

Stjepan Radić

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu,
Petra Preradovića 17, HR-31400 Đakovo
stjepan.radic1@os.t-com.hr

Neki od problemskih aspekata 'Projekta svjetski etos' (II)

Jedan analitičko-filozofski pristup problemu

Sažetak

U drugom dijelu članka »Neki od problemskih aspekata 'Projekta svjetski etos'« autor pokušava istaknuti daljnje kritičke momente samog Projekta. K ovim kritičkim točkama pripadaju, između ostalog, Küngov pojednostavljeni pogled na pojedine etos-tradicije, nadalje tu su političke implikacije Projekta te na kraju upitna mogućnost praktične primjene temeljnih teza projekta uopće. Pojedine su etos-tradicije prema našem mišljenju mnogo složenije nego li to autor Hans Küng vidi. Njegovu tezu da moralne norme pojedinih religija ukazuju prvotno na ono što on označava pod pojmom 'Humanum', smatramo isto tako neodrživom. Također se pojavljuju problemi kada se radi o političkim implikacijama Projekta: tezu – religije igraju odlučujuću ulogu u stvaranju jednog globalnog, političkog mira – smatramo također neodrživom, upravo zbog toga jer sama politika prije religije ovdje igra puno važniju ulogu. Sve ovo upućuje na to da Projekt stupa na svoje granice upravo tamo gdje se radi o praktičnoj primjeni njegovih glavnih teza.

Ključne riječi

Hans Küng, Projekt svjetski etos, religije, etos-tradicije, *humanum*, mir, dijalog

1. Problem oko ujednačavanja pojedinih etos-tradicija i poteškoće oko njihove usporedivosti

Kada Hans Küng govori o jednom etosu i to prvotno u odnosu na religiozne tradicije, tada ga on uzima kao nešto apsolutno i tim tradicijama supstancijalno, a ne kao neki povijesno, a time i kulturološko i pod određenim uvjetima nastali faktum.¹ Tako jedan od temeljnih prigovora koji se Küngu ovdje upućuje tiče se njegove sigurnosti s kojom nastupa, a kada se radi o jednoj »apsolutizaciji« etosa unutar religija. Ako Küng uspoređujući etos raznih tradicija dolazi do uvjerenja o njihovoj sličnosti, štoviše u pojedinim slučajevima i jedinstvenosti, onda to još nikako ne znači da je taj jedinstveni skup religioznih univerzalija bio i još uvijek jest *jedinstveni* odgovor pojedinih religija na one (etičke) probleme, s kojima se dotično društvo suočava. Ovdje posebno stavljamo naglasak na pojam *jedinstveni odgovor*: Pokušajmo to jasnije izraziti: etos koji je stvoren u pojedinim religijama, koliko god on u svojoj svojoj univerzalnosti bio sličan s etosom neke druge religije, imao je u većini slu-

1

Thomas Hoppe, »Weltinnenpolitik durch Weltethos«, *Herder Korespondenz* 51(8/1997), str. 411.

čajeja prvotnu zadaću riješiti konkretan problem – socijalne, religijske, te na kraju i zdravstvene naravi (obrezanje, zabrana konzumiranja svinjetine kod semita itd.), a koji se javio u određenom povijesnom kontekstu. U tom smislu univerzalne vrijednosti pojedinih religija – a ovdje možemo slobodno dodati i kultura – univerzalne su tj. zajedničke jedne drugima više na jedan »slučajan« nego li »namjeravani« način. Da ne bi bilo zabune: cilj nam nije ovdje produbljavati ionako velike razlike između pojedinih religioznih tradicija, već samo ukazati na problem pojednostavljanja u traženju univerzalija među religijama: osim sličnosti koje su na prvi pogled uočljive, dotične univerzalije, koliko god to paradoksalno zvučalo, ukazuju upravo i na izvjesne razlike. Uzmemo li, naime, kontekst u kojem su one pojedine nastajale, ili pak cilj prema kojem su usmjeravane, onda jedinstvo o kojem naš ekumenski teolog govori i nije tako jednoznačno kao što se na prvi pogled čini ili pak kako bi on to sam htio. Štoviše, koliko god one ukazivale na jednu postojanost i sličnost, isto su tako podložne promjenama i razlikama. Stoga, zasigurno da svaka religija ima neke od temeljnih etičkih odrednica. Ono, međutim, što se ne smije izgubiti iz vida jest činjenica da one u različitim religijama imaju različite pozicije, te shodno tome njih se različito i poštiva. Koliko god to začuđujuće zvučalo, moralne vrijednosti, istina, redovito idu uz religiju, ali ne čine njenu supstanciju na onaj način kao što je to slučaj primjerice s pojmom Boga u monoteističkim religijama. U tom smislu suvremena filozofkinja Hilary Wiesner, govoreći o deset problema za jednu univerzalnu etiku, između ostalog spominje i *osjetljive religiozne vrijednosti* aludirajući na njihovu nestalnost i povijesnu uvjetovanost. Za nju religije nisu niti mogu biti kolekcije odnosno trezori vrijednosti, odnosno to im nije u prvom planu. Oslanjajući se na Wilfreda Cantwella Smitha naša autorica će ustvrditi da

»... religija nije jedinstveni pojam. Neke predstavljaju skup zakona, druge su slobodne od zakona; neke se shvaćaju kao životni sistemi, druge kao oslobođenje od životnih formi. (...) I ako je uopće kršćanima nešto zajedničko, onda je to vjera u jednu osobu, a ne niz pojedinih karakternih vrijednosti.«²

Wieser tako, s pravom, ukazuje na razlike kada se radi o etosu, kako između pojedinih velikih religija i religijskih tradicija, tako i između onih unutar jedne (velike) religijske tradicije – u ovom slučaju kršćanstva (pravoslavlje, katoličanstvo, protestantizam). Uzmemo li, stoga, bilo koji od temeljnih etičkih pojmova kao što su dobrota i blagost ili pak ljubav i milosrđe, a s kojima se općenito operira u religijama, primijetit ćemo da one u pojedinim religijama imaju vrlo šaroliko, ako ne različito i proturječno značenje. Štoviše, samo uvođenje razlike između dobar–zao, ispravan–neispravan jest tipično za kršćanstvo i zapad. Tako u budizmu npr. pojam ljubavi, ili pak dobra, kao temeljna etička kategorija ima sasvim drugačije značenje nego li u kršćanstvu, ili pak ono u islamu. U potonjim religijama ono se poistovjećuje s etičkom kategorijom ispravnog i neispravnog, dopuštenog i nedopuštenog, dok u budizmu i istočnjačkim religijama to nije slučaj. Podvrgavajući Projekt svjetski etos radikalnoj kritici s pozicije teološko-biblijske egzezeze, Heinzpeter Hempelmann će, u kontekstu ove problematike, ustvrditi:

»Naravno da je ljubav u Hinayana-Buddhizmu visoko cijenjena. Međutim istovremeno se mora priznati da se majčinska ljubav manje cijeni nego li ljubav prema nekoj golubici, te da riječ ravnodušnost može biti uzvišenija nego li ljubav. Ljubav prema drugom je sredstvo radi samo-oslobađanja. Ona u temelju ne predstavlja drugoga već samog sebe.«³

