

različiti, prirodni (geogenoj strukturi) dosada nepoznati artefakti. Poznate su nam posljedice takvog stvaralaštva. Nastalo je novo »društveno prirodno stanje« koje mnogi nazivaju »ekološka kriza«. Budući se istodobno radi i o čovjeku, društvu, kulturi, riječ je o »socijalnoekološkoj krizi«. Budućnost održivog razvoja započinje onda i tamo gdje započinje smanjivanje prirodni nepoznatih artefakata i smanjivanje inkonzistentnosti antropogenog i geogenog.

Konačno i autor nas upozorava: »Budući da u međuvremenu više ne živimo u očekivanju napretka, nego ga poznamo iz iskustva, artefaktno stvaralaštvo ne može nam više biti poticaj za narcističke zahtjeve svemoći. Svakako ne trebamo stimulirati pogrešnu skromnost...« (159). Ono što trebamo je svjesno i oprezno stajalište koje će povećanu i stvarnu moć upotrijebiti u oblikovanju svijeta u granicama. Jer, »ako postoji postignuće duha slobode, tada je ono u tome, da više ne nastavljam slijepo nestvarne naloge, nego otvorenih očiju i aktivno prihvatimo sudbinu« (160).

Literatura:

Simonis, U. E. (1998). *How to lead world society towards sustainable development?* Berlin: WZB (FS II 98–401).

Tisdell, C. (1998). *Weak and strong conditions for sustainable development: concepts and policy implications.* Berlin: WZB (FS II 98–402).

Ivan Cifrić

Hans Küng

PROJEKT WELTETHOS

Pieper, München/Zürich, 1992, 192 str.

Već je treći put tiskana knjiga Hansa Künga¹ *Projekt Weltethos* što svjedoči o važnosti teme ali i zanimljivosti autorovih teza. Autor u knjizi analizira i ocjenjuje epohalne promjene modernog svijeta te na osnovu dijagnoze o krizi modernog

mišljenja pretpostavlja šansu novih izlaza. Ta šansa je u pozitivnom vrednovanju današnjih povijesnih izazova krize moderne i globalizacije svijeta što pretpostavlja zalaganje za stvaranjem osnovnog etosa za cijelo čovječanstvo. Rezultat bavljena različitim kulturama i religijama je Küngovo uvjerenje da »svijet u kojemu živimo samo tada ima šansu preživjeti ako u njemu ne budu egzistiralni prostori različitih, proturječnih i međusobno potirućih etika. Ovaj svijet treba temeljni etos (*Grundethos*); ovo svjetsko društvo (*Weltgesellschaft*) sigurno ne treba jedinstvenu religiju (*Einheitsreligion*) i jedinstvenu ideologiju (*Einheitsideologie*), već prije neke povezujuće (*verbindende*) i povezive (*verbindliche*) norme, vrednote, ideale i ciljeve« (14). Religija je imala uvijek zadatak motiviranje ljudi za njihovo ostvarivanje, pa autor vjeruje da je danas sazrelo vrijeme za posebnu odgovornost svjetskih religija za svjetski mir, a one su međusobno bliže u etosu nego u »dogmi«.

Problem »identiteta«, društveno i politički aktualiziran devedesetih godina podupire traganje za novim vrijednostima ne samo pojedinaca i društava (osobito onih u tranziciji) nego globalnog svijeta. U tom kontekstu treba shvatiti i diskurs o svjetskom etosu, jer je nastupilo »vrijeme revizija i novih pronalazaka identiteta« (Lohaus, 1995). Nasuprot očekivanjima nastavka pozitivnih tradicija demokracije, često se suočavamo s »renesansom« nacionalizma, rasizma i religijskog fundamentalizma kao radikaliziranog tradicionalizma (Lohaus, 1996).

Svjestan da pojedinac ne može kreirati »svjetski etos«, jer je to prije zadaća eku-

1 Hans Küng (1928, Sursee, Švicarska) – fakultetski neovisan – profesor Ekumenske teologije i ravnatelj Instituta za ekumenska istraživanja u Tübingenu do emeritiranja 1996. godine. U seriji *Pieper* tiskani su njegovi brojni radovi. Među posljednjima su (zajedno s W. Jensom) *Ljudski dostojanstveno umrijeti* (1995) i *Da, za svjetski etos* (1995).

menške teologije, Küng svoju analizu i programatske ideje o svjetskom etosu naziva **projekt** svjetskog etosa. Programsko stajalište označavaju tri ključne rečenice: »nema preživljavanja bez svjetskog etosa; nema svjetskog mira bez religijskog mira; nema religijskog mira bez religijskog dijaloga«. Cilj ove autorove studije je teološka dijagnoza religijske situacije vremena u kojoj posebno mjesto imaju židovstvo, kršćanstvo i islam. Teološka analiza promjene paradigme² predstavlja instrumentarij za analizu tri velika religijska sistema strujanja (*Stromsystem*) – njihovih konflikata i budućih rješenja. O tome se govori u trećem dijelu knjige s podnaslovom »Prolegomena za analizu religijske situacije vremena«.

Tri su temeljne Küngove teze kojima obrazlaže potrebu svjetskog etosa i ulogu religija u svjetskom miru i preživljavanju čovječanstva. Svaka od njih ujedno je naslov jednog od tri poglavlja knjige. To su: **Nema preživljavanja bez svjetskog etosa. Nema svjetskog mira bez religijskog mira. Nema religijskog mira bez religijskog dijaloga.**

U prvom dijelu knjige Küng objašnjava, kako to i njegov podnaslov kaže, zašto nam je potreban globalni etos. Odgovarajući na to pitanje, piše o promjenama od moderne do postmoderne, o potrebi etike, o koaliciji vjerujućih i ne-vjerujućih, o etici u diskursu između autonomije i religije, o svjetskim religijama i svjetskom etosu i o kršćanskoj konkretizaciji zahtjeva postmoderne.

