

Cvetka Hedžet Tóth

HANS KÜNG – PROJEKT SVETOVNEGA ETOSA

Projekt svetovnega etosa zahteva alianso verujočih in neverujočih za nov skupni osnovni etos. Prepričan sem, da bo novi svetovni red postal boljši takrat, ko bo svet postal socialen in pluralen, partnerski in delujoč za mir, naravi prijazen in ekumenski. Zato se že zdaj številni ljudje na podlagi svojih verskih in humanih prepričanj zavzemajo za skupen svetovni etos in kličejo vse ljudi dobre volje, da prispevajo k spremembi zavesti na področju etike.

Hans Küng, 1994

1. Izhodišča za novo svetovno ureditev in novi svetovni etos¹

Sodobni katoliški teolog – tudi filozofsko izobražen – švicarskega porekla Hans Küng (roj. leta 1928), ki so mu zaradi njegove načelne heretične drže – zavračal in kritiziral je dogmo uradnega katolicizma o papeževi nezmotljivosti – leta 1979² odvzeli celo predavateljsko

- 1 Pričujoči prispevek je skrajšano in nekoliko predelano poglavje iz dela Cvetka Hedžet Tóth: *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Založba 2000, Ljubljana 2008, str. 282-313. Za objavo v reviji *Stati inu obstati* smo se odločili zaradi zelo nazorne in vsebinsko tehtne predstavitve *Deklaracije o svetovnem etosu* in njenih izhodišč, na katerih je gradil Hans Küng. (*Uredništvo.*)
- 2 Gl. Hans Küng: *Unföhlbar?*, Ullstein, Ulm 1980, str. 22. Tu razloži, da je namen njegove knjige teološko raziskati »rinski absolutizem in tradicionalizem v nauku in praksi, tam, kjer sta še posebej poudarjena in tudi izrazito učinkovito izstopata, v zahtevi po *nezmotljivosti* v Cerkvi«.

pravico na katoliški fakulteti v Tübingenu,³ še danes odločno trdi, da ni možen novi svetovni red brez novega svetovnega etosa. Že v uvodu dela z naslovom *Projekt svetovni etos*, prvič izdanem leta 1990, poudarja: »Ni preživetja brez svetovnega etosa. Ni svetovnega miru brez miru med religijami. Ne bo religioznega miru brez dialoga med religijami.«⁴ Čeprav piše v nemščini, omenjeno misel rad zapiše še v angleščini.⁵ Vendar je v svojih delih in zdaj že številnih pogovorih izrecno poudarjal, da svetovni etos nikakor ne pomeni nove svetovne religije, ampak prej »etični koordinatni sistem«, v katerem smo vsi povezani, zato »v domeni morale ne sme biti postmodernistične poljubnosti«.⁶

Etika, pri kateri vztraja svetovni etos, je univerzalna, trdi v vseh svojih delih na temo svetovnega etosa, zato velja za vsakega človeka ne glede na raso, kulturo, religijo, svetovni nazor. Vrednote in norme, na katerih temelji svetovni etos, niso samo znotraj preroških religij, judovstva, krščanstva in islama, navzoče so tudi v indijski in kitajski tradiciji. Podoben namen, »predlagati pristop k etiki, temelječ na univerzalnih namesto na verskih načelih«, najdemo tudi v knjigi *Etika za novo tisočletje* duhovnega in posvetnega voditelja tibetanskega ljudstva.⁷ Dalajlama tudi verjame, da že po svoji naravi vsi ljudje stremijo »po svobodi, enakosti in dostojanstvu in imajo pravico to tudi doseči«, skratka osebno verjame v »univerzalno načelo enakosti vseh ljudi«,⁸ to načelo pa mora po njegovem imeti prednost.

3 Po odvzemu predavateljske pravice se je zanj zelo zavzela njegova univerza v Tübingenu, ki ga je branila in mu trajno omogočila njegovo intelektualno dejavnost, ki je postajala vedno bolj mednarodno ugledna in vse bolj svetovno odzivna. Tam je bil vse do svoje upokojitve leta 1996 redni profesor za ekumensko teologijo in direktor Inštituta za ekumenske raziskave – ta je neodvisen in ločen od Teološke fakultete in naravnost podrejen senatu univerze.

4 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 2002, str. 13.

5 Hans Küng: *Dokumentation zum Weltethos*, Piper, München 2002, str. 39.

6 Hans Küng: *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*, Herder, Freiburg 2002, str. 28–29.

7 Njegova Svetost dalajlama: *Etika za novo tisočletje*, Učila, Tržič 2000, str. XIII.

8 Der Dalai Lama: *Die Menschen und die Menschenrechte*, nav. iz Karl-Josef Kuschel, Alessandro Pinzani, Martin Zillinger (ur.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1999, str. 20–21 (dalje: EFEW).

Da bi preprečil nesporazume, Küng v delu *Čemu svetovni etos?* natančno razloži, kako je svetovni etos naravnian glede politike; ta zanj pomeni *politiko brez nasilja in umetnost možnega*. Svetovni etos je lahko učinkovit le takrat, ko izhaja iz najširšega družbenega konsenza glede temeljnih vrednot, pravic in dolžnosti; gre za konsenz, ki je sprejemljiv za vse družbene skupine, za verujoče in neverujoče, za pripadnike različnih religij, filozofij in ideologij. Pri tem pa ne gre za nekakšen »skupni etični sistem«,⁹ torej človeški etos. Svetovni etos tudi »ni nekakšna nova ideologija ali 'superstruktura', ne želi nadomestiti specialnih etik različnih religij, temveč jih podpreti.«¹⁰ Samo za povezovanje nekaterih skupnih religioznih in filozofskih vidikov gre na področju etike in za ozaveščanje ljudi o njih gre, nikakor ne za njihovo uzakonitev.

V krajšem prispevku *V iskanju novega etosa – po svetu in doma*, posebej napisanem za slovensko revijo *Znamenje*, revijo sodelavcev Vekoslava Grmiča, Küng poudarja: najprej je potreben etos doma, pri vsakem posameznem človeku, da bi bil možen tudi v svetu. S precejšnjo osebno prizadetostjo ugotavlja: »Doživeli smo veliko diplomacije brez vsake etične volje; politiko interesov onkraj vsake morale; svetovno politiko brez svetovnega etosa.«¹¹ Kot teolog se zaveda, da religije niso opravile svojega poslanstva, niso prispevale tako, kot bi lahko, k miru svetovnih razsežnosti, zato ga osebno teži, da »svetovne religije najpogosteje sploh niso pomočnice ob rojstvu novega svetovnega obdobja, temveč delujejo nasprotno – kot zaviralke in motilke svetovnega miru.«¹² Kljub vsemu verjame in upa, da je možen mir med religijami, in ta mir je predpostavka za mir med narodi. Svetu bi bilo v veliko pomoč, če bi religije med seboj razvijale mir, dialog in medsebojno solidarnost. To njegovo ugotovitev bi veljalo razširiti v zahtevo po miru med nazori nasploh, ki bi zajel vse ideologije – tudi tiste ateističnega, deističnega ali agnostičnega izvora.

9 Hans Küng: *Wozu Weltethos?*, str. 161.

10 Prav tam.

11 Hans Küng: *V iskanju novega etosa – po svetu in doma*, *Znamenje*, 2000, št. 1-2, str. 10.

12 Prav tam, str. 9.

Na vprašanje, če je svetovni etos naravnan bolj institucionalno ali bolj osebno, je v knjižici *Čemu svetovni etos?* izrecno poudaril, da gre hkrati za »osebnostno, institucionalno in ciljno usmerjenost«. ¹³ Odločno zanika, da bi svetovni etos vključeval zgolj kolektivno odgovornost, ki bi odtegovala individualno, kajti to bi pomenilo, da so krivci negativnih pojavov »le 'odnosi', 'zgodovina', 'sistem'«. ¹⁴ Svetovni etos meri na individualno odgovornost vsakega posameznika, kar še posebej vključuje individualno odgovornost politikov. Tako po njegovem nikoli ne gre samo za individualni, ampak hkrati še za socialni etos. Morala sistema brez morale subjektov, morala institucij brez morale oseb ni nikakršna morala. Svetovni etos kot morala pomeni moralo sistema, torej sistemsko moralo.

Morala je vedno kar najneposredneje povezana z življenjem, ki ga ljudje živimo. V delu z naslovom *Zaupanje, ki nosi* Küng spet poudarja vlogo in pomen temeljnega zaupanja – reči svetu, stvarnosti *da*. Šele iz zaupanja raste notranja avtonomija človeka, samodajanje zakonov, občutek samoodgovornosti pri tem, kako se v življenju samouresničujemo in hkrati sooblikujemo svet. Gre za *temeljno zaupanje*, ki je v vsem nasprotje nihilizmu oziroma nihilizaciji (kdor svetu izraža nezaupanje, mu reče celo *ne*) in tudi »podlaga temeljnega etosa, življenjskega etosa, globalno gledano, svetovnega etosa«. ¹⁵ Še pred tem je v svojem delu *Ali obstaja Bog?* iz leta 1978, ki je nadaljevanje in dopolnitev njegovega za uradni katolicizem prav tako vprašljivega in celo obsojanega dela *Biti kristjan* (1974), poudaril, da je treba prepoznati probleme sodobnega časa, predvsem je treba sprejeti izzive sodobnega nihilizma in se z njimi znati soočiti.

