

Razprave na temo
Religija – dejavnik medkuklturnega dialoga¹

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2, 247–260
UDK: 32:1Kierkegaard S.
Besedilo prejeto: 7/2017; sprejeto: 7/2017

Bojan Žalec

Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije

Povzetek: Namen članka je, osvetliti področje političnega v luči Kierkegaardove misli. Avtor izpostavi dva vidika: premagovanje nasilja in delovanje svobodne/liberalne demokracije. Ugotavlja, da je gojenje pristne religioznosti in na njej temelječe etike zelo pomembno v obeh pogledih. V prvem delu članka, posvečenem nasilju, avtor opre svoja izvajanja na teološko antropologijo in na psihologijo, ki temeljita na Kierkegaardovem delu in na Bellingerjevi interpretaciji tega dela. Ključno vlogo igrajo interpretacija tesnobe, obupa in greha in načini človekovega odziva na božji klic. V drugem delu avtor naredi dva koraka. V prvem dokazuje, da je etika božje zapovedi, kakor jo je razumel Kierkegaard, združljiva s svobodno demokracijo. V drugem koraku pa gre še dlje, saj dokaže, da je omenjena etika temelj pristne subjektivnosti in avtonomnosti. Zato je ta etika vitalnega pomena za delovanje svobodne demokracije.

Ključne besede: tesnoba, obup, greh, nasilje, etika božje zapovedi, svobodna/liberalna demokracija

Abstract: Kierkegaard and Political: Faith as Overcoming of Violence and as an Origin of Democracy

The aim of this paper is to enlighten the area of political in the light of Kierkegaard's thought. The author focuses on two aspects: overcoming of violence and functioning of liberal democracy. He finds out that cultivation of authentic religiosity and on it founded ethics is very important in both respects. In the first part of the article devoted to violence, the author's arguments are based on theological anthropology and psychology that are founded on Kierkegaard's work and Bellinger's interpretation of it. The interpretation of anxiety, despair, sin, and the ways of human's response to God's call play the key role in it. In the second part, the author makes two steps. Firstly, he argues that the ethics of divine command as understood by Kierkegaard is compatible

¹ Tematski sklop prinaša znanstvene rezultate dela v raziskovalnem programu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269), ki ga izvaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

with liberal democracy. With the second step, he goes even further: he argues that the mentioned ethics is a foundation of authentic subjectivity and autonomy. Therefore, such ethics is of vital importance for working of liberal democracy.

Key words: anxiety, despair, sin, violence, ethics of divine command, liberal democracy

1. Teološka antropologija in psihologija nasilja

Teorija nasilja je zelo relevantna za politično misel.² Tega ni treba posebej pojasnjevati. Zato lahko rečemo, da je Kierkegaardovo delo izrednega pomena za politično misel, saj je temelj ene najbolj prodornih in zadovoljujočih sodobnih teorij nasilja. To teorijo je razvil ameriški teolog Charles K. Bellinger. Vendar Bellinger s svojo teorijo ni odkril nečesa zares novega, ampak je samo združil v skladno celoto spoznanja, do katerih se je dokopal že sam Kierkegaard. Ta spoznanja je Bellinger koordiniral in povezal s spoznanji drugih predstavnikov teološke humanistike, med katerimi sta, v pogledu nasilja, najpomembnejša Eric Voegelin (Žalec 2014) in René Girard (Petkovšek 2013; 2014). Temeljni klasik teološke humanistike pa je Kierkegaard.

Teološka humanistika je pristop, ki aplicira teološke pojme pri pojasnitvi fenomenov, s katerimi se ukvarja tudi sekularno zamejena humanistika. Izhaja iz pričanja, da je takšen presežni pristop lahko plodnejši kakor sekularni. Njene osrednje sestavine so teološka antropologija, psihologija in etika. O čem govorimo, lahko konkretno ilustriramo s predstavitev Bellingerjeve kierkegaardovske teorije nasilja. Imenujmo to teorijo oziroma interpretacijo KB teorija. Kierkegaardovo delo je raznoliko. Sestavljeno je iz dnevnških zapiskov, iz psevdonimnih del in iz avtorsko podpisanih del. Kierkegaard in nekateri njegovi psevdonimni avtorji so bili prepričani, da Bog obstaja in da človek lahko pride do vednosti o Bogu in o sebi z branjem svetopisemskih pripovedi. (Bellinger 2001, 36) Takšen je bil tudi Vigilius Haufniensis, »avtor« delo *Pojem tesnobe*, in prav s tem delom lahko začnemo pojasnitev KB teorije (političnega) nasilja. Preden pa se lotimo predstavitve spoznanj iz tega dela, ki so relevantna za naš članek, pa pojasnimo na kratko še pogled na stvarjenje, ki ga ima KB, saj je ta pogled izredno pomemben za pravilno razumevanje KB teorije o nasilju.

Bellinger pojasni: Kierkegaard je zavračal stališče, da je stvarjenje dogodek, ki se je zgodil, potem pa je Bog prenehal ustvarjati. Nasprotno, Bog nenehno ustvarja, vsaj glede človeka je to pravilna interpretacija svetopisemskega nauka. Že sam zdravi razum judovsko-krščanske tradicije nas privede do tega stališča. Poleg tega Bellinger v prid Kierkegaardovemu stališču, s katerim se tudi sam strinja, kot so-

² Razumevanje nasilja je zelo pomembno tudi za razvijanje dialoga. Pomembna negativna dejavnika dialoga sta namreč strah in nezaupanje, oba pa večinoma izvirata iz izkušnje nasilja. Zato je kultura miru temelj dialoških odnosov. (Žalec 2010, 36)

mišljenike navaja nekatere ugledne teologe. Prvi in najbolj slavni od tistih, ki jih navede, je Luter. Bellinger je zapisal, da nas Prva Mojzesova knjiga ne uči, da je Bog *bil* Stvarnik, ampak, da Bog *je* Stvarnik. (30) Bog svojega stvarstva nikoli popolnoma ne izpusti iz rok. Če bi to storil, bi po Lutru vse izginilo v nič. (29)

Bellinger trdi, da je iz različnih delov Kierkegaardovega opusa razvidno, da se stvarjenje ves čas dogaja (30). Še več, to stališče je temelj Kierkegaardovega razumevanja človeške eksistence. Bellinger opozarja, da je Kristus Beseda, prek katere je vse, kar je, nastalo oziroma začelo bivati. Že samo zato so vse interpretacije Boga kot urarja s krščanskega stališča nesprejemljive. (31) Opozorimo lahko tudi na Kierkegaardove dnevnike, v katerih Kierkegaard zelo jasno postavi v središče, sklicujoč se na Sveto pismo, človekovo zmožnost, da sliši božjo besedo in pomen tega, da jo sliši oziroma da ji prisluhne. Kierkegaard je svetopisemski teolog, ki bralca spodbuja, da odkrije pravi smisel svojega bivanja v svojem odnosu z Bogom Stvarnikom. Kierkegaard je v prvi vrsti strasten bralec Svetega pisma, ki poskuša doseči, da bi božja beseda odmevala skozi njegovo pisanje: bralca naj doseže tam, kjer bralec je, in ga privede do večje duhovne zrelosti. Za Kierkegarda je teološka antropologija najpomembnejša točka, v kateri nauk o nenehnem stvarjenju stopi v igro. »Subjektivno« eksistirajoči človek je osebno vpleten v dogajanje stvarjenja. Stvarjenje se dogaja v njegovi duši ali pa ima vsaj potencial za to, da se dogaja v njegovi duši. Teološka antropologija mora, vsaj v končni analizi, imeti obliko samospoznanja. Posameznik ne more razumeti človeškega položaja abstraktno, ne da bi razumel svoj lastni položaj. (32) Tako vidimo, da ima Kierkegaardova misel tako teoretsko kakor tudi buditeljsko oziroma pridigarsko prvino. Človeško existenco analizira v svojem teoretskem premisleku, po drugi strani pa s svojim pisanjem tudi izzivalno nagovori bralca. Kierkegaard ne ponuja samo opisa božjega delovanja – stvarjenja, ampak tudi spodbuja bralca, da svoj um in srce odpre temu delovanju. (33)

Tudi če se obrnemo k psevdonimnim delom, naletimo na temo nenehnega stvarjenja. Takšno delo so *Filozofske drobtinice*, prvo delo psevdonimnega avtorja Johannesesa Climacusa. Tu je govor o ponovnem rojstvu in o novi osebi. Človek je zapadel v neresnico zaradi svoje lastne napake – greha. (34) Učitelj je Bog, ki je vstopil v čas, da bi opozoril človeka: v neresnici živi zaradi svoje lastne napake. Učitelj tako omogoči ponovni začetek oziroma nadaljevanje procesa stvarjenja, ki ga je prekinil greh. Zato je naslednji potrebn korak v razlagi Kierkegaardovega razumevanja stvarjenja pojasnitev, kaj Kierkegaard razume z grehom. Začnimo to pojasnitev z delom *Pojem tesnobe* (1844), ki ga je »podpisal« Vigilius Haufniensis. Zelo ga zanima vprašanje osnovne motivacije, ki je podlaga človekovega vedenja oziroma ravnanja. Po njegovem je to tesnoba. To je edinstveno človeško čustvo, ki ga živali, ki drugače poznajo strah, ne doživljajo. Tesnoba se kvalitativno razlikuje od strahu. Tesnoba ne nastopi zaradi zunanjih groženj posameznikovemu obstoju, ampak je povzročena od znotraj. (Bellinger 2001, 35) Tesnoba ne nastopi pri živalih, ker živali niso duhovna bitja. Kaj to pomeni? Haufniensis sugerira, da imajo živali togo, determinirano, določeno duševnost, ki kontrolira njihove odzive na okolje. (36) Iz sveta jim pretijo različne nevarnosti in živali storijo najboljše, kar

znajo, da se jim izognejo. Človekova duševnost pa ni določena, zato je svoboden, saj se zaveda možnosti, ki so mu odprte. Svojo prihodnost lahko oblikujemo z izbiro svojih dejanj. In prav iz te naše zmožnosti izvira tesnoba. Svoboda, ki vključuje zavest o prihodnjih opcijah, tvori prvino človeške narave, ki je živali nimajo. Ta prvina je duh.

Haufniensis izhaja iz prepričanja, da Bog obstaja in da človek lahko pride do vednosti o Bogu in o sebi z branjem svetopisemskih pripovedi. Njegov pristop je narativna teologija. Za Haufniensis Adam in Eva predstavljata človeški rod, to pa pomeni, da simbolizirata duhovno eksistenco. Na njunem zgledu lahko vidimo, da imamo ljudje odprto prihodnost na način, kakor je živali nimajo. Prihodnost je vir tesnobe, ker njena nedoločenost vodi v čustveno ambivalenco. Haufniensis tesnobo opredeli kot »simpatično antipatijo in antipatično simpatijo«. (Kierkegaard 1998, 52) Tesnoba izvira iz konflikta med tem, da si iste stvari hkrati želimo in se je bojimo. To, česar si istočasno želimo in se bojimo, pa je duhovni razvoj našega sebstva samega. To, da človekova duševnost ni določena, pomeni, da je človekovo sebstvo nenehno v procesu oblikovanja, formacije. Ljudje dogajanja stvarjenja ne doživljamo kot dovršeno dejanje, ampak kot sedanje dogajanje. Natančno rečeno, ni res, da preprosto obstajamo, ampak nenehno postajamo, nenehno prihajamo v bivanje. (Bellinger 2001, 37) To je po svoje neprijeten položaj, ki ima lahko negativne posledice. Dejstvo, da nenehno prihajamo v bivanje, pomeni: za nas je odprta možnost, da se odtujimo procesu stvarjenja; to pa ne velja za živali. Izraženo v teološki govorici, to pomeni, da lahko zapademo v greh. Človekova grešnost je njegovo nagnjenje, da – po svoji lastni krivdi – zapade v neskladje s svojim Stvarnikom in prav tako s samim seboj.

Haufniensisova knjiga se začne z obravnavo zgodbe o padcu Adama in Eve v greh. S prvim grehom je greh prišel na svet, je zapisal Haufniensis. Adam in Eva sta storila »skok« v greh, ki je omogočil, da je grešnost postala kakovost človeške eksistence. Vsak človek, ki se rodi za njima, stori podoben skok. Ta skok vključuje izgubo nedolžnosti in njeno nadomestitev s krivdo. Vsaka oseba naredi ta skok kot posameznik. Ta skok je tradicionalno znan kot Padec. Toda kako naj razumemo ta kvalitativni skok psihološko? Odgovoru na to vprašanje velja temeljno Haufniensisovo zanimanje. Haufniensis pravi, da je nedolžnost nevednost. V tem stanju je po eni strani človek miren in spokojen, po drugi strani pa je vendarle navzoče še nekaj drugega, drugačnega. Ne govorimo o kakem konfliktu ali sporu, saj človek v stanju nedolžnosti ne teži k ničemur oziroma ne hrepeni po ničemer. Toda to stanje poraja tesnobo. Nedolžnost ni popoln mir. To je stanje, iz katerega nastane tesnoba. Nedolžnost spremlja tesnoba. Tesnoba je nelagodje, ki je rezultat posameznikove zavesti, da bi bil lahko drugačen, kakor je sedaj. (38) Lahko bi imel zmožnost ali znanje oziroma vednost, ki ga oziroma je sedaj nima. Ta zmožnost lahko postane dejanskost. Toda kakšne so lahko posledice, če se to ne zgodi? Posameznik tega ne ve in je zato tesnoben. Uresničitev te možnosti ga po eni strani privlači, po drugi strani pa misel o njej poraja nelagodje. Pred Padcem sta Adam in Eva živela v nedolžnosti, za katero je značilna nevednost. Ko jima je Bog prepovedal jesti z drevesa spoznanja dobrega in slabega, ga nista popolnoma razumela,

saj nista poznala razlike med dobrim in slabim. Morda sta slutila, da bosta, če bosta jedla s tega drevesa, zmožna nečesa, česar tedaj nista bila zmožna, kaj je to, oziroma kakšna zmožnost je to, pa nista vedela. Tudi ko jima je bilo rečeno, da bosta umrla, če bosta jedla s tega drevesa, tega nista razumela, saj nista vedela, kaj pomeni umreti. Ker nista razumela tega, kar je Bog rekel, v njiju ni bilo nobene določne predstave, ampak samo nedoločnost oziroma dvoumnost tesnobe. (Kierkegaard 1998, 55–56) Tesnoba je ujeta svoboda. Zato po Haufniensisu ni mogoča logična razlaga greha niti znanost o grehu, kajti greh nastane iz svobode, svoboda pa je področje, ki presega znanost. (Bellinger 2001, 38) Znanost poskuša logično dojeti stvarnost, ki jo objektivno zaznavna. Greh pa je subjektiven in ni logičen. Zato je vednost, ki je primerna za greh, subjektivna, eksistencialna oblika znanja. Haufniensis je zapisal, da to, kako je greh prišel na svet, vsak človek razume le po sebi. Če bi to »razumel« po drugem ali se tega »naučil« od drugega, tega *eo ipso* ne bi razumel. (Kierkegaard 1998, 63)

Bellinger izpostavi tri spoznanja, do katerih ga je privedlo branje *Pojma tesnobe*: 1. najbolj osnovno človeško čustvo ni strah pred zunanjimi grožnjami, ampak tesnoba, ki se porodi iz duhovne svobode; 2. svoboda človeka je izraz njegovega položaja kot bitja, ki nenehno prihaja v bivanje, ki je nenehno ustvarjano; 3. zapasti v greh pomeni, odtujiti se našemu Stvarniku in iztiriti iz smeri procesa našega postajanja, ki si jo Bog želi. (2001, 39)

Oglejmo si sedaj še malce podrobneje Kierkegaardovo pojmovanje greha in obupa. Za to tematiko je ključnega pomena delo *Bolezen za smrt*, ki ga podpisuje Anti-Climacus. Greh je po njegovem mnenju, psihološko gledano, »stopnjevanje obupa«. (Kierkegaard 1987a, 109) Obup je človekova osnovna eksistencialna odtujitev od Boga, zaradi katere ne more živeti polnega človeškega življenja (Bellinger 2001, 43; Klun 2013, 367; 371–374). Da bi Anti-Climacus lahko pojasnil obup in njegove oblike, mora pojasniti naravo sebstva. Ugotavlja, da ima tri razsežnosti: 1. sebstvo je sinteza nasprotnih prvin, kakor so neskončnost in končnost, svoboda in nujnost ... ; 2. sebstvo je samoodnos: zmožno se je zavedati samega sebe; 3. sebstvo je v odnosu do moči, ki ga je vzpostavila, Boga. Te tri dimenzije, vzete skupaj, vzpostavljajo način, na katerega je sebstvo duh. (44) Od kod izvira obup? Po Anti-Climacusu iz tega, da Bog, ki je ustvaril človeka kot odnos, kot sintezo, ki je odnos s samim seboj, »človeka spusti iz svojih rok« (Kierkegaard 1987a, 56). Ljudje so edinstveni med ustvarjeninami po tem, da jih Bog spusti iz svojih rok. Drugim bitjem se zato ne more zgoditi, da bi kaj blokiral božji namen, da postanejo to, kar »so«, da se uresniči njihovo bistvo. Ta namen pa je lahko blokiran pri človeku, ker ga človek lahko sam dejavno blokira. To je osnovni argument *Bolezni za smrt* kot celote. (Bellinger 2001, 45) Najnižja oblika obupa je odsotnost zavedanja o tem, kaj Bog želi, da postanemo, kakšno podobo nam je namenil. Naslednja stopnja je zavestni obup, ki je lahko obup v šibkosti, da bi postal to, kar ti je Bog namenil, ali pa obup v kljubovanju Bogu, da bi postal to, kar on želi, da postaneš. (46) Demonični obup je najbolj intenzivna oblika tega obupa. V demoničnosti človek želi biti nepopolnost, ali z drugimi besedami, ne želi postati božja podoba. Odloči se za svojo lastno nepopolnost, kot pričevanje proti Bogu, da je drugora-

zredni stvarnik. Voegelin v podobnem smislu govori o »epifaniji« ega, ki zakriva epifanijo Boga. (1989, 67–68) Anti-Climacus ponudi naslednjo opredelitev greha:

»Človek greši, ko *pred Bogom, ali kljub pojmu o Bogu obupan noče biti on sam, ali obupan hoče biti on sam*. Greh je torej stopnjevana šibkost ali stopnjevano kljubovanje; greh je stopnjevanje obupa. Poudarek je na: *pred Bogom* ali na tem, da je predstava o Bogu navzoča. To, kar v dialektičnem, etičnem in religioznem pogledu iz greha napravlja »kvalificiran« obup, da se izrazimo po pravniško, je ravno predstava o Bogu.« (Kierkegaard 1987a, 109)

Kierkegaardovo izhodišče je, da je vsak greh, preden je greh proti drugim, najprej in nazadnje greh proti Bogu (Bellinger 2001, 50). Kierkegaard (1987a, 112) poudarja, da grešnik ima pojmovanje Boga, pa kljub temu noče tega, kar hoče Bog, in je tako neposlušen. Kar zares naredi človeško krivdo za greh, je to, da krivi zavest o svojem obstoju pred Bogom. (112) Greh je najbolj temeljna oblika izogibanja poslušnosti Bogu. Greh je posameznikova nepripravljenost, zaznati božji glas, mu prisluhniti in sprejeti božjo voljo, ki jo sporoča. Greh je nepokornost in kljubovanje Bogu. (113)

Nasprotje greha je zato vera (114). Bellinger je v svoji interpretaciji Kierkegaard da uvedel pojem »zaščita ega« (ang. *ego protection*), s katerim po njegovem mnenju dobro povzamemo osnovne uvide, izražene v *Pojmu tesnobe* in v *Bolezni za smrt* (2001, 53). Kakor že rečeno, ljudje nimamo določene duševnosti in nenehno prihajamo v bivanje, nenehno postajamo. Takšen položaj vodi v tesnobo, ki je stanje, iz katerega raste greh. Pri »skoku v greh« govorimo o tem, da se človek obrne proč od Boga, da bi sam nadzoroval proces stvarjenja in zmanjšal tesnobo. Ego postane kakor nekakšna školjka, v kateri se posameznik skriva, da bi se izognil možnemu nadaljnjemu razvoju svojega sebstva. Človek se v tem stanju skuša zaščititi pred prihodnostjo, pred tem, da bi »umrl samemu sebi« in se ponovno rodil kot drugače oblikovana, zrelejša oseba. »Demonično« je izraz, ki označuje človeško eksistenco, ko poskus, izogniti se sesutju ega, doseže stopnjo panike. (53) Ali kakor pravi Kierkegaard, biti demoničen pomeni, moliti, da ne bi bil odrešen (1970, 1277–1278). Po KB ima človekovo življenje tri glavne razsežnosti: vertikalna os (Bog in narava), vodoravna os (socialno, družbeno bivanje) in časovna tirnica posameznega sebstva (Bellinger 2008, 2–3; Žalec 2015, 224; Králik 2017, 32; Valčová, Pavlíková in Roubalová 2016). Na vsaki od teh osi lahko nastopijo motnje, katerih posledica so razne oblike patologije. Motnja na navpični osi je kljubovanje Bogu, na osi sebstva upiranje klicu po duhovni rasti in na vodoravni osi človekova potopitev v množico, v Kierkegaardovem pomenu besede, ki je skvarjena oblika človeške socialnosti in omogoča nasilje najhujših razsežnosti. Bistvo KB teorije nasilja je, da Bog vsakega človeka kliče, naj se duhovno razvije, naj postane božja podoba, to je, podoba, ki mu jo je Bog namenil. To pomeni, da človek izgubi svojo »identiteto« in postane nekaj novega. Temu pa se večina ljudi upira, in to na bolj ali manj nasilen način. Takšni ljudje želijo doseči, da ne bi slišali tega božjega klica. Ko dobi prizadevanje za to utišanje skrajne razsežnosti, ki imajo lahko zelo nasilno obliko, KB govori o demoničnosti. Demoničnost je bolešno stanje, se pravi oblika norosti, ki lahko postane prava blaznost. (Žalec 2015, 228–229)

Nasprotovanje svoji lastni duhovni rasti in prizadevanje za utišanje božjega klika imata lahko zelo različne oblike, ki so lahko bolj ali manj nasilne. Slootweg (2009) takšno usmerjenost in ravnanje, ki je značilno še posebno za moderno, imenuje »križarski pohodi« (ang. *crusades*) proti vitezom vere. Naštejmo samo nekatere, za ilustracijo: pretirane in za ohranjanje svobodne demokracije škodljive zahteve po izključevanju religioznega diskurza iz javnega življenja oziroma delovanje v tej smeri; pretirane zahteve po izključevanju verske vzgoje in izobraževanja iz javne edukacije oziroma temu ustrezno ravnanje; scientizem, ki lahko dobi naravnost demonične razsežnosti (evgenika, poskusi na ljudeh ...) (Jamnik 2017, 59–61). Sam Bellinger je KB teorijo uporabil za interpretacijo nacizma in stalinizma. Nacist je demonik, demonik pa je patološki esteta, ki ga obvladuje tesnoba pred dobrim. Stalinist je patološki farizejski etik, ki ga prežema tesnoba pred zlim. (Bellinger 2001, 113–133; Bellinger 2010; Žalec 2013)

Menimo, da do sedaj predloženi oris KB teorije zadošča: ugotovimo lahko, da je KB teorija izrednega pomena za razumevanje nasilja in (*eo ipso*) političnega področja in da ponuja zanimive, tehtne in razsvetljuječe interpretacije, ki jih sekularne teorije nasilja ne omogočajo. Zato se sedaj lahko posvetimo drugemu delu naše naloge, predstavitvi Kierkegaardove teorije božje zapovedi in ovrednotenju njene »uporabnosti« in pomena.

2. Etika božje zapovedi in njena združljivost s svobodno demokracijo

Kierkegaard je menil, da moramo biti pred Bogom absolutno ponižni in da mu moramo dajati prednost pred vsem. Bog mora biti naša absolutna prioriteta. (2012, 195) To je edini način, da se zavarujemo pred samoljubjem. Samoljubje je tisto najpomembnejše, kar moramo v življenju premagati. Po našem mnenju je povsem smiselno dejati, da je glavni namen Kierkegaardovega pisanja, človeku pokazati, kako se lahko zaščiti pred samoljubjem in ga premaga. (Žalec 2016b, 282) Ker je Kierkegaardova etika predvsem etika ljubezni, lahko gornje trditve formuliramo kot zahtevo o primarnosti ljubezni do Boga. Pomen te primarnosti lahko osvetlimo z vidika malikovanja. Pomembna je zato, ker je vsako vedenje, ki daje čemerkoli prednost pred Bogom, malikovanje. Da bi to bolje razumeli, se moramo spomniti na naše gornje ugotovitve o središčnem pomenu stvarjenja v Kierkegaardovem pogledu. Človek brez vere, ki je po Kierkegaardu ekvivalentna prioriteta ljubezni do Boga, se s tem izmika božjemu ustvarjanju njega samega in tako postaja ali pokuša postati oziroma biti sam svoj »stvarnik«. To pa je malikovanje samega sebe, saj hoče prevzeti božjo funkcijo. Odveč je dodajati, da je takšno samomalikovanje po krščanski slovnici, če se izrazimo po wittgensteinovsko (Žalec 2016a), samoljubje, pa naj človek dela karkoli.

Če mora biti Bog naša absolutna prioriteta, potem moramo absolutno spoštovati njegove zapovedi. Še več, samo če je nekaj dolžnost, samo takrat nas lahko to osvobaja in nas dela neodvisne, avtonomne. Zato sta tudi vera in ljubezen po

Kierkegaardu dolžnosti, še natančneje, temeljni dolžnosti, saj ju je zapovedal Bog. Vse naše glavne in temeljne zapovedi so po Kierkegaardu božje zapovedi, zato je njegova etika etika božje zapovedi. Ta ugotovitev pa pred nas postavlja nalogo, da odgovorimo na vprašanje, ali je Kierkegaardova etika božje zapovedi združljiva s svobodno demokracijo, katere bistvena prvina je pluralizem. V nadaljevanju bomo utemeljili pritrdilni odgovor na to vprašanje. Pri tem se bomo oprli na argumente C. Stephena Evansa, ki jih bomo dopolnili še z nekaterimi dodatnimi razlogi.

V zadnjem poglavju svoje knjige *Kierkegaard's Ethics of Love* (2008, 318) Evans dokazuje tezo, da religiozna etika božje zapovedi (EBZ) ni sektaška in da je združljiva s svobodno, pluralistično demokracijo. Njegovo izhodišče je, da EBZ kierkegaardovskega tipa izključuje vsako nasilje do drugače mislečih. To izhaja iz njene temeljnega načela »ljubi svojega bližnjega«. (319) Nadalje Evans trdi, sklicujoč se na KB teorijo, da Kierkegaardova teorija ne samo da ni združljiva z nasiljem, ampak celo omogoča odlično pojasnitev izvora nasilja, ki implicira tudi navodilo za ozdravljenje človeka in družbe od nasilja in za njegovo preprečevanje (320). Naslednji razlog je, da lahko obstaja skupna moralna podlaga za vernike in nevernike (321). Tako lahko načelo »ljubi svojega bližnjega« razume tudi oseba, ki je ateist. Evans na tej točki razlikuje med posebnim in splošnim razodetjem. Splošno razodetje je dano tudi nevernim. Tako lahko nevernik prizna nekaj kot moralno dolžnost in se pri tem ne zaveda, da je to pravzaprav božja zapoved, tako kakor lahko nekdo prepozna vodo in jo pije, ne da bi vedel, da je kemijska struktura vode H₂O. EBZ torej ne vsebuje težko sprejemljive trditve: oseba mora biti religiozna, da lahko prizna neke določene moralne vrednote oziroma načela in poskuša na njih graditi svoje življenje. Še več, religiozna etika in antropologija imata tudi razlago za to: Bog Stvarnik je v vsakega človeka vsadil ljubezen. Zato je vsak človek vrednota, in načeloma, ima vsak človek zmožnost, priznati resnico, da je vsak človek vrednota. Ob tem velja dodati: tudi če je moralno razodetje sporočeno točno določenim ljudem kot posebno razodetje (prek Jezusa, Mohameda, Buda, Konfucija ...), to še ne pomeni, da ga ni mogoče, vsaj delno, prepoznati tudi po poti splošnega razodetja, splošnega moralnega čuta ali vesti, in da ga ni mogoče zagovarjati s sklicevanjem na splošno razodetje. Kierkegaard je sam ravnal tako. Čeprav je menil, da je morala ljubezni do bližnjega izpeljana iz Nove zaveze, je trdil, da je pravilnost te etike mogoče braniti po merilih, ki jih priznavajo tudi nasprotniki religije, saj takšna etika omogoča ljudem, da prosperirajo z ohranjanjem konstantnosti ljubezni, z večanjem človeške svobode in z varovanjem človeškega življenja. (322) Toda če je tako, se postavlja vprašanje: zakaj sploh potrebujemo religiozno utemeljeno moralno teorijo, če lahko ljudje prepoznajo svoje moralne dolžnosti brez vere v Boga ali sprejemanje avtoritete kakega posebnega razodetja? Zakaj potrebujemo teorijo božje zapovedi? Odgovor smo nakazali že zgoraj: ta teorija nam pojasni, kako je naša moralnost povezana z doseganjem naše najgloblje in večne sreče, pri tem pa naše moralnosti ne reducira na osebni interes. To redukcijo na svoj lastni interes pa preprečuje prav načelo, da je temelj prav(iln)ega ravnanja brezpogojno izpolnjevanje božje zapovedi. Da pri moralnosti primarno ni pomemben osebni interes, pa je ena najmočnejših intuicij o naravi moralnosti.

Vendar pa mnogi kljub vsemu mislijo, da pojasnitve, ki smo jo navedli, ne moremo uporabiti za liberalno demokracijo, ki je zavezana ločitvi Cerkve od države. Mnogi mislijo, da mora biti religija v liberalni demokraciji zasebna zadeva. To je seveda veliko vprašanje, ki bi zahtevalo mnogo več prostora, kakor ga imamo v tem članku, zato naj navedemo samo nekaj najpomembnejših razlogov, zakaj se s skrajno ekskluzivističnim stališčem v tem pogledu ne strinjamo. Na te je jasno opozoril nemški filozof Martin Breul (2015), ki je navedel pet funkcij oziroma razlogov za tezo, da religiozna prepričanja lahko igrajo legitimno vlogo v javnem diskurzu pluralne in demokratične družbe. Še več, Breul trdi, da so te funkcije za takšno družbo nujne. Pri nobeni vlogi ni pomembna funkcija upravičevanja, glede katere se Breul strinja s skrajnimi ekskluzivisti, da je religiozna prepričanja ne morejo opravljati. Ti razlogi oziroma vloge so: religiozna prepričanja lahko igrajo vlogo motivacijskega razloga; drugi razlog za potrebnost javnega izražanja religiozних prepričanj zadeva zadržanost nekaterih glede možnosti prevoda vsebine religiozних prepričanj v nereligiozni, sekularni govor. Breul izhaja iz pojmovanja, da je javnost kritični in diskurzivni postopek za koordiniranje in organiziranje skupnega ravnanja in življenja. Če je tako, potem religiozna prepričanja ne bi smela biti vnaprej izključena iz javnosti oziroma omejena na zasebno področje, saj potem sploh ni nobene možnosti oziroma priložnosti, da bi preverili dostopnost njihove vsebine in da bi dele, ki so zanimivi za družbeno razpravo, prevedli v splošno sprejemljivo govorico. Zato moramo, če želimo biti na postsekularni ravni, zavrniti »liberalno« zahtevo zasebnosti religije in dopustiti navzočnost religiozних argumentov v javnosti, pri tem pa se morajo njihovi zagovorniki zavedati epistemске omejenosti teh argumentov. (499) Tretji razlog za navzočnost dostopnih religiozних razlogov v javnem diskurzu je upoštevanje manjšin (499–500). Za marsikatero manjšino je pogosto edini način, da pojasnijo svoje pomisleke ali zadržke izražanje v religiozni govorici oziroma z uporabo religiozno obloženih ali utemeljenih ugovorov. Religiozne utemeljitve lahko veljajo kot (začetne) namestnice za splošno sprejemljive utemeljitve, v katere se lahko prevedejo ali ki se lahko pozneje predložijo, objavijo. Razlog za takšno dopustitev po Breulu ni kaka pokroviteljska zaščita kulturne raznolikosti, ampak želja, da se kolikor mogoče razširi polje demokratične javne razprave, tako v vsebinskem pogledu kakor tudi z vidika možnih udeležencev (vključno z manjšinami z obrobja). (Strahovnik 2014, 245) 4. Religiozni argumenti se lahko nadalje uporabijo kot dodatna utemeljitev poleg argumentov, ki temeljijo na splošno sprejemljivih razlogih. Tako se lahko razne diktatorske usmeritve ali pa očitne krivice kritizirajo tudi z religiozних stališč. V takšnem primeru religiozni argumenti nimajo odločilnega pomena, lahko pa nekemu stališču dajo večjo težo. Izključitev religiozne argumentacije iz javne razprave lahko privede do nastanka javnega prostora, ki ga zasedejo razni skrajneži, ti skrajneži pa v javno razpravo brez zadržkov vnašajo lažne religiozne argumente, ki koristijo njihovim interesom. Tako se je v zadnjih letih v ZDA izrazilo povečal vpliv religiozne skrajne desnice in evangelikalskih fundamentalistov v javnosti. (Sandel 2010, 208–269) V okoljih stabilnega nesoglasja, ki zahtevajo obsežne kompromise, je lahko potrebna navezava na religiozne predstave (Breul 2015, 501). Vzemimo zagovornike splava in njihove

religiozne nasprotnike. Ker ne moremo pričakovati, da bi dosegli kako soglasje o tem vprašanju med njimi, je edina dejansko možna rešitev tega pat položaja nekakšen kompromis, s katerim bodo obojni kolikor toliko lahko živeli in ki bo omogočil pomiritev med obema stranema. Če pa želimo doseči ta kompromis, moramo najprej izvedeti, kaj sestavlja vrednostna merila in pojmovanja konkretnih potencialnih partnerjev za želeni kompromis, da jih bomo v procesu doseganja kompromisa lahko upoštevali. To pa lahko dosežemo le, če tudi religiozna stran v javni razpravi pojasni svoje poglede in če bodo njeni pogledi upoštevani v javnem diskurzu.

Evans se ugovora proti (skrajnemu) ekskluzivizmu loti na podlagi razlikovanja dveh pojmovanj svobodne demokracije (2008, 325): to je družba, ki je zavezana odprti in svobodni razpravi, v kateri lahko sodelujejo vsi, tudi religiji vdani posamezniki; po drugem pojmovanju pa naj se o religioznih stališčih ne bi razpravljalo, ker bojda sodijo v zasebno sfero. Po Evansu je samo prva družba resnična svobodna demokracija, druga pa, pod pretvezo religiozne nevtralnosti, uveljavlja naturalistični okvir razprave, to pa bi težko imenovali religiozna nevtralnost. To, da mnogi verniki zagovarjajo upravičenost in potrebnost religioznega diskurza v javni razpravi, nikakor ne pomeni, da si zares veren kristjan želi kake teokratske družbe. Prav nasprotno. Pravzaprav je že zgled Kierkegaarda samega zelo poveden v tem pogledu. Kierkegaard je nasprotoval ureditvi, ki je v njegovem času vladala na Danskem, v kateri je Cerkev orodje države. Njegov glavni razlog je bilo nasprotovanje ideji, da se lahko resnično krščanstvo identificira s konkretnimi normami katerekoli dejanske, konkretne človeške družbe. Kakor opozarja Evans, je genij EBZ prav v transcendenci, ki jo dodeljuje našim moralnim obveznostim. (326) EBZ ne more biti nikoli identična z *vox populi* ali *Sittlichkeit* v Heglovem smislu. Pristni etični posameznik mora uveljavljene norme vedno obravnavati s »strahom in trepetom«. Takoj, ko kristjani enačijo svojo vero z *Sittlichkeit*, so svojo vero izdali in so udeleženi v uporabi proti Bogu. (327) Kierkegaard vedenje pravega kristjana v tem pogledu imenuje pričevalec resnice, Evans pa protikultura (ang. *counterculture*). Kierkegaard je menil, da bo takšen pričevalec resnice zagotovo naletel na preganjanje, čeprav ga sam ne sme iskati, kaj šele, da bi želel biti mučenec (2009). Najbolj to pride do izraza v njegovem razumevanju kristjanove drže kot pričevalca resnice za širšo skupnost brez upanja, da ga bo ta skupnost razumela (Evans 2008, 328). Vsak krščanski triumfalizem je zanj anatema in konstantinsko zlitje Cerkve in države je zanj padec, katerega posledice še sedaj čutimo (Bellinger 2001, 98). Po Kierkegaardu, ostrem kritiku kristjanstva, ne smemo nobenih družbenih sprememb, družbenega reda in sploh nobenega časovnega reda istovetiti z božjim kraljestvom. Tega se morajo najbolj zavedati prav spreminjevalci družbe. Po drugi strani pa so orisani Kierkegaardovi pogledi in spoznanja uporabni tudi za druge, ne samo za kristjane, za ljudi, ki imajo zelo različne poglede na odnos med verskimi skupnostmi in politiko. Po Kierkegaardu se mora tisti, ki želi služiti Bogu in ljubititi svojega bližnjega, zavedati, da noben človek ni Bog. Naše zasluge v končni instanci sploh niso naše, ampak od Boga. To lahko lepo ilustriramo z vprašanjem, kako priti do sprave med dvema človekoma. (330) S tem vprašanjem se Kierkega-

ard ukvarja v *Dejanjih ljubezni* (2012, 418–432). Opozarja na nevarnost samopravičnosti in občutka o osebni superiornosti, ki lahko pohabita še tako plemenito prizadevanje. Pri ogrožanju sprave ni pomembna samo nevarnost, da se tisti, ki ljubi, čuti večvrednega, ampak tudi, da se storilec, ki se kesa, čuti osramočenega in ponižanega. (426) Edina rešitev pri tem problemu je, da med oba »stopi« tretje, to je ponižni odnos do Boga (427–428). »Zmagovita oseba« v pogledu sprave se mora zavedati, da kesanje storilca in prošnja za odpuščanje nista njena zasluga, ampak božja, in da je dobro presežno. S tem prizna svojo slabotnost, vendar se ne poniža pred skesancem, ampak pred Bogom oziroma Dobrim. Prav tako pa se tudi skesanec ne poniža pred »zmagovalcem«, ampak pred Bogom. Ker sta tako obe osebi v odnosu ponižani, ni ničesar ponižujočega za nobeno od njiju. (428) Takšna skupna ponižnost omogoča resnično spravo. Tisti, ki zares ljubi, mora jasno izraziti in ponavljati, da spreobrnjenje skesanca ni njegova, ampak božja zasluga. Tako se vedno vede tisti, ki zares ljubi, ugotavlja Kierkegaard. (429–430) To je za Kierkegaarda bistvo strahu in trepeta: življenje v zavesti, da bivamo pred višjo silo in da smo ji odgovorni. Prav zato mora biti ta višja moč resnično presežna, takšna, da se ne more nič človeškega in nič časovnega upravičeno istovetiti z njo. Samo Bog, ki je resnično presežen, lahko počloveči in uravna odnose na ta način. (Evans 2008, 331)

Evans ugotavlja, da osebe, ki verujejo v takšnega Boga in so mu odločne služiti, lahko dajo vitalno pomemben prispevek k pluralistični svobodni demokraciji. Takšne osebe nimajo zemeljskih stvari za končni cilj človeškega življenja, vendar Evans (332) opozarja na stališče Cliva Staplesa Lewisa, da so prav osebe, ki so največ premišljale o drugem svetu, ta svet najbolj razumele in tudi največ storile zanj (1996, 119). Zato lahko Kierkegaardovo teorijo božje zapovedi zagovarjamo kot teorijo, katere širše poznavanje in sprejemanje bi imelo zelo dobrodejne učinke v pluralistični demokratični družbi.

3. Religiozne korenine avtonomnosti, subjektivnosti in svobodne demokracije

Če smo do sedaj poudarjali predvsem združljivost kierkegaardovske vere in etike z liberalno demokracijo, pa bi na koncu radi osvetlili tudi njuno, praktično gledano, kar vitalno potrebnost za delovanje liberalne demokracije. Osrednja trditev, ki utemeljuje to stališče, je, da sta kierkegaardovska vera in etika vir subjektivnosti in avtonomnosti, to dvoje pa je srce svobodne demokracije, brez tega srce hitro uveni. Kaj je mišljeno s tem? Naprej velja omeniti, da strahospoštovanje božjih zapovedi hkrati z zavestjo, da vere ne moremo zreducirati na nobeno *Sittlichkeit*, daje posamezniku moč, da nasprotuje ustaljenim normam in pogledom, to pa pomeni, da krepi njegovo avtonomnost in subjektivnost. Takšni posamezniki in takšno nasprotovanje so ključni za družbeni in demokratični razvoj. Brez njih je demokracija lahko kvečjemu abstraktna, ne pa dejanska. Abstraktna demokracija okosteni, se neha razvijati, njeni člani pa vedno bolj zapadajo v bolj ali manj pri-

