

UDK: 241:17.03.  
Izvorni znanstveni članak  
Primljeno: 23. 02. 2012.

# KRŠĆANSKA ETIKA MEĐU OSTALIM ETIKAMA

Željko Porobija

dekan Adventističkog teološkog visokog učilišta

## SAŽETAK

### **Kršćanska etika među ostalim etikama**

Ovaj članak pokušaj je razumijevanja temelja kršćanske etike kroz njezinu jukstapoziciju s nekim drugim velikim etičkim diskursima: utilitarizmom, deontologijom, etikom vrline i postmodernom etikom. Prvi dio članka nastoji naći neke sličnosti i razlike između kršćanstva i spomenutih diskursa, dok drugi dio članka izlaže Milbankovu radikalnu kritiku etike kao etike. U zaključku autor zastupa da kršćanska etika posjeduje svoj zasebni utemeljujući diskurs, kojega se treba razviti u dijalogu s drugim etičkim diskursima.

**Ključne riječi:** *kršćanska-etika; etički-diskursi; John-Milbank*

## Uvod

Inače, važno je pitanje u tome kontekstu postoji li uopće nešto takvo kao kršćanski moral ili kršćanska etika. [...] Zanimljivo je da utjecajni evangelički teolog Rudolf Bultmann (1884-1976) kaže kako ne postoji neka posebna kršćanska etika („Es gibt ... keine spezifisch christliche Ethik“). To mišljenje donekle dijeli i Toma Akvinski kad kaže kako je *lex naturalis* svima zajednička. No tu se ne smije zaboraviti da Toma Akvinski istodobno naglašuje kako je jedna stvar kako se dolazi do neke spoznaje moralnosti, a druga stvar kako se ona utemeljuje i obrađuje.<sup>1</sup>

---

1 Josip Talanga, *Uvod u Etiku* (Zagreb: Hrvatski studiji, 1999), 35.

Dvoznačnost uporabe riječi *etika* pogađa i govor o kršćanskoj etici: naime, pod etikom možemo misliti na specifični skup moralnih pravila (liječnička etika, pedagoška etika, itd.), ali i na filozofski diskurs o utemeljenju samih etičkih pravila. Upravo ovo drugo pitanje, dakle pitanje utemeljenja, jest ono što nas zanima u ovome članku, kojega ne započinjemo slučajno upravo navedenim citatom, jer nam pokazuje i ambivalentnost uporabe samog termina *etika* (Bultmann očito govori o utemeljujućem diskursu, što nije daleko ni od onoga o čemu Toma raspravlja), koji nužno za sobom povlači i ambivalentnost u pogledu na pitanje specifičnosti kršćanske etike.

U ovome se članku istražuje kakva je *differentia specifica* kršćanske etike s obzirom na pitanje utemeljenja, te da bismo to utvrdili, uspoređujemo je s drugim etičkim sustavima (utilitarizam, deontologija, etika vrline i postmoderna etika), što je predmet prvog dijela članka. Odabrani su reprezentativni, a ne svi postojeći (ili mogući) etički sustavi, čime se kani pružiti obrazac za sve daljnje diskusije o našoj temi.<sup>2</sup>

U drugom dijelu, koristeći se Milbankovom kritikom postmoderne etike i etike uopće, pokušavamo doći do potpunijeg odgovora na pitanje o jedinstvenosti utemeljenja i sadržaja kršćanske etike.

## Dio prvi: kršćanska etika i ostale etike

### Kršćanska etika u usporedbi s hedonizmom i utilitarizmom

Ostaje dvojbena koliko se i u čemu hedonizam i utilitarizam razlikuju, jer iako ovaj prvi zastupa zadovoljstvo kao glavni kriterij ispravnosti našeg djelovanja,<sup>3</sup> činjenica je i da se utilitarizam, načelno utemeljen na korisnosti, zapravo opet definira pojmovima zadovoljstva i boli.<sup>4</sup> Iako kršćanstvu po sebi ne bi trebali smetati pojmovi korisnosti i zadovoljstva, valja zamijetiti kako se u hedonizmu i utilitarizmu u biti radi o potpuno sekularnim etičkim konceptima, gdje je cilj imanentistički smješten u *ovdje* i *sada*. Usto, iz načela korisnosti – koja je shvaćena ne egoistički nego kolektivno – „što veća sreća što većeg broja ljudi”<sup>5</sup> – mogu proisteći vrlo dvojbene moralne posljedice, kao što je već naširoko raspravljano po pitanju utilitarističkog

---

2 Norman L. Geisler u svojoj knjizi *Kršćanska etika*, prev. Lj. Jambrek (Zagreb: Bogoslovni institut, 2005), baveći se sveobuhvatnom analizom kršćanske etike u oba njezina smisla, daje drugačiju sistematizaciju etičkih sustava, ili, kako ih on naziva, stajališta: antinomizam, generalizam, situacionizam, neograničeni apsolutizam, sukobljavajući apsolutizam i stupnjeviti apsolutizam (24-26). Svaka razdioba u etici (kao i u mnogim drugim oblastima) pokazuje se nedostatnom – s formalne strane, očito je da bi Geisler, držeći se logičkih procedura razdiobe, trebao prvo navesti apsolutizam u generalnom smislu, pa tek onda uvesti njegove podvrste; u sadržajnom, pak, smislu ostaje zamijetiti da je situacionizam njegov utemeljitelj Joseph Fletcher držao *kršćanskom* etikom (vidi njegovu *Situation Ethics: The New Morality* [Philadelphia: Westminster Press, 1966], 30.). Geisler (52) će potom Fletcherovu etiku proglasiti apsolutističkom, čime se onda opet postavlja pitanje treba li je smatrati zasebnim etičkim stajalištem.

3 Vidi Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 11.

4 John Stuart Mill, *Utilitarianism*. In *The Problems of Philosophy*, C. F. Delaney, Gary Gutting, et al. ur. (London: University of Notre Dame Press, 1976), 307.

