

Vibeke Schou Tjalve

”Gik alle konger frem på rad”. Om tro, offentlighed og afsikkerhedsliggørelse¹

I den internationale politik-disciplin bruges religionens genkomst ofte som forklaringsfaktor, når tidens voldelige konflikter skal forstås. Denne artikel vil argumentere for det modsatte: For religionens potentiale som afsikkerhedsliggørende instans. Ved at besøge tre meget forskellige stemmer i den ”ydmyge” kristendoms idéhistorie – Augustin, Lincoln, Niebuhr – vil artiklen foreslå dels en mindre skråsikker ramme for Vestens egen sikkerhedspolitik, dels en mere nuanceret vestlig forståelse for troens mulige sikkerhedspolitiske funktioner, også i andre religiøse traditioner end den kristne.

”Gik alle konger frem på rad, i deres magt og vælde, de mægted ej det mindste blad, at sætte på en nælde”. Brorsons salme fra 1734 blev i 2009 danskernes foretrukne. Det kan undre, for salmens budskab går stik imod både danskernes og bredere, Vestens, aktuelle religionsforståelse: At tro betyder skråsikkerhed, og skråsikkerhed betyder krig. For Brorson handlede tro om det, Kierkegaard kaldte ”det opbyggelige i, at overfor Gud har vi alle uret” – om ydmyghed, eftertanke, tolerance (Kierkegaard, 1966: 311). I dagens politiske debat sættes tro imidlertid oftere lig overmod, skråsikkerhed og konflikt. Det er helt indlysende tilfældet, når bestsellere fra intellektuelle som Christopher Hitchens (2007), Richard Dawkins (2006) eller Samuel Huntington fremstiller religion som den væsentligste kilde til vor tids konflikter. Ligesådan er det – i en mere hjemlig kontekst – tilfældet, når politiske aktører som Naser Khader tidstypisk deklarerer, at ”demokratiet står over troen” (Khader og Lilleør, 2005).² Og endelig er det tilfældet, når vores samfundsvidenskab, fra venstre til højre, vælger at sætte ”religiøs nationalisme”, ”religiøs vold” eller ”islamisk terror” som overskrift på de fleste analyser af religion og politik i det 21. århundrede (Appleby og Marty, 1994; Juergensmeyer, 2000). Naturligvis findes der også en række langt mere komplekse fremstillinger af forholdet mellem religion, oplysning og demokrati (Asad, 2003; Toulmin, 1990; Israel, 2001, 2006). Men i den aktuelle politiske og akademiske debat – ikke mindst i den debat, der beskæftiger sig med internationale spørgsmål – er det i stigende grad troen som kompromisløs og derfor konfliktskabende, der står i centrum.

Denne artikel er på den baggrund et forsøg på at genintroducere Brorsons og Kierkegaards forståelse af troen som et redskab i tvivlens tjeneste. Dermed

er den også et forsøg på at bidrage til diskussionen af, hvilken rolle det religiøse kan og bør have i det offentlige rum, ikke mindst til diskussionen om religion og *international* politik. Modsat tidens tendens til at se tro som noget ensidigt konfliktkabende, vil artiklens væsentligste pointe være, at tro, snarere end at undergrave et tolerant, pluralistisk og deliberativt offentligt rum, også kan anskues som det rums forudsætning. Eller sagt på en lidt anden måde: For så vidt religion er troen på noget, der transcenderer det menneskelige, og dermed på det menneskelige som immanent og uperfekt, kan den udgøre en modgift mod den kollektive selvforherligelse, religiøs eller sekulær, der oftest fører til sammenstød.

Det standpunkt er indrømmet kontroversielt. ”Det moderne”, som det blev konstitueret med den Westfalske fred, er måske mere end noget andet et forsøg på at skrive religionen *ud* af det offentlige rum, for dermed at sætte (stats)ræson i stedet for følelse (Casanova, 1994: 17; Juergensmeyer, 1993: 27; Hurd, 2004: 236-237). Her spillede oplysningsprojektets rod i religionskrigene en ikke uvæsentlig rolle (Toulmin, 1990; Tuck, 1999; Williams, 1996). Som den tyske begrebshistoriker Reinhart Koselleck forklarer, blev den Westfalske orden med dens centrale princip om staten som det politiske absolutte suveræn udviklet i direkte reaktion på renæssancens religiøse europæiske blodbad. Indtil da havde Europa haft kirken som øverste politiske autoritet. Nu spurgte man sig: Hvordan kan vi overkomme kirken og dens ”intolerante, indædt kæmpende og gensidigt forfølgende” faktitioner (Koselleck, 1988: 17)? Svaret blev at vende bøtten om – at etablere en orden, hvor det politiske indtog kirkens tidligere plads, og troen blev skubbet ”ned” i det private.

Omtrent sådan lyder i hvert fald den vestlige selvfortælling om religionens lange eksil fra og nylige genkomst i det politiske. Den fortælling er imidlertid ikke uskyldig, men placerer sig *selv* på det, Elisabeth Hurd betegner som ”spekret af teologisk politik” (Hurd, 2004: 237; Casanova, 1994). Når ”tro” i dag ofte forbindes med alt, hvad der står i modsætning til dialog og deliberation, skyldes det dels, at samtidens mest højlydte religiøse udtryk *er* kompromisløse og konfliktsøgende. Men det skyldes i lige så høj grad, at samtidens dominerende *politiske* ideologier læser religion gennem briller, der er lige så firkantede. Moderne religion og moderne sekularisme ligner i den forstand hinanden: Begge plæderer for menneskelig alvidenhed – for adgang til enten Guds eller fornuftens universaliser (Turner, 2001).

