

Carsten Bagge Laustsen

## Religion og politik. Fire tilgange til et forskningsfelt

Studiet af politik og religion er i dag så fragmenteret, at man næppe mere kan tale om ét akademisk felt. Artiklen opregner fire fundamentalt forskellige tilgange til studiet af politik og religion: politisk religion, religiøs politik, civilreligion og endelig politisk teologi. Artiklen sammenligner disse fire tilgange på en række væsentlige parametre: deres forståelse af, hvad religion er, deres kritiske ambition, i hvor høj grad en forudgående sondring mellem politik og religion forudsættes, og væsentligst af alt hvorledes man analysestrategisk kan tilnærme sig forholdet mellem religion og politik. Ønsket er gennem denne kortlægning at understøtte en diskussion mellem tilgangene med henblik på en mere fuldstændig forståelse af forholdet mellem politik og religion i al dets kompleksitet.

Selvom studiet af forholdet mellem det politiske og det religiøse naturligvis ikke er nogen ny entrepriser, vil sandsynligvis kun få benægte, at det er et felt i kraftig vækst. Interessen for religion er gået fra at være forbeholdt de forholdsvis få med interesse for fx. islams betydning for mellemøstlig politik eller religiøse partier i Vesten til at indgå som et integralt element i, hvad man måske kunne kalde "normal-samfundsvidenskab".

Hvorfor er interessen for religion gået fra at være aparte til at være noget, mange forskere vil, kan eller bør tale med om? Man kan overordnet give tre typer forklaringer, hvoraf de to første bunder i samfundsstrukturelle ændringer, og den tredje i ændringer i det videnskabelige felt. Den første samfundsstrukturelle ændring er, at en lang række samfund er gået fra at være mono- til at være multikulturelle, hvormed det religiøse er blevet langt mere præsent i forhold til den politiske sfære. En lang række antagelser bliver med tilstedeværelsen af de mange nye medborgere med anden religion afselvfølgeliggjorte. Hvad der tidligere fremstod som neutrale mekanismer, vendinger og institutioner, bliver nu i stigende grad tematiseret som udtryk for en bestemt religiøs funderet kultur og som en mulig undertrykkelse af andre.

Den anden samfundsstrukturelle ændring vedrører det internationale. Det diskuteres stadig indædt, om vi har set flere religiøse konflikter efter slutningen på den kolde krig. Samuel Huntington (1996) hævder det i sit meget diskuterede værk om civilisationernes sammenstød, og Mark Juergensmeyer (1994) taler om, at religion udgør fundamentet for en ny kold krig. Om vi har set en opblomstring i religiøst begrundet vold i det internationale system, behøver vi

ikke at svare på her. Det er tilstrækkeligt at hæfte sig ved, at der fra politisk hold i stigende grad fokuseres på religion. Det helt afgørende var naturligvis al Qaeda's terrorangreb på USA den 11. september 2001. Religion gik her fra at være noget, der blev tænkt som konfliktstof i fjerne og ofte også tilbagestående stater, til at udgøre en global og globaliseret trussel.

De to ovennævnte udviklinger har begge haft betydning for den væsentligste debat vedrørende studiet af forholdet mellem religion og politik, nemlig spørgsmålet om sekularisering og afsekularisering. Den amerikanske religionssociolog Peter Bergers arbejder markerer yderpunkterne i denne debat. I Bergers religionssociologiske hovedværk defineres sekularisering som "processen gennem hvilken kulturelle og samfundsmæssige sektorer flyttes væk fra religiøse institutioner og symbols overherredømme" (1967: 107). Samfundsmæssige spørgsmål går fra at være præsternes prerogativ til at være en række ikke-kirkelige autoriteters dont. Uddannelse ophører med at være et kirkeligt anliggende, politik bliver en selvstændig sfære og logik, og litteratur, filosofi, ja tænkning, frigøres af religionens greb. Vi ser endelig fremkomsten af en sekulær bevidsthed, hvilket ikke mindst kommer til at manifestere sig i det videnskabelige systems selvstændiggørelse. Godt og vel 30 år efter *The Sacred Canopy* vender Berger imidlertid på en tallerken. Det hedder nu, at "verden i dag med få undtagelser er så intens religiøs som nogensinde" (1999: 2), og blandt argumenterne for dette er blandt andet de to udviklinger skitseret ovenfor.

Bergers selvopgør er imidlertid mindre radikalt, end det lyder. Sekulariseringsteoriene tog givet fejl, da de så sekulariseringen som en automatisk fremadskridende proces, gennem hvilken verden i stadig stigende grad affortrylles. Rigtigt: Pendulet kan svinge begge veje! Det er imidlertid væsentligt at bemærke, at Berger i sin diskussion af afsekularisering i 1999 tilsyneladende overser sin langt mere radikale indsigt i bogen fra 1967. Han forudså her en stigende sekularisering, men forstod samtidig denne proces som betinget af en bestemt religiøs tradition. Spørgsmålet, om vi er mere eller mindre sekulariserede – om vi fx. går mere eller mindre i kirke, og om der er flere internationale konflikter med religiøs indhold end tidligere – synes at blokere for en anden og mere radikal måde at spørge til "det religiøse i det politiske" på.

Over for observationerne af, om der er mere eller mindre religion, står således en anden måde at spørge til forholdet mellem religion og politik på: En tradition der fokuserer på en bevægelse – ikke fra religion til ikke-religion (og tilbage igen) – men snarere fra religion som konventionelt defineret til en form for religion, der nok har lagt den religiøse terminologi bag sig og ikke længere praktiseres i den "kirkelige sektor", men som ikke er blevet mindre religiøs af den grund. Over for dem, som gradbøjer religion i et mere-eller-mindre, står

en forskningstradition, der hævder, at det religiøse altid vil være med os. Det centrale, man derfor bør studere, er ikke, *om* det religiøse har en betydning, men i stedet *hvordan* det kommer til udtryk – *hvordan* det har betydning.

Vi er her fremme ved den tredje væsentlige grund til, at religion og politik nu igen tematiseres. Den sædvanlige forståelse af det religiøse og den akademiske arbejdsdeling, hvor det er teologer og religionssociologer, som tematiserer fænomenet, er i opløsning. Stadig flere discipliner spørger til det religiøse i deres fagområder. Sondringen mellem det religiøse og det ikke-religiøse kan ikke længere tages for givet. Berger pegede, som nævnt, på, at den vestlige sekulariseringsproces havde religiøse betingelser. På samme måde spørger forskellige discipliner i dag, om deres begreber reelt peger tilbage på en kristen fortolkningsramme. Hvis der svares bekræftende, kan det have ganske store konsekvenser for en given disciplins selvforståelse og dens forskningsresultater. Den centrale diskussion er med andre ord af forskellige religionsforståelser og følgelig af, hvordan man på baggrund af disse tænker forholdet mellem det religiøse og det politiske.

