

Lutheranismen og den universelle velfærdsstat

af Uffe Østergård

[bidrag til Klaus Petersen (red.). *Velfærdsstaten. 12 analyser*, Odense Universitetsforlag i under udgivelse]

Spørgsmålet om en sammenhæng mellem de særlige nationale kirker i de nordiske lande efter reformationen og den særlige nordiske udgave af velfærdsstaten er de senere år blevet drøftet i flere forskellige tværfaglige kredse. Diskussionen er især foregået i det nu desværre hedengangne Center for Europæisk Kirkeret og Kirkekundskab, der mødtes i Tønder 1995-99. Jeg har ligeledes præsenteret hypotesen om en sammenhæng mellem den evangelisk-lutherske nationalkirke og den nationale velfærdsstat bygget på lige store ydelser til alle nationale borgere for en tænketank om velfærdsmodeller, samlet af Institut for Socialforskning i årene 1995-2000. Det foregik på et seminar 4.6 1996 i København sammen med den britiske sociolog Anthony Giddens.

Tilsyneladende er den tentative hypotese dermed ventileret så meget at nogle allerede finder tesen om en kausal sammenhæng mellem de to institutioner banal. Det gælder således teologen Svend Bjerg i en anmeldelse af en ny publikation om emnet, hvor han kritiserer "forfatterens helt overflødige harpen på, at det ikke var socialdemokraterne, der opfandt velfærdsstaten" (Knudsen 2000). "Det vidste vi nu godt" afslutter han fyndigt sin afvisning af publikationens relevans (Bjerg 2000, 12). Jeg ved ikke helt hvor Svend Bjerg ved det fra. Det kan i hvert fald ikke være fra faglitteraturen om velfærdsstaternes indretning. Her dominerer partipolitiske og ideologiske forklaringer på indretningen af de forskellige velfærdsstater, i Europa såvel som resten af verden. Derfor vover jeg alligevel at trække den åbenbart velkendte hypotese om en mulig sammenhæng mellem lutheranismen og den universielle velfærdsstat af stalden. For at sætte forklaringen i perspektiv er det imidlertid nødvendigt med et kort referat af hvorledes velfærdsstaterne normalt forklares i den samfundsvidenskabelige litteratur.

Udviklingen af den universalistiske velfærdsstat

Den enkleste typologi til at skelne mellem forskellige velfærdsstater – eller velfærdsregimer som det hedder i faglitteraturen – blev udviklet i 1960'erne. Sociologerne forestillede sig et kontinuum fra underudviklede til højt udviklede former for velfærdsregimer. Underudviklede regimer blev beskrevet som *residuale*, mens de udviklede blev kaldt for *institutionelle* (Abrahamson og Borchorst 1996, 7). Udviklingsgraden blev fortrinsvis afgjort af velfærdsydelsestørrelse målt som andel af landenes bruttonational-produkt (BNP). Der herskede en udbredt tro på at alle moderne samfund med tiden ville udvikle sig fra residuale til institutionelle velfærdsstater, idet man antog at behovet for velfærdsydelser ville vokse i takt med graden af modernisering.

Det er den britiske samfundsforsker Richard Titmuss der har formuleret den i dag mest udbredte typologi for de forskellige velfærdsregimer. Han tager udgangspunkt i de politiske ideologier modellerne bygger på (Titmuss 1987). For ham er den *residuale*

model resultat af en liberalistisk politisk ideologi, hvor socialpolitikken fortrinsvis skal reguleres og produceres på markedet eller i familien, mens det offentlige kun i særlige tilfælde skal gribe ind. Den *institutionelle* model, som han også kalder den *redistributive* dvs. omfordelende, skulle til gengæld være resultat af en socialdemokratisk ideologi. Den lægger hovedvægten på den offentlige sektor som omfordeler af samfundets ressourcer. Kun på den måde kan alle borgere få fuldt udbytte af deres borgerrettigheder – eller måske skulle man i denne sammenhæng på nydansk snarere tale om medborgerrettigheder. Med introduktionen af begrebet borger- eller rettere medborgerrettigheder griber Titmuss tilbage til et ældre arbejde af T. H. Marshall, som har oplevet en renæssance i de senere år, hvor flere har fået øje på sammenhængen mellem nationalstat og velfærdsstat (Marshall 1950). Marshall skelnede mellem civile rettigheder, som han mente blev udviklet i 1700-tallet, politiske rettigheder, som blev skabt i 1800-tallet, og endelig sociale rettigheder, som han opfattede som et resultat af 1900-tallet. Endelig opererer Titmuss med en tredje model, som han har døbt *præstationsmodellen*. Den knytter an til en konservativ politisk ideologi baseret på korporativ enighed om at de socialpolitiske ydelser afhænger af den enkelte arbejders præstation på arbejdsmarkedet. Den bygger derfor på forsikringsindbetalinger, hvor ydelsernes omfang afhænger af indbetalingernes størrelse. I modsætning til de rene evolutionistiske teorier kan disse tre modeller eksistere side om side som resultat af styrkeforholdet mellem forskellige politiske opfattelser.

Andre forskere skelner kun mellem to principper, et “Bismarck princip”, hvor velfærden udbetales i form af socialforsikringer forvaltet af arbejdsmarkedets parter, og et “Beveridge princip”, hvor velfærden er offentligt organiseret i form af en række universelle rettigheder som alle har del i, uanset deres tilknytning til arbejdsmarkedet. Betegnelserne henviser til den tyske kansler Otto von Bismarck, hvis socialreformer i 1880’erne som påpeget af den amerikanske historiker Peter Baldwin (præsenteres senere) ikke blot fik betydning i Tyskland, men også i mange andre europæiske lande (Baldwin 1990). Den anden fader til betegnelsen var den britiske socialminister under og efter 2. verdenskrig, William Beveridge, der skabte det britiske velfærdssystem efter krigen.

Foruden den lineære tidsfølge og sameksistensen af forskellige ideologisk motiverede modeller trives også en tredje distinktion baseret på geografiske kriterier. Den danske samfundsforsker og socialpolitiker Bent Rold Andersen skelner således mellem en nordisk og en kontinentaleuropæisk velfærdsmodel (1991). Den svenske sociolog Göran Therborn argumenterer på tilsvarende vis for en opdeling i fire velfærdsmønstre i Europa, en vest-, en øst-, en syd- og en nordeuropæisk type. Det er han nået frem til ved at vurdere regimerne med hensyn til organiseringsprincipper, udstrækning og omfang af rettigheder angivet som procent af BNP (Therborn 1995, 85-99). I Norden er organiseringsprincippet ifølge Therborn statslige, skattefinansierede ydelser, rettighederne er universelle og omfanget stort. I Østeuropa før 1989 var der også tale om statslige ydelser, men rettighederne var partikulære med privilegier til visse grupper inden for parti, statsadministration, landbrug, militær og sværindustri; omfanget var middel eller lavt. I Vesteuropa er organiseringsprincipperne blandede med hovedvægt på statstilskud og forsikringer, rettighederne er partikulære og omfanget stort eller middelstort. De sydeuropæiske lande plus Irland (med Italien som undtagelse og Spanien på vej mod

vesteuropæisk standard) opererer med en blanding af organiserings-principper, partikulære rettigheder og ydelser af ringe omfang.

Endelig skelner nogle forskere ifølge Abrahamson og Borchorsts forskningsoversigt mellem perifere og centrale velfærdsregimer baseret på geopolitiske forskelle. Den østrigske sociolog Peter Flora rubricerer velfærdsstaterne efter deres grad af statslighed og universalisme. De skandinaviske lande har efter Floras mening især været eksponenter for disse principper, men alle disse lande er perifere, geografisk såvel som politisk. Derfor konkluderede han: "Den fremtidige udvikling af et europæisk velfærdssystem vil sandsynligvis være mere påvirket af den fragmenterede og korporatistiske centraleuropæiske model." (Flora 1993, 21).

Titmuss' tre-models betragtning er overtaget af den dansk-svenske sociolog Gösta Esping-Andersen og generaliseret i en indflydelsesrig bog med titlen *The Three Worlds of Welfare Capitalism* fra 1990. Her taler han om et socialdemokratisk, et konservativt og et liberalt velfærdsregime. Esping-Andersens fundamentale arbejde er en undersøgelse af forskelle og ligheder i velfærdsstatens funktion og oprindelse i de tre nordiske lande med titlen *Politics against Market* (1985). Denne socialdemokratiske model har han så siden forsøgt at perspektivere ved at sammenligne med forholdene i de øvrige OECD lande. Disse grupperer han under de førnævnte tre overskrifter, socialdemokratisk, konservativt-korporativt og liberalt regime. For ham afgøres den enkelte nationale velfærdsstats karakter af to forhold, velfærdspolitikken grad af "afkommercialisering" (*decommodification*) og disse forholds betydning for den sociale stratifikation, dvs. graden af ulighed. Afkommercialiseringen angiver borgernes mulighed for frit og uden tab af job, indkomst eller velfærd at fravælge lønarbejde (Esping-Andersen 1990, 23). Som indikator har han valgt sygedagpenge, arbejdsløshedsstatning og pensioner. Stratifikationen er undersøgt gennem en analyse af beskæftigelsesstrukturen i tre udvalgte tilfælde, Sverige, USA og Vesttyskland. Den nærmere indplacering af de forskellige lande er ikke af betydning for analysen af sammenhængen mellem nationale traditioner og udformningen af velfærdsstaten. Ikke overraskende når Esping-Andersen frem til at placere de socialdemokratiske stater øverst på listen i sit afkommercialiseringsindeks. Heller ikke overrasker det at de liberale regimer scorer højere på indekset for deltagelse i arbejdsmarkedet via lavlønsektoren. De konservativt-korporative regimer har til gengæld historisk været præget af en lav grad af arbejdsmarkedsdeltagelse via førtidspensionsordninger og vægt på mandlige forsørgere, mens kvinderne har hovedansvaret for hjem, børn og pleje af ældre slægtninge.

Kritikken af denne håndfaste sammenligning satte hurtigt ind. Australske politologer har overbevisende kritiseret sammenstillingen af Australien, New Zealand og Storbritannien i samme liberale regime som USA og Canada. I stedet foreslår de indført en fjerde kategori, et arbejderistisk eller radikalt regime. Dette sidste opererer med universelle, men lave ydelser, som mange grupper i samfundet benytter sig af alt efter behov, uden derved at føle sig socialt stigmatiserede. Det gælder i særlig grad for Australien og forklares med landets særlige politiske kultur, der er udviklet på baggrund af en indvandret befolkning af selvstændige arbejdere og straffefanger. Dette radikale regime kaldes af andre forskere også lib-lab – af liberal og labour (Mishra 1995). Hvor mange regimer man når frem til, og hvad man mere præcist kalder dem, er i denne

sammenhæng mindre vigtigt. Interessantere er at en nuanceret diskussion af velfærdsordningerne uvægerligt ender med en opdeling af de generelle kategorier i næsten lige så mange systemer, som der er lande. I Norden er vi jo også nok så optaget af forskellene mellem systemerne som lighederne, i hvert fald i Danmark. Det samme fremfører Esping-Andersen som forsvar for sin grove opdeling i et svar til sine kritikere med ordene, “den type metodologisk dialektik, som jeg har fremhævet ovenfor, må næsten nødvendigvis resultere i en verden bestående af 18 distinkte kapitalistiske velfærdsverdener” (Esping-Andersen 1993, 136).

