

Protestantsko načelo Paula Tillichja

JANKO LOZAR

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,

Oddelek za filozofijo,

Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Zbornik "Protestantizem", ki je izšel konec predlanskega leta pri založbi Nova revija v reviji Poligrafi, nam bodi povod za soočenje s protestantsko mislijo, ki je bila doslej na Slovenskem bolj ali manj spregledana. Naša pozornost bo veljala protestantskemu mislecju Paulu Tillichu, ki je našel svoje mesto v slovenskem duhovnem prostoru v eseju taistega zbornika, in sicer spod peresa filozofinje Cvetke Tóth.

Obravnavali bomo eno samo delo Paula Tillichja, in sicer *Hrabrost biti*. Naj nam ta skromni obseg ne bo ovira pri razmišljanju: morda je prav skromnost v sklicevanju na prebrano in že premišljeno tista, ki mišljenju nakloni čas za še nemišljeno in privabi na plano miselno bogastvo, ki ga to delo hrani v sebi. *Hrabrost biti* nas postavlja na sinhrono in diahrono raven evropske kulturne zgodovine. Če nas najprej seznanja s strukturnimi značilnostmi človekovega bivanja, nas zatem prestavi v zgodovinsko dogajanje, ki se danes izteka v krizo eksistencialistične miselnosti.

Ključne besede: protestantizem, Tillich, Heidegger, groza, tesnoba

ABSTRACT

PAUL TILlich'S PROTESTANT PRINCIPLE

The collection of essays entitled "Protestantism", which was published two years ago by the Nova revija publishing house in the magazine Poligrafi, shall give us the occasion to confront ourselves, with the Protestant thought, which until now hasn't been given substantial attention in Slovenia.

We shall focus our attention on the protestant thinker Paul Tillich, who was allotted his place in Slovene intellectual sphere in an essay published in the aforementioned collection, from under the pen of a Slovene philosopher Cvetka Tóth.

We shall discuss only one work written by Paul Tillich, *The Courage to Be*. This modest scope shouldn't prove an obstacle to our thinking: perhaps it is exactly this modesty in referring to what has been read and thought over which gives thinking enough time to ponder over what has yet remained unthought and which paves the way for the intellectual richness lying dormant in this work. *The Courage to Be* places us on a synchronic and diachronic level of European cultural history. If we

are at first informed about structural qualities of human existence, our attention afterwards shifts to historical goings-on, which today come, to their end as the crisis of existentialist thought.

Key words: Protestantism, Tillich, Heidegger, horror, anxiety

Zbornik "Protestantizem", ki je izšel konec predlanskega leta pri založbi Nova revija v reviji Poligraf, nam bodi povod za soočenje s protestantsko mislijo, ki je bila doslej na Slovenskem bolj ali manj spregledana.

Naša pozornost bo veljala protestantskemu mislecu Paulu Tillichu, ki je našel svoje mesto v slovenskem duhovnem prostoru v eseju taistega zbornika, in sicer spod peresa filozofinje Cvetke Tóth (Tóth, 2001, 209-228). Naj je med Luthrom in Tillichom še tak nvanječasovni razpon, kot bi dejali prosto po Avguštinu, pa smo kljub temu prepričani, da Tillichov raziskovalni duh hrani v sebi razločen odmev Luthrovega "protesta" zoper uveljavljeno teološko misel, protesta, ki naj ne bi le zavračal že obstoječe teološke nazore, ampak ustvaril drugačen obraz vere in bolj zavezujoč pogled na človeškost človeka. Naj v zaključku uvoda omenim še skromno subjektivno dejstvo, da me je kot predvsem filozofsko orientiranega bralca naravnost osupnila njegova miselna iskrenost. S tem se skromno subjektivno dejstvo prelevi v nekaj večjega in "objektivnejšega", saj bo del prispevka namenjen prav odnosu med Tillichom in Heideggrom, filozofom, ki izkazuje sorodnost s Tillichom prav prek najudarnejše filozofske besede dvajsetega stoletja, *aletheia* kot neskritost, ali po domače, iskrenost.

Če je prispevek Tothove panoramski in nedvomno bolj poznavalski in eruditski, je naš prispevek skromnejši po zastavku: obravnavali bomo eno samo Tillichovo delo, in sicer *Hrabrost biti*.¹ Naj pa nam ta skromnost ne bo ovira pri razmišljanju: morda je prav skromnost v sklicevanju na prebrano in že premišljeno tista, ki mišljenju nakloni čas za še nemišljeno in privabi na plano miselno bogastvo, ki ga to delo hrani v sebi.