Den historie, jeg her vil fortælle, er derfor – ironisk nok – en slags forsvar for religionens potentielt demokratiske funktioner. For at imødegå tidens sekulære såvel som religiøse skråsikkerhed – en skråsikkerhed, der fodrer og fremmer sikkerhedsliggørelsens farlige logikker – er der paradoksalt nok brug for at

genbesøge vestens religiøse rødder. Moderne skråsikkerhed udtømmer nemlig langt fra, hvad religion *kan* være. Der findes andre varianter, både før moderniteten og på indersiden af den, som *netop* ved at insistere på det godes uopnåelighed, har bidraget til at bøje synspunkter, snarere end at tilspidse dem. Det er én af de varianter, jeg vil skrive om her, mere specifikt den tråd i kristendommens politiske historie, der ofte kaldes ”kristen realisme”. Det betyder langt fra, at det alene er den kristne tradition, der rummer bud på en ”ydmyg” og dermed potentielt ”afsikkerhedsliggørende” teologi. Men netop denne tråd er af både substantielle og strategiske grunde særligt velegnet til at tale i, og tale *til*, en vestlig forståelsesramme. Substantielt, fordi den kristne realisme historisk er *udviklet* som en kritik af (visse former for) vestlig sekularisme, og derfor har noget at sige den danske, europæiske og bredere transatlantiske debat om forholdet mellem religion og politik. Og mere strategisk, fordi den kristne realisme, ved netop at tale inden for rammerne af det occidentale, kan udfordre de typer af vestlig sekularisme, der i stigende grad reducerer religion til ensidighed og konflikt *indefra*. Alle revolutionære er, som Quentin Skinner formulerer det, ”nødt til at gå baglæns ind i kamp” (Skinner, 2002: 149-150; se også Bell, 2002). Den pragmatiske observation gør sig også gældende her. Historien selv fortælles dog bedst forlæns; en kronologi, der har rod i kirkefaderen Augustins teologi (354-430), får sit mest markante politiske udtryk med den amerikanske borgerkrigspræsident Abraham Lincoln (1809-1865) og kulminerer i den amerikanske teolog Reinhold Niebuhrs (1892-1971) politiske teologi. De tre nedslag udgør artiklens struktur.

Første sektion præsenterer kort Augustins tidlige begrebsliggørelse af netop de komponenter, som den kristne realisme senere omsætter til en slags ”selv-begrænsningens etik”, særligt forestillingen om ”arvesynd” og ”ansvar”. St. Augustin er uden sammenligning den mest indflydelsesrige kirkefader i kristen teologi, og hans tænkning er derfor genstand for udbredt akademisk og teologisk diskussion – ikke alle ville acceptere prædikatet ”kristen realist” (for en oversigt se Fitzgerald, 1999; se også Matthews, 2005). Et er dog sikkert: Augustin udgør det teologiske referencepunkt for den kristne realismes insisteren på troen som noget, der ikke kan adskilles fra, men nødvendigvis må gøre sig relevant for det politiske. Konkretiseret gennem Augustins begreb om ”retfærdig krig” forsøger sektionen derfor at vise, hvordan tro for Augustin var anledning til en erkendelse af menneskets ansvar til både politisk handling og til politisk ydmyghed.

På den baggrund undersøger anden sektion, hvordan Lincoln, der i nogen grad var en autodidakt og tøvende kristen, omsatte Augustins forestillinger om synd, begrænsning og retfærdighed til praksis. Gennem den fem år lange

borgerkrig, der i sin samtid var verdenshistoriens blodigste, brugte Lincoln vedvarende den religiøse forståelsesramme som udgangspunkt for selvkritik og ”afdikotomisering” af krigen. Frem for at legitimere eller intensivere den politiske konflikt, brugte Lincoln dermed religionen til at tæmme eller moderere.

Hos Niebuhr bliver Augustins teologi og Lincolns politiske praksis fortolket i termer, der er direkte relevante for vor tids demokratiske kontekst. Stik imod sin samtids hyppige modstilling af tro og demokrati gik Niebuhr så vidt som til at argumentere for, at det religiøse i sidste ende er tolerancens og deliberationens forudsætning. Den kobling mellem tro, offentlighed og afsikkerhedsliggørelse er fokus for artiklen tredje og sidste sektion.

Konklusionen vender tilbage til modstillingen mellem samtidens italesættelse af religion som demokratiundergravende og konfliktskabende og den kristne realismes alternative bud.

Augustin: arvesynd, ansvar og retfærdighed

Augustin stod, som Roger Epp har udtrykt det, ”på kanten af to verdener: Den klassiske og den kristne, med pilen vendt mod den kristne” (Epp, 1991: 3). Det betød flere ting. For det første betød det, at selvom han satte ”selvet” i centrum for etik og erkendelse på samme vis som oplysningen og reformationen siden skulle gøre det, så var det *antikkens* forståelse af det ”selv”, der formede hans temaer: Det jordiske som gentagelse, det menneskelige som forfængeligt, forgængeligt, flygtigt. At erkende eller reflektere over det etiske var for Augustin altid en kontingent, indlejret *praksis* – noget der fandt sted inden for rammerne af ”den tro og eksistens der udgør et helt *menneske*, ikke blot en simpel rationaliseren gennemført af et frisat *intellekt*” (Taylor, 1989: 4, min kursivering, se også Hurd, 2004: 241). Mennesket var netop *ikke* en gud med kontrol over sig selv eller sin historie. Fundamentalt uperfekt, evigt selvovervurderende, var menneskelig etik *jordisk* etik, og moderation dens væsentligste lektie.

Den historie starter med Augustins helt centrale begreb om ”arvesynd”, der ikke skal forstås som et ontologisk begreb om menneskets natur som ”ond”. Augustins tilgang trækker ikke på det klassiske platoniske skel mellem det gode sind og den onde, driftsstyrede krop (Niebuhr, 1953: 125). I stedet refererer arvesynden til en epistemologisk *skepsis* over for, hvad det er givet mennesket at kunne vide og dermed handle på. Syndefaldsmyten er for Augustin et billede på den menneskelige videns grundvilkår: Evas bid af æblet og Guds efterfølgende udvisning af hende og Adam fra paradiset. Det, vi har ”arvet” fra Eva, er ikke hendes ”natur” og den gerning, der fulgte deraf (at give efter for fristelsen og bide af æblet), men hendes straf og efterfølgende vilkår (at få kappet båndene til paradiset og til den viden om det gode, der var til rådighed

der). Siden Eva er vi derfor dømt til at stræbe efter, men aldrig at kunne nå det absolutte. Selv når vi ønsker at handle på vegne af det gode, er vi givet til alene at handle på dennesidige *fortolkninger* af, hvad det gode er. Dermed er vi i en vis forstand givet til at yde verden vold, til at påtvinge verden vores begrænsede udsyn.