Polazeći od mnogo puta u literaturi ope-tovanih činjenica o suvremenoj krizi (kao posljedici dugoročnog razvoja) započetoj s globalnim epohalnim lomom moderne završetkom prvog svjetskog rata, Küng označava taj »lom« kao početak epohalne promjene paradigme moderne i nastanak postmoderne situacije.³ Posljedice tadašnjeg sudara građanskog društva s eurocentričnim svijetom postale su izrazito vidljive tek 70-ih i 80-ih godina. Zanim-

ljiva je teza da su šanse novog svjetskog poretka »proigrane« 1918. godine. Već je tada bilo vidljivo suprotstavljanje policentričnosti eurocentrizmu, nastanak nove kvalitete uništavanja, civilizacijske kritike kao i ekumenskog pokreta koji je kasnije doveo do drugog vatikanskog koncila.

Nakon prvog svjetskog rata nastali su pogrešni razvoji: fašizam i nacionalsocijalizam s holokaustom, militarizam koji kulminira s atomskom bombom, komunizam s gulagom itd. danas pak neke »parole« kao što je »državni socijalizam«, »neokapitalizam« koji je od SAD stvorio novu vojnu svjetsku silu uključujući i »japanizam« nemaju budućnost. Danas nastupa kraj velikih modernih ideologija koje su svijetu dale mnogo ali ne samo dobra: znanost nije povećala razum, tehnologija povećava rizik i ne producira duhovnu energiju, razvija se industrija ali ne i ekologija, demokracija ali ne i moral. Küng ističe da Zapad stoji pred vakuumom smisla, vrijednosti i normi što nije problem samo pojedinca nego politikuma najvišeg ranga« (29). Zato moralna pitanja nadilaze pojedinačnu razinu i postaju svjetsko pitanje etosa.

Ođčaravanjem moderne ideologije napretka tog »velikog boga modernih ideologija«: na Istoku revolucionarne ideologije napretka a na Zapadu tehnološkog napretka, nastaje kriza mišljenja napretka kao suštinska kriza modernog zdravorazumskog razumijevanja. Međutim, usprkos poznatim posljedicama, kao da se sve nastavlja kao i prije: bezgranični rast, bes-krajni napredak.

2 Teološku analizu promjene paradigme autor je izložio u *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. München 1987.

3 »Post-moderna« je za Künga problematičan pojam iako je danas postao dio opće svijesti. To nije čarobna riječ nego heuristični pojam za analizu svega onoga što razlikuje našu epohu od epohe moderne (21).

Suvremeno društvo postaje sve kompleksnije. Transformiranjem komunizma (socijalizma) u »socijal–demokraciju« a kapitalizma (liberalizma) u »socijalnu tržišnu privredu«, nastaju postsocijalistička i postkapitalistička konstelacija. Između interesa kapitala i socijalnih interesa nastaje »eko–socijalna tržišna privreda«. Zbog negativnih iskustava progresa, osobito ekoloških potrebna nam je **preventivna etika** koja bi služila ne kao refleksija krize nego kao njezina profilaksa kako u industriji, atomskoj tehnici, gentehnologiji tako i pri znanstvenoj refleksiji (35).

Küng u postmodernom kompleksnom društvu ne vidi samo negativne posljedice i mogućnosti katastrofe: upotrebom atomske energije u vojne svrhe, telematikom koja pojedinca dezorijentira, profitabilnim korištenjem gentehnologije, podjelom zemlje na sjever–jug) nego prije svega mogućnost oblikovanja smirenog i kooperativnog svijeta inovacijskim prodorima postmodernog društva. Tu novu konstelaciju obilježavaju: policentrična konstelacija svjetskih regija (geopolitički), postkolonijalističko i postimperijalističko svjetsko društvo (vanjskopolički), eko–socijalna tržišna privreda i društvo usluga (gospodarskopolički), partnerski odnos muškarca i žene (društvenopolitički), postideološka pluralno usmjerena kultura (kulturnopolitički), postkonfesionalni i interreligiozni svijet tj. »multikonfesionalna ekumanska svjetska zajednica« (religijskopolički). U toj paradigmatškoj promjeni neke vrijednosti će i propadati. Međutim, Küng polazi od teze o promjeni vrednota a ne propasti. Specifične vrednote industrijske moderne: »marljivost«, »racionalnost«, »poredak«, »temeljitost«, »preciznost«, »trezvenost«, »uspješnost«, u novoj konstelaciji treba iznova interpretirati i kombinirati s novim vrednotama postmoderne: »imaginacija«, »senzibilnost«, »emocionalnost«, »toplina«, »nježnost«, »ljudskost« (42). Nije riječ o novoj jedinstvenoj ideologiji niti o socijalnoj utopiji nego o traženju

»poslije–modenog puta« (*nach–modernen Weg*) u budućnost (43).

U tom smislu Küng postmodernu ne shvaća ni kao »protumodernu« niti kao »ultramodernu« nego kao »ukidanje« (*Aufhebung*) moderne. Neodrživa je postmoderna u smislu radikalnog »relativizma« ili »pluralizma«, jer »istina«, »pravednost« i »ljudskost« u pluralu – pozivanjem na Lyotarda i Welscha,⁴ predstavlja ju obilježja dezintegracije kasne moderne. Metodološki *anything goes* ili moralni *alles ist erlaubt* naprosto ne mogu opstati. Ukoliko oni i postoje na jednoj razini na prvoj višoj razini zajedništva potreban je konsenzus. Postmoderna ne može biti uniformna interpretacija svijeta, jer u razvijenom smislu ona teži novoj svjetskoj konstelaciji, novom osnovnom konsenzusu integrirajućih humanih uvjerenja. Postmoderna kao »protumoderna« značila bi antimodernizam, što bi se u religijskom smislu moglo interpretirati kao primjerice »re–evangelizacija« Europe, a niti jedna regresivna ili represivna religija dugoročno nema budućnost. S druge strane »ultramodernost« bi značilo fiksiranje modernizma (novizma) na sadašnjost: moderniziranje moderne – postmoderna kao nastavak i ispunjenje moderne. Moderna se zato ukida u postmoderni i to u trostrukom smislu: kao afirmacija njezina humana sadržaja, kao negiranje u njezinim nehumanim granicama i kao transcendiranje u diferenciranu pluralističko–holističku sintezu (45). Radi se dakle o dugoročnoj civilizacijskoj promjeni svjetskog poretka, o novoj »makroparadigmati«,⁵ o novoj »zajedničkoj konstelaciji«.