Hrabrost biti nas postavlja na sinhrono in diahrono raven evropske kulturne zgodovine. Če nas najprej seznanja s strukturnimi značilnostmi človekovega bivanja, nas zatem prestavi v zgodovinsko dogajanje, ki se danes izteka v krizo eksistencialistične miselnosti.

1. Fenomen hrabrosti

Tillich v uvodnem odstavku postavi okvir lastnega miselnega zastavka z naslednjimi besedami (Tillich, 1987, 5):

Sledeč zahtevam Terryjeve fundacije, da morajo biti predavanja posvečena "religiji v luči znanosti in filozofije", sem izbral pojem, v katerem se srečujejo teološki, sociološki in filozofski problemi – pojem "hrabrosti". [...] Hrabrost je etična realnost, vendar njene korenine prežemajo celotno človekovo eksistenco in s tem tudi strukturo same biti. Potreben je ontološki premislek, da jo lahko dojamemo v etični razsežnosti.

Podani miselni okvir je majhen, a zadosten. Nakazuje namreč ne le pojmovno vsebino zastavka, marveč tudi namigne na misleca, s pomočjo katerega se bo v nadaljevanju lotil ontološke utemeljitve hrabrosti: Martina Heidegggra in njegovega mišljenja biti.

¹ Paul Tillich, *The Courage to Be*. Knjiga je napisana v angleščini, saj je Tillich pred pred drugo svetovno vojno prebegnil v anglosaksonski svet. Citati, ki jih bomo navajali, so v srbohrvaškem prevodu: *Hrabrost bivstovanja*, Književna zajednica, Novi Sad 1987.

Da je za razgrnitev etične dimenzije hrabrosti potreben ontološki razmislek, nam Tillich pokaže na primeru Platonovega dialoga *Lahe*t. Ključna aporija ali zadrega, ki nastopi na koncu dialoga, v katerem skušata Sokrat in vojaški veljak Nikias pojmiti bistvo hrabrosti, je pravzaprav tista zadrega, zaradi katere je mišljenje hrabrosti primorano vztrajati v budnosti za vprašanje. Neuspeh, da bi hrabrost definirali (etično) kot vrlino med drugimi vrlinami, pokaže, da razumevanje hrabrosti predpostavlja razumevanje človeka in njegovega sveta, ali z drugimi besedami, razumevanje biti. Vsled tega Tillichova lapidarna trditev (Tillich, 1987, 6): "Hrabrost nam lahko pokaže, kaj je bit, bit pa nam lahko pokaže, kaj je hrabrost."

Morda bi bilo bolje začeti s hrabrostjo nebiti. Kajti Tillich hrabrost definira kot samopotrjevanje v (ali kljub) grozi oziroma tesnobi nebiti. Heidegger nam v spisu *Kaj je to – filozofija?* da namig, ki nas pripelje k uvidu o sopripadnosti biti, hrabrosti, nebiti in tesnobe kot razpoloženja (Heidegger, 1967, 405): "Tako je čudenje tista dis-pozicija [razpoloženje – op. J. L.], v kateri in za katero se odpira bit bivajočega." Resda je tu govor o čudenju, a če pomislimo na temeljni eksistencial človeka, ki ga izpostavi v *Biti in času*, lahko čudenje v stavku nadomestimo s tesnobo.² Hrabrost kot etični fenomen nas je pripeljala v polje ontologije. Kako je s hrabrostjo kot samopotrjevanjem spričo groze nebiti? Kaj lahko povemo o grozi v strukturnem smislu?

2. Tridelnost groze v strukturnem smislu

Da bi se lahko osredotočil na ontološko osvetlitev pojma ali fenomena groze, mora Tillich najprej izvršiti razločitev strahu od groze in s tem ontološko razlago od psihološke, ki temelji v naivni ontologiji.³ Heidegger se je v *Biti in času* postopoma približeval razliki med bitjo in bivajočim in temu ustrezno razliki med tesnobo in strahom (Heidegger, 1997, 257):

Za analizo tesnobe nismo povsem nepripravljeni. Ostaja sicer še nejasno, kako je ontološko sovisna strahom. Očitno obstaja neko fenomenalno sorodstvo. To naznačuje dejstvo, da se obeh fenomenov večinoma ne razločuje ter se kot tesnoba označuje to, kar je strah, in imenuje strah to, kar ima karakter tesnobe.