5 Vladimir Filipović, *Novija filozofija Zapada*. Filozofska hrestomatija, sv. 8. (Zagreb: Matica Hrvatska, 1979), 77.

opravdanja kažnjavanja nevinih.<sup>6</sup> Prema Igoru Primorcu, iz utilitarističke teorije kazne slijedilo bi da je moralno opravdano kazniti nevinog čovjeka (*mutatis mutandis*, osloboditi krivca), te čak i da je dužnost nevinu optuženog da surađuje sa sudom i prizna nepostojeću krivnju.<sup>7</sup>

Pa ipak, iako bi takve implikacije bile neprihvatljive za kršćanstvo (o čemu će se kasnije reći nešto više), upravo u pogledu na pitanje temeljnog razumijevanja smisla kazne, izbija i jedna važna sličnost između utilitarizma i kršćanstva – a to je usmjerenost prema budućnosti. Rawls drži da je kazna opravdana samo s obzirom na buduće posljedice, odnosno „upućivanjem na vjerojatne posljedice njezinog provođenja kao jednog od sredstava društvenog reda. Zla počinjena u prošlosti, kao takva, nisu bitna u razmatranju odluke što učiniti”<sup>8</sup>. Iako ovakav stav zvuči dosta radikalno – pa bi mogao (ali ne i morao) implicirati nerazmjer između prijestupa i kazne – on nije posvema stran biblijskom razumijevanju. Primjerice, neimenovana žena iz Tekoe uspijeva kralja Davida uvjeriti da se njezinom (izmišljenom) sinu oprostio zločin kako se ne bi njoj ugasilo potomstvo (2 Sam 14.6-7). Drugim riječima, u razmatranju o kazni daje se prednost budućim posljedicama nad prošlim zločinima. U tom je smislu i apostol Petar mogao pozivati na pokajanje i obraćenje da se izbrišu grijesi, dakle u ime bolje budućnosti, ne prizivajući kaznu zbog prošlih grijeha (Djela 3.17-20). Ovi momenti zasigurno nisu suprotni Benthamovim intencijama da kazna treba težiti reformiranju zatvorenika.<sup>9</sup>

U stvari, prvi mislilac koji je eksplicitno zastupao stav da kazna služi prvenstveno popravljaju prijestupnika, a ne osvećivanju (to jest, vraćanju zla za zlo),<sup>10</sup> bio je kršćanski teolog trećeg stoljeća Klement Aleksandrijski:

Stoga priznajem da Bog kažnjava nevjerne. Ipak je kažnjavanje na dobro i korist kažnjeno-ga. Ispravljanje je za onoga tko se odupire. Ali Bog se ne želi osvećivati. Osveta je uzvraćanje za zlo. Usmjeren je na dobit onoga tko se osvećuje. Ne čezne da se osveti onaj koji nas uči da se molimo za one koji nas zlostavljaju. (*Paedagogus*, I 8 70,3)<sup>11</sup>

Ne treba, dakako, negirati da moment prošlosti igra određenu ulogu u svetopisamskom shvaćanju kazne, kao što bi se mogli navesti i znameniti kršćanski mislioci koji su smatrali da kazna mora biti razmjerna prijestupu, u čemu je osobito (među inima) indikativan tekst Tome Akvinskog iz *Izlaganja apostolskog vjerovanja*:

Božja pravednost traži da tko god sagriješi, bude i kažnjen. Kazna se mjeri prema krivnji. Budući da je krivnja smrtnoga grijeha beskonačna – jer je protiv neizmjernog dobra, Boga, čije zapovijedi grešnik prezire – zato je i kazna za smrtni grijeh beskonačna.<sup>12</sup>

6 David Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 56.

7 Vidi i detaljnu raspravu o tome u Igor Primorac, *Prestup i kazna: rasprave o moralnosti kazne* (Beograd: Mladost, 1978), 123-125.

8 John Rawls, “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review*, Vol. 64 (1955), 5.

9 Vidi J. Bentham, *The Panopticon Writings* (London & New York: Verso, 1995), str. 50 itd., gdje raspravlja, između ostalog, i o reformi zatvorenika kao cilju „svevidljivog“ zatvora *Panopticon*. Vidi također Janet Semple, *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 27.

10 Geisler bi ovakvo stanovište, sasvim ispravno, nazvao rehabilitacionizam, o čemu daje detaljnu analizu i kritiku, doduše, u okviru rasprave o smrtnoj kazni, a ne o kazni općenito (vidi 189-195).

11 Klement Aleksandrijski, *Odgojitelj*, preveo Marijan Mandac (Split: Služba Božja, 2006), 256.

12 Toma Akvinski, „Izlaganje o apostolskom vjerovanju“, 29-100 u *Stožeri kršćanske vjere*, preveo Augustin Pavlović (Split: Symposium, 1981), 59. Imajmo ovdje u vidu i Anzelmov zahtjev da grešnik mora nadokna-

Ipak, primjeri biblijskih tekstova koje smo naveli, kao i Klementa Aleksandrijskog, daju nam za pravo reći kako stavljanje naglaska na važnost budućih posljedica čini jednu bitnu točku susreta između kršćanske etike i hedonizma/utilitarizma.

## Kršćanska etika i deontologija

Puno lakše kršćanski su etičari pronalazili sličnosti s deontološkim poimanjem ispravnosti moralnog čina kao provođenja zapovijedi. Kršćanstvo bez sumnje s deontologijom dijeli ozbiljan odnos spram moralnih zapovijedi, ali je pretjerano reći da je biblijska etička orijentacija deontološka.<sup>13</sup>

Kao prvo, deontološki projekt počiva na prilično jasnoj pretpostavci autonomije ljudskog uma, te stoga ne čudi kako u Kantovoj praktičnoj filozofiji „moralnost sama po sebi ne treba religiju [...] nego je radije samodostatna po čistome praktičnom umu.”<sup>14</sup> Bog u Kantovoj deontologiji nije vrhovni zakonodavac, nego je sveden na pukog jamca sreće.<sup>15</sup> U drugoj inačici deontološke etike, onoj Davida Rossa, etička su pravila samo-očita poput matematičkih aksioma,<sup>16</sup> zasnovana na intrinzičnim odlikama stvari, a ne na bilo kakvoj božanskoj objavi. Stoga bismo mogli reći kako je izraz „kršćanska deontologija” proturječan gotovo poput izraza „kršćanski ateizam”.

Postoji još jedna ključna razlika između kršćanske etike i deontologije, a to je isticanje vrhovne zapovijedi ljubavi prema Bogu i bližnjima. Kant je već bio zapazio da se ljubav ne može zapovijediti, osim ako se shvati kao stav poštivanja prema dužnosti.