Kada smo na početku ovog razmatranja o etos-tradicijama ustvrdili da pojedine religije svojim etičkim naučavanjima – koliko god ona bila slična – zapravo imaju u konačnici različit cilj, onda se to upravo po primjeru pojmova ljubavi i dobra najbolje može uočiti. Jasno da i jedna i druga religija (kršćanstvo,

budizam) govore o ovim pojmovima, jasno da i jedna i druga imaju u svojem kodeksu neki od oblika zlatnog pravila, međutim cilj koji i jedna i druga time žele postići jest suprotan. Ako tako ponovno uzmemo pet univerzalnih zapovijedi koje Küng donosi, onda je i više nego očito da su one ukorijenjene u židovsko-kršćansku tradiciju odnosno da je to samo jednostavnija sažetija forma Dekaloga, tj. 10 Božjih zapovijedi. U tom smislu možemo ustvrditi da je temeljna odlika ovih zapovijedi zapravo njihova usmjerenost prema Bogu Jahvi (Prisutnom), a koje opet za krajnji cilj imaju ostvarenje Kraljevstva Božjeg i to već ovdje na zemlji. Pozadina, a to znači dalje svrha prema kojoj su usmjerene 10 zapovijedi Božjih, jest njihov monoteistički karakter kojeg one imaju. U tom smislu, ne smije se zaboraviti da je cilj ovih zapovijedi očuvanje čistoće i izvornosti židovskog kulta odnosno monoteizma i sve što je s tim vezano, a tek onda mu se može pripisati i humanistički karakter – dakle, samo i ukoliko služi ovom prvotnom cilju. Iako, stoga, na prvi pogled univerzalne i istovjetne s ostalim unutar drugih religija i svjetonazora, ove zapovijedi nisu imale vrijednost u sebi već u njihovom odnosu prema već spomenutom kultu. Tako se ovo načelno jedinstvo, kada se radi o pet zapovijedi koje Küng donosi, može kao zajednička baza donekle još i naći u židovstvu, kršćanstvu i islamu, te ih se na taj način može promatrati u kontekstu monoteizma. Međutim, potpuno je druga priča s istočnjačkim religijama, poput budizma ili konfucijanizma, a koje se predstavljaju više kao filozofije odnosno načini dobrog življenja, i pogleda na svijet i čovjeka, nego li religije kao takove. U tom smislu jedinstvenost o kojoj naš autor govori, više oslikava njegovu (u načelu pozitivnu) želju za nekim od oblika jedinstva, nego što ono stvarno i postoji. Osvrćući se tako na ovaj »problem«, i s tim u vezi na pet temeljnih zapovijedi svih religija koje Küng donosi, Wolfgang Huber znakovito kaže:

»Küngov 'Projekt svjetski etos' sugerira jednu jednoznačnost koja u tom obliku ne postoji; i računa s jednom univerzalnošću koja u tom obliku tako nije dana.«⁴

Poseban problem vezan uz Küngovo kreiranje Projekta svjetski etos i njegovo ukazivanje na zajedničku etičku bazu pojedinih religija dolazi s pojmom *humanuma*, a koji on – uz univerzalne zapovijedi – postavlja kao okosnicu svog Projekta. Kada tako govorimo o pojmu *humanuma*, te s tim u vezi pojmovima poput ljudskog dostojanstva te čovjekove vrijednosti općenito, tada je već na početku važno postaviti stvar jasno: Küngu nikako ne možemo niti smijemo osporiti nastojanje oko zaštite individue, njezinog prosperiteta i zaštite u svakom pogledu te uloge religija pri tome. Međutim, naš autor i ovdje jednostavno računa na jednu jednoznačnost, a koja čini se ipak ne postoji na način na koji

2

Hillary Wieser, »Zehn Probleme für eine universale Ethik«, u: Karl-Josef Kuschel, Alessandro Pinzani, Martin Zillinger (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 1999., str. 154. Da bi opravdala svoju tvrdnju Wieser uzima za primjer osim kršćanstva također i druge religije poput islama, ali i one istočnjačke kao što su konfucijanizam i taoizam. Tako Wieser navodi: »Uzmimo npr. konfucijanizam i taoizam. Oni nemaju istu supstancu. Ipak koegzistiraju u istom narodu i istim zajednicama, iako u značajnoj mjeri protuslove jedna drugoj. Ako njih obje imenujemo religijom, onda im pripisujemo jedan naziv bez ikakvog značenja.« Isto. Slične primjere Wieser donosi s islamom te s kršćanstvom.

3

Heinzpeter Hempelmann, »Intolerante Toleranz. Hans Küngs 'Projekt Weltethos' als Prokrustesbett religiöser Geltungsansprüche«, *Theologische Beiträge* 33 (1/2002), str. 18. Ovdje smatram važnim napomenuti da je Hempelmann, uz Welkera, Hubera i Spaemana, jedan od najradikalnijih kritičara Küngovog Projekta svjetski etos. Sva četvorica autora čitav Projekt smatraju previše općenitim, nedorečenim i time neodrživim.

4

Wolfgang Huber, *Die tägliche Gewalt: gegen den Ausverkauf der Menschenwürde*, Verlag Herder, Freiburg 1993., str. 183.

bi on to htio. Kada se radi o *humanumu*, onda naš autor zahtjeva da kriterij pojedinih religija bude upravo ovaj *humanum*, odnosno ono što čovjeku istinski pomaže da bude čovjek, te pri tome donosi primjere iz Svetog pisma te ostalih religija. Kada tvrdimo da Küng i ovdje računa na jednu jednoznačnost koja je više željena nego što je stvarna, onda pri tom mislimo na primjere u kojima on pojam *humanuma* direktno povezuje s jednom ili drugom religijskom tradicijom kao njenom bazom, a primjere za to donosi pozivajući se na pojedina mjesta unutar njihovih svetih knjiga – u Svetom pismu je to slučaj s Propovijedi na Gori, zatim uzima neke Budine govore i dijelove Bhagavadgite, te se općenito poziva na neka specifična mjesta u Kuranu.⁵ Küng međutim ovdje pravi jednu hermeneutsku pogrešku te sadržajno značenje Blaženstava, poznate kao Propovijed na Gori, izvlači iz njihova cjelokupnog konteksta – okolnosti u kojima su nastale, krajnji adresanti kojima su upućeni te konačno svrhu zbog kojeg ih Isus uopće i izriče – i naprosto koristi za svoj Projekt svjetskog etosa. Oslanjajući se na Dietricha Bonhoeffera, Hempelmann će ovdje, s obzirom na Künga, kritički ustvrditi da se u Dekalogu i Propovijedi na Gori u krajnjoj liniji ne radi o *humanumu*, iako to na prvi pogled tako izgleda. Isusov apokaliptički govor izražen u Blaženstvima, tj. Propovijedi na Gori, nije nikakav put prema *humanumu*, a još manje njegov proglas (misli se na *humanum*), već njegov poziv za radikalno nasljedovanje njega samog pa sve i do u trpljenje i smrt. Bit toga je da će upravo nasljedovanje njega (Isusa Krista) između ostalog za posljedicu imati i ostvarenje Kraljevstva Božjeg i njegove pravednosti (te sve što je s tim vezano u moralno-ćudorednom smislu), kako to dobro ističe Hempelmann.⁶

U nastavku govora o problematici *humanuma* u Küngovoj koncepciji, za primijetiti je da tübingenški profesor polazi (isključivo) s pozicije prosvjetiteljske ideje o religijama, a koja se sastoji u njihovom do u srži racionalnom propitivanju te promatranju istih kroz isključivo humanistički karakter. Zašto bi ovo bio problem, mogao bi nam netko uzvratiti. Odgovor: kršćanstvo koje je dijelom sa židovstvom kao niti jedna druga religija prošla kroz *sito i rešeto* prosvjetiteljstva jednostavno je u drugačijoj poziciji od islama koji to nije, a pogotovo kod istočnjačkih religija (konfucionizma i taoizma npr.) od kojih se to, u današnjem postmodernom vremenu, više uopće i ne zahtjeva. Stoga naše pitanje: je li, stoga, i u kojoj mjeri opravdano religije promatrati isključivo kroz tu – zapadnjački prožetu – prizmu *humanuma*? I dalje: nije li sam Küng koristio pomalo autoritarni pristup prožet racionalno-vrijednosnim (čitaj prosvjetiteljskim) monizmom? Kada upotrebljavamo izraz 'autoritarni' mislimo upravo na 'zahtjev' Projekta svjetski etos, odnosno njegovog autora, pri čemu bi religije imale dužnost prilagodbe jedna drugoj, a s pozicije prosvjetiteljski odgajanog kršćanstva. U končanici samog Projekta, sve bi zajedno imale dužnost prilagodbe društvu u potpunosti.