Tillich pa v podglavju "Vzajemna odvisnost strahu in groze" že izhaja iz izdelane ontologije, ko pravi (Tillich, 1987, 27-28):

² Da sta groza in tesnoba – v nadaljevanju se bomo navezovali na slednjo – v njuni pomenski razliki nedoločena, priča o neki zadregi mišljenja. Že od Rudolfa Otta in njegove knjige *Sveto* groza kot tremendum numinoznega religioznega občutja poleg fascinansa postane odlikovano razpoloženje religioznega človeka. S tem se v nefilozofski govorici naznanja premik v ontološkem in teološkem razumevanju človeka, Boga in svetega prav prek "pojma" groze. Martin Heidegger pa s svojim mišljenjem biti in eksistencialno analitiko tubiti izpostavi predvsem (četudi govori tudi o grozi in zgroženosti [*das Unheimliche*]) temeljni eksistencial tesnobe. Za razjasnitev razlike, kljub očitni sopripadnosti obeh, je potreben čas in miselni napor, ki presega okvir zastavljenega premisleka. Tako da velja v tem kontekstu zgolj opozoriti, da četudi Tillich govori predvsem o grozi, se bomo sami osredotočili na fenomen tesnobe. Da vendarle s tem ne stopamo na napačno pot, priča tudi Tillichovo enačenje obeh (str. 27): "Groza je končnost, doživljena kot lastna končnost. To je naravna anksioznost [tesnoba, ki izhaja iz nemške besede Angst – tesnoba] človeka kot takega ..."

³ Naivnost psihologije sloni na naivni ontologiji, ki jo določa pozaba biti, ali z drugimi besedami, vse strasti, čustva, razpoloženja, občutki so regije bivajočega kot prilastki človeka kot samostojnega bivajočega, ki razpolaga s svojimi lastnostmi. Naivnost se najjasneje razkrije v tematizaciji razpoloženja, ki najpoprej ni nekaj objektno razpoložljivega in predstavljalivega, marveč sta človek in razpoloženje dana drug drugemu v lastni sopripadnosti tokraj razlike med umnim subjektom volje in predstavljalivim objektom.

Grozo praznine vzbuja grožnja nebiti določenim vsebinam duhovnega življenja. Neko verovanje se poruši prek vnanjih dogodkov ali notranjega procesa: odtrgan od ustvarjalnega sodelovanja v polju kulture se človek počuti frustriranega zaradi nečesa, kar je strastno potrjeval in ga žene od zvestobe do enega objekta k zvestobi do drugega predmeta in tako naprej, zato ker smisel slehernega objekta izginja in se ustvarjalni eros nazadnje preobrazi v indiferentnost ali zoprnost.

Tillichovo izvajanje bržkone zadostno razodene duhovno razsežje groze nebiti. Raje se osredotočimo na izvorno sopripadnost in prepletenost vseh treh razsežij groze. Pri tem se pokaže, da izstopanje enega od razsežij, kljub prisotnosti drugih dveh, razpira *zgodovinski horizont* evropske kulture in ga, kar je še pomembneje, razpira v neki enotnosti zgodbe od antike pa vse do moderne dobe.

3. Tridelnost groze v zgodovinskem smislu

Takole lapidarno povzema zgodovino evropske kulture (Tillich, 1987, 40):

Zgodovina zahodne civilizacije potrjuje te tri vrste groze. Na koncu antične dobe je očitno prevladovala ontična groza, na koncu srednjega veka moralna groza, na koncu moderne dobe pa duhovna groza. Kljub prevladovanju ene vrste groze pa obstajajo in delujejo tudi druge.

