

DE FIDE ET RE PUBLICA – EPISTEMOLOGIJA NJUNEGA RAZMERJA**

Povzetek. Je vero in znanost glede »političnega« mogoče povezati, in če – kako? Pričujoča študija kljub tehtnim filozofskim pomislekom utemeljuje to možnost. Racionalna vez med vero in političnim je mogoča, v kolikor sta njuna povezava in razloček jasno opredeljena v filozofskoteoretičnem okvirju in v družbenopolitičnem okolju. Ta študija pokaže, da je vera povezljiva s filozofijo v širšem smislu in s politično mislijo v ožjem smislu, saj se vera in politično nahajata v širšem neprotislovnem odnosu do znanosti. Analiza zahodne politične misli in verske tradicije izpostavi vlogo racionalne utemeljivosti in pokaže, da je le-ta v principu možna tako glede vere kot političnega, kar utemeljuje možnost njunega razmerja. Študija to vlogo osvetli s pomočjo politične filozofije Platona, Aristotela, Machiavellija in Hobbesa ter prek analize epistemoloških danosti vere in političnega.

Ključni pojmi: vera, politično, razum, politična filozofija, epistemologija

Racionalna povezljivost vere in političnega

Je vero in znanost glede »političnega« mogoče povezati?¹ In če – na kakšen način? Pomislekov glede racionalne povezljivosti med vero in političnim ni malo. Mnogi sodobniki dvomijo že o možni povezavi med vero in znanostjo (Dawkins, 2006; Gould, 1999),² kaj šele o stiku med vero in politično mislijo. Nekateri v razmerju vera in politično vidijo nezdravo razmerje.

* Peter Rožič, S. J., *The Jesuit Legacy Research Scholar and Postdoctoral Fellow Department, of Political Science, Santa Clara University.*

** Izvirni znanstveni članek.

Avtor se zahvaljuje Janezu Juhantu, Robertu Petkovšku, Ivanu Platonjaku in anonimnim recenzentom revije Teorija in praksa za spodbudno kritiko, predloge in popravke v času nastajanja članka. Preostale napake ali zmote so povsem moje.

¹ Besedo »politično« v članku uporabljam v posamostaljeni obliki. Prim. definicijo, podano v naslednjem odseku.

² Gould, tako kot Dawkins, razvija teorijo o ločitvi domen znanosti in religije, toda za razliko od Dawkinsa ne napada religije, ampak prek principa non-overlapping magisteria trdi, da imata znanost in religija vsaka svoj domet ter sebi lastne metode.

Za (ne)uspeh politike in političnega eni krivijo vero (Russell, 1930), drugi pa politiko za (ne)uspeh vere (Kuo, 2006). Nekateri celo trdijo, da politično in znanost o političnem ne sodita niti v domeno filozofije (za razpravo prim. Smith, 2000), kaj šele v domeno vere (Spinoza, 2012 [1670]).³ Je torej vera v političnem življenju in misli lahko racionalno prisotna, to je filozofska utemeljena?⁴

Nekateri filozofi odgovarjajo na to *questio vexata* pritrdilno, a ne predstavljajo glavnine v politični filozofiji (prim. DeHart in Holloway, 2014). Leo Strauss trdi, da vera v filozofiji nima mesta, saj kot le ena od vrlin ne spada v definicijo filozofije, tj. »*genuine knowledge of the whole*« [resnično (spo)znanje celote] (1952: 18). Toda po Straussovo je vera pomembna v *politični* filozofiji, saj se slednja osredotoča bolj na uporabnost doktrine kot pa na védenje in (spo)znanje (Germino, 1995: 254; Strauss, 1968: 166). Eric Voegelin, Straussov sodobnik in korespondent, gre dlje glede racionalne povezljivosti vere in političnega. Zanj (politična) filozofija ni omejena zgolj na »Atene« in tudi razodetje ne le na »Jeruzalem«, kot trdi Strauss (prim. Strauss, 1989 [1952]).⁵ Za Voegelina sta razum in razodetje del širšega univerzalizma, ki ni zaprt božanskemu.⁶ Politična filozofija, ki jo Voegelin po Aristotelu razume kot »filozofijo človeškega obstoja«, ni omejena na *polis*, ampak je »odprta« raznim oblikam človeškega bivanja (prim. v Emberley in Cooper, 1993: 196). Politični filozof James Schall je še bolj ekspliciten. Pravi, da filozofija rimskokatoliške tradicije odgovarja koherentno na bistvena vprašanja klasičnih del politične filozofije (Schall, 2000). Po njegovem politična filozofija vključuje »primerno razumevanje tako vpliva razodetja na politično filozofijo kot politične filozofije v svojem razmerju do razodetja« (1987: 2).

Že zgolj bežna predstavitev zagovornikov in nasprotnikov vprašanja o racionalni povezljivosti vere in političnega nakaže, da je filozofski problem tega odnosa dvojne narave. Prvi problem je vprašanje racionalnosti vere v politiki ter s tem povezano mesto vere v politični misli. Drugi problem je

³ *Namen Spinozovega Teološko-političnega traktata je ločiti vero in filozofijo (prim. pogl. XIV). Spinoza ne trdi samo, da sta vera in razum popolnoma ločena, ampak tudi da religija (kot tudi filozofija) ne predstavlja vira spoznanja. Spinoza želi s podrejanjem religije državi očistiti religijo nevarnosti vraževanja in prepričati teološke prepire, ki naj bi vodili k družbenim nemirom.*

⁴ *Vprašanje racionalne utemeljivosti vere v političnem je potrebno razlikovati od vprašanja njene uporabnosti. Žižek v razpravi o teološkem in političnem na primer trdi, da je umetnost politike umetnost nasilnega uresničenja teološko osnovane politične pogodbe, ki zajame vero množic in jih poveže v unitarno skupnost (prim. Žižek et al., 2013; Sharpe in Boucher, 2010: 218). Tako razumljena vera ni nujno racionalno utemeljiva, ima pa utilitarno vrednost.*

⁵ *Vprašanje razuma in vere kot napetosti med Atenami in Jeruzalemom prvi formulira zgodnji krščanski apologet Tertulijan: »Kaj imajo Atene opraviti z Jeruzalemom?«, tj. Akademija s Cerkvijo (De praescriptione, vii).*

⁶ *Po Voegelinu obstajajo štiri glavni načini odprtosti božjemu oz. božanskemu: mit, filozofija, razodetje in misticizem. Za širšo razpravo o njegovem (krščanskem) simbolizmu univerzalizma prim. Germino, 1995: 257–8.*

racionalnost politike in politične misli v sami veri. Problema nadalje vsebujeta tudi dve posebni komponenti: spekulativno in praktično. Po eni strani teoretiziranje o političnem zadeva temelje idealnega političnega reda ter meril krepostnega delovanja posameznika. Po drugi pa je razmerje vera in politično (ter njuna misel) umeščeno v praktično delovanje posameznika in skupnosti.