Tako se bez sumnje imaju razumjeti i mjesta iz Svetoga pisma gdje se zapovijeda da treba ljubiti bližnjega svojega, čak i neprijatelja svojega. Naime, ljubav kao nagnuće ne može se zapovijediti. No činjenje dobra iz dužnosti – premda na to ne nagoni nagnuće, pa i kada se tomu protivi prirodna i nesavladiva nesklonost – jest *praktična*, a ne *patološka*<sup>17</sup> ljubav. Ta praktična ljubav leži u volji, a ne u sklonosti osjećaja, temelji se na načelima djelovanja, a ne na dirljivoj sućuti. I samo ona može biti predmet zapovijedi.<sup>18</sup>

No, kršćanska ljubav, *agape*, nije samo stav poštivanja dužnosti, nego on upravo znači i ono što je Kantu bilo neprihvatljivo, a to je naklonjenost bližnjemu, pozitivna afekcija. Samaritanac iz znamenite Isusove usporedbe se „sažalio” nad sudbinom nesretnika ostavljenog posred ceste (Luka 10.33), a uporabljeni grčki izraz za „sažali se” puno je snažniji i mogao bi se prevesti frazom da mu se utroba preokrenula od žalosti.

diti Bogu i više nego što mu je uzeo (Anselm, *Why God Became Man* u *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, preveo Eugene R. Fairweather (London: SCM Press Ltd., 1956.), 119.

13 Vidi Miroslav M. Kiš, “Christian Lifestyle and Behavior”, 675-723 u *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 675. Sličan stav o kršćanskoj etici zastupa i Norman Geisler u *Kršćanska etika*, 22.

14 Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Gree and Hoyt Hudson (Grand Rapids, MI: Harper Torchbooks, 1960), 33.

15 Idem, *Kritika moći suđenja*, drugo izdanje, preveo Viktor D. Sonnenfeld (Zagreb: Naprijed, 1976), 290.

16 David Ross, *The Right and the Wrong*, 32-33.

17 Riječ *patološka* ovdje se ne treba shvatiti kao *bolesna*, nego kao *strasna*, zasnovana na *pathosu*, strasti.

18 Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, preveo Thomas K. Abbott (New York: Liberal Arts Press, 1949), 17.

U tom smislu, suvremeni postmoderni teolog John Milbank reći će da kršćansko *agape* podrazumijeva i *eros*.<sup>19</sup> Kant je u pravu da se takvo što ne može zapovjediti, pa se u svojoj suštini kršćanska etika pokazuje kao etika *bez zapovijedi*. Jedinu njezinu zapovijed izražava znamenita Augustinova maksima: *Dilige et quod vis fac* – Ljubi usrdno i što hoćeš čini.<sup>20</sup>

Time ponovno naglašavamo kako kršćanska etika ustvari nije deontologija, jer ljubav nije zapovijed, nego se može shvatiti jedino kao dar.

## Kršćanska etika i etika vrline

Sličnosti između kršćanske etike i etike vrline zasigurno su veće nego u prethodnim slučajevima, jer i kršćanstvo i etičari vrline stavljaju naglasak na unutarnje kvalitete moralnih subjekata, namjesto na zapovijedi kao objektivno važeće propise. Stoga i ne čudi da su neki kršćanski autori, poput Tome, inkorporirali određene aspekte etike vrline u vlastiti etički sustav. Tako Toma (*Summa Theologiae* I-II, q. 62) razlikuje četiri kardinalne vrline (razboritost, umjerenost, pravednost i hrabrost – čime gotovo ponavlja Platonove kardinalne vrline), zatim intelektualne (ulivene) vrline – mudrost i razum (koje dolaze od Boga, ali ljudi imaju prirodnu predispoziciju za njih) i tri teološke vrline – vjeru, nadu i ljubav, koje za svoj objekt imaju izravno Boga i o kojima ovise i sve ostale vrline, jer ih dovode u vezu s Bogom.<sup>21</sup>

Tomina etika vrline ujedno je i kritika standardne, antičke etike vrline. Dok npr. u Aristotelovoj *Nikomahovoj etici* imamo četrnaest vrlina za koje dvojimo jesu li njima iscrpljene sve vrline i koje nisu dane u nekom hijerarhijskom obliku (pa ne znamo je li važnija hrabrost ili darežljivost), Toma stvara hijerarhijski sustav u kojemu su teološke vrline najvažnije, te se i među njima jedna – ljubav – ističe kao vrhunski. Slijedeći ovu logiku shvaćamo, prvo, da kardinalne vrline mogu voditi i u krivom smjeru, njima je potrebna ljubav koja oblikuje sve vrline. U protivnom, vrline postaju prilično natjecateljske, što itekako može narušiti društvenu stabilnost (kao što se to i povijesno dogodilo među grčkim polisima, osobito u slučaju Atene i Sparte). Daljnjim razrađivanjem ove logike dolazimo do spoznaje kako ljubav nije vrlina, jer nije natjecateljska i ne podrazumijeva pravdu i njezino zadovoljenje (ako se vrlina ne ispoštuje), nego oprost. Baš kao što ljubav nije zapovijed, nego, ako tako možemo reći, darovana nad-zapovijed, tako ljubav nije ni vrlina, nego darovana nad-vrlina, kroz koju tek ostale vrline zapravo postaju vrline.

Treba zamijetiti i to da se etika vrline u antičko doba izgrađuje u okviru sustava čije su temeljne vrijednosti čast i sramota – Demokritov fragment br. 264. dovoljno je ilustrativan:

Ne treba nimalo više osjećati stid pred drugim ljudima nego pred samim sobom; ne treba, također, zlo činiti nimalo više ako za nj neće nitko saznati nego (onda kad bi za nj saznali) svi ljudi. Pred samim sobom treba osjećati najveći stid i duši treba postaviti ovakav zakon: „Ne čini ništa neprilično!”<sup>22</sup>

19 John Milbank, "Sublimity: The Modern Transcendent", u *Religion, Modernity and Postmodernity*, uredio Paul Heelas (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), 267.

20 St. Augustine, *Ten Homilies on the Epistles of St. John to the Parthians*, preveo H. Browne, u *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. VII. Uredio Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978), 504.

21 Thomas Aquinas, *An Aquinas Reader*, uredila Mary T. Clark (New York: Fordham University Press, 2000), 296-297.

22 Hermann Diels, *Predskratovci: fragmenti*, II svezak, preveo Branko Bošnjak (Zagreb: Naprijed, 1983), 182.

U tu se sliku uklapaju i Platonov (*Država* VIII 543a-550c)<sup>23</sup> umjereno pozitivan odnos spram spartanske timokracije, tj. vladavine časnih, kao postojećeg državnog oblika koji je najbliži Platonovoj tek zamišljenoj idealnoj državi.<sup>24</sup> Mogli bismo s priličnom sigurnosti reći da neizrečena vrhunska vrlina Aristotelovog eudaimonijskog sustava i etike vrline općenito jest zapravo čast.