Denne artikel har som ambition at kortlægge fire distinkt forskellige tilgange til studiet af forholdet mellem religion og politik og på denne baggrund at vise, at en række spørgsmål, fx. spørgsmålet om sekularisering, stiller sig radikalt forskelligt alt efter, hvilken tilgang man indskriver sig i. De fire tilgange befinder sig på et kontinuum spændende fra det smalle til det brede religionsbegreb, hvor den første tilgang ligger tættest på, hvad man i vanlig forstand forstår ved det religiøse, og den sidste og fjerde befinder sig længst væk fra denne forståelse. Artiklen viser, at der bag spørgsmålet om sekularisering eller religionens genkomst ligger en lige så væsentlig diskussion, nemlig af hvordan forholdet mellem det politiske og det religiøse kan studeres, og af hvad vi i det hele taget forstår ved politik og religion.

Jeg indleder med at beskrive en tilgang, som jeg har benævnt *religiøs politik*. Fokus er her på religion i vanlig forstand og på, hvordan noget konventionelt religiøst oversættes til politiske synspunkter og praksis. Der kunne fx. være tale om studiet af religiøse partier eller aktører og af, hvordan de udleder politiske holdninger af fundamentale religiøse dogmer. Den anden tilgang er studiet af *civilreligion*. Denne tilgang fokuserer på, hvordan religiøse vendinger og fraser benyttes på forholdsvis uforpligtende vis i fx. præsidenttaler. Når præsidenten siger ”In God we trust”, refereres der ikke til en specifik gud, men til selve forestillingen om en guddommelig forpligtelse og et guddommeligt åsyn. Den tredje tilgang kalder jeg *politisk religion*, og fokus er her især på totalitære systemers forsøg på at konstruere en egen og ny form for religion. Man kan fx. analysere førerkulten i nazismen som del af en ny nazistisk religion. Ende-

lig udgrænser en distinkt tradition sig, som jeg benævner politisk teologi, og i hvilken det religiøse forstås som særlige logikker eller funktioner, der ikke nødvendigvis er lokaliseret i den ”kirkelige sektor”, og ikke nødvendigvis artikuleres gennem konventionel religiøs semantik. Det centrale er her, at det religiøse og metafysiske er nøglen til at forstå tilsyneladende sekulære politiske fænomener.

## Religiøs politik

Hvordan forholder vore nye muslimske medborgere sig til det politiske og til demokratiet? Og hvad er deres politik – fx. deres holdning til uddannelse, velfærdsstaten og straffesystemet? Hvad er bin Ladens ”politik”? Ikke nok med at han på baggrund af sin religiøse overbevisning er parat til at sætte verden i brand. Han udtaler sig også om spørgsmål, vi normalt ville forstå som politiske: alvoren af den globale opvarmning og ansvaret herfor, Israels politik over for de besatte områder og USA’s militære tilstedeværelse i Saudi Arabien. Hvor relevante disse spørgsmål må synes, kan det for en stund synes nødvendigt at sætte parentes om dem og rejse et langt mere fundamentalt spørgsmål om det, der synes at fungere som disse spørgsmåls udtalte præmis. Hvorfor er vi i det hele taget begyndt at sondre mellem religion og politik, og hvordan kan det være, at denne sondring ligger os så naturligt, at vi kun vanskeligt kan begribe, hvis folk ikke lægger den til grund for deres holdninger og praksis?

Hvis man skal fremdrage et særkende, som karakteriserer studiet af religion og politik i dets konventionelle aftapning, det jeg her kalder ”religiøs politik”, er det, at der ikke spørges radikalt til, hvad religion og politik er. Religion forstås i vanlig forstand og således som defineret i dagligdagsproget. Man kan enten henvise til, hvad alle forstår som religiøst: dvs. til folk som forstår sig som medlemmer af en etableret religiøs trosretning eller til en lang række forhold, som er bestemmende for, om noget forstås som religiøst: findes der kirker, moskeer eller lignende, altså særlige bygninger for religiøs tilbedelse, findes der et præsteskab, ritualer, folk som hævder, at de tror osv.? Det religiøse forstås her som noget, der eksisterer uden for og uafhængigt af det politiske. En central sondring bliver derfor mellem partier, som udleder deres værdigrundlag af religiøse dogmer (kristne, hinduistiske, muslimske ...) og partier, som baserer sig på ideologier (konservatisme, liberalisme, socialisme ...). Forskningsspørgsmålet bliver i forlængelse heraf, hvordan det religiøse kommer i kontakt med det politiske. Givet folk er religiøse, hvilken betydning har det så for deres politiske præferencer og politiske adfærd?

Der sondres derfor ofte mellem religiøse grundholdninger og en række politiske udtryk for disse. Igen er det centrale, at det religiøse tænkes som noget,

der ligger uden for det politiske og som derfor skal oversættes til et politisk sprog. Studiet af religiøs politik kan være netop dette. Man forsøger at frem-analysere en sammenhæng mellem en religiøs doktrin og et sæt af politiske holdninger.<sup>1</sup> Hvad betyder en bestemt religiøs bekendelse for fx. holdningen til abort, homoseksualitet, fordelingspolitik og straf? Hvis man er kristen, betyder troen på, at Gud skabte verden, at man i politisk sammenhæng må argumentere imod, at der undervises i Darwins udviklingslære? Er den naturlige konsekvens af forestillingen om, at livet er helligt, at man også må afvise abort? Betyder fordringen om at elske sin næste, at man må sige nej til militærtjeneste og hylde pacifismen?

Når der tales om religiøs politik, er det centrale, at denne politik ses som en, der afviger fra en ikke-religiøs politik. Og det er netop denne ikke-religiøse (sekulære) politikform, der forstås som den dominerende og definerende for det politiske felt. Hvis vi her trækker på en sondring, som man kun vanskeligt kan lave på dansk, nemlig mellem *la politique* og *le politique*, så refererer den første term til politik i betydningen politisk fællesskab, politiske spilleregler, politisk forum, agora mv., mens politik i hankønsform henviser til politik i betydningen holdninger, handlinger og programmer (Lefort, 2006: 151ff). "Politik" i "religiøs politik" henviser til den anden form, til bestemte politiske holdninger og programmer, mens præmissen er, at det politiske fællesskab ("la politique"), i vestlig sammenhæng demokratiet, ikke i sig selv er religiøst. Det er fx. karakteristisk, at ikke-religiøst definerede partier ofte fritstiller folketingsmedlemmer i spørgsmål af "moralsk" og "religiøs" art. Disse spørgsmål ses som en form for residualer, man ikke kan formulere en politik i forhold til. For religiøse partier derimod er det netop disse spørgsmål, der er definerende for partiet, og at stille parlamentarikere frit i disse vil derfor ikke give mening.