Zašto nam je potrebna etika? Zašto se pojedinci i kolektiviteti ponašaju moralno? Zašto se ne bi ponašali nemoralno? Prob-

4 Welsch W. (1988). *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim.

5 Makroparadigma pretpostavlja niz mikro– i mezoparadigmi, jer se proces ne odvija u jednom velikom mahu i kratkom vremenu, nego u niz promjena.

lem odgovornosti u etičkom smislu Küng želi postaviti na »izvoru« tj. prije samog djelovanja a ne *post festum*. Zato se i zalaže za »preventivnu etiku« koja bi utjecala na donošenje odluka i predstavljala globalne standarde bez kojih postoje opasnosti nacionalnog kolapsa, privrednog urušavanja, socijalne demontaže i političke katastrofe (46). To je osobito važno na prijelazu u treće tisućljeće kad se naročito postavlja pitanje odgovornosti čovjeka za cijelu planetu. Ljudsko djelovanje se osmišljava na etosu (*sittlich*), a etos predstavlja izvjesni konsenzus. Bez »minimalnog osnovnog konsenzusa« nije moguć zajednički život. U svakom društvu postoji neki konsenzus, pa tako je potreban i na globalnoj razini. »Upravo pluralno društvo, ako u njemu trebaju živjeti različiti svjetonazori, treba temeljni konsenzus kojemu pridonose različiti svjetonazori i to tako da se može oblikovati, doduše nikako krut ili totalni, nego prije 'overlapping' (preklapajući) konsenzus« (49). Konsenzus nije statične naravi nego se mora u dinamičnom procesu uvijek iznova pronalaziti. U nekoliko točaka Küng objašnjava značenje »minimalnog osnovno konsenzusa«: primjerice, to je suglasnost da će se konflikti u društvu rješavati mirnim putem; suglasnost da se želi držati nekog gospodarskog poretka; volja da se mirno uređuju promjene institucija, itd. (50).

»Etika odgovornosti« je podobna za pluralnu novu svjetsku konstelaciju, pa ju ne mogu zamijeniti niti »etika uspjeha« (*Erfolgsethik*) niti »etika uvjerenja« (*Gesinnungsethik*). Prva je obilježje libertizma i makijavelizma (dobit, moć, užitak), a druga je usmjerena na neke vodeće ideje (pravednost, ljubav, identitet) i kao »apsolutna etika« predstavlja unutarnju motivaciju. U Weberovoj etičkoj koncepciji⁶ obje etike se nadopunjavaju i samo zajedno tvore pravog čovjeka.

Čovjek je odgovoran za su–svijet, okoliš i poslije–svijet. U međunarodnim razmjerima riječ je o tri ekonomske regije: Eu-

ropskoj zajednici, sjevernoj Americi i pacifičkom prostoru, koje imaju odgovornost i za razvoj prostora južne Azije, latinske Amerike i istočne Europe. Na prostoru ove planete čovjek može kao čovjek preživjeti oblikujući svoj život samo ako postaje »ljudskiji« i ako ostaje »cilj« i »kriterij« djelovanja. Vrijednosti kao: samoodređenje, samoiskustvo, samosnalaženje, samoostvarivanje, samoispunjenje su prihvatljive ako nisu odvojene od samoodgovornosti i svjetske odgovornosti, a za oblikovanje svjetske odgovornosti potrebni su i »identitet« i »solidarnost«. Zato, pozivajući se na Druckera, odgoj i obrazovanje moraju imati ključni položaj.

U Küngevu shvaćanju svjetskog etosa i etike, etika mora postati javna stvar. Zato se zalaže za institucionaliziranje etike (etički kodeksi, etičke komisije i sl.), jer se čovjek ne može poboljšati pravnim propisima, a i pravo potrebuje običajnost. A niti samim povećanjem znanja, jer znanje o »stvarima« nije istovremeno znanje o smislu, ne može se povećati etičnost i javna uloga etike. Naglašavanjem značenja etosa za rodni život, autor se pita što je uopće svjetski poredak bez etosa. »Nerazdijeljeni svijet treba dodatno nepodijeljeni etos! Postmoderno čovječanstvo treba zajedničke vrednote, ciljeve, ideale, vizije. Ali – veliko osporavano pitanje – ne pretpostavlja li sve to religiozno vjerovanje?« (57). Jer, i dosad su, po autoru, religije bile one koje su tvorile osnovu morala, sankcionirale i motivirale ljude uključujući i kazne. Poznato je da se, primjerice u profetskim religijama uređuje socijalni život (Deset zapovjedi). Može li se to prihvatiti i u sekulariziranom društvu? U sekulariziranom društvu žive vjerujući i ne–vjerujući pa je za uređenje socijalnog života nužna njihova koalicija, jer su zajedno odgovorni za život i svima im prijeti opasnost od propasti smisla, vrednota i normi. Obje skupine se tako mogu suprotstaviti

6 Izložena u *Politika kao poziv*.

trivijalnom nihilizmu, difuznom cinizmu i socijalnoj hladnoći (62).

