, Paris

Ligou, D. & P Joutard,

1977 *Les Déserts (1685-1800). Histoire de Protestants en
France*, Edouard Privat, Toulouse

Ljøgodt, Knut

2012 "'Nothern Gods in Marble'. The Romantic Rediscovery of
Norse Mythology", *Romantik. Journal for the Study of
Romanticisms* 01, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus

Lodberg, Peter

2007 *Sammenhængskraften: Replikker til Fogh*, Peter Lod-
berg ed., Univers, Højbjerg

Lundager Jensen, Hans Jørgen

- 2005 "Moses og bodysnatchernes invasion (Durkheim, kognition og Deuteronomium)", *Religionsvidenskabeligt tidsskrift*, Aarhus Universitetsforlag
- 2008 "Kognition og Kultur", *Religionsvidenskabeligt tidsskrift*, Aarhus Universitetsforlag

Lundgren-Nielsen, Flemming

- 1980 *Det handlende ord. N.F.S. Grundtvigs digtning, litteraturkritik og poetik 1798-1819*, bd.1-2., Gads Forlag, København
- 1983 "Grundtvig og romantikken", i *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*, Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen Anis, Aarhus
- 1995 "Grundtvig og guldalderens København", i *Grundtvig-Studier 1995*, 107-139, København
- 1998 "Løven i buret" i *1848 - det mærkelige år* red. Claus Bjørn, Museum Tusulanum
- 2010a "'I som raver i blinde'. Arkæologer og antikvarer set af danske romantiske digtere i 1802-20", *Årbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, set på <http://www.oldskriftselskabet.dk/aarboeger.htm>
- 2010b "Don Quijote spejlet i dansk digtning", i Marita Akhøj Nielsen (red.), *Det Fremmede som historisk drivkraft. Danmark efter 1742. Et festskrift til Hendes Majestæt Dronning Margrethe II ved 70-års-fødselsdagen d. 16. april 2010*, 197-208

Lukes, Steven

- 1972 *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Stanford University Press, California

Lyby, Thorkild C.

- 2005 "Odin og Hvide Krist: Om Sune Aukens bog *Sagas Spejl. Mytologi, historie og kristendom hos N.F.S. Grundtvig*" i *Grundtvig-Studier 2005*, København

Martinsen, Lone Køller

- 2012 "This Time as Romantic Fiction. Monarchism and Peas-

ant Freedom in the Historical Literature of B.S. Inge-
mann 1824-1836”, *Romantik. Journal for the Study of
Romanticisms* 103-122

Marqvard Rasmussen, Steen

2005 *Religiøse grundfarver: Peter L. Bergers sociologi i
anvedelse på folkekirken*, Aros, Valby

Marske, Charles E.

1987 ”Durkheim’s ’Cult of the Individual’ and the Moral Re-
constitution of Society” i *Sociological Theory*, vol. 5

Martensen, H.L.

1883 *Af mit Levned II*, uddrag i Johansen og Høirup 1948,
179-84, Gyldendal, København

Mauss, Marcel

1956 ”La Nation (notes)”, *Année sociologique 1953-54*, Paris

McLennan, J.F.

1865 *Primitive Marriage*, The University of Chicago Press,
Chicago

Michelsen, William

1954 *Tilblivelsen af Grundtvigs historiesyn*, Gyldendal, Kø-
benhavn

1991 ”Vejen fra tvang til frihed i Grundtvigs liv og forfatter-
skab”, i *Grundtvig-Studier 1991*, København

Milbank, John

1990 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*,
Blackwell, Oxford

Mjøberg, Jöran

1967 *Drömmen om sagatiden*, Natur og Kultur, Stockholm

Moore, Deborah Dash

1986 ”David Emile Durkheim and the Jewish Response to
Modernity”, i *Modern Judaisme*, bind 6, hæfte 3

Mortensen, Viggo

- 2005 *Kristendommen under forvandling: Pluralismen som udfordring til teologi og kirke i Danmark*, Univers, Højbjerg
- Müller, Max
1874 *Lectures on the Science of Religion; with a paper on Buddhist nihilism; and a translation of the dhammapada or 'path of virtue'*, Scribner, Armstrong & co., New York
- Muthurej, Joseph
2007 "The Significance of Mircea Eliade for the Study of the New Testament" i *The International Eliade*, ed. Bryan Rennie, State University of New York Press, Albany
- Møller, Jes Fabricius
2004 "Grundtvig og folkehøjskolen i dag: Grundtvig og 'Grundtvig'" i *Grundtvig-Studier 2004*, 87-91, København
- Møller, Lis et al.
2012 "Foreword" i *Romantik. Journal for the Study of Romanticisms vol.1*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
- Nielsen, Marie Vejrup
2012 "At være eller ikke at være luthersk", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 59*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
- Nielsen, Mikkel Crone
2002 "'At tale med de døde...' Om sækularisering og hermeneutik i Kaj Thanings forfatterskab", *Grundtvig-Studier 2002*, København
- Nevers, Jeppe
2011 *Fra skældsord til slagord. Demokratibegrebet i dansk politisk historie*, Syddansk Universitetsforlag, Odense
- Nye, Robert A.
1983 "Heredity, Pathology and Psychoneurosis in Durkheim's