Zasigurno, suvremeni pluralni i demokratski svijet egzistira na temelju raznih deklaracija o miru, političkih kompromisa, susretanja na »višoj« ili »nižoj« razini, a u svrhu stvaranja mirnodopskih uvjeta suživota. Međutim, rasprave i diskusije o etosima pojedinih religija i etničkih skupina jednostavno se ne mogu stavljati na istu razinu kao npr. mirovne konferencije ili konferencije o pitanjima gladi budući da iz jednostavnog razloga dolazimo do kompleksnije problematike, a ona se sastoji u problemu definiranja samog etosa: on, kao što smo pokazali, nije svediv tek na pojmove dobar–loš, ispravan–neispravan, već uključuje čitavu kompleksnost oko poimanja načina življenja kao takvog. Spomenimo samo pojam užitka i njegovo tumačenje u pojedinim religijama, tj. svjetonazorima poput kršćanstva, islama, budizma. Na jedan način će se na njega gledati u monoteističkim religijama, a na drugačiji u istočnjačkim. Pripisivanje temeljnih pojmova morala poput 'dobra' i 'zla' upravo ovom fenomenu (misli se na pojam užitka), po sebi je u pojedinim religijama prilično

različito i »šaroliko«. Tako osnovno pitanje s kojim bi smo ovdje mogli konfrontirati Projekt svjetski etos glasi: koliko je zapravo dubok konsenzus kojeg ovakav jedan projekt pretpostavlja, i ne sastoji li se on ipak nekim prilagodbama koje njezin autor svojevolumno čini?⁷ U tom smislu, pojedine deklaracije s kojima izlaze religije, a tiču se konkretnih slučajeva u smislu pozivanja na zaustavljanje nekog vojnog sukoba ili pak dijalog koji ima svoju stupnjevitost i pretpostavljen je po načelu koncentričnih krugova, čini nam se mnogo smislenijim i realnijim nego ponovno traženje nekog zajedničkog etosa, a koji bi na normativnoj razini uvijek i iznova ostajao previše općenit i besadržajan.⁸

Pojam prilagodbe koje ovdje spominjemo ne tiče se samo Küngovog judeo-kršćanskog (pet zapovijedi) i prosvjetiteljskog (*humanum*) pristupa, već i onih konkretnijih korekcija koje pravi unutar kršćanstva, a na užtrb same monoteističke tradicije kojoj pripada. Izbjegavajući u deklaraciji iz Chicaga 1993., kojoj je uz Josefa Kuschela bio idejni začetnik, direktno imenovanje i navođenje pojma 'Bog', a sve u interesu uspješnosti samog susreta, tj. istoimene deklaracije, naš se profesor svrstava na stranu postmoderne samovolje po pitanjima religije i onog religioznog, a koju toliko svesrdno kritizira, u počecima svoje knjige *Projekt svjetski etos*. Shodno tome, možemo postaviti pitanje: ne oduzima li naš autor, na temelju ovako postavljene metode (ako nekom npr. smeta direktno apostrofiranje imena 'Bog', onda se ono jednostavno isključuje iz teksta, kao što je to učinjeno u Chicagu 1993. g. s »zamjenskim« pojmom *Ultimate Reality* – Vrhovna Stvarnost), zapravo svakoj od ovih religija svojstvenu supstanciju, zamjenjujući je nečim drugim s ciljem pukog prilagođavanja religije jedne drugoj, pri čemu se on sam zajedno, dakako, s ostalim autorima deklaracije (a poslije to može biti i netko drugi) postavlja kao kriterij odnosno sudac?⁹

5

Usp. Hans Küng, *Projekt svjetski etos*, Miob, Velika Gorica 2003., str. 107.

6

Usp. H. Hempelmann, »Intolerante Toleranz«, str. 17–18.

7

Usp. Robert Schreiter, »Weltethos – eine Illusion?«, u: *Theologisch-Praktische Quartalsschrift* 149 (2/2001), str. 167–178, ovdje str. 174.

8

Ovdje se nameće važnim ukazati na pojmovnu razliku preko koje se ne može tako olako prelaziti a kada se radi o kako unutar kršćanskom tako i o unutar religioznom dijalogu. Tako pod pojmom ekumenizma, kršćanske Crkve, polazeći od Katoličke kao najbrojnije, pretpostavljaju dijalog unutar njih samih – i sve što je s tim uključeno (susreti, deklaracije u cilju što većeg zbližavanja itd.). Pod pojmom međureligijskog dijaloga, pretpostavlja se, u ovom konkretnom slučaju, dijalog Katoličke Crkve s nekršćanskim religijama poput npr. islama ili pak istočnjačkih religija, prilikom čega se susreti, deklaracije, razgovori vode na jednoj sasvim drugoj i drugačijoj razini nego što je to slučaj s kršćanskim zajednicama. U tom smislu, pokušaj koji čini naš autor, a taj je u jednoj (jednostavnoj) deklaraciji, a to znači jednim potezom, stvoriti jedinstvenu etičku bazu velikih svjetskih religija, čini nam se i više nego smion.

9

Ovdje nam nije cilj tek ukazati na ustupak koji je učinjen istočnjačkim religijama u odnosu na semitsko-monoteističke, već prvotno pokazati problem u Küngovoj metodi, odnosno u Projektu samom. Naš autor, naime, pravi korekcije, čini se, prilično olako. Izraz 'Vrhovna stvarnost' trebao je biti kompromisno rješenje (zvučao je prilično neutralno, a što i predstavlja bit problema kojeg želimo istaknuti) u odnosu na istočnjačke religije te posebno budizam, a koje ne poznaju niti štuju neku transcendentnu – a pogotovo ne transcendentno-osobnu stvarnost. Na nekom drugom skupu, npr. može doći do prigovora s druge strane, tj. monoteističkih religija ili pak konkretno kršćanstva, u odnosu na istočnjačke religije, prilikom čega se može zahtijevati takav ustupak, a koji bi bitno mijenjao samu supstanciju vjerovanja ili bolje načina življenja tih religija. U tom smislu, čini se, opet u dijalogu nismo došli daleko. Vrlo zanimljivo, i kao naš argument, ovdje se može istaknuti upravo Küngovo spominjanje susreta u Asizu te osim njegova (Küngova) odobravanja samog susreta i sljedeća konstatacija: »Koliko je već značilo da su u Assisiju 1987. Papa i Dalaj-lama, predstavnici židovstva, kršćanstva i islama te indijskih dalekoistočnih religija, iako odvojeno, ali optički ipak u jednom nizu molili za mir, što je bilo vidljivo za cijeli svijet?« H. Küng, *Projekt svjetski etos*, str. 98. Izraz 'iako odvojeno' ovdje smatramo važnim



Kada Wolfgang Huber Küngu osporava jednoznačnost u pogledu religioznih etosâ, onda on nikako ne želi reći da su religije zasebni otoci na nepreglednom oceanu kultura i civilizacija te da bi to trebale i ostati. On štoviše u daljnjim razmatranjima priznaje da postoji jedno preklapajuće područje (*Überschneidungsbereich*) na kojem se etička uvjerenja različitih kultura i religija susreću, ali je, prema njemu, bitno da se ne stapaju niti bi trebalo za tim težiti, ponajprije zbog toga što oni u svojoj općenitosti nikako ne pružaju jamstvo i kriterij onog što je za činiti u smislu jednog ujednačenog djelovanja u praktičnim pitanjima.¹⁰ S tim u vezi, za primijetiti je da ovo »susretanje« različitih kulturnih i religijskih etosâ Huber vidi drugačije od Künga. Osnovna teza s kojom njemački evangelički biskup, teolog i socijalni etičar ovdje nastupa jest ta da Küng po njemu zahtijeva veću etičku jedinstvenost nego što je on (Huber) drži za mogućom i uopće potrebnom. O čemu se radi? Prema Huberu, osnova je suvremenog pluralnog i demokratskog društva upravo ta da ono može na ispravan način funkcionirati ne na način i uz nastojanje da bi u njoj postojale od konflikta lišena etička, svjetonazorska i religiozna uvjerenja već upravo suprotno: njihovim intelektualnim suočavanjem u kojem sâm konflikt igra bitnu ulogu. Küng je upravo to zapostavio: u želji, naime, da dođe do nekog jedinstvenog morala, Küng, prema Huberu, ne uzima dovoljno ozbiljno etičku pluralnost i njeno produktivno značenje u suvremenom svijetu.¹¹ U tom pravcu ide i Küngova tvrdnja da »svijet u kojem živimo ima izgleda da preživi samo ako u njemu ne budu više postojali prostori različitih, međusobno suprotstavljenih etika koje se međusobno nadmeću.«¹² Uzimajući kao primjer upravo ovu Küngovu tvrdnju, Huber se, i to s pravom, pita što bi to značilo za svijet kada bi se stvorila jedna tako ujednačena etika ili pak dogovor oko nekog etosa, a to znači ne samo neki jedinstveni i opći pogled na dobro i zlo, ispravno i neispravno, već i na ono što etika propituje od svojih početaka, a to je pitanje dobrog (tj. cjelovitog, ispunjenog, zadovoljnog) življenja. Smije li se u današnjem društvu, i da li je to za njega uistinu dobro, uopće tražiti jedno takvo svjetonazorsko jedinstvo, lišeno svakog idejnog, tj. svjetonazorskog sukoba i konflikta? Daleko, dakako, od svakog vida nasilja, počevši od onog faktičnog pa sve do idejnog, globalizirano će društvo i zajednice u njemu ipak nužno morati računati s određenom dozom »konfrontacije« (da ne kažemo konflikta) – kako religijskog tako etičkog, ali i onog drugog, svjetonazorsko-intelektualnog. Prema Huberu je upravo on – konflikt – način stjecanja znanja, odnosno učenja i rasta kako u etici tako i u svakom drugom području. Upravo je ovaj »dopušteni« i »balansirani« konflikt unutar društvene zajednice plodno tlo ne samo za nastajanje plodnih ideja već i za iskreni i utemeljeni dijalog. Zbog toga je nužno s tim računati te priznati granice na koje taj dijalog stupa. U tom smislu, dobro ističe Robert Spaemann osvrćući se na Küngov Projekt svjetskog etosa kada kaže:

»Samo zbog toga jer ovaj sukob (*Streit*) ne ugrožava građanski mir, može ga se riskirati, i samo ako ga je čovjek spreman riskirati, može se prepustiti jednom iskrenom dijalogu.«¹³

Upravo zbog toga, a kada se radi o ljudskim pravima, sama njihova formulacija koja je u sebi bitno normativno-institucionalnog karaktera, zahtijeva istovremeno određenu suzdržanost, a kada se radi o svjetonazorskom ili pak religijskom uvjerenju. Štoviše, zadaća samog prava jest, prema njemu, omogućiti zajednički suživot različitih etičkih koncepcija te njegovati ovu razliku. Zbog toga je, prema W. Huberu, pogrešno i opasno stavljati svjetski etos, i proglas ljudskih prava na istu razinu, odnosno dovoditi ih u isti diskurs kao što to čini Hans Küng.¹⁴

2. Političke implikacije Projekta svjetski etos. Ili, može li on uistinu biti uvjet jednog dugoročnog i globalno-političkog mira?

Kada govorimo o političkim implikacijama Projekta svjetski etos, onda pod tim podrazumijevamo krajnji cilj koji naš autor s ovim Projektom ima, a to je ne samo dijalog kao takav već trajni, pravedni i dugoročni mir uopće. Potpuno bi neozbiljno bilo stavljati u pitanje ili pak moralno dvojiti o Küngovoj nakani koja se sastoji u svesrdnom radu na izgradnji mira u svijetu. Međutim, ono što želimo ovdje kritički promotriti jest upravo argumentacija s kojom naš autor nastupa, a kada se radi o, za njega, međusobnoj uvjetovanosti odnosno direktnoj ovisnosti pojmova kao što su *etos*, *religija* na jednoj, te *mir* kao tipično politička kategorija, na drugoj strani. Kada se radi o nekom konkretnom motivu za međusobno razumijevanje unutar religija, onda prema Künгу ne treba ići dalje od konkretne stvarnosti, a koja obiluje ne samo siromaštvom i nepravdama nego štoviše i sukobima svake vrste. Na temelju ove analize naš autor započinje lanac uvjetovanosti:

»Nema preživljavanja bez svjetskog etosa. Nema svjetskog mira bez religijskog mira. Nema religijskog mira bez religijskog dijaloga.«¹⁵

Da je svijet opterećen mnoštvom problema, i više je nego očito. Da ti problemi nužno trebaju konkretna i brza rješenja, nije ništa novo. Kada Küng međutim govori o preživljavanju, tj. opstanku kao takovom, onda se stječe dojam da se svijet uistinu nalazi na rubu katastrofe. U tom smislu Küngov govor se često kreće u okviru ekstremnih pozicija, čije sâmo spominjanje ukazuje na prijeku nužnost nekog hitnog i globalnog rješenja. Tako ono što kao prvotno ovdje želimo istaknuti jest Küngov govor u parolama, tj. pomalo teatralni nastup koji već u samom početku upućuje na jednu neodređenost i općenitost, stranu znanstveno-političkoj analizi, a koja se sastoji u početnom, tj. predanom i stupnjevitom propitivanju uzroka problema, a onda na osnovu toga i nakon toga, u pokušaju nudenja konkretnih rješenja. Takav je diskurs, čini se, našem autoru stran. On se, baveći se u ovom slučaju specifično političkim temama (mira, sukoba, rata), koristi puno radikalnijim pojmovima, poput već spomenutog 'preživljavanja'. Štoviše, za primijetiti je da pojam 'preživljavanja' ekumenski teolog ovdje uzima prilično olako kao da se zaista radi o pukom preživljavanju: jedan pojam, naime, koji u svom nazivu upućuje na biološku karakteristiku života, Küng je protegnuo etičko-socijalno-politički vid. Međutim, kad čujemo ili pak koristimo riječ 'preživljavanje', onda to obično činimo u nekim uistinu graničnim situacijama: »Unesrećenik

upravo iz razloga što daje naznaku u kojem bi smjeru dijalog trebao uopće ići: u svakom slučaju ne u smjeru nedefiniranog stava i usmjeravanja molitava tek nekom vrhovnom božanstvu (budući da je u kršćanstvu, islamu i židovstvu, On itekako jasno određen) jer to može izazvati samo još veće probleme.

10

Usp. W. Huber, *Die tägliche Gewalt*, str. 183–184.

11

Usp. Wolfgang Huber, »Ohne Konflikt kein Heil. Der ethische Konsens muß in der Vielfalt religiöser Überzeugungen verankert sein – nicht in einer Einheitsmoral. Kritik an Hans

Küngs 'Projekt Weltethos'«, u: *Publik Forum* 22 (5/1993), str. 18–20, ovdje str. 18.