O prednostni vlogi ontične groze ne priča le konec antike, v katerem Tillich odčituje v duhovnem okviru stoiški odnos do smrti, v sociološkem pa Aleksandrovo osvajanje vzhoda, tiranijo rimskega imperija in imperatorjev, marveč tudi kulturni utrip antične dobe kot take. Seveda bi tudi to podvprašanje zahtevalo veliko obširnejše raziskovalno delo, kot ga dopušča ta prispevek. Zato se raje oprimo na pričevanje enega velikih in usodnih poznavalcev grškega življenja in duha, Friedricha Nietzscheja, ki je tudi sam kot pričevalec grške tragične izkušnje življenja, lahko bi rekli, mislec in zagovornik odlikovanosti in neizogibnosti ontične groze. Takole v *Rojstvu tragedije iz duha glasbe* ubesedi uvid v bistvo tragedije (Nietzsche, 1995, 47):

S tem zborom [tragiškim – op. J. L.] se je tolažil globokočutni in za najnežnejše trpljenje edinstveno usposobljeni Helen, ko je z ostrimi očmi gledal naravnost v unilčevalno početje tako imenovane svetovne zgodovine, kakor tudi v grozovitost narave in je bil v nevarnosti, da zahrepeni po budističnem zanikanju volje. Rešila ga je umetnost in z umetnostjo ga je rešilo zase – življenje.

Konec srednjega veka je, tako Tillich, držala v primežu predvsem moralna groza. Predreformacijski čas je čas "božjega srda", ki se še potencira z živimi slikami pekla in vic, tako da srednjeveškemu človeku ne vzbuja toliko groze možnost smrti, marveč prej tisto, kar ga čaka po smrti, božja kazen in sodba. Tako nam zgodovina govori o podeljevanju odpustkov, o gorečni predanosti relikvijam, sprejemanju cerkvenih kazni in o želju po odpuščanju grehov itd. (Tillich, 1987, 42) "Glavno vprašanje ni toliko, kaj mi je storiti, da ne umrem, temveč prej: "Kako naj ublažim božji srd, kako naj dosežem možjo milost, odpuščanje grehov?"

Tudi Max Weber je v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* jasno pokazal, da je moralna groza prevladujoča prvina srednjeveškega obdobja in začetka moderne dobe. Vse protestantske ločine, ki so se razvile iz prvotnega "protesta" proti nekrščanskemu etosu krščanske cerkve, pravzaprav ohranjajo element moralne groze, ki se pod okriljem cerkve manifestira kot iskanje kakršnega koli načina za odpuščanje grehov. Še več, protestantske cerkve moralno grozo še poglobijo, kar se razodeva v iskanju dokazov o lastni izbranosti, ki temelji na nauku o predestinaciji.

Tudi Michael Allen Gillespie v knjigi *Nihilism before Nietzsche* posredno govori o tem fenomenu, in sicer v navezavi na Viljema Ockhama in njegovega boga, katerega

absolutna moč (*potentia absoluta*) kot absolutna samovolja si je podredila red stvarstva (*potentia ordinata*). To pa ima za posledico popolno relativizacijo vseh moralnih zapovedi in pravil obnašanja človeka, ki je poslej pod obnebjem takšnega Boga absolutno negotov v lastno zveličanje.

Osredotočimo se sedaj na tretje obdobje, ki je za nas današnjike najbolj zavezujoča. Približali pa se ji bomo posredno, s ponovnim premikom nazaj k etiki.

4. Nazaj k etiki in naprej v krizo modernega časa

Duhovna groza se, kot smo že dejali, razodeva kot groza praznine in nesmisla. Tillich se modernemu razpoloženju groze približa z zgodovinsko sociološko tematizacijo družbenih fenomenov neokolektivizma, individualizma in nazadnje duhovnega fenomena eksistencializma. Takole zgodovinsko umesti zametek modernega individualizma (Tillich, 1987, 65):

Načelo, da samo "skesanost", osebno in popolno sprejemanje Božje sodbe in milosti pogojujejo delovanje objektivnih zakramentov, je privedlo do redukcije in celo izključevanja objektivnega elementov, reprezentacije in sodelovanja. V dejanju skesanosti vsak stoji pred Bogom sam; za Cerkev pa je bilo ta element težko posredovati z objektivnim. Na koncu se je pokazalo, da je to nemogoče in se je ta sistem sesul. Istočasno se je okrepila nominalistična tradicija in se osvobodila spod okrilja Cerkve. V času reformacije in renesanse se je srednjeveška hrabrost biti s sodelovanjem, njen polkolektivistični sistem končal in začele so se razvijati stvari, ki so posebej izpostavile hrabrost biti sebstva za sebe.