Early Work”, i *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present 4*

Nygaard, Bertel

2012 *Revolution: masser af modstand*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus

Nørager, Troels

2012 ”Præsten og Loken: Grundtvigs apologetiske dialog i ’Om Christendommens Sandhed’”, i *Grundtvig-Studier 2012*, København

Oelsner, Gertrud

2012 ”The Democracy of Nature”, i *Romantik. Journal for the Study of Romanticisms 1*, Aarhus Universitetsforlag

Olsen, Lone

1991 ”Grundtvigs levende or dog Habermas’ kommunikative handlingsmodel i *Efterskolen 24*, 7

Otto, Rudolph

1917 *Das Heilige*, Verlag C.H. Beck, 2004

Paldam, Martin & Erich Gundlach

2012a ”The religious transition. A long run perspective”, *Public Choice*

2012b ”Church density and the church membership ratio. The cross-municipal pattern in Denmark”, set april 2013 på <http://www.martin.paldam.dk/Papers/GT-papers/Cross-Municipal-Rel.pdf>

Pals, Daniel

1996 *Seven Theories of Religion*, Oxford University Press, Oxford

Paludan, Helge

1980 ”Vor danske Montesquieu. Historiografiske iagttagelser vedrørende dansk middelalderforsknings opfattelse af fæstevæsenets herkomst”, *Historie/ Jyske Samlinger 13*, 1-32

- Partin, M.O.
 1969 *Waldeck-Rousseau, Combes, and the Churches: The Politics of Anti-Clericalism, 1899-1905*, Duke University Press, Durham
- Pedersen, Johannes
 1916 *Borchs Kollegiums Historie 1728-1823: Eforer og Alumner 1889-1916*, Gad, København
- Pedersen, Kim Arne
 2005 "Grundtvig og fundamentalismen", i *Grundtvig-Studier 2005*, København
 2003 "Den Teologiske Grundtvigforskning siden Anden Verdenskrig", i *Grundtvig – Nycklen till det danska?*, Hanne Sanders og Ole Vind (red.), Makadam Förlag, Stockholm
 2002a "Et rids af Grundtvig-forskningens stilling i efterkrigstidens Danmark. William Michelsens in memoriam" i *Grundtvig-Studier 2002*, 11-23, København
 2002b "Grundtvig på anklagebænken. En redegørelse for hovedlinjer i de sidste ti års danske Grundtvig-reception og deres forhold til centrale motiver i Grundtvigs forfatterskab og dets virkningshistorie", i *Grundtvig-Studier 2002*, København
- Petersen, Anders Klostergaard
 2012 "Kætteri som aksetids- og semiotisk fænomen", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 59*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
- Pickering, W.S.F.
 1984 *Durkheims Sociology of Religion: Themes and Theories*, Pickering ed., Routledge, London
 1994a "The Enigma of Durkheim's Jewishness", in *Debating Durkheim*, Pickering ed., Routledge, London
 1994b *Debating Durkheim*, Pickering ed., Routledge, London
 2002 *Durkheim Today*, Pickering ed., Berghahn Books, London
 2006 "Durkheim's contribution to the debate on the separation

of Church and State 1905”, i *Durkheimian Studies vol. 12*
2006

Poueigh, Jean

1952 *Le Folklore des pays d’Oc : la tradition occitane*, Payot,
Paris

Prenter, Regin

1951 *Skabelse og genløsning*, Gyldendal, København

Ranulf, Svend

1939 ”Scholarly Forerunners of Fascism” i *Ethics*, The Univer
sity of Chicago Press, Chicago

Rasmussen, Jens

1998 ”N.F.S. Grundtvig og ’Rationalisterne’ i årene 1825-1832.
Synspunkter og udvikling”, *Grundtvig-Studier 1998*,
95-119, København

Ravich, N.