Det samme bliver resultatet, hvis man seriøst inddrager ikke-europæiske lande i sammenligningerne. Den britiske politolog Arthur Gould har indraget Japan og de hastigt voksende østasiatiske nyindustrialiserede lande som Hong Kong, Singapore, Sydkorea og Taiwan i sammenligningen (Gould 1993). I alle disse lande er velfærdsstaten, hvis man overhovedet kan bruge dette udtryk, knyttet til familien og firmaet. Deres økonomiske succes har i sidste tredjedel af det 20. århundrede fremtvunget ændringer af den europæiske model i retning af velfærdspluralisme. Det gælder såvel den socialdemokratisk-nordiske som den korporativt-kontinentaleuropæiske model. Denne såkaldte “japanisering” af velfærden skulle kunne identificeres på to niveauer, samfundets makroniveau med overgang fra en såkaldt “fordistisk” (opkaldt efter Henry Fords masseproduktions-system) til en post-fordistisk økonomi, og på mikroplanet med ændringer af forholdet mellem virksomheder, organiseringen af arbejdet og fagforeningerne (Gould 1993, 249). Historikeren Cathrine Jones kalder de østasiatiske regimer for konfucianske velfærdsstater. Deres konfucianisme skulle ifølge hende vise sig i den store vægt de lægger på uddannelse og ikke-lovpligtige sociale velfærdsarrangementer. Med hendes egne ord: “Konservativt korporatistisk uden (vestlig) arbejderindflydelse; subsidiaritet uden kirken; laissez-faire uden libertære traditioner; et andet udtryk for dette kunne være “husholdningsøkonomi”-velfærdsstater, der forvaltes som en traditionel, konfuciansk, udvidet familie.” (Jones 1993, 214). Jones er dog ikke enig med Gould i at Europa er på vej mod en sådan konfuciansk velfærdsmodel, idet hun mener at “alle velfærdsstater er født, ikke skabt, ... ud fra en gensidig forståelse og fornemmelse for alternativer, nære som fjerne” (Jones 1993, 215). Derfor har den østasiatiske model efter hendes mening yderst små muligheder i Vesten.

Meget tyder på at dette synspunkt kan generaliseres derhen at ethvert land forsvarer sin egen model mod import af “fremmede” elementer, først og fremmest fordi de er fremmede. Det konservative Storbritanniens reservationer overfor det sociale kapitel i Maastricht-traktaten i 1991 springer i øjnene som et godt eksempel, selv om det må indrømmes at Tony Blairs “New Labour” som en af sine første handlinger tiltrådte kapitlet og dermed tilsyneladende dementerede den nationalt-kulturelle tolkning. Heller ikke de nordiske lande er immune for socialpolitisk chauvinisme, selv om modstanden mod andre landes ordninger altid camoufleres som solidaritet med de svage og iklædes teoretiske og ideologiske argumenter. Men når man går ind i de praktiske detaljer ved indretningen af ordningerne, som de to danske sociologer Niels Ploug og Jon Kvist har gjort i en yderst fortjenstfuld sammenligning af overførselsindkomsterne i otte europæiske lande, Danmark, Sverige, Norge, Finland, Tyskland, Holland, Frankrig og Storbritannien, er det betydningen af særlige partipolitiske konstellationer og arven fra staternes

forskellige administrative historie, kort sagt den nationale politiske kultur, som træder klarest frem (Ploug og Kvist 1994). Sagt på en anden måde, velfærdsstaterne blev ikke skabt men født og er derfor i langt mindre grad resultat af bevidste politiske strategier end de ansvarlige sidenhen har søgt at give indtryk af.

Optakten til denne nytænkningen inden for velfærdsforskningen blev leveret med en ung amerikansk historiker, Peter Baldwins, påvisning af at den såkaldte socialdemokratiske velfærdsstat ikke så meget var resultat af en bevidst socialdemokratisk politik i 1930'erne og 50'erne som en fortsættelse af paternalistisk konservativ tænkning og politik fra sidste tredjedel af 1800-tallet (Baldwin 1990). Dette perspektiv kan forfølges såvel videre bagud i tid som fremad, og det er ved at ske i disse år. Men det omvendte er også relevant, dvs. at benytte den konkrete indretning af velfærdsstaten til at sige noget om nationale særtræk og forløbet af nationaliseringsprocessen i forskellige nationalstater.

Nationale veje til den europæiske velfærdsstat

Man får imidlertid en helt anden historie om velfærdsstaten, hvis man i stedet for at se ordningerne som et middel til sig selv, dvs. opnåelse af social tryghed, fortolker dem som led i en større historie om nationaliseringen af befolkningerne. Dette sidste perspektiv giver ikke hele historien, men er et vigtigt bidrag til forståelsen af velfærdsstatens mere eller mindre utilsigtede følger. En lidt nærmere forståelse af denne mekanisme kan man få ved at inddrage en forskningsretning som tilsyneladende beskæftiger sig med det modsatte af velfærdsstat og nationalisme, den europæiske integrations historie. Denne forskning har i de senere år bevæget sig i en retning som ikke længere antager et antagonistisk modsætningsforhold mellem nationalstat og europæisk samarbejde. Tværtimod tyder den nyere historiske forskning på at det europæiske samarbejde er udviklet for at styrke de nationale stater, ikke for at svække dem, således som mange føderalister og neo-funktionalistiske teoretikere ellers har troet (Hettne, Sörlin och Østergård 1998 og Østergård 2002). Mekanismen i det europæiske samarbejde har været at øge befolkningernes tilslutning til staten via økonomisk vækst, en vækst som netop blev mulig takket være samarbejdet. I den økonomiske teori havde man lært af mellemkrigstidens økonomiske krise. Den var et resultat af staternes egoistiske forsøg på at afbøde vanskeligheder ved at skubbe omkostningerne over på naboerne. Følgen var en langstrakt krise, som først blev overvundet ved den vækst, der fulgte af krigsoprustningen.

Denne erfaring gjorde et dybt indtryk på de fleste politiske og økonomiske eliter efter 2. verdenskrig og blev systematisk befordret af USA med Marshall-hjælpen og oprettelsen af OEEC (senere OECD og nu WTO). Alt dette ved vi i dag meget om takket være talrige økonomisk historiske undersøgelser og erindringer fra de involverede embedsmænd og politikere. Et fremragende eksempel fra dansk side er erindringerne af dansk politiks grå eminence fra 1950'erne til 1980'erne Erik Ib Schmidt med den fængende overskrift "Fra psykopatklubben" (1993), nu fremragende suppleret med Bo Lidegaards biografi af Jens Otto Krag (Lidegaard 2001-2002). Men som den britiske integrationshistoriker Alan Milward har observeret er forskningssituationen den paradoksale at, mens vi f.eks. er grundigt orienterede om niveauet af offentlig beskatning i 1700-tallets Tyskland, mangler vi totalt undersøgelser af hvorfor Vesteuropas

befolkninger accepterede konstant stigende skatter i perioden mellem 1945 og 1974 (Milward 1995, 16). Befolkningerne i det kommunistiske Østeuropa blev ikke beskattet tilsvarende, hvilket var en af grundene til at de tabte konkurrencen med Vesten. Resultatet blev i de fleste vesteuropæiske lande en fordobling af de personlige skatter i forhold til niveauet i 1930'erne. Denne verdenshistoriske revolution tages for så givet at historikerne endnu ikke har stillet de nødvendige spørgsmål til dens årsager, hvorimod vi har fået meget løst gætterier om årsagerne til modstanden mod skattetrykket efter 1973. Men heller ikke disse gætterier bringer os meget videre end primitive forestillinger om menneskets "naturlige" egoisme og mistro til systemer. Det er muligt, men hvorfor var det så anderledes i 1950'erne og 1960'erne?

Her kan man få hjælp af det begreb om befolkningernes "tilslutning" (*allegiance*) til staten (og til statslignende organisationer som den Europæiske Union), som Alan Milward har udviklet. Det er relevant for den nye massedemokratiske æra, hvor repression ikke længere er tilstrækkeligt til at sikre statens magt. Milward ignorerer stort set 1800-tallets "nationalisering af masserne" som den f.eks. er skildret af den britiske historiker E.J. Hobsbawm i et nu klassisk tre-bindsværk (Hobsbawm 1962, 1975, 1987). Hans interesse er at forstå det kvalitative nye ved den europæiske udvikling efter 1945, velfærdsstatens epoke. Det nye er befolkningernes aktive eller i det mindste passive accept af statens uhørte indgriben i privatlivet og familien. Denne fase stilles i modsætning til en uspecificeret forudgående fase, hvor borgere højst fik fysisk sikkerhed og en vis retsbeskyttelse fra "deres" stat – og ofte ikke engang det. Begrebet antyder en sammenhæng mellem personlig indkomst, skat og sikkerhed i ordets bredeste betydning, fysisk såvel som socialt. Denne opfattelse af sikkerhed svarer således til det brede eller "bløde" sikkerhedsbegreb, som har vundet indpas i freds- og konfliktforskningen i de senere år (jævnfør Wæver a. o. 1993, Holm and Sørensen 1995). Fredsforskere af denne skole er taler om "samfundsmæssig usikkerhed" (*social insecurity*) i form af bekymring for national identitet, indvandring og skel mellem politikere og folk som mere afgørende end trusler mod den militære sikkerhed i snæver forstand.

Milward er enig i dele af synspunktet, men forsøger at præcisere befolkningernes krav til staterne, der er fulgt med udvidelsen af de politiske rettigheder og den loyalitet (*allegiance*) de udviser, hvis disse behov imødekommes. Han definerer foreteelsen således: "By allegiance is meant ... all those elements which induce citizens to give their loyalty to institutions of governance, whether national, international or supranational. It excludes repression. While accepting repression has never been absent as an element of governance of western European democracies, and even accepting the possibility that it may have increased in the last twenty years, few would doubt the validity of the generalisation that in all the member-states of the successive European Communities government has been in its essentials government by consent." (Milward 1995, 14). Han giver i forskningsoversigten et interessant eksempel på at den tilslutning til en stat som vi efterhånden er kommet til at regne for normal, ikke er selvfølge eller i hvert fald et relativt moderne fænomen. Af de ca. 34 millioner mennesker som frivilligt og permanent forlod Europa mellem 1815 og 1914, drog ca. 20 millioner til USA og tog borgerskab der. Men af de mange andre millioner som tog til Sydamerika, Argentina, Brasilien, Chile og andre lande registrerede kun et forsvindende mindretal sig som

borgere i deres nye hjemlande. Dette kan opfattes som en mistillidserklæring til disse nye stater, men vidner sandsynligvis snarere om at indbyggerne i de fleste europæiske stater, også demokratier som Norge og Storbritannien, ikke lagde megen vægt på hvilket statsborgerskab de havde (Milward 1995, 14). Med mindre det var nødvendigt og specielt ønskværdigt som i USA's tilfælde, hvor alle der blev lukket ind via Ellis Island ud for New York indtil 1913 kunne få amerikansk borgerskab, hvis de ville. Men også skulle have det for at komme forbi immigrationsmyndighederne.

