

Kapitalizem kot religija²

Religiozni kapitalizem spada med značilnosti današnjega časa. Po kratkem povzetku klasične razprave o odnosu med religijo in kapitalizmom bi želel ta fenomen v prvem koraku prikazati na primeru reklam in modernega kulta avtomobilizma. V drugem koraku bom raziskal religiozni kapitalizem s pomočjo pomembnega fragmenta judovskega marksističnega filozofa Walterja Benjamina z naslovom *Kapitalizem kot religija*, ki ga je napisal leta 1921. Tretji korak bo na primeru desetih zapovedi pokazal pomembne etične posledice, ki izhajajo iz sistematične analize religioznega kapitalizma.

1. BOG REKLAME IN TEMPLJI AVTOMOBILISTIČNE RELIGIJE

O d samega začetka je moderni kapitalizem spremljalo vprašanje o njegovem odnosu do religije. Že Karl Marx se je v svojem delu *Kapital* (1867) ukvarjal s "fetiškim značajem blaga" (Marx 2012, 57–66), zaradi česar se je moral zateči v "megleno pokrajino religioznega sveta", da bi lahko spregledal "mistični značaj blaga" – ki je poln "metafizične zvitosti in teoloških muh". Le nekaj desetletij pozneje opisuje nemški sociolog Georg Simmel v svoji *Filozofiji denarja* (1900), kako je denar v novem veku počasi prevzel tradicionalno psihološko vlogo Boga. Max Weber je zaslovel s svojo študijo *Protestantska etika in duh kapitalizma* (1904/05), v kateri je kalvinizem označil kot religiozni vzrok kapitalizma.

Manj poznana kot ti klasiki odnosa med religijo in kapitalizmom je knjiga nemškega ekonomista Alexandra Rüstowa, predstavnika socialne tržne ekonomije, ki je izšla leta 1945 pod naslovom *Neuspeh gospodarskega liberalizma kot problem zgodovine religije* (*Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem*). Za razliko od Webra Rüstow ni trdil, da je krščanstvo povzročilo kapitalizem, temveč je postavil vprašanje po teoloških pogojih *laissez-faire* liberalizma, ki je neomejenemu gospodarstvu pripisovala čudežno ustvarjanje splošnega blaga iz egoističnega ravnanja posameznikov. Po Rüstowu se da to logiko, ki jo Adam Smith – utemeljitelj politične ekonomije – opisuje z izrazom "nevidna roka trga" (Smith 2010), speljati na pogansko teologijo ekonomije. Tako kot sta grška misleca Heraklit

in Pitagora, ki stojita na začetku zahodne filozofije, razumela svet kot določen z nevidno harmonijo, so tudi očetje gospodarskega liberalizma verjeli v skrivnostno harmonijo, ki naj bi brez vsakega državnega posega sama od sebe privedla svet do splošne blaginje. Za ekonomista Hansa Christopha Binswangerja iz St. Gallena ta ekonomska teologija vse do danes velja za ekonomijo. V svoji knjigi *Verska skupnost ekonomistov* (*Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen*, 1998) pokaže, da le vera v pozitiven prispevek gospodarstva za javni blagor upravičuje teoretično in praktično redukcijo človeka na egoistično delujočega gospodarskega človeka, *homo oeconomicus*, ki se danes ponovno razširja.

Teoretični vpogledi v odnos med kapitalizmom in religijo danes pridobivajo aktualnost kot še nikoli. Že kratek pogled v svet reklam izpodbije vsak govor o umiku religioznega. Čeprav so Cerkve izgubile družbeno pomembnost, se v reklamah kaže pravi razmah religioznega. Še nikoli doslej ni bila reklama tako polna religiozne simbolike in cerkvenih posebnosti. V Regensburgu sta Hagen Horoba in Andreas Fuchs, dva mlada teologa, digitalizirala in dala za nadaljnjo uporabo na splet (<http://www.glauben-und-kaufen.de>) preko štiristo slik iz reklam, ki kažejo jasne religiozne povezave. K temu sta formulirala tudi nekaj tez, ki odsevajo odnos med reklamo in religijo.

Podobno kot religija obljublja tudi reklama uspešno življenje. Pri tem se vedno pogosteje povsem zavestno instrumentalizirajo tudi religiozni motivi. S pomočjo mitov blagovnih znamk zapolnijo nastala prosta mesta, ki so jih do sedaj zasedale tradicionalne religije. Na mesto svetnikov katoliške Cerkve so stopili zvezdniki športa ali zabavne industrije, katerih božanska bit bi naj pri nakupu določenih proizvodov blagovnih znamk prešla tudi na kupce same (prim. Bieber 2000, 85–93).

S teološkega vidika velja budno opazovati tak razvoj reklam. Ko so bile v 70. letih opažene prve sledi polaščanja religije preko reklam – podjetje "Jesus-Jeans" je delalo

reklamo s parolo "Ne imej drugih kavbojk poleg mene!" (prim. 2 Mz 20,3) – je italijanski filmski režiser Pier Paolo Pasolini svaril pred popolno polastitvijo človeka, ki bi lahko Cerkev ogrožala bolj kot fašizem. Če že hoče Cerkev cenzurirati medije, je ironično pripomnil Pasolini, bi morala najprej prepovedati televizijske reklame. Dorothee Sölle, protestantska predstavnica nove politične teologije se je takrat navezala na Pasolinijeva razmišljanja in je opisala "boga reklame" kot totalitarnega boga, ki sicer ljudem obljublja odrešenje, a zato od njih zahteva popolno pokoritev (Sölle 1980, 11–20; 1981, 150–154).