U *Nikomahovoj etici* Aristotel smatra eudaimoniju, odnosno sreću,<sup>25</sup> vrhovnim dobrom kojemu treba težiti, dok čast, užitek, um i vrline spadaju u ona dobra koja, iako dobra po sebi, biramo radi blaženstva (dok ne vrijedi i obrnuto).<sup>26</sup> Sreću je pak dostigao onaj tko djeluje po potpunom vrlini i prikladno je i trajno opskrbljen trajnim dobrima.<sup>27</sup>

Čast u Aristotelovoj etici ne spada u vrline, premda postoji vrlina koja nas usmjerava prema časti i koja može imati svoj „višak“ (častohleplje) ili „manjak“ (nečastohleplje), dok ona zlatna sredina, kojoj teži Aristotelov eudaimonistički nauk, ostaje neimenovanom.<sup>28</sup> Čast je nagrada za vrlinu i dobročinstva,<sup>29</sup> ona je neki kriterij po kojemu procjenjujemo ostale vrline, te Aristotel hvali one narode „među kojima su strašljivci nečasni a hrabri muževi čašćeni“.<sup>30</sup> I velikodušnost se također procjenjuje sa stanovišta časnog i sramotnog, a čast se eksplicitno naziva najvećim izvanjskim dobrom<sup>31</sup> (dakle, većim od npr. bogatstva). Aristotel naglašava da se časnim trebaju obasuti prije svega dobri ljudi, a ne oni plemenita podrijetla. No, strukturalno identično eudaimoniji, „Onaj pak koji je u obojem premoćan, smatrat će se i dostojnijim časti.“<sup>32</sup> Drugim riječima, imati čast znači imati i plemenito podrijetlo (analogno izvanjskim dobrima kao uvjetima za sreću), ali i biti častan, odnosno dobar (to jest, djelovati prema vrlini). Zamijetimo i da Aristotel stavlja čast, kao ugodu kojoj treba težiti po sebi samoj, tik uz

---

23 Plato, *Republic*, preveo Francis MacDonald Cornford (London: Oxford University Press, 1945), 268.

24 Zanimljivo je spomenuti da se u Platonovim *Zakonima* izvođenje kazne zna povezati s osramoćenjem kažnjenika javnim razgolićenjem (čak i mrtvoga tijela pogubljenoga, kojega se onda trebalo ostaviti izvan grada nesahranjenog); vidi *The Laws of Plato*, preveo Thomas L. Pangle (New York: Basic Books, 1980), 246, 268.

25 U Ladanovom prijevodu *Nikomahove etike* (Zagreb: Globus, 1988) *eudaimonia* se prevodi kao blaženstvo; Danilo Pejović u predgovoru tog izdanja (XXIV) argumentira taj stav tvrdnjom kako je pogrešno *eudaimoniju* izjednačiti sa srećom, „tj. onim što se iznenada su-sreće, dok se blaženstvo u pravom smislu, postiže samo dugotrajnom vježbom i navadom“. S druge strane, Filip Grgić u poglavljima „Etika vrline“ i „Eudaimonizam“ (u Ivan Čehok, Ivan Koprek, i dr. *Etika: priručnik jedne discipline* [Zagreb: Školska knjiga 1996]; 37-43), *eudaimonia* prevodi sa *sreća*.

26 *Nikomahova etika*, 9.

27 Isto, 18. Upravo zato i mi izabiremo *eudaimonia* prevesti sa *sreća*, budući da *sreća* u sebi sadrži istu dvoznačnost kao i *eudaimonia*: sreća je i neko izvanjsko dobro (imati sreće) i neka unutarnja kvaliteta (biti sretan).

28 Isto, 34.

29 Isto, 188.

30 Isto, 54.

31 Isto, 72-73.

32 Isto, 74. Treba zamijetiti kako Aristotel ovim davanjem časti i onima koji to inače nemaju po tada važećem društvenom kodeksu vrši određenu promjenu u razumijevanju časti, premda ne napuštajući sasvim kodeks kojeg tek djelomice kritizira.

pobjedu i bogatstvo,<sup>33</sup> što dodatno potkrepljuje naš maloprijašnji sud kako su vrline u suštini natjecateljske.

U svakom slučaju, pojam časti u Aristotelovom eudaimonizmu zauzima puno značajnije mjesto nego što bi se naizgled učinilo – gotovo da bi se usudili reći kako su sreća i čast dva podjednako ključna pojma *Nikomahove etike*. Tako bi „manjkovi” poput straha, podrugljivosti, sitničavosti, svadljivosti, i slično – kao i njima komplementarni „viškovi” poput drskosti, hvastavosti, neukusnosti i sluganstva zapravo bili nešto sramotno, dok bi se prave vrline, odnosno sredina između krajnosti, poput hrabrosti, istinitosti, izdašnosti i prijateljstva mogli smatrati prije svega nečim časnim.<sup>34</sup>

Ovakva interpretacija dobiva na čvrstini svoje utemeljenosti u kontekstu već navedenih stavova Demokrita i Aristotelovog učitelja, Platona. Uostalom, teško bi se eudaimonističke vrline mogle smjestiti unutar, primjerice, deontološkog sustava zapovijedi, zasnovanog na paru zakonitost/nezakonitost (ili, zapravo, nevinost/krivnja).

I svijet u kojemu se razvijala biblijska kultura također je bio zasnovan na časti i sramoti kao temeljnim vrijednosnim mjerilima, kao što je to prilično uvjerljivo u svojoj knjizi *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* prikazao Bruce Malina.<sup>35</sup> To je već tema za sebe, ali je za nas u ovom trenutku bitno da uhvatimo biblijski obrat koji se u tom pogledu dogodio, u kojemu ono što je dotada bilo sramotno, sada postaje časno, te se Pavao hvali raspetim Kristom (1 Kor. 2.2), bez obzira što Novi zavjet govori o „sramoti križa” (Heb. 12.2) a sam Pavao je svjestan kako je Kristovo raspeće nekršćanima sablazan i ludost (1 Kor.1.23). Sasvim u skladu s ovim Pavlovim (i općenito novozavjetnim) obratom u razumijevanju toga što je časno, a što sramotno jest i kasnije Augustinovo zastupanje da se silovane kršćanske žene nemaju čega stidjeti.<sup>36</sup> Kršćanski obrat u razumijevanju časti i sramote u ovakvom kontekstu ima i očitu psiho-terapeutsku primjenu.