Znanost ne more zaobiti ne vprašanja vere v političnem ne vprašanja političnega v veri. To potrjujejo premiki v številnih disciplinah, ki pospešeno naslavljajo ta dvojni problem. Področje politologije religije so samo v zadnjih petnajstih letih obogatili številni novi uvidi glede odnosa vera-politično.⁷ Krščanski politični teologi pa proučujejo, kako je politično delovanje možno z vidika teoloških predpostavk. Ena od tradicionalnih je predpostavka Gregorja Nacianškega (4. stol.), da je monarhija – za razliko od anarhije in poliarhije – najboljši politični sistem, vendar le če sloni na teologiji treh božjih oseb (2002, 29.2: 70). Carl Schmitt prek Nacianškega podaja neposredno in avtoritarno analogijo med božjo in človeško sfero (1985 [1922]), kar ga vodi k odobravanju nemškega nacionalsocializma (Geréby, 2008). Interpretaciji o neposrednosti med božjim in političnim se upre Erik Peterson (2011 [1935]), saj naj bi ravno trinitarična teologija Nacianškega zaradi trojnosti oseb onemogočala monoteistično aplikacijo božanskega na striktno monadno in avtoritarno-monarhično družbeno ureditev.

Umestitev zgoraj izpostavljenega dvojnega problema je izjemnega pomena za posameznikovo bit in njeno družbeno aktualizacijo. Kot primere lahko navedemo vprašanja cerkev-država,⁸ versko osnovanih političnih strank, verskih temeljev določene *politeje* (npr. t. i. »krščanskih korenin« Evropske zveze), verske svobode ter vpliva verske pripadnosti na politika in na družbene procese (prim. Rožič, 2014c). Toda kljub temu da so debate o teh vprašanjih stale že mnogo prelitega črnila v medijih in politiki, se le malo političnih filozofov loteva utemeljevanja povezljivosti med vero in političnim. Res je, da gre za delikatna ravnotežja, polna možnih nesporazumov in zlorab. V najhujših primerih lahko ta vprašanja privedejo do prelivanja človeške krvi, ko se nasilje izvaja ali v imenu politike in politične misli ali/ in v imenu vere. Toda prav delikatnost in aktualnost tega problema izzivata politično misel k potrebni artikulaciji.

⁷ *Politologija religije je ena najmlajših disciplin v okviru političnih ved. Kot akademska disciplina je bila najprej vpeljana na Univerzi v Beogradu, v ZDA pa na univerzi Georgetown l. 2006.*

⁸ *Vprašanje odnosa vera-politično ni istovetno z odnosom cerkev-država. Slednji zadeva delovanje dotičnih inštitucij, ki je v večini držav strukturno neodvisno. Vera in politično pa zadevata dve ravni delovanja (istih ljudi): npr. državljani, ki pripadajo raznim verskim skupinam, so hkrati del širše sekularne družbe; čeprav so etične postavke določene družbe lahko zasidrane v verski tradiciji, njihova veljavnost ni izključena v sferi političnega.*

Pričujoči prispevek zagovarja filozofsko možnost racionalne vezi med vero in političnim. Teza študije je sledeča: vera in politično imata sposobnost medsebojnega neprotislovnega odnosa oziroma dopolnjevanja, v kolikor sta v specifičnem filozofsko-teoretičnem okvirju in v družbenopolitičnem okolju tako njuna povezava kot ločitev jasno opredeljeni in, kot taki, izvajani. Kljub velikim napetostim, ki jih lahko sproži razmerje vera-politično, in kljub njuni občasni nekompatibilnosti je njuna vzajemnost mogoča prav prek razumevanja in udejanjanja specifične vloge in narave vere in političnega.

Tezo branim v okviru zahodne politične misli ter pristopa rimskokatoliške vere do političnega. Odločitvi o tej omejitvi najprej botruje dejavnik zgodovinske specifičnosti Zahoda. Sodobne zahodne filozofske norme izhajajo iz prepleta močnih kultur, ki so se razvile tekom stoletij, kot so: pre-roška (npr. Lutrova oz. protestantska zavrnitev aristotelskega razuma: *sola fides*); akademska (s katero se razvije odnos med vero in razumom prek tomistično-sholastične posvojitve Aristotela in poudarka na »resničnem«); humanistična (prek katere se razvije interpretacijski in didaktični odnos do vere in razuma s poudarkom na »dobrem«) in umetniška s svojo performativno komponento v protokolih in obredih (prim. O'Malley, 2004). Tudi slovenski prostor je usidran v pretežno zahodno misel in rimskokatoliško tradicijo, posebej zaradi vpliva katoliške preнове (Tüchle et al., 1994) in prevlade klerikalizma na prehodu iz 19. v 20. stoletje (Gestrin in Melik, 1966; Prunk, 1992). Zaradi te zasidranosti je slovenski prostor ujet v specifično napetost, ki se zaradi prevladujočega vpliva teh sicer pojenjajočih verskih in filozofskih tradicij nenehno pojavlja (Klemenčič, 2006; Črnič et al., 2013).⁹

Medsebojni vpliv rimskokatoliške in starogrške misli predstavlja znanstveno primeren fokus ne le z vidika njunega zgodovinskega prepleta, ampak tudi zaradi študijske legitimnosti tako zahodne kot rimskokatoliške filozofije. Le-ti sta legitimni, saj racionalno artikulirata svoj epistemološki temelj. Drugače rečeno, vsebini politične misli in rimskokatoliške tradicije sta druga drugi vsaj razumljivi, če že ne mestoma kompatibilni. Navkljub nekaterim nestrpnim pristopom avtorjev iz obeh tradicij je večini sprejemljiva vsaj možnost hipoteze, da se tako razodetje kot razum sklicujeta na resnico in ne na nesmisel. Kot pravi Schall, »stvari lahko presegajo moč popolnega vedenja [z vidika] človeškega razuma, ne da bi zato izgubile smisel [ali razumskost] kot tako« (2000: 52–3). Možno je namreč, da človek ni najbolj inteligentno bitje. Aristotel pravi, da je »človek najboljši med živalmi,

⁹ Primer takšne hegemonije v Sloveniji predstavlja spraševanje države med letoma 2004 in 2007 glede registracij verskih skupnosti na istoimenskem Uradu. Država se je za mnenje o »religijiskosti« obrčala na pretežno katoliško usmerjeno Teološko fakulteto Univerze v Ljubljani. Državna birokracija je prek izvedenstva večinske Cerkve ugotavljala, če nauk določnih skupin predstavlja vero in njihovo delovanje versko dejavnost (prim. Lesjak, 2013).

[... a vendar] obstajajo tudi druga bitja, ki so mnogo bolj božanska v svoji naravi« (*Nikomahova etika*: 1141a35–b2).