Den politiske deltagelse i Europa er typisk formidlet af politiske partier, som studeret i den politiske og historiske sociologi. Den politiske betegnelse borger (citizen) fik tilføjet en social betydning i form af et katalog over rettigheder. På svensk kaldes en borger endda "medborger", hvilket understreger det nationale statsborgerskabs næsten totale karakter, noget befolkningerne i andre lande i Europa betakker sig for (Hettne, Sörlin & Østergård 1998). Udviklingen indebar at staterne blev i stand til at levere en mængde nye ydelser i takt med at deres regulering bredte sig fra voldsmonopol og sikkerhed til uddannelse, socialisering i bredeste forstand, økonomisk politik, alderdomsforsorg, sundhedspolitik, kulturpolitik, mediepolitik, familiepolitik, ja sågar en generel lykkepolitik kræver vi nu af det offentlige. Kort sagt "velfærd" fra vugge til grav på alle livets områder. I takt med udbredelsen af kravet om sådanne rettigheder til andre lande breder udtrykket medborger sig. I første række til de øvrige nordiske lande, hvor det dog stadig ikke har vundet samme uantastede (og ureflekterede) udbredelse som i Sverige. Så længe staterne kunne levere et støt stigende antal rettigheder til stadig større grupper af borgerne er nationalstaternes legitimitet steget. Udtrykt med en anden terminologi kan man sige at nationaliseringen er gået endnu videre end nogen havde forestillet sig muligt i nationalismens glansperiode i sidste århundrede. I de fleste tilfælde er nationaliseringen gået hånd i hånd med støtte til den integrationsproces, der var en forudsætning for velfærden. *Secondary allegiance* kalder Milward fænomenet. Denne støtte er smuldrende i takt med følgerne af globaliseringen. Hvorvidt det vil resultere i mindre legitimitet for nationalstaterne, eller om vreden vil rette sig mod det europæiske samarbejde, er endnu umuligt at forudsige. Kun er det sikkert at der vil være store forskelle mellem indstillingen i de europæiske lande.

Der er altså gode teoretiske grunde til at skelne mellem de forskellige nationale veje til den europæiske velfærdsstat, som man med en let tilspidsning godt kan tillade sig tale om i bestemt form. Problemet er bare at det tilsyneladende næsten uendelige antal af konkrete velfærdsstater der tegner sig, når man begynder at udforske verden lidt nøjere, af mange sociologer af den generaliserende type let misbruges som *carte blanche* til at fortsætte med de grove typologiseringer på grundlag af den underliggende politiske ideologi. Alternativet til generaliseringen er nemlig for dem at se en rent beskrivende tilgang til verden uden forklarende aspirationer. Men det holder kun, hvis man opfatter velfærdsregimerne som resultat af politiske ideologier. Trods mange gode ansatser er det netop hvad sociologerne Peter Abrahamson og Annette Borchorst har gjort i deres nyttige forskningsoversigt fra hvem meget af min fremstilling stammer.

De slutter med at opregne otte velfærdsstatsregimer, hvoraf flertallet bygger på en partipolitisk velfærdsideologi. De er 1) det socialdemokratiske regime (også kaldet institutionelt-redistributivt, moderne, skandinavisk eller nordisk); 2) det konservative

regime (også kaldet korporativt, præstationsorienteret, institutionelt eller kontinentalt); 3) det liberale regime (også kaldet redidualt); 4) det rudimentære regime (også kaldet katolsk, latinsk eller sydeuropæisk); 5) det radikale (eller lib-lab, arbejderistisk); 6) det post-kommunistiske (arvtager til de kommunistiske regimers velfærdsstater karakteriseret af høj grad af overvågning, hvorfor typen også kaldes politivelfærdsstat – måske ville den nazistiske velfærdsstat også passe ind her); 7) det konfucianske regime (eller husholdningsøkonomiske); 8) det kommunitaristiske regime (Abrahamson og Borchorst 1996, 14)

Historikere vil derimod snarere se velfærdsregimerne som tilblevne og er derfor tilbøjelige til at lede efter politisk kulturelle eller religiøse rødder til valget af velfærdsordning. Uanset hvordan det end forholder sig, er alle forklaringerne enige om at betragte de sociale rettigheder som en logisk fortsættelse af de civile og de politiske rettigheder fra de foregående århundreder, sådan som allerede Marshall fremstillede det. Med andre ord er det berettiget med et let spil på Lenins udsagn om imperialismen som kapitalismens højeste stadium at karakterisere velfærdsstaten som “nationalstatens højeste stadium”. Når man gør det bliver det imidlertid vigtigt nøjere at undersøge det mere præcise sammenspil mellem de nationale kirker og valget af velfærdsregime. Det er påfaldende hvor ofte geografiske og religiøse betegnelser figurerer i listen over velfærdsregimer ved siden af de politisk-ideologiske. Sammenhængen mellem kirke (dvs. den institutionaliserede religion), national identitet og indretningen af velfærdsordningerne er ikke systematisk undersøgt. Men fra et mentalitetshistorisk perspektiv forekommer det plausibelt at der er en nær sammenhæng, sådan som den danske politolog Tim Knudsen har foreslået det i sine værker om den danske stats særlige udvikling i forhold til de generelle europæiske statsbygningsprocesser og senset i en antologi om forholdet mellem den danske folkekirke og velfærdsstaten (Knudsen 1993, 1995, 2000).

Den universalistiske velfærdsstat og den lutheranske kirke

På baggrund af sine sammenlignende studier af de sociale ordninger i forskellige europæiske stater har Tim Knudsen udvidet og nuanceret den amerikanske historiker Peter Baldwins historisk velfunderede kritik af den normale forklaring på den nordiske velfærdsstat som et socialdemokratisk projekt. Baldwin påviste som før nævnt i en banebrydende bog fra 1990 at den traditionelle identifikation af socialdemokrati og velfærdsstat var historisk forkert, idet de første velfærdsordninger i Europa reelt blev skabt af konservative regeringer i Tyskland, Storbritannien, Sverige og Danmark. Tim Knudsen indleder sin diskussion af Baldwin således:

“Ikke desto mindre anses pensionsloven af 1891 for at indvarsle den skandinaviske velfærdsstats fødsel. Det er mærkeligt, at det andet land i verden, der tog ideen om en velfærdsstat op (det første var Tyskland, U.Ø.), var et lille landbrugsland med kun mindre industrier og hvis ledende politikere var forankret i landbruget. (...) Den danske reform kan være inspireret af det tyske eksempel. Men den var anderledes. Det var en universalistisk løsning i den forstand, at den omfattede hele befolkningen som indbyggere. Ulig det tyske system var det uden betydning, om modtageren havde været aktiv på arbejdsmarkedet i en kortere eller længere periode. En af konsekvenserne af

dette var, at kvinder uden arbejdsmæssig baggrund kunne modtage personlige ydelser. Indtil nutiden har det været et karakteristisk træk ved de skandinaviske velfærdsstater, at modtagerne var individer i modsætning til det kontinentale system, som er mere rettet mod familier. Systemet blev ikke finansieret gennem bidrag fra arbejdsgivere og ansatte, men gennem beskatning. Det betød også, at pensionens størrelse afhang mere af det nuværende, end det tidligere indkomstniveau i samfundet. Der var et "pay-as-you-go"-system. Det muliggjorde et mere fleksibelt system, hvor pensionsniveauet og pensionsalderen kunne reguleres i forhold til demografiske forandringer, inflation, skiftende politiske hensyn osv. Betalingsmetoden antyder en højere grad af solidaritet i befolkningen, idet skatteyderen forventes at betale skat, ikke med henblik på sin egen pensionering, men med henblik på dem der i øjeblikket er pensionister." (Knudsen 1997, 21-22).

For at forklare denne universalisme, individualisme og solidaritet, samt det forhold at de statslige ordninger blev administreret af de lokale sognekommuner, søger Tim Knudsen endnu længere tilbage i tiden og opdager derved en sammenhæng mellem den lutheranske statskirke og den senere universalistiske velfærdsstat. Han formulerer sin opfattelse af forholdet mellem stat, kirke og nation således:

"Det lader til at være en fornuftig antagelse, at de skandinaviske staters homogenitet var en positiv forudsætning for skabelsen af den universalistiske velfærdsstat. Men Baldwin stiller ikke det næste spørgsmål, der er værd at overveje: Var de skandinaviske nationalstaters homogenitet noget der "bare skete" ved en skæbnens ironi? Eller var det i det mindste i nogen grad tilvejebragt af en ekstraordinær indsats fra stat og kirke?" (Knudsen 2000, 46).

Denne grundlæggende hypotese om det nære forhold mellem kirke og stat i de nordiske lande får store følger for at man akkurat der har udviklet en velfærdsstat med universelle rettigheder administreret helt lokalt gennem kommunerne. Dette valg plejer man at give socialdemokratierne æren eller ansvaret for, men det er oplagt at valget af det lokale selvstyre som administratorer var truffet længe før egentlige universelle velfærdsordninger kom på tale (jvfr. Gustafsson 1994 for forholdet mellem centralt og lokalt styre i de nordiske lande i 1700-tallet). Måske skal vi helt tilbage til reformationen for at finde forklaringen på den særlige nordiske velfærdsstat

Lutheranismen sociale doktrin

Påstanden om en nær sammenhæng mellem den lutherske teologi, den særlige danske nationalisme og kirken kan sandsynliggøres ved en nærmere betragtning af Luthers sociale doktrin. 1500-tallet var ganske fremmed over for den moderne skelnen mellem "kirke" og "samfund"; de var lige så lidt adskilte størrelser som "kirke" og "stat" var det. Middelalderens enhedskultur, som stadig beherskede folks opfattelse, kendte ikke til en sådan spaltning. Det var paradoksalt nok Martin Luther, der kom til at lægge grunden til spaltningen med sin skelnen mellem den verdslige og den åndelige øvrighed. Paradoksalt fordi han ikke selv skelnede mellem kirke og stat (Lyby 1983). I den

henseende levede Luther stadig i den middelalderlige universalistisk-teokratiske tankegang, hvor der kun eksisterede ét legeme, ét *Corpus Christianum*, omfattende de vestlige, kristne lande som en enhed af sakral karakter. Dette "kristne legeme" har imidlertid både timelige og evige behov og dermed behov for to øvrigheder og to retssystemer til at repræsentere sig. Men den verdslige og den gejstlige øvrigheds opgaver er ikke uafhængige af hinanden. De må koordineres, eftersom de på hver sin måde sigter mod samme opgave at føre de kristne gennem jordelivets farer frem mod det hinsidige (Lyby 1983, 10). *Imperium et Sacerdotium* kaldes de to områder eller institutioner hos Augustin i *De Civitate Dei* (skrevet mellem 413 og 427) og mange senere teoretikere. Tankegangen kulminerede i højmiddelalderen under paverne Innocens III og Bonifacius VIII, men idealet var stadig livskraftigt på Luthers og Karl V's tid i første halvdel af 1500-tallet, selv om det var helt ude af trit med den politiske og sociale virkelighed. Trods uhørt store ressourcer led den sidste hersker med ambition om at indfri de universelle krav i embedet, den habsburgske kejser Karl V, skibbrud i sit forsøg på at genindføre kejserdømmets overherredømme over hele det kristne Europa (Østergård 1997, Gress 1998). Dette nederlag blev markeret med kompromisset med de tyske fyrster om indførelse af religionsfrihed i Augsburg 1555 – religionsfrihed vel at mærke for fyrsterne til at bestemme hvilken religion deres undersåtter skulle dyrke, *cujus regio ejus religio*, som princippet formuleredes på latin. Martin Luther var særdeles aktiv i at frembringe dette nederlag, men havde i sin egen tankegang endnu ikke taget den yderste, radikale konsekvens af sit brud med katolicismen.