Prva zgodovinska postaja je romantizem. Z njim se začenja pohod individualizma, ki je najpoprej izraz razočaranja nad vednostjo in razumom racionalizma. Kot primer bomo izpostavili Lorda Alfreda Noela Gordona Byrona in njegovo pesniško dramo *Manfred*. Tragična pesnitev je po vsebini podobna Goethejevi drami *Faust*. Ključno za našo razpravo je, da sta oba junaka bistveno nezadovoljna s celotno človeško vednostjo, do katere sta se oba priborila v dolgih letih marljivega preučevanja. Tako Faust kot Manfred se zatečeta k radikalni svobodi kot hrabrosti samopotrditve sebstva, toda brez slehernega čuta za sodelovanje v skupnosti.

Drugi element je naturalizem. Tillich tu izpostavi Friedricha Nietzscheja kot tistega misleca, ki je eden najvišjih izrazov hrabrosti biti kot sebstva za sebe. Naj za primer navedemo kratek odlomek iz *Zaratusstre*, in sicer iz poglavja s pomenljivim naslovom "O ljubezni do bližnjega", ki bo bržkone dovolj zgovoren v tej smeri (Nietzsche, 1999, 70):

Gnetete se okoli bližnjega in imate za to lepe besede. Jaz pa vam pravim: vaša ljubezen do bližnjega je vaša slaba ljubezen do vas samih.

Bežite k bližnjemu pred samim seboj in bi si radi iz tega napravili čednost: vendar spregledujem vašo "nesebičnost".

Ti je starejši kakor jaz; ti je razglašen za svetnika, jaz pa še ne: tako se človek gnete k bližnjemu.

Obe kulturni gibanji sta imeli za posledico nastanek tako radikalno različnih zadev, kot sta moderni neokolektivizem tipa nacifašizem in moderni eksistencializem kot izraz skrajnega individualizma. Moderni neokolektivizem je po Tillichu kolektivna reakcija na duhovno grozo, s katero se je pripravljen soočiti individualist romantičnega ali ničejanskega tipa, ki ima hrabrost samopotrjevanja kljub lastni izoliranosti in pomenski ničevosti vsega, kar ga obkroža. V neokolektivizmu se vse tri vrste groze preusmerijo na strah pred vodjo, ta pa je, kot pravi Tillich, laže obvladljiv in vzdržljiv od tesnobne groze. Tako se groza smrti in groza tesnobe prelijeata v strah pred vodjo in

pripravljenost žrtvovati svoje življenje za življenje kolektiva. Moralna groza krivde in groza obsodbe se ravno tako iz posameznikove notranjosti prenese navzven, pa tudi duhovna groza praznine in nesmisla, ki bi posameznika morebiti pripravila do najdenja resnice življenja, se umakne totalni gotovosti totalnega smisla gibanja kot celote. Ključnega pomena je, da se groza, ki je bistveno razsežje človeka, umakne in prepusti prostor zgolj še strahu pred nečim konkretnim, kar izpostavi kritiko neokolektivizma zavoljo višje človeškosti človeka. Skrajna nevarnost takega kolektivizma je namreč, da lahko človek povsem izgubi lastno sebstvo.

Eksistencializem kot hrabrost samopotrjevanja kljub duhovni grozi nebiti je obenem kritika modernega neokolektivizma kot "izgube lastne glave" in nadaljevanje kot radikalizacija tradicije individualizma, ki se začne z romantizmom in nadaljuje z romantičnim naturalizmom. Tu Tillich poseže po imenih umetnikov, kot so Kafka (*Grad in Proces*), Sartre (*Gnus*), T. S. Eliot (*Pusta dežela*), Camus (*Tujec*), pa tudi filozofov kot denimo Heidegger, Sartre in Jaspers. Namesto podajanja obširne tematike se bomo v zadnjem poglavju osredotočili na tisto, kar eksistencializem prinaša kot možnost *tertium datur*, kot tretjo pot med skrajnim individualizmom in skrajnim kolektivizmom. Navezali se bomo na Heideggerja, in se z njim približali Tillichovi možnosti *tertium datur*, ki jo sam misli s frazo "Bog nad Bogom".