Pri obravnavi razmerja vera-politično v okviru miselnih tokov rimsko-katoliške in zahodne misli se ta študija omejuje na Platona in Aristotela ter na razvoj Avguštinove misli pri Machiavelliju in Hobbesu. Analiza njihovih del namreč ponuja ključne podporne argumente k zgoraj zastavljeni tezi. Študija tako najprej predstavi argumente iz zgodovine filozofije o analitičnem ločevanju in povezovanju vere in političnega. Nato je pri argumentaciji predstavljena artikulacija povezave vera-politično. Pred argumentacijo pa sodijo definicije bistvenih pojmov.

Definicije ključnih pojmov

Preden artikuliramo razmerje med vero in političnim, je treba opredeliti osnovne pojme: vera v (okviru rimo-katolištva) ter politika in politično. Nakažimo najprej razmerje z vidika *de fide*, tj. opredelimo elemente odnosa racionalnost-vera.

Vera

V splošnem smislu je racionalnost osnovana na razumu in dokazih, ki temeljijo na empirično preverljivih podatkih,¹⁰ vera pa temelji na navdihu, razodetju ali avtoriteti (božanstva). Sicer je res, da je filozofija v glavnem osnovana na tem, kar je moč videti in sprejeti, bogočastje iz vere pa sloni na prepričanjih, ki niso nujno dokazljiva. Vendar kakor vera in razum drug drugega presegata, tako drug drugemu nista (nujno) definicijsko nasprotna. Rimo-katolištvo zatrjuje, da vera kljub svoji transcendentni osnovi vsebuje razumsko utemeljivost.¹¹ Čeprav je veri inherentna določena skrivnostnost (misterij), naj ne bi šlo za prepričanja, ki izhajajo iz pomanjkanja dejstev ali razlag. Zlitje razumevanja vere kot nedokazljivega prepričanja z vero kot

¹⁰ »Razumno« tukaj opredeljujem kot Plantinga (2000: 180): »biti znotraj [v okviru] posameznikovih intelektualnih pravic, ne da bi kršili intelektualne ali kognitivne pravice ali dolžnosti v formaciji in vsebini določenega prepričanja«. Razumno predpostavlja utemeljivost: ni dovolj opredeljevanje (npr. vere) s svojimi razlogi, ampak da opredelitev vsebuje primeren postopek justifikacije, četudi bi se slednja izkazala za zmotno.

¹¹ Za katoliško filozofijo je bistvena trditev Anzelma iz Canterburyja, da »vera išče razumevanje« (*Proslgion, prooemium*, PL 153, 225A). To predpostavlja, da je želja po razumevanju resničnosti intrinzična veri. V tej luči Avguštin iz Hipona zapiše: »Verujem, da bi (raz)umeval, in (raz)umevam, da bi bolje veroval« (*Sermo 43*, 7, 9: PL 38, prevod avtorja). Za Akvinskega v veri razum in volja sodelujeta z milostjo: »Verovanje je dejanje človeškega razuma, ki božji resnici svobodno pritrjuje na ukaz [človekove] volje, ki jo Bog nagiblje (*Summa*, II–II, 2, 9; prevod avtorja). Nasprotno pa trdi filozofija »fideizma«, ki veri zanika moč intelektualnega spoznanja in vero strogo ločuje od razuma. Tako se Blaise Pascal upira razumsko suhi definiciji vere, saj ima »srce razloge, katerih razum ne pozna« (*Misli*, št. 277, avtorjev prevod).

upravičenim zaupanjem je namreč nedopustno. Prav tako je nedopustno, če vera hlina samoistovetenje z znanostjo. Vera in znanost imata vsaka specifičen odnos do resničnega. Jürgen Habermas (2003) pravi, da sta vera in znanost po eni strani ločeni druga od druge, po drugi pa v medsebojni odvisnosti na inherenten način, še posebej v naslavljanju družbenih vprašanj. To ne pomeni, da izjave na podlagi vere nimajo znanstvene veljave, ker bi naj jih ne bilo mogoče preveriti z znanstvenimi metodami. Kot pokažem v nadaljevanju, lahko vera z znanostjo sodeluje, hkrati pa izziva sodobno definicijo znanstvenih metod. Znanstveno metodologijo sicer definiramo kot skupek veščin za raziskovanje raznoraznih fenomenov, za pridobivanje novega znanja ali popravljanje že pridobljenega znanja.¹² Tega pa, kot zatrjuje rimo-katolištvo, vera *a priori* ne odklanja. Prav tako sekularni razum ni (nujno) pristojen za ocenjevanje resnic vere, četudi sprejema kot razumno le, kar si razum prevaja kot vsaj v principu univerzalno dosegljivo. Kot pravi Habermas, »vera ostane védenju nejasna na način, ki je ne more ne zanikati ne potrditi« (2010: 18, tudi 16).

V bolj specifičnem oziru je potrebno dodati, da je rimo-katolištvo kot vera prvenstveno osredotočena na človekov transcendentni smoter. Vera ima svoj subjekt, ki je Bog (prim. Akvinski, *Summa* II/II Q1–2). Na podoben način Avguštín uporablja izraz religija (*religio*), ko poudarja etimološki *re-ligare* (povezati) v smislu zaveze med Bogom in človekom ter med ljudmi (prim. *De vera religione* 310/77.80).¹³ Šele glede na predpostavko transcendentnega subjekta vera išče in daje odgovore o tem, kako človeku živeti presežni cilj v prostoru in času (prim. Rožič, 2014b).¹⁴ To pa vodi k definiciji »političnega«.

Politično

Ko govorimo o »političnem«, *de re publica*, besedo uporabljam v posamestalnjeni obliki po francoskem vzoru ločitve med besedama *la politique* in *le politique* (prim. Gauchet, 2007). In sicer o »politiki« govorim, kadar gre za

¹² Da lahko o določeni trditvi govorimo kot o znanstveni teoriji, mora biti skladna, parsimonična ter zmožna empiričnega preizkusa in razvoja novih teorij (prim. Gauch, 2003). Vendar določena vprašanja, ki si jih znanost postavlja, segajo prek dometa (sodobnih) znanstvenih metod (npr. vprašanje zadnjega temelja bivanja).

¹³ »Religija« je pomensko nasičen izraz, ki med drugim poudarja pomembnost tradicije. Religija pogoščeje kot religare (povezati) pomeni ožji skupek institucionaliziranih verskih pravil in običajev. V primerjavi z religijo je bolj osredotočena na osebni in skupnostni odnos z božanskim (prim. Platovnjak, 2001: 408–10).