Danes se zdi, da kapitalizem prehaja od gole reklame naravnost k poskusu religioznega ustvarjanja smisla. Najbolj izrazit primer za to je Volkswagnov Autostadt – avtomobilsko mesto v Wolfsburgu, neke vrste muzej na prostem, ki je od otvoritve v letu 2000 do danes privabil 3,4 milijona obiskovalcev – ali bolje "iskalcev smisla" (Rauterberg 2001). Vsaki avtomobilski znamki koncerna VW je posvečen lasten paviljon, ki je videti kot tempelj. Poleg kultne hiše znamke Škoda, se tu najde tudi Lamborghinijev tempelj. Ta paviljon posnema osrednje islamsko svetišče Kaabo v Mekki: "Lamborghinijeva cerkev ... je minimalistični paket moči, velikanski črn kvader, ki se rahlo poševno dviga v višino. V njem lahko vernik roma okoli jedra, v katerega sicer ni mogoče vstopiti; vse je mirno in pobožno, dokler nenadoma bučeč hrup vžiga motorja ne preplavi dvorane, strele švigajo, dvigne se megla in potem se za kratek trenutek vidi avto, kot da bi se peljal poševno po steni. Uresničil se je bučeči mirakel, napeti čudež Lamborghini." (Rauterberg 1999)

Dr. Gunter Henn, arhitekt avtomobilskega mesta VW, je v nekem intervjuju poudaril pravico do ustvarjanja smisla: "Kdo drug še ponuja orientacijo, kje ostajamo s svojo otroško religioznostjo? ... Cerkve so mrtve, država izginja, ideologije so izgubile svojo moč. Ostajajo podjetja. ... Ona bodo v prihodnosti ustvarjala smisel." (Rauterberg 1999)

2. FRAGMENT KAPITALIZEM KOT RELIGIJA WALTERJA BENJAMINA

Obstaja le malo besedil, ki tako jasno prispevajo k razumevanju kapitalizma kot odlomek judovskega filozofa Walterja Benjamina (1892–1940). Benjamin je gradil na spoznanjih Marxa in Simmla, da bi presegel Webra in ne opisal kapitalizma zgolj kot religiozno pogojeno tvorbo, temveč da bi poudaril njegovo religiozno bistvo: "V kapitalizmu je mogoče ugledati religijo, tj. kapitalizem esencialno služi pomiritvi istih skrbi, muk, nemirov, na katere so nekoč dajale odgovor tako imenovane religije." (Benjamin 2006, 57)

(1) KAPITALIZEM KOT ČISTA RELIGIJA KULTA

Benjaminov fragment opisuje religiozni kapitalizem na podlagi štirih značilnosti. Najprej ga označi kot "čisto kultno religijo", ki ne pozna "nikakršne posebne dogmatike, nikakršne teologije" (Benjamin 2006, 57). Ta značilnost ima vzporednico v interpretaciji Rüstowa. Kulturna religija brez dogmatičnosti je po eni strani tipično poganska in jo po drugi strani lahko teološko razumemo kot obliko panteizma. Rüstow je opozoril na panteistično nagnjenje kapitalizma, ko je z ozirom na "gospodarsko teologijo" liberalnega kapitalizma poudaril skladnost med Spinozovo panteistično formulo *Deus sive natura*, identičnostjo Boga z naravo, in ekonomskim naukom Adama Smitha, ki govori, da "nevidna roka" dopušča razvoj splošnega blaga iz egoističnega vedenja posameznega človeka (Rüstow 2001a, 22; Rüstow 2001b, 52, 163sl.).

Panteistična razsežnost kapitalizma nasprotuje vsem poskusom, da bi se tržni princip uveljavil le znotraj okvirov političnih struktur. Kadar katoliški družbeni nauk poudarja, da mora biti princip tekmovalnosti podrejen principu solidarnosti, implicitno izhaja iz predstave sveta, ki poudarja misel na

hierarhični sistem vrednot in Božjo transcendenco nasproti njegovemu stvarstvu.

Ker je religiozni kapitalizem zaznamovan prav z umanjkanjem dogmatičnega stališča, se moramo danes vprašati, če trenutne filozofske in teološke tendence, ki postavljajo vsako dogmo pod vprašaj, nehoti podpirajo kapitalizem. V filozofiji lahko podamo primer postmoderne dekonstrukcije, ki kljub svoji kritični drži do kapitalizma v veliki meri spregleda, da mu gre na roko prav njeno splošno zavračanje transcendence in dogme. Že na začetku 20. stoletja je slavniti pisatelj kriminalk in esejist Gilbert Keith Chesterton opozarjal pred prenatrjenim slovesom od dogme, ne da bi prepoznali, da panteizem brez dogme služi le bogatim in si pred usodo revnih zatiska oči: "Če pa želimo braniti uboge, bomo predvsem zagovarjali nespremenljiva pravila in jasne dogme. Klubska pravila so kdaj pa kdaj naklonjena revnemu članu. Splošna težnja klubov pa je zmeraj v prid bogatemu članu." (Chesterton 2001, 138)

Politična nevarnost nedogmatske kulturne religije kapitalizma se da ponazoriti na primeru nekaterih zastopnikov zahodne leveice, ki so v zadnjih letih nosili oblastno odgovornost ali pa jo še vedno nosijo. Slovenski družbeni filozof in psihoanalitik Slavoj Žižek kritizira politike kot so Bill Clinton, Tony Blair ali Gerhard Schröder zaradi njihove nepolitične držbe. Politično se ne morejo z ničemer zoperstaviti prevladujoči ekonomiji, ker so se distancirali od vseh svetovnonazorskih pozicij in se zavzemajo le še za ideje, ki "delujejo". Ko pa se politika omeji zgolj na golo delovanje, se je že vdala in se zreducirala zgolj na upravljanje: "Reči, da so dobre ideje take, 'ki delujejo', pomeni, da že vnaprej sprejemamo (globalno kapitalistično) konstelacijo, ki določa, kaj deluje ... Vse to lahko lepo izrazimo z dobro poznano definicijo politike kot 'umetnosti možnega': avtentična politika je pa s tem ravno v nasprotju, pomeni umetnost nemogočega – spreminja prav parametre tega, kar velja kot 'mogoče' v obstoječi konstelaciji" (Žižek 1998, 39). Iz teološke perspektive to

pomeni, da le usmeritev na transcendentnega Boga dopušča politiko, ki pozna kritično distanco do obstoječega stanja.