Ne čudi, stoga, da je i u postmoderno doba kršćanska etika prigrllila etiku vrline, u čemu je najreprezentativniji primjer Alasdair MacIntyre.<sup>37</sup> MacIntyre upravo u oživljavanju etike vrline vidi mogućnost prevladavanja postmoderne fragmentiranosti etičkog diskursa i jednog drugačijeg, racionalnog (doduše, praktično-racionalnog) utemeljenja etike. Nasuprot liberalnog individualizma MacIntyre zastupa kršćanski *komunitarizam*, u kojemu se dužnosti pojedinca temelje na njegovoj ulozi u društvu.

---

33 Isto, 142-143.

34 Aristotelov popis i analizu vrline vidi u *Isto*, osobito 31-85.

35 Izdano u Atlanti, GE: John Knox Press, 1981. Isti zaključak odnosi se i na Stari zavjet. Vidi Joel B. Green i Mark D. Baker, *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary context* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 162. Vidi također i njihovo razumijevanje teologije križa Anzelma Kenterberijskog kroz naočale vrijednosnog sustava zasnovanog na časti i sramoti (isto, 21).

36 Vidi St Augustine, *The City of God*, preveo Marcus D. D. Dods (New York: Modern Library, 1950), 25. Augustin uspoređuje silovane kršćanke koje nisu izvršile samoubojstvo zbog osjećaja sramote s rimskom plemkinjom Lukrecijom, koja se ubila nakon što je silovana.

37 Vidi Alasdair MacIntyre, *Za vrlinom: studija o teoriji morala*. Preveli Karmen Bašić i Stribor Kikerec. Zagreb: Kruzak, 2002.

## Kršćanstvo i postmoderna etika

Vjerojatno najviše dvojbe izaziva odnos između kršćanstva i postmoderne. Nesumnjivo je da su određeni momenti postmoderne bliski kršćanstvu: borba protiv marginalizacije, razotkrivanje nasilja, te disperzija moći koja više nije smještena samo u vladajuće strukture, vjerojatno su najvidljivije među postojećim sličnostima. Naravno, koje će se sličnosti i razlike pronaći između kršćanstva i postmoderne ovisi i o sklonosti analitičara spram spajanja ili razdvajanja ovih meta-diskursa.

No, ne bi trebalo previdjeti da je ključna razlika između kršćanstva i postmoderne ta što kršćanstvo utemeljuje etiku na transcendenciji, tj. Bogu i ljubavi Božjoj, dok postmoderna, više nego paradoksalno, utemeljuje etiku na imanenciji, zamjenjujući ljubav Božju s ničeanskom *amor fati*,<sup>38</sup> ili spinozističkom intelektualnom ljubavi prema depersonaliziranom Bogu (koji je isto što i Nietzscheov *fatum*): kako i Nietzsche osobno pronalazi temeljne sličnosti između svoje i Spinozine filozofije: „On poriče slobodnu volju, svrhe, moralni svjetski poredak, ne-egoistično, zlo...”<sup>39</sup>. Osim što ostaje, najblaže rečeno, vrlo dvojbjenim kako je uopće moguće zasnovati etiku u okviru ovog očito imanentističkog poimanja svijeta i moralnosti (što je ne samo etički, nego i epistemološki problem – kako netko zna da je samo dio sustava?), postmoderna samom svojom logikom nepovjerenja u meta-naracije<sup>40</sup> zastupa (opet imanentističko) niveliranje svih vrijednosti, koje, istom tom logikom, i prestaju biti vrijednostima. Time se čini uzaludnom i postmoderna borba protiv nasilja, jer nema razloga zašto bi se jedno zlo istaknulo nad ostalima (ako se već nijedno dobro ne ističe nad ostalima).

No, na primjeru Milbankove kritike etike i postmoderne etike vidjet ćemo da je dijalektika kršćanstva i postmoderne još bogatija i suptilnija.

## Dio drugi: Milbankova kritika etike kao etike

Milbank izravno govori da „može biti specifične kršćanske moralnosti, ali moralnost ne može biti kršćanska”, budući da je „kršćanska moralnost *tako* čudna da se mora proglasiti amoralnom ili nemoralnom prema svim ostalim ljudskim normama i standardima moralnosti”<sup>41</sup>. Nije Milbank prvi koji dolazi do takvog zaključka – još je Bonhoeffer tvrdio o kršćanskoj etici, kako je ona, s obzirom da kritizira pretpostavke svih drugih etika, poništavajući znanje o dobru i zlu (koje pretpostavlja prethodnu razdvojenost od izvora, Boga) kao cilj svakog etičkog promišljanja, toliko usamljena „da postaje prijeporno ima li uopće smisla govoriti o kršćanskoj etici”<sup>42</sup>.

---

38 Nietzsche izraz *amor fati* rabi na više mjesta, a karakterističan je citat u *Ecce Homo: How One Becomes What One Is*, preveo Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), 10:

„Moja formula za veličinu čovjekovu jest *amor fati*: ne željeti ništa da bi se bilo različitim, ni unaprijed, ni unatrag, ni u cijeloj vječnosti. Ne samo snositi što je nužno, još manje skrivati ga – sav je idealizam neiskren pred onime što je nužno – nego *voljeti* to.“

39 F. Nietzsche, “To Franz Overbeck, July 30, 1881”, u *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, preveo Christopher Middleton (Cambridge: Hackett, 1941), 177.

40 Ovdje prizivamo čuvenu Lyotardovu definiciju: „Pojednostavljujući do krajnosti, definiram *postmoderno* kao nepovjerenje prema meta-naracijama“ (*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, preveli Geoff Bennington i Brian Massumi [Manchester: University Press, 1984], xxiv).