¹⁴ Številne tradicije se razlikujejo po presežnem subjektu vere in po njeni epistemološki veljavnosti. Vera v islamu predstavlja popolno pokorščino božji volji, ne da bi zavračala pomen racionalnosti, v judovstvu pa poznavanje Boga in zaupanje. Nedavne študije (Xifra, 2008) prikazujejo tudi tradicije, ki enačijo subjekt vere z objektom, npr. civilna religija nogometnega kluba Barcelona.

poslance, politike, predsednika, stranke ter dejavnost teh oseb ali skupin v specifičnem družbenem okolju. Pri politiki gre predvsem za izpolnjevanje funkcij. »Politično« pa je pred politiko. Pri političnem gre za družbeno koherentnost glede odločitev (iz sveta politike), ki veljajo za vse in se ne glede na izpolnjevanje funkcij dotikajo vprašanja skupnega dobrega. Gre torej za agregacijo preferenc, želja, pravic ter dolžnosti posameznikov in skupin na ravni skupnosti.¹⁵

Politično je nadalje potrebno opredeliti v razmerju do razuma. Če politično zadeva družbeno koherentnost in skupno dobro, potem vloga racionalnosti v političnem ne zadeva le (vloge) posameznika ali skupin, ampak tudi vprašanja celotne sociopolitične stvarnosti. Na primer, kakšna načela in navodila lahko ponudi politična filozofija? V kakšnem oziru so ta načela splošno veljavna? Tukaj ne gre le za vprašanje prevlade razumnosti nad čustvi ali obratno. Kar je pomembno pri študiju vloge razuma v političnem, je možnost filozofiranja o človeškem dobrem – in zato o skupnem dobrem. Takšna možnost omogoča nadaljnje spraševanje o meri racionalne utemeljivosti političnih odločitev.

Na tem mestu je primerno ločiti med splošno in instrumentalno racionalnostjo v političnem. Pri racionalni misli gre tako za standarde in pravila razumevanja kakor tudi za praktično (in ne nujno dokončno) razumevanje o pomenu samih kriterijev racionalnosti. Razumevanje sloni na zunanjih, objektivnih pravilih in na praksi raziskovanja fenomenov. Toda če praktična racionalnost še ne pomeni instrumentalne racionalnosti, čeprav jo lahko vključuje, želi instrumentalen razum prek najučinkovitejših sredstev privedi do zelenega cilja. Zato se slednji osredotoča bolj na »kako« kot na »zakaj«. Še posebej je prisoten v ekonomskih znanostih, kjer so predpostavke o racionalnih (in koristoljubnih) akterjih pogosto privzete. Mnogi filozofi sicer ostajajo do instrumentalne racionalnosti zadržani (npr. frankfurtska šola), saj naj bi v končni meri vodila do zatiralske kulture znanosti in politike. Horkheimer (1947) v tej luči podaja primer utemeljevanja demokracije: demokratski ideali pri prevladi instrumentalnega razuma postanejo odvisni od interesov ljudstva in ne od t. i. objektivnih resnic. Horkheimer upošteva pomembnost obeh, a osredotočanje zgolj na instrumentalno pojmovanje resničnosti lahko privede v totalitarizem.

Tako kot pri veri tudi pri političnem vprašanje (določenega tipa) razuma ni samoumevno. Če je na eni strani instrumentalni razum bližje politiki zaradi opravljanja funkcij (za doseg določenega političnega cilja), je na drugi preplet objektivnega in praktičnega razuma bližje temu, kar je

¹⁵ Sorodne opredelitve »političnega« najdemo v zgodovini sodobne filozofije, kjer »politično« ni strankarska politika, ampak »bistvo« politike: »politično« je eksistencialna osnova, ki opredeljuje usako drugo domeno, npr. gospodarstvo, in je bistvena pomena za istovetnost, še posebej prek države (prim. 2008 [1932]).

politično. Skratka, če gre pri politiki za opravljanje vlog, gre pri političnem za *re publico*, za skupno zadevo. Republiko sicer pogosto prevajamo kot »politeja«, tj. kar se tiče *polisa*, vendar v svojem izvoru *res publica* – javne stvari – ne predpostavlja samo ustavnega ustroja določenega političnega režima, ampak tudi norme, navade in dobro skupnosti, ki politejo sestavljajo. Politično tako predstavlja stanje politeje kot potencialnega skupnega dobrega, ki ga človek udejanja.

Razmerje vera-politično in racionalnost

Kot sem nakazal v uvodni problematizaciji, je definicijski pristop do vprašanja odnosa med vero in razumom glede političnega lahko izključujoč ali vključujoč. Pri izključevanju epistemološke veljavnosti vere govorimo o ekstremu racionalizma na eni strani in fideizma na drugi. Prva skrajnost poudarja logični pozitivizem, ki verskim resnicam zanika veljavnost, druga pa je fideizem, ki vero od razuma popolnoma loči in predstavlja (slepo) pokorščino zbirki pravil. Rimskokatoliška misel sama večkrat niha med obema poloma ter išče rešitve problemu povezave med vero in znanostjo, zgodovinskemu obdobju primerno (prim. Rožič, 2013a).

Drugi pristop je vključevanje. V to smer sodi teza pričujoče študije. Vera in razum sta povezljiva ne samo v splošnem filozofskem pojmovanju, ampak tudi pri proučevanju in aktualizaciji političnega. Preostali del članka tako namenjam artikulaciji povezav med vero in razumom na področju političnega. Artikulacijo naprej umeščam v kratko analizo zgodovine politične misli, nato pa jo postavljam na izvirno filozofsko osnovo. Kot prvi primer obravnavam Avgušтина, saj na njem v precejšnji meri temelji misel Machiavellija in Hobbesa, začetnikov moderne politologije (prim. Rožič, 2013b).

Razmerje vera-politično v zgodovini politične filozofije

Pri razumevanju racionalnosti odnosa vera-politično se opiram na Avguštinovo misel o dveh državah in o naravi človeka, saj je bistvena za razumevanje moderne politične filozofije. Machiavelli in Hobbes, ki tej antični vedi aristotelskih korenin priskrbita moderne temelje, se namreč nanašata na predpostavke Avguštinove filozofije in ne Aristotelove. Toda Machiavelli in Hobbes, za razliko od Avgušтина in antične filozofije, razmerje med vero in političnim razumeta kot skoraj nezdružljivo.

Avguštin iz Hipona je večkrat po napačnem obsojen stroge ločitve med Cerkvijo in državo ter med vero in političnim udejstvom vernih. Analiza njegove politične filozofije pokaže nasprotno (Rožič, 2014a): Avguštin zagovarja vzajemnost med božjim in človeškim. Čeprav je Bog zanj povsem drugačen od sveta, je hkrati navzoč v svetu. Krščanska vera je sicer boljša

od poganske in omogoča bolj krepostno življenje kot poganska tradicija, a Avguština razume krščansko vero kot zasidrano v (pravem) Bogu, ki je v svetu vendarle prisoten. Posledično velja, da mora višja vrsta pravičnosti priti na pomoč človeški pravičnosti, in to v skupnost razumnih ljudi, ki jih družijo »ljubezen do skupne zadeve [*rei publicae*]« (De Civitate Dei, XIX). Ločitev med vero in političnim torej ni črno-bela, ampak je njun odnos vzajemni kljub nujni različnosti.