(2) PERMANENTNO TRAJANJE KAPITALISTIČNEGA KULTA

Kot drugo značilnost omenja Benjamin "permanentno trajanje kulta" (Benjamin 2006, 57): "Tu ni nobenega 'delavnika', nobenega dne, ki ne bi bil praznik v strašljivem smislu razmaha vsega sakralnega pompa in skrajne napetosti častilca." Vsi dnevi naj bi postali prazniki. Če so tradicionalno veljali nedelje in prazniki za tiste dni, v katerih je prišlo v obliki prekinitev do izraza dejansko poslanstvo človeka – prednost *ora* pred *labora* po pravilu svetega Benedikta (prim. Scheler 1999, 147) – potem kapitalizem to razliko odpravi s tem, da želi svoj religiozni potrošniški kult obhajati vsak dan. Kapitalistična trajna nedelja ne pomeni nenehne osredotočenosti človeka na njegovo dejansko religiozno poslanstvo, na "le eno je potrebno" (Lk 10,42), temveč predstavlja obliko odtujitve v omamljanju človeka z zabavo. Na primeru velikih svetovnih razstav 19. in 20. stoletja je Benjamin to tendenco modernega sveta raziskal v njegovih *Pasažah* (*Passagen-Werk*): "Svetovne razstave ... odpirajo fantazmagorijo, v katero človek vstopa, da bi se pustil razvedriti. Zabavna industrija mu to olajša tako, da ga dvigne na nivo blaga. Prepusti se njenim manipulacijam, tako da uživa odtujitev od sebe in drugih." (Benjamin 1991, V 1, 50sl.).

Kar je Benjamin nakazal pred skoraj sedemdesetimi leti, je danes postala pogosto prevladujoča resničnost. S pomočjo cvetoče zabavne industrije, preobrazbe vsega sveta v velik Disneyland, je odtujitev človeka od sebe in drugih prikrita. V trajnem užitku neprekinjene družbe zabave grozi, da vprašanje po dejanskem poslanstvu človeka izgine. Franz Kafka je to obliko odtujitve preko zabave literarno zgostil v svoji zgodbi *Na galeriji* (*Auf der Galerie*). Zabavna industrija nas nikoli ne sooči z "bolešno, jetično artistko" (Kafka

2008, 167; prim. Schubert), proti usodi katere bi protestirali, temveč nas slepi z zdravim lesketajočim se svetom, ki ne dovoli, da bi nastal kakršenkoli protest. Tudi nam je danes pogosto tako kot obiskovalcu cirkuške galerije v Kafkini zgodbi, ko se med zaključno koračnico potopi v moreče sanje in se z obrazom nasloni na ograjo, "ne da bi se tega zavedel, zajoče" (168).

(3) KAPITALIZEM KOT KULT ZADOLŽEVANJA

Tretje Benjaminovo poimenovanje religioznega kapitalizma je kult krivde. Kapitalizem ne pozna več nobenega pravnege obreda, temveč poskuša pognati ves svet v stanje zadolženosti: "Kapitalizem je verjetno prvi primer kulta, ki ne služi spravi, temveč proizvodnji krivde. Nezaslišana zavest o krivdi, ki ne ve več, kako bi dosegla spravo, poseže po kultu, da bi v njem te krivde ne poravnala, temveč jo univerzalizirala ... Bistvo tega religioznega gibanja, ki je kapitalizem, je v vztrajanju vse do konca, vse do končne popolne obremenitve Boga s krivdo, vse do doseženega svetovnega stanja obupa, ki pa ravno še predstavlja upanje. V tem je historična nezaslišanost kapitalizma – da religija ni več reforma biti, temveč njeno razbitje. Razširitev obupa v religiozno stanje sveta, od koder gre pričakovati ozdravljenje." (Benjamin 2006, 57–58)

Tretja značilnost kapitalizma je težko razumljiva in jo moramo zato skrbno razvozlati. Na prvi pogled se nanaša na ekonomsko logiko zadolževanja, ki je tipična za kapitalizem. Že Marx je "državni dolg", "javni kredit" poimenoval "kredo kapitala" (Marx 2012, 616). V današnjem času doživljamo logiko zadolževanja predvsem v zadolženosti številnih posameznih potrošnikov in s prodiranjem globalizma v usodi najrevnejših dežel, ki so potisnjene na rob.

Na globlji ravni pa Benjamin to značilnost uporabi za razlikovanje med modernim kapitalizmom in arhaičnimi ter tradicionalnimi

družbami. Pri tem Benjaminovega pojma krivde ne smemo prenačljeno enačiti s svetopisemskim ali krščanskim. Tukaj ne gre za "moralno krivdo" (Benjamin 1991, VI, 56; prim. I, 138sl.), temveč za pogansko predstavo "naravne krivde", po kateri je življenje že samo po sebi obteženo s krivdo. Goethe je to pogansko razumevanje izrazil v svojem romanu *Učna leta Wilhelma Meistra* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*), in sicer v harfistovi pesmi. V njej se vzrok za krivdo, ki mora biti tudi nujno maščevana, pripisuje "nebeškim silam" (Goethe 1998, 142). "Ve kažete nam pot v življenje, / ve reveža pehate v greh! / Pustite, da ga ožge trpljenje: / na zemlji plača se vsak ceh." V poganstvu so krvavi obredi žrtvovanja služili kot plačilo te na videz že od nekdaj prisotne krivde (prim. Girard 1987). Iz poganskih žrtvenih obredov so izhajala pravna in politična pojmovanja, ki so omejevala razdiralne grehe, kot so ponos, zavist in grabežljivost, brez potrebe po človekovem spreobrnjenju v svetopisemskem smislu.

Pri Adamu Smithu je svobodno gospodarsko konkurenco še obdajal okvir nacionalne države. Smith izpeljuje prevladujočo predstavo o pravičnosti v državi iz poganske religije, pri čemer sam interpretira Jezusovo smrt na križu kot pokoro v pomenu poganske predstave o žrtvi (Smith 1994, 291sl.; prim. Palaver 1999, 97–104). Današnji kapitalizem je že zdavnaj opustil poskuse omejevanja, ki so pri Smithu še prisotni. Grehi, kot je zavist, ki se jih je bilo nekoč potrebno spokoriti, služijo danes kot gonilna sila gospodarstva, ki želi ves svet potegniti pod svoj vpliv. Še vedno prevladuje poganski fatalizem naravne krivde, ampak zdaj ne več kot del lokalno omejenega religioznega reda, temveč kot del logike zadolževanja, ki zajema celoten svet.