5. Razpoloženje tesnobe in Bog nad Bogom kot Tillichovo protestantsko načelo

Heidegger v *Biti in času* v zvezi s teologijo pravi (Heidegger, 1997, 29):

Teologija išče neko izvirnejšo, iz smisla vere same zarisano in v njej ostajajočo razlago človekove biti k Bogu. Počasi začenja spet razumevati Luthrov uvid, da temelji njena dogmatična sistematika na "fundamentu", ki ni zrasel iz primarno verujočega vpraševanja, in da njena pojmovnost ni le nezadostna za teološko problematiko, ampak jo tudi prikriva in pači.

Ta odlomek nam lahko služi kot opora za poskus mišljenja sopripadnosti Tillichove teološke in Heideggerove filozofske misli. Skušali se bomo približati tistemu skupnemu, za kar je odprta tako misel filozofa kot misel teologa.

Če je Heidegger v svojih spisih polagoma razvijal kritiko tradicionalne filozofije v smislu pozabe biti kot bistvenega razsežja človeka kot tubiti, Tillich v tej knjigi pogled skoz prizmo razpoloženja groze oziroma tesnobe že vzame kot metodološko izhodišče. To nam postane jasno, če smo vnovič pozorni na Heideggerov uvid, da se bit daje v razpoloženju. Tako se v Tillichovi formulaciji "Bog nad Bogom", ki je po njegovih besedah transcendirani teizem (Tillich, 1987, 119), ne skriva nič drugega kot misel razpoloženja tesnobe.

Skupaj s Tillichom smo se odpravili na kratek sprehod po zgodovini evropske kulture, da bi se nazadnje vprašali, kaj je danes tisto najbolj zavezujoče, kar človeku krepi hrabrost biti kljub vse bolj prisotni duhovni grozi nesmisla in praznine. Tillich ne svetuje vračanja nazaj v okrilje kake kolektivne zgodbe, ne svetuje, naj grozo v njeni trojnosti zamenjamo za konkreten strah pred avtoriteto. Niti za Vodjo kakega gibanja niti za Boga kot vrhovno bivajočo osebo. Tu na samosvoj način spregovarja Tillichovo protestantsko načelo (Tillich, 1987, 124):

Absolutna vera ali razpoloženje biti, zajeto z Bogom izven Boga, ni razpoloženje, ki se razkriva poleg drugih razpoloženj uma. [...] Je situacija na meji človekovih zmoglosti. Je ta meja. [...] Ni kraj, kjer je mogoče živeti, v njej ni gotovosti besed in pojmov, nima imena, cerkve, kulta, teologije. Giblje se v globini vseh njih.

Načelo protestantizma, kot ga misli Tillich, v sebi združuje in ohranja v samosvojsosti vsa tri razsežja groze. Pa ne le to: s tem ko vse tri ohranja v razprtosti, ohranja

tudi človekovo razprtost za sočloveka in svet, saj tesnobna groza sodi v (breztemeljni) temelj človekove eksistence. Bog nad Bogom teizma človeka ne vrže iz samega sebe v kolektivni strah pred nečim konkretno bivajočim, marveč ga prej ohranja budnega na meji, na tisti meji, kjer se prebujata hrabrost biti, potrebna za soočenje s trojno tesnobno grozo nebiti.

Čas bo potreben, da se postmoderni človek po duhovni krizi moderne izkušnje sprosti za ontično, moralno in duhovno izkušnjo, ki jo naznanja naslednja Tillichova misel (Tillich, 1987, 53):

Eksistencialna groza ima ontološki značaj in je ni mogoče izvreči, temveč jo je treba sprejeti v hrabrost biti.

LITERATURA

- Byron, Lord Alfred Noel Gordon (1951): Manfred. V *The Selected Poetry of Lord Byron*, The Modern Library, New York, str. 601 isl.
- Gillespie, Michael Allen (1996): *Nihilism before Nietzsche*, The University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (1967): Kaj je to – filozofija? Kaj je to filozofija. V *Izbrani spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Heidegger, Martin (1997): Bit in čas, Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (1995): *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Karantanija, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Protestantizem, revija Poligrafi, št. 21/22, letnik 6, Nova revija, Ljubljana 2001.
- Tillich, Paul (1987): Hrabrost bivstvovanja, Književna zajednica, Novi Sad.
- Tóth, Cvetka (2001): Volja do brezpogojnega. Paul Tillich in protestantizem. Poligrafi, 21/22. Ljubljana, Nova revija, str. 209-228.
- Weber, Max (1988): Protestantska etika in duh kapitalizma, Studia humanitatis, Ljubljana.