1990 *The Catholic Church and the French Nation, 1589-1989*,
Routledge, London

Rawls, Anne Warfield

2001 ”Durkheim’s Treatment of Practice: Concrete Practice vs.
Representation as Foundation of Reason”, *Journal of*
Classical Sociology I

Réville, Jean

1892 ”The Role of the History of Religions in Modern Reli-
gious Education”, *The New World I*, London

Riisager, Else

2013 ”Indledning til Harald Klak og Ansgar”, Grundtvigs Vær-
ker.dk

Riley, Alexander

2005 ”’Renegade Durkheimianism’ and the transgressive left
sacred” i *The Cambridge Companion to Durkheim* red.

Jeffrey C. Alexander og Philip Smith, Cambridge University Press, Cambridge

Robert, D.

1978 *Les intellectuels d'origine non-protestant dans le protestantisme des débuts de la Troisième République 1871-1885*, PUF, Paris

Roscoe, P.

2009 "The comparative method" i Segal, R.A. (red.) *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Wiley-Blackwell, Oxford

Rosenberg, Raben

2008 "Psykiatriens fødsel 1800-1860" i Ole Høiris og Thomas Ledet (red.) *Romantikens verden*, Aarhus universitets forlag, Aarhus

Rudé, George

1964 *The Crowd in History, 1730-1748*, John Wiley & Sons, London

Rønbjerg Madsen, Georg

1905 *Bischof N.F.S. Grundtvig und seine Bedeutung als Pädagog*, Langensalza

Rørdam, Peter

1864 *Psalmer for Danske Krigere*, København

Safranski, Rüdiger

2007 *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München

Sajoo, Aryn

2008 "Toward A Post-Secular Modernity", set på http://www.iis.ac.uk/view_article.asp?Content=109582, d. 9. maj 2013

Scharling, C.I.

1947 *Grundtvig og Romantikken: Belyst ved Grundtvigs Forhold til Schelling*, Gyldendal, København

- Scheitler, Irmgaard:
 2009 "Geistliches Lied, Kirchenlied" i Dieter Lamping red.
Handbuch der literarischen Gattungen, 316-324, Alfred
 Kröner Verlag, Stuttgart
- Schiedermaier, Joachim
 2012 "The Masses and the Elite. The Conception og Social In-
 eqaulity in 1840s Scandinavian Literature" i *Romantik.*
Journal for the Study of Romanticisms vol. 1, Aarhus
 Universitetsforlag, Aarhus
- Schlegel, Friedrich
 1970 *Kritische Schriften*, Wolfdietrich Rasch, München
- Seillière, Ernest
 1920 *Les Origines romanesques de la morale et de la poli-
 tique romantiques*, J.M.L, Bourdeaux
- Seip, J.A.
 1958 "Teorien om det opinionstyrte enevælde", *Norsk historie*
Tidsskrift 38, Oslo
- Silverman, Deborah
 1987 *Art Nouveau in Fin-de-siècle France, Politics, Psycholo-
 gy and Style*, University of California Press, Berkeley
- Skovgaard-Petersen, Inge
 1977 "Oldtid og vikingetid", *Danmarks Historie: Tiden indtil*
1340, red. S. Mørch, Gyldendal, København
- Skovmand, Roar
 1944 *Folkehøjskolen i Danmark 1841-1892: Studier over en*
Oplysningsbevægelse I det 19. Aarhundrede, Det danske
 Forlag, København
- Sloterdijk, Peter
 2012 *Du musst dein Leben ändern*, Suhrkamp, Frankfurt am
 Main

- Smith, Jonathan Z.
 1990 "Drudgery Divine: On the Comperison of Early Christi-
 anities and the Religions of Late Antiquity", *Jordan Lec-
 tures in Comparative Religion 44*, University of Chicago
 Press, Chicago
- Smith, William Robertson
 1885 *Kinship and Marriage*, Black, London
- Smith, R. J.
 1982 *The École Normale Supérieure and the Third Republic*,
 State University of New York Press, Albany
- Soboul, Albert
 1973 *The French Revolution in Comparative World History*,
 University of California Press, Los Angeles
- Solnit, Rebecca
 2005 *A Paradise Build in Hell. The Extraordinary
 Communities That Arise in Disaster*, Viking, New York
- Sontag, Elisabeth
 1946 *N.F.S. Grundtvig, Erzieher seines Volkes*, Bern
- Stark, W.
 1960 "The Conservative Tradition in the Sociology of
 Knowledge" i *Kyklos*, vol. XIII, 90-101
- Stausberg, Michael
 2011 *The Routledge Handbook of Research Methods in the
 Study of Religion*, Routledge, London
- Stedman Jones, Susan
 2001 *Durkheim Reconsidered*, Polity Press, London
- Stjernfelt, Frederik
 2005 "Negativismen i kulturen", i *Kritik af den negative op*

byggelighed, Frederik Stjernfelt og Søren Ulrik Thomsen, Vindrose, København

Stocking, George W.