Po Friedrichu Nietzscheju (1844–1900) nihilizem, ta najgrozljivejši od vseh gostov, pomeni, da se vse najvišje vrednote razvrednotijo: »Manjka cilj. Manjka odgovor na 'čemu'«. ¹⁶ Dosledno izpeljani nihilizem je *radikalni nihilizem*, ki izraža »prepričanje o absolutni

13 Hans Küng: *Wozu Weltethos?*, str. 161.

14 Prav tam.

15 Hans Küng: *Vertrauen, das trägt. Eine Spiritualität für heute*, Herder, Freiburg 2003, str. 39.

16 Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 11.

nevdržnosti bivanja«. ¹⁷ Kūng ugotavlja, da je pri Nietzscheju dvom v primernost določenih gotovosti »radikaliziran: do *dvoma v možnost biti gotov nasploh*«. ¹⁸ Svojo oceno Kūng strne v ugotovitev: »Nihilistična negacija pa ne zadeva le subjektivne gotovosti, gotovosti razmišljujočega ali verujočega subjekta. *Zadeva tudi vsako objektivno gotovost*, tisto, kar lahko v vsakem spoznavnem dejanju molče predpostavljamo kot nekaj gotovega: *domnevno temeljno gotovost biti in evidentnih prvih principov biti*, kot jo zagovarja klasična filozofija biti. [...] Ali človek tu ne premore neke naravne gotovosti (habitus principiorum)?« ¹⁹

Kūng je pri opredeljevanju alternativ nihilizmu izhajal iz človekove praktične, dejavne usmerjenosti, ki jo poraja najprej življenje samo, predvsem preživetje v stvarnosti. Zato se tudi najprej sprašuje, kako nastaja nihilizem v povsem konkretnih razmerah, se pravi praktični nihilizem. Zaveda se, da je stvarnost soočena z možnostjo propada, konca, da je marsikaj v svojem bivanju že vnaprej zaznamovano s svojim koncem, smrtjo, človek še posebej. Samo vprašanje po biti nenehno spremlja vprašanje po ne-bitu, celo nič. Zato že stvarnost sama, kakršna pač je, omogoča nastanek nihilizma kot praktičnega nihilizma. Kūngov program je povsem jasen in enoznačen, gre mu za to, da negotovi, »vprašljivi stvarnosti« (*die fragliche Wirklichkeit*) ²⁰ odgovarja z *da*. V tem vidi izhodišče za postopno oblikovanje alternative nihilizmu. Poudarek je na alternativni, kajti Kūng je vsekakor zelo daleč od tega, da bi nihilizem demoniziral ali napadal s kritiko, ki je domala že represija.

Razmere, v katerih živimo, zahtevajo od nas zelo konkretne odločitve: izbiramo med mnogimi danostmi, ravnamo praktično dejavno. Svet dejstev stopa v naše življenje kot klic *odločiti se je treba*, morda kar po Kierkegaardovem vzoru kot ali – ali. Zdaj postaja aktualen odnos med človekom in svetom v najširšem smislu in v tej zvezi je Kūng zapisal: »Gre za svobodno stališče do stvarnosti na-

¹⁷ Prav tam.

¹⁸ Hans Kūng: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper, München 1995, str. 462.

¹⁹ Prav tam, 461.

²⁰ Prav tam, str. 486.

sploh, v njegovem temeljnem vprašanju 'biti ali ne biti': imenujemo ga *temeljna odločitev*.²¹ Küng ugotavlja: »Kierkegaard je bil tisti, ki je pojem 'odločitev' ('izbire') – še vedno v rabi na pravno-etičnem kot tudi religioznem področju – naredil za filozofsko temeljni pojem, s čimer je želel označiti posebnost človeške eksistence.«²² Kajti po Küngu je v naravi *odločanja* nekaj univerzalnega; temeljna odločitev »pomeni človekovo odločitev glede stvarnosti nasploh: temeljno stališče do lastne eksistence in sveta.«²³ Seveda velja Küngu pritrditi, če gre za svobodno odločanje oziroma če je odločanje *sinonim* za svobodo.

Hans Küng upravičeno opozarja na trajen Kierkegaardov vpliv v zgodovini novejših filozofij, ko gre za pojma, kakršna sta *odločanje* in *izbira*. Ta vpliv je očitno viden pri teologih, kot so Barth, Bultmann in Gogarten. Od filozofov je poleg Sartra treba omeniti Heideggerja in Jaspersa. Še posebej izstopa Jaspersov pristop, ki ga pojem odločanja pripelje celo do njegovega znanega *filozofskega verovanja*, s pomočjo katerega zavrača nihilizem in dogmatizem. Küng prevprašuje vsebino odločanja in izbire tako z religiozne kot z ateistične strani in pred nami je kar nekaj imen, svetovnonazorsko med seboj povsem različnih. Prijetno preseneča, da Küng nobenega nazora ne obravnava z neko vnaprejšnjostjo, ki bi pozitivno vrednotila kako usmerjenost, drugo pa bi povsem odklanjala. Celó sam priznava, da je z veliko vnemo študiral kritiko religije »in resnično ne brez simpatije do velikanov tega žanra, od Feuerbacha prek Marxa do Nietzscheja in Freuda.«²⁴ Že v času svojega študija filozofije se je Küng veliko ukvarjal tudi s Sartrom in je o njegovem ateističnem humanizmu napisal obsežno filozofsko delo. K preučevanju kake misli je treba pristopati neobremenjeno, brez predsodkov, predvsem pa svobodno in samozavestno. V tem poslednjem je Küng prepričljiv vzor, ki pritegne in na zanimiv način opisuje Kierkegarda kot globoko religioznega misleca, ki gradi z močjo svoje notranjosti, v

21 Prav tam, str. 480.

22 Prav tam.

23 Prav tam, str. 481.

24 Hans Küng: *Credo. Razlaga vere za naš čas*, Založba Znamenje, Petrovče 1995, str. 22.

bistvu torej intuitivno. Kot da bi bila *odločitev* pri njem sinonim za resnico, ki je sicer ni po sebi, ampak samo v gotovosti subjektivnosti. To pa, kar po njegovem usmerja notranjost, celo kot nekakšna neusahljiva energija, je strast, hrepenenje po neskončnem, absolutnem, ki pronica skozi vsako krenjo njegovega samo končnega življenja. Vendar odločitev nikakor ni prisila, ampak povsem svobodno, neprisiljeno dejanje, izkušnja svobode v svojem najčistejšem pomenu. Ravno s pomočjo Kierkegaarda je mogoče trditi, da gre za pristno odločitev samo tam in takrat, ko je *odločanje* povsem svobodno in kot tako hkrati pomeni tudi odločitev za svobodo in iz svobode, iz nikakršne prisile. Pri tem gre za izrazito človekovo praktično naravnost, za delovanje, ki kot etično-dejavno prehaja v celovito bivanjsko držo na vseh ravneh človekovega bivanja. Spoznanje kot praktično prehaja v etiko, ta pa v nekakšen bivanjski red, celo svetovnih razsežnosti. Tako etika izgublja pomen razvrstitev vesolja, na človeka samega v bistvu učinkuje kot njegova druga-narava. Temu bi navsezadnje lahko sledil še Nietzsche, saj je tradicionalni morali očital, da je vse preveč *onelaravljena*, ker je preprosto naravo dojemala kot nekaj manjvrednega. Zato kot interpreti njegove misli o morali verjetno ne zgrešimo docela, če te nazore razumemo kot pričakovanje, ne nagnati narave iz morale, nasprotno, vrniti in vračati jo vanjo.

Bi – ali bolje: bo – vpeljava etike kot narave, ne samo in izključno kot Boga ali določenega metafizičnega izhodišča, v prihodnje uspešno sredstvo za odpravo nihilizma? Ali tak poskus *onaravljanja etike* lahko pripelje do obnove etike nasploh, vendar etike, ki ni več metafizično utemeljena? Človekovo bivanje namreč ni določeno samo z naravnimi danostmi in zakonitostmi, kajti človek je bitje, ki si postavlja cilje, živi in deluje smotrno, ima pogled uperjen v prihodnje. Tako tudi odločanje poteka s pomočjo in na podlagi določenih smotrov. Ne samo kavzalnost, ampak še tudi teleološkost, tj. smotrnost, ki skuša vse fizično, dano, bistveno presegati, vpliva na etiko in njene vrednote. Zato poskus *onaravljanja etike* v prihodnje, še posebej, če etiko pojmuje kot človekovo drugo-naravo, narave ne ponižuje v nekaj protinaravnega in odločitev ter izbira človeka za takšno *onaravljeno etiko* tudi človeka samega nikakor ne razčlove-

čujeta. Gre pa za odločitev, ki je vrednostna in je ni brez teleološke, v širšem smislu metafizične naravnosti. Zato bi veljalo, vsaj kar se etike tiče, še intenzivneje poudariti teleologijo in ne samo metafiziko kot tako.