Da bi lahko razumeli prehod iz sveta arhaičnih religij v religiozni kapitalizem moderne z vidika zgodovine religije, moramo kot tretjo razsežnost upoštevati vlogo judovsko-krščanskega razodetja. Biblijske religije ne nadaljujejo preprosto arhaične religioznosti, kot je to na primer mislil še Adam Smith, temveč

razkrivajo strukturo grešnega kozla v arhaični religioznosti krvne daritve in s tem spodkopljejo poganski način omejevanja človeških grehov (prim. Girard 1983, 144–295). Če izvor arhaične religije prepoznamo v kolektivnem nasilnem dejanju ljudi, jih ta ne more več varovati pred medsebojnim nasiljem. Kapitalizem, ki ga omejujeta religija in morala, ki ga zastopa Smith, se mora skoraj nujno spremeniti v moderni hiperkapitalizem, ko svetopisemska misel spodkoplje poganski temelj njegove moralne ograde (prim. Palaver 1999, 104–110). Čeprav judovsko-krščansko razodetje samo ne povzroča modernega kapitalizma, pa posredno, z uničenjem poganskih omejitev, omogoča njegov razmah v novem veku. Zatorej Benjamin kapitalizem upravičeno označuje za "parazit" na krščanstvu (prim. Benjamin 2006, 59).

Za boljše razumevanje prehoda iz arhaične družbe v moderni kapitalizem nam bo v pomoč natančnejše raziskanje funkcije in lastnosti denarja. Na začetku denar vsekakor predstavlja določeno obliko humanizacije človeškega sobivanja, ker je prvotno stopil na mesto krvavega žrtvovanja ljudi in živali. V pravni ustanovi "krvnine" – tj. povračila za uboj s plačilom denarja – še lahko opazimo sledi te namestniške funkcije (prim. Simmel 2005, 370sl.; Laum 1924, 63–80, 105; Benjamin 2006, 59). Podobno Norbert Elias opisuje, kako v času viteštva opazimo, da ima denar funkcijo ublažitve nasilja: "Tudi v viteškem času je namreč denar včasih blažil in preoblikoval afekte. Navadno so pohabljali le revnejše ujetnike in tiste z nižjim statusom, za katere ni bilo pričakovati upoštevanja vredne odkupnine, prizanesli pa so vitezom, saj so upali, da jo bodo zanje dobili." (Elias 2000, 337). Dve lastnosti denarja pa vendarle jasno kažeta, da za ljudi vseeno ni postal le blagoslov, temveč tudi prekletstvo.

Prva težava se kaže v njegovi značilnosti, da omogoča povsem brezmejen ekspanzionizem, ki se odmakne od narave. Denar je ločen od vseh naravnih meja, kar je še posebej primerno za kopičenje in "tvorbo zaklada"

(Marx 2012, 103–107). Odvezanost denarja od naravnih meja omogoča stopnjevanje človeškega hrepenenja v neskončnost. Ta brezmejnost se danes konkretno kaže v našem uničevalnem izkoriščanju narave. Ko na primer možne objekte spora med ljudmi brezmejno povečujemo z ekspanzivnimi strategijami, kot je množična produkcija dobrin, istočasno povzročamo žrtvovanje narave v tako velikih razsežnostih, kot še nikoli poprej. Množična reja živali in množično konzumiranje mesa sta le en primer tega ekspanzionizma (prim. Eder 1988, 240). Množično klanje na sto tisoče goved je najjasnejši izraz sveta, ki je navidezno zapustil ozke meje arhaičnega žrtvovanja le zato, da bi ga nadomestil s svetom množičnega klanja (prim. Palaver 2001, 181–189). Nemški tednik *Die Zeit* vidi v sedanjem masovnem klanju vrnitev "antičnih žrtvenih obredov" in je med drugimi vprašal tudi Carla Ameryja, za katerega boga naj bi danes umirale živali. Amery je v svojem odgovoru z naslovom *Za tržno ceno* (2001) opozoril na prevladujočo kapitalistično religijo, pri čemer je pri njenem tolmačenju opozoril tako na Benjaminov fragment, kakor tudi na Girardovo teorijo kulture. Množično uničevanje okolja spada v kapitalistično logiko zadolževanja z njenim nagnjenjem k rušenju bivanja.

Druga težava je povezana z distancirano obliko medčloveške konkurence, ki jo omogoča denar. Čim bolj se denar pomakne proti središču človeškega hrepenenja, tem bolj se lahko ljudje izognejo neposredni konfrontaciji. Njihov odnos do soljudi postane bolj distanciran in brezstrasten. Denar je abstrakt, sredstvo abstrakcije, ki ne zahteva neposrednega boja eden na enega, temveč dela konkurenco med ljudmi anonimno. Kot anonimna konkurenca, ki jo delitev dela omejuje na točno določena delna področja, se lahko veliko močnejše kot v arhaičnih družbah uveljavlja skozi igro. Vendar ima tudi odmik od čustev v konkurenci in medčloveških odnosih s pomočjo denarja svojo ceno. Vodi namreč v danes pogosto

omenjano "družbeno hladnost", ki je postala značilna za našo sodobno družbo. Georg Simmel je že na začetku 20. stoletja opozoril na "brezsrčnost denarja" (Simmel 2005, 359). Za današnji čas je ravnodušno hladnost denarja dobro opisal nemški medijski teoretik Jochen Hörisch: "Denar lahko imenujemo indiferenten in hladen, ne le zato, ker sta kovina in papir za razliko od mesa in krvi hladni snovi, temveč ker denarju kot menjalnemu sredstvu sploh ni mar za to, torej ker mu je v glavnem vseeno. Ne zanimajo ga osebe, ki menjujejo, niti kdaj se menjava vrši, niti stvari, ki jih menjujemo. Denar je dejansko in dobesedno sredstvo ekvivalence – enačenja, vendar tudi vse-enosti." (Hörisch 1999, 24) V sodobni konkurenci vlada ravnodušnost do tistih, ki v njenem boju obležijo na poti (prim. Dumouchel 1999, 255–256, 299; Thureau-Dangin 1998, 217). Denar se ne briga za poražence. Denar nas je sicer oddaljil od strastnih krvavih potokov arhaičnih žrtvenih obredov, vendar je na njegovo mesto zdaj prišel kapitalizem, ki žrtvuje ljudi na neslišen način, s svojo ravnodušnostjo, ki je imanentna sistemu. Jochen Hörisch prikriva nasilje ravnodušnosti, ko brez refleksije daje hladnosti denarja pozitivno vrednost nasproti svetu krvne daritve: "Naša kultura ... se je preusmerila od vročih, strastnih zgodb v hladne funkcijske zgodbe. Naše kulture in družbe ne držijo več skupaj tokovi krvi, ki smo jo žrtvovali za nas in ki smo jo bili pripravljeni žrtvovati, temveč denarni tokovi." (Hörisch 1999, 24)

Po Benjaminu ostaja tudi socializem – ki je le navidezen nasprotnik kapitalizma – ujet v vplivni krog kapitalizma zadolževanja. Zdi se, da želi vse svoje upanje staviti na tisto "ogorčenje", ki bo sledilo globalnemu uničenju – cilju kapitalistične logike zadolževanja (Marx 2012, 623). Po Benjaminu "iz kapitalizma, ki se ne preobrne ... nastane socializem" (Benjamin 2006, 58). Socializem ne stavi na individualno spreobrnitev človeka, temveč upa na univerzalni mehanizem grešnega kozla, ko svetovna beda množic postane tako

velika, da pride do tega, da "ljudska množica ekspropriira nekaj uzurpatorjev" (Marx 2012, 623). Poganska logika krvne daritve naj bi potem na globalni ravni še enkrat in za vselej ustvarila zemeljski raj.