1996 *Volksgeist as Method and Ethic*, The University of Wisconsin Press, Madison

Strenski, Ivan

2006 *The New Durkheim*, Rutgers University Press, New Brunswick

2003 *Theology and the First Theory of Sacrifice*, Brill, Leiden
1996 "The Rise of Ritual and the Hegemony of Myth. Sylvain Lévi, the Durkheimians, and Max Müller" i *Myth and Method* (red.) W. Doniger & L. Patton, University Press of Virginia, Charlottesville

Sunesen, Christel

2013 "Grundtvig og Rimkrøniken" i Grundtvig og genrerne, Sune Auken og Christel Sunesen red., Aarhus Universitetsforlag, Aarhus

Tekiner, Deniz

2002 "German Idealist Foundations of Durkheim's Sociology and Teleology of Knowledge" i *Theory and Science*, Issn: 1527-5558

Thaning, Kaj

1949 "Grundtvig og den grundlovgivende forsamling" i *Grundtvig-Studier*, København

1953 "Grundtvigs møde med Irenæus", i *Grundtvig-Studier 1953*, København

1963 *Menneske først – Grundtvigs opgør med sig selv*, Gyldendal, København

Thaulov, Vanja

2012 "Indledningen til "Om Religion og Liturgie" – og den efterfølgende debat", set d. 13. marts 2013 på <http://www.grundtvigsværker.dk/tekstvisning/650/>

- Thodberg, Christian
- 1969 *En glempt dimension i Grundtvigs salmedigtning – bundetheden til dåbsritualet*, Gad, København
- 1983 ”Grundtvig som salmedigter” i *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*, Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen Anis, Aarhus
- 1984 ”Grundtvig und Luther. Das Abendmahl in ökumenischer Sicht”, i *Kerygma und Dogma XXX*
- 1987 ”Om Grundtvigs nadversyn”, i *Præsteforeningens Blad* 1987/9, s. 769ff
- 1989 *Syn og sang. Poesi og teologi hos Grundtvig*, Gads Forlag, København
- Thomsen, Niels
- 1983 ”Grundtvig i oldkirkens spejl” i *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*, Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen, Anis, Aarhus
- Thorup, Mikkel
- 2008 *Fornuftens pervasion: modoplysning og 200 års krig mod fornuftens herredømme*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus
- Thyssen, Anders Pontoppidan
- 1983 ”Grundtvigs tanker om kirke og folk indtil 1824” i *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys*, Christian Thodberg og Anders Pontoppidan Thyssen Anis, Aarhus
- Thyssen, Peter
- 1994 ”Grundtvig, Laub og kirkesangen”, *Grundtvig-Studier* 1994, København
- Toldberg, Helge
- 1950 *Grundtvigs symbolverden*, Gyldendal, København
- Tulard, J., J.-F. Fayard & A. Fierro
- 2004 *Histoire et Dictionnaire de la Révolution Française 1789-1799*, Robert Laffont, Paris

- Tybjerg, Tove
2010 *Religionsforskningen før og nu - Historiske rødder*, Gyldendal, København
- Vind, Ole
1999 *Grundtvigs historiefilosofi*, Gyldendal, København
- Voegelin, Eric
2006 *Hitler und die Deutschen*, München
- Weber, Eugen
1976 *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford
- Wells, G.A.
1959 *Herder and after: A Study of the Development of Sociology*, The Hague
- Werner, Yvonne Maria
2003 "Grundtvig – en kyrkofader för danske katolska konvertitter runt 1900?" i *Grundtvig – Nycklen til det danska?*, Makadam Förlag, Stockholm
- Wigh-Poulsen, Henrik
1991 "Digteren og Den Sandheds Ånd. Grundtvigs helligåndsteologi og den engelske romantik" i *Grundtvig-Studier 1991*, København
- Wählin, Vagn
1990 "Grundtvigs økonomiske tænkning", i *Grundtvig-Studier 1989-90*, 246-302, København
1994 "Grundtvig i politik op til 1830", i *Grundtvig-Studier 1994*, 59- 91, København
- Zammito, John H.
2002 *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago
- Ziolkowskis, Theodore

1998 *Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft, Klett-Cotta, Stuttgart*

Østergaard, Uffe

1991 "The Herder they come: J.G. Herder og opfattelsen af national identitet, *Slagmark 1991*, Aarhus

1998 "Bønder og danskere – dansk mentalitet og politisk kultur", i *Europas ansigter. Nationale stater og politiske kulturer i en ny, gammel verden*, København

2004 "The Danish Path to Modernity", *Thesis Eleven* 77, 25-43