Avguština sicer daje prednost Božji državi pred človeško državo: medtem ko je slednja zgrajena na pohlepu in poželenju, je prva na ljubezni. Toda zanj sta s človeškega zornega kota obe neločljivi do poslednje sodbe. Avguština zato ne predlaga izključujoče delitve na sveto in profano. Kot pravi filozof R. Markus (prim. 2006), Avguština uvaja koncept sekularnega, ki ni v nasprotju s svetim. *Saeculum* se izmika človeški prodornosti in prek tega Avguština doktrina onemogoča sakralizacijo političnega. Zato je nasilje v imenu krščanstva ali Boga nedopustno in nezdružljivo s političnim. Hkrati pa Avguština poudarja vrednost svetnega (proti izključevanju vere iz političnega) in pokaže na nedovršenost svetnega. Podobno lahko rečemo za njegovo pojmovanje naravnega prava. Čeprav nadnaravni red milosti po Avguština dovršuje naravni red, to stori tako, da spoštuje integriteto in hierarhično strukturo naravnega reda (prim. Guerra, 2010).

Ker je za Avguština najvišja sreča le v Bogu, nekateri menijo, da odsvetuje politično udejstvovanje. Glede na kritike naj bi bilo politično za Avguština legitimno, zgolj če omogoča svobodno bogoslužje. Res je, da Avguština pravi, da svetni mir ne more zamenjati odrešenja. Toda po njegovem je zemeljski mir znamenje nebeškega miru, saj spominja na Jeruzalem, tj. mesto miru. Zato J. B. Elshtain poudarja (prim. 1995), da politične strukture po Avguština niso nujno rezultat greha. Politično je delo grešnih ljudi, ki delujejo v skladu z razumom, danim od Boga. Zato Avguština kristjane poziva v umeščenost političnega življenja in pravi, da npr. kristjani vendarle naj sedijo na sodniški klopi, tj. opravljajo sodniško funkcijo (De Civitate Dei, XIX). Zaradi grešne oz. padle narave Avguština politično participacijo omejuje samo s tem, da naj kristjani pazijo na (svojo) ponižnost in ne podležejo težnji po prevladi nad bližnjim.

Novoveška politologija prelomi z antično in omeji razvoj filozofskega in znanstvenega študija političnih realnosti in posledično razmerja vera-politično. Tako Nikolaj Machiavelli kot Thomas Hobbes gradita na Avguština misli grešne narave. Že Aristotel sicer proučuje naravo, vzroke in posledice (dobrega) vladanja (prim. op. 17), a sloni na predpostavki takšne človeške narave, ki teži k vrlemu in družbenemu življenju (in zato vključuje metodološki smotrni vzrok). Machiavelli in Hobbes to metodologijo spremenita in postavita politično na osnovo nestanovitne in sebične človeške narave.

Moderna politična filozofija najprej spremeni koncept skupnega

dobrega. Zaradi novoveškega procesa individualizacije za Machiavellijevega Princa ni več bistveno *dobro*, ampak *uspešno* delovanje. Uspešno oz. konsekventno je to, kar Princu prinese stabilen red, vključujoč moč in slavo. Princ potrebuje vrlino (za razliko od Hobbesovega vladarja), da doseže te cilje, saj mu preti nevarnost kapriciozne narave (*fortune*) in ljudi, ki so po naravi zli. Na ta način je Machiavellijev Princ soroden Avguštinovemu pojmovanju človeške narave, ki je za razliko od aristotelsko-tomistične ranjena z zlom. A za razliko od Avguština misli se Princ naj poslužuje zvijače. Normativnih postavk k dobremu namreč ni. Temu se pridruži Hobbes.

Za Hobbesa sta »dobro« ali »slabo« zgolj besedi, stvar konvencije, in finalni vzrok znanosti je odpravljen. Hobbes želi, da bi se ljudje rešili nasilja, ki ga trpijo v svojem naravnem stanju, ki je »samotno, ubogo, umazano, brutalno in kratko« (*Leviatan*, XIII). Prek matematične kalkulacije želi napovedati začetek vojn, še bolj pa njihov konec. Zato Hobbes vpelje novo znanost, ki jo enači z »vêdenjem posledic [*knowledge of consequences*]«. Kot rešitev predlaga umrljivega boga Leviatana (poglavje XVII), tj. konstrukt in ne naravna družbena tvorba. Znanost in (normativna) filozofija sta tako povsem ločeni, s tem pa tudi vprašanje vere. Le-ta je po njegovem osnovana na mnenju in ne na opazovanju oz. empirično preverljivih trditvah. Hobbes sicer govori o pomenu religije (prim. 3. in 4. del *Leviatana*), a jo normativno in metodološko loči od znanosti.

Kljub Hobbesovi novi politični znanosti in vplivu, ki ga ima na napovedovanje dogodkov prek kvantitativnih (in striktno empiričnih) metodologij, novoveška politologija ne uresniči Hobbesovega cilja stabilnega reda. Verske skrajnosti še naprej razburjajo politično in *vice versa*. Striktna separacija med političnim in vero slednje ni izpodrinila. Še več. Novoveška politologija pod vplivom Hobbesove korekcije Machiavellija odstrani presežno in oropa politično stremeljenja (k aristotelskemu dobremu, srečnosti, skupnosti). Habermas z drugimi filozofi 20. stoletja ta pristop postavi pod vprašaj. Kritizira pozitivistično znanost in njen t. i. »objektivizem« ter predlaga ponovno iskanje *telosa* družbe ter kriterijev o tem, kako *telos* izpolniti. To pa omogoči tudi artikulacijo vere in političnega.

Filozofska artikulacija vere in političnega

Za vero ta študija trdi, da je povezljiva s filozofijo v širšem smislu in s politično mislijo v ožjem.¹⁶ Vera in politično se nahajata v celostnem

¹⁶ Opredelimo tukaj razliko med katoliškim družbenim naukom in katoliško politično filozofijo. Rimskokatoliški družbeni nauk združuje uvide iz naravnega prava, razuma, izkušnje in razodetja, da bi skladno naslovil izzive v politejah, kjer katoličani živijo in delujejo. Prav tako išče in izpopolnjuje načela teh izzivov, njihovo konkretno aplikacijo pa prepušča državljanom. Rimskokatoliška politična filozofija pa deluje na bolj osnovni ravni. Vedeti želi, kaj omogoča razodetje, da si drzne spregovoriti razumu na

neprotislovnem razmerju. Vsak od obeh lahko – v odnosu vzajemnosti – ohrani svojo bistveno naravo. Kako?

Filozofija in resnično

Filozofija išče (spo)znanje o celoti resničnosti, v kolikor se (spo)znanje preverja z razumom, ki je resničnemu odprt. Filozofija se tako ne more ločiti od vprašanja, »kaj je« oz. od tega »kar je« – če po Aristotelovo privzamemo substanco iz forme in tvari (prim. *Kategorije* in *Metafizika*, Z). Filozofija se sprašuje o vsem, kar je resnično, in se temu po otroško čudi. V svojem čudenju zato filozofija stopi korak nazaj in zavzame distanco. Spraševanje kot distanca je potrebno za uvid in objektiven premislek o resničnosti.

Filozofija in politično

Politično je del resničnosti, kateri se filozof čudi. Zato je tudi politično predmet filozofovega raziskovanja. Politična filozofija – ki proučuje politično in to proučevanje izvaja z distanco do neposrednega političnega okolja – se sprašuje in dvomi o temeljnih obstoječih in možnih političnih režimov ali tvorb. Še več, politično ni samo eden izmed predmetov filozofskega razmišljanja, ampak predstavlja bistveni element filozofiranja o človeškem življenju in zato tudi o veri. Zakaj bistveni?

Od političnega do vere

Politična filozofija je bila zaradi svoje pomembnosti že v antiki osnovana tako, da vodi politika (ali državnika) kot vsakega člana določne politične tvorbe k višjim vprašanjem. Zato Aristotel politiko imenuje za najvišjo od *praktičnih* znanosti. Vendar politika kot znanost *ni* najvišja znanost. Čeprav je politika kot druge znanosti po Aristotelovo odprta k presežnemu zaradi prvega gibala, se definirana kot znanost ukvarja najprej s človekovim delovanjem na tem svetu brez nujno prisotnega raziskovanja presežnih vprašanj. V tem smislu Aristotel podaja pomembno razumevanje političnega. In sicer, če bi človek bil najvišje bitje, potem bi bila politika najvišja znanost. Toda človek, pravi Aristotel, ni najvišje bitje (prim. *Nikomahova etika*, VI.7). Bog je najvišja substanca. Zato je politično omejeno na življenje smrtnikov, v kolikor so smrtniki, in znanost o političnem ni kontemplativna, ampak praktična.¹⁷

lastni osnovi. Trdi, da je za razumevanje političnega potrebno razumeti zgodovino, religijo, etiko, znanost, nravi in kulturo ne le z vidika, kaj storiti, ampak kako ravnanje voditi k dobremu.

¹⁷ *Kot znanost se politika osredotoča na materialni vzrok polisa (državljeni, naravna bogastva), na formalni vzrok (ustava) in na dejavni/učinkujoči vzrok (zakonodajalci). Toda Aristotel posveti posebno*

Doseganje najvišjega dobrega sicer pripada znanosti o politiki, a z vidika etike. V Nikomahovi etiki Aristotel govori o skupnem dobrem, ki ne izključuje osebne *eudaimonije* v odnosu do prakticanja vrline. Srečnost je namreč omogočena prav s strani pravičnega režima. Toda politično, in z njim politična znanost, ne obsegata vsega obstoječega. Za Aristotela je najvišja znanost tista, ki preiskuje bit kot bit z namenom odkrivanja prvega vzroka oz. vzrokov, katere v končni meri pripisuje negibnemu gibalalu. Potencialna redukcija vseh stvari, vključno s presežnim, na politično bi zato predstavljala tiranijo. Z napačnim pristopom (oz. z zlorabo) bi si namreč politika mogla podvreči vprašanja, ki jo presegajo. Zato mora politično biti analitično ločeno od filozofije, od politične misli in posledično od vere.

Iz kratke zgornje študije sledi, da je (politična) filozofija dobrodošla v politični skupnosti zaradi srečnosti posameznika in dobrobiti skupnosti. Omogoča namreč, da dobro ni povsem enačeno ne s skupnostjo in ne s tistim, kar jo presega. Skupno dobro vključuje dobro. Politično in politična filozofija sta tako ločena – in prav zaradi tega tudi bistveno povezana s filozofijo in zatorej z vero. Vera namreč po (zgornji) definiciji predpostavlja razumno filozofski odnos človeka do končnega in presežnega dobrega, od katerega je človek ločen in hkrati z njim povezan.

42

Povezava med političnim in vero v okviru razuma je v tej luči mogoča zaradi vidika, ki filozofijo prepozna kot enega temeljev vere. Zastavljanje vprašanj o srečnosti ni tuje filozofiji. Na takšna vprašanja pa vera daje – oz. poskuša dati – racionalno utemeljive možnosti odgovora. Zapisano razodetje seveda ni neposreden politični ali filozofski trakt. Vendar pa, kot utemeljuje Strauss (1995 [1957]), politična filozofija in razodetje obravnavata vprašanje človeške srečnosti na koherenten in filozofsko utemeljiv način. Zato isti mislec pravi, da vera in filozofija druga na drugo vplivata vzajemno in neprotislovno – pod pogojem strogega ločevanja med znanstveniki obeh disciplin zaradi narave njunih specifičnih metodologij (prim. 1979 [1952]: 111).

Katoliška filozofija smelo trdi, da napisano razodetje »vsebuje besedila in izjave, ki imajo pristno ontološko vsebino. Navdihnjeni avtorji so dejansko želeli oblikovati resnične trditve, ki so zmožne izraziti objektivno resničnost« (prim. Janez Pavel II. 1998, para. 82, prevod avtorja). Schall iz te pozicije sklepa, da lahko filozofi razumno berejo – in politiki verujejo v – razodeto besedo, ne da bi zato bili manj kompetentni in praktični, kot bi trdil Machiavelli. Hkrati pa teologi in verniki (z)morejo legitimno in suvereno filozofirati. Schall namreč prisvoji antični izrek *ex esse sequitur posse*

pozornost teleološkemu vzroku polisa. Ta je visok moralni cilj, ki prinaša dobro življenje. Finalni vzrok vodi Aristotela, da politični znanosti naloži nalogo študije tako idealnih kot praktičnih vprašanj polisa znotraj normativnega okvirja.

[iz »je« lahko je« sledi] (2000: 55). Iz dejstva torej, da ljudje nekaj počnejo oz. so, izhaja, da to tudi (z)morejo početi. Zanikati to možnost bi bilo nefilozofsko (prim. Emberley in Cooper, 1993). Če je tako možno artikulirati povezavo od političnega in politične misli k veri, moramo v naslednjem koraku pokazati povezavo od vere k misli o političnem.

Od vere do političnega

Rimo-katolištvo poudarja nujnost in veljavnost filozofije za razumevanje političnega okolja in delovanja v njem. Ta filozofski pristop tudi predpostavlja, da je politično okolje lahko mestoma nepravilno, avtoritarno in tiransko. S poudarkom na veljavnosti filozofije tako rimo-katolištvo naredi uslugo političnim tvorbam. Omenili smo že nedovoljeno redukcijo presežnega v politično; spomniti velja, da je veliko najbolj nevarnih politikov sodobnega časa imelo filozofske ambicije. Na metafizična vprašanja bistva in smisla so iskali odgovore zgolj prek političnih sredstev. Ločitev med mislijo in političnim je torej nujna za vzpostavljanje in ohranjanje dobrega. Rimo-katolištvo pa prav v poudarku prepleta razuma in vere to omogoča. Še več. Katoliki, v kolikor bivajo na zemlji (s tem merim na katoliško vero v onstransko življenje), hočeš-nočeš živijo v političnih tvorbah. Zato so po aristotelsko tudi verujoči »politične živali«. Toda zaradi vere v razodetje katoličani niso zgolj politične živali. Presežno namreč bolje kot politika odgovarja na dve osnovni vprašanji v sferi političnega.

Prvo vprašanje je platonske narave, in sicer: »Je svet osnovan na nepravilnosti?« Kot pravi Platon oz. Sokrat, so *polis*i zasnovani z namenom, da ustvarjajo okolje pravičnosti: s sodišči, policijo, vojsko in vladarji. Pogosto pa dobri nameni *polisa* niso uresničeni. Mnoge krivice niso kaznovane in kreposti ne nagrajene. Ta uvid, ki sloni na empiričnem dejstvu, vodi Platona k argumentu o nesmrtnosti duše (prim. *Phaidon* ter *Republika*).¹⁸ Nesmrtnost duše (oz. njena ideja v filozofiji) ima tako politični izvor (prim. Schall, 2011). Nesmrtnost omogoči, da so nekaznovani zločini in nenagrajena dobra dela primerno povrnjena vsaj v bodočem *polisu*, onkraj. Te vrste filozofija je vodila zgodnje cerkvene očete k primerjavam Sokrata in Kristusa. Prek primerjave so pogosto trdili, da se verujoči glede političnega v glavnem

¹⁸ Sokrat poudarja pomen politične filozofije kot poti do filozofije nesmrtnosti duše. Išče razlago za nepravilne družbene sisteme (prim. *Republika*, II). V *Phaedo* Sokrat pred smrtjo razpravlja o naravi življenja onkraj. Ena od poglobljenih idej razprave je nesmrtnost duše. Forma je za razliko od telesa neumrljiva in ker je duša deležna forme življenja, je zato nesmrtna. Proti koncu *Republike* (X) Platon trdi, da je pravični lahko nagrajen že v tem življenju (v svoji družbi), še bolj pa v večnem. Duša kot taka se ne more pokvariti zaradi (družbene) nepravilnosti (saj je nesmrtna), lahko pa se zaradi slabosti. Ljudje vstopijo v politične tvorbe zato, ker so samo-ne-zadostni, pravičnost *polisa* pa je v tem, da vsak družbeni razred opravlja svojo funkcijo ob vrlinah modrosti, poguma in zmernosti.

nadejajo tihega življenja v politejah. Želeli naj bi si zgolj svobodo vere in bogoslužja, potem pa vstopa v blaženo večnost.

Vendar pa mnogi krščanski pričevalci (martirji) v vsakem obdobju pričajo – in tu je moje drugo vprašanje –, da želene družbeni mir ni nujna resničnost. To je nakazal že Platon. Benedikt XVI. v tem smislu trdi, da pravičnost ne more doseči pravih potreb pravih ljudi, v kolikor ne najde mesta znotraj nečesa, kar presega pravičnost zgolj političnega (prim. *Deus Caritas Est*, 2005). Potrebna sta namreč dobrotljivost in ljubezen, ki izhajata iz vere. Samo tako zmore skupnost uvideti potrebe posameznikov, to je videti osebno dobro – in to tudi znotraj inštitucij ali političnih tvorb, ki bi naj že bile dobronamerne in pravične ter tako vodile k skupnemu dobremu. V tej smeri Tomaž Akvinski trdi, da je bistvo tega, kar krščanska vera pričakuje od političnega reda v tem, da *polis* smotrno pomaga ljudem k skupnemu dobremu in h krepostnemu življenju, ki se ujema z njihovim naravnim ciljem. Zato po mnenju Schalla (prim. 1993) politika potrebuje teologijo, ki kot znanost o razodetju igra vlogo preverbe, še posebej tam, kjer je politično postalo nadomestek za metafiziko. Iz tega sledi, da poslanstvu vere pripada možnost skrbi za družbeno pravičnost in izgradnjo političnega. Vera ima torej sposobnost voditi v sfero političnega. Zaradi svoje zasidranosti v presežnem, zaradi katere ima določeno filozofsko distanco do političnega, zmore plemeniti politično in misel o političnem.

Sklep

Če je vera za nekatere problematična, saj naj bi na politični ravni povzročala zatiranje in nasilje, na ravni filozofije pa iracionalno intruzijo v čisto misel, je za druge tako problem kot vir obogatitve za politično. Francoski politični filozof Pierre Manent (prim. 2012) trdi, da niti filozof niti prerok sama zase ne predstavljata zadostnega temelja zahodni politični misli. Kot smo videli pri Straussu, sta razodetje in razum ločena, razen pri njuni uporabnosti političnega. Naredi pa Strauss izjemo pri krščanstvu, saj ga razume kot »sintezo« Aten in Jeruzalema, tj. razodetja in filozofije. Za razliko od Manenta, Strauss sicer označi krščanstvo kot nečisto mešanico teoretiziranja, ki ni svobodno od pokorščine razodetju. Toda pričujoča študija je to kritiko osvetlila z drugega zornega kota in pokazala na možnost drugačnega pristopa do razumevanja vzajemnosti med vero in političnim.

Po zgledu Akvinskega, Anzelma in drugih sodobna katoliška politična filozofija ne trdi nič drugega kot to, da tako kot avtentična vera išče (spo)znanje skrivnosti (misterijev), tako tudi luč vere koristi primerni uporabi razuma v politiki in političnem. Človeški razum sicer na splošno, kot tudi glede političnega, ne more razložiti vsega, se pa zanima za vse, kar je (prim. Schall, 2000: 54). Zato tudi vprašanje vere političnemu filozofu ni nekaj tujega.

Študija je naslovlila vprašanje, ali sta vera in politično racionalno povezljiva in dokazovala, da imata pod določenimi pogoji sposobnost medsebojnega in vzajemnega odnosa. To razmerje je namreč mogoče, v kolikor sta jasni tako njuna povezava kot tudi ločitev. Na takšen način je mogoče podati filozofsko osnovo raziskavi vere v smeri proti političnemu in političnega v smeri vere. Kar pa zahteva dodatno študijo, je aplikacija pričujoče teze na primere iz sodobnega političnega sveta, v katerem postajata jasnejša artikulacija in utemeljitev razmerja med vero in političnim kot študija postopoma vse bolj prisotna na svetovni akademski ravni.