Prednost religije u odnosu na znanost je i u tome što raspolaže bogatim iskustvom koje je potrebno u obnavljanju etosa. Život je prekompleksan da bi mogao izvesti etičke norme iz znanstvenih empirijskih podataka. Isto tako brzina promjena modernog industrijskog društva otežava kontinuirano uspostavljanje i održavanje etosa što daje prednost religiji. Prirodne znanosti i tehnologija sposobne su razoriti etos, pa je »nemoral moderne« nusproizvod industrijalizacije, urbanizacije, sekularizacije i organizirane neodgovornosti (64). Osim toga, treba uvažiti stav da razum prosvjetiteljstva postupno prelazi u nerazum. Adorno i Horkheimer su prosvjetiteljstvo shvatili kao proces njegova samorazaranja i samotranscendencije. Dosad je napisano mnogo tekstova o kraju ideologija, o post-ideolgijskom dobu, ali se ne govori o post-religijskom dobu. To znači uvažavanje i neupitnost perspektive religija u postmoderni. Zanimljiva je Künigova teza da se značaj religija za suvremenog čovjeka povećava sa smanjivanjem značaja ideologija. Konačno, čovjek ne može utemeljiti neuvjetovanost i »kategoričnost« etičkog ako je i sam uvjetovano biće, a religija to može jer pripada onoj stvarnosti koja se ne može racionalno dokazati (77).

Uloga religija u stvaranju osnovnog etičkog konsenzusa temelji se ne samo, kako je rečeno, na njihovim osobenostima u odnosu na (prirodne) znanosti i čovjeka, nego na zajedničkom principu koji povezuje svjetske religije. To je **princip odgovornosti** (80). U šest aspekata obrazlaže zajedništvo u etosu i etičke perspektive svjetskih religija: (1) djelatni cilj etosa su »dobrobit« i »dostojanstvo« čovjeka što znači: ljudski život, integritet, slobodu i solidarnost (konkretno: čovjekovo dostojanstvo, čovjekovu slobodu i čovjekova prava); (2) u svim velikim religijama nalazimo maksime elementarne čovječnosti. Primjerice, pet zabrana: ne ubij, ne laži, ne

kradi, poštuji roditelje i voli djecu te ne budi razvratan. Moralne norme (naš *sollen*) su situaciono uvjetovane, ali situacije bez normi su slijepe, a norme bez situacija prazne; (3) razumni put sredine je osnova na kojoj se mogu milijuni ljudi pridobiti za suradnju. To je put između »libertizma« i »legalizma« – konkretno između hedonizma i asketizma, svjetske propasti i svjetskog ujedinjavanja. U tome sve svjetske religije nude konkretna pravila igre koja usmjeravaju ljudsko ponašanje; (4) zlatno pravilo, tj. ne hipotetička nego neuvjetovana norma, poznato je ne samo u religijama (primjerice u judaizmu: »Ne čini drugima što ne želiš da oni tebi čine«; u kršćanstvu: »Sve što želite da vam ljudi čine, isto to činite njima«) nego i filozofijama (primjerice u konfučijanizmu: »Što sam ne želiš da ti se čini, ne čini drugima«; pa i Kantov kategorički imperativ može se razumjeti kao modernizirano, racionalizirano, sekularizirano zlatno pravilo: »Postupaj tako da maksima tvoje volje uvijek može važiti kao princip opće zakonitosti«); (5) religije nude konkretne moralne motive za život (a filozofije za vječne ideje); (6) konačno, velike religije daju smisleni horizont određenja cilja. One objašnjavaju i daju odgovore na pitanja smisla cjeline, smisla života i povijesti (85). Zato je za zajednički svjetski etos, pored velike opće koalicije (vjerujućih i ne-vjerujućih) potreban angažman religija, jer one za njega mogu najbolje (a) »mobilizirati« ljude (= formulirati etičke ciljeve i moralne vodeće ideje) i (b) preko etičkih principa i normi osigurati kriterije vrednovanja i razlikovanja.

U svjetskim religijama nisu sadržane samo »vrline« nego i »poroci«, pa je moguće napraviti njihov »katalog«. Primjerice onaj što se pripisuje Georgu Velikom: ponos, zavid, škrtost, neumjerenost, srdžba (gnjev), nepodnošljivost i rasipnost (*Unkeuschheit*), ili kod Grka četiri kardinalne vrline: mudrost (*Klugheit*), pravednost, hrabrost i umjerenost. U budizmu, primjerice, »samodovoljnost« i »nezavidnost«

imaju visoku vrijednost. Prema Künngu mišljenju, od »specijalista« (16, 87) u različitim religijama a osobito u području etike, zahtijeva se nastavak rada na konkretizaciji i dopunjavanju kataloga vrlina i poroka, ali i od odgovornih u svim drugim sektorima društva.

Potruga za zajedničkim unutar različitih religija obilježena je 1970. godine na »Svjetskoj konferenciji religija za mir«⁷ na kojoj se u završnoj zajedničkoj izjavi objavljuje što bi mogao biti »svjetski etos svjetskih religija u službi svjetskog društva« (89). U njoj se ističu: uvjerenja o »jedinstvu ljudske obitelji«, »dostojanstvu svih ljudi«, »nepovredivosti osobe i njezina uvjerenja«; osjećaj za »vrijednost ljudske zajednice«; spoznaja da moć i pravo nisu isto i da »moć nije sebi dovoljna« niti apsolutna; nada da će pobijediti »dobro«; vjerovanje u veću moć »ljubavi«, »sažaljenja«, »nesebičnosti«, »snage duha« i »unutarnje istinitosti«.

U kršćanskim crkvama učinjen je također prvi korak u ocjeni ponašanja crkava.⁸ U samokritici se ističe zakazivanje kršćanskih crkava: u nedovoljnom »svjedočenju ljubavi«, nedovoljnom razvijanju »životnog stila«; u neprevladavanju »razdvajanja« crkava i zlporabi moći u službi ograničene solidarnosti (kao rasizam, seksizam, nacionalizam); u uzrokovanju »ratova« i opravdavanju krivaca te nedovoljnom posredovanju u pomirenju; u nedovoljnom osporavanju sustava (političkog i ekonomskog) koji zlporabi moć za iskorištavanje prirodnih resursa samo za sebe; u eurocentrizmu i shvaćanju Europe kao središta svijeta a zanemarivanju »drugih dijelova svijeta«; u nedovoljnoj brizi za »dostojanstvo svega živoga« (92). Taj prvi korak ide u prilog tezi da se može postići osnovni konsenzus o integrirajućim humanim uvjerenjima osobito u stavu da se ne može »raspolagati ljudskom osobom«, da je »čovjekova sloboda neotuđiva«, da postoji »principijelna jednakost svih ljudi« i da je »nužna solidarnost svih ljudi«.

U tom pogledu postmoderna, kao epoha kompleksnog društva, ima svoje zahtjeve u stvaranju svjetskog etosa. Ovdje ćemo navesti samo glavne teze, iako Künng te zahtjeve konkretizira. Postmoderni zahtjevi su: »ne samo sloboda nego istovremeno pravednost«; »ne samo jednakost nego istovremeno pluralitet«; »ne samo bratstvo nego sestinstvo«; »ne samo koegzistencija nego mir«; »ne samo produktivnost nego solidarnost s okolišem« i »ne samo tolerancija nego ekumenizam«. »**Ekumenski svjetski poredak je nužan!**«.

Dakle, zaključuje Künng, bez svjetskog etosa nema preživljavanja, a svjetski etos je zalog novog svjetskog poretka (96).

U drugom dijelu piše o dvostrukom licu religija, o pitanju istine, o potrazi za ekumenskim kriterijima istine, o humanumu kao ekumenskom temeljnom kriteriju te o sposobnostima dijaloga i ograničenjima. Centralna teza je ovdje da je religijski mir pretpostavka svjetskog mira.

U povijesti religija i crkava u svijetu mogu se pokazati njihova dva lica. S jedne strane prepoznatljivo je njihovo sudjelovanje u ratovima i poticanju vjerskog fanatizma a s druge strane sudjelovanje u stvaranju mira. Čovječanstvo nije ni danas slobodno od vjerskog fanatizma i zaboravljanja istine. Ekumenski put u traženju osnova etosa koji će odgovoriti na egzistencijalne izazove postmoderne i u trećem tisućljeću osigurati čovječanstvu nastavak života dostojna čovjeka, mora se oblikovati kao »ekumenska strategija«, koja će nadvladati vjerske ratove i religijske sukobe i postaviti novu povijesnu situaciju — mira među religijama. Međutim, sukobi među

7 Održana u Kyoto (Japan). Vidi: Lücker, A. /Hrsg/. (1971). *Religion, Friede, Menschenrechte. Dokumentation der ersten "Weltkonferenz der Religionen für den Frieden"*. Wuppertal.

8 Na njemačkoj razini 1988. godine u Stuttgartu; na europskoj razini u Baselu 1989. godine i u Seoulu na svjetskoj razini 1990. godine. Osobito je značajan Baselski susret.

religijama mogu se objašnjavati kao njihovo prik/uk/ljučivanje u svjetovne sukobe što se vode radi ostvarivanja različitih separativnih grupnih »interesa«, što ustvari nisu primarno religijski sukobi nego religijski podupirani ili osporavani. Međutim sukobi se mogu tumačiti i kao sukobi između religija u ime »istine«. Svaka religija, što je sasvim razumljivo, pretendira na istinitost njezinih izvora i kanona. Drugo je pitanje koliko ih se sama drži i koliko poštuje to isto neke druge religije, tj. kako se odnosi prema religijskom miru. Međutim pitanje istine ne može se riješiti religijskim sukobima nego ekumenskim dijalogom.

Dosadašnje strategije o pitanju istine nisu dale značajniji doprinos rješenju mora na zemlji.

(a) Po jednoj strategiji – strategiji utvrde – pojedinac i kolektivitet pripisuje istinitost i pravo na istinu isključivo vlastitoj religiji. Religijski mir u nekom multireligijskom društvu može garantirati jedino »državna (prava) religija«. I dok se u državi može neka religija uvažiti kao »prava« tj. državna religija, na svjetskoj razini to nije moguće jer u međunarodnim razmjerima ne postoji identična svjetska subordinacija.

(b) Druga strategija o pitanju istine je u stavu da pitanje istine kao egzistencijalni problem nije stvaran nego konstruiran. Svaka je religija istinita za svoje vjernike pa pitanju istine pristupa »ignoriranjem« razlika i proturječosti. Odgovor se tako prolongira kao i situacija da nema monopola na istinu tj. da postoji više istina.

(c) Treća strategija istine je u poziciji da postoji samo jedna jedina istina tj. prava religija, ali da nije u jednoj religiji nego u njoj imaju udjela i druge religije. Religijski mir je moguć integriranjem drugih.

Ekumenska strategija polazi od teze da u svakoj religiji, u pogledu sukoba i mira, u njezinu povijesnom »saldu« postoji pozitivni i negativni konto. Naravno, najčešće

se ističu pozitivne strane a prešućuju negativne. Zato ova strategija pretpostavlja samokritiku u svakoj religiji. Inkvizicija je, primjerice u katoličkoj crkvi predstavljala mehanizam osiguravanja vjere u istinu. Najjača kritika o istini uvijek je bila unutar religije. Ona joj je imanentna, što svjedoče religijski i crkveni sukobi oko tumačenja njihovih temeljnih spisa, pa i šizme.

Druga pretpostavka ekumenskog puta su »opći etički kriteriji«, jer svaka religija ima svoje specifične kriterije (»Deset zapovijedi«). Ponekad, primjerice u kršćanstvu, dolazilo je do sukoba oko nekih vrijednosti (vrijednosti francuske revolucije: sloboda, jednakost, bratstvo) ne zato što one nisu kršćanske nego zato što svjetovno nisu ostvarene. Küngovo je uvjerenje da će u svim velikim religijama porasti svijest o »obrani ljudskih prava«, o »emancipaciji žena«, o »ostvarivanju socijalne pravde« i o »nemoralnosti rata« (117). Pozivanjem na zajedničko »ljudsko« kod svih ljudi omogućava da se iz »humanuma« (koji nije samo karakterističan za zapadnoeuropsku civilizaciju), konkretno iz vrednote »ljudskog dostojanstva«, utvrdi prvi ekumenski kriterij kojemu bi drugi bili podređeni. Humanum je superstruktura konkretne religije, a religija njegova pretpostavka. Zato čovjek ne treba živjeti instinktivno, »'životinjski' nego ljudski–razumno, istinski ljudski, upravo ljudski« (119).