Religiøs politik er en særlig form for politik, som kan føres tilbage til og begrundes i religiøse skrifter. Det religiøse er således både en livs- og verdensanskuelse. Det er det fundamentale niveau, som er bestemmende for, hvordan man ser verden (en livsanskuelse), og den er derfor relevant for alle politiske forhold (en verdensanskuelse). Man kan forstå det religiøse som en matrix, der ligger til grund for og genererer politiske synspunkter. Et spørgsmål er her ofte, om en sådan forbindelse kan etableres, og om den er legitim og acceptabel? Hvis en religiøs gruppe af kristent tilsnit hævder, at der ikke bør undervises i Darwins udviklingslære, er det så en legitim påstand, eller er der tale om en problematisk udledning af et politisk synspunkt af den bibelske tekst? En sådan kritik er imidlertid vanskelig at bedrive, da den baserer sig på en accept af det, som sekularismen er et opgør mod. Hvis man argumenterer for, at noget er en illegitim oversættelse af religiøse dogmer til politiske synspunkter, aner-

kender man implicit, at der findes en legitim oversættelse, og at det religiøse således kan og bør have en konstituerende betydning for det politiske.

Kritikken lyder derfor oftest, at folk kan tro på hvad som helst, og at man i et demokratisk system ikke interesserer sig for, hvad folk udleder deres holdninger og præferencer af. Det væsentlige er, at man i en politisk samtale er parat til at relativere, hvad der i religionen fremstår som absolutte påstande, og er parat til at gå på kompromis. Man må, hvis vi vender tilbage til sondringen mellem *la* og *le politique*, acceptere, at den politiske arena er sekulært defineret. Vi kan også bruge denne sondring til at markere en forskel mellem to former for religiøs politik: En form som accepterer, at religiøs politik må udøves i en sekulær og demokratisk arena, og så religiøs politik i betydningen fundamentalisme. Hvor man i henhold til den første form ser religionen som noget, der er definerende for ens egen gruppe og parti (på samme måde som mange arbejdere tidligere har set socialdemokratiet som deres parti), ser fundamentalister religionens budskaber og påbud som sande for alle. De ønsker i forlængelse heraf at ændre de politiske spilleregler, så disse sandheder kan gøres til de konstituerende for det politiske.

Et eksempel på sidstnævnte greb er Mehdi Mozaffaris (2007) studier af såkaldt islamisme. For det første hævdes en sondring mellem islam og islamisme, eller mellem islam som en religion og islam som en totalitær bevægelse. Hvor islam muligvis kan trives i et demokratisk samfund (fx. som euroislam), er islamismen en fundamentalistisk bevægelse, der vil revolutionere principperne for det politiske (ved fx. at indføre sharia-lovgivning og erstatte demokratiet med et præstestyre). Som i studiet af den demokratiske religiøse politik sporer man i studiet af fundamentalisme de politiske holdninger tilbage til religiøse dogmer. Den væsentlige og definerende forskel er imidlertid, at hvor oversættelsen forstås som en mediering i den demokratiske variant, som derfor kan diskuteres og relativeres, ses den i fundamentalismen som umedieret givet af de religiøse tekster. Tina Magaard (2007) undersøger på denne baggrund voldsforestillinger i *Koranen*. Der findes nogle forestillinger her, som i den islamistiske fundamentalisme spiller over i konkret ført politik. *Koranen* er med andre ord for islamister en nøgle til at agere i verden, og netop derfor bliver det relevant at undersøge de proto-politiske forestillinger, som ligger i de religiøse tekster.

## Civilreligion

Jeg lancerede i det foregående en sondring mellem to forskellige forståelser af politik: sondringen mellem politik (*le politique*) og det politiske (*la politique*), hvor førstnævnte term henviser til politik i betydningen et givet program eller en politik i forhold til et givet område (fx. kirkepolitik), og sidstnævnte til selve

konstitueringen af det politiske fællesskab. Den sidste politikforståelse er den centrale i den tilgang, jeg benævner civilreligion. Civilreligion er en form for abstrakt religion, der kan grundlægge og begrunde et politisk fællesskab ved netop at transcendere traditionelle og etablerede religiøse forskelle. Civilreligion er den amerikanske religionssociolog Robert Bellahs term for de ritualer, som forbinder statens politik med et højere mål: ”Den religiøse dimension, som findes ... hos ethvert folk, gennem hvilken de fortolker deres historiske tildragelser i lyset af en transcendent virkelighed” (1975: 3).

Civilreligionen er ikke en direkte konkurrent til konventionelle religioner. Den sameksisterer med en lang række ”private” trossystemer: i USA blandt andet jødedom, hinduisme, forskellige versioner af islam og et utal af kristne trosretninger. Som Bellah skriver, er civilreligion ikke i første omgang en religiøs legitimering af et givet politisk styre og dets politik. Det centrale er i USA’s tilfælde snarere forestillingen om et land, der i særlig grad er forpligtet på nogle almene, universelle og ophøjede værdier. USA er fx. *A City on a Hill*, der skal kaste lys ud i hele verden og tjene som forbillede for denne. Blandt puritanerne fandt man forestillingen om, at Amerika var Guds nye Israel – et sted, hvor Guds rige skulle etableres på jord, og hvor man lagde den gamle verdens konflikter og strid bag sig (Henry, 1979: 23).

I Bellahs analyse er det centrale, at de amerikanske præsidenter forbinder deres embedsførelse og Amerikas skæbne med højere mål. Der er tradition for at citere fra *Biblen*, Gud påkaldes, og endelig nævnes præsidenternes egne religiøse oplevelser ofte. Båndet mellem nationens borgere er religiøst i en mere indirekte forstand. Civilreligionen er en egen og ny form for offentlig religion. Dette manifesterer sig blandt andet ved, at forfatningen og uafhængighedserklæringen er skrifter, der omgærdes med respekt, som var de hellige sådanne. Amerikas store præsidenter behandles som hellige personer: George Washington var den amerikanske Moses, der ledte det af englænderne underkuede folk mod sin frihed. Abraham Lincoln var martyren, der til sidst måtte give sit liv for at nationen, som var splittet af borgerkrig, kunne samles. Man kan udtrykke sin veneration over for disse præsidenter i, hvad der mest af alt kan forstås som hellige steder, fx. Lincoln Memorial. Ud over præsidenterne har nationen en lang række martyrer (blandt andet faldne soldater), særlige begivenheder omgærdes med en religiøs aura (fx. præsidenternes indsættelse), og endelig er der også en række nationale helligdage såsom *Thanksgiving* og *Memorial Day*. Civilreligionen har stort set en pendant til alt det, man finder i ”normale” religioner. Der er tale om en nationalisme af en særlig transcendent slags. Lad os inden vi går videre kort dvæle ved, hvad ”civil” og ”religion” henviser til i

civilreligion, da begge termer markerer både en kontinuitet og et brud med det, jeg indkredsede som ”religiøs politik”.