41 Milbank, *The Word Made Strange* (London: Blackwell, 1997), 219.

42 Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, prev. A. Kristić (Rijeka: Ex Libris i Zagreb: Synopsis, 2009), 73. Detaljnije anali-



Milbanku ovakav način razmišljanja zasigurno nije stran, no on prije svega navodi pet znakova moralnosti, od kojih kršćanska etika pravi odmak kako ne bi zapala u zamku ontologiziranja nasilja,<sup>43</sup> što je u Milbankovoj analizi i glavni grijeh postmoderne. Ti znakovi moralnosti su:

1. Reakcija – moralnost živi od onoga čemu se protivi (tj. od zla). Drugim riječima, kad ne bi bilo zla, ne bi bilo ni moralnosti. Milbank osobitu pozornost posvećuje kritici pojma „radikalnog zla” koje se razvija kod, kako ih on naziva, postmodernih Kantovaca,<sup>44</sup> i prema kojemu je zlo, ontološki gledano, samostojeći entitet. Postmoderna vidi nasilje kao puko nametanje, udaranje na teritorij drugog, što dovodi do terorizma „političke korektnosti”.<sup>45</sup> Možda je najvidljivija razlika između postmodernog gledanja na zlo kao na nešto samopostojeće i kršćanskog gledanja na zlo kao lišenost u tome što postmoderna vidi oprost kao puku negaciju (što ujedno onemogućava oprost, jer je nemoguća potpuna negacija),<sup>46</sup> dok Milbank definira oprost kao transformaciju negativne prošlosti, kao paradoksalnu promjenu sjećanja.<sup>47</sup>
2. Žrtva – u poganstvu, kao i u postmoderni, žrtva je prikazana kao nasilan napor (protiv slabe točke) prema “pobjedi”. Upravo pojam žrtve pokazuje etiku kao reaktivnu i razotkriva sakrificijelnost kao fundamentalni problem etike. Žrtva je reakcija na slabu točku, a ova slaba točka može biti neka naša osobna slabost, radi koje se moramo „žrtvovati”, ili, pak, to može biti neki pojedinac u zajednici, koji se, radi dobrobiti zajednice također mora žrtvovati.<sup>48</sup> Vratimo se ovdje u prvi dio ovog članka i naglasimo kako je upravo tu esencijalna razlika između kršćanstva i utilitarizma koji žrtvu smatra pozitivnom ukoliko donosi korist; u suštini je utilitarizam opravdanje žrtvovanja. Kršćanstvo kritizira i klasičnu etiku žrtve kao rješavanja problema, ali i postmodernu ideju žrtve kao jednosmjernog dara. Prema Milbanku, to je pravi primjer reaktivne žrtve, jer „mi *trebamo* nesreću drugih kako bi demonstrirali svoju vrijednost”.<sup>49</sup>
3. Suodgovornost sa smrću – strah od smrti je temeljan za moralnost, jer se moralnošću ona priječi, to jest odlaže. Moralnost priznaje primat smrti i stoga je “suodgovorna” s njome.
4. Oskudnost – smrt čini život oskudnim, stoga mi moramo investirati i osiguravati. Moralnost priječi da uzmem ono što je tuđe ili da netko uzme nešto moje, jer se pravi jasna granica između mojeg i tuđeg.

---

ziranje i uspoređivanje Bonhoeffera i Milbanka spadalo bi u zasebno istraživanje.

43 Milbank, *The Word Made Strange*, 219-228.

44 Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (New York: Routledge, 2003), 6.

45 Isto, 79-80.

46 O bezizlaznim aporijama oprosta u postmoderni vidi J. Derrida, “To Forgive: The Unforgivable and Imprescriptible”, u *Questioning God*, uredili J. Caputo, M. Dooley and M.J. Scanlon (Indianapolis: Indiana University Press), osobito 29, gdje Derrida definira oprost kao aporetično praštanje neoprostivog.

47 Milbank, *Being Reconciled*, 45.

48 Milbank, *The Word Made Strange*, 221.

49 “The Midwinter Sacrifice: A Sequel to ‘Can Morality Be Christian?’” *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities* 6.2, 52.

5. Općenitost – moralni čin spada pod kategoriju onoga što se uvijek mora učiniti. Kantov kategorički imperativ je kod Milbanka (u tradiciji Hegela i Max Schellera) apstraktan i stoga posvema univerzalan. Ta se apstraktnost ponavlja i kod postmodernista u konceptima unilateralne žrtve i etičkog imperativa (riječima Edith Wyschogrod) da želimo (žudimo) drugima ono što oni žele (žude) sebi i po cijenu vlastite žrtve.<sup>50</sup> Ostaje dvojbena svaka etika lišena određenih vrijednosti i konkretnih moralnih zapovijedi: možemo li svom bližnjem željeti baš sve što on želi samome sebi (uključivši i sklonost opijanima, na primjer)?

Kako bi se u kršćanstvu izbjegle ove slabosti etike, Milbank predlaže nekoliko temeljnih koncepata:

1. Dar kao središnji ontološki i etički pojam. Dar nije nešto što se samo prima, nego se dar i razmjenjuje (u čemu Milbank na teološki način razrađuje antropologiju Marcela Maussa).<sup>51</sup>

„Prema logici *creatio ex nihilo*, biti jest u potpunosti primiti ...” „U početku bi samo dar: ne demon ili kaos koji se imao poraziti, nego božanski stvaralački čin”.<sup>52</sup> Pravi odgovor na ovaj dar jest potpuno predavanje sebe kao “jedini način da se sebe ponovno primi, i tako opstane”.<sup>53</sup> Dar je izobilan, što ujedno implicira da je oskudica prije svega način našeg gledanja na stvarnost, a ne sama stvarnost. Drugim riječima, stvarnost božanskog dara je beskonačno bogata, ali je naše viđenje nje upropašteno istočnim grijehom.<sup>54</sup> U tom smislu i žrtva je potpuno darivanje da bi se iznova primilo natrag, njoj nije potrebno zlo na koje bi reagirala:

Budući da prema logici stvaranja *ex nihilo*, biti znači potpuno primiti, stalno davanje sebe jest jedini način da se sebe primi natrag i tako ostane. Ništa se ovdje ne daje za nešto veće, nego se radije daje *sve* kako bi se primilo natrag različito i time kao isto.<sup>55</sup>

2. Milbank stoga gleda na zlo kao na nedostatak dobra (*privatio boni*):<sup>56</sup> zlo nije ništa drugo nego priječenje bića u svojoj punini.<sup>57</sup> Zlo je ujedno i nasilje, ali nasilje je zlo samo ako je nijekanje beskonačne pozitivne punine Dobroga, tako da neki oblici nasilja (Milbank navodi primjere političkih demonstracija i štrajka) – ukoliko su usmjereni dobru – nisu zlo (a niti istinsko nasilje), dok neki naizgled nenasilni procesi u ekono-

---

50 Vidi E. Wyschogrod, *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy* (Chicago: University Press, 1990), xxii-xiv, 4, itd.