Det er med andre ord den markante opsplitning mellem det dennesidige og det guddommelige, der er grundlaget for al verdslig moral i Augustins forfatterskab, klart udtrykt i hans værk om *Guds By* (udgivet tidligt i det 5. århundrede). Her er det sekulære, eller *saeculum*, endnu ikke blevet til en "isme" (sekularisme) og dermed heller ikke, som i sin senere moderne form, blevet til et ideal eller en ideologi (Hurd, 2004: 238; se også Casanova, 1994: 13). Det sekulære er for Augustin simpelthen et sted, og for dem, der bebø det sted, et *vilkår*. Der er den sekulære sfære, Menneskets By. Og der er Guds By. Begge har en plads i sakral historie – begge styres af forsynet. Men Menneskets By er ikke i samme forstand som Guds By teleologisk: Den menneskelige historie har intet indbygget fremskridt, da mennesket uden adgang til det transcendentale aldrig kan handle på vegne af, eller *på vej imod*, Guds universalier. "Siden Kristus komme og til verdens ende", udtrykker Augustin det forhold, "vil al menneskelig historie være homogen. Hvert øjeblik har måske nok sin egen unikke og mystiske betydning, men det er en betydning, som Gud ikke giver os nogen tegn eller adgang til. ... verdens sidste tid er ikke guddommelig tid, kun er der et hul til verdens tid, i den store, guddommelige tid" (Augustin citeret i Bercoitch, 1978: 45). Skønt verdens historie er del af en større guddommelig historie, så er menneskelig historie ikke *selv* guddommelig – alt, hvad der foregår i menneskelig tid, på menneskenes jord, er skabt af mennesker, og er derfor også politisk, paradoksalt og uperfekthed (Epp, 1991: 9; Murray, 1997: 50).

Denne forståelse af det menneskelige versus det guddommelige bruger Augustin til at etablere en "ansvarlighedens" (Sweiker, 1995) eller "det mindre ondes" (Morgenthau, 1945) etik. At det sekulære er uden adgang til det guddommelige, betyder, at det sekulære er grundlæggende *politisk*. Der er kun partielle, kontekstbetingede, begrænsede perspektiver, og menneskets historie drives frem af konflikten mellem dem. I sådan en verden bliver moralsk perfektionisme en umulighed. Selv det meditative forsøg på at trække sig ud af det sociale, repræsenterer en beslutning og dermed en gerning af politisk konsekvens. Mennesket er simpelthen påtvunget det politiske: kompleksitet, dilemma, tragik. Dermed kommer den etiske fordring for den kristne med Augustins øjne til at handle om balance. At tage stilling og samtidig at gøre den stilling til genstand for kritisk selvrefleksion. At stille sig midt i en "evig spænding mel-

lem det transcendentales ideelle fordringer og det temporales realiteter” (Murray, 1997: 53). Eller sagt med andre ord: At tro bliver at tvivle, især på sig selv.

Det er som et redskab til den form for kritisk refleksion, at Augustin introducerer begrebet ”retfærdig krig”. I dag associeres udtrykket præcis med den skråsikkerhed, som det moderne udlægger som troens natur: Som en måde at påkalde sig en guddommelig legitimering af simpel vold (for en oversigt se Rengger, 2002). For Augustin, og den tradition han etablerede, var ”retfærdig krig” ment som en ramme om cirka det modsatte: som en vej til selvkritik, ikke selvforherligelse. Augustin ønskede at se det tragiske i øjnene – at insistere på menneskelige begreber om ”retfærdighed” som begrænsede. Den diskussion, der fulgte i hans kølvand, ”begik sig”, som Jean Bethke Elshtain formulerer det, ”ikke i absolutter”, men var meget selvbevidst om, at den udøves i et diskussionsfællesskab og tager form som en evigt selvkritisk og refleksiv proces (Elshtain, 1992: xv).³ Ikke, som i den moderne variant, en tjekliste, hvis komplette afkrydsning fungerer som en slags juridisk legitimering af krig (se Waltzer, 2002; Rengger, 2002: 361). Troens forhold til retfærdighed var som noget transcendent, noget at stræbe efter, noget at tænke imod sig selv eller at revse sig selv med. Kort sagt: en måde at gøre det sværere, ikke lettere at gå i krig på.

Lincoln: tro, ydmyghed, krig!

Da Abraham Lincoln femtenhundrede år senere stod i spidsen for nordstaterne i den amerikanske borgerkrig om slaveri og union, var det i høj grad det augustinske ideal om troen som selvkritik, han bragte i spil. ”Folk er ikke glade for at blive mindet om, at der er forskel på deres eget og den almægtiges formål. At benægte det ville dog være at benægte, at der er en Gud, der styrer verden” (Lincoln i Basler, 1953-55: 794). Sådan skrev Lincoln til sin ven, Thurlow Weed, umiddelbart efter sin berømte *second inaugural*, der havde rørt men også ophidset mange af hans tilhørere i et Nord, der var tæt på at vinde krigen mod Syd og dermed på at sejre i kampen for slaveriets ophør. Det, Lincoln havde fortalt sine tilhørere, var, at den forestående sejr ikke var et tegn på Nordets særlige gunst hos gud, men at begge parter set med guddommelige briller var lige fejlbarlige:

Begge parter søgte en lettere sejr og en udvej [på krigen], der var mindre fundamental og chokerende. Begge læser den samme bibel, begge beder til den samme Gud og begge påkalder sig hans hjælp mod den anden ... Begge siders bøn kunne ikke blive hørt. Ingen af de to parters bønner er blevet imødekommet til fulde. Den almægtige har sine egne formål (Lincoln i Basler, 1953-55: 792)

For mange tilhørere på Lincolns side var talen en provokation: Hvordan kunne deres politiske og militære leder drage tvivl om Nordts overlegne moralske status? Lincoln var forberedt på den reaktion; som han også skrev til Thurlow, forventede han, at talen over tid ville have en dybere effekt, men at den ”ikke ville være umiddelbart populær”. Alligevel følte han, at det sagte var en ”sandhed der måtte siges”, og at den ydmygelse, der måtte ligge i den, ”mere end noget andet falder på mig selv” (Lincoln i Basler, 1953-55: 794). På den ene side var Lincoln meget markant en ”ukirkelig” mand: Han afviste enhver opfordring til at knytte sig til en specifik teologisk faktion eller menighed, var aldrig blevet døbt og satte ikke gerne sine ben i en kirke. På den anden side var han formentlig den præsident i amerikansk politisk historie, der mest omfattende har anvendt en religiøs forståelsesramme i sin politiske tænkning og retorik. Den kombination var for mange i hans samtid – og eftertid – et paradoks, men for Lincoln selv var det i nogen grad afstanden til religion som ritual og selvbekræftelse, der satte ham i stand til at bruge den som redskab til selvkritik.