Når der tales om religion i forbindelse med civilreligion, er det stadig primært i konventionel forstand. Noget bliver identificeret som religion blandt andet med henvisning til, at ord som fx. ”Gud”, ”åsyn” og ”mission” forekommer. Denne terminologi anvendes dog på en så abstrakt måde, at det bliver uklart, om der er tale om en kristen, hinduistisk, jødisk eller muslimsk gud. Civilreligion bliver hermed noget, som samler, mere end den splitter. Den danner grundlag for en forestilling om politik i uproblematisk entalsform. Den ”religiøse politik” derimod var kendetegnet ved, at politiske synspunkter udledes af forskellige religiøse dogmer, og der vil derfor være konflikt mellem de forskellige religiøst afledte anbefalinger.

At civilreligion er ”civil” betyder først og fremmest, at den hører til i den offentlige sfære. Som i tilgangen ”religiøs politik” sondres der mellem det private og det offentlige. Denne gang falder sondringen imidlertid ikke ud som en sondring mellem en mulig religiøs privat sfære og en sekulariseret offentlig sfære. Der er i stedet tale om to former for religion. Privat religion og offentlig religion – eller med Bellahs begreb civilreligion. Religionen i det offentlige rum er således ikke længere noget afledt (som i religiøs politik).

Lad os her nævne en af to væsentlige kritikker af forestillingen om civilreligion. Civilreligion er for det første ofte langt tættere forbundet med den private sfære og derfor langt mere partiel end den foregiver at være. Den amerikanske civilreligion er således blevet beskyldt for at være en hvid protestantisk eller i hvert fald kristen civilreligion. Kritikken er med andre ord, at civilreligion i virkeligheden er ”religiøs politik”. Problemet er ikke, at Bellah følger Durkheim og ser religion som et fællesskabs helligholdelse af sig selv, men at han uproblematisk antager, at der kun eksisterer ét sådant fællesskab, nemlig det nationale (Hughey, 1983: 66-69). Politik i betydningen konflikt mellem forskellige politiske visioner forsvinder hermed.

Sine steder antyder Bellah dog et konfliktteoretisk perspektiv. Han kritiserer i artiklen fra 1967, at den amerikanske civilreligion kan anvendes til at legitimere Vietnamkrigen. Der synes med andre ord at eksistere en god og en dårlig civilreligion – eller bedre en civilreligion anvendt i fredens eller krigens tjeneste. Umiddelbart kunne man mene, at det præcis ikke kan lade sig gøre at adskille disse to former. Enhed og rummelighed indadtil skabes gennem konstruktionen af en fjende udadtil eller i hvert fald gennem hypostaseringen af nogle, der skal frelles og/eller omvendes (Jewett og Lawrence, 2003: 55-78).

Bellahs arbejde synes for det andet bundet til en amerikansk kontekst. Finnes der civilreligion i andre lande? Bellah svarer tøvende ja. Hvorfor denne



forsigtighed? Måske fordi den europæiske historie viser alle svaghederne ved Bellahs begreb. Religion har i en europæisk sammenhæng været set som ondt per se og sekulariseringen af staten midlet til at lægge de talrige religionskrige bag sig. Hvor religion har fungeret som kilde til pacificering af intern uro og etnisk konflikt i USA, har den ofte været forbundet med ekspansionistiske og voldelige ambitioner mod andre stater i Europa. I en europæisk sammenhæng tales der derfor om religiøs nationalisme snarere end om civilreligion. Umiddelbart kunne man mene, at religiøs nationalisme bedre lod sig analysere som en form for religiøs politik. Det er i en europæisk sammenhæng karakteristisk, at "statens religion" ofte er mindre abstrakt end den amerikanske, og at den således henviser til en bestemt trosretning. Når man alligevel kan se den religiøse nationalisme som udtryk for en form for civilreligion, er det fordi, den *foregiver* at være åben og universel.

Studier af religiøs nationalisme er talrige (fx. Davies, 2008 og Smith, 2004). I disse forbindes en række af statens legitimeringspraksisser med religion. Det kan basalt set gøres på to måder. Man kan for det første trække på et allerede etableret religiøst sprog og på eksisterende religiøse institutioner. Et godt eksempel er her Milosevics styre. Milosevic legitimerede sin politik med henvisning til en række myter, som kobler det religiøse og det politiske. Den væsentligste var myten om prins Lazar, som var en serbisk prins, men samtidig også en religiøs martyr ifølge serbisk ortodoks kristendom. Milosevic overtog med andre ord en allerede eksisterende religiøs myte og anvendte den til at legitimere sin enerådige ledelse af Serbien (Kühle og Laustsen, 2006). Den anden mulighed er, at man opfinder en helt ny religion for staten og således radikalt kapper båndene til noget konventionelt religiøst. Hvor den første form for sakralisering af staten kan betegnes som civilreligiøs, vil jeg benævne den anden form en politisk religion. Denne form vil jeg beskrive i det følgende.

## Politisk religion

Politisk religion og civilreligion kan umiddelbart synes at have en del fælles-træk. I begge tilfælde er der tale om en form for religiøsitet, som sakraliserer staten. Hvor den religiøse politik vedrørte spørgsmålet om politik i betydningen politisk program eller politiske holdninger, så handler både den civile religion og den politiske religion om statens grundlag, altså om konstitutionen af et politisk fællesskab. Hvad er da forskellen? Den primære er, at hvor religiøs politik og civilreligion lader sig forbinde med en etableret og konventionel religiøsitet, er der i den politiske religion tale om en af staten nyopfundet religion.

Når jeg undlader at bruge termen religiøs nationalisme som betegnelse for en specifik tilgang til studiet af forholdet mellem religion og politik (som nogle

gør), er det, fordi termen synes at dække over to distinkt forskellige analysestrategier. Religiøs nationalisme kan enten analyseres som en nationalisme, der spænder den konventionelle religiøsitet for sin vogn (det, jeg mener, skal analyseres som civilreligion) eller som en af staten opfundet religion (som kan analyseres som politisk religion). En anden væsentlig forskel er, at hvor civilreligionen typisk ses som én, der tillader pluralisme og ikke er direkte handlingsanvisende, er den politiske religion kendetegnet ved at fordre, at der handles på bestemte måder. Endelig er en central forskel, at civilreligionen forbinder nationalismen med noget transcendent, mens den politiske religion er immanent. Gentile konstruerer sondringen mellem civilreligion og politisk religion på følgende måde:

*Civilreligion* er den begrebslige kategori, der rummer de former for sakralisering af det politiske system, som garanterer en idémæssig pluralisme, fri konkurrence om udøvelsen af magten og muligheden for, at vælgerne kan afsætte deres regering gennem fredelige og forfatningsgaranterede metoder. Civilreligionen respekterer individuel frihed, sameksisterer med andre ideologier og kræver ikke en obligatorisk og betingelsesløs opslutning bag dets dogmer. *Politisk religion* betegner sakraliseringen af et politisk system grundlagt på et ikke-udfordret voldsmonopol, ideologisk monisme og en tvunget og betingelsesløs underordning af individet under kollektivet og dets regelsæt. En politisk religion er som følge heraf intolerant, indgribende og fundamentalistisk, og den søger at gennemtrænge alle aspekter af individet og samfundets kollektive liv (Gentile, 2006: xv).

Studiet af politisk religion har især stået stærkt i forbindelse med studiet af totalitære staters brug af ritualer og myter. Hvor der i civilreligionen trækkes på allerede eksisterende religiøse overbevisninger, er det karakteristisk, at disse ofte i totalitære stater ses som konkurrenter til statens egen religion. Der tillades kun ét religiøst midtpunkt (Gentile, 2006: xvi). Det religiøse identificeres således ikke som henvisninger til konventionelle religiøse skrifter. Snarere er der tale om, at en lang række fænomener lader sig sammenligne med noget, vi konventionelt forstår som religion.

Nazismen havde fx. en pendant til stort set alt, hvad konventionelle religioner kunne tilbyde. I stedet for en guddommeligt givet lov, gav raceloven den enkeltes eksistens og handling mening i forhold til et højere mål. Man havde et udvalgt folk, arierne, og en frister, jøderne. De blev ledt af en profet, Føreren, som gennem en åbenbaring havde fået indsigt i de guddommelige sandheder. Folket mødte dets profet gennem massemødet, der fungerede som en politisk

religiøs gudstjeneste. Den hellige bog var *Mein Kampf*, nazismens pendant til *Biblen*, og korsets parallel var hagekorset. Endelig var der en forestilling om et paradys, dog ikke i et hinsides, men her på jord: Tusindårsriget (Bärsch, 2002).

Hvorfor i det hele taget konstruere politiske religioner? Svaret er ofte, at sekulariseringen har skabt en form for vakuum. Weimarsystemet affødte en orienteringskrise. Man savnede faste holdepunkter, og det var netop sådanne, som nazismens erstatningsreligion tilbød. Politiske religioner ses med andre ord som reaktioner på affortryllesen eller, om man vil, sekulariseringen af verden. Vi står således ikke over for en bevægelse fra mere til mindre religion, men en bevægelse fra en form for religion til en anden, eller fra genuin religion til pseudoreligion. Det religiøse forstås på denne baggrund som en trumf. Det politiske er for svagt i sig selv, og brugen af pseudoreligiøs semantik og praksisser kan på denne baggrund genfortrylle det politiske. Det, religionen kan bruges til, er at forføre masserne og sikre deres opbakning bag et bestemt politisk program.

Det religiøse forstås i tilgangen politisk religion primært funktionalistisk. De religiøse funktioner kan varetages i andre felter, her staten. Hvor man i tilgangen civilreligion ledte efter spor af religiøs sprogbrug, leder man i tilgangen politisk religion efter noget, som ligner noget religiøst, men som ikke umiddelbart giver sig ud for at være det. Hvad er da forskellen på noget genuint religiøst og noget pseudoreligiøst? Denne sondring konstrueres nærmest uden undtagelser som en forskel mellem en religion, som har transcendens, og så en, der ikke har. Transcendensen kan være forestillingen om et syndigt menneske, der ikke kan leve op til det guddommeligt påkrævende, en højere entitet, der skal dømme en, eller et rige eller tilstand, som endnu ikke er etableret eller opnået. Som vi erindrer, var det helt centralt for Bellah, at civilreligionen henviste til noget transcendent. Politisk religion kan på denne vis ses som en instrumentalistisk brug af noget, som gives karakter af civilreligion.

Det er ved at bruge religionen politisk, at den mister sin transcendens. Det religiøse bruges som et middel til afpolitisering. Et givet politisk program synes, når det omgives af en religiøs aura, som det eneste rigtige. Studier af politisk religion er ofte blevet kritiseret for at strække religionsbegrebet for langt. Som det kan ses, løbes der her en åben dør ind. Pointen er præcis, at der ikke er tale om en genuin religion. Hvorfor så bruge religionsbegrebet og ikke blot begrebet politisk ideologi? Fordi det politiske program med indlejringen i et (quasi)religiøst sprog får et helt andet gennemslag, end det ellers ville have. Vi ser således her endnu en gang den klassiske skelnen mellem en privat og en offentlig sfære dukke op. Det religiøse hører ikke hjemme i det politiske og bør holdes udenfor. Hvis ikke det sker, kan det få katastrofale konsekvenser.

Et problem er her vurderingen af, hvornår noget er transcendent. Den religion, man bryder sig om, bliver en meget tandløs en af slagsen. Religion reduceres til det, som kan konstituere et politisk fællesskab, mens religion, når den danner grundlag for et politisk program, opfattes som et onde. Man kan også spørge, om en sådan relativiseret, helt transcendent og demokratisk religion findes. Er en religion, som ikke har elementer af ortodoksi, fundamentalisme og absolutisme, mulig? Slavoj Žižek svarer ”nej”. Religion uden disse egenskaber er lige så lidt religion, som decaffineret kaffe er kaffe. Afvisningen af ”totalitarisme” og ”fundamentalistisk religion” i politikken er reelt en afvisning af enhver form for genuint politisk engagement. En repolitisering af de vestlige demokratier er på den baggrund for Žižek kun mulig som en tilbagevending til det religiøse i dets mest ortodokse forstand (2001). Det er selve sondringen mellem noget politisk og noget religiøst, som er et problem. En skepsis over for denne sondring er netop det drivende i den næste og sidste tilgang.

## Politisk teologi

Flere forstår med politisk teologi en teologi, som er eksplicit politisk, fx. den latinamerikanske befrielsesteologi. Befrielsesteologerne var en gruppe af katolske teologer, der i katolicismen fandt grundlaget for et socialt arbejde blandt fattige og underprivilegerede. Bevægelsen fik sit navn efter den peruvianske teolog Gustavo Gutierrez’s bog *A Theology of Liberation* (1988), der tjener bevægelsen som fundament. Befrielsesteologien kan bedst forstås som en form for sammentænkning af religion og marxisme: Ansvar for næsten – den fattige – tilskynder sociale forandringer, som kan bedre disses kår. Dette socialrevolutionære arbejde er at forstå som en forberedelse af Messias’ genkomst. Jeg vil mene, at denne forståelse af politisk teologi burde benævnes religiøs politik. Der er tale om en række religiøse forestillinger, som man udleder nogle politiske konsekvenser af.

Begrebet politisk teologi anvendes i yderligere to sammenhænge, hvoraf jeg kun vil henregne den sidste under det, jeg etablerer som politisk teologi. Hvor ”politisk” i ovennævnte brug af begrebet kvalificerer det teologiske – der er altså tale om en teologi med politiske konsekvenser – kan betoningen også lægges på det politiske, altså som en politik eller en politisk filosofi, der rummer en teologi. Tager man den europæiske kanon, nævnes Benedict de Spinoza ofte som den første, der bedrev politisk teologi (1951). Det, jeg i denne artikel interesserer mig for, er en tredje form for politisk teologi, som primært associeres med den tyske jurist og politiske teoretiker Carl Schmitt. En kort passage i bogen *Politisk teologi* sammenfatter store dele af Schmitts politiske teologi:

Alle den moderne statsteoris prægnante begreber er sekulariserede teologiske begreber, ikke kun på grund af deres historiske udvikling – gennem hvilken de blev overført fra teologien til statsteorien, hvorved fx. den omnipotente Gud blev den omnipotente lovgiver – men også på grund af deres systematiske struktur, som enhver sociologisk analyse af disse begreber nødvendigvis må anerkende eksistensen af. Undtagelsen i retstænkningen er analog til miraklet i teologien. Det er kun ved at være bevidst om denne analogi, at vi kan begribe den måde, hvorpå statsfilosofien har udviklet sig i de sidste århundreder (Schmitt, 2005: 36).

Der ligger implicit i det ovenstående et helt program for analysen af forholdet mellem religion og politik. Første sætning lyder, at alle prægnante politiske begreber (eller, som Schmitt skriver, alle statsteoriens begreber) er sekulariserede religiøse begreber. For det første betyder dette naturligvis, at de politiske begreber, som i udgangspunktet fremstår som ikke-religiøse, kan føres tilbage til tidligere tiders religiøse begreber. Mange har grebet fat allerede her. Fx. har Ernst Kantorowicz (1957) undersøgt, hvorledes middelalderens forestilling om kongens kroppe kan føres tilbage til forestillingen om, at Jesus havde både en dødelig og en udødelig, dvs. guddommelig, krop. Schmitt selv giver i ovenstående citat to eksempler på sekulære begrebers religiøse rødder: forestillingen om undtagelsen (og decisionen) viser tilbage til forestillingen om miraklet, og lovgiveren, eller bedre suverænen, for Schmitt tænker ikke demokratisk, viser tilbage til forestillingen om en ubundet skabergud. Suverænen kan som Gud skabe noget ud af intet: *creatio ex nihilio*.

Det er dog i citatet væsentligt at bemærke, at statsteoriens begreber er *sekulariserede* teologiske begreber, og senere i citatet, at en *analogi* til det religiøse er nøglen til at forstå statens udvikling. Schmitt siger således ikke, at statsteoriens begreber er teologiske begreber – de er sekulariserede. Der er i paralleliseringen af de teologiske og de politiske begreber ikke tale om absolut symmetri – man må betjene sig af analogislutninger. Hvad indebærer disse kvalifikationer? At de religiøse konnotationer for det første ikke længere er præsent. Begreber associerer ikke til noget, vi konventionelt vil forstå som religiøst. For det andet er begreberne flyttet fra den kirkelige sfære til den politiske. Endelig mener Schmitt for det tredje ikke, at staten er kirkens arvtager i den forstand, at den er rammen om det, kirken traditionelt har været ramme om: dåb, konfirmation, ægtepagt, begravelse osv.

Der er en analogi mellem de teologiske begreber og statsteoriens begreber, fordi de viser tilbage til den samme problematik. For Schmitt er denne problematik metafysikken. Ethvert fællesskab viser tilbage til noget, der indstifter

det. Transcendens kan aldrig elimineres, højst fornægtes, hvad Schmitt hævder, at hans modstandere, liberalisterne, gør. Religionen har været sfæren, hvorfra mennesket har artikulere sit grundvilkår, og det er denne opgave, som statsteorien nu løfter. Denne teori handler således ikke kun om staten, men mere fundamentalt om den menneskelige eksistens. Hvis der er denne parallelitet, hvorfor så gå tilbage til de teologiske begreber, kunne man spørge? Argumentet er, at dette menneskelige grundvilkår her artikuleres klarere end efter sekulariseringen. Liberalismen, rationalismen, positivismen og oplysningstænkningen helt generelt har indhyllet det politiske i misvisende og farlig tågesnak, og det er disse tåger, analogislutningerne til det teologiske hjælper os til at trænge igennem.

Hvad er det politiske i den politiske teologi? For Schmitt henviser det politiske i første omgang til det at sondre mellem ven og fjende og en række afledte sondringer som fx. mellem normalt tilstand og undtagelsestilstand (2007a). I anden omgang henviser det politiske til et specifikt felt: staten. Schmitt taler netop om, at *statsteoriens* begreber er sekulariserede teologiske begreber. Det politiske er imidlertid ikke nødvendigvis lokaliseret her. I partisankrigen løses det politiske fx. fra dets traditionelle binding til et specifikt felt (2007b). Politik er for Schmitt en decisionistisk handling, som afslutter den politiske diskussion ved at skære igennem. Politik manifesterer sig, når en udelelig vilje manifesterer sig. Der er således en oplagt parallel mellem den politiske rolle, religion spiller, i den politiske teologi og i politisk religion.

Her møder vi én af to helt oplagte kritikker af den politiske teologi. Den analogi, Schmitt konstruerer, er en mellem en monoteistisk religion og en autoritær politik. Begge udtrykker forestillingen om en udelelig vilje. Men er demokratiet og sekulariseringen ikke netop et brud med en sådan forestilling om en udelelig vilje? Som Lefort argumenterede for, er demokratiet netop karakteriseret ved, at magtens plads er tom (2006). Sekularisering handler således her ikke kun om, at "det religiøse" flyttes fra den religiøse sfære til den politiske, men også om etableringen af magtdeling og politisk pluralisme. Dette er dog ikke nødvendigvis et argument mod en politisk teologi, men blot mod Schmitts udgave af denne. Man kunne påpege, at det moderne demokrati og forestillingen om magtdeling også har religiøse rødder – fx. i form af forestillingen om treenigheden, om en deistisk gud, som efter skabelsen har trukket sig tilbage fra verden for at overlade fuldførelsen af skaberværket til menneskene selv, og om et faldet menneske, som er fejlbarligt og derfor aldrig bliver Gud lig.