Tudi Jean-Paul Sartre se sprašuje, kako se oblikuje načelo izbire. Pri tem odločno izreče, da je izbira obenem *vrednotenje*, kajti to, kar izberemo, potrjuje vrednost tega, kar smo izbrali, in tudi tega, česar nismo. Človek je zato rezultat svoje izbire in hkrati še tak, kakor se želi sam narediti. Ko Sartre pojasnjuje naravo *prvotne* in *spontane izbire*,²⁵ jo razume s tem, da je človek subjekt samega sebe, da pa je vsebina te subjektivnosti odgovornost za lastno eksistenco. Načelo izbire, prejme značaj univerzalnosti, kajti odgovornost do samega sebe vključuje še odgovornost do drugega človeka in ljudi. Zato je naša odgovornost glede odločanja in izbire zelo občutljivo dejanje, »saj veže človeštvo v celoti«.²⁶ Po človeku samem oblikovana podoba namreč učinkuje za vse ljudi in da je celo v soglasju s časom in zgodovino, v kateri poteka naša izbira.

Küng sicer ne omenja teh Sartrovih, glede univerzalizma vsekakor zelo spodbudnih stališč in jih tudi ne komentira, temveč kritično presoja Sartrovo pojmovanje neomejene, absolutne svobode. »Ali lahko definiramo bit, človekovo eksistenco preprosto kot svobodo, zgolj kot svobodo? Ali ta prosto zasnovana eksistenca, kakor se je tudi glasila Sartrova teza o svobodi, resnično predhodi vsakemu človeškemu bistvu ali naravi? Je ta eksistenca res nedoločena, ta svoboda povsem neomejena, človekova odgovornost totalna? Je človek res svobodni izumitelj in ustvarjalec vseh vrednot, morale in smisla življenja«²⁷ S tem kritičnimi vprašanji se začne Küngov vsekakor konstruktiven pogovor s Sartrom, saj mu gre za poskus odprave nihilizma in predvsem za alternativo nihilizmu. Sartrov vpliv na Künga je trajen in marsikaj, kar je populariziralo Küngove nazore, je nadgradnja Sartrovega *ateističnega humanizma*. V primerjavi z njim

25 Jean-Paul Sartre: *Eksistencializem je vrst humanizma*, iz: *Izbrani filozofski spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, str. 189.

26 Prav tam.

27 Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 479.

pa Kūng spregovori o »svobodi v mejah«, ki jo po njegovem določa že sama *možnost izbire*, ki nikakor ni neomejena, saj je omejena že z naravnimi danostmi. Sartrov eksistencializem po njegovem premalo upošteva nihilistično alternativo, kajti svobodno dejanje »ni usmerjeno le na bit, ampak tudi na nič«. ²⁸ Ker je Kūngov odločen program zavračanje in odprava nihilizma, to skuša doseči s tem, da pojem svobode zoži predvsem glede možnosti izbire in odločanja.

Kūng v primerjavi s Sartrom in deloma še Jaspersom najprej poudari človekov odnos do stvarnosti v celoti, ko stvarnosti reče bodisi *da* bodisi *ne*. Pri tem se zelo dobro zaveda, da ta odnos najprej nikakor ni reflektiran, ne v podobi teologije in ne filozofije. Stvarnost kot celota nagovarja, sprašuje in človek na njena vprašanja odgovarja tako reflektirano kot nereflektirano. Odziva se ji bodisi z zaupanjem bodisi po Nietzschejevem vzoru z nezaupanjem. Zdaj Kūng razume, da gre pri temeljni alternativni, reči stvarnosti *da* ali *ne*, najprej za *zaupanje* oziroma za *nezaupanje* do sveta, in da samo na tej podlagi potekata odločanje in izbira – nikdar naravnost.

Za natančno pojasnitev pojma zaupanja in nezaupanja se je nujno treba izogniti takemu razumevanju, ki bi temeljno zaupanje ali nezaupanje v celoti zreduciralo na njegov teološko-mističen pomen. Zaupanja ali nezaupanja v življenje prav tako ne moremo razumeti samo subjektivistično-psihološko. Napačno je tudi, če bi tako zaupanje kot nezaupanje v bit dojemali le objektivistično-ontološko. Tudi zaupanja v um in nezaupanja umu ne gre razumeti samo racionalistično-pozitivistično. Četudi je za odločanje po Kūngu zelo pomembno, da je svobodno, pa svoboda ne pomeni iracionalne poljubnosti: »Iz možnosti različnih temeljnih odločitev, stališč in zadržanj še ne sledi njihova irelevantnost. Ni vsaka usmerjenost pravilna. In tu pridemo do odločilne točke, ko se vprašamo: Katera usmerjenost je pravilna?« ²⁹

28 Prav tam, str. 480.

29 Prav tam, str. 489.

2. Temeljno zaupanje kot podlaga temeljnega etosa, življenjskega etosa, svetovnega etosa

Po Küngu obstajajo, s stališča zaupanja, tri vrste ljudi.³⁰ So ljudje, ki premorejo zaupanje na podlagi svoje religiozne vere ter znajo potrpeti in vzdržati. So tudi ljudje, ki sicer imajo religiozno vero, vendar so brez temeljnega zaupanja tako v stvarnost kot v sočloveka; so religiozni zanesenjaki. »So pa končno ljudje, ki premorejo temeljno zaupanje, ne da bi hkrati imeli religiozno vero. Ne da se zanikati, da so, čeprav docela zemeljski, v življenjskih razmerah ravno tako dobri ali včasih celo boljši kot nekateri verniki. Iz tega svojega temeljnega zaupanja lahko namreč tudi ateisti in agnostiki – to sem že nekoč jasno pokazal na primerih Bertranda Russlla, Ernsta Blocha in Alberta Camusa – živijo pristno človeško, torej humano in v tem smislu moralno življenje. Z drugimi besedami: iz ateizma ne sledi nujno nihilizem.«³¹ Ernsta Blocha in Alberta Camusa Küng šteje za misleca, ki sta razmišljala na podlagi zaupanja do sveta in do ljudi, četudi je pri Camusu vse prežeto z uporništvom. In ravno to temeljno zaupanje do stvarnosti je podlaga za *avtonomno moralo*, ki življenju reče *da* tudi takrat, ko z uporništvom skuša *ustvarjalno spreminjati* odnose v svetu.

Küng se torej zaveda, da v sodobnem svetu k človekovi pravici sodi tudi *pravica do brezreligioznosti*. Tudi nereligiozni človek pozna moralo, je lahko globoko moralen. S formulacijo naslova *Koalicija verujočih in neverujočih* se Küng kot teolog in vernik v *Projektu svetovni etos* sooča z vprašanjem: »Mar ljudje ne morejo moralno živeti tudi brez religije?«³² Njegovi poglobljeni analizi velja prisluhniti v celoti:

»Tudi verujoči ljudje bi morali priznati, da je možno moralno življenje brez religije. V kolikšni meri?«

1. Obstaja dovolj biografsko-psiholoških razlogov, zakaj se razsvetljeni sodobniki želijo odpovedati religiji, ki je zapadla v mračnijaštvo, praznoverje in 'opij'.

30 Hans Küng: *Vertrauen, das trägt*, str. 38. Isto še Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 525.

31 Prav tam, str. 39.

32 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 59.

2. Empirično je nemogoče zanikati, da nereligiozni ljudje premorejo etično temeljno usmeritev tudi brez religije in živijo moralno, da so bili že v zgodovini neredki religiozno neverujoči, ki so bili s svojim življenjem zgled za nov smisel za človeško dostojanstvo in so se zavzemali za polnoletnost, svobodo vesti, svobodo veroizpovedi in druge človekove pravice bolj kot religiozno zavezani.

3. Antropološko lahko utemeljimo, da so mnogi nereligiozni ljudje tudi v načelu razvili in premorejo cilje in prioritete, vrednote in norme, ideale in modele, merila za razločevanje, kaj je prav in kaj narobe.

4. Filozofsko neovrgljivo je, da človeku kot umnemu bitju pripada človeška avtonomija, ki mu lahko tudi brez vere v Boga omogoči udejanjenje temeljnega zaupanja v resničnost in zaznavanje njegove odgovornosti v svetu: odgovornosti do samega sebe in odgovornosti do sveta.«³³

Katoliški teolog torej človeku, ki je ateist oziroma nereligiozen, priznava razvit čut za etiko in ga ne šteje za samo – pol človeka. Nikakršna *a priori* zaupnica ne pripada religioznemu, verujočemu človeku.