Faktisk rettede både hans anden indsættelsestale og centrale taler krigen igennem sig eksplicit mod den partiskhed og selvforherligelse, der blev prædikeret i både Sydens og Nordens kirker. På Lincolns side af konflikten talte Henry Ward Beecher, leder af Nordts protestantiske klan, præst ved en af de ældste evangeliske menigheder i Brooklyn og skribent med en endnu større læserkreds end selv sin berømte forfattersøster, Harriet Beecher Stowe, om Nord som guddommeligt retfærdiggjort og Syden som evigt forbandet: ”Jeg placerer skylden for hele denne krig på skuldrene af Sydens ambitiøse og sammensværgende ledere”, sagde Beecher og så frem til den dag, hvor ”Gud vil afsløre sin dom” og disse ”forbandede og afskyede kriminelle vil blive opslugt i mørke skyer af straf og hævn ... kastet ned for evigt i en uendelig gengældelse” (Beecher citeret fra Shenk, 2005: 209). Lincolns forsøg på at bringe enhver politisk sags fundamentale dennesidighed og partiskhed til overfladen tilhørte med andre ord en udgrænset teologi i sin samtid – historikeren Mark A. Noll går i et studie af kirkens rolle under krigen så vidt som til at hævde, at Lincoln var enestående i borgerkrigens æra (Noll, 1997).

Set i et større perspektiv var det, Lincoln forsøgte at tale imod, præcis den form for moderne religion, vi i dag diskuterer under overskriften ”fundamentalisme”. Fundamentet for Augustins forestilling om tro som moderation og retfærdig krig som et revsende ideal havde flyttet sig markant i det årtusinde, der lå mellem Augustin og borgerkrigen. Den amerikanske borgerkrig var en oplysningskrig, udkæmpet af Nord inden for rammerne af modernitetens tro på individ, fornuft og fremskridt. De rammer var ikke i egentlig forstand sekulære. Blot havde de – med idéen om det suveræne, omnipotente individ som

omdrejningspunkt – redefineret menneskets relation til det guddommelige radikalt (Taylor, 1989: 211-285). Det oplyste menneske kunne i den optik få adgang til, og gøre sig til redskab for, Guds forsyn. Retfærdig krig blev derfor nu forstået som *retfærdiggjort* krig – krig, hvor man kunne hævde Gud på sin side, var blevet en almindelig del af den offentlige diskurs.

Det er reelt den religionslogik, Lincoln ønskede at udfordre. Ikke ved at tale troen imod, men ved at række tilbage til en førmoderne eller *anderledes moderne* form for tro: til Augustins skepticisme og dermed til en teologi, hvis vigtigste budskab var grænser. Lincoln var meget eksplicit en arving til det, man kunne kalde den ”mørke” åre i amerikansk protestantisme – en åre, der kan spores tilbage både til de tidlige puritanere og til den republikanske skepticisme, der prægede arkitekterne bag den amerikanske konstitution (Tjalve, 2008). Hele hans politiske vokabular var derfor gennemsyret af begreber som forfængelighed, stolthed, grådighed og magtsyge. Han var udpræget opmærksomt på, at selv en sag, der hævdede at forsvare sortes frihed og angribe slave-riets barbari, rummede sine egne blindheder og urimeligheder. På den ene side havde Lincoln, drevet af augustinsk klingende argumenter om pligten til tage stilling i en falden, politisk verden, stillet sig på Nords side. På den anden side forsøgte han krigen igennem at hæve sig over den kamp ved at argumentere for, at de stridende parter ikke var væsensforskellige, men alene adskilte sig på grund af tilfældig geografi: Født og opvokset i Syden havde vi alle været slaveejere (Diggins, 1984: 331).

For hver gang Lincoln angreb slaveriet som institution og forsvarede krigen som den eneste vej til dets ophør, angreb han derfor samtidig det, han anså for at være ”sin egen” sides moralske arrogance. Det handler den berømte ”anden indsættelsestale” om. Og det var det, der var budskabet i Lincolns indførelse af en national taksigelsesdag. Dagen blev annonceret som national helligdag, da krigen var på sit højeste. Man kunne have forventet sig en dag, der takkede Gud for hans velsignelse af Nords kamp, en dag der skulle mobilisere og bekræfte Nord i sin egen retfærdighed. I stedet brugte Lincoln dagen til at indsætte Gud som et værn mod selvovervurdering. I en offentlig erklæring fra 1863 hed det:

Vi har glemt Gud. Forfængeligt har vi forestillet os, at alle vores velsignelser er resultatet af vor egen overlegne visdom og dyd. Berusede i ubrudt succes er vi blevet for selvtilstrækkelige til at føle behovet for nåde, for stolte til at bede til den Gud, der har skabt os. Det bekommer os derfor vel at ydmyge os selv foran Gud, at bekende vores nationale synder og at bede om forståelse og tilgivelse (Lincoln i Basler, 1953-55: 727).

Hvad man end kan mene om denne opfordring til kollektiv skam, er erklæringen indiskutabelt ikke udtryk for en religiøst begrundet selvforherligelse eller en teologisk legitimeret intolerance. Lincoln bad, midt i krigens hedeste dage, begge parter om at se deres fælles menneskelighed. Der er meget langt fra den appel til den etablerede kirkes (Beecher og hans åndsfæller) samtidige retorik om "evig gengældelse". Lincoln kan dermed ses om en slags praktisk politisk udøver af en kristen realistisk etik. Historisk er hans kritik af den amerikanske exceptionisme og dens sammenblanding af religion og nationalisme blevet betragtet som et tegn på Lincolns udprægede sekularisme eller ligefrem ateisme. Det er da også indlysende, at Lincoln ikke selv var nogen konventionel kristen, og at han livet igennem tog afstand fra de homogeniserende og ofte selvforherligende funktioner, som etableret religion kan antage (og sandelig havde antaget i borgerkrigens USA). Med Robert Bellahs introduktion af begrebet "civil religion" i 1970'erne, dvs. af en religionspraksis, der overskred det snævert doktrinære, gik Lincoln imidlertid fra at blive kategoriseret som ateist til at "blive betragtet som en af de vigtigste og mest sofistikerede amerikanske teologer og politiske ledere, hvis ikke ligefrem amerikansk histories religiøse omdrejningspunkt" (Endy, 1975: 229).