12

H. Küng, *Projekt svjetski etos*, str. 18.

13

Robert Spaemann, »Weltethos als 'Projekt'«, u: *Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 50 (7/1996), str. 893–904, ovdje str. 897.

14

Usp. W. Huber, *Die tägliche Gewalt*, str. 184.

15

H. Küng, *Projekt svjetski etos*, str. 17.

je mogao preživjeti da mu se u danom trenutku transfuzijom dalo dovoljno krvi«, »Nastradali od nekih prirodnih kataklizmi su mogli preživjeti da su na vrijeme bili upozoreni, odnosno da je sustav upozorenja od potresa bio bolji, kao npr. u slučaju potresa u talijanskoj L'Aquili ili pak Tsunamija u južnoj Aziji« itd. U tom smislu, kada naš autor (a ujedno i savjetnik u UN-u za pitanje religija) govori, odnosno, analizira pojam suživota te njegovu ostvarivost promatra kroz prizmu postizanja nekog etosa, tada se operiranje s pojmovima poput 'preživljavanja' ili 'opstanka' ljudskog roda može činiti prilično neuvjerljivim odnosno poopćenim da ne kažemo na kraju i površnim. Slično je i s pojmom 'agonije', koja se koristi u *Deklaraciji o svjetskom etosu*, a koja se može pripisati našem autoru, budući da je upravo on činio idejni nacrt iste. Deklaracija, naime, započinje doslovno riječima: »Svijet je u agoniji.«¹⁶ Čineći tako stanje više katastrofičnim nego što ono stvarno jest, stječe se dojam izvjesnog pretjerivanja i površnog pristupanja političkim problemima.

Nadalje, ono što se s pozicije političke znanosti također može promatrati kao upitno jest to da bi svjetski mir direktno ovisio o nekom svjetskom etosu. Odnosno, drugačije rečeno: za Kunga je postizanje jednog, u načelu na religiji zasnovanog svjetskog etosa uvjet za postizanje jednog globalnog mira. Tako bi, u svojim općenitim i univerzalnim postavkama, svjetski etos trebao biti garant globalnog mira. Međutim, osvrćući se kritički na ovu postavku, zajedno sa Schreiterom možemo pitati: »Rađa li postizanje ovakvih apstrakcija uistinu jednim mirom?«,¹⁷ odnosno, drugačije rečeno, ovisi li svjetski mir isključivo (ne govorimo djelomično) o svjetskom etosu? Odgovor će ipak glasiti negativno. Ovdje nitko ne izlazi s tezom da se svjetske vođe ne trebaju sastajati i tom prigodom izlaziti s konkretnim priopćenjima. Suludo bi bilo osporavati praksu redovitog komuniciranja religijskih (a k tome i političkih) vođa. Ono samo što u ovom kontekstu želimo predbaciti Kungu jest problem kako ga je on teoretski postavio, a to je da nema mira među narodima bez religijskog mira, a kojem u osnovi leži neki zajednički etos. Zaustavimo se stoga detaljnije na ovoj paraleli religijski mir–svjetski mir. Temeljni, odnosno, glavni uvjet za uspostavljanje trajnog i održivog mira među narodima jest, prema našem autoru, u uspostavljanju mira među religijama. Slično kao i kod prethodne teze, i ovdje nam se čini da je naš autor paralele povukao prilično olako te da sklopovi i nisu tako jednostavni kako bi on to želio. Ne radi li se ovdje o izvjesnom pretjerivanju u postavljanju same teze? Vrlo je teško, naime, vjerovati da religija, s njoj pripadajućim etosom, sama po sebi, ma kako ona rasprostranjena bila, te ma u kakvim se to sukobima ona (ili pak one, tj. religije) mogla naći, može potaknuti takovo uništenje kakvog nam se predočava u lancu uvjetovanosti naznačenog od našeg autora. Čini se da je njegova bojazan u ovom pitanju ipak malo pretjerana.

Suprotnost svjetskom miru jest jedan rat koji ima globalne posljedice. Kada uzmemo u obzir sukobe, i to u prvom redu one velike ratne, onda je za primijetiti da se radilo uvijek o sukobima koji su u sebi nosili neki od oblika hegemonijalnog pristupa – porobljavanje, borba za teritorij, nakana za zadobivanjem boljih (globalnih) interesnih sfera itd. Stoga su sukobi koji se događaju ili su se događali nosili u osnovi uvijek (ili gotovo uvijek – iznimke su više sporadični slučajevi nego pravilo) druge osobine nego tipično i isključivo moralno-religiozne, odnosno neslaganje oko nekog etosa. I to je naša osnovna kritika. Isto tako, kada se radilo o nekoj naizgled etničkoj homogenoj skupini, a koja se nalazi u sukobu, onda je za primijetiti da se ponovno radilo o hegemoniji za prostor, a koji je u većini slučajeva bio više etnički nego religijski motiviran. Tražimo li primjer, onda ne treba ići dalje od prostora bivše Jugoslavije. Sprječavanje, stoga, sukoba ovakve naravi, i to je naš odgovor Kungu, ne ovisi u osnovi i direktno o nekom etosu kao moralnom uvjerenju, pa i religijski ute-

meljenom, već o mnogim drugim, prvotno socijalno-političkim elementima. Analizirajuću ovu problematiku kod Kunga, Spaemann dobro ističe:

»Kant je npr., na koga se Kung tako rado poziva u pitanjima etike, bio uvjerenja da će sprječavanje rata biti posljedica drastičnog smanjenja naoružanja, a ne posljedica nekih novih etičkih uvjerenja.«¹⁶

Ovdje ne želimo tvrditi da između čovjekovih moralnih uvjerenja stečenih na temelju jednog kontekstualno (religijski i društveno) uvjetovanog etosa s jedne, te poticanja mira s druge strane, nema nikakve veze. Osobe koje su moralno, a time s tim povezano i religiozno savjesnije, doprinose istina miru, ali više na onoj individualnoj razini: takav će npr. vojnik u ratnom sukobu izbjegavati ratne zločine, a političar za pregovaračkim stolom tražiti isključivo pravedno rješenje. Mir, međutim, kao politički dugoročna, trajna i globalna kategorija, u sebi je mnogo kompleksniji te pravno-politički zahtjevniji proces, da ne kažemo projekt, nego što je puko postizanje konsenzusa kada se radi o etos-tradicijama, a u koje su uključene i religiozne. One, istina, doprinose miru, ali nisu – u političkom smislu dakako – njihov temeljni uvjet. U stvaranju ovakvog političkog mira, koliko god to zvučalo paradoksalno, u krajnjem slučaju, etosi pojedinih tradicija ipak ostaju (i čini se moraju ostati) pomalo izvana. Uzmemo li primjer pojedinih mirovnih sporazuma kao što je npr. Daytonski sporazum, onda ćemo uočiti da se oni sklapaju na temelju političkog, a ne nužno etičko-svjetonazorskog konsenzusa. Iako, dakako, ovaj zadnji (etičko-svjetonazorski) nije isključen. Stoga se dugoročni put za sprječavanjem jednog ratnog sukoba, kakvih je u svijetu nekoliko desetaka, tiče prvotno političkog angažmana a onda i svakog drugog, imajući u vidu da će društvo uvijek – u interesu tog istog mira – morati dopuštati jednu dozu (idejnog i svjetonazorskog) konflikta.

Zaključimo: da je supstancija religije (odnos prema Transcendentnom, kult i sve što je s tim vezano) često korištena u potpirivanju sukoba, nije ništa novo. Naravno, kada u svijetu postoji neki religijski motivirani ili od neke religije direktno vođeni i propagirani sukob, samim time izostaje tj. biva indirektno ugrožen i jedan politički mir. Međutim, ono što smo željeli podvrgnuti kritici jest Kungovo stvaranje direktne veze (lanac uvjetovanosti) religijski mir – politički mir: ostvarenje jednog značilo bi u isto vrijeme ostvarenje drugog. Svaki je ratni i revolucionarni sukob, vidjeli smo, u svom temelju prvotno političke naravi i na toj se razini mora rješavati, a tek onda se može promišljati i o drugim uzrocima. U tom smislu i kao odgovor Kungovoj tezi »da nema svjetskog mira bez religijskog mira«, možemo postaviti protutezu koja ima još veću snagu, a glasi: nema religijskog mira bez svjetskog (političkog) mira. To pak dalje znači da je temelj, odnosno pozadina religijskom – ali i svakom drugom, socijalnom, etničkom itd. – miru, upravo stvarnost političkog mira. I to se nikako ne smije smetnuti s uma.

U tom smislu i zaključno možemo ustvrditi da su religiozni dijalozi jedan važan doprinos u traženju globalnih i regionalnih rješenja a koja se, između ostalog, tiču mira ili bilo kojeg oblika sigurnog suživota. Isto tako možemo se složiti da religiozne vođe mogu i moraju sa svoje strane neprestano doprinosti pomirenju različitih etničkih i religijskih skupina. Međutim, mi smo ipak

16

Hans Kung, Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, Piper, München/Zürich 1993., str. 15. U Deklaraciji se doslovno kaže: »Die Welt liegt in Agonie« (»Svijet je u agoniji«).

17

R. Schreiter, »Weltethos – eine Illusion?«, str. 174.

18

R. Spaemann, »Weltethos als 'Projekt'«, str. 896.

uvjerenja da je Kūng svojim radikalnim tezama (i u pojedinim slučajevima bombastičnim istupima) zapao u poteškoću preuveličavanja političke uloge religije odnosno dao joj je onaj značaj koji ona (danas) u osnovi nema. Utoliko Spaemann ima pravo kada tvrdi: »Miroljubiva koegzistencija (u svom temelju, op. a.) ne počiva na religioznom dijalogu.«¹⁹ Nakon sveg izrečenog možemo samo zaključiti da je dugoročni mir, kako između raznih etničkih tako i između religijskih skupina, posljedica prvotno političkih, a tek onda svakih drugih nastojanja.²⁰

Njemački suvremeni filozof Robert Spaemann ističe i još neke pogreške vezane uz Projekt svjetskog etosa, a koje ovdje držimo vrijednim spomena poput: 1) sam naziv 'Projekt' odnosno nakana pretvaranja ovakvog pothvata uopće u projekt, te 2) instrumentalizacija etosa, a s njim i religije.²¹

Ad. 1. U čemu se sastoji bit Spaemannove kritike uzdizanja svjetskog etosa u rang Projekta? Kao što je to slučaj u filozofiji od samih njenih početaka, filozofska se (a samim time i etička) uvjerenja na ovaj ili onaj način razmjenjuju. U tom smislu se ideje suočavaju, tj. konfrontiraju jedne s drugima, te se o njima se raspravlja i diskutira. Suvišno je napominjati da je u suvremenom dobu, posebno u 20. st. i pojavom globalizirajućeg procesa, ovo razmjenjivanje dobilo jednu novu, višu dimenziju pri čemu se nastoje dati rješenja i odgovori na sve zamršenije etičke probleme globalizirajućeg društva. Slično je i s religijom, odnosno s njezinim predstavnicima i vođama kada se od njih samih traži da u svojim susretima potiču i zastupaju ovu razmjenu temeljnih etičkih uvjerenja. Međutim, ako u pozadini toga stoji svijest planiranja jednog projekta u smislu neke nove etičke paradigme, tada je, prema Spaemannu, sve promašeno – kao da bi etos bio djelo etičara (u smislu pukog konsenzusa izražen pojmom *minima moralia*), a ne radije (što bi uistinu i trebao biti) naknadno reflektiranje, kritičko propitivanje i kvalitativno oplemenjivanje jednog već djelatnog etosa.²² Koliko god se, naime, na njega pozivao, upravo ovaj etos pojedinih tradicija u svim njegovim izričajima i originalnostima, Kūng zapravo naglašavanjem jednog svjetskog etosa zapostavlja. U tom smislu možemo se s pravom zapitati zajedno s E. Schockenhoffom *trebamo li uistinu neki novi svjetski etos*,²³ kada bi se on dogadao – htio to priznati naš autor ili ne – na uštrb onih već postojećih, djelatnih, temeljnih etosa. A upravo u tome i leži opasnost: ovaj, za Kūnga, etički konsenzus izražen u Projektu svjetski etos nosi sobom napast sinkretističke mješavine raznih etos-tradicija – postmoderno društvo obiluje ovakvim pothvatima – a u kojoj bi one same, radi naglašavanja ovog zajedničkog temeljnog principa koji je u sebi općenit, nedefiniran i neodređen, izgubile svoj specifikum i jedinstvenost. Upravo zbog toga će rješenje biti ne u nekom novom zacrtavanju etosa, već u posvješćivanju nužnosti reflektiranja i kritičkog propitivanja nad vlastitom etos-tradicijom, a u kojoj već spomenuti transcendentalni um igra bitnu ulogu, te, dakako, njenom konkretizacijom.²⁴

Slična je pogreška koju Kūng pravi s pojmom paradigme, a koju često uzima u svoj filozofsko-religiozni diskurs: paradigme su za njega, kao uostalom i etos, kako to ispravno pokazuje Spaemann, predmeti opcija, umjesto da su pretpostavke opcija.²⁵ Paradigma je, dakle, pretpostavka opcija utoliko što predstavlja izvjesni okvir, pozadinu, ishodište iz kojeg će pojedinac moralno djelovati. Paradigme se ne mogu tek tako postaviti kao objekti opcija u smislu njihovog proizvoljnog odabiranja. I više je nego vidljivo da Kūng ovdje stoji na liniji proizvoljnog odabiranja odnosno ponovnog uspostavljanja i zacrtavanja nekih novih velikih sistema, a kada se radi o etici i s njom povezanoj religiji. U tom smislu ima pravo Spaemann kada citira izvadak iz Ivanovog evanđelja u kojem Isus kaže učenicima »niste vi izabrali mene nego sam ja

izabrao vas« (Iv. 15,16), pokazujući time kako zapravo nastaju religiozne, a uz njih i etičke paradigme o kojima Küng govori – u svakom slučaju ne na takav način da ljudi za njih optiraju.²⁶

Ad. 2. Kada se radi o pojmu instrumentalizacije, onda Spaemann želi istaknuti da se Küng u potpunosti nalazi na liniji novovjekovnog, a ovdje možemo dodati i francusko-prosvjetiteljskog, instrumentaliziranja religije u svrhu morala te vezano uz to, a nimalo nevažno, instrumentalizacije morala u službi zajednice. Ono što se kod Künga promatra kao upitno jest promatranje religija u njihovoj podređenosti isključivo prema onom društveno-političkom pri čemu se može zamijetiti izvjesni »vazalski« odnos, a koji se sastoji u stanovitom uljepšavanju religija kako bi bile što korisnije za društvo. Vrijednost religije same po sebi, a time prije ili kasnije i morala, ovdje jednostavno izostaje. Odnosno, one su vrijedne jedino u njihovom instrumentalizirajućem karakteru, tj. odnosu prema zajednici. Jasno, od religije se, a uz nju i od morala kao takovog, mogu zahtijevati praktično korisni učinci za dotičnu zajednicu. I to nije ništa novo. Djelomično oni (religija i moral) moraju imati neko svoje praktično utemeljenje vezano uz dobro čitave društvene zajednice. I ovo nije ništa novo. Međutim, iscrpljuje li se uistinu njihova uloga u tome te može li se njihova vrijednost promatrati isključivo pod tim vidom, praktično-korisnim? Zasiurno da ne! Već zbog same činjenice njihove originalnosti i jedinstvenosti, one su vrijedne same za sebe i time predstavljaju doslovno bogatstvo za pojedince i zajednice. O njihovoj uzajamnoj prožetosti s kulturom da i ne govorimo. A upravo se u tom vidu – naime odnosu prema kulturi – može vidjeti kako religije mogu biti vrijedne neovisno o onom moralnom i moralu općenito, budući da na mnoge načine pokazuju kako obogaćuju pojedinu kulturu – u graditeljskom, umjetničkom, tj. slikovnom, govornom, glazbenom itd., te u mnogim drugim vidovima. Isto je i s pojmom dijaloga između religija. Kada naš autor uzima pojam dijaloga u svoj znanstveni diskurs, onda ga on u potpunosti podvrgava ovom moralno-etičkom elementu. Odnosno, kada Crkve, religiozne i konfesionalne zajednice na bilo koji način dijalogiziraju, onda se taj dijalog – po načelu Projekta svjetski etos – jednostavno svodi na traženje zajedničkih etičkih univerzalija. Međutim, konfesionalni se dijalog može (i mora) voditi u mnogim slučajevima neovisno o pojmu i stvarnosti onog moralnog. Primjer za to je odnos između Katoličke i Pravoslavne te Katoličke i Protestantske crkve.²⁷

Recimo na kraju: za zaključiti je da Hans Küng, svojim Projektom svjetski etos, religiju i moral tumači i vrednuje iz perspektive i u odnosu prema držav-

19
Ibid., str. 897. Emfaza u zagradi je naša.

20
Usp. <http://bible-only.org/german/handbuch/Weltethos.html>, pristupljeno 11. 12. 2008.

21
Usp. R. Spaemann, »Weltethos als 'Projekt'«, str. 901–904.

22
Ibid., str. 900.

23
Eberhard Schockenhoff, »Brauchen wir einen neuen Weltethos? Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt«, *Theologie und Philosophie* 70 (2/1995), str. 224–244.

24
Usp. R. Spaemann, »Weltethos als 'Projekt'«, str. 900.

25
Ibid.

26
Ibid.

27
Ovdje posebno upućujemo na svjetsku molitvenu osminu za jedinstvo kršćana koja se, u sada već ustaljenom rasporedu, održava svake godine u zadnjem tjednu mjeseca siječnja.

no-političkim kategorijama. U tom smislu, a spominjući francusko-prosvjetiteljski vid instrumentalizacije religije, Spaemann s pravom ističe da se Kūng drži jakobinističkog načela »da je religija sve drugo samo ne privatna stvar, ona je državna stvar«. ²⁸

3. Zaključne analize

Pokušaj kritičkog propitivanja Projekta svjetski etos imao je za cilj pokazati da u samom projektu postoji niz dvojbenih situacija a da bi se preko njih olako prelazilo. Mi smo se dotaknuli samo nekih od najvažnijih. Ponajprije je to slučaj s Kūngovom analizom globalne situacije odnosno socijalno-moralnog stanja suvremenog svijeta, koju on općenito označava pojmom *kriza orijentacije* te iz toga izvodi zahtjev za promjenom paradigme. Tako ono na što smo htjeli ukazati na samom početku izlaganja ticalo se autorovog fragmentarnog i letimičnog pristupa postojećoj problematici kao što je relativizam te, što je još važnije, nemogućnost rješenja istog, odnosno nedostatnost argumenata u suočavanju s njim. U tom smislu smo izašli s tezom da Kūng svojim redukcionističkim putem još ništa ne rješava za moralni relativizam, budući da pukim pozivanjem na moralne univerzalije relativizam ostaje netaknut. Sličan se problem pojavljuje i kada se radi i o bitnim pojmovima vezanim uz etiku kao što su objektivnost, normativnost te univerzalnost odnosno općenitost kako moralne tako i religiozne istine. Pojam objektivnosti i istinitosti neke religije Kūng je čini se (pre)jednostavno sveo na pojam *humanuma*. I dalje: neka religija je prema Kūngu nositeljica istine (što god pojam istine kod njega značio), ako je kompatibilna s ostalim religijama. Sve što je u suprotnosti s time on smatra netolerantnim. Ekumenski je teolog problem istine ovdje riješio pod cijenu promišljanja o samoj istini. Kada on tako govori da »moja istina vrijedi samo za mene«, onda se ove riječi uistinu moraju razumjeti doslovno, prilikom čega naš autor ponovno otkriva svoj postmoderni stav u pitanjima oko pojma istine, a što pak dalje znači da je sama istina – a posebno u kontekstu o kojem govorimo, naime, religije – izgubila svoj temeljni smisao i univerzalizirajući karakter. Pripisivanjem, stoga, ovako jednog tipičnog postmodernog shvaćanja istine fenomenu religije dolazi se do problema gubitka istine same. Problem, naime, koji smo ovdje zamijetili jest taj da nema problema, odnosno u želji za izbjegavanjem apsolutno svakog konfrontiranja, tj. konflikta, naš autor se potrudio izbjeći odgovornost svojevrsnog plodonosnog suprotstavljanja jedne istine drugoj. U tom smislu ima pravo Hempelmann kada tvrdi »da Kūng sugerira jedno puko slaganje, a ne intelektualno suočavanje unutar religije«. ²⁹

Kūngova želja za uspostavljanjem velikih sistema, promjenom paradigmi, svojevrsnim globalnim političkim djelovanjem (spomenuli smo da je savjetnik u UN-u za religije) očituje, istina, iskrenu zabrinutost jednog teologa za globalnu sigurnost svijeta u kojem se on (svijet) nalazi, ali s druge strane i prikrivenu želju za stvaranjem novih (velikih) sustava izraženih u pojmu 'Projekt svjetski etos'. O potrebi dijalogiziranja između ne samo religija nego i etničkih skupina, nikako ne treba dvojiti. Međutim, jednako kao što naš autor traži zajedničku etičku bazu (*minima moralia*) između pojedinih svjetskih religija, istom tom metodom netko može zahtijevati ovaj institucionalizirajući vid zajedničkog etosa ali sada između različitih etničkih i civilizacijskih skupina – ne govorimo o političkom dijalogu zasnovanog na kompromisima i ustupcima u interesu političkog mira (UN i razne druge organizacije) – a što ukazuje upravo na svu težinu problema, koji ovom konstatacijom biva dodatno osvijetljen: smislenost i izvedivost, naime, ovakvog »Projekta« zasi-

gurno ne bi ostao bez masivne kritike. Upravo na temelju ovog uvida nastojali smo u poglavlju »Problem oko ujednačavanja etos-tradicija« istaknuti i svu dimenziju problema: pojedine etos-tradicije u sebi su mnogo složenije i kompleksnije nego što to naš autor želi priznati. Isto tako, unatoč toj zamršenosti i kompleksnosti kada se radi etos-tradicijama, a što uključuje svu složenost oko načina življenja, tj. promišljanja i djelovanja uopće, mišljenja smo bili da je autorov strah pretjeran kada se radi o ratnim i drugim sukobima. Međunarodne institucije pokazuju da hitnost rješavanja sukoba i netrpeljivosti u svijetu zapravo leži prvotno u direktnom i odlučnom političkom angažmanu.