Zanimivo je, da teolog Küng o »načelni alternativni med *da* in *ne* negotovi, vprašljivi stvarnosti«³⁴ ni razmišljal z vnaprejšnjo moralno kategorijo, dojeta recimo kot *ljubezen, ki vse poveljuje*. Ne moraliziranje in ne psihologiziranje nista njegovi izhodišči. Samo najbolj neposredni odnos do stvarnosti, ki človeku postavlja vprašanja o negotovi, vprašljivi stvarnosti, je tema Küngovih razmišljanj. Iz svojega uvida v stvarnost človek oblikuje zaupanje ali nezaupanje kot tisto pozitivno ustvarjalnost, ki uspe premagovati izziv nihilizma, poudari Küng kar nekajkrat. Nihilizem namreč že v izhodišču pomeni nezaupnico stvarnosti, svetu reče *ne*. Nasprotno pa je temeljno zaupanje v stvarnost dobesedno *dar*: »Stvarnost mi je vnaprej dana: če z zaupanjem pristajam nanjo, se mi povrne polna smisla in vrednosti. Moj lastni obstoj mi je vnaprej dan: če z zaupanjem pristajam nanj, potem lahko izkusim njegovo umskost. In svoboda

33 Prav tam.

34 Hans Küng: *Existiert Gott?*, str. 490.

mi je vnaprej dana: če jo z zaupanjem sprejemem, potem jo lahko izkusim kot resnično.«³⁵

Küngu gre pri tem tudi za njegov lastni teoretski poskus, preseči eksistencializem v njegovem nihilizmu in njegovem nenehnem vztrajanju pri *strahu* in *tesnobi*. Zato se mora marsikdaj raziti tudi s Sartrom. V poskusu odprave nihilizma je imel nekaj vzornikov, saj sta v tej smeri delovala Gabriel Marcel in Otto Friedrich Bollnow. Eksistencializem zdaj prejme bistveno drugačen pomen in nima več samo nihilističnega; tukaj je treba omeniti vsekakor še Jaspersa. S svojimi sodelavci je Bollnow raziskoval kategorijo zaupanje kot protiutež strahu. Zato s pomočjo Bollnowih besed beremo: »To splošno zaupanje v življenje je, nasprotno, kot neko razpoloženje, ki obide človeka in nato osrečuje zapolni njegovo življenje, tako da je mogoče videti smisel in vrednost tam, kjer je prej kazalo, da biva le prazna puščava absolutne nesmiselnosti.«³⁶

Zaupanje torej proti dvomu in nezaupanju samemu, podobno filozofiji Ernsta Blocha, ki že na samem začetku svojega znanega dela *Princip upanja* poziva, naj se sploh »naučimo upati«.³⁷ Ker je zaupanje odnos do stvarnosti, ne gre samo za *cogito*, ampak hkrati tudi za *credo*, ugotavlja Küng. Logika razuma in logika srca sta tako neločljivi, pomagata nam odkrivati drugega, nam bližnjega človeka, tistega, ki ga imenujemo *ti*, vendar v tem smislu, da nam drugi pomeni glede na nas nekaj zatrjujočega in obojestransko potrjujočega v doživljanju svobode, pomoči, dobrote, dajanja, razumevanja in podobno. Interpersonalnost je tako sposobnost medosebnega komuniciranja, ki zahteva precejšnjo mero zaupanja, in tudi pri veri ne gre toliko za vero, ampak predvsem za zaupanje *sámo*. Filozofija eksistence zato poudarja pomen odločanja in izbire, kot taka se je morala razhajati z analitično filozofijo in njenim razumevanjem spoznavanja. Prihaja pa v bližino dialektičnega posredovanja, tudi tega, ki ga dobimo pri Adornu in njegovem pojmu

35 Prav tam, str. 500.

36 Prav tam, str. 501. Glej Otto Friedrich Bollnow: *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt - Berlin 1958, str. 182.

37 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe, zv. 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 1.

komuniciranja med ljudmi, medsebojne deležnosti³⁸ subjektov, ki se sicer med seboj zelo razlikujejo. Vendar, kolikor so deležni drug drugega brez odnosa nadrejenosti in podrejenosti, tj. logike gospostva, gre za družbo, ki je – vsaj deloma – uspela v humanosti, za svet ki obvladuje procese odtujevanja na vseh ravneh in s tem zastavlja nevarnost nihilizacije. Adorno je od mišljenja pričakoval nekaj mesijanskega celo tako zelo, da je njegova misel mestoma nekakšna prikrita teologija oziroma *negativna teologija*. V svojem delu *Minima Moralia* celo pove, da »spoznanje nima druge luči kakor to, ki sije na svet od odrešitve«. ³⁹ Življenjski Künsov program je ravno poskus uresničevanja humanosti, ki bi izključevala, boljše, preprečevala nihilizacijo, in ta njegov program ta trenutek še ni zaključen.

Künsova zahteva po etiki je povsem prizemljena, vsekakor ni stvar moralizirajočega teoretskega uma – in tu je Künsov prisluhnil najprej samo najbolj naravnemu toku življenja, ničemu drugemu, kajti etika je kot človekova druga narava in nikakor ne protinarava. Ljudje etiko kot svojo sonaravno etiko celo zahtevajo in o tej povsem upravičeni zahtevi Künsov ugotavlja: »O uničujočih vplivih nihilizma tako na družbenem kot na individualnem področju, o propadu še posebej etičnih vrednot in norm, o tem se danes mnogi ljudje sprašujejo z večjim zavedanjem kot prej. In to prav v demokratični, svetovnonazorsko nevtralni državi, ki smisla življenja in življenjskega stila, najvišjih vrednot in najvišjih norm ne sme predpisovati uradno doktrinarno kot v totalitarnih sistemih (trjavega, črnega ali rdečega značaja) in ki je vendarle odvisna od vrednot in norm. Tako kot vprašanja o resnici se ne sme zanemarjati niti potrebe po vezanosti (*Bindung*). Človek pač potrebuje – vede ali nevede – elementarno temeljno navezanost na smisel, vrednote in norme.« ⁴⁰ Po Künsov vsekakor ni pretirano pričakovanje, ki vztraja na soglasju med *bitjo* in *smislom* oziroma na bivanju, prežetem z vrednotami.

38 Theodor W. Adorno: *Zu Subjekt und Objekt, v: Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften (GS), zv. 10.2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 743.*

39 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia, GS, zv. 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, str. 281.*

40 Hans Künsov: *Existiert Gott?, str. 516.*

Küng svoj pojem temeljnega zaupanja stvarnosti sveta in človeka⁴¹ gradi na prepričanju, da sta *samospoznanje* in *spoznanje sveta* enoten in neločljiv proces. Prisluhniti velja temle besedam: »Dobro za človeka je tisto – pa naj bo staro ali novo, povsod razširjeno ali ne –, kar mu pomaga, da postane resnično človek. Avtonomna temeljna morala je: Človek naj bo človek! Človek naj svojo človečnost udejanji! Človek naj živi človeško! Nravno dobro je torej tisto, kar človeškemu življenju omogoča, da uspe in da se posreči v njegovi individualni in socialni razsežnosti, je tisto, kar omogoča optimalen človekov razvoj na vseh njegovih ravneh in razsežnostih. Človek naj potemtakem živi svojo človeškost na vseh njenih ravneh (tudi na nagonski in čustveni ravni) in v vseh njenih razsežnostih (tudi v svoji povezanosti z družbo in naravo).«⁴² Vse to so po njegovem izhodišča, ki omogočajo zelo jasno razlikovanje med dobrim in zlim, tako na individualni kot tudi na družbeni ravni. Zdaj je tudi razumljiv njegov klic iz *Creda*: »Nikakršno krščanstvo na račun človeškosti!«⁴³ Krščanstvo, kakor ga razume, zanj »pomeni razširitev, poglobitev, vkoreninjenje – da, radikalizacijo človeškosti«, zato po njegovem »lahko razumemo krščanstvo kot resnično radikalni humanizem.«⁴⁴

Küng nas opozarja: če ni »neke temeljne orientacije, reda vrednot, povezanosti z nekim življenjskim smislom, takrat grozi nihilistični vakuum smisla in norm.«⁴⁵ Celotna kultura, ne samo teologija in filozofija, dandanašnji relativira lastna moralna in vrednostna stališča. Zato ostajajo vprašanja: »Od kod spričo mnogih pravno zagotovljenih svoboščin osebna svoboda, samoodločanje in samooblikovanje človeka? Od kod v grozečem pluralizmu poljubnosti smisel življenja in smoter življenja? Od kod [...] tisto minimalno soglasje glede vrednot, norm in zadržanj, ki je preprosto nujno za človeka vredno skupno življenje in tudi za funkcioniranje demokratične države?«⁴⁶ Iz Küngovih razmišljanj izhaja zahteva po dogovoru in

41 Prav tam, str. 522–523.

42 Prav tam, str. 522.

43 Hans Küng: *Credo*, str. 268.

44 Prav tam.

45 Hans Küng: *Existiert Gott?*, str 516.

46 Prav tam, str. 517.

sporazumu vseh, da lahko bivamo skupaj in da lahko v mejah nečesa, kar vsi spoštujemo, sploh prakticiramo demokracijo. Več kot očitno je, da za tak cilj samo politična sredstva ne zadoščajo; v poštev prihaja samo etika, najprej odločitev za etično ravnanje. Politizaciji sveta z vsem enakovredno stoji nasproti etizacija. In mar se ne bi veljalo vprašati, kako je tudi politizacija sveta v zgodovini, vsaj zahodnega sveta, prinašala s seboj določeno nihilizacijo. S tem se seveda odpira nekaj zelo kompleksnih vprašanj o odnosu med etiko in politiko.