Bellah foreslog, præcis som denne artikel gør det, at religion "ikke behøver være en form for politisk selvdyrkelse, men kan bruges som en måde at underlægge det politiske fællesskab en række etiske idealer, der transcenderer det, og i forhold til hvilke det politiske fællesskab i sidste ende skal bedømmes" (Bellah, 1992: 175). Sådan *forsøgte* Lincoln også at bruge religionen – som en transcendent målestok, der både fungerede som ideal og revselsesinstrument. At hans anvendelse af det ideal til tider er blevet læst som eksempel på præcis den politiske selvretfærdighed, han håbede at modgå, siger noget om, hvor vanskeligt, endda hvor farligt, det kan være at tale religionens sprog i krig. Samtidig må man spørge sig, om både krigens udfald – fortsat union – og den udprægede forsoning, der trods sporadisk (og vedvarende) modstand fra de mest radikale parter prægede tiden efter krigens afslutning, netop skal spores til Lincolns inddragelse af en dimension, hævet over konfliktens parter. Ved at installere Gud som en anden, transcendent og eksternt dømmende part, lige hævet over *begge* konfliktens parter, sikrede Lincoln sig, at Nord og Syd, selv i den mest blodige del af krigen, aldrig kun var "os" og "dem", men altid også var "vi", mennesker" – "vi, ikke-guder".

Niebuhr: tro, offentlighed, fred?

Indtil sin død i 1971 var den amerikanske teolog Reinhold Niebuhr uden sammenligning den mest markante stemme i det 20. århundredes amerikanske

debat om krig og fred. Bedt om at pege på en sofistikeret krigspræsident var det Lincoln, han beskrev:

Det var Lincolns store sejr, at han faktisk evnede at rumme det spirituelle paradoks, der ligger i hjertet af en vestlig kulturs forståelse af kristen forpligtelse: På den ene side at bekræfte sin tro på, at historien er meningsfuld, på den anden side at erkende den partiskhed og bias, som alle menneskelige aktører afslører i deres definition af sådan en mening (Niebuhr, 1952: 37).

Niebuhr betragtede Augustin som ”historiens tidligste kristne realist” (Niebuhr citeret fra Murray, 1997: 49) og Lincoln som dens mest dybsindige politiske udøver (Niebuhr, 1952: 168-169). Når Niebuhr selv er interessant, er det, fordi han videreførte Augustins og Lincolns civilisationskritiske teologi og med udgangspunkt i den forholdt sig både til religionens rolle i moderne konflikter og til den potentielt befordrende relation mellem religion og demokrati. Det er de to temaer – religion i moderne konflikter og troens demokratiske funktion – jeg gerne vil adressere her.

Religion i moderne konflikter først. Det er afgørende at understrege, at skønt Niebuhr både var præst, teolog og religiøs skribent, brugte han faktisk det meste af sit liv på at lægge sig ud med højre såvel som venstre i det etablerede amerikanske kirkeliv. Da han første gang mødte sin senere ven og biografist, June Bingham, spurgte hun ham lige ud, hvad det egentlig var, han fandt så attraktivt ved religion. Hans svar overraskede hende en del:

Niebuhr: Der da intet godt ved religion – som sådan.

Bingham: Hvad?

Niebuhr: Dårlig religion kan være værre end ingen religion.

Bingham: Mener du det?

Niebuhr: Naturligvis mener jeg det. De værste fanatismer i historien har været religiøse fanatismer. Faktisk kan selv den bedste religion blive kilde til en form for stolthed, til det vi kalder arvesynden.

Bingham: Mener du at arvesynden er stolthed?

Niebuhr: Naturligvis. Troede du da det var noget andet? (Bingham, 1972: 7).

Det overraskede ikke Niebuhr, at Bingham's svar var ”ja”. Præcis som Augustin fandt Niebuhr, at menneskets ondskab ikke skyldes nogen indbygget trang til at gøre ondt, men snarere hang snævert sammen med dets overbevisning om at kende det gode. Og her fandt Niebuhr, at moderne religion kom alvorligt til kort. Den moderne kirke var, i Niebuhrs øjne, blevet et redskab for netop den

verdslige forfængelighed, som den burde fungere som værn imod. Mere præcist argumenterede Niebuhr, at kirken – og bredere, det amerikanske samfund – var blevet delt i to næsten lige problematiske former for selvovervurdering. En slags moralsk perfektionisme, der søgte at undgå alle politiske valg og derved holde sig ”ren”. Og en anden slags moralsk perfektionisme, der uden forbehold tog stilling i politiske sager, og der hævdede at kende den absolutte og retfærdige sandhed. Hvor den første form for selvretfærdighed var mest udpræget under verdenskrigene, fandt Niebuhr, at den anden blev dominerende under den kolde krig. Neutralitetens politik havde Niebuhr ikke meget til overs for: Hvis vi nægter at anerkende, at selv neutralitet er en politik, giver vi reelt efter for magten (Niebuhr, 1932: 40).

Værre var det dog med den skamløse aktivisme, som den etablerede tro under den kolde krig var blevet en legitimering af (Niebuhr, 1952). Hvor den før havde været bange for at engagere sig i historien og dermed for at træffe nødvendige og ansvarlige etiske valg, var kirken nu gået i den anden grøft og troede på et politisk engagement uden kompromittering eller skyld. Dermed var kirken (som under religionskrigene) blevet en simpel politisk aktør, uden at bringe en dybere eller mere tragisk dimension til den internationale scene. Det er indlysende, indrømmede Niebuhr derfor, at ”ingen kristen kirke har ret til at prædike til en såkaldt sekulær tid uden at indrømme de markante fejltagelser i kristendommens historie, der overbevidste den moderne tid om at afvise sin kristne tro til at begynde med” (Niebuhr i Brown, 1986: 87). Etableret tro handlede nu enten om tomme ritualer eller om at sanktionere politiske interesser uden skyld eller eftertanke. I begge tilfælde var logikken bag den samme. Kirken troede på, at den gode vilje alene var nok – at det gode menneske kunne handle på det godes, og dermed på Guds, vegne. Det kan det ikke, sagde Niebuhrs augustinske realisme og fortsatte: ”Kirken ville gøre mere for fredens sag, hvis den, i stedet for at producere moralske idealister, der tror de kan etablere retfærdighed ud af lutter god vilje, ville skabe religiøse og kristne realister, der forstår, at retfærdighed forudsætter modstand og kritik” (Niebuhr, 1957: 43).