Analysestrategisk er der, når man bedriver politisk teologi, to veje at følge. Man kan for det første fokusere på sekulære begreber og på baggrund heraf etablere forbindelse til nogle metafysiske spørgsmål, som de imidlertid ikke

formår at indfange med tilstrækkelig kraft (for Schmitt liberalismens begreber). Eller man kan påpege, at en lang række praksisser og begreber reelt er substitutter for religiøse begreber (for Schmitt statsteoriens begreber). Schmitt oscillerer mellem disse to strategier, eller rettere han kombinerer dem i, hvad der reelt er en tredje analysestrategi. De metafysiske spørgsmål er som sagt altid de samme, men der er tre vokabularer, som kan henvise til disse på mere eller mindre direkte vis. Det ene vokabular er de teologiske begreber. Disse har vi efter sekulariseringen forladt, og tilbage står vi nu og svinger mellem to politiske vokabularer: et hvor den metafysiske pol fornægtes (liberalismens vokabular: partikonkurrencen, individualismen, magtdivisionen, demokratiet mv.), og et hvor den ikke gør det (decisionismens vokabular: statsraisonen, suveræniteten, ven-fjende-relationer, autoriteten mv.).

Man kan i forlængelse heraf med fordel sondre mellem højre- og venstreschmittianisme. Højreschmittianerne er karakteriseret ved at bifalde en gensakralisering af det politiske sprog i, hvad man kunne betegne en politisk eksistentialisme. Venstreschmittianerne fokuserer ligeledes på sakraliseringen af det politiske sprog og praksis, men ser det som en uheldig udvikling, der blokerer for et radikalt demokrati. Begge traditioner fokuserer på pendulsvingningerne inden for det politiske mellem et sakraliseret og et ikke-sakraliseret sprog, men deres normative forestilling om, til hvilken side pendulet bør svinge, er forskellig.

Et oplagt eksempel på en venstreschmittiansk analytik er den såkaldte københavnerskole inden for sikkerhedsstudier med Ole Wæver (1997) som den dominerende repræsentant. Pointen er her, at en sikkerhedsliggørelse af et spørgsmål bidrager til dets afpolitisering: i stedet for demokratisk deliberation får vi med sikkerhedspolitikken beslutninger taget af et sikkerhedspolitisk råd og i sidste instans af en suveræn, i stedet for normalpolitikken forhandling, *trial and error* og grundige forarbejder får vi en sikkerhedspolitisk praksis, der fordrer resolut handling, og hvor man er parat til at benytte ekstraordinære midler og således til at bryde med forfatningen og den positive lov. Diskussionsdemokratiet erstattes af en politisk suverænitet i form af en stærk og uddelt vilje. Religion er i denne venstreschmittianske forståelse et onde, der fjerner politikken fra den demokratiske agora – eller rettere en bestemt form for religion er det.

Er religion for venstreschmittianerne uforenelig med demokrati: Handler religion nødvendigvis om den ubegrænsede autoritet, den uddelte vilje, om udsatte og eksistentielle valg? Vibeke Schou Tjalve har på baggrund af den klassiske realisme (primært Niebuhr) svaret, at det religiøse også kan konstrueres på anden måde – som en besindelse på menneskets fejlbarlighed, det politiske

fællesskabs porøsitet og følgelig på den internationale politiks tragik (se Tjalve i dette nummer). Hvad Tjalve foreslår, er således en demokratisk politisk teologi. Umiddelbart kunne man se dette som noget helt andet end det, Schmitt advokerer for, men analysestrategisk er det samme greb: Sekulære politiske begreber spores i begge tilfælde tilbage til en religiøs begrebsramme.

## Konklusion

Jeg har i denne artikel forsøgt at kortlægge fire distinkt forskellige tilgange til studiet af forholdet mellem religion og politik. Vi står ikke blot over for fire forskellige måder at fortolke forhold mellem religion og politik på. Der er også stor forskel på, hvad man inden for de fire tilgange forstår som religion og politik. Artiklen har forsøgt at informere disse to aspekter: Hvorledes man analyserer forholdet mellem religion og politik (det analysestrategiske), og hvad man forstår ved religion og politik og hermed også med sekularisering, dvs. med forestillingen om en adskillelse af disse to begreber, sfærer og logikker.

De fire tilgange iagttager på forskellig måde og konstruerer dermed dens analyseobjekt på forskellig vis. Der er således ikke tale om fire forskellige konkurrerende teorier om "det samme". Men netop derfor kan en anvendelse af flere eller alle de fire tilgange i forhold til et givet fænomen være givtigt. Der er ikke tale om teoretisk triangulering (hvilket ville fordrer, at det var det samme objekt, man undersøgte med forskellige metoder), men derimod om en perspektivistisk realisme, som bidrager til at afdække forskellige aspekter af et givet fænomen. Når dette er sagt, er det imidlertid også klart, at de fire tilgange har deres styrke og fokus på specifikke fænomener. Det vil fx. være mindre oplagt at undersøge et fænomen i henhold til tilgangen religiøs politik, hvis der ikke optræder (implicitte såvel som eksplicitte) religiøse referencer i en given tekst. Jeg vil nu som en form for opsummering kort sammenligne tilgangene i forhold til deres forståelse af, hvad religion, politik og sekularisering er.

Hvis vi starter med religionsforståelsen, abonnerer tilgangen religiøs politik på en klassisk og hverdagsprogsbaseret forståelse af, hvad religion er. Religion er det, som foregår i det kirkelige felt; det handler om ekspliciteret tro, om særlige religiøse handlinger (at bede, gå i kirke, læse i religiøse tekster mv.), og endelig identificeres religion i form af eksplicitte henvisninger til religiøse tekster. Det samme kan man sige om tilgangen civilreligion; dog med de kvalifikationer, at de religiøse referencer har mere diffus karakter, og at religionen er sakraliseringer af fænomener i den statslige sfære (og ikke i den traditionelle religiøse). I tilgangene politisk religion og politisk teologi forskydes interessen mod det politiske. Som også navnene på tilgangene antyder, retter tilgangene religiøs politik og civilreligion fokus mod identifikationen af særlige religiøse



fænomener med betydning for politik, mens de to øvrige tilgange interesserer sig for religioner, som er politiske. Det religiøse bliver her et middel i den politiske strid, mens det politiske i de to første tilgange er platformen for artikuleringen af noget religiøst.

Der var, som vi så, stor forskel på, om forholdet mellem religion og politik var et, som gjorde demokrati muligt, eller om det bidrog til en afpolitisering af det politiske. Religiøs politik kan både findes i demokratiske og ikke-demokratiske *settings*, alt efter om det accepteres, at der må finde en form for mediering mellem religiøse standpunkter og politiske holdninger sted. Civilreligion var i Bellahs udgave selve demokratiets forudsætning, da det er forestillingen om at tilhøre et folk, der gør det muligt, at folk forhandler med snarere end bekriger hinanden. Den dominerende opfattelse af forholdet mellem det religiøse og det politiske i tilgangene ”politiske religion” og ”politisk teologi” er, at religion her bidrager til at give det politiske en absolutistisk form. Skeptiske røster har dog i forhold til begge tilgange peget på muligheden af, at religion ikke nødvendigvis kun kan tjene til grundlæggelse af en absolutistisk eller totalitær stat, men at religion også kan danne grundlag for demokratiet.

Sekularismen giver, som vi har set, anledning til at sondre mellem det private og det offentlige. Sekularisering handler ikke om religionens forsvinding, men om en adskillelse mellem to sfærer. Det var karakteristisk, at alle fire tilgange accepterede denne præmis. Udgangspunktet er, at der kan sondres mellem noget politisk og noget religiøst. Tilgangen politisk teologi er tættest på at vride sig fri af denne sondring, men alene at påstå, at prægnante politiske begreber er sekulariserede teologiske begreber, fordrer, at religion og politik kan adskilles. I religiøs politik blev sondringen mellem det offentlige og det private spillet ud som en sondring mellem en ”privat” religiøs sfære, som fik betydning i den offentlige sfære. Folk er først religiøse, dernæst politiske. I politisk religion er det lige omvendt. Her er religionen bundet til den offentlige sfære, fra hvilken man fremproducerer en række dedikerede og troende undersåtter. Hvad angår de to sidste tilgange, er både civilreligion og politisk teologi bundet til analysen af religion i det offentlige rum og dens relation til politiske processer.

Den amerikanske politolog William Connolly (1993) har udviklet en analytik til forståelsen af, hvad han kalder kontesterede begreber. Et af de begreber, han giver som eksempel, er politik (andre begreber er fx. lighed, frihed og demokrati). Det er karakteristisk for et kontesteret begreb, at det har en normativ ladning, at det er et klyngebegreb, som består af flere elementer, hvor der ikke er enighed om, hvilke der skal indgå i begrebets definition, og hvor ét ikke danner en kerne og indgår i alle begreber (der er snarere tale om en familielighed mellem begreber, hvis vi her kan bruge Wittgensteins begreb), og endelig er der

uenighed om begrebets applikationsradius. Når begreber er konstateret, kan man se dette som et udtryk for, at de er politiserede, men man kan også se det som et udtryk for akademisk uenighed. Og når det kommer til stykket, er disse to former for konstatering naturligvis ikke fuldstændig adskilte. Begreberne politik og religion – og også deres forhold (de er i høj grad defineret i forhold til hinanden) – er omtvistede i begge betydninger.

Et forhold fremstår dog som helt ukontesteret, og det er selve muligheden for at sondre mellem noget politisk og noget religiøst. Alle fire tilgange har denne ene og samme blinde plet. Teorien om sekularisering er, når den læses mest abstrakt, fortællingen om, hvordan det religiøse og det politiske er blevet adskilt. Det, jeg har givet et bud på i det foregående, er, hvordan man kan analysere, hvordan de to fænomener eller termer på denne baggrund kan gå i relation med hinanden. De to fortællinger spejler og forudsætter således hinanden. En teori, som ikke tager sondringen mellem det politiske og det religiøse som udgangspunkt, tror jeg ikke er mulig. De to begreber, religion og politik er defineret i relation til hinanden, og at forsøge at bevæge sig hinsides denne gensidige artikulering vil opløse dem begge og dermed også muligheden for en politologisk tilgang til studiet af religion i det politiske rum.

## Note

1. Litteraturen om religiøs politik er enorm, så her nævnes blot nogle få eksempler: Brown og Hamzawys (2010) studier af islamiske politiske partier i Mellemøsten, Kalyvas (1996) og Hanleys (1998) studier af kristne partier i Europa og Weiss' (2010) studier af demokraterne i USA.

## Litteratur

- Bellah, Robert N. (1975). *The Broken Covenant. American Civil Religion in the Time of Trial*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, Robert N. (2006 [1967]). "Civil Religion in America", pp. 225-245 i Robert N. Bellah og Steven M. Tipton (red.), *The Robert Bellah Reader*, Durham: Duke University Press.
- Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. (1999). "The Desecularization of the World: A Global Overview", pp. 1-18 i Peter L. Berger (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: William B. Erdmans Publishing Company.

- Brown, Nathan og Amr Hamzawy (2010). *Between Religion and Politics*, Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Bärsch, Claus-Ekkehart (2002). *Die politische Religion des Nationalsozialismus: Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, München: Fink.
- Connolly, William E. (1993). *The Terms of Political Discourse*, Cambridge: Blackwell.
- Davies, Allan (2008). *The Crucified Nation. A Motif in Modern Nationalism*, Sussex: Sussex Academic Press.
- Gentile, Emilio (2006). *Politics as Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- Gutierrez, Gustavo (1988). *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation*, Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Hanley, David (1998). *Christian Democracy in Europe*, London: Pinter.
- Henry, Maureen (1979). *The Intoxication of Power. An Analysis of Civil Religion in Relation to Ideology*, London: D. Reidel.
- Hughey, Michael (1983). *Civil Religion and Moral Order*, Westport: Greenwood Press.
- Huntington, Samuel (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone Books.
- Jewett, Robert og John Shelton Lawrence (2003). *Captain America and the Crusade against Evil. The Dilemma of Zealous Nationalism*, Cambridge: Eerdmans.
- Juergensmeyer, Mark (1994). *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press.
- Kalyvas, Stathis N. (1996). *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kantorowicz, Ernst H. (1957). *The Kings Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.
- Kühle, Lene og Carsten Bage Laustsen (2006). "The Kosovo Myth: nationalism and revenge", pp. 19-36 i Tonny Brems Knudsen og Carsten Bage Laustsen (red.), *Kosovo between War and Peace*, London: Routledge.
- Lefort, Claude (2006). "The Permanence of the Theological-Political?", pp. 148-187 i Hent de Vries og Lawrence E. Sullivan (red.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press.
- Magaard, Tina (2007). "Fjendebilleder og voldsforestillinger i islamiske grundtekster", pp. 213-238 i Mikkel Thorup, Hans-Jørgen Schanz og Mehdi Mozaffari (red.), *Totalitarisme. Venskab og fjendskab*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Mozaffari, Mehdi (2007). "Islamisme – venskab og fjendskab", pp. 191-212 i Mikkel Thorup, Hans-Jørgen Schanz og Mehdi Mozaffari (red.), *Totalitarisme. Venskab og fjendskab*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Schmitt, Carl (2005[1922/1934]). *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago: University of Chicago Press.

- Schmitt, Carl (2007a). *The Concept of the Political*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (2007b). *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, New York: Telos Press.
- Smith, Anthony (2004). *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford: Oxford University Press.
- de Spinoza, Benedict (1951). *A Theologico-Political Treatise. A Political Treatise*, New York: Dover.
- Weiss, David (2010). *What Democrats Talk about When They Talk about God. Religious Communication in Democratic Party Politics*, Lanham: Lexington Books.
- Wæver, Ole (1997). *Concepts of Security*, København: Institut for Statskundskab, Københavns Universitet.
- Žižek, Slavoj (2001). *Did Somebody Say Totalitarianism?*, London: Verso.