51 Marcel Mauss, u svom djelu *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, prev. Ian Cunnison (Glencoe, IL: Free Press, 1954), istražuje arhaična društva koja funkcioniraju po nepisanim pravilima razmjene darova: „dar uvijek zahtijeva uzvrat“ (xiv).

52 Milbank, *The Word Made Strange*, 228.

53 Idem, “Stories of Sacrifice”, *Modern Theology* (1996) 12.1:27-56.

54 Idem, *Being Reconciled*, 9.

55 Idem, “Stories of Sacrifice”, 52.

56 Taj stav eksplicitno zastupa Augustin u svom *Enchiridionu*, 11. Vidi St. Augustine, *The Enchiridion: Or on Faith, Hope, and Love*, preveo J.F. Shaw, u *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. III. Uredio Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978), 240.

57 Milbank, *Being Reconciled*, 1.

miji i birokraciji mogu itekako biti zli.<sup>58</sup> Je li neko nasilje ujedno i zlo ovisi o tome koji je supstantivni *telos*, odnosno, svrha nekog čina: sve što ima odgojni ili otkupiteljski cilj – zastupa Milbank nasuprot postmodernizmu, nije zlo.<sup>59</sup> Iz toga slijedi i njegov stav da se pacifizam ne može propisati, pa čak i to da je pacifizam zapravo nasilan, jer je to odvracanje nečijeg pogleda od nasilja, što je također nasilno.<sup>60</sup>

3. Kršćanska etika jest etika lišena apstraktnog imperativa – Milbank preuzima Kierkegaardovu ideju neistovjetnog ponavljanja, jer svaka zasebna situacija zahtijeva i zaseban odgovor, nemoguće je potpuno kopiranje nekog rješenja. Primijenjeno na etiku dara, to znači da je kršćanski život beskonačno variranje teme vraćanja dara transcendentnom darodavcu; jednom riječju, uzvracanje ljubavi na tisuće načina, koji ne mogu biti strogo propisani, jer se darivanje ni ne može propisati.<sup>61</sup>
4. Kršćanstvo ne nudi puku individualnu etiku, nego (na tragu Platona), nudi etiku neraskidivo povezanu s politikom. Kršćanstvo gradi novo društvo, augustinovski *altera civitas*, paradoksalni nomadski grad.<sup>62</sup> Ovo je društvo ontološki karakterizirano nepodređenošću dijela cjelini i cjeline dijelu.<sup>63</sup> Kršćanska je zajednica „muzička”: „istinska zajednica znači slobodu ljudi i skupina da budu različiti, a ne samo funkcije fiksiranog konsenzusa“. Stoga kršćanska etika, kao i teologija u cjelini, reflektira o posebnosti kršćanskih normi zajednice kao o svom jedinom predmetu.<sup>64</sup> Norme nakon Kristovog uskrsnuća postaju „serije izuzetaka”, odnosno, kako već rekosmo, „neistovjetnih ponavljanja” Kristovog primjera.<sup>65</sup>

## Zaključak

Odgovor na našu prvotnu dvojbu – postoji li uopće kršćanska etika – nije pružen jednoznačno. Ukoliko pod kršćanskom etikom podrazumijevamo zaseban etički kodeks sa zasebnim utemeljenjem i opravdanjem istoga, onda je naš odgovor neupitno „da”. Ukoliko se, pak, etika shvati u smislu kako je Milbank shvaća – kao žrtveni, reaktivni i apstraktni odgovor na zlo i smrt, onda je odgovor kako kršćanstvo uopće nije etika (što nikako ne implicira amoralnost kršćanstva, nego,

---

58 Isto, 79-80.

59 Isto, 38.

60 Isto, 39.

61 Milbank, *Being Reconciled*, 102.

62 Idem, “Postmodern Critical Augustinianism: A Short *Summa* u Forty-two Responses to Unasked Questions”, u Graham Ward (ur.), *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 269. Milbank (“Enclaves, or Where is the Church?”, *New Blackfriars* 73.1 (1992), 343., tvrdi da on „nije zaokupljen davanjem neke ‘etike’ ... nego radije opisom nad-etičkog religijskog potvrđivanja koje iznova rasvjetljuje etičko polje u pojmovima religijske nade...”

63 Idem, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell Publishers, 1990), 409. Nadalje, Milbank (“Enclaves, or Where is the Church?”, 349.) potvrđuje da “Bog vidi cjelokupno stvorenje kao ‘dobro’. Što to znači? Ne dobro cjeline nasuprot dijelovima...”

64 Idem, “Postmodern Critical Augustinianism”, 268. Može se reći da je etika *ratio cognoscendi* kršćanske kontra-ontologije, koja je, zauzvrat, *ratio essendi* etike.

65 Idem, *Being Reconciled*, 102.

naprotiv, amoralnost etike). No, takav bi zaključak bio nekako pretjerano konfrontirajući, jer bi se kršćanstvo shvatilo kao neka potpuna suprotnost ljudskome i razumskome. Ako je problematično temeljiti kršćansku etiku na *lex naturalis*, vjerojatno je isto tako problematično temeljiti je na nečem *anti-naturalis*. Tako je problem kod ranije navedenog Bonhoefferovog shvaćanja upravo u tome što kršćanska etika *poništava* znanje o dobru i zlu koje se temelji na *razdvojenosti* od Boga. Možda je ipak primjerenije vidjeti kršćansku etiku kako *korigira* (popravlja, spašava) znanje o dobru i zlu, koje je utemeljeno na čovjekovoj, makar vrlo slabašnoj, *spojenosti s vlastitim izvorom*, s Bogom.

Stoga je naš odgovor da kršćanska etika ima i svoje zasebnosti i svoje sličnosti s drugim etičkim sustavima:

1. S utilitarizmom ona dijeli usmjerenost prema budućnosti, uključujući i ideju promjene zločinca kao važnije od naplate zločina, ali se kršćanstvo suprotstavlja utilitarizmu u shvaćanju žrtve, što je nužno s obzirom na ovosvjetsku usmjerenost utilitarizma.
2. S deontologijom kršćanstvo dijeli objektivizam po pitanju vrijednosti (na kojima se zasnivaju zapovijedi), ali taj objektivizam zasniva na Bogu, a ne na umu.
3. S etikom vrline kršćanstvo dijeli usmjerenost prema odgoju subjekta, kao i povezanost etike s politikom, ali se napušta klasično razumijevanje vrline i njihova ukorijenjenost u pojmu časti.
4. S postmodernom kršćanstvo dijeli ideju neistovjetnog ponavljanja,<sup>66</sup> no tu ideju utemeljuje na transcendenciji utjelovljenoj u osobi Isusa Krista, a ne na apstraktnom i unilateralnom konceptu žrtve u kontekstu čisto imanentnog procesa.