3. Etika kot čut za orientacijo v svetu

V svojih delih Küng sooča svoje nazore z globalizacijo, ki sega na vsa področja življenja, zato spet njegova odločna zahteva: »Globalizacija zahteva tudi globalizacijo svetovnega etosa: spričo problemov svetovne politike in svetovnega gospodarstva zahteva svetovni etos, ki je sprejemljiv tako za velike religije kot tudi za neverujoče, humaniste, posvetneže.«⁴⁷ Kot da bi bil pred nami odgovor, kako zaustavljati, kakor je rekel Ulrich Beck, »novo, svetovnotržno metafiziko zgodovine«.⁴⁸ Na vprašanje, v čem je rešitev zaradi izgube čuta za orientacijo v svetu in med ljudmi, Küng odgovori popolnoma jasno: samo v ponovnem oživljanju čuta za etiko. Z razvitim čutom za etiko namreč človek in ljudje zadostimo eni od svojih najbolj »temeljnih potreb po navezanosti na smisel, vrednote, norme«.⁴⁹

V Künigovem razmišljanju so moralne vrednote povsem življenjska potreba, podobno kot potreba po preživetju in varnosti. Seveda so regulativne narave, vendar zato njihov izvir ni nič drugačen. Morala nikdar ne pade z neba. Nobena, še tako vzvišena avtoriteta ne more človeku odvzeti njegove avtonomije v svetu; Küng posebej poudarja človekovo »etično samozakonodajalstvo in samoodgovornost za samoustvarjalnost in oblikovanje sveta«.⁵⁰

47 Hans Künig: *Vertrauen, das trägt*, str. 39.

48 Ulrich Beck: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, str. 196.

49 Hans Künig: *Vertrauen, das trägt*, str. 40.

50 Hans Künig: *Existiert Gott?*, str. 520.

V sodobnem svetu moramo etiko snovati kot svetovno etiko. Že filozof evangeličanske veroizpovedi Karl Jaspers (1883–1969) je po drugi svetovni vojni razpravljal o problemu komunikacijske zmožnosti⁵¹ med različnimi svetovnimi kulturami, predvsem pa o potrebi po kar najširši, celo neomejeni pripravljenosti za komuniciranje, saj je to odločitev za človečnost, za zares biti človek in tako ohranjati svetovno bit in življenje v njej; torej odločitev za človečnost, ki je stvarna, ki ne nosi v sebi nič onstranskega, tudi ne utopičnega, in je nekaj navzočega in sedanjega, docela tostranskega.

Po znanih dogodkih leta 1989, tj. po sesutju tedanjega stanja socializma, je Küng analiziral svetovnopolitični položaj in razmere, ki bi lahko pomenile nastanek nove, kakor jo sam imenuje, »post-moderne«⁵² svetovne ureditve. Do take ureditve ne more priti le z diplomatskimi ukrepi, humanitarnimi akcijami in vojaškimi posegi, tudi ne s »pravico narodov«, ker ta temelji na neomejeni suverenosti držav in postavlja pravice držav pred pravice narodov. Po njegovem bi lahko prišlo do nove svetovne ureditve na podlagi »večjega števila skupnih vizij, idealov, vrednot, ciljev in norm«, z »okrepljeno globalno odgovornostjo narodov in njihovih voditeljev«, vsekakor pa »z novim obvezujočim etosom za vse človeštvo, kulture in religije, tudi za države in njihove oblastnike. *Ne bo nove svetovne ureditve brez novega etosa!*«⁵³

Etizacijo sveta Hans Küng imenuje *projekt svetovni etos* (1990), in kot sam izrecno opozarja, je ta izraz uporabljal, še preden je svet začel govoriti o globalizaciji sami. V svojih najnovejših razmišljanjih in predavanjih po vsem svetu poudarja, da se zelo dobro zaveda, kako različne prizvoke ima izraz globalizacija, negativne še posebej. V nerazvitih državah, predvsem zunaj Amerike in Evrope, pomeni kapitalizem, amerikanizacijo in nasilno premoč zahodnega sveta. Globalizacija uničujoče vpliva na mnoge posamezne kulture in tradicije predvsem majhnih narodov, ki jim celo grozi, da v novem globalnem totalitarizmu izginejo.

51 Gl. Karl Jaspers: *Filozofska vera*, Nova revija, Ljubljana 1999, str. 129–131.

52 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 21. Gl. še Hans Küng: *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 30 (1994), zv. 3, str. 282.

53 Hans Küng: *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, str. 283.

Obvladovati probleme sveta, nakopičeno zlo, bedo in trpljenje s čim etičnim je zelo privlačna misel, in če izhajamo iz prepričanja v takšno moč etike, potem seveda v tem svojem tako zelo kratkem življenju vedno razumemo, da je politika samo sredstvo in nikdar cilj. V imenu takega pojmovanja Anthony Giddens v svoji *Tretji poti* zahteva, da »obudimo politični idealizem«. ⁵⁴ Kakor Kūng – oba presenetljivo uporabljata nekatere domala podobne izraze – tudi Giddens opozarja na življenje samo in »politiki emancipacije« enakovredno pridružuje »politiko življenja«; ⁵⁵ tradicionalni vrednoti sta povezani v najboljšem pomenu, namreč socialna pravičnost in enakost. Kajti »če se politika emancipacije nanaša na življenjske možnosti, potem se nanaša politika življenja na vprašanja življenjskih odločitev« in je »politika izbire, identitete in vzajemnosti«. ⁵⁶ Brez kančka nečesa etičnega – minimuma po Kūngu – ni možna takšna politika emancipacije, ki jo Giddens strne v »pet dilem« in vsebinsko pojasni z opisom »vrednot tretje poti«. ⁵⁷ Politika je torej samo sredstvo, nič več in nič manj. In kolikor bolj se mora angažirati politika, toliko bolj mora biti navzoča zavest o etični nujnosti presojanja in delovanja, da bi politika obvladovala nakopičeno svetovno zlo in probleme in pri tem ne bi puščala za seboj še večjega zla in krivic v primerjavi s tistimi, ki naj bi jih odpravila.

Zato postaja ideja o možnosti vsesplošne etike svetovnih razsežnosti zanimiva in privlačna še posebej danes, kajti upoštevati moramo, da se je dvestoletna doba ideje napredka, ki je sanjala o zemeljskem rajju in se je napajala iz revolucij, izpela (1789–1989) in da danes živimo v postrevolucijski dobi. Po sesutju velike zgodbe – ideje pomnožene svobode (Dostojevski) – smo soočeni z dejstvom, da je neka privlačna utopija vse preveč zastala samo v politiki. Tako se politizacija sveta danes med intelektualci umika v ozadje, v ospredje pa zelo očitno stopa etizacija z vizijo »onkraj« komunizma (socializma) in kapitalizma (liberalizma), z vizijo globalizacije etosa. Ustvarjati nove temelje za boljšo medsebojno komunikacijo

54 Anthony Giddens: *Tretja pot*, Orbis, Ljubljana 2000, str. 11.

55 Prav tam, str. 51.

56 Prav tam.

57 Prav tam, str. 73.

s pomočjo svetovnega etosa pa nikakor ne pomeni brisati obstoječih razlik.

Še do nedavna smo mnogi verjeli v organizirano človečnost oziroma solidarnost, ki smo jo imenovali socializem – celo kot svetovni, univerzalni proces. Tako je socializem pomenil najprej upanje, vendar v tem trenutku za mnoge ni nič drugega kot *mora preteklosti*. Toda v času zdajšnjega vzpona liberalizma ni več temeljna ideja *solidarnost*, ampak *toleranca*, ki s svojimi praktičnimi nasledki kaže, da v praksi pomeni razmoralizirano kulturo razlik. Konec prejšnjega tisočletja in začetek zdajšnjega nikakor ni izpolnil pričakovanj mnogih intelektualcev, še posebej ne teh, ki so razmišljali o stvarnosti »onkraj« kapitalizma in socializma, recimo o idealu »odprte družbe«. ⁵⁸ Priče smo obratu »k brezsravnemu triumfu ekonomskega in političnega liberalizma«, ⁵⁹ svet kruto obvladuje logika finančnega kapitala. Hans Küng opozarja, da prav »pojav ekonomske globalizacije jasno kaže, da *mora tudi v etičnem smislu iti za globalizacijo*«, ⁶⁰ to pa pomeni, da je treba določiti nujni minimum določenih etičnih vrednot, temeljnih stališč in meril. »Tak je *svetovni etos za to svetovno družbo in svetovno gospodarstvo*, ki se mu bodo mogli in hoteli obvezati vsi narodi in vse interesne skupine. Okvirna ureditev finančnih trgov bi morala veljati globalno. Tudi *temeljni etični konsenz* bi moral veljati globalno, zato da bo mogoče zagotoviti kolikor toliko humano, mirno in pravično sožitje na našem planetu.« ⁶¹ Skratka, preprečujemo pojav globalizma kot »nove, svetovno-tržne metafizike zgodovine«, kakor ga je označil Beck. Povsem odvečno bi moralo biti vprašanje, ki ga slišimo na mednarodnih konferencah od udeležencev iz tretjega, siromašnega in nerazvitega sveta, ko obtožujoče, toda povsem upravičeno sprašujejo, kdo zdaj globalizira in kdo bo globaliziran. Kajti globalizem ni zdaj v bistvu še nič drugega kot najnovejša različica tradicionalne kolonizacije in neokolonizacije.

58 Ralf Dahrendorf: *Predgovor*, nav. iz *Sodobni liberalizem – zbornik* (ur. Rudi Rizman), Krt, Ljubljana 1992, str. 12.

59 Francis Fukuyama: *Konec zgodovine?*, Nova revija, št. 101–102, 1990, str. 1097.

60 Hans Küng: *Globalisierung erfordert ein globales Ethos*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 37 (2001), zv. 4, str. 476.

61 Prav tam, str. 477.

V svoji knjigi *Projekt svetovni etos* nam Küng pojasnjuje svojo vizijo tega, kar naj bi bilo »onkraj« komunizma (socializma) in kapitalizma (liberalizma), namreč postkapitalistična in postsocialistična konstelacija.⁶² Opozarja na potrebo po ekološko in socialno razvitem tržnem gospodarstvu, takšno gospodarstvo pa zahteva razvito in urejeno civilno družbo. Po mnenju mnogih vodilnih teoretikov s področja etike naš čas potrebuje *preventivno etiko*.⁶³ To je etika, ki nastaja iz globalne krize in išče nove izvire čuta odgovornosti za celoten svet in življenje v njem.

4. Kaj je projekt svetovni etos

Postavimo si vprašanje: Za *kakšne* in *katere* vrednote gre ali naj bi šlo, ko govorimo o potrebi po razvitem svetovnem etosu? Küng preseneča z jasnostjo in že skoraj preprosto razumljivostjo svojega odgovora, ko pojasnjuje, da teh vrednot ni treba na novo odkrivati in si jih izmišljati, kajti že dolgo so med nami, že stoletja in tisočletja so del naše kulturne tradicije in naše vednosti tako o svetu kot o samih sebi. »Vrednote in norme so v že tisočletja starih velikih verskih in filozofskih tradicijah človeštva.«⁶⁴ Zato »kolesa etosa ni treba na novo izumljati, samo pravilno uporabljati ga je treba začeti«,⁶⁵ svari Küng. Vse svetovne religije so nam že posredovale vrednote, čeprav ne moremo govoriti o eni sami svetovni religiji in še manj o eni sami kulturi. Ko Küng spregovori o nujnosti minimalnega etičnega konsenza, izhaja iz presenetljive podobnosti med različnimi svetovnimi religijami in izrecno opozarja, da sporazumevanje, strpnost in dialog med religijami nikakor ne odpira spopada med vernimi in neverujočimi. »Rimska rekatolizacijska kampanja posebej v vzhodni Evropi, ki je evfemistično označena za reevangelizacijo, pelje k prekopavanju starih vojnih grobov – mi pa ne potrebujemo spet delitve družbe na klerikalce in antiklerikalce (primer: Poljska).

62 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 34.

63 Prav tam, str. 35.

64 Hans Küng: *Globalisierung erfordert ein globales Ethos*, str. 478.

65 Prav tam.

Projekt svetovnega etosa zahteva prav *alianso verujočih in neverujočih* za nov, skupen temeljni etos.«⁶⁶

Kot teolog seveda čuti dolžnost, da najprej pojasni, v čem je pozitiven prispevek različnih religij, kljub obilju vsega krepko negativnega, za kar so religije v zgodovini in v sedanjosti krive in odgovorne. Zavzema se namreč za poskus »uveljavljanja temeljnih *maksim elementarne človečnosti*«. ⁶⁷ Pri tem Küng opozarja na »*tri velike nadindividualne, internacionalne in transkulturne – religiozne tokovne sisteme*, ki imajo vsi svoj lastni razvoj in morfologijo«, ⁶⁸ in sicer religije semitskega izvora (judovstvo, krščanstvo, islam), religije indijskega izvora (hinduizem, budizem itn.) in religije kitajske tradicije (daoizem, konfucijanizem). Vse omenjene religije so bistveno oblikovale kulturno podobo različnih delov Zemlje in še vedno lahko – vse po vrsti – ogromno prispevajo k širjenju etosa. Tako je nedvomno pozitiven prispevek religij v tem, da ljudem dajejo »*najvišjo normo vesti*«, ⁶⁹ ki kot kategorični imperativ v globini in načelnosti zavezuje človeka. Vse omenjene velike religije namreč zahtevajo nekaj takega kot *zlato pravilo*, ki ni hipotetična, pogojena norma, ampak kategorično-apodiktična, nepogojena norma, toda vedno dejavna. Takšno zlato pravilo oziroma normo vidi Küng že pri Konfuciju (pribl. 551–489 pr. n. š.) v njegovi misli: »Česar sam ne želiš, tega ne delaj drugim!« Negativno oblikovana je ta misel v judovstvu (rabi Hilel, 60 pr. n. š. – 10 n. š.) in sicer kot: »Ne stori drugim tega, kar ne želiš, da bi drugi storili tebi!« Iz Jezusovega *Govora na gori* izhaja pozitivno povedana misel: »Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim!« ⁷⁰ Tukaj nam Küng predlaga, da bi to *zlato pravilo* lahko odklonilo in celo moralo odkloniti t. i. etiko uspeha, ki ni etična oziroma sploh ni etika. Vendar pa *etika odgovornosti*, za katero se zavzemata Hans Jonas in pred njim še Max Weber, izhaja iz uvida v posledice naših dejanj, zato je *zlatemu pravilu* nedvomno bližja.

66 Hans Küng: *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, str. 286.

67 Prav tam, str. 287.

68 Prav tam, str. 284.

69 Prav tam, str. 287. Gl. *Sveto pismo*, Mt 7,12. Isto še 3 Mz 19,18, Lk 6,31.

70 Prav tam, str. 287. Isto še Hans Küng: *Projekt Weltethos*, str. 84.

Ko nam Küng posreduje svoje nazore o svetovnem etosu, upošteva *Izjavo zasedanja parlamenta svetovnih religij* v Chicagu (28. avgust – 4. september 1993) ob svečanosti njegove stote obletnice. Gre za shod več tisoč miroljubnih ljudi leta 1993 v Chicagu, ko je bil drugič v zgodovini religij sklican *Parlament svetovnih religij*, ki je 4. septembra 1993 izdal *Deklaracijo o svetovnem etosu*. S to deklaracijo so se ljudje povsem različnih religioznih izročil prvič sporazumeli o minimumu neomajnih smernic, ki jih priznavajo že v lastnih tradicijah.

Smernice *Izjave o svetovnem etosu* so štiri:

1. Pozitivno: *Spoštuj življenje!* – Negativno: *Ne ubijaj!*
2. Pozitivno: *Ravnaj pravično in pošteno!* – Negativno: *Ne kradi!*
3. Pozitivno: *Ravnaj in govori resnicoljubno!* – Negativno: *Ne laži!*
4. Pozitivno: *Spoštujte in ljubite se med seboj!* – Negativno: *Ne nečistuj!*

To so po Künгу štiri neizpodbitne modrosti, ki jih najdemo v vseh religioznih in etičnih izročilih človeštva, in njihov univerzalni pomen, ki smo ga glede na naš čas prevedli v pozitivno izrekanje, izraža tole:

1. Zavezanost kulturi nenasilja in spoštovanja vsega živega.
2. Zavezanost kulturi solidarnosti in pravični gospodarski ureditvi.
3. Zavezanost kulturi strpnosti in življenju v resnicoljubnosti.
4. Zavezanost kulturi enakopravnosti in partnerstvu moškega in ženske.

Iz besedila »štirih neizpodbitnih smernic«⁷¹ oziroma modrosti izhaja, da so te smernice naša prostovoljna samozavezanost, in priznati je treba, da takšne smernice nagovarjajo vse človeštvo, da se z njimi poistoveti in jih sprejme kot vsesplošne.

Seveda se strokovna mnenja o tem univerzalizmu razhajajo že pri vprašanju, ali je to prej *partikularizacija univerzalnega* ali *univerzalizacija partikularnega*. Zato so etični odgovori na izziv globalizacije večpomenski in paradoksalni. Prvi odgovor zagovarja kot primerno reakcijo partikularizem in pluralizem (Richard Rorty, Michael Walzer), drugo miselno zasnovo zastopa Karl-Otto Apel s svojo zahtevo

71 Hans Küng: *Dokumentation zum Weltethos*, str. 25. Isto še Hans Küng: *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, Piper, München 1995, str. 32.

po univerzalni etiki. Zadnja podskupina zagovarja etiko, ki povezuje pomembne elemente obeh zasnov.⁷² Apel preučuje možnosti oblikovanja in utemeljevanja univerzalno veljavne etike v času, ko je globalizacijski proces v marsičem ireverzibilen in da se moramo znati soočiti z ekspanzijo ekonomije, še posebej z »novo povezanostjo finančnega kapitalizma s tehniko komuniciranja, ki se s svojimi rezultati izogiba vsakršni kompenzaciji skozi socialno politiko«. ⁷³ Zato poudarja potrebo po univerzalni etiki kot »planetarni makro-etiki soodgovornosti v času znanosti in tehnike«. ⁷⁴ To etiko je treba razlikovati od tradicionalne etike, ki jo imenuje *mikroetika* oziroma *mezoetika*, kajti tradicionalna etika je vedno omejena z določeno skupino ljudi ali celo državno skupnostjo. Vsekakor pripada Kantu, ki vztraja »pri univerzalistični makroetiki«, prednost v primerjavi s Heglom, ki je bližji »etnoetičnemu načelu moralnosti«. ⁷⁵ Četudi je univerzalna etika še tako minimalistična, je vendar potrebna, in tu daje priznanje Küngu, ker ta izrecno vztraja samo na minimumu skupnih etičnih izhodišč.

Življenje samo in razmere v njem, in te – v času globalizacije smo – so svetovnega dometa, silijo na prepotrebno soočenje s pojmi, kot so lokalno, partikularno, univerzalno, nacionalno, nadnacionalno ipd. Vsak, ki je filozof, mora znova razmisliti o Kantovih misli, kaj je – ali naj bi bila – ideja *svetovljanstva*. Koliko Richard Rorty, Michael Walzer in kdaj Jürgen Habermas, zakaj Michel Foucault in čemu Karl-Otto Apel – to so vprašanja, ki jih trenutno dobimo v vseh zdajšnjih razmišljanjih na temo etike, ekološke krize in procesov sodobne globalizacije. Za Künga je treba reči, da je njegovo mesto prej pri univerzalistih kakor pri partikularistih, vendar pa Küng še kako upošteva to, kar je in ostaja partikularno.

72 Francis Schüssler Fiorenza: *Pluralismus und Globalisierung: eine Herausforderung für die ethische Reflexion*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 37 (2001), zv. 4, str. 453–454.

73 Karl-Otto Apel: *Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik*, nav. iz EFEW, str. 48.

74 Prav tam, str. 49.

75 Karl-Otto Apel: *Ethnoetik und universalistische Makroetik: Gegensatz, oder Komplementarität?*, nav. iz *Eine Welt – eine Moral? Eine kontroverse Debatte* (ur. Wilhelm Lütterfelds in Thomas Mohrs), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, str. 60.

Naj ne bo odveč še opozorilo na odzive na Slovenskem.⁷⁶ Ko gre za poglobljanje ozaveščenosti o skupnih in univerzalnih temeljih novega svetovnega etosa, velja prisluhniti mislim Vekoslava Grmiča (1923-2005) o *svetovni* ali *planetarni etiki* – kakor jo sam poudarjeno imenuje v svojem članku *Etika »popolnega humanizma« za danes*. V njem ugotavlja, kako je človek danes – metaforično izraženo – na prepihu, celo hudem. Soočen s pluralizmom, globalizacijo, holizmom in še čim je pred zelo težkimi odločitvami, za katere žal nima »na voljo kakršnih koli trdnih napotkov, na katere bi se lahko zanesel, da bi mu pokazali pravo smer«. ⁷⁷ Tukaj gre predvsem za nemoč uresničiti določene vrednote, take, ki bi mu lahko bile vir sreče in zadovoljstva, in še za pomanjkanje kašipota, kompasa, ki bi človeka usmerjal.

A vendar Grmič ne pristaja na znano tezo, da smo v nekakšnem vsesplošnem stanju pomanjkanja vrednot, nasprotno: »Kljub vsestranskemu pluralizmu, ki je ena izmed temeljnih potez na duhovnem področju človeške miselnosti in dejavnosti, moremo govoriti o prav tako temeljni identičnosti človeškega hrepenenja po sreči, zadovoljstvu, miru, solidarnosti in ljubezni, nekem splošnem sočutju ali sposobnosti dojemanja trpljenja drugih in odgovornosti zanj. To hrepenenje, ki ga človek nosi v sebi, naj živi kjer koli, ga usposablja za naravno pogojeno poenotenje temeljne moralnosti in je v resnici prisotno tudi v vseh svetovnih religijah.«⁷⁸ Tukaj

76 Od najnovejših virov tu vsekakor moram omeniti zbornik Tine Hribar-Klemen Jug-Janko M. Lozar (ur.): *Globalizacija. Svetovni mir in svetovni etos*, Phainomena, Ljubljana 2006, št. 57-58. Glede tega, kar bi veljalo storiti v naših razmerah, še posebej konstruktivno izstopa zadnje, osmo poglavje z naslovom *Ugotovitve in predlogi* (str. 210-215). Osebnostno menim, da je to poglavje celo najprimernejši uvod v branje zbornika v celoti, kajti nagovori s svojo humanistično naravnostjo in filozofijo – kulturo še posebej – razume kot človečnost, ki daje smisel v pomenu razsvetljevalke oziroma osvetljevalke sveta; torej kot modrost sveta, ne kot tradicionalno, samozadostno vednost. Pojem *orientacija v svetu in življenju* postaja vedno bolj pomemben za humanistiko, in kar je samo še v nedavni preteklosti skušala politika – neuspešno – s svojim sicer eshatološkim pristopom, zdaj spet – uspešno – opravlja kultura. Poenostavljeno rečeno: nazaj h kulturi, stran od politike!

77 Vekoslav Grmič: *Etika »popolnega humanizma« za danes*, Znamenje, 2002, št. 1–2, str. 13.

78 Prav tam, str. 15.

Grmič potrjuje svojo neomajno vero v človeka in njegovo človečnost: »Biti človek je zapisano v človeškem srcu in zato je to izziv in nenehen vzgib tudi za človeški razum.«⁷⁹ Iz te ontologije človeka, iz same njegove antropološke določnice zato Grmič izrazi zaupnico v možnost obstoja in veljave svetovnega etosa: »Govoriti o svetovni etiki ni nobena utopija, temveč je tisto, kar je mogoče postaviti nasproti nasilju, kar lahko prinaša v današnji svet kulturo nenasilja.«⁸⁰ Več kot očitno pa je po Grmičevem prepričanju za etiko, ki je lahko učinkovita, značilno, da premore univerzalno povezovalnost, zato o njej postavlja še tole trditev: »Svetovna etika ali planetarna etika je etika humanizma, popolnega humanizma, ki v spoštovanju in ljubezni povezuje vse ljudi med seboj kljub še tako vidnim civilizacijskim in verskim razlikam.«⁸¹ Povezovalnost ali, bolj moderno rečeno, načelo reciprocitete je vsebina zlatega pravila in tako je bil Grmič pri nas med prvimi, ki je opozoril na to, da gre pri svetovne etosu prav za humanizem kot najbolj temeljno vrednoto etike planetarnih razsežnosti. Globalizacija zato tudi je in ostaja izziv za humanizacijo in tu smo vsi na preizkušnji. Da je svetovni etos humanistična ideja, je v pogovoru o tej temi potrdil tudi Hans Küng in pri tem poudaril: »Človečnost stoji v središču.«⁸²

5. Namesto epiloga

Heretični teolog iz Tübingena nas nagovarja in nam pojasnjuje, da se nimamo ničesar bati, kajti: »Že od vsega začetka je bilo jasno: s *svetovnim etosom* ne mislimo neke nove svetovne ideologije ali celo poskusa uniformne skupne religije. Apel za svetovni etos ne želi nadomestiti visoko etičnih prizadevanj vsake posamezne religije z etičnim minimalizmom, ne želi stopiti na mesto Tore, pridige na gori, *Korana*, *Bhagavadgite*, Budovih govorov ali Konfucijevih izrekov.