Prava ljudskost je pretpostavka prave (istinite) religije, a ova je ispunjenje prave ljudskosti (121). Ako ne postoji religija ne postoji maksimalni kriterij ostvarivanja ljudskosti (121). No, s obzirom na povijesne okolnosti i promjene, postavlja se pitanje što je i kakva je to »prava, istinita, dobra religija? Prema »općem etičkom kriteriju« prava, odnosno istinita (dobra) religija je ako je **humana**, jer ona štiti ljudskost; prema »općem religijskom kriteriju« prava, odnosno istinita (dobra) religija je ona ako i ukoliko ostaje vjerna vlastitom **začetku** (*Ursprung*) ili **kanonu**, dakle

autentičnoj biti; prema »specifično kršćanskom kriteriju« religija je prava, odnosno istinita (dobra) ako i ukoliko u svojoj teoriji i praksi omogućava prepoznavanje duha Isusova (127).

U konkretnom smislu, Küng ističe da je Pariška konferencija 1989. godine⁹ početak naznaka konsenzusa (122) jer (a) sudionici nisu isticali »autonomni humanizam« svoje religije nego da religija mora biti ukorijenjena u »'humanumu' u apsolutnom«; (b) zastupali su samokritiku kao pretpostavku interreligijskog dijaloga; (c) potvrđivali su potrebu »odgoja čovjeka za čovječnost«; (d) potvrđivali su mogućnost utemeljenja »humaniteta« u njihovoj tradiciji. Zato bi »humanitet« mogao postati »osnova zajedničkog etosa svjetskih religija«.

Kao što se u mnogim drugim strukama, a osobito danas u pogledu ostvarivanja svjetskog mira – nasuprot ratu – ističe dijalog kao sredstvo njegova ostvarivanja, tako se Küng u međureligijskom definiranju kriterija konsenzusa kao osnove zajedničkog etosa, zalaže za ekumenski dijalog, tj. za onakav koji ne prihvaća monopol na istinu a nije ni »slobodnolebdeći« (*freischwebend*). Posljedice slobodnolebdećeg dijaloga su vidljive u njegovoj »apriornosti«, »nehistoričnosti«, »nerealističnosti« i »nekršćanskosti« (130). Nasuprot njemu ekumenski dijalog je »s mjerom vjere utemeljen dijalog« (132). On je »aposterioričan«, »historičan«, »realističan« i »kršćanski«.

Traženje puta međureligijskog mira je u objašnjavanju pitanjanja istine – traženjem zajedničkih kriterija konsenzusa u »ljudskosti« i stvaranjem ekumenske strategije zasnovane na dijalogu. Vjera u takav dijalog je vjera u zajedničke osnove etosa i doprinos religija svjetskom miru.

U trećem dijelu o istraživanjima kao pretpostavci religijskog dijaloga, o tome kako se više neće pisati povijest, o primjeni teorije paradigme na strujanja religijskih sustava, o ekumenskoj teologiji za mir i o

imperativu za međureligijski dijalog u postmoderni.

Dijalog među religijama je pretpostavka uspostavljanja mira i tolerancije među religijama, ali i dijalog ima svoje pretpostavke a jedna od najznačajnijih je nepristrano istraživanje osnova religijske situacije vremena. Zato se autor i prihvaća projekta istraživanja prvenstveno triju proročkih religija – judaizma, kršćanstva i islama, pa i religija indijskog i kineskog podrijetla s namjerom dobiti »cjelinu religije« što uključuje ne samo razvoj, povijesne tijekove i životne podatke, nego strukture, obrasce vjerovanja, mišljenja, osjećanja i djelovanja (141). U povijesti je bilo pokušaja vrednovanja religija u kontekstu ljudske povijesti, kao što su primjerice Hegelova filozofija povijesti, Spenglerova kulturna morfologija ili Toynbeeova teorija kulturnih krugova. Njihovi su rezultati ograničeni samim pristupima.

Hegel na osnovu filozofije svjetske povijesti objašnjava povijest religije. Od prirodnih religija (božanstvo kao prirodna moć) preko religija duhovne individualnosti (Židovi – grci – Rimljani) do apsolutne religije. U posljednjem svjetskom periodu kršćanstvo igra značajnu ulogu. Islam, kao veličanstvena »revolucija orijenta«, je za Hegela umrtvljena i na rubu »germensko kršćanskog svijeta«.

Za Spenglera se svjetska povijest može razumjeti preko kulture koja nadilazi nacionalne ograničenosti. On identificira osam kulturnih krugova (babilonska, egipatska, indijska i kineska kultura, grčko-rimska, arapska, južnoamerička /Maya/ i zapadna kultura) koji podliježu zakoni-

9 Reprezentanti različitih religija na pariškoj konferenciji (kolokviju) s glavnim referatima bili su: Masao Abe, Kyoto – budizam; Mohammed Arkoun, Paris – islam; Eugéne B. Borowitz, New York – judaizam; Claude Geffré, Paris – kršćanstvo; Liu Shu-hsien, Hong Kong – konfučijanizam; Bithika Mukerji, Benares – hinduizam. Vidi izvještaj Kuschel, K.-J. Weltreligionen und Menschenrechte, Evangelische Kommentare 22(1989):17–19.

ma životnih ciklusa u trajanju oko tisuću godina, a izraz su stanja duše. Prije propasti održavaju se u carskim režimima. U Spenglerovoj koncepciji nema mjesta postmodernoj misli o policentričnosti, transkulturalnosti, multireligioznosti, pa niti o europskoj zajednici. U Islamu Spengler ne vidi novu religiju nego »dušu magične kulture – njezin pravi izraz«. Židovstvu s getom prijeto opasnost propadanja i religije.

Toynbee povezuje Hegelovu teoriju razvoja i Spenglerovu teoriju ciklusa, pa se razvoj odvija u ciklusima. U proteklih 6000 godina propalo je uslijed ratova i militarizma preko polovice od 26 kultura (civilizacija). U završnoj fazi ciklusa (pored univerzalnih država i univerzalnih crkava) dolaze velike religije koje označavaju duhovni razvitak. Toynbee za razliku od Spenglerova pesimizma i iracionalizma, u 20–om stoljeću ne očekuje propast zapadne kulture nego početak dijaloga između kršćanstva i najjače protupozicije budizma (149). S obzirom na mogućnost atomskog rata i propasti čovječanstva, Toynbee prihvaća mogućnost nastanka jedinstvene religije (iz kršćanskih, islamskih, hinduističkih i budističkih elemenata). Küng to smatra veoma upitnim, jer globalizacija ne isključuje regionalizaciju. Toynbee veliča islam jer ne poučava o rasnim razmišljanjima, a judaizam je »petrificirana religija« koja je »za čovječanstvo izgubila svoje poslanstvo« i ostala još samo kulturni »fosil« (150).

Religiozna situacija vremena mora se danas na drugi način vrednovati, smatra Küng i predlaže da nam pri tom pomognu (a) razlikovanje tri religiozna systemska strujanja (*Stromsystem*): bliskoistočno–semitskog, indijskog i kineskog porijekla /postanka/) te (b) analiza paradigmi koje u svakoj religiji (kulturi) istražuju izmjenjujuće epohalne cjelokupne konstelacije. Judaizam, kršćanstvo i islam bi se moralo od vremena do vremena pojmiti i predstaviti kao »cjelinu« da bi unutar kulturnih povijesti judaizma, kršćanstva i is-

lama mogli razlikovati »različite konstelacije ili paradigme« (151). Za primjer analize povijesti glavnih religijskih ideja, vjerovanja i mitova, navodi Mirce Eliadea (1907–1986),¹⁰ i programatsko predavanje¹¹ Paul Tillicha (1886–1965) s pristupom **systematične** usporedbe fundamentalnih principa, vodećih ideja i simbola (budizma i kršćanstva).

Na osnovu ovih primjera Küng zato želi pokušati novom metodom povezati povijest svjetskih religija i sistematiku s ciljem omogućiti (a) pregled **periodiziranja** paradigmi prošlosti, (b) povijesno utemeljeno **strukturiranje** izazova sadašnjosti i (c) agendu dosežnog **prognosticiranja** mogućnosti budućnosti (155). Pri velikim epohalnim promjenama nastaju potpune promjene ali kod kojih se još doduše uvijek radi o istoj religiji samo viđenoj u drugoj paradigmi tj. u drugoj ukupnoj konstelaciji (*Gesamtconstellation*) uvjerenja, vrednota i načina postupanja. Međutim i sam se pita kako je moguća **globalna** orijentacija ako u različitim religijama traju različite paradigme?

Ukoliko pojednostavimo problem, povijesti religija možemo promatrati u smislu »jedne religijske povijesti čovječanstva«, ali mnoge su kulture i religije nestale i nemaju danas posebno značenje. Küng zato polazi od toga da na zemlji danas još postoje **tri velike – nadindividualne, internacionalne i transkulturne – religiozne systemske struje** (*Stromsysteme*)¹²

– religije **semitskog** porijekla; imaju proročki karakter; polaze od suprotstav-

10 Eliade, M. (1978–1983). *Geschichte der religiösen Ideen* (Bd. I–III). Freiburg.

11 Održano u Chicagu 1965. godine pod naslovom *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*. U. Brauer, J. C./Hrsg/. (1966). *The Future of Religions*. New York.

12 P. Berger za proročke religije koristi naziv *Religions of confrontation*, za mističke religije *Religion of interiority*. Küng primjećuje da mu nedostaje treća kategorija odnosno mudrosni tip kineskih religija *Religions of harmony*.

ljanja čovjeka i boga; u znaku su religijske konfrontacije: judaizam, kršćanstvo i islam;

– religije **indijskog** porijekla; obilježava ih primarno mističnost i usmjerenosti na jedinstvo dubinskog raspoloženja; u znaku su religijske unutarnje usmjerenosti: rane indijske religije upanišada, budizma i hinduizma;

– religije **kineske** tradicije; pokazuju mudrosno izražavanje; u znaku su harmonije: konfucijanizam i taoizam.

Sve ove religije odgovaraju na bitna čovjekova pitanja: porijekla svijeta i njegova poretka, sudbine pojedinca – života i smrti, utemeljenja etičkih normi. Sve one nude izlaz iz nužde, trpljenja i krivice tubitka preko smislenog i odgovornog djelovanja. Onaj tko odbaci religiju mora shvatiti da na sebe preuzima temeljni društveni i egzistencijalni realitet (161).

Za postizanje mira potrebna je ekumenska teologija mira, koja pretpostavlja bolje informiranje i temeljitu raspravu koja treba doprinijeti boljem religijskom razumijevanju i suradnji, a ne stvaranju jedinstvene religije (*Einheitsreligion*). To se posebice odnosi na teologiju za mir između kršćana, židova i muslimana. Za razliku od postojeće »**apstraktno–apelativne** teologije mira« koja se često propovijeda u Rimu, Ženevi ili Jeruzalemu, a koja »ne košta ništa«, Küng ističe potrebu »**kreativno–konkretne** teologije mira« koja se na plaši samokritike ni truda teoloških istraživanja temeljnih pitanja, koja ozbiljno zahvaća u razlike u religiji i između religija itd. Radi se o ambicioznom i realističnom programu koji se ne obazire sentimentalno na tradiciju ali koji ne zastupa udobne izlete u religijske i utopijske ili apokaliptične i iluzorne recepte (163).

Globalno svjetsko–povijesno promatranje daje nam za pravo težiti istovremeno: (a) **anamnezi** i **dijagnozi** – **analizi** iz stoljetnih povijesti onih religijskih snaga koje i danas djeluju; i (b) **terapiji** i **prognози** – **prospektivama** društveno–političkih i religijskih opcija, na temelju analizirane

sadašnjosti. Samo ako za sve tri velike religije – judaizam, kršćanstvo i islam – znademo zašto se baš tako događalo kako se događalo (»paradigme prošlosti«) možemo razumjeti kako je s nama (»izazovi sadašnjosti«) i možemo pretpostaviti u kom smjeru će se odvijati promjene (»mogućnost budućnosti«) (165).

Na kraju trećeg dijela knjige Küng skicira nekoliko važnih misli o međureligijskom dijalogu. Polazi od teze da se formira policentrični, ali istovremeno multikulturni i multireligijski svijet u kojemu ekumenski dijalog ima novu težinu. Zato se »postmoderna paradigma« može označiti kao **ekumenska paradigma**. Za nju važi parola da treba »ovdje i sada« započeti s globalnim religijskim razumijevanjem. Dijalog kao centralna kategorija ostvarivanja međureligijskog mira postavlja i ekumenske imperativne. Dva aspekta dijaloga su važna: »dijalog sa svim grupama« (političari, poslovni ljudi znanstvenici; crkve, teolozi religijska nastava) i »međureligijski dijalog na svim razinama« (službeni i neslužbeni dijalog; znanstveni i duhovni dijalog; svakodnevni dijalog), jer, tako Küng završava »nema ljudskog zajedničkog života (*Zusammenleben*) bez svjetskog etosa nacija; nema mira među nacijama bez mira među religijama; nema mira među religijama bez dijaloga među religijama« (171).

Küngova je pozicija vrlo jasna. Postmoderna paradigma je započela. Osnova njezine povijesne realizacije je dijalog između religija, koji će osigurati mir među religijama. Dijalog između religija (crkava) svakako je važan procesni čimbenik njihova približavanja, uvažavanja i razumijevanja vrijednosti. Međutim, sporna može biti implicitna pretpostavka druge tvrdnje tj. da su religije uzročnici »nemira« i donositelji mira. Jer, stanje suvremenog »nemirnog« pa i u mnogim regijama zaraćenog čovječanstva ne bismo mogli jednostavno pripisati religijama. Mora se priznati da su ne samo suprotstavljene ideologije (marksizam i liberalizam) nego

i suprotstavljeni interesi svjetskih sila unutar primjerice liberalizma, primaran uteg na vagi mira. Kakav je odnos moći religijskog mira kojeg donosi dijalog i moći interesa, otvoreno je pitanje. Dakle, ako se i prihvati logika međureligijski dijalog donosi religijski mir, nije jednostavno zaključiti da religijski mir donosi mir među nacijama – svjetski mir.

Među pitanjima za daljnju raspravu su i ova: je li moguć svjetski etos nacija i na način kako ga Küng shvaća kao minimalni temeljni konsenzus; može li religijski mir što će reći religijski konsenzus utemeljiti svjetski etos, pogotovo s obzirom na stanje sekularnog društva. To bi značilo da religijske vrijednosti konačno postaju svjetske vrijednosti, vrijednosti nove civilizacije a da istovremeno vrijednosti industrijske civilizacije, koje odstupaju od njih, moraju završiti u ropotarnici povijesti. Osim toga, ako i prihvatimo religijske humane vrijednosti kao osnovu svjetskog etosa, ostaje veliko pitanje odnosa pojedinca i institucija – jer religioznost društva se temelji na religioznosti pojedinca. Nekoliko stoljeća industrijsko društvo je stvaralo svoje ekonomske, političke i druge institucije, koje podliježu zakonu inercije. Pojedinaac je i u modernom demokratskom društvu vrlo često nemoćan pred logikom institucija i njihovoj praksi.

Za Künga nije sporno treba li svijetu jedan etos. On polazi od teze o neupitnoj nužnosti svjetskog etosa. Vjerojatno ga logika pretenzije za univerzalnost religioznog navodi na univerzalnost etičkog, a logika tegoba ovog konkretnog svijeta porađanja nove, kako je on naziva »ekumenske paradigme« navodi ga na dijalog kao začetak i bit ne samo izgrađivanja poslije-modernog društva nego i njegova održanja kao nove civilizacije.

Küng je ipak realist i ne ide tako daleko da zahtijeva »jedan svijet«, jer znade kako bi takvo »uniformiranje« svijeta moglo voditi, pa mu je dovoljan samo jedan konsenzualan etos koji transkulturalno

može udovoljiti mnogim religijama a kao transkulturalan i svim kulturama, iako se u njemu kulturno definira religijskim. Upravo ovo posljednje pitanje – naime nužnost da sve kulture (društva) koja danas predstavljaju kulturnu povijesnu paletu uopće (od neolitske do postindustrijske) prihvate kulturni konsenzus a u vrijednostima svoje kulture imaju definiranu dimenziju imanentnosti odnosa »čovjek – priroda« a vrijednostima svoje religije njegovu transcendentnu dimenziju – otvara raspravu o vrijednosti i smislu ovakvog pristupa. No, ne radi se u utopizmu ili idealizmu. Neke objektivne tendencije (primjerice, globalizacijski procesi i zagađivanja planete – **civilizacijske entropije**) idu u prilog razmišljanjima o svjetskom etosu, a k tome i tehnokratska nastojanja da se stvori nova efikasna svjetska arhitektura regulacije svijeta.

Literatura:

Lohauss, P. (1995). **Moderne Identität und Gesellschaft**. Theorien und Konzepte. Opladen: Leske + Budrich.

Lohauss, P. (1996). Fundamentalismus und moderne Identität. **Prokla** 24(3):477–489.

Ivan Cifrić

Hans Küng und Karl-Josef Kuschel

ERKLÄRUNG ZUM WELTETHOS
Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen

Piper, München/Zürich, 1996., 139 str.

Grof K. K. von der Groeben svojim novčanim prilogom utemeljio je 1995. godine zakladu* pod nazivom *Stiftung Weltethos* (Zaklada svjetski etos) s ciljem promicanja

* Zadaća je Zaklade provođenje i potpora interkulturalnih istraživanja; poticanje i provođenje međukulturalnog i međureligioznog obrazovanja, te omogućavanje i podrška nužnih međukulturalnih susreta za istraživački i obrazovni rad.