LITERATURA

- Črnič, Aleš, Mirt Komel, Marjan Smrke, Ksenija Šabec in Tina Vovk (2013): *Religious Pluralization in Slovenia*. Teorija in Praksa 50 (1): 205–32.
- Dawkins, Richard (2006): *The God Delusion*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- DeHart, Paul R. in Carson Holloway (ur.) (2014): *Reason, Revelation, and the Civic Order: Political Philosophy and the Claims of Faith*. Dekalb, IL: Northern Illinois University Press.
- Elshtain, Jean Bethke (1995): *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Emberley, Peter C. in Barry Cooper (ur.) (1993): *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964*. Columbia, MO: University of Missouri Press.
- Gauch, Hugh G. (2003): *Scientific Method in Practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gauchet, Marcel (2007): *L'Avènement De La Démocratie, Tome 1, La Révolution Moderne*. Paris: Gallimard.
- Geréby, György (2008): *Political Theology Versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*. *New German Critique* 35 (3): 7–33.
- Germino, Dante L. (1995): *Leo Strauss Versus Eric Voegelin on Faith*. *Political Science Reviewer* 24 251–75.
- Gestrin, Ferdo in Vasilij Melik (1966): *Slovenska zgodovina od konca osemnajstega stoletja do 1918*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Gould, Stephen Jay (1999): *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. Vol. 5. New York: Ballantine Books.
- Guerra, Marc D. (2010): *Christians as Political Animals: Taking the Measure of Modernity and Modern Democracy*. Wilmington, DE: ISI Books.
- Habermas, Jürgen (2003): *Faith and Knowledge*. V: Jürgen Habermas (ur.), *The Future of Human Nature*, 101–15. Cambridge, UK: Polity Press.
- (2010): *An Awareness of what is Missing*. V: Jürgen Habermas, Norbert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken and Josef Schmidt (ur.), *An Awareness of what is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, 15–23. Cambridge, UK: Polity Press.
- Horkheimer, Max (1947): *Eclipse of Reason*. New York ed. Oxford University Press.

- John Paul II (1998): *Encyclical Letter Fides Et Ratio*. Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops.
- Klemenčič, Matjaž (2006): Conclusion: Slovenia between Liberalism and Clericalism. V Sabrina P. Ramet, Danica Fink-Hafner (ur.), *Democratic Transition in Slovenia: Value Transformation, Education, and Media*, 259–79. College Station: Texas A&M University Press.
- Kuo, David (2006): *Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction*. New York, NY: Free Press.
- Lesjak, Gregor (2013): (Sodno) Izvedenstvo, religija in droge: Primer Sakramenta Prehoda. *Teorija in Praksa* 50 (3–4): 549–66.
- Manent, Pierre (2012): Between Athens and Jerusalem: Neither Philosopher nor Prophet Alone can Sustain the West. *First Things* (February).
- Markus, Robert Austin (2006): *Christianity and the Secular*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Nazianus, St Gregory (2002): *On God and Christ: Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius*. New York, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- O'Malley, John W. (2004): *Four Cultures of the West*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peterson, Erik (2011 [1935]): Monotheism as a Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire. V: Erik Peterson (ur.), *Theological Tractates*, 68–105. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Plantinga, Alvin C. (2000): Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism. V: Philip L. Quinn, Kevin Meeker (ur.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, 172–92. New York: Oxford University Press.
- Platovnjak, Ivan (2001): *La Direzione Spirituale Oggi: Lo Sviluppo Della Sua Dottrina Dal Vaticano II a Vita Consacrata (1962–1996)*. Vol. 6. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Prunk, Janko (1992): *Slovenski narodni vzpon, Narodna politika (1768–1992)*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Rožič, Peter (2013a): Dire Quelque Chose Qui Compte: De La Méthode d'immanence De Blondel a La Théologie Fondamentale De Lubac. *Bogoslovska Smotra (Theological Review)* 83 (4): 743–62.
- (2013b): The Illiberal Founding of Modern Political Science and its Implications for the Contemporary Study of Politics. *Theoria* 56 (2): 23–36.
- (2014a): Church and State: In Defense of Augustine's Allegory of the Two Cities. *Perspectives* (May/June): 14–7.
- (2014b): A Critique of MacIntyre's Self-Correction Attempt: A Better Metaphysical Grounding? *Bogoslovni Vestnik – Theological Quarterly* 74 (1): 55–9.
- (2014c): Religion Matters: Quantifying the Impact of Religious Legacies on Post-Communist Transitional Justice. *Journal for the Study of Religions & Ideologies* 13 (37): 3–34.
- Russell, Bertrand (1930): *Has Religion made Useful Contributions to Civilization?* Gerard, KS: Haldeman-Julius Publications.
- Schall, James V. (1987): *Reason, Revelation, and the Foundations of Political Philosophy*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

- (1993): Transcendence and Political Philosophy. *The Review of Politics* 55 (2): 247–65.
- (2000): *Fides Et Ratio: Approaches to a Roman Catholic Political Philosophy*. *The Review of Politics* 62 (1): 49–75.
- (2011): A Catholic Reading of the Gorgias of Plato. *Telos* 2011 (157): 6–19.
- Schmitt, Carl (1985 [1922]): *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- (2008 [1932]): *The Concept of the Political*. Expanded edition ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sharpe, Matthew in Geoff Boucher (2010): *Žižek and Politics: A Critical Introduction*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.
- Smith, Steven B. (2000): Political Science and Political Philosophy: An Uneasy Relation. *PS: Political Science & Politics* 33 (02): 189–91.
- Spinoza, Benedict (2012 [1670]): *A Theologico Political Treatise*. New York, NY: Start Publishing LLC.
- Strauss, Leo (1952): *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, IL: The Free Press.
- (1968): *Liberalism Ancient and Modern*. New York, NY: Basic Books.
- (1979 [1952]): The Mutual Influence of Theology and Philosophy. *Independent Journal of Philosophy* 3 111–8.
- (1989 [1952]): Progress Or Return? V: Thomas L. Pangle (ur.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss: Essays and Lectures*, 227–70. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- (1995 [1957]): On the Interpretation of Genesis. V: Susan Orr (ur.), *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*, 209–26. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Tüchle, Hermann, Cornelius Adrianus Bouman, Jacques Le Braun, France M. Dolinar, Zmaga Kumer in Jože Lebar (1994): *Zgodovina Cerkve: reformacija, protireformacija in katoliška prenova (1500–1715)*. Ljubljana: Družina.
- Xifra, Jordi (2008): Soccer, Civil Religion, and Public Relations: Devotional-Promotional Communication and Barcelona Football Club. *Public Relations Review* 34 (2): 192–8.
- Žižek, Slavoj, Eric L. Santner in Kenneth Reinhard (ur.) (2013): *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: University of Chicago Press.