Končno spadajo po Benjaminu h kapitalizmu zadolževanja tudi "skrbi: duševna bolezen" (Benjamin 2006, 59). S tem izrazom označi problematiko pomanjkanja, ki jo povzroča kapitalizem. Preseganje pomanjkanja velja za osnovo ekonomije. Ker obstajajo omejene količine dobrin, je potrebno gospodarsko ukrepanje, ki bo vsem ljudem omogočalo zadovoljitev njihovih potreb. Če bi bilo pomanjkanje v tem smislu osrednja težava človeštva, bi se moralo zaradi razmeroma manjših količin surovin kazati dosti bolj jasno ravno v arhaičnih kulturah, kot pa v moderni družbi. Dejansko pa se pokaže, da v teh družbah v nasprotju z našim sodobnim svetom ni bilo nobenega pomanjkanja. Solidarnost, ki je v teh družbah dosti bolj poudarjena, jih sili v delitev surovin življenjskega pomena. Če to ne uspe, izgine prej cela kultura, kot da bi posameznika prepustili, da umre od lakote (prim. Dumouchel 1999; Simmel 2005, 251). Medtem ko torej v primitivnih kulturah ni pomanjkanja, je za moderne družbe naravnost tipično. Moderni kapitalizem pomanjkanja ne presega, temveč nasprotno proizvaja primanjkljaj, s tem ko prebuja vedno nove potrebe, ki jih je treba čim hitreje zadovoljiti. Še posebej reklame služijo skoraj izključno tej proizvodnji občutka pomanjkanja. Kapitalizem se hrani iz duhovnega stanja družbe, ki ga oblikuje obvezno stopnjevanje "skrbi" in ki ga že Nova zaveza kritizira kot napačno skrb "poganov" in kot služenje "mamonu" (prim. Mt 6,19–34; Kierkegaard 1959; Ruster 2000, 152sl). Tudi ta stran kapitalizma spada v logiko zadolževanja: "Skrbi: duševna bolezen, lastna kapitalistični epohi. Duševna (ne materialna) brezizhodnost v revščini, vagantsko, beraško menišstvo. Stanje, ki je tako brezizhodno, je okrivljeno. 'Skrbi' so indeks te zavesti o krivdi brezizhodnosti. 'Skrbi' nastanejo v tesnobi skupnostne, ne

individualno-materialne brezizhodnosti." (Benjamin 2006, 59)

(4) SKRIVNI BOG KAPITALIZMA

Četrta poteza religioznega kapitalizma se po Benjaminu kaže tako, da mora njegov "Bog postati prikrit in ga je dovoljeno nagovoriti šele v zenitu njegove krivde" (Benjamin 2006, 58). V tem prikitem bogu se navsezadnje prepozna tisti človek, ki je pri Nietzscheju postal nadčlovek: "Misel o nadčloveku apokaliptičnega 'skoka' ne premesti v sprevernitev, pokoro, očiščenje, temveč v na videz zvezno, v zadnji instanci pa eksplozivno, diskontinuirano stopnjevanje. ... Nadčlovek je historični človek, ki je dosegel tja brez sprevernitve, historični človek, ki je prerasel skozi nebo." (58) Skriti bog kapitalizma pomeni tako kot nadčlovek "preboj nebes s stopnjevanjem človeškostjo". Tu imamo opravka s poskusom samopobožanstvenja človeka, ki odklanja spreobrnjenje. Teološko gledano je to ponosni človek ob padcu v greh, v stanju izvirnega greha, ki se zapira pred vsako odrešitvijo. V romanu Dostojevskega z naslovom Srečelovec se pokaže, kako se za modernim malikovanjem denarja konec koncev skriva človekov ponos (prim. Girard 1997, 73–78). Zaradi ošabne tekmovalnosti z našimi soljudmi nabiramo denar, da bi naredili vtis na druge: "Ne, ni mi bilo do denarja! Hotel sem samo to, da bi jutri vsi ti Hinzeji, vsi ti glavni oskrbniki, vse te imenitne badenske gospe – da bi vsi govorili o meni, pripovedovali mojo zgodbo, se mi čudili, me hvalili in se klanjali mojemu novemu dobitku." (Dostojevski 1991, 122) Medtem ko svetopisemsko razmišljanje človeka v izvirnem grehu poziva k spreobrnitvi, manjka tako v arhaičnem poganstvu kot v religioznem kapitalizmu sodobnosti misel o spreobrnjenju. Slednje se ne razlikuje le od svetopisemske misli, temveč opusti tudi pogansko omejevanje greha, s tem ko opusti pokoro in požene fatalni beg naprej. Vendar malikovanje ponosnega človeka danes grozi z uničenjem celotnega sveta.

3. ČLOVEŠKO HREPENENJE IN RESNIČNO BOGOSLUŽJE

Antropologija si vpričo prevladujočega religioznega kapitalizma postavlja vprašanje o bistvu človeka. Religiozna stran kapitalizma kaže, da se človek tudi v času razvrednotenja Cerkve in krščanstva ne more znebiti svoje religiozne narave. Tukaj nam lahko pomaga naprej klasična krščanska antropologija. Po Avguštinu ali Tomažu Akvinskem človeka označuje neskončno hrepenenje, ki tvori korenino njegove religiozne narave (prim. Niewiadomski 2000, 68). Max Scheler je na začetku 20. stoletja povzel te antropološke uvide. Scheler identificira človeka kot "bitje, ki moli in išče boga" (Scheler 1994, 46). Ker ga žene "hrepenenje po Bogu" je človek "iskalec Boga" (51sl.). Njegova "ljubezen neskončnega bitja" meri na "neskončno dobro", ki mu lahko edino prinese mir (Scheler 2000, 88). Avguštinov klic k Bogu v Izpovedih, "nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi" (Avgustin 2003, 5) ter spoznanje Tomaža Akvinskega, da "kar je manj od Boga, ne more izpolniti srca" (1971 253; *De decem praeceptis*, a. 11), enakovredno dajeta izraz omenjeni antropološki resnici. Kjer človeku nikakor ne uspe usmeriti njegovega neskončnega poželenja na Boga samega, ga vodi njegovo neizbrisno religiozno hrepenenje k temu, da povzdiguje posvetne predmete v malike. Scheler imenuje to človeško nagnjenje "zagledanost", česar tipičen primer predstavlja malikovanje denarja, "mamonizem" (Scheler, 1968, 163, 263, 398sl.; 1994, 152, 161f; 2000, 89sl.). Ker človek svojega religioznega hrepenenja ne more enostavno odložiti, stoji nazadnje pred odločitvijo, ali bo služil Bogu ali se bo uklonil zemeljskemu maliku: "Človek bodisi veruje v boga ali pa v malika. Tretjega ni!" (Scheler 1968, 399)

Francosko-ameriški raziskovalec literature René Girard je v sedanjem času poglobil krščansko antropologijo, ki jo je povzel Scheler. Priključuje se njegovim uvidom o neizbrisni religiozni naravi človeka, ko v svoji prvi

knjigi *Romantična laž in romaneskna resnica* (*Mensonge romantique et vérité romanesque*) postavlja za moto Schelerjevo tezo o neizbežni izbiri med Bogom in malikom. Toda za razliko od Schelerja, poudarja Girard – oprt na velike romane evropske tradicije – ob neskončnosti človeškega hrepenenja tudi njeno navezovanje na zgled (Girard 1999, 20–23). Za človeško hrepenenje je značilno, da izhaja iz posnemanja drugih. To posnemajoče hrepenenje spada k naravi človeka, ki omogoča kakršnokoli učenje, postane pa lahko tudi izvor uničujočih konfliktov, če pripelje do tega, da se ljudje istočasno usmerijo na isti objekt, ki ga ni moč razdeliti.

Girardovo razlago človeških konfliktov s pomočjo njegove teorije mimetičnega hrepenenja ponazarja primer zadnjih dveh zapovedi dekaloga (prim. Girard 2006, 19–22; Hauerwas 1999, 129–139). Deveta in deseta zapoved prepovedujeta željo po predmetih bližnjega (2 Mz 20,17) in ponazarjata, da lahko končno vsak njegov predmet vodi v konflikt: "Ne želi hiše svojega bližnjega! Ne želi žene svojega bližnjega ne njegovega hlapca in dekle, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu!" Iz stališča Girardove teorije vodi neupoštevanje te zapovedi do takšne tekmovalnosti med ljudmi, da navsezadnje lahko vodi do umora. Laž, kraja, prešuštvo ali umor lahko izhajajo iz istega hrepenenja, ki si želi prilastiti lastnino drugih. Zapovedi, ki zaključujeta dekalog, torej povzemata drugo ploščo dekaloga, ki ureja medsebojno življenje ljudi (peta do deseta zapoved), tako da razkrivata dinamiko hrepenenja, ki leži pod njimi. Kjer ljudje svoje želje usmerjajo samo na predmete svojih sosedov, je miroljubno skupno življenje nemogoče. To spoznanje se najde tudi v komentarju desetih zapovedi Tomaža Akvinskega, kjer razlaga, zakaj si naj ne bi želeli lastnine bližnjega (1971, 252–255; *De decem praeceptis*, a. 11). Ta želja šibi čut za pravičnost in ubije ljubezen do Boga in do bližnjega. Zakorenini se kot lakomnost v človeškem srcu in navsezadnje prinese vse vrste nepravčnosti.

Arhaične družbe so vedele za nevarnost mimetične želje in so omejele človeško dinamiko hrepenenja s pomočjo rigorozne verske ureditve. Stroge prepovedi so prepovedovale predmete drugih in za vse prekrške so kolektivno izvajali pravne obrede z zavestnim ponavljanjem mehanizma grešnega kozla, ki stoji na začetku človeške kulture (prim. Girard, 1987). Na red arhaičnih kultur Benjamin namiguje s "spravnimi kulturi".

Kapitalizem se je otesel vseh okovov arhaičnih kultur in poskuša rešiti težavo človeškega hrepenenja s pomočjo čezmerne produkcije dobrin. Na prvi pogled daje vtis, da je s tem presegel nasilno ozkost arhaičnih kultur. Vendar če pogledamo natančneje, se pokaže, da težava človeškega hrepenenja v resnici ni rešena, temveč le prestavljena na drugo raven. Kapitalizem, ki ga Benjamin opiše kot "kult zadolževanja", le preusmerja medčloveško nasilje na roparsko izkoriščanje narave in smrtonosno ravnodušnost do bližnjega.

Oba odgovora, tako arhaična religija kot kapitalizem, zgrešita svetopisemski vpogled v človeško hrepenenje. Ta ne vidi človeški naravi primerne odgovora na njegovo neizmerno hrepenenje niti v krvavih žrtvenih obredih niti v kapitalistični logiki zadolževanja. V svetopisemskem pogledu je vredno prepoznati tesno povezavo med malikovanjem in obsedenostjo s predmeti bližnjega. Ta povezava je v dekalogu izražena s tem, da se prva zapoved, ki zahteva popolno zavrnitev malikovanja – "Ne imej drugih bogov poleg mene!" (2 Mz 20,3) – izkaže kot pogoj možnosti izpolnjevanja devete in desete zapovedi in s tem cele druge plošče dekaloga (peta do deseta zapoved). Le če je naše neizmerno hrepenenje usmerjeno na edinega resničnega Boga, lahko uidemo samomalikovanju in iz njega izhajajočega malikovanja naših sosedov, ki bi nas neizogibno sililo k prisvajanju njihovih dobrin. Prva in zadnja zapoved popolnoma zaobjameta dekalog. Zmožnost ljubezni do sebe in bližnjega priteka iz resnične ljubezni do Boga. Ko Nova zaveza

povzema dekalog, izrecno poudarja omenjeno povezavo: "Prva je: Poslušaj, Izrael, Gospod, naš Bog, je edini Gospod. Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo. Druga pa je tale: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Večja od teh dveh ni nobena druga zapoved." (Mr 12,29–31)

V središču krščanske tradicije vedno znova srečamo spoznanje, da samo usmeritev človeškega hrepenenja proti edinemu Bogu preprečuje, da bi zašli v nasilne konflikte s soljudmi. Avguštin pozna tesno razmerje med posnemanjem in religijo. Jedro vsega religioznega je zanj v posnemanju tega, kar častimo (prim. Avguštin, *De civitate Dei* VIII, 17), zato postavlja nasproti vsakemu nepravilnemu posnemanju in malikovanju ljubezen do Boga ponižno in resnično posnemanje, ki nas varuje pred prepiri za posvetne dobrine s soljudmi (prim. prav tam XIV, 28). Naše želje naj bodo zatorej vedno najprej usmerjene na Boga, čigar večne dobrine so namenjene le za naše "uživanje" (*frui*), medtem ko se vse zemeljske dobrine lahko le "uporabljajo" (*uti*) zavoljo poslednjega cilja (prim. XIX, 13.17). Grabežljivost ali ljubezen do denarja je bila za Avgušтина primer za napačno usmeritev človeškega hrepenenja. Zanj so sprevrženi tisti, ki "želijo v denarju uživati, Boga pa uporabiti, s tem ko denarja ne porabijo za Boga, temveč častijo Boga zavoljo denarja" (XI, 25). Razlikoval je med poganskimi malikovalci, ki so svojemu najvišjemu bogu Jupitru dali tudi vzdevek *pecunia* – denar –, da bi s tem svoji ljubezni do denarja dali najvišjo božansko posvečenje, in kristjani, ki iz ljubezni do Boga denar uporabljajo samo za najvišje dobro (prim. VII, 12).

Še jasneje kot Avguštin je skušnjava čaščenja mamona na dan prinesel Luter ob koncu srednjega veka (prim. Ruster 2000, 154–165). Ko v svojem *Velikem katekizmu* razlaga prvo zapoved ("Ne imej drugih bogov"), nemudoma opozori na malikovanje denarja kot jasn primer za njeno kršenje. Tudi za Lutra je človeško hrepenenje usmerjeno bodisi k Bogu

bodisi k maliku: "Na kar privežeš svoje srce in čemur ga zaupaš, to je pravzaprav tvoj Bog." Luter vidi v češčenju mamona napačen način potešitve človeškega hrepenenja po Bogu: "Prenekateri misli, da ima Boga in vsega dovolj, če ima denar in lastnino, in se na to tako trdno in z gotovostjo zanaša in se s tem baha, da mu ni mar za nič drugega. Glej, ta ima tudi Boga, imenuje se mamon (Mt 6,24), to je denar in lastnina, na katerega stavi vse svoje srce in ki je najbolj običajen malik na zemlji."

Avguštinov in Lutrov primer nam lahko osvetli, zakaj nas samo zavrnitev malikovanja zavaruje pred konflikti s soljudmi. Če svojega hrepenenja ne usmerimo na resničnega Boga, ostanemo usmerjeni na naše bližnje in njihovo lastnino ter končamo v notranjem boju proti vsem. Prva plošča dekaloga (prva do četrta zapoved), ki ureja naš odnos do Boga, tvori temelje, na katerih gradi druga plošča, kjer so pravila za skupno življenje s soljudmi (prim. Long 2000, 236–238). Na tem ozadju postane viden dejanski pomen judovskega obhajanja sobote ali krščanske nedelje. Tretja zapoved spada k prvi plošči in služi za usmerjanje našega hrepenenja k resničnemu Bogu. V nedeljskem praznovanju evharistije izkusimo dar vnaprejšnjega okušanja "večne blaženosti in trajnega sobotnega počitka Božjega mesta" (Avguštin, *De civitate Dei*, XXII, 30). Niti v "spravnih obredih" arhaičnih religij niti v kapitalističnem "kultu zadolževanja" človeško hrepenenje ne pride do svojega cilja, ker je "končni cilj našega hrepenenja" Bog sam, ki nam vsako nedeljo daje čutiti, da je on za nas vse, po čem s pravico hrepenimo: "življenje, zdravje, hrana, bogastvo, slava, čast, mir in vse dobrine" (XXII, 30). Ker je on tisto "eno", ki je edino "potrebno" (Lk 10,42), je praznovanje nedeljskega bogoslužja odpoved religioznemu kapitalizmu z njegovimi "skrbmi" brez konca. Resnično bogoslužje ureja človeško hrepenenje na tako temeljit način, da lahko postane zarodna celica ekonomije in politike, ki ne ostaneta odvisni niti od krvave žrtve arhaičnih religij, niti nista

obsojeni na neslišno ubijanje religioznega kapitalizma (prim. Long 2000, 234–237).

Prevedel: Tomas Kolenko

LITERATURA:

Amery, Carl. 2001. "Für den Marktpreis". V: *Die Zeit*, št. 6 (1. februar 2001).

Augustinus, Aurelius. 1996. *Bekenntnisse*, ur. Kurt F. in B. Mojsisch. Stuttgart: Reclam, 1996). Navedek po slov. prevodu: Avguštin, Avrelij. 2003. *Izpovedi*, prev. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.

Augustinus, Aurelius. 1985. *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, 2 zv., München.

Benjamin, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften*, ur. R. Tiedemann in H. Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991). Navedki po sl. prevodu: Benjamin, Walter. 2006. "Kapitalizem kot religija", prev. Tadej Troha. V: *Problemi*, 44, št. 5–6: 57–60.

Bieber, Christoph. 2000. *Sneaker - Story. Der Zweikampf von Adidas und Nike*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Binswanger, Hans Christoph. 1998. *Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen. Essays zur Kultur der Wirtschaft*. München: Gerling-Akademie-Verlag.

Bolz, Norbert. 1993. "Kapitalistische Religion - die Antike in Walter Benjamins Moderne", v: *Die berechnende Vernunft. Über das Ökonomische in allen Lebenslagen*, ur. W. Müller-Funk. Wien: Picus Verlag, 253–269.

Chesterton, Gilbert Keith. 2000. *Orthodoxie. Eine Handreichung für die Ungläubigen*. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag. Navedek po sl. prevodu: Chesterton, Gilbert Keith. 2001. *Pravovernost*. Celje: Mohorjeva družba.

Dostojewski, Fjodor M. 1996. *Der Spieler. Späte Romane und Novellen*. München: Piper. Navedek po slov. prevodu: Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1991. *Srečelovec*, prev. Drago Bajt. Ljubljana: Založništvo slovenske knjige.

Dumouchel, Paul. 1999. "Die Ambivalenz der Knappheit", v: Dumouchel, P./Dupuy, J.-P., *Die Hölle der Dinge. René Girard und die Logik der Ökonomie*. Münster: Thaur, 175–308.

Eder, Klaus. 1988. *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elias, Norbert. 1969. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. München 1969. Navedek po slov. prevodu: Elias, Norbert. 2000. *O procesu civiliziranja: sociogenetske in psihogenetske raziskave*. Ljubljana: Založba /"cf.

Girard, René. 1999. *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*. Thaur: Münster.

Girard, René. 1997. *Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky*. New York: Cross-road Publishing.

Girard, René. 1987. *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich: Benziger.

Girard, René. 1983. *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*. Freiburg: Verlag Herder.

Girard, René. 2001. *I See Satan Fall Like Lightning*. Maryknoll, NY: Orbis Books. Sl. prevod: Girard, René. 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, prev. Vesna Velkoverh Bukilica. Ljubljana: KUD Logos.

- Goethe, Johann Wolfgang von. 1998. *Werke*, ur. E. Trunz. München: C. H. Beck, 1998. Navedek po slov. prevodu: Goethe, Johann Wolfgang von. 1998. *Učna leta Wilhelma Meistra*, prev. Štefan Vevar. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Hauerwas, Stanley. 1999. *The Truth About God: The Ten Commandments in Christian Life*. Nashville: Abingdon.
- Hörisch, Jochen. 1999. *Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kafka, Franz. 1976. *Sämtliche Erzählungen*, ur. P. Raabe. Frankfurt am Main: Fischer. Navedek po slov. prevodu: Kafka, Franz. 2008. *Preobrazba in druge zgodbe*, prev., Štefan Vevar. Ljubljana: Studentska založba.
- Kierkegaard, Søren. 1959. "Die Sorgen der Heiden", v: *Christliche Reden 1848*. Düsseldorf, 3–96.
- Laum, Bernhard. 1924. *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*. Tübingen: Mohr.
- Long, D. Stephen. 2000. *Divine Economy: Theology and the Market*. London: Routledge.
- Marx, Karl. 1998. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz Verlag, 1998). Navedki po slovenskem prevodu: Marx, Karl. 2012. *Kapital: kritika politične ekonomije*, prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Sophia.
- Niewiadomski, Józef. 2000. "Die betrogenen Götter. Religion und Wirtschaft im Zeitalter des Neuheidentums", v: *Christliche Pädagogische Blätter* 113: 66–69.
- Palaver, Wolfgang. 1999. "Mimesis and Nemesis: The Economy as a Theological Problem", v: *Telos* 117 (jesen): 79–112.
- Palaver, Wolfgang. 2001. "Globalisierung und Opfer. Carl Schmitts Lehre vom Nomos", v: *Das Opfer - aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Deutsch-Italienische Fachtagung der Guardini Stiftung in der Villa Vigoni 18.–22. Oktober 1999*. Münster: Thaur, 181–206.
- Pasolini, Pier Paolo. 1978. *Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*. ur. A. Haag. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Rauterberg, Hanno. 1999. "Glaube, Liebe, Auspuff. Der VW-Konzer baut sich eine eigene Stadt - und erklärt den Autokult zur Religion." v: *Die Zeit*, št. 36 (2. september 1999).
- Rauterberg, Hanno. 2001. "Ganz große Fragen am Fließband." v: *Die Zeit*, št. 51 (13. december 2001): 42.
- Rüstow, Alexander. 2001a. *Die Religion der Marktwirtschaft*. Münster: LIT Verlag.
- Rüstow, Alexander. 2001b. *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, 3. izdaja. Marburg: Metropolis Verlag.
- Ruster, Thomas. 2000. *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg.
- Scheler, Max. 1968. *Vom Ewigen im Menschen. Gesammelte Werke*, Bd. 5, ur. Maria Scheler. München.
- Scheler, Max. 1994. *Schriften zur Anthropologie*, ur. M. Arndt. Stuttgart: Reclam.
- Scheler, Max. 1999. *Ethik und Kapitalismus. Zum Problem des kapitalistischen Geistes*, ur. K. Lichtblau. Berlin: Philo.
- Scheler, Max. 2000. *Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik*, ur. P. Good. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Schubert, Gerald. *Die tägliche Schöpfung. Realität und Macht als Medienkonstruktion*, neobjavljen rokopis.
- Simmel, Georg. 1996. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Navedka po slov. prevod: Simmel, Georg. 2005. *Filozofija denarja*, prev. Marija Javornik. Ljubljana: Studentska založba.
- Smith, Adam. 1994. *Theorie der ethischen Gefühle*, ur. W. Eckstein. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Smith, Adam. 1999. *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. München. Slov. prevod: Smith, Adam. 2010. *Bogastvo narodov: raziskava o naravi in vzrokih bogastva narodov*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Sölle, Dorothee. 1980. *Wählt das Leben*. Stuttgart: Kreuz.
- Sölle, Dorothee. 1981. *Sympathie. Theologisch-politische Traktate*. Stuttgart: Kreuz.
- Steiner, Uwe. 1998. "Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins." v: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 72/1 (marec): 147–171.
- Thiessen, Rudolf. 1994. "Kapitalismus als Religion", v: *PROKLA* 24/3: 400–418.
- Thomas von Aquin. 1971. *Katechismus des hl. Thomas von Aquin oder Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vater unser, Ave Maria und der zehn Gebote Gottes*. Kirchen: Petrus Verlag.
- Thureau-Dangin, Philippe. 1998. *Die Ellenbogen-Gesellschaft. Vom zerstörerischen Wesen der Konkurrenz*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Wagner, Falk. 1985. *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Weber, Max. 1996. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, ur. K. Lichtblau in J. Wei. Weinheim: Beltz, Athenäum. Slov. prevod: Weber, Max. 2002. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Žižek, Slavoj. 1998. *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen Verlag.

-
1. Wolfgang Palaver je avstrijski teolog in dekan Katoliške teološke fakultete Univerze v Innsbrucku. Vodi raziskovalno skupino z naslovom "Religija - politika - nasilje".
 2. Wolfgang Palaver, *Kapitalismus als Religion*, dostopno na: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/283.html>.