Mogli bismo stoga zaključiti kako kršćanska etika neminovno treba razvijati vlastiti utemeljujući diskurs, no to treba činiti u živom i kritičkom dijalogu s drugim etičkim sustavima, pri čemu kršćanstvo, bez nepotrebnog konfrontiranja s njima, ne smije zaboraviti na specifičnost svoje utemeljenosti.

#### SUMMARY

##### **Christian Ethics Among Other Ethics**

This article is an attempt towards understanding the fundamentals of Christian ethics through juxtaposing it with some other major ethical discourses: utilitarianism, deontology, ethics of virtue and postmodern ethics. The first part of the article endeavours to find some similarities and disimilarities between Christianity and aforementioned discourses, while the second part of the article exposes Milbank's radical critique of ethics *qua* ethics. In conclusion author advocates that Christian ethics possesses its own foundational discourse, which should be developed in a dialogue with other ethical discourses.

**Key words:** *Christian-ethics; ethical-discourses; John-Milbank*

---

66 Wyschogrod (235) koristi koncept „svetačke singularnosti“.

## Literatura

- Aquinas, Thomas. *An Aquinas Reader*. Uredila Mary T. Clark. New York: Fordham University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. „Izlaganje o apostolskom vjerovanju”, str. 29-100 u *Stožeri kršćanske vjere*. Preveo Augustin Pavlović. Split: Symposion, 1981.
- Aristotel. *Nikomahova etika*. Preveo Tomislav Ladan. Zagreb: Globus, 1988.
- Augustine, Saint. *Ten Homilies on the Epistles of St. John to the Parthians*. Preveo H. Browne. Str. 459-529 u *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. VII. Uredio Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978.
- \_\_\_\_\_. *The City of God*, preveo Marcus D. D. Dods. New York: Modern Library, 1950.
- \_\_\_\_\_. *The Enchiridion: Or on Faith, Hope, and Love*. Preveo J.F. Shaw. Str. 237-269 u *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. III. Uredio Philip Schaff. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Panopticon Writings*. London & New York: Verso, 1995.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Etika*. Preveo Alen Kristić. Rijeka: Ex Libris i Zagreb: Synopsis, 2009.
- Derrida, Jacques. “To Forgive: The Unforgivable and Imprescriptible”. Str. 21-51 u *Questioning God*. Uredili J. Caputo, M. Dooley i M.J. Scanlon. Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- Diels, Hermann *Predokratovci: fragmenti*, II svezak. Preveo Branko Bošnjak. Zagreb: Naprijed, 1983.
- Filipović, Vladimir. *Novija filozofija Zapada*. Filozofska hrestomatija, sv. 8. Zagreb: Matica Hrvatska, 1979.
- Geisler, Norman L. *Kršćanska etika*. Prevela Ljubinka Jambrek. Zagreb: Bogoslovni institut, 2005.
- Green, Joel B. i Mark D. Baker, *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary context*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- Grgić, Filip. „Etika vrline” i „Eudaimonizam”. U Ivan Čehok, Ivan Koprek, i dr. *Etika: priručnik jedne discipline*. Zagreb: Školska knjiga, 1996.
- Kant, Immanuel. *Kritika moći suđenja*, drugo izdanje, preveo Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Naprijed, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Preveli Theodore M. Gree i Hoyt Hudson. Grand Rapids, MI: Harper Torchbooks, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*. Preveo Thomas K. Abbott. New York: Liberal Arts Press, 1949.
- Kiš, Miroslav M. “Christian Lifestyle and Behavior”. Str. 675-723 u *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000.
- Klement Aleksandrijski, *Odgovitelj*. Preveo Marijan Mandac. Split: Služba Božja, 2006.
- Liotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Preveli Geoff

- Bennington i Brian Massumi. Manchester: University Press, 1984.
- MacIntyre, Alasdair. *Za vrlinom: studija o teoriji morala*. Preveli Karmen Bašić i Stribor Kikerec. Zagreb: Kruzak, 2002.
- Malina, Bruce. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta, GE: John Knox Press, 1981.
- Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Preveo Ian Cunnison. Glencoe, IL: Free Press, 1954.
- Milbank, John. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. New York: Routledge, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Enclaves, or Where is the Church?", *New Blackfriars* (1992), 73.1:341-52.
- \_\_\_\_\_. "Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa u Forty-two Responses to Unasked Questions". Str. 265-278 u Graham Ward (ur.), *The Postmodern God: A Theological Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Sublimity: The Modern Transcendent", Str. 258-284 u Paul Heelas (ur.), *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Stories of Sacrifice", *Modern Theology* (1996) 12.1:27-56.
- \_\_\_\_\_. "The Midwinter Sacrifice: A Sequel to 'Can Morality Be Christian?'" *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities* (2001), 6.2:49-65.
- \_\_\_\_\_. *The Word Made Strange*. London: Blackwell, 1997.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. U *The Problems of Philosophy*, uredili C. F. Delaney, Gary Gutting, i drugi. London: University of Notre Dame Press, 1976.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: How One Becomes What One Is*. Preveo Walter Kaufmann New York: Random House, 1967.
- \_\_\_\_\_. "To Franz Overbeck, July 30, 1881", u *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, preveo Christopher Middleton. Cambridge: Hackett, 1941.
- Plato, *Republic*. Preveo Francis MacDonald Cornford. London: Oxford University Press, 1945.
- \_\_\_\_\_. *The Laws of Plato*. Preveo Thomas L. Pangle. New York: Basic Books, 1980.
- Primorac, Igor. *Prestup i kazna: rasprave o moralnosti kazne*. Beograd: Mladost, 1978.
- Rawls, John. "Two Concepts of Rules", *The Philosophical Review* (1955), 64:3-32.
- Ross, David. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Semple, Janet. *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Talanga, Josip. *Uvod u Etiku*. Zagreb: Hrvatski studiji, 1999.
- Wyschogrod, Edith. *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy*. Chicago: University Press, 1990.