krito golo pripadnost, ki se zlahka razvije v fundamentalizem, kvietistični individualizem ali pa anarhizem. Subjektivnost in avtonomija, ki sta v srcu liberalne demokracije, imata potemtakem religiozne korenine. Pravo krščanstvo implicira subjektivnost in jo celo uveljavlja oziroma zahteva. (Slootweg 2009, 242) Še tako »strašne« in »absurdne« božje zapovedi, denimo božja zapoved Abrahamu, naj žrtvuje Izaka, ne spodkopavajo naše avtonomije, ampak prav nasprotno: krepijo našo odločnost, in to s strahom in trepetom, ki se upirata vsaki redukciji odgovornosti na kaj, kar ne temelji na prioriteti ljubezni do Boga (244–245). Res je seveda, da moramo za njihovo spoštovanje izgubiti nekaj svoje svetne pameti (Slootweg 2009, 243; Kondrla in Králik 2016), vendar je to nujna cena naše subjektivnosti in avtonomnosti. Vendar, kakor opozarja Evans, ni potrebno, da je ta izguba pameti posebno radikalna, pod predpostavko, da nekaj vemo o svojem Bogu. Ta pripomba je pomembna v kontekstu vprašanja, kako vemo, da je neka zapoved božja. Merilo je lahko skladnost zapovedi s tem, kar drugače vemo o našem Bogu. Tako na primer v današnjem času lahko upravičeno močno dvomimo, da bi bila zapoved, naj ubijemo svojega sina edinca, res božja zapoved. (2008, 307)

Odsotnost subjektivnosti in avtonomnosti ima usodne posledice za družbo, saj vodi v izginjanje pristne kohezije in torej v dezintegracijo. Možno nasprotje anarhizmu ali takšnemu ali drugačnemu individualizmu je ob njuni odsotnosti samo še neka prazna pripadnost, ki je nasprotje pristne pripadnosti. Takšna prazna pripadnost je bolj ali manj fundamentalistična in izvira iz istega problema kakor prazni individualizem: umanjkanje duhovno razvitega sebstva z vsemi posledicami, ki iz tega sledijo (identitetna izpraznjenost, neavtonomnost, odsotnost subjektivnosti, zaprtost in samoljubje). Zato odgovor na pereče probleme sodobnega sveta, od individualizma do fundamentalizma, ni vrnitev h kakim črednim moralnim pripadnostim, ampak oblikovanje duhovno razvitih in prebujenih posameznikov, posamičnikov v Kierkegaardovem smislu. (Králik in Tinley 2017, 28) Ovir za doseganje tega cilja je več. Najprej je tu seveda prevladujoča kultura (samo)malikovanja. Nekateri v njej vidijo prikrito strahopetnost. Tako na primer Slootweg pravi, da današnjemu človeku manjka poguma za globoko in pristno notranjost (2009, 248). Poleg tega vera črpa iz vira, ki ga sodobna, na Zahodu prevladujoča imanentistična misel zavrača. Vendar iz naše analize izhaja, da so viri zares svobodne odločitve in s tem svobodne demokracije presežne narave.

Kratici

KB teorija – Kierkegaard-Bellingerjeva teorija.

EBZ – etika božje zapovedi.

Reference

- Bellinger, Charles K.** 2010. *The Joker is Satan, and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. Fort Worth: Churchyard Books.
- . 2008. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Oregon: Pickwick Publications.
- . 2001. *The Genealogy of Violence: Reflections on Creation, Freedom, and Evil*. New York: Oxford University Press.
- Breul, Martin.** 2015. Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft: Plädoyer für einen Moderaten Exklusivismus. *Theologie und Philosophie* 90, št. 4:481–503.
- Evans, Stephen C.** 2008. *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands & Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press.
- Jamnik, Anton.** 2017. Truth and Compassion – human dignity, the ethical norm which should be respected by all persons. V: *Truth and Compassion: Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, 57–63. Ur. Robert Petkovšek in Bojan Žalec. Zürich: Lit.
- Kierkegaard, Søren.** 2012. *Dejanja ljubezni*. Prev. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.
- . 2009. Mar se človek sme pustiti ubiti za resnico? V: *Søren Kierkegaard, Etično-religiozni razpravici*, 7–68. Ur., prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 1998. *Pojem tesnobe: Preprosto psihološko nazorno razmišljanje v smeri dogmatičnega problema izvirnega greha*. Ur., prev. Primož Repar. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1987a. *Bolezen za smrt: krščansko-psihološka razprava za spodbudo in prebujo. Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987b. Filozofske drobtinice ali drobci filozofije. V: *Søren Kierkegaard, Ponovitev: Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, 5–126. Prev. Franc Burgar. Ur. Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1970. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Zv. 2. Bloomington: Indiana University Press.
- Klun, Branko.** 2013. Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:367–376.
- Kondrla, Peter, in Roman Králik.** 2016. Authentic being and moral conscience. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 4:155–164.
- Králik, Roman.** 2017. Søren Kierkegaard's influence on the thinking of Karol Nandrásy. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 1:25–34.
- Králik, Roman, in Susanne Jakobsen Tinley.** 2017. Kierkegaard's ethics as an answer to human alienation in technocratic society. *Komunikácie* 19, št. 1:25–29.
- Lewis, Clive Staples.** 1996. *Mere Christianity*. New York: Simon and Schuster.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:377–388.
- . 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.
- Sandel, Michael.** 2010. *Justice – What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus&Giroux.
- Slootweg, Timo J. M.** Love and Violence: Dialectical Reflection on the Phenomenology of the Crusade. V: *Religion, Politics and Law: Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society*, 223–256. Ur. Bart C. Labuschagne in Reinhard W. Sonnenschmidt. Leiden: Brill.
- Strahovnik, Vojko.** 2014. Ideologija strahu in nova verska nestrpnost. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:235–246.
- Valčová, Katarina, Martina Pavlíková in Marie Roubalová.** 2016. Religious existentialism as a countermeasure to moralistic therapeutic deism. *Komunikácie* 18, št. 3:98–104.
- Voegelin, Eric.** 1989. *Autobiographical Reflections*. Baton Rouge: Louisiana State University.
- Žalec, Bojan.** 2016a. Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:457–470.
- . 2016b. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:277–292.
- . 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.
- . 2013. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmi tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:349–355.
- . 2010. Dejavniki dialoga in zdrava družba: solidarni personalizem, kreposti in pogubnost instrumentalizma. V: *Na poti k dialoški človeškosti: ovire človeškega komuniciranja*, 25–40. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Ljubljana: Teološka fakulteta.