Luther skelnede altså mellem to "regimenter", der skulle have hver deres felt og respekteres hver for sig (Schwarz Lausten 1987, 19). Enheden mellem dem skabtes ved at Gud stod over dem begge. Den verdslige øvrighed skulle være kristen og styre sit verdslige område under ansvar over for Gud. I det "åndelige rige" derimod skulle man *kun* beskæftige sig med at forkynde evangeliet og ikke blande sig i landets politiske styre. Indførelsen af Luthers tankegang som en revolution fra oven i Norden indebar at Danmark-Norge og Sverige-Finland fik et nyt, rent verdsligt, styre af kirke i 1530'erne. Det skete samtidig med en nyordning af staterne efter den endegyldige opløsning af Kalmarunionen i 1523, da adelen i Jylland og i Sverige gjorde oprør mod Christian II. Den nye statslige orden betød at bisperne blev frataget den direkte politiske (og økonomiske) indflydelse de havde sikret sig i løbet af middelalderens kirkepolitiske kampe mellem konge og kirke. Ifølge den nye lutherske lære havde den verdslige øvrighed pligt til at skabe rimelige rammer for den evangeliske kirke, men kunne ellers regere som den ville, kun forpligtet over for Gud (og adelen). Derved forblev det dog ikke, hverken i Danmark, Sverige eller de andre nordeuropæiske (tyske) stater, som indførte den luthersk-evangeliske tro. I Danmark fulgte den nye konge, Christian III, Philipp Melanchtons udformning af teorien om forholdet mellem fyrste og kirke (Schwarz Lausten 1987, 125). Som kristen øvrighed havde kongen ikke alene ansvar for undersåtternes verdslige vel, men også for deres sjæles frelse. Han skulle ikke nøjes med at overlade dette til kirken, men selv sammen med denne tage del i opdragelsen af folket til sande kristne mennesker.

Baggrunden for denne arbejdsdeling var at kirkeordningen for Luther ikke havde noget formål i sig selv som for katolikkerne, hvor traditionen er vidnesbyrd om

Guds indsats for menneskene. Den lutherske kirke er ifølge kirkehistorikeren Leif Grane ikke guddommelig, men menneskelig. Om ordningen duer, afhænger af om den "tjener og fremmer Guds befalinger" (Grane 1998, 8). Disse principper er klart udtrykt i den danske kirkeordinans fra 1539, hvor der skelnes mellem "Vor Herre Jesu Christi Ordinans" og "Kongens Ordinans". Kristi ordinans er Guds alene, og det står ikke i kongens magt at ændre den. Den byder at "Guds Ord, både Lov og Evangelium skal prædikes rettelig, at Sakramenterne bliver rettelig uddelt, at Børnene bliver vel oplærte og at Kirketjenerne, Skolerne og de Fattige får deres Føde." Kongens ordinans derimod angår alle de forhold der må reguleres for at Kristi ordinans kan adlydes (Grane 1998, 8). Det sidste lyder af lidt, men viste sig i praksis at være overordentligt omfattende. Arbejdsdelingen indebar at såvel Christian III som Gustav Vasa udøvede et håndfast styre over kirken gennem stiftslensmændene og bisperne. Disse sidste blev for en kort periode ligefrem kaldt superintendenter for at understrege deres rolle som statens embedsmænd. Kongens direkte styre over kirken blev understreget ved det nye kroningsceremoniel, i hans indledning til Kirkeordinansen og mange andre steder. Denne kongekirke svarede ikke helt til Luthers tanker om adskillelsen mellem stat og kirke. Men den passede til gengæld fint med den opfattelse Philipp Melancton, Luthers professorkollega ved universitetet i Wittenberg, havde af den verdslige øvrigheds pligter og rettigheder (Schwarz Lausten 1999, 39). Trods nuanceforskellene mellem de to teologer byggede de danske reformatorer slet og ret på den wiitenbergske teologi og tålte ingen afvigelser fra den rette lære, ortodoksien (Schwarz Lausten 1999, 49ff.).

I senmiddelalderen og tidlig nyere tid definerede man gruppen af "fattige" meget bredere end i dag. Foruden de egentlige fattige regnede man også invaliderede, syge som ikke kunne klare sig selv, enker, forældreløse børn, gøglere, vagabonder og de ikke arbejdsdygtige med. Den laveste underklasse var således en meget sammensat gruppe. Samtidig er det værd at huske på at alle i samfundet kunne risikere at ende som fattige hvis uheldet var ude. Og sådanne uheld kunne man ikke forsikre sig imod, lige så lidt som staten spændte sikkerhedsnet ud. Nogle fanatiske protestanter mente ligefrem at det kunne opfattes som tvivl på Guds forsyn at gribe ind med hjælp til de fattige. Gud måtte jo have haft et formål med at gøre dem fattige.

Tankegangen svarer til vore dages debat blandt muslimske lærde om, hvorvidt det er i overensstemmelse med den rette tro at forsikre sig. Nogle muslimske teologer mener at selve det at forsikre sig er udtryk for tvivl på Gud eller i hvert fald et indgreb i forsynets råderum. Ifølge den danske islam-forsker Jakob Skovgaard-Petersen er den teori blevet fremsat at forsikringsinstitutionerne har overtaget Guds og Forsynets rolle som udligning og dermed bidraget til at "Gud mister sit tag i verden". Forsikringsbranchens hjælpevidenskaber statistik og sandsynlighedsberegning var i høj grad med til at udbrede forestillingen om den tilfældige hændelse i Europa efter 1600-tallet. En tilfældighed er i denne sammenhæng en begivenhed hvis betydning ikke ligger i dens formål men i dens frekvens. Ifølge forsikringens rationalitet rammes mennesker af blinde tilfælde, som det dog er muligt kollektivt at afbøde. I den aktuelle muslimske debat er dette blevet udtrykt af ægypteren Muhammad al-Bahi på følgende vis: "Forsikring kan ikke forhindre skæbnens spil med menneskene, men den kan afbøde nogle af de lidelser skæbnen påfører os." (Skovgaard-Petersen 1996, 76). Denne muslimske debat

svarer godt til kristne diskussioner i overgangen fra handelskapitalisme til industrikapitalisme. Det moderne liv bestræber sig på at minimere de uforudsete risici i produktionen såvel som i livet generelt.

Den katolske kirke havde udfoldet et stort socialt hjælpearbejde, idet dens lære byggede på den forestilling at almisser gavnede giverens sjæl. Disse almisser skaffede kirken primært gennem indsamlinger foretaget af de store tiggerordener, især franciskanere og dominikanere. Kirken begrundede sit organiserede tiggeri ved at udnævne tiggermunkene til en særligt gudsvelsignet stand. Men trods kirkens store fattigforsorg var næsten alle større byer i Europa i begyndelsen af 1500-tallet nødt til at hjælpe de fattige gennem særlige foranstaltninger. I Danmark kendes sådanne "offentlige" forpligtelser fra Christian II's reformlovgivning fra 1521-22. Med disse love forsøgte han at bremse kirkens uhæmmede forøgelse af sit jordegods, især bispernes umættelige jordhunger. Endvidere indskrænkede han tiggeriet til fire tiggermunkeordener, indførte nøjere kontrol med sognekirkernes ejendomme og indtægter og lod oprette en ny appeldomstol for gejstlige anliggender. Begreberne "trang" og skellet mellem "værdig" og "uværdig" blev lagt til grund for plejen af de fattige, ligesom han begrænsede tiggeriet. Bisperne fik indskærpet deres rent kirkelige opgaver, og kongen traf også en række beslutninger til forbedring af undervisningen. Men det er vigtigt at understrege at reformprogrammet var formuleret inden for den katolske lære. Hvad Christian II oprindeligt ønskede var en reformeret, dansk, katolsk kirke, som han selv skulle have den afgørende indflydelse på i lighed med den magt kongerne i Frankrig og England havde over henholdsvis den gallikanske og den anglikanske kirke. Christian førte samtaler med Erasmus under sit ophold i Nederlandene, lod moderne professorer indkalde til teologiske diskussioner og lod universitet og katedralskoler reformere i humanistisk retning (Schwarz Lausten 1999, 30-31).

Ud over rent magtpolitiske motiver som dansk historieskrivning traditionelt har fremhævet var kongen dybt præget af den reformkatholicisme, som i disse år førtes frem af humanismen. Erasmus af Rotterdam der er blevet kaldt "humanisternes konge", og hans meningsfæller tog udgangspunkt i Bibelen. Ud fra den og med hjælp fra oldkirkens teologer (kirkefædrene) formulerede de en skarp kritik af samtidens teologi, fromhedsliv, munkevæsen og hele kirkepolitik og fremhævede i stedet det enkelte menneskes moralske levned. De vendte sig med hån imod skolastikkens store tankebygninger og mente at kristendommen skulle være enkel og praktisk. Den nordeuropæiske humanisme var en religiøs-etisk vækkelse, som var kritisk over for den traditionelle katolske teologi og fromhed. Men ét var givet. Trods al kritik skulle man forblive inden for catholicismen. Romerkirken skulle renses og reformeres ved at man søgte tilbage til Bibelen. Danske humanister var Christiern Pedersen og Paul Helgesen. Helgesens største inspirator var den svenske middelalderlige helgen Birgitta af Vadstena; næst efter oldkirkens kirkefædre citerede han ingen så ofte som hende.

I 1528 udgav Paul Helgesen skriftet *Om kranke, arme og fattige mennesker, hvorledes de skal behandles*. Det var stilet til borgmesteren i København Niels Stemp. Helgesen gav i skriftet dels en redegørelse for Bibelens krav om at vi skal tage os af nødlidende mennesker, dels formulerede han en konkret handlingsplan for behandlingen af de socialt ringe stillede mennesker i København. Han skelnede mellem økonomisk

fattige, syge og hjælpeløse, mellem offentlig og privat bistand, skrev om reglerne for administration af fattigforsorgen, betingelser der skulle stilles til klienterne og fremsatte forslag til forebyggende arbejde etc. (Schwarz Lausten 1987, 81-82). Denne sociale forståelse deltes af mange reformatoriske prædikanter, især i Malmø. I en skrivelse fra september 1536 henvendte lederne af de såkaldte "evangeliske" sig til den nye danske konge Christian III, der var kommet til magten efter en blodig borgerkrig 1534-36 – i parentes bemærket sidste gang hansestaden Lübeck forsøgte at gribe militært ind i dansk politik. Lederen af den danske reformation Hans Tausen (1494-1561) har efter alt at dømme ført pennen. Skriftet erindrede kongen om at "den almindelige reformation" ikke blev gennemført under hans fader, Frederik I, der regerede 1523-33. Forhåbningen til Christian skyldtes at han havde gennemført reformationen i sine lande som hertug i Slesvig. Det håbede forfatterne nu at han også ville gøre i Danmark og Norge, og de opregnede i syv punkter, hvad en sådan reformation skulle dreje sig om: Guds ord skulle prædikes "rent" overalt, uden magt og tvang, den katolske jurisdiktion skulle afskaffes, et universitet til videnskabelige teologiske studier oprettes, skolevæsenet udbygges i alle købstæder, hver kirke skulle have en dygtig præst, i hvert stift skulle der være en superintendent, en oversuperintendent udnævnes for hele riget; endelig skulle hospitalerne bringes i god stand, og de midler der hidtil var blevet anvendt til socialt arbejde, skulle fortsat bruges til dette (Schwarz Lausten 1987, 107-08). Meget af dette blev opfyldt med recessen (forordningen) af 30. oktober 1536, der markerede indførelsen af reformationen i det danske rige. I det fjerne Island sad den katolske biskop dog endnu i ca. 20 år. Sverige havde som tidligere anført slået sig fri af Danmark under Gustav Vasa tretten år tidligere og gennemførte reformationen mere gradvis i hele sit vidtstrakte rige, inklusive de finske provinser. Men ikke i Østkarelen der hørte under Novgorod..

Blandt meget andet kom reformationen til at begrunde en ny opfattelse af omsorgen for de fattige der byggede på Martin Luthers retfærdiggørelseslære og kirkekritik. Luther havde som før nævnt forlangt at kirken udelukkende skulle forkynde evangeliet og opgive enhver politisk og økonomisk magt. Han tilbageviste den katolske opfattelse af troens væsen, betydningen af gode gerninger, troen på aflad, skærsild, sakramenter, munkevæsen, valfartsrejser etc. Staten skulle på den anden side indskrænke sig til politiske og sociale opgaver og beskytte kirken, men ikke blande sig i dens indre anliggender. Den måtte gerne inddrage store dele af de kirkelige besiddelser, men skulle i vidt omfang anvende disse til sociale formål. Luthers teologi skulle med tiden få dybtgående virkninger i de nordiske samfund, en indflydelse der blev så meget mere større fordi statsmagt og kirke blev helt flettet ind i hinanden med udviklingen af det man uden overdrivelse kan kalde en luthersk kongekirke (Schwarz Lausten 1999, 39 og 49ff.).

Fundamentalismen i den lutherske revolution fra oven

På mange måder forberedte Luthers lære den moderne forståelse af samfundet, der på helt langt sigt resulterede i massedemokrati og velfærdsstat. Først og fremmest ved den vægt han lagde på menighedens rolle og det direkte forhold mellem det enkelte individ og Gud. Præsterne indtog ikke en privilegeret plads som en særlig, hellig stand, men var snarere tekniske eksperter i organisering af gudstjenester og kendere af de hellige tekster.

Deres rolle var at være forkyndere, ikke mellemmand mellem befolkningen og Gud. Det gav langt mere plads til menigheden, der blev den bærende institution i kirken. Menighedens stærke position ses af at den helt fra begyndelsen (i hvert fald i princippet) selv skulle vælge præsten og at kirken skulle udpege kandidater til bispeembederne. (Schwarz Lausten 1999, 40). Derfra går der en direkte linie til de pietistiske vækkelsesbevægelser i slutningen af 1700-tallet og 1800-tallet. Disse bevægelser var ofte i opposition til præst og kirken, men forblev alligevel i Danmark og Norge i vid udstrækning inden for den rummeligt organiserede nationale kirke. I Sverige derimod brød frikirkerne i højere grad med den officielle kirke, hvilket er en del af forklaringen på at det nu er lykkedes at gennemføre en adskillelse mellem stat og kirke uden større ballade.

Grundlaget for fyrstekirkerne var imidlertid det samme, nemlig klar autoritetsstruktur parret med en næsten radikal-demokratisk respekt for de menige troende forsamlet i menigheden. Denne demokratiske tradition blev på længere sigt et særkende for de nordiske samfund, idet de universelle velfærdsordninger forvaltedes lokalt af sognekommunerne, der samtidig stod for opkrævningen af de skatter der finansierede ordningerne. Dette lokale element i forvaltningen er enestående i europæisk sammenhæng og sammen med universalismen i ydelserne det mest karakteristiske element ved de nordiske velfærdsstater (Knudsen 2000). Det er derfor næppe hasarderet at påstå at lutherdommen via en lang række mellemregninger førte til socialt demokrati og dermed til den lokale forvaltning af statsligt bestemte love og forordninger, samt centralt fastsatte sociale ydelser. Kort sagt den nordiske universalistiske velfærdsstat forvaltet af lokalt forankrede demokratiske enheder. Et paradoks som man skal være født nordisk borger for ikke at undre sig over kan fungere.

Man skal på den anden side passe på ikke at romantisere lutheranismen i lyset af hvad den senere førte til. Bruddet med det katolske hierarki gav i første omgang ret frit løb for fanatisme, intolerance og overtro som f. eks. hekseprocesserne, der i 1600-tallet fik et meget grummere forløb i Nordeuropa end i de mere hierarkiske katolske lande i syden (Henningsen 1980). Heksebrændingerne i Danmark-Norge kulminerede under den fromme fanatiker Christian IV, der ellers er så populær i den danske historie-mythologi. Afvisningen af katolicismen førte samtidig til et katastrofalt fald i niveau for de højere uddannelser, idet universiteterne i København og Uppsala forvandlede til primitive præsteskoler, hvor man indoktrinerede en bogstavtro, ortodoks lutheranisme. Den religiøse fanatisme i Skandinavien og den lutheranske ortodoksis tætte forbindelse mellem statsmagt og kirke skildres med plastisk tydelighed i den svenske historiker Peter Englund's optakt til slaget ved Poltava i Ukraine 27. juni 1709 i bogen af samme navn fra 1988. Hans skildring af religionens betydning for militæret i Sverige kunne lige så godt gælde for den militært mindre effektive danske statsmagt, Den har samtidig gyldighed for hele det øvrige samfund, der stort set var organiseret med krig for øje i disse de to mest militariserede stater i Europa. Danske historikere har blot endnu ikke formået at fremstille sammenhængen så malende som Englund. Det lyder:

“I den svenske armé herskede en meget streng kirketugt, med nøje fastsatte andagter hver morgen og aften samt gudstjeneste hver søn- og helligdag. Disse arrangementer

var af stor betydning og blev kun indstillet i rene nødstilfælde, hvis overhovedet da. Trods den ekstreme kulde denne barske vinter, fuld af forfrosne lemmer og stivfrosne lig, havde man dagligt holdt andagt under åben himmel. Kongen Karl XII, deltog denne søndag i Livgardens gudstjeneste. Den 37-årige bataljonspræst Andreas Westerman udlagde teksten. (...)

Westerman og hans kolleger var et vigtigt tandhjul i den karolinske armés maskineri. De trøstede de hærgede og de døende. De holdt streng opsigst med krigernes livsførelse og stod for varetagelsen af alle de religiøse ceremonier. Disse mennesker kan først rigtigt forstås når man indser at de alle var troende, at religionen var en ufravigelig del af deres verdensbillede; ateisme var på denne tid praktisk talt en umulighed. Man kunne ikke forestille sig en verden uden en Gud. Verden var mørk og kold, og mennesket var lille og nøgent, udleveret til den guddommelige almægt gennem sin egen utilstrækkelighed. Religionen var et meget vigtigt middel til påvirkning og kontrol af folket, uanset om de var bønder eller soldater. I arméen forsøgte man at øge soldaternes villighed til at kæmpe og dæmpe deres angst ved at indpode dem forskellige religiøse tankemønstre, hvoraf en del var rent fatalistiske. Et eksempel: Når man stormede et batteri med fjendtligt artilleri, var det altid en blodig og dyr affære, på grund af pjecernes ret høje ildhastighed. Her formanede man soldaterne til ikke at gøre forsøg på at undgå den fjendtlige ild ved at søge dækning. I stedet skulle de gå lige på med løftet hoved med tanke på at "Ingen kugle rammer mennesker uden Guds vilje, hvad enten man går ret op og ned eller ludende". Efter slaget skulle officererne på foranledning af de døde minde om at intet skete uden Guds vilje. Feltpræster som Westerman spillede en vigtig rolle i disciplineringen af krigsmændene og i opbyggelsen af deres vilje til at kæmpe. De var åndens og kødets politi.

Kirketugten, blandt andet i form af denne årle gudstjeneste, var et led i opretholdelsen af disciplinen. Soldaterne bad til den højeste om at Han ville lære dem at være kongen lydige og at "flittig udrette hvad der end af mig gennem mine officerer udi deres navn befalet vorder". Kirkens tjenere havde også en rolle at spille under kamp. De fulgte som regel med ud på slagmarken for at opmuntre og våge over deres flok. Der var mange eksempler på præster som var faldet i slag, for eksempel når de forsøgte at få vigende soldater til at vende tilbage til ildlinien. Arméens hårde kirketugt bliver endnu mere forståelig hvis vi indser at alle disse mennesker var fast overbevist om at Gud havde stor indflydelse på krigslykken. I et reglement for infanteriet hed det sig kort og godt at "såsom al velsignelse kommer fra den allerhøjeste Gud, så bør Hans store og hellige navn troligt dyrkes". (...)

Således blev de svenske soldater forsynet med en kristelig rustning som ikke bare skulle få dem til at kæmpe mere villigt og med større fortrøstning, men også gøre dem til hårde soldater. Den lutheranske ortodoksi, der havde lagt sin gammeltestamentelige spændetrøje over Sverige, frembragte tanker og idéer som man ikke tøvede med at banke ind i soldaterne. Straf og hævn var stærke ledemotiver i forkyndelsen, og over de knælende bataljoner smældede budskabet om at al skånsomhed ganske afgjort skulle skyes hvis Guds ord påbød gengældelse. Mændene i arméen forledtes til at brænde og dræbe i den allerhøjestes navn. Israelitternes groteske blodbad i det Gamle Testamente blev brugt som undskyldning for ens egne hærgninger.

At tesen om Guds støtte til svenskerne byggede på et simpelt cirkelbevis, var både dens største styrke og svaghed. Beviset var overbevisende i al dets enkelhed. At man havde Gud på sin side, blev bevist ved at man sejrede på slagmarken, noget man antog var uladsiggørligt uden dennes bifald. Spørgsmålet var bare hvad der ville ske hvis man en skønne dag tabte et stort slag. Så ville det hele true med at falde sammen: man ville finde sig bidt i bagdelen af ens egen propaganda. Gud ville åbenlyst demonstrere at han havde ladet sit mandat overgå til fjenden, en forfærdelig tanke.” (Englund 1988, 15-18).

Det var nøjagtigt hvad der skete for svenskerne på denne lummervarme sommerdag mellem ukrainske kornmarker sådan som det i 1600-tallet var sket for de danske lutheranere konfronteret med professionelle tyske og svenske hære. Men dette nederlag i det fjerne Poltava fik om muligt endnu større betydning for Østersøverdenen. Med grundlæggelsen af Sankt Petersburg i 1703 og Ruslands sejr over Sverige i den Store Nordiske Krig 1721 blev russisk og nordisk historie flettet ind i hinanden på en ny og afgørende måde, et mønster der muligvis blev brudt med kommunismens fald og opløsningen af Sovjetunionen i 1991.

Protestantismen i Danmark

Reformationen var ikke blot et resultat af en intern tankeudvikling, men også et svar på den afvisning, som Luther havde mødt hos Romerkirkens ledelse kombineret med den opbakning han fik fra borgerskabet i de større byer og fra nogle af fyrsterne i de europæiske territorialstater. December 1520 modtog Luther en pavelig bulle med trussel om bandlysning. Han brændte den offentligt og blev derfor kort efter lyst i band som kætter. Det betød at de verdslige myndigheder var forpligtede til at pågribe og henrette ham. Gennem dygtigt diplomatisk arbejde lykkedes det imidlertid hans beskytter kurfyrst Friedrich af Sachsen med tilnavnet der Weise at skaffe Luther tilladelse til at fremlægge sin sag mundtligt for kejser Karl V og Rigsdagen i det Hellige Romerske Rige. Det skete i Worms april 1521, men resultatet blev at kejseren fulgte pavens vilje. Luther var nu endegyldigt kætter og fredløs, uddrevet af kirken og af samfundet. Ingen måtte huse eller bespise ham. Han skulle udleveres til myndighederne og hans bøger skulle brændes. Han undgik dog denne kranke skæbne ved at kurfyrstens soldater i al hemmelighed bragte ham i skjul på slottet Wartburg. Et års tid senere vendte han roligt tilbage til Wittenberg, hvor han boede uantastet til sin død i 1546, ivrigt optaget af sit embede som professor i teologi og sit stadigt voksende forfatterskab.

Fattigdom var for Luther ikke i sig selv noget i Guds øjne prisværdigt, ligesom rigdom heller ikke var det – modsat calvinisterne der så rigdom som et resultat af gudsfrygtig adfærd (Weber 1905). Ifølge Luther ser Gud på hjerte og sindelag. Gods og penge skal bruges i tjenesten for næsten, familien og fællesskabet. Luther vidste godt at gods og rigdom kan være nødvendige i samfundet, men det er hjertets fortrolighed med Gud, der er det egentlige. Der kan være fromme såvel som hedenske fattige, ligesom der findes såvel vantro som troende hedninge. Men han afviste at det skulle være særligt fortjenstfuldt i Guds øjne at give afkald på ejendom og penge. Det var tværtimod meningen at mennesker skal arbejde på jorden; visheden om tilgivelsen skulle netop gøre

mennesket beredt til at kaste sig uhæmmet ud i jordelivets krav, herunder pligten at hjælpe nødstedte. Almissetanken spillede altså fortsat en rolle, men begrundelsen for den blev anderledes. Det kunne i det hele taget være interessant at sammenligne lutheranismen med calvinismen, den lære som politikforskningens uovertufne mester Max Weber har analyseret så indtrængende i værket *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* fra 1905. Men det vil desværre føre for vidt. Blot skal det understreges at der er en afgørende forskel mellem de to trosretninger, en forskel som gør det nærmest meningsløst at samle dem under fællesbetegnelsen protestantisme. Kun i Tyskland er det delvis lykkedes at forene reformerte og evangeliske kirker i samme organisation.

Det kan derimod være af interesse lidt nøjere at betragte det forsorgssystem, der kom ud af reformationen. Især den danske historiker Troels Dahlerups forskning har vist at den katolske middelalders institutioner fortsatte meget længere end tidligere antaget, således at der stadig blev taget hånd om de upriviligerede (Dahlerup 1983 og mange andre arbejder). I byerne vel at mærke. Hverken det katolske system eller det nye lutheranske nåede ret langt uden for byernes mure og omfattede således kun en minimal procentdel af befolkningen. Men da jeg her primært er interesseret i oprindelsen til principperne, er det alligevel relevant med en lidt nærmere analyse af organiseringen af fattighjælpen. Efter tysk mønster skulle i hvert stift oprettes en særlig fond for fattige, den såkaldte "fattigkiste". Såvel disse fonde som hospitalerne skulle drives af lægfolk, men det var biskopperne (superintendenterne) som havde tilsynspligt. Disse skulle ligeledes gennem præsterne sørge for at befolkningen understøttede det sociale arbejde. Denne side af forsorgen beskæftigede Peder Palladius, den første protestantiske intendent (dvs. biskop) over det vigtige Sjællands stift, sig meget med i sine folkelige skrifter og visitatsforedrag. Han beskrev med mange levende detaljer de forskellige grupper af nødlidende og opfordrede sognebørnene til at give almisser som deres kristenpligt. Han understregede dog også straffemotivet; hjælper man ikke, straffes man af Gud. "Det offentlige" vedkendte sig altså stadig et ansvar for de fattige i samfundet. Men det er berettiget at spørge om almuen forstod dette nye og mere subtile teologiske budskab. Følte bondeklassen at det var nødvendigt at give, når den direkte teologiske begrundelse i form af salighed til gengæld for almisser faldt bort? Det kan man betvivle, og det bekræftes af den vægt Palladius lagde på straf og løn. I øvrigt røbede han selv at der var store vanskeligheder. Ansvarsfølelsen var blevet ringere og der var mere nød end i den katolske tid – hvilket i Danmark dog også hang sammen med borgerkrigen der var gået forud for Christian III's tronbestigelse (Schwarz Lausten 1987, 192).

De nordiske fyrster var levende optaget af Luthers nye lære. Den danske Christian III var det allerede i sin tid som hertug i Slesvig i 1520'erne, samtidig med at Gustav Vasa forberedte en tilsvarende reformation i Sverige. Der var mange forskellige motiver for fyrsterne til at gennemføre reformationen. Nordisk historieforskning har traditionelt valgt at understrege kongernes materielle interesser i kirkens gods og magt. Den var selvfølgelig vigtig, men det er faktisk ikke umuligt at de også troede på det teologiske indhold. Det er således temmelig tydeligt at den Christian II, der har fået så ilde et eftermæle i Sverige med tilnavnet "Tyran", var overbevist troende og brugte megen tid på de teologiske disputer. Han havde udsendinge på Rigsdagen i Worms i 1521 og

var som før nævnt stærkt påvirket af humanisten Erasmus, men besluttede sig i 1524 for Luther, selv om det politisk set næsten var selvmord. Efter at være blevet drevet i eksil af et jysk adelsoprør i 1523 var Christian II helt afhængig af katolicismens mest fremtrædende beskytter i Europa, kejser Karl V, hvis søster Elisabeth han var gift med. Christian kunne kun gøre sig håb om at genvinde tronen med Habsburgernes støtte, og de gik endda så vidt at fjerne hans børn for at give dem en katolsk opdragelse. Alligevel var det først i 1530 at han afsvør lutherdommen og skiftede tilbage til katolicismen. Hvilket så til gengæld bragte ham i modsætningsforhold til sine allierede blandt byernes protestantiske borgerskab, især i København og Malmø (Schwarz Lausten 1995 og Schwarz Lausten 1999, 31).

Universelle love administreret af kommuner

Det er derfor en urimelig materialisme, som siger mere om 1800- og 1900-tallets historikere end om 1500-tallet, at fraskrive religiøs overbevisning betydning for de politiske handlinger. På samme måde indgik den lutherske lære og de evangeliske prædikanters formuleringer i grundlaget for den nye stat. Ganske vist blev resultatet i første omgang en drastisk forringelse af forholdene for alle trængende. Men det skyldtes ikke så meget det teologiske program som resultatet af magtkampen mellem konge og højadel. Især i Danmark sejrede højadelens begær efter kirkens gods med det resultat at det meste blev delt ud. I Sverige var resultatet sammenligneligt, men adelen stod svagere end i Danmark. I selve Sverige i hvert fald, til gengæld var adelens position overordentlig stærk i det baltiske og nordtyske imperium, som landet erobrede i 1500- og 1600-tallet. I Danmark kan man for perioden mellem 1560 og 1660 til tider reelt tale om en uformel adelsrepublik med en valgt konge, lidt i stil med det polske valgkongedømme. Derfor går perioden i historieforskningen normalt under betegnelsen "adelsvælden" (Fridericia 1894). Ligesom i Polen var resultatet meget tæt ved at blive opløsning af staten efter nederlaget til det mere centralt styrede Sverige i 1658. Det blev dog undgået i sidste øjeblik, da datidens stormagt, Nederlandene, i 1659-60 intervererede til fordel for Danmark og mod Sverige.

Redningen efter nederlaget førte til gengæld til at Danmark i 1660 indførte det mest enevældige styre i Europa. Et styre som efter en langvarig intern udvikling og under indflydelse fra oplysningsfilosofferne gennemførte en art revolution fra oven i form af det store reformkompleks fra 1784 til 1814, der lagde grunden til en selvejende bondeklasse og dermed på lidt længere sigt demokratiet. Gårdmændenes gradvise magtovertagelse i slutningen af 1800-tallet førte dog i første omgang til en uddybning af klasseforskellene som toppede i 1880'erne. På intet tidspunkt i Danmarks historie var forskellen på gårdejere og jordløse landarbejdere større end i 1880'erne midt under kampen for demokratiet. Men gårdmændene skabte alligevel et demokrati som de benævnte "folkeligt". Det var det ikke i den forstand at det omfattede hele befolkningen. De jordløse og bybefolkningernes embedsmænd hørte ikke hjemme i deres definition af "folkeligheden". Alligevel skabte de strukturer og et demokratisk politisk sprog som industri- og landarbejderklassen siden kunne benytte sig af til at skabe det 20. århundredes sociale demokrati. Diskursen sejrede over de materielle interesser kunne man lidt tilspidset sige. Det gælder især for den paradoksale indførelse i 1891 af den

pension for alle, uanset tilknytning til arbejdsmarkedet, som ifølge Tim Knudsen markerer begyndelsen til den universalistiske velfærdsstat i Danmark (Knudsen 2000). Klasseinteresserne bag den universelle pension er svære at bestemme, men indført blev den altså på et overraskende tidligt tidspunkt, hvor det ellers var forsikringstanken som dominerede.

Der var naturligtvis også andre forudsætninger for det politiske og sociale demokrati, men de er ligeledes religiøse. Vigtige var især de tidligere nævnte religiøse (pietistiske) vækkelser i 1700-tallet, som på mange måder markerede kristendommens indtrængen i de brede klasser. De blev gradvis til forskellige politiske bevægelser i løbet af 1800-tallet (Wåhlin 1987, Sanders 1995). Fælles er at begge typer af bevægelser hentede deres sprog og begreber fra en bibellæsning, som gik tilbage til Martin Luthers, Hans Tausens og Peder Palladius' pædagogiske oversættelser af den indviklede reformatoriske troslære til enkle, rimede sætninger. Dette er den store historiske kontinuitet, som den nordiske velfærdsstat skal forstås i. Socialdemokratiet er vigtigt, men mere som en lokal fortsættelse af 1700- og 1800-tallets evangelisk-pietistiske bevægelser inden for rammerne af en formindsket og derfor etnisk homogen nationalstat efter 1864 end som oversættelse af en international socialisme. Uanset hvad socialdemokratiske partiprogrammer og generationer af partimedlemmer selv har sagt, er den danske velfærdsstat snarere et resultat af sækulariseret lutheranisme i national klædebon end af demokratiseret socialisme. "Danmark for folket" som Socialdemokratiets program lød i 1934.

I dag er flertallet af de nordiske lande lutheranske monarkier. Selv om to af staterne formelt set er republikker, markerer de alle deres kristent-monarkiske oprindelse ved at føre kors i forskellige farver i deres flag. Landenes perifere position i Europa gjorde det muligt at realisere socialt demokratiske potentialer, som mindre heldige små nationer som tjekkerne har haft sværere ved at få lov til. Men det skyldes i væsentlig mindre grad egne "nordiske" fortjenester, end befolkningerne tror. Først og fremmest er årsagen til den relative velstand i store dele af 1900-tallet at de nordiske stater lå det rigtige sted i verden såvel i forhold til udenrigspolitikken som i forhold til international økonomi og kommunikation. Landene var på hver sin forskellige måde nyttige som råstofleverandører til centrene og har desuden kunnet profitere af et gunstigt forhold mellem lave transportpriser og høje forarbejdningspriser i verdensøkonomien. Det var dette konjunkturbestemte held, der gjorde velfærdsstaterne mulige i Norden i det 20. århundrede trods ugunstige klimatiske betingelser. Om disse systemer vil kunne overleve ændringerne i verdensøkonomien er til gengæld mindre sikkert. Og skrider det materielle grundlag for velfærdsstaterne, forsvinder sandsynligvis også grundlaget for de tilsyneladende så rodfæstede nationale og religiøst-kirkelige identiteter.

Således hænger national identitet, kirke- og velfærdsordning og stats- og nationsdannelse (af engelsk nation building) tæt sammen. Derfor er det også vigtigt i analysen af sammenhængen at skelne mellem protestantisme i almindelighed og den særlige lutheranisme. At protestantisme er ikke bare protestantisme, men flere forskellige kirker fremgår klart, omend indirekte af den førnævnte klassiker, Max Weber, *Protestantismens etik og kapitalismens ånd* fra 1905. Her analyseres på forbilledlig vis sammenhængen mellem kapitalisme og protestantisme. Webers tese har været umådeligt

forskningsfrugtbart og har i flere omgange været udgangspunkt for empirisk udforskning på måder som det vil føre alt for vidt at redegøre for her. Det er imidlertid vigtigt at gøre sig klart at den protestantisme som Weber undersøgte var calvinismen. Derfor måtte han bruge så megen plads på at analysere den komplekse sammenhæng mellem prædestinationslæren og den aktive, kalkulerende og fremadrettede handelskapitalisme.

Webers ræsonnementer virker på mange punkter overraskende for en dansk eller nordisk protestant, indtil det går op for læseren at vi er lutheranere og derfor tænker anderledes end calvinister og andre protestanter. En forskel der springer allermest i øjnene når man sammenligner med USA, hvor calvinismen har sat rammerne for hele den politiske og økonomiske kultur (Niebuhr 1929). Denne calvinistiske karakter gælder selv når den politiske kultur udøves af personer tilhørende andre religioner som jødedom eller katolicisme. Katolicismen er blevet den største enkelte kirkeretning i dette århundredes USA uden at landet af den grund har ændret sin grundlæggende politiske kultur. Amerikanerne har traditionelt forklaret denne forbløffende konstans med forfatningens indflydelse. Men i de senere år har historiske sociologer som Robert Bellah med direkte inspiration fra Max Weber understreget religionens eller rettere religionernes betydning for denne kontinuitet (Bellah a.o. 1985). I fremtiden vil vi formentlig opleve et USA hvor de samme offentlige politiske og økonomiske værdier bæres af muslimer, hinduer eller buddhister, som da jøder og katolikker der var dybt prægede af calvinismens tanker om afkald, opsparing og tro på Guds vilje bag offentlig succes tog skridtet ind i den hvide protestantiske anglo-saksiske elite, de såkaldte White Anglo Saxon Protestants, WASPs.

Der hersker en helt særlig sammenhæng mellem lutheranisme og danskhed. Biskoppen i Roskilde, Jan Lindhardt, har beskrevet det således at danskerne ikke behøver at gå i kirke, fordi de går i deres danskhed til daglig. Dette tilsyneladende paradoksale udsagn om en befolkning som ofte opfattes som den mest sækulariserede i verden, anslår et tema, som vi gradvis er blevet mere opmærksomme på i de senere år i takt med integrationen i Europa og det deraf følgende sammenstød med andre måder at indrette forholdet mellem stat og kirke på. Folkekirken kan bedst beskrives som "velorganiseret anarki", sådan som kirkehistorikeren og højskoleforstanderen Hal Koch, der var en stor tilhænger af denne ordening, har formuleret det (Lindhardt 1968). Reelt er folkekirken selvfølgelig en statskirke, hvis forhold blot aldrig er blevet forfatningsmæssigt reguleret, selv om det var forudset i 1849-grundloven. Det vage og uafklarede forhold mellem stat og kirke begynder nu at give problemer, især i forholdet mellem de "rigtige" danskere og de mange nye af andre religioner, især islam der nu er blevet den næststørste religion i Danmark.

Ligeledes gør manglen på afklaring det reelt umuligt for folkekirken at indgå i mere forpligtende økumenisk samarbejde som Porvoo-erklæringen i 1995 om forholdet mellem de evangeliske kirker og den anglikanske kirke. Martin Schwarz Lausten hævder i fremstilling af den danske kirkes historie for menighedsrådsmedlemmer at forslaget om et nærmere samarbejde mellem de nordiske, de baltiske og den anglikanske kirke blev afvist af biskopperne. De gjorde gældende at erklæringens syn på bisper og præster stred mod den danske kirkes grundlag (Schwarz Lausten 1999, 116). Den lutherske kirke brød nemlig ved sin oprettelse med den såkaldte apostolske succession, altså at der er direkte

forbindelse til apostlen Peter som Jesus gjorde til sin repræsentant på jorden ved håndspålæggelse. Denne kontinuitet brød man ved at lade Johann Bugenhagen, der ikke selv var bispeviet, indvie de første danske biskopper (Schwarz Lausten 1999, 43). Af den grund afviste biskopperne at underskrive erklæringen. Det samme gør sig gældende med "Fælleserklæringen om Retfærdiggørelseslæren" mellem lutheranere og katolikker (Schwarz Lausten 1999, 116-117). Problemet ved denne fortolkning er at ikke mange i den danske folkekirke anerkender biskopperne ret til at tale på kirkens vegne, end ikke efter en høring i menighederne som det skete i disse tilfælde. Ifølge denne konsekvente opfattelse har ingen ud over den enkelte menighed, ret til at udtale sig om noget som helst. Denne manglende autoritet opfattes imidlertid netop som en fordel ved det danske system af de mest fremtrædende teologe. Kirkehistorikeren Leif Grane endte et af sine sidste foredrag om emnet med følgende formulering:

"Bortset fra alle nuancer kan man vel sige at lutherdommens afvisning af en guddommelig kirkeordning gør dens kirkesyn langt mindre forståeligt for udenforstående end de kirker, der har en anderledes evne til at forene den ydre ordning med fordring på at den synlige kirke kan tale på Guds vegne også uden for den gudstjenestelige sammenhæng. Med den gudstjenestelige sammenhæng mener jeg ikke bare gudstjenesten, men også alle situationer hvori just det der bærer gudstjenesten – og intet andet – er i forgrunden. Det, synes man, er sært og lidet markant. "Det er noget lidt", som en journalist sagde til mig for nylig. Han ville have klare ord om vigtige etiske spørgsmål, så folk vidste hvad de havde at rette sig efter." (Grane 1998, 10).

En anden formulering af det samme synspunkt er litteraten Hans Hauge der i en artikel om Søren Krarups teologiske grundsyn konstaterer at bevægelsen Tidehverv i sin konsekvente bestræbelse på at skelne mellem verdsligt og religiøst i forkyndelsen endte med "at prædike kirkerne tomme". Med hans egne ord:

"Krarup er rundet af en ufolkelig, teologisk-kritisk avantgardebevægelse, der tog sin begyndelse i Danmark i 20': Tidehvervsbevægelsen. Tidehvervspræster er aldrig blevet forstået, for deres prædikenkunst er og var af samme art som modernistisk lyrik. De talte bevidst kirkerne tomme. De mente himmeriget tilhørte dem, der spillede banko. At kalde sig kristen, sagde de, var 'humbug'." (Hauge 2002).