Det fører os til spørgsmålet om troens potentielt demokratiserende funktion. I en videreudvikling af Augustins og Lincolns argument om troens ”ydmygende” eller ”modererende” effekt, insisterede Niebuhr nemlig på, at erkendelsen af en transcendent dimension, hvorfra det verdslige kan dømmes, *kunne* generere demokratiske dyder som empati, forståelse, forsoning og tolerance. Her gik Niebuhrs progressive politiske projekt betydelig længere end Lincolns republikanisme, der stadig stod i en elitær epokes diskurs. Hvor Lincoln havde sat sin lid til lederskab som den primære drivkraft for kollektiv selvkritik, var

Niebuhr langt mere kritisk politiserende. Han insisterede konsekvent på en radikalisering af den politiske debat, på skabelsen af en slags "agonistisk" offentligt rum, som eneste vej til at sikre selvovervurderingen "modmagt": Kun gennem konflikt kunne det sociale for ham tilstræbe et mål af retfærdighed, for kun gennem stadig udfordring lader den evige menneskelige glidebane mod immanent selvforherligelse sig stække. "Kun en simpel kristen moralisme kan sætte sin lid til, at mennesker af sig selv vil være uselviske", argumenterede han og fortsatte: "En dybere kristen tro ved, at kun gennem skabelsen af *politiske* relationer kan samfundet blive reddet fra sin egen og sine medborgeres selvretfærdighed" (Niebuhr, 1957: 29, min kursivering). Derfor insisterede Niebuhr vedvarende på, at en religiøs tilgang til mennesket som fejlbarligt logisk måtte omsættes til politiske mekanismer, der ville sikre kritik, moderation og balance – til en radikal demokratisk praksis, hvorigennem "de uligheder, der er fastfrosset i ethvert socialt øjeblik," blev politiseret (Niebuhr, 1932: 235).

For Niebuhr var moderation, forstået som bevarelse af status quo, derfor heller ikke en kristen etiks absolutte ideal. I sidste ende gik kristen retfærdighed forud for orden. Livet igennem lå hans sympati hos det, han kaldte "de underprivilegerede klasser" – en sympati der førte til et meget direkte engagement i arbejdsklassens og de sortes kamp for social retfærdighed (Bingham, 1972; Brown, 2002 23-45). Marx og den kritiske teoris analyse af ideologisk magt spillede tidligt en rolle for den analyse, men over tid blev Marx skiftet ud med Nietzsche, Kierkegaard og Weber (Niebuhr, 1957: 48). Resultatet var en modernisering af Augustins "ansvarlighedens etik" – af pligten til social og politisk stillingstagen, hvor ikke kun moderation, men også håb og dermed kamp var centrale komponenter. "Lighed", forstået som udfordringen af magt og privilegier, var for Niebuhr "altid et vigtigere politisk mål end fred", idet "de undertrykte, hvad enten der er tale om indianere i det britiske imperium, eller sorte i vores eget land, eller industriarbejdere i enhver nation, har en højere moralsk ret til at udfordre deres herskere, end disse har til at forsvare deres herredømme ved magt". Ikke fordi de undertrykte repræsenterer en mere universel eller objektiv moral, men simpelthen fordi de udfordrer det eksisterende, og intet eksisterende, dets arbitrære og begrænsede karakter taget i betragtning, bør have lov til at indtage en endegyldigt dominerende position (Niebuhr, 1932: 234-235).

Dermed handlede en kristen tilgang til det politiske for Niebuhr ikke alene om moderation, men også om *transformation* – om at stække den selvretfærdige og ofte farligt imperialistiske idealisme, men også om at styrke en ydmyg men håbefuld kamp for social retfærdighed. Niebuhr taler om den stræben som en stadig længsel efter det "umuliges mulighed" og peger på den religiøse kærlig-

hed (*agape*) som denne længsels drivkraft: kærligheden som evnen til at overskride det begrænsede jeg og *forsøge* at rumme en grundlæggende ”ufattelig” Anden. Dermed betød religion for ham to ting i relation til det politiske, begge fordrende for en demokratisk offentlighed. Anerkendelse af en dimension, fra hvilken den enkelte kan erkende sin egen fejlbarlighed og dermed installere dyder som ydmyghed, selvrefleksion, moderation. Og anerkendelse af en dimension, der inspirerer til empati, generøsitet og forståelse. En spirituel dybde i den politiske filosofi var således nødvendig. Selv den viseste nation kunne naturligvis aldrig undgå et vist mål af moralsk arrogance, for nationer er per definition selvretfærdige. Men ”det vil”, som Niebuhr afsluttede sin måske vigtigste bog om den internationale konflikts natur (*The Irony of American History*, 1952), gøre en forskel, om den kultur, som et lands politik formuleres i, ”kun er så dyb og så høj som nationen selv; eller om der er en dimension i den kultur, fra hvilken forfængeligheden i *alle* menneskelige ambitioner kan erkendes og kritiseres” (Niebuhr, 1952: 150).

Konklusion

I en verden af konkurrerende udlægninger af det rette og det sande, hav da tillid til de værdier, du er blevet opdraget og uddannet til at sætte pris på. Vær aldrig bange for at sige din mening, når de værdier er på spil. Hold fast i din tro og lad den lede dig. Stå som et fyrtårn. Men husk også, at troens ultimative ironi er, at den indrømmer tvivlen. Den tvivl bør ikke skubbe os væk fra troen. Men den bør gøre os ydmyge. Den bør moderere vores passion og skærpe vores opmærksomhed over for selvretfærdigheden. Den bør gøre os åbne, nysgerrige og ivrige efter at fortsætte den moralske og åndelige debat (Præsident Obama, University of Notre Dame, 17/5 2009).

Da den nyvalgte amerikanske præsident Obama et par måneder inde i sit embede skulle tale ved det katolske universitet Notre Dame, sagde han noget, få forstod, og ingen derfor bemærkede: at tro kan være et fundament for medborgerskab og forsoning. I ugerne op til talen havde den liberale præsidents ankomst ellers bragt universitets konservative hjemby, South Bend, Indiana, på randen af borgerkrigslignende spændinger. Alt ved begivenheden bekræftede med andre ord samtidens sekularister i at sætte ”religiøs forpligtelse lig med vold og intolerance” (Appleby, 2000: 5; se også Hurd, 2004: 240). Alligevel valgte Obama – der officielt har erklæret Niebuhr som sin største filosofiske inspiration – at tale *for* snarere end *imod* troen. Og vigtigere: Han forsøgte sig med et argument for religionens politiske relevans, ikke kun dens ret til at ek-

sistere i det private rum. Ægte tro indrømmer tvivl, og dermed skaber den gode demokratiske borgere, hævdede han – moderate, ydmyge, nysgerrige, åbne.

Denne artikel har forsøgt at sige cirka det samme. Mere præcist har jeg forsøgt at udfordre tidens udprægede tendens til at betragte religion som en ensidigt sikkerhedsliggørende og dermed konfliktskabende faktor i det politiske (for en oversigt og kritik se Fox og Sandler, 2003). Som den lange og især den korte verdenshistorie helt indlysende udstiller, er den udlægning ikke ligefrem grundløs. Men den er, som jeg har prøvet at vise her, heller ikke udtømmende. Religion beskæftiger sig, med Laustsen og Wævers ord, ”med konstitueringen af væren som sådan” og ”den kan derfor ikke være pragmatisk omkring forhold, der udfordrer denne væren” (Laustsen og Wæver, 2000: 719). De udsagn er jeg enig i. Som Laustsen og Wæver imidlertid også påpeger, *kan* netop pragmatisme være en af troens mest markante lektier: for den type tro, der accepterer det transcendent *som* transcendent – som noget der undslipper menneskelig rækkevidde – kan troen omsættes til en slags ”ironisk teologi”, der vedvarende minder os om ikke at tage os selv for alvorligt. Den variant af troen, vil jeg gerne slutte af med at foreslå, er ikke bare en mulig vaccine mod tidens kompromisløse, og derfor ofte voldelige, *religiøse* strømninger. Den er måske i endnu højere grad et muligt korrektiv til tidens kompromisløse, og derfor ofte sikkerhedsliggørende, *politiske* teologier: til den selvforherligelse, eller skråsikkerhed, der følger af en helt bestemt type sekularisme. Måske kan man ligefrem sige, at troen på en transcendent dimension kan fungere afsikkerhedsliggørende i et samfund ved konstant at ”sikkerhedsliggøre” det samfunds tendens til selvforherligelse, ubøjelighed og konfrontation.

Af samme årsag er der, som jeg håber at have vist, en lang historisk kobling mellem den kristne realistiske teologi og de tidlige politiske filosofier (herunder særligt den republikanske tradition), der mere radikalt end oplysningens rationalistiske strømninger betragtede sund politik som agonistisk kamp – en evig proces, hvor menneskelig stræben udfordrer, afbalancerer og udkonkurrerer hinanden (Pocock, 1975; Skinner, 1998; Tuck, 1999). Som Ned Lebow (2003) i en analyse af den ”tragiske” tradition i vestlig idéhistorie også har vist, hænger erkendelsen af en tragisk dimension til det menneskelige – af dilemma, tvivl, og begrænsning – snævert sammen med evnen til sandt demokrati. Jeg vil her gå så langt som til at sige, at uden en forståelse af det tragiske – uden erkendelse af vores fundamentale *uvished* – er den demokratiske selvkritik, der stemmer op for skråsikkerhed og sammenstød, ikke mulig.

Behøver den forståelse nødvendigvis at være religiøst informeret? Er konklusionen simpelthen, at Vesten, for at møde et globaliseret og ”afsekulariseret” (Berger, 1996) årtusinde, bør genkristnes? I konkrete termer, nej. I mere ab-

strakt forstand, måske. Det, vi forholder os til her, er reelt det meget u håndgribelige fænomen, man kunne kalde den vestlige ”åndelighed” eller ”offentlige filosofi”. I tillæg til, at den ”åndelighed” udspiller sig meget forskelligt på tværs af Atlanten (med et USA, der afgjort har en mere etableret religiøs habitus end Europa), må man forstå, at ”åndelighed” ikke er noget, der lader sig manipulere politisk-strategisk. Åndelighed kan ikke ”implementeres”, og ”tragisk forståelse” ikke ”lovgives”. Som historien til overflod illustrerer, lader lige præcis religiøs overbevisning sig ikke påtvinges. I hvert fald ikke med selvkritik, tvivl eller tolerance som konsekvens. Som sådan kan svaret på en tid, der synes at have glemt Kierkegaard og Brorsons lektie – over for Gud har vi alle uret! – ikke være en bevidst og strategisk ”omvendt sekularisme”. Alligevel må man spørge, om der findes en vej til at opløse samtidens religiøse såvel som politiske skråsikkerheder og dermed til at undvære den sammenstødslogik, der synes at være tidens herskende, som ikke nødvendigvis må involvere en slags ”ny åndelighed”.

Det mente mange fremherskende tænkere, da Vesten trådte ud af sin forrige store udfordring. Da de vestlige samfund, og med dem den vestlige samfundsvidenskab, forsøgte at komme overens med holocaust og verdenskrig, var det nemlig *ikke* troen, der fik skylden – det var dens fravær: Det var bureaukratiseringens og teknificeringens fortrængning af det åndelige (for et overblik se Katznelson, 2003). Som Weber skrev, var en ”affortryllet” verden en verden, der inviterede til nihilisme – til det, tænkere som Hannah Arendt, Paul Tillich og Hans Morgenthau i Webers fodspor beskrev som den farligste form for religion: *Politisk religion* (Arendt, 1951; Morgenthau, 1945; Tillich, 1946; se også Fries, 1946). Religion kan aldrig garantere forsoning, da troen på det transcendentale aldrig kan fjerne det jordiske livs fundamentale dilemmaer, modsætninger og dikotomier. Og dårlig religion kan, som Niebuhr understregede, være værre end ingen religion. Men måske er argumentet, at vi, både i vores politiske praksis og i vores studier af det politiske, bør inkludere en åndelig dimension til det politiskes ontologi – bør acceptere, at menneskelig stræben er drevet af mere end ”interesse” og ”fornuft”. Augustin, Lincoln eller for den sags skyld Niebuhr lader sig ikke simpelt importere til det 21. århundredes udfordringer. Men uden en fornyet kontakt med den vestlige traditions ”tragiske sprog” – et sprog der er uløseligt knyttet til teologiske traditioner både før og inden i moderniteten – lader et offentligt rum for radikal demokratisk refleksion sig ikke skabe. Følgende provokation fra den amerikanske historiker David Harlan skal derfor have lov til at få det sidste ord:

Puritanismen var en krævende og kompromisløs teologi. En streng, til tider ligefrem forfærdende religion tilbød den et skånselsløst blik ind i selvets sorte gange. Den var en slags grim poesi, en elegant skønt dyster meditation over mørkets magt. Men den var også en mulighed for kritik, en måde at tænke imod os selv på, måske endda for at overskride os selv ... Nok forlangte den uophørlig selvransagelse, men kun fordi den forstod selvophøjelsens farer. Som sådan leverede den et nødvendigt korrektiv til vores evige arrogance (Harlan 1991: 949).

Noter

1. Tak til Carsten Bagge Laustsen og den anonyme reviewer for skarpe input. Også tak til Center for International Studies ved London School of Economics for at huse mig, mens artiklen blev til.
2. I en dansk debatpolitisk sammenhæng er undtagelsen her Thomsen og Stjernfelts *Kritik af den Negative Opbyggelighed* (2004).
3. Elshtain har skrevet meget og vidende om retfærdig krig-traditionen i både dens religiøse og sekulære varianter. I sin intervention i den offentlige debat både op til og under den amerikanske invasion af Irak i 2003 (Elshtain, 2003) synes hun dog at have glemt sin egen lektie om, at retfærdig krig ikke er en tradition, der ”handler i absolutter”. For en kritik af Elshtain se Rengger (2004).

Litteratur

- Appleby, Scott R. (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Appleby, Scott R. og Martin E. Mary (red.) (1994). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1951). *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Basler, Roy (1953-55). *The Collected Works of Abraham Lincoln, VIII*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bell, Duncan (2002). ”Language, Legitimacy and the Project of Critique”, *Alternatives*, Vol. 22, No. 3, pp. 327-350.
- Bellah, Robert (1992). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bercovitch, Sacvan (1978). *The American Jeremiad*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

- Berger, Peter (1996). "Secularism in Retreat", *The National Interest*, Vol. 10, No. 4, pp. 3-12.
- Bingham, June (1972). *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Brown, Charles C. (2002). *Niebuhr and His Age*, Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Brown, Robert McAfee. (1986). *The Essential Reinhold Niebuhr*, New Haven and London: Yale University Press.
- Casanova, Jose (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Connolly, William E. (1999). *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: Minnesota University Press.
- Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*, New York: Houghton Mifflin Books.
- Diggins, John Patrick (1984). *The Lost Soul of American Politics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Elshtain, Jean Bethke (1992). "Just War as Politics: What the Gulf War Told Us About Contemporary American Life", pp. 43-60 in Jean B. Elshtain et al. (red.), *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, New York: Doubleday.
- Elshtain, Jean Bethke (2003). *Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*, New York: Basic Books.
- Endy, Melvin B. Jr. (1975). "Abraham Lincoln and American Civil Religion: A Re-Interpretation", *Church History*, Vol. 44, No. 2, pp. 229-241.
- Epp, Roger (1991). "The 'Augustinian Moment,' in International Affairs: Niebuhr, Butterfield, Wight and the Reclaiming of a Tradition", *Research Paper no. 10*, Aberystwyth: Department of International Politics, University of Wales.
- Fitzgerald, Allan D. (1999). *Augustine Through the Ages*, Cambridge: Eerdmans Publishing.
- Fox, Jonathan og Shmuel Sandler (2003). *Bringing Religion into International Relations*, New York: Palgrave.
- Fries, Horace L. (1946). "The Importance of Religion (Post-War Stock-Taking)", *The Kenyon Review*, Vol. 8, No. 4, pp. 617-632.
- Harlan, David (1991). "A People Blinded from Birth: American History According to Sacvan Bercovitch", *The Journal of American History*, Vol. 78, No. 3, pp. 949-971.
- Harlan, David (1997). *The Degradation of American History*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hitchens, Christopher (2007). *God is Not Great: How Religion is Poisoning Everything*, New York: Hachette Book Group Inc.

- Hurd, Elisabeth Shakman (2004). "The Political Authority of Secularism in International Relations", *European Journal of International Relations*, Vol. 10, No. 2, pp. 235-262.
- Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2006). *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark (1993). *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark (2000). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley: University of California Press.
- Katznelson, Ira (2003). *Desolation and Enlightenment*, New York: Columbia University Press.
- Khader, Naser og Kathrine Lilleør (2005). *Tro mod tro*, København: People's Press.
- Kierkegaard, Søren (1966[1843]). *Kierkegaards Samlede Værker*, København: Gyldendal.
- Koselleck, Reinhart (1988). *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge: MIT Press.
- Laustsen, Carsten Bagge og Ole Wæver (2000). "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization", *Millennium*, Vol. 29, No. 3, pp. 705-739.
- Lebow, Ned (2003). *The Tragic Vision of Politics: Ethics, Interests and Orders*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Matthews, Gareth (2005). *Augustine*, Cambridge: Blackwell Publishers.
- Morgenthau, Hans J. (1945). "The Evil of Politics and the Ethics of Evil", *Ethics*, Vol. 56, No. 1, pp. 1-18.
- Murray, Alastair (1997). *Reconstructing Realism: Between Power Politics and Cosmopolitan Ethics*, Edinburgh: Keele University Press.
- Niebuhr, Reinhold (1932). *Moral Man and Immoral Society*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold (1952). *The Irony of American History*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold (1953). *Christian Realism and Political Problems*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold (1957). *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Noll, Mark A. (1997). "Both ... Pray to the Same God: The Singularity of Lincoln's Faith in the Era of the Civil War", *Journal of the Abraham Lincoln Association*, Vol. 18, No. 1, pp. 1-26.

- Obama, Barack Hussein (2009). *Remarks by the President in Commencement Address at the University of Notre Dame, 17/5*. University of Notre Dame. http://www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-at-Notre-Dame-Commencement/
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- Rengger, Nicolas J. (2002). "On the Just War Tradition in the Twenty First Century", *International Affairs*, Vol. 78, No. 2, pp. 353-363.
- Rengger, Nicolas J. (2004). "Just a War on Terror? Jean Bethke Elshtain's Burden and American Power", *International Affairs*, Vol. 80, No. 1, pp. 107-116
- Shenk, Joshua Wolf (2005). *Lincoln's Melancholy*, New York: Houghton Mifflin.
- Skinner, Quentin (1998). *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002). *Visions of Politics, I*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stjernfelt, Frederik og Søren Ulrik Thomsen (2004). *Kritik af den negative opbyggelighed*, Valby: Vindrose.
- Sweiker, William (1995). *Responsibility and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: the Making the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillish, Paul (1946). "Religion and Secular Culture", *The Journal of Religion*, Vol. 26, No. 2, pp. 79-86.
- Tjalve, Vibeke Schou (2008). *Realist Strategies of Republican Peace: Niebuhr, Morgenthau and the Politics of Patriotic Dissent*, New York: Palgrave.
- Toulmin, Stephen (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: Chicago University Press.
- Tuck, Richard (1999). *The Rights of War and Peace: Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, Oxford: Oxford University Press.
- Turner, Bryan S. (2001). "Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age", *European Journal of Social Theory*, Vol. 4, No. 2, pp. 131-152.
- Waltzer, Michael (2002). "The Triumph of Just War Theory and the Dangers of Success", *Social Research*, Vol. 9, No. 4, pp. 925-944.
- Warren, Heather A. (1997). *Theologians of a New World Order: Reinhold Niebuhr and the Christian Realists, 1920-1948*, New York: Oxford University Press.
- Williams, Michael C. (1996). "Hobbes and International Relations: A Reconsideration", *International Organization*, Vol. 50, No. 2, pp. 213-236.