

Suvremena politička eshatologija: ideologija, populizam i demokratska ustavna država

Prof. dr.sc. Hrvoje Špehar

Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu

hrvoje.spehar@fpzg.hr

Uvod

Ispod površine sekularnog rječnika društvenih istraživanja i istraživanja politike ponekad se pojavljuju strukture koje su izvorno pripadale religijskom govoru o posljednjim stvarima: obećanje konačnoga oslobođenja, podjela povijesti na vrijeme propadanja i vrijeme spasenja, figura izabranog kolektiva i njegova neprijatelja te iščekivanje preobraženog poretka. Politička eshatologija upravo je naziv za analitičku kategoriju koja te strukture čini vidljivima i omogućuje njihovu sustavnu usporedbu. Valja uočiti da eshatološke strukture nisu tek preživjele ostatak predmodernoga mišljenja koji bi sekularizacija postupno istrošila, nego trajna značajka političke modernosti - značajka koja se očituje ne samo na razini teorije, nego i u obredu, simbolima i institucionalnoj formi. Zbog toga se čini relevantnim ukratko rekonstruirati pojam političke eshatologije i razložiti četiri paradigmatičke pozicije, a zatim tu kategorizaciju primijeniti na razine suvremene politike - na velike ideologije moderne, na populizam i, naposljetku, na samu demokratsku ustavnu državu.

Politička eshatologija kao analitička kategorija

Pojam eshatologije izvorno pripada teološkom diskursu i označava nauk o posljednjim stvarima — smrti, sudu, uskrsnuću, spasenju i kraju povijesti. Osim toga, eshatologija nije tek govor o završetku vremena, nego prije svega uvjerenje da svjetski događaji teže nekomu vrhuncu, da povijest ima svoj smjer, cilj i dovršenje. To uvjerenje o usmjerenosti povijesti omogućuje da se eshatološki obrasci prenesu u politiku. Politička eshatologija u tom smislu označava prijenos religijskih slika o smislu, cilju i konačnom dovršenju povijesti u političke

ideologije i projekte. Za razliku od klasične religijske eshatologije, koja ispunjenje smješta u transcendenciju i u Božje djelovanje, politička eshatologija nastoji spasenje ostvariti unutar same povijesti — pomoću/putem revolucije, države, nacije ili pokreta.

Teorijska pozadina toga prijenosa jest teza o sekularizaciji: ideja da su temeljni pojmovi moderne — napredak, revolucija, kraj povijesti — sekularizirani ostatci kršćanske teologije povijesti. Klasičnu je formulaciju ponudio Karl Löwith (1949), pokazavši da moderna filozofija povijesti svoju vjeru u napredak duguje židovsko-kršćanskoj eshatologiji spasenja, od koje je naslijedila linearno, usmjereno i smislom natopljeno vrijeme. Tezi se, doduše, snažno usprotivio Hans Blumenberg (1966), koji je modernost branio kao legitiman i samostalan oblik mišljenja, a ne kao prikrivenu teologiju. Moderna ideja napretka odgovara na pitanja koja je postavila kršćanska eshatologija, ali ne preuzima njezine odgovore, drži Blumenberg. Reinhart Koselleck (1979) je pak spor pomaknuo na drugu razinu, pokazujući kako se moderna svijest o vremenu — i sâm pojam napretka — oblikuje tek razdvajanjem „prostora iskustva“ i „horizonta očekivanja“.

Suvremena se rasprava o političkoj eshatologiji uobličila pomoću/putem nekoliko paradigmatskih pozicija koje je korisno razlikovati. Eric Voegelin (1938, 1952, 1959) drži da moderne totalitarne ideologije valja razumjeti kao sekularizirane oblike religijskoga mišljenja: one pokušavaju „imantizirati eshaton“, to jest ostvariti transcendentno spasenje unutar povijesnoga i političkoga procesa. Tako se javljaju ideologije koje besklasno društvo najavljuju kao završetak povijesti, ili nacionalističke ideologije koje obećavaju konačno jedinstvo naroda. U oba se slučaja mogu uočiti stvaranje mesijanskih uloga, zahtjev za potpunom lojalnošću i dokidanje suparničkih ideologija — što vodi u totalitarizam. Carl Schmitt (1922, 1932) nudi komplementarnu analizu: tvrdnjom da su svi značajni pojmovi moderne teorije države sekularizirani teološki pojmovi pokazuje da politika zadržava strukture religijskoga mišljenja i kada se predstavlja kao sekularna. Suveren i izvanredno stanje tako poprimaju kvazisakralni karakter, dok se i sâm pojam političkoga konstituiraju pomoću/putem/u razlikovanja/u prijatelja i neprijatelja. U njegovoj se filozofiji povijesti javlja i apokaliptički motiv — figura *katechona* koji zadržava kraj (Schmitt, 1950). Jacob Taubes (1947) pak pokazuje kako zapadna politička misao kontinuirano preuzima motive religijske apokaliptike: revolucionarni pokreti imaju strukturu iščekivanja kraja postojećega svijeta i dolaska novoga poretka, a tu eshatološku energiju Taubes prati od starozavjetnih proroka preko Joachima da Fiore do Hegela i

Marxa. Sociološki gledano (Cohn, 1957), takvi pokreti vlastitu zajednicu predstavljaju kao izabrane, a protivnike kao prepreku konačnomu spasenju.

Voegelinovoj imanentističkoj, Schmittovoj apokaliptičko-konfliktnoj i Taubesovoj revolucionarno-apokaliptičkoj paradigmi može se pridružiti četvrta — proleptička eshatologija, kakvu su, u različitim oblicima, razvili Jürgen Moltmann i Wolfhart Pannenberg (Moltmann, 1964). Kršćanska nada ovdje ne vodi bijegu iz svijeta, nego potiče zauzimanje za pravedniji poredak; no — i to je presudno — nijedan politički projekt ne smije apsolutizirati sam sebe niti tvrditi da u potpunosti ostvaruje konačno spasenje. Tu razliku najpreciznije imenuje pojam eshatološke pridržke (*eschatologischer Vorbehalt*) Johanna Baptista Metza (Metz, 1968): eshaton ostaje kriterij sadašnjosti, ali ne i njezino dovršenje, pa je posrijedi trajna napetost „već da, ali još ne“. Upravo ta četvrta pozicija pruža mjeru za prethodne tri: ono što imanentističku, apokaliptičku i revolucionarnu eshatologiju čini politički opasnima jest izostanak rezerve „još ne“ — odbijanje da se prizna razlika između povijesnoga projekta i njegova konačnoga ispunjenja. Četiri se paradigme stoga mogu čitati kao tipološki instrument: dijagnostička rešetka pomoću koje se može odrediti kojem modalitetu eshatologije pripada pojedina ideologija ili pokret.

Ideologije, političke religije i sekularizirana eshatologija

Politička eshatologija marksizma postaje tako ogledni primjer: povijest se tumači kao usmjereni proces klasnih borbi čiji je kraj besklasno društvo (Marx i Engels, 1848), a proletarijat preuzima ulogu eshatološkoga subjekta — kolektiva čije će samooslobođenje ujedno biti oslobođenje cijeloga čovječanstva (Marx, 1844). Prijelaz iz „carstva nužnosti“ u „carstvo slobode“ (Engels, 1878; usp. Marx, 1894) strukturno odgovara prijelazu iz povijesti u njezino dovršenje, a revolucija je sekularizirani apokaliptički rez (usp. Löwith, 1949; Taubes, 1947). Eshatološku narav marksizma osobito je jasno razložio Mircea Eliade, koji u besklasnom društvu i u nestajanju povijesnih napetosti prepoznaje preinaku drevnoga mita o zlatnome dobu, a proletarijatu pripisuje proročku i soteriološku ulogu — kao da je riječ o konačnoj borbi dobra i zla, usporedivoj s apokaliptičkim sukobom Krista i Antikrista (Eliade, 2002: 124–126). Znakovito je, dodaje Eliade, da takvi mitovi djeluju i u pokretima koji se izričito proglašavaju laičkima, pa i protureligioznima — što potvrđuje da sekularizacija eshatološku strukturu ne ukida, nego je samo maskira (Eliade, 2002: 126).

Politički mesijanizam u ovom obliku pretvara politiku u sredstvo ostvarenja konačnoga sklada, a svako odstupanje od njega proglašava zabludom ili izdajom. Time se objašnjava prividni paradoks da pokreti koji polaze od emancipacije završavaju u prisili: ako je cilj povijesno zajamčen i jednoznačan, otpor mu nije legitimna razlika u mišljenju, nego prepreka spasenju.

Da eshatološki sadržaj ideologija nije tek stvar doktrine, nego se utjelovljuje u obredu, simbolu i kultu, pokazuje istraživanje političkih religija i političke liturgije (Špehar, 2024). Posrijedi je ono što bismo mogli nazvati paradoksalnom sekularizacijom obrednoga: sekularni poredak ne odbacuje liturgijsku strukturu koju je izgradilo kršćanstvo, nego preuzima njezine elemente i premješta ih u nov politički kontekst (Špehar, 2024: 152). Kao što je kršćanska liturgija preimenovala drevna poganska svetišta, usvajala stare ceremonijalne tradicije i mitske likove proglašavala svecima, tako i političke liturgije iz 1789. ili socijalizam traže proroke, veličaju pretke-preteče i časte ikonografiju velikih ličnosti, vraćajući time glavna obilježja vjerskih obreda (Špehar, 2024: 152).

Primjeri su brojni i strukturno srodni. Jakobinski kult Vrhovnoga bića — na koje se poziva već preambula *Deklaracije o pravima čovjeka i građanina* — pratila je nasilna dekristijanizacija koja je 1794., u jeku Terora, Dekretom od 18. floreala Druge godine i posve reformiranim kalendarom katoličke blagdane zamijenila republikanskim proslavama (kult slobode, jednakosti, mučenika slobode), dok je kult Razuma od velikih crkava poput pariške Notre-Dame i strazburške katedrale stvarao vlastita svetišta (Špehar, 2024: 152–153). Na Istoku, nakon 1917., na razvalinama carske pravoslavne liturgije nastaje ono što Mihail Riklin naziva „vjerovanjem bez Boga“ (Riklin, 2010): hodočašća na Lenjinov grob, povorke nalik pravoslavnim litijama, nove „ikone“ komunističkih vođa i „komunistička ritualnost sa svojim svetim mjestima“, utemeljena na dogmatskoj „vjeri u radikalni preobražaj svijeta“ (Špehar, 2024: 153). Nacionalsocijalizam pak kult radničkoga pokreta zamjenjuje kultom nacije i vođe (*Führera*), razvijajući — kako pokazuje George Mosse — monumentalizam spomeničke i arhitektonske simbolike, masovne skupove poput nirnberških mimohoda i kult palog vojnika (Mosse, 1975, 1990; usp. Špehar, 2024).

Svi ti slučajevi dijele istu strukturu: sekularni poredak preuzima liturgijske oblike kršćanstva da bi inscenirao vlastiti narativ o radikalnoj preobrazbi svijeta. Politička liturgija time postaje izvedbeno tijelo političke eshatologije — ona u posebnome prostoru,

vremenu i obredu reaktualizira mit o utemeljenju i obećanje dovršenja, sve do one „sekularne hijerofanije“ kojom suvremena država ontološki utemeljuje vlastiti poredak (Špehar, 2024: 155–160).

Naposljetku, eshatološka struktura nije rezervirana samo za ideologije koje se obično smatraju mesijanskima. I liberalni je tabor iznjedrio vlastitu eshatologiju, najizravnije u tezi Francisa Fukuyame o „kraju povijesti“ (Fukuyama, 1989, 1992). Fukuyama, oslanjajući se na hegelovsko-kojèvljevsku tradiciju (usp. Kojève, 1947), liberalnu demokraciju i tržišnu ekonomiju tumači kao konačnu točku ideološke evolucije čovječanstva — poredak iza kojega nema daljnega smislenoga razvoja. Premda je sadržajno suprotstavljen marksizmu, formalno mu je srodan: i jedan i drugi povijest zamišljaju kao usmjereni proces s dovršenjem, samo što na mjesto besklasnoga društva dolazi liberalni poredak. Mnogi su u brzom slijedu događaja — povratku nacionalizama, vjerskih sukoba i autoritarnih izazova — vidjeli osporavanje te teze. Fukuyama je, doduše, uzvraćao da „kraj povijesti“ ne znači kraj događaja, nego ideološke evolucije. Upravo se tu, međutim, pokazuje opasnost imanentističke eshatologije: proglašavanje vlastitoga poretka krajem povijesti lako zatvara oči pred njezinim nastavkom.

Populizam i mesijanizam

Ako su velike ideologije moderne svoje eshatologije gradile oko klase, nacije ili poretka, suvremena politika svoju najrašireniju eshatološku tvorbu ima u populizmu. Prema utjecajnu određenju Casa Muddea, populizam je „tanka“ ideologija koja društvo dijeli na dvije homogene i antagonističke skupine — „čisti narod“ i „iskvarenu elitu“ — te traži da politika bude izraz opće volje naroda (Mudde, 2004; usp. Mudde i Rovira Kaltwasser, 2017). Sama po sebi tanka, ta se ideologija prijanja uz „deblje“ ideologije lijeve ili desne provenijencije, no njezina je temeljna shema neovisna o tome — i upravo je ta shema eshatološka.

Eshatološki ustroj populizma može se razložiti u nekoliko elemenata. Sadašnjost se tumači kao vrijeme pada i iskvarenosti: narod je izdan, opljačkan ili izigran od elite, stranaca ili globalnih sila. Narod sam postaje izabrani, otkupiteljski kolektiv — čist, izvoran i moralno nadređen. Vođa preuzima mesijansku funkciju: on jedini istinski utjelovljuje narod i jedini ga može spasiti, vraćajući mu ono što mu je oteto. Neprijatelj — elita, manjina, „globalisti“

— postavlja se kao prepreka konačnomu iskupljenju, čime se uspostavlja schmittovska podjela na prijatelja i neprijatelja te taubesovska figura izabranoga naroda i njegovih protivnika (usp. Schmitt, 1932; Taubes, 1947). Obećana budućnost ima oblik obnovljenoga, pročišćenoga poretka — povratka izgubljene veličine, što je opet palingenetska, eshatološka shema preporoda (usp. Griffin, 1991).

Formalnu logiku te tvorbe najpreciznije je opisao Ernesto Laclau. U djelu *On Populist Reason* Laclau pokazuje da „narod“ nije unaprijed dana zbilja, nego se konstruira: populizam je logika povlačenja političke granice kojom se mnoštvo razasutih zahtjeva povezuje u „lanac ekvivalencije“ nasuprot zajedničkomu neprijatelju (Laclau, 2005). „Narod“ pritom postaje „prazan označitelj“ koji vođa može utjeloviti (Laclau, 1996). Upravo se na toj točki populistička logika dodiruje s logikom političkoga mita: kada mit transcendirira vlastiti partikularitet, postaje ono što Laclau naziva „socijalnim imaginarijem“ — položaj koji su u moderni zauzimali i prosvjetiteljstvo i komunističke eshatologije — i pretvara se u platformu za širenje lanca ekvivalencije i izgradnju antagonističkoga bloka (Jerbić, 2014: 199–200). Prazni označitelj „naroda“ tako funkcionira kao mitsko mjesto s ostatkom značenja koje vođa popunjava, čime se omogućuje mesijanska identifikacija. Za Laclaua ta logika nije nužno patološka; ona je sama gramatika politike i može imati i emancipatorski naboj. No njezina struktura ostaje eshatološka.

Kritičniju ocjenu nudi Jan-Werner Müller, prema kojem srž populizma nije u tome što je protuelitistički, nego u tome što je protupluralistički: populisti tvrde da oni — i samo oni — predstavljaju istinski narod, čime svakoga protivnika proglašavaju ne legitimnim suparnikom, nego neprijateljem naroda (Müller, 2016). Ta je isključiva tvrdnja o predstavljanju strukturno mesijanska: vođa nije tek jedan glas među mnogima, nego jedinstveni autentični glas cjeline. Time populizam reproducira upravo onu eshatološku napast koju je Voegelin pripisao totalitarnim ideologijama — imanentizaciju eshatona (Voegelin, 1952).

Time se populistička eshatologija pokazuje kao dosljedno imanentistička: spasenje se ostvaruje ovdje i sada, pobjedom vođe i pokreta, bez ikakve rezerve „još ne“. Ondje gdje se konačno iskupljenje smatra dostižnim unutar same politike, nestaje razlika između protivnika i neprijatelja, a poraz na izborima lako se reinterpreтира kao krađa, to jest kao zavjera protiv spasenja (usp. Müller, 2016). Različiti suvremeni populizmi — i desni,

restauracijsko-nacionalistički, i lijevi, narodno-egalitarni — variraju sadržaj, ali dijele tu temeljnu shemu. Pitanje koje preostaje jest postoji li u suvremenoj politici i drukčija, neimanentistička eshatološka forma — a upravo se ona, paradoksalno, krije u samoj demokratskoj ustavnoj državi.

Demokratska ustavna država: proleptička eshatologija

Da i demokratska ustavna država posluje s eshatološkim registrom, slijedi već iz njezine legitimacijske strukture. Kako podsjeća Josef Isensee, država ne postoji radi same sebe, nego svoj smisao mora tražiti izvan sebe; među tipovima legitimnosti koje pritom mobilizira Isensee navodi i mitska uporišta — predodžbe o iskonu i vizije konačnoga horizonta (Isensee, 2004: 17). Moderna se država, dakle, ne legitimira samo racionalnim ostvarenjem ciljeva, nego i simboličkim upućivanjem na utemeljenje i na neki konačni horizont.

No oblik te državne eshatologije bitno se razlikuje od mesijanskih ideologija i populizama. Suvremena demokratska ustavna država počiva na utemeljujućem mitu i na svojevrsnoj sekularnoj hijerofaniji čija temeljna načela trajno sadrže ostatak neispunjenosti: prostor slobode koji se uvijek iznova širi, napredak koji usporedno otkriva vlastite manjkavosti, jednakost kao nedovršenost (Špehar, 2024: 159–160). Država tako ostaje, u toj perspektivi, nedovršen, ali nezamjenjiv politički subjekt — poredak koji svoje ideale postavlja kao kriterij i horizont, a ne kao nešto već ostvareno.

Strukturno gledano, riječ je o proleptičkoj eshatologiji: napetost „već da, ali još ne“ ovdje nije teološka formula, nego način na koji demokratski poredak drži vlastite vrijednosti otvorenima reviziji (usp. Moltmann, 1964; Metz, 1968). Upravo ta neispunjenost — odbijanje da se ijedno postignuće proglasi konačnim — jest ono što čuva pluralizam i mogućnost promjene. Tu se pokazuje i ključna razlika prema populizmu: dok populizam prazno mitsko mjesto „naroda“ nastoji jednom zauvijek popuniti vođom i time zatvoriti povijest, demokratska ga država ostavlja načelno praznim, kao mjesto trajna nadmetanja interpretacija (usp. Laclau, 1996). Pritisak na taj model dolazi iz rastakanja kohezije koje Marcel Gauchet opisuje kao „doba identitetâ“ (Gauchet, 2012), a populizam ga iskorištava nudeći brzu, imanentističku ispunu. Snaga demokratskoga poretka, naprotiv, leži upravo u tome da nijednoga obnašatelja toga mjesta ne apsolutizira.

Zaključno

Eshatološke strukture nisu predmoderni reziduum koji bi sekularizacija postupno uklonila, nego trajna i prilagodljiva značajka političke modernosti. Od marksizma i fašizma - koji svoju eshatologiju utjelovljuju u pravim političkim religijama i liturgijama (usp. Voegelin, 1952; Špehar, 2024) - preko liberalnoga „kraja povijesti“ (Fukuyama, 1992) do suvremenoga populizma, političke se tvorbe iznova organiziraju oko prepoznatljivih eshatoloških elemenata: usmjerene povijesti, izabranoga kolektiva, neprijatelja kao prepreke spasenju i obećanoga preobraženog poretka. Četiri paradigme — Voegelinova (1952), Schmittova (1932), Taubesova (1947) i Moltmannova (1964) — pokazale su se pritom korisnim dijagnostičkim instrumentom.

Odlučujućom se osi pokazala razlika između imanentističke i proleptičke eshatologije. Populizam je, kao danas najrašireniji nositelj mesijanske strukture, dosljedno imanentistički: spasenje obećava unutar same politike i u vođi kao jedinstvenome utjelovljenju naroda, čime — voegelinovski rečeno — postaje sklon eroziji pluralizma (usp. Voegelin, 1952). Demokratska ustavna država, naprotiv, nosi proleptički ostatak: eshatologiju koja sadašnjost kritizira, ali je ne proglašava dovršenom. Ako iz ovoga pregleda slijedi ikakva normativna uputa, ona je moltmannovska: demokratskoj je politici potrebna eshatološka skromnost — sposobnost da se bori za bolji poredak, a da nijedan svoj ishod ne proglasi konačnim spasenjem (usp. Moltmann, 1964; Metz, 1968). Pod kojim uvjetima suvremene demokracije mogu sačuvati tu skromnost pred pritiskom mesijanskih mobilizacija ostaje otvorenim zadatkom.

Literatura

Blumenberg, H. (1966). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Cohn, N. (1957). *The pursuit of the millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. London: Secker & Warburg.

Eliade, M. (2002). *Sveto i profano*. Zagreb: AGM. (Izvornik objavljen 1957.)

Fukuyama, F. (1989). The end of history? *The National Interest*, (16), 3–18.

Fukuyama, F. (1992). *Kraj povijesti i posljednji čovjek*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada

Gauchet, M. (2012). *Religija u demokraciji: Put laičnosti*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.

Griffin, R. (1991). *The Nature of Fascism*. London: Pinter.

Isensee, J. (2004). *Država, ustav, demokracija*. Zagreb: Politička kultura.

Jerbić, V. (2014). O odnosu mitskog i političkog u djelima Ernesta Laclaua. *Narodna umjetnost*, 51(2), 191–203.

Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.

Koselleck, R. (1979). *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Laclau, E. (1996). *Emancipation(s)*. London: Verso.

Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. London: Verso.

Löwith, K. (1949). *Meaning in history: The theological implications of the philosophy of history*. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, K. (1844/1967). Prilog kritici Hegelove filozofije prava. Uvod. U: K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.

Marx, K. (1894/1948). Kapital: kritika političke ekonomije, sv. 3. Zagreb: Kultura

Marx, K. i Engels, F. (1848/1973) *Manifest Komunističke partije*. Zagreb: Naprijed.

Metz, J. B. (1968). *Zur Theologie der Welt*. Mainz: Matthias-Grünwald; München: Chr. Kaiser.

Moltmann, J. (1964/2008). *Teologija nade: istraživanja o temeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*. Rijeka: Ex libris.

Mosse, G. L. (1975). *The nationalization of the masses: Political symbolism and mass movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. New York: Howard Fertig.

Mosse, G. L. (1990). *Fallen soldiers: Reshaping the memory of the world wars*. New York: Oxford University Press.

Mudde, C. (2004). *The populist Zeitgeist*. *Government and Opposition*, 39(4), 541–563.

Mudde, C. i Rovira Kaltwasser, C. (2017). *Populism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Müller, J.-W. (2017) *Što je populizam?* Zagreb: TIM press

Riklin, M. (2010). *Komunizam kao religija: Intelektualci i Oktobarska revolucija*. Zaprešić: Fraktura.

Schmitt, C. (1922/2019). *Politička teologija*. Zagreb: Naklada Breza.

Schmitt, C. (1932). Pojam političkoga. U: M. Kasapović i N. Zakošek (ur. i prev.), *Politički spisi*. Zagreb: Politička kultura, 2007.

Schmitt, C. (1950). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln: Greven.

Špehar, H. (2024). Simboličko u političkoj liturgiji demokratske ustavne države: Od reaktualizacije mita do hijerofanije. *Bogoslovska smotra*, 94(1), 149–162.

Taubes, J. (1947). *Zapadna eshatologija*. Zagreb: Antibarbarus, 2009.

Voegelin, E. (1938). *Die politischen Religionen*. Wien: Bermann-Fischer.

Voegelin, E. (1952). *The new science of politics: An introduction*. Chicago: University of Chicago Press.

Voegelin, E. (1959). *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München: Kösel.