Alt dette er i sidste ende et resultat af den lutheranske lære om det direkte forhold mellem Gud og det enkelte individ. Præsterne er ikke privilegerede mellemmand mellem Gud og mennesker, hvilket medfører at menigheder og sogn har fået en særlig rolle i statsadministrationen i de fem nordiske lande, hvor den luthersk-evangeliske kirke af de tidligere beskrevne historiske årsager som det eneste sted i verden har (haft) monopol. Tilsyneladende lever danskerne fortrinligt med hele denne mudrede situation, mens den i Sverige har ført til et formelt brud mellem stat og kirke, så man kan nå frem til en situation der for længst er indført i andre civiliserede europæiske lande. Det er der åbenbart ikke behov for i Danmark, hvilket kunne tyde på at Jan Lindhardt har ret i sin

påstand om sammenhængen mellem national identitet og kirke. Samtidig har vi så sandsynligvis forklaringen på danskernes specielt tøvende forhold til den europæiske integration, et samarbejde, som de mindre stater i Europa ellers er så begejstrede for. Modstand mod EU's overnationale bestræbelser findes normalt i store lande, eller rettere i lande der tror at de endnu er store. Flertallet af små lande ser det europæiske samarbejde som en mulighed for via overstatslig regulering at vinde indflydelse i det anarkistiske mellemnationale system vi plejer at kalder international politik. Denne særlige – og efterhånden skæbnesvangre – særligt danske, religiøst begrundede nationalisme skyldes i høj grad præsten, digteren, historikeren, skoletænkere og alt muligt andet N. F. S. Grundtvigs formuleringer. Men disse formuleringer er ikke abstrakt ideologi. Tværtimod svarer de glimrende til den sammenhæng mellem kirkeordning, nationalitet og velfærdsstat som en særlig udvikling har afsat i Danmark.

Litteratur

- Abrahamson, Peter og Borchorst, Anette (1996), *EU og Socialpolitik*, Kbh.: Rådet for Europæisk Politik Skrift nr. 13, 1996
- Andersen, Bent Rold (1991), "Den danske model i EF's indre marked", *Samfundsøkonomen* 1991:1, 13-23
- Balling, Jakob (2000) (red.), *Kirken og Europa*, Århus Universitetsforlag 2000
- Baldwin, Peter (1990), *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875-1975*, Cambridge University Press 1990
- Bellah, Robert a. o. (1985), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: California University Press 1985
- Bexell, Göran och Stenius, Henrik (red.) (1997), *Värde traditioner i nordisk perspektiv*, Lund University Press 1997
- Bjerg, Svend (2000), "Velfærdsstatens kristne rødder", *Politiken* 12/8 2000, 12
- Brink, Agnete, Schelde, Michael, Simonsen, Erik Bredmose (1984), *Sækularisering i Danmark. En teoretisk analyse og historisk beskrivelse af sækulariseringsprocessen fra omkring 1870 til vor tid*, Århus: Forlaget Anis 1984
- Dahlerup, Troels (1983), "Den danske reformation i dens samfundsmæssige sammenhæng", *Acta Jutlandica* LXII:3, 1987, 65-79
- Englund, Peter (1988), *Poltava. Berättelsen om en armés undergang*, Stockh.: Atlantis 1988 (dansk Kbh: Lindhardt og Ringhof 1989)
- Esping-Andersen, Gösta (1985), *Politics against Market. The Social Democratic Road to Power*, Princeton University Press 1985
- Esping-Andersen, Gösta (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton University Press 1990
- Flora, Peter (1993), "The National Welfare States and European Integration", L. Moreno (ed.), *Social Exchange and Welfare Development*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas 1993
- Fridericia, J. A. (1894), *Adelsvældens sidste Dage. Danmarks Historie fra Christian IV's Død til Enevældens Indførelse 1648-60*, Kbh. 1894 (reprint 1973)
- Gould, Arthur (1993), *Capitalist Welfare Systems: A Comparison of Japan, Britain and Sweden*, London: Longman 1993
- Grane, Leif (1998), "Det lutherske kirkesyn og dets kritikere", *Nyhedsbrev fra Center for Europæisk Kirkeret og Kirkekundskab* 4, 7-11 1998
- Gress, David (1998), *From Plato to Nato. The Idea of the West and Its Opponents*, New York: The Free Press 1998
- Gustafsson, Harald (1994), *Political Interaction in the Old Regime. Central Power and Local Society in the Eighteenth-Century Nordic States*, Lund University Press 1994

- Hauge, Hans (1998), *Den danske kirke nationalt betragtet*, Frederiksberg: Anis 1998
- Hauge, Hans (2002), "Den sorte fætter", *Information* 5.6 2002, 8
- Henningsen, Bernd (1980), *Politik eller Kaos*, Kbh.: Berlingske Forlag 1980
- Henningsen, Gustav (1980), *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno: Nevada University Press 1980
- Holte, Ragnar (1997), "Luthersk tradition i et sekulariserat Norden", Bexell och Stenius 1997, 89-104
- Jones, Catherine (1993), "The Pacific Challenge", C. Jones (ed.), *New Perspectives on the Welfare State in Europe*, London: Routledge 1993
- Hettne, Björn, Sörlin, Sverker & Østergård, Uffe (1998), *Den globala nationalismen. Nationalstatens historia och framtid*, Stockholm: SNS 1998
- Hobsbawm, E.J. (1962), *The Age of Revolution*, New York: Vintage 1989
- Hobsbawm, E.J. (1975), *The Age of Capital*, New York: Vintage 1989
- Hobsbawm, E.J. (1987), *The Age of Empire*, New York: Vintage 1989
- Holm, Hans-Henrik and Sørensen, Georg (1995), *Whose World Order? Uneven Globalization and the End of the Cold War*, Boulder: Westview Press 1995
- Knudsen, Tim (1993), *Den danske stat i Europa*, Kbh.: Jurist- og Økonomforlaget 1993
- Knudsen, Tim (1995), *Dansk statsbygning*, Kbh.: Jurist- og Økonomforlaget 1995
- Knudsen, Tim (2000), "Tilblivelsen af den universalistiske velfærdsstat", i Tim Knudsen (red.), *Den nordiske protestantisme og velfærdsstaten*, Århus Universitetsforlag 2000, 20-64
- Lidegaard, Bo (2001-2002), *Jens Otto Krag I-II*, Kbh.: Gyldendal 2001-2002
- Lindhardt, Jan (1998), *Ordet og ordene. Udvalgte artikler fra 1979 til 1997*, Frederiksberg: Anis 1998
- Lindhardt, P. G. (1959), *Vækkelse og kirkelige retninger*, Århus: Aros 3 udg. 1978
- Lindhardt, P. G. (1968), "Fra statskirke til folkekirke", i Rald m.fl. *Den danske folkekirke*, Kbh.: Hans Reitzel 1968, 42-53
- Lyby, Thorkild C. (1983), "Luthers syn på forholdet mellem kristendom og samfund", *Acta Jutlandica* LXII:3, 1983, 9-46
- Marshall, T.H. (1950), *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge University Press 1950
- Milward, Alan (1992), *The European Rescue of the Nation-State*, Routledge, London: Routledge 1992
- Milward, Alan (1995), "Allegiance. The Past and the Future", *Journal of European Integration History* 1:1, 1995, 7-20
- Milward, A., Lynch, F., Romero, F., Ruggiero, R., Sørensen, V. (1993), *Frontier of National Sovereignty. History and Theory 1945-1992*, London: Routledge 1993
- Mishra, Ramesh (1995), *The Welfare State in Transition: USA, Canada and Australia in the mid-90's*, Kbh. SFIO 1995 (MS)
- Niebuhr, H. R. (1929), *The Social Sources of Denominationalism*, Cleveland: Meridian Books 1957
- Ploug, Niels og Kvist, Jon (1994), *Social tryghed i Europa. Udvikling eller afvikling. Social tryghed i Europa 1, Overførselsindkomster i Europa. Social tryghed i Europa 2*, Kbh.: Socialforskningsinstituttet 1994
- Ploug, Niels og Kvist, Jon (1994) (eds.), *Recent trends in Cash Benefits in Europe. Social tryghed i Europa 4*, Kbh.: Socialforskningsinstituttet 1994
- Ploug, Niels og Kvist, Jon (1997), *Overførselsindkomster i Europa i tal. Social tryghed i Europa 4*, Kbh.: Socialforskningsinstituttet 1997
- Sanders, Hanne (1995), *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850*, Studier i Stads- og Kommunhistoria 12, Stockholm.: Historiska Institutionen 1995
- Schmidt, Erik Ib (1993), *Fra psykopatklubben. Erindringer og optegnelser*, Kbh.: Gyldendal 1993
- Schwarz Lausten, Martin (1987), *Reformationen i Danmark*, Kbh.: Akademisk Forlag 1987
- Schwarz Lausten, Martin (1995), *Christian II mellem paven og Luther. Tro og politik omkring 'den røde konge' i eksilet og fangenskabet (1523-1559)*, Kbh.: Akademisk Forlag 1995
- Schwarz Lausten, Martin (1999), *Kirkens historie i Danmark. Pavekirke. Kongekirke. Folkekirke*. Århus: Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer FORLAG 1999
- Skovgaard-Petersen, Jakob (1996), *Religion og risiko. Muslimske lærdes debat om forsikring og forsyn*, Rungsted: Forsikringshøjskolens Forlag 1996

- Stenius, Henrik (1997a), "Konformitetsideal blev universalitetsprincip", Bexell och Stenius 1997, 77-88
- Stenius, Henrik (1997b), "The Good Life is a Life of Conformity: The Impact of Lutheran Tradition on Nordic Political Culture", Sørensen and Stråth 1997, 161-171
- Sørensen, Øystein and Stråth, Bo (1997), *The Cultural Construction of Norden*, Oslo: Scandinavian University Press 1997
- Therborn, Göran (1995), *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies 1945-2000*, London: Sage 1995
- Tingsten, Herbert (1941), *Den svenska socialdemokratins idéutveckling* 1-2, Stockholm: Aldus 1967
- Titmuss, Richard (1987), *The Philosophy of Welfare*, London: Allen and Unwin 1987
- Weber, Max (1905), *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*, Kbh.: Fremad 1972 (tysk i *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XX og XXI 1905)
- Wæver, Ole a.o. (1993), *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*, London: Pinter Publishers
- Wåhlin, Vagn (1987), "Popular Revivalism in Denmark", *Scandinavian Journal of History* 12, 1987, 363-87
- Østergård, Uffe (1997a), "The Failure of Universal Empire in Europe", S. Tønneson, J. Koponen, N. Steensgaard and T. Svensson (eds.), *Between National Histories and Global History*, Historiallinen Arkisto 110:4, Helsinki 1997, 93-114
- Østergård, Uffe (1997b), "The Geopolitics of Nordic Identity – From Composite States to Nation States", Sørensen and Stråth 1997, 25-71
- Østergård, Uffe (1998), *Europa. Identitet og identitetspolitik*, Kbh.: Rosinante 2000
- Østergård, Uffe (1999), "Europas Forenede Stater?", M. Esmann m.fl. (red.), *Europarådet 1949-99, Europabevægelsen*: Kbh. 1999, 48-55
- Østergård, Uffe (2000), "Hvad er det "europæiske" ved den europæiske civilisation", i Balling 2000, 22-101
- Østergård, Uffe (2002), "Regeringskonferencen i historisk perspektiv eller er føderalisme en idé for Europa?", *Økonomi & Politik* 75:2, 2002, 37-61