»Spašavanje« svijeta koje je naš profesor povjerio religijama također je i utoliko upitno kada se postavi problem u obliku pitanja: *A koje religije?* S obzirom na izvjesnu (fizičku) nepreglednost religija u svijetu, kod našeg autora je, ili bolje u njegovom Projektu a pogotovo u Deklaraciji iz 1993., izostalo mnoštvo religija. Što je, dakle, s onim religijama koje nisu imale tu sreću bilo aktivnog bilo pasivnog sudjelovanja na Projektu svjetski etos. Primjetno je da naš autor spominje isključivo velike svjetske religije odnosno one koje imaju neki utjecaj kako u dotičnim etničkim zajednicama tako i na globalnoj razini. Po strani, međutim, ostaje tako cijeli niz religija – da ne kažemo kultova – iz Afrike i Latinske Amerike poput tzv. prirodnih i plemenskih religija, kako to dobro primjećuje autorica Ulriche Bechmann.³⁰ Matrica po kojoj naš autor djeluje očita je i u sljedećoj činjenici: radi se o pokušaju povezivanja (da ne kažemo sjedinjavanja) dva pola – zapadni i dalekoistočni, a u što bi bile uključene ponajprije velike svjetske religije. Jasno i zasigurno da je nemoguće uključiti sve svjetske religije u Projekt ovakove vrste a upravo radi već spomenute njihove nepreglednosti. Stoga ovim argumentima ne želimo profesoru Küngu dodatno »sjedati na ramena« i »otežavati stvar«. Međutim, ovo ističemo upravo radi, za nas, upitne autorove »sigurnosti« te argumentacije »bez dodatka«, s kojom naš autor nastupa, a kada operira s pojmovima poput 'religije', 'etos', 'morala', 'jedinstva'...

Od objavljivanja knjige *Projekt svjetski etos* te ustanovljenja istoga prošlo je devetnaest godina. Od Parlamenta svjetskih religija šesnaest. S obzirom na tu činjenicu nameće se važno pitanje: kako je ovako postavljen Projekt uopće primljen kod (velikih) svjetskih religija te nije li upravo njihova suzdržanost u pogledu toga dokaz manjkavosti istoga? I dalje: postoji li ikakva naznaka nekih konkretnih primjena – ne govorimo o sporadičnom i povremenom susretanju vođa svjetskih religija, a koje se događalo i prije ovog Projekta – a to znači neki specifični angažman u pogledu nekog konkretnog rješavanja problema? Upravo radi svoje općenitosti i nedorečenosti, Projekt i ovdje zastaje odnosno stupa na svoje granice.

Velik je doprinos dao teolog Hans Küng u svom sistematskom i plodonosnom teološko-znanstvenom radu tijekom dugog niza godina, počevši od njegova angažmana i uloge za vrijeme i nakon II. Vatikanskog koncila pa sve do teoloških disciplina kao što su dogmatika i ekumenska teologija. U svom kritičkom stavu prema Katoličkoj crkvi potaknuo je također mnoga pitanja, pri čemu ga se također uzima kao ozbiljnog sugovornika. U tom smislu nikako nije za zanemariti njegov doprinos i dopunu »teologiji izabranja« te s tim u vezi tumačenje i produbljivanje teološke misli »velikana« poput K. Bartha i D. Bonhoeffera. Slično je i s »teologijom križa« J. Moltmanna, koji je

28
R. Spaemann, »Weltethos als 'Projekt'«, str. 904.

29
H. Hempelmann, »Intolerante Toleranz«, str. 10.

30
Ulrike Bechmann, »Kein Überleben ohne Weltethos? Anfragen an Küngs 'Projekt Weltethos'«, *Katechetische Blätter* 117 (1/1992), str. 300–302, ovdje 302.

ostavio veliki trag u teologiji 20. st., a čije otkrivanje i tumačenje dugujemo u bitnome i našem autoru.³¹ Isto tako se Küngu nikako ne može osporiti značaj i zauzetost izražen u trajnom zahtjevu skupljanja religija odnosno njihovih vođa i predstavnika za jedan stol. Međutim, upravo u tome i leži srž problema: pojam religijskog dijaloga ekumenski teolog promatra prilično jednoznačno, ne praveći znatnije razlike u svojem Projektu između dijaloga među kršćanskim zajednicama, dijaloga među monoteističkim zajednicama, te dijaloga među religijskim zajednicama općenito, a što se nama čini prijeko bitnim kao uvjet početka uspostavljanja dijaloga među religijama uopće. Ovako postavljen dijalog može rezultirati samo općenitošću i neodređenošću u pitanjima morala, a s kojom se neće daleko doći. Primjera za to je puno, a njima naprosto obiluje kako Projekt svjetski etos tako i *Deklaracija o svjetskoj etici*.³² Pothvat koji na kraju i može biti pripisan samo nedefiniranom i previše općenitom stavu njegova vlastita autora u pogledu same religije. Cilj rada, stoga, nije bio u potpunosti osporiti iskrenu zauzetost jednog vrsnog teologa u međureligijskom dijalogu, već samo ukazati na problemske aspekte jednog ovakvog Projekta kojemu prijeti opasnost skretanja u već spomenutu općenitost i nedorečenost.

Stjepan Radić

Einige von den problematischen Aspekten des Projekts Weltethos (II)

Ein philosophisch–analytischer Zugang zur Problematik

Zusammenfassung

Im zweiten Teil des Aufsatzes „Einige von den problematischen Aspekten des ‚Projekts Weltethos‘“ wird der Versuch unternommen, die weitere problematische Aspekte des Projekts Weltethos hervorheben. Zu diesen weiteren kritischen Punkten gehören unter anderem vereinfachte Sicht der einzelnen Ethos- Traditionen, auch weiter politischen Implikationen des Projekts und am Ende die fragwürdige Möglichkeit der praktischen Anwendbarkeit der zentralen Thesen des Projekts überhaupt. Die einzelne Ethos- Traditionen sind unserer Meinung nach viel komplexer als es Autor Hans Küng sieht. Seine These, dass die moralischen Normen der einzelnen Religionen auf ein Humanum hinweisen, halten wir für unhaltbar. Ebenso ergeben sich die Probleme, wenn es um die politischen Fragen geht: die These – Religionen spielen ausschlaggebende Rolle bei der Schaffung eines global- politischen Friedens, finden wir auch als unhaltbar, gerade deswegen, weil selbst Politik vor der Religion hier viel wichtigere Rolle spielt. All das weist darauf hin, dass das Projekt auf seine Grenzen stößt besonders dort wo es um die praktischen Anwendbarkeiten seiner wichtigen Thesen geht.

Schlüsselworte

Hans Küng, Projekt Weltethos, Religionen, Normativität, *Humanum*, Frieden

31

Usp. M. Welker, »Autoritäre Religion. Replik auf Hans Küng«, *Evangelische Kommentare* 26 (9/1993), str. 528–529, ovdje str. 529.

32

Uzmimo samo jedan značajan primjer iz *Deklaracije o svjetskom etosu*. Kada se, naime, govori o »Četiri neopozive smjernice« te unutar njih o prvoj: »Obaveza na jednu kulturu nenasilja poštivanja života ispred svega«, onda je primjetno da se »barata« pojmovima poput 'strahopoštovanja prema životu', 'prava na život', 'zaštite života', 'neprocjenjive vri-

jednosti čovjekove osobnosti' itd. Međutim, za primijetiti je da ovdje nema niti spomena o gorućim etičkim pitanjima vezanim ni manje ni više nego upravo za sam život: pobačaj, eutanazija itd., a pogotovo ne zauzimanjem stava prema dotičnim fenomenima. Usp. H. Küng, K.-J. Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos*, str. 29–31. Nije li ovdje, postavljamo kritički pitanje, sam autor Projekta, prešao preko ovih pitanja prilično olako, dotičući se tek etičkih univerzalija o poštivanju života, a s kojima se u ovom slučaju malo rješava.