79 Prav tam.

80 Prav tam.

81 Prav tam.

82 Hans Küng: *Wozu Weltethos?*, str. 164.

Deklaracija o svetovnem etosu si tudi ne prizadeva iznajti neke nove morale, da bi jo potem od zunaj (in sploh z 'Zahoda') vsilila različnim religijam. Stremi le k zavesti, ki je že zdaj skupna religijam na zahodu in vzhodu, severu in jugu, a je zaradi raznih 'dogmatičnih' nasprotij in neznosnega pravdaštva prepogosto zatemnjena. Skratka, *Deklaracija o svetovnem etosu* želi vzpostaviti tisti minimum etosa, ki je za preživetje človeštva preprosto nujen. Proti nikomur ni naperjena, temveč vabi vse, verujoče in tudi neverujoče, da si prisvojijo takšen svetovni etos in ravnajo skladno z njim.⁸³ To pa je vsekakor povabilo, ki se mu velja odzvati, in Kūngu je mogoče smelo odgovoriti, da so možnosti za uveljavljanje in udejanjenje svetovnega etosa celo zelo stvarne in vsem nam dosegljive. Marsikaj, kar je bilo nekoč po svojem izvoru strogo religiozno, je te meje že zdavnaj povsem razbilo in prešlo na docela posvetno, nereligiozno področje in učinkuje samo še etično. V naši moči je, da odločamo o dejavni resnici našega življenja v času med našim rojstvom in smrtjo – ta resnica in odločitev zanj pa je vedno etična. Po Hansu Kūngu človeštvo zanj vsekakor premore določen, očitno prepoznaven in vsem nam, ljudem dosegljiv minimum.

Za človeka je, po Kūngu, osebno najbolj zavezujoča »brezpogojna odgovornost«, ta pa »je vedno človeška avtoriteta«,⁸⁴ nobena druga avtoriteta, tudi institucionalna ne. »Tistemu, ki priznava svetovni etos, ni treba verovati v Boga ali biti kristjan. Osebno sem vesel, da sem kristjan in da imam ta temelj. [...] Upoštevati moram, da so ljudje, ki trdijo: 'V Boga ne verjamem, vendar skozi življenje želim iti kot dostojen človek.' To sprejemam. Svetovni etos tukaj ponuja možnosti vsem ljudem, tudi ateistom in agnostikom. Proti svetovnemu etosu je dejansko le nihilist, ki pravi: 'Meni je popolnoma vseeno. Ne potrebujem morale, celotno življenje je pač takšno, kakršno je. Samó po sebi samem se ravnám.' Totalni egoisti so, ki menijo, da lahko izkoriščajo vse druge, da jih lahko izrabljajo za svoje namene. [...] Etos pa je nasprotno v pomoč pokončni držji, daje jasna

83 Hans Kūng: *Wird sich ein Weltethos durchsetzen?*, nav. iz Hans Kūng: *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, str. 14–15.

84 Hans Kūng: *Wozu Weltethos?*, str. 167.

merila, je kaŕipot ŕe takrat, ko se moram končno samo sam odločiti, kam bom krenil. Vsekakor etos ni vse v ÷lovekovem ŕivljenju, vendar je povsem odloãujoãa dimenzija.«⁸⁵

Se enkrat: S ÷im nas nagovarja Hans Kűng? V ÷asu po sprejetju *Deklaracije o svetovnem etosu* se je svet temeljito spremenil in univerzalizem vzhodnega bloka se je sesul ÷ez noã, skoraj kot vrsta domin, in ŕe se je ponujal drug univerzalizem v podobi liberalizma. Pokoli v Bosni so dokazovali nemoã Evrope sredi Evrope same – od solidarnosti svetovnih razseŕnosti ni ostalo niã veã, celo mnogi teoretiki s podroãja humanistike so vpili o koncu utopij.

V poskusu zaustavljanja zla, ki mu politika nikakor ni kos, bo treba verjetno poiskati ŕe kakŕne druge kot samo in zgolj politične moã, kajti zasvojenost s politiko v 20. stoletju je mnogim, niã manj leviãarjem kot desniãarjem, pokazala, kako je – namreã politika – odvezla ŕivljenju mnoge njegove najbolj vitalne moã. Nemi opazovalec takratnih dogodkov je zaãutil potrebo po vrnitvi k ŕivljenju in temu, kar ŕivljenje tudi najbolj osredinja. In to je na sreão etika, ki je oãitno ŕe od vsega najbolj univerzalna, mnogo bolj kot naŕe kulture, ki ravno s svojo multikulturalnostjo dokazujejo partikularizem in manj univerzalizem. Univerzalno povezovalnost daje etika in vsaj z zlatim pravilom kot temelju naŕe ÷loveãnosti oziroma humanizma dokazuje, da ljudje premoremo nekaj naravnega, povsem prizemljenega obãutka in vednosti o tem, kaj je zlo in kaj ni prav. ÷lovek ve za zlo. ŕival ne ve. ÷lovek je tisti, ki lahko izbira, kajti ve za moŕnost izbire in odloãanja. Zato je Kűng svetovni etos primerjal in sooãal s ÷lovekovimi pravicami, te pa je po njegovem treba obravnavati skupaj z dolŕnostmi ÷loveka. Po tej plati je svetovni etos nerazvezljiv spoj – konjunkcija – med dolŕnostmi in pravicami. In kot Nemeã takoj opozori, da dolŕnost nikakor ne pomeni »mistike slepe pokorŕine«, tako zelo znaãilne za cerkveno posluŕnost in prusko razliãico, ŕe posebej vidno v ÷asu nacizma. Kot etično naãelo je dolŕnost res nekaj notranjega, toda po Kűngu v pomenu humane dolŕnosti, ki dokazuje mojo ÷loveãnost. Kakor je poudarjal ŕe Kant, se da nekatere dolŕnosti izpeljati iz pravic. So pa tudi dolŕnosti, ki jih iz pravic ne

85 Prav tam, str. 167–168.

moremo izpeljati, in tukaj Küng poudarja: »Resnicoljubnost je imperativ človečnosti.«⁸⁶

V marsičem je imperativ človečnosti svetovni etos kot tak, ki sicer ne more biti povsem in docela ločen od politike, kajti živimo v svetu, ki je že vse preveč medsebojno povezan in odvisen. Ravno zaradi tega bi ponotranjeni svetovni etos v ljudeh lahko ponudil trden temelj, da se najprej samó s svojo univerzalno človečnostjo upremo poskusom takšne politične manipulacije, ki bi človeštvo spet pahnila v kako strašno nesrečo, recimo v tretjo svetovno vojno ali fašizem velikih razsežnosti. Razvijanje kulture človečnosti naj bi ohranjalo mir, in Küng kot teolog ve, da tega miru ne bo brez miru med religijami.

Minimalni skupni temelj sobivanja v svetu ali, filozofsko rečeno, domovanja v svetu naj omogočijo vrednote, kakršne so štiri temeljne neizpodbitne smernice svetovnega etosa. V tem pomenu se pridružujem stališčem, ki pri nas – še posebej in vidno ta trenutek izstopa Tine Hribar – govorijo o pravrednotah svetovnega etosa kot o naši, nam, ljudem lastni človečnosti, kljub vsem razhajanjem, kako naj to živimo in dosežemo. Na vprašanje, *kaj storiti*, na to visoko vprašanje vse etike, je treba odgovoriti: odgovor je pred nami, kajti vednost v svojem najboljšem pomenu nam je dana, »razodeta« – in ne smemo je napraviti. Še najmanj ne zaradi politike, kajti kar politika počne, se praviloma zelo malo ali nič ne nadgrajuje, prej sesuva, kljub temu, da je Küng že pred časom napisal delo – in tu mu gre vse priznanje – z naslovom *Svetovni etos za svetovno gospodarstvo in svetovno politiko* (1997). Morda lahko vsaj malo zaupamo njegovim in še nekaterim drugim najnovejšim delom z etičnega področja, kajti če že z etiko ne moremo obvladovati konfliktov sodobnega sveta, jih morda lahko vsaj zaustavljamo in tako dosežemo neko minimalno znosnost v našem skupnem bivanju in nehamo stopnjevati ogroženost vseh nas.

Nekoč je Mahatma Gandhi *sedem socialnih grehov* v današnjem svetu – te Küng večkrat omenja – opisal takole:

1. bogastvo brez dela,
2. užitek brez vesti,

86 Prav tam, str. 157.

3. znanje brez značaja,
4. posel brez morale,
5. znanost brez človečnosti,
6. religija brez žrtev in
7. politika brez načel.

Upamo lahko, da bomo s svojim orientacijskim čutom za etiko svetovnih, globalnih razsežnosti, tudi na podlagi konsenzno sprejete tega svetovnega etosa, lahko marsikaj skušali spremeniti tako, da bo v ljudeh prihajalo do presežka dobrega in da se bomo »očistili« omenjenih sedmih socialnih grehov. In takrat bomo spreminjali razmere v svetu tako, da bomo v vsakem kotičku tega našega planeta lahko bivali kot doma – domovanje v svetu, o katerem nekateri toliko razmišljamo. Toda: ta dan se še ni zgodil, vendar njegovo dogajanje – etizacijo sveta – mnogi že vidimo in prepoznavamo. Vsaj za hip se oglasi naše nekdanje, a vendar tako zelo vztrajno uporništvu, kajti še vedno premoremo vse občutljive mehanizme, s katerimi v trenutku prepoznamo, kdaj gresta spoznanje in utopija tesno skupaj.

political conflicts of the 19th century found themselves in a web of diverse clashes. The basic challenge facing them was positive integration (for so it was felt, also subjectively) into the Austrian state and society. This had long been burdened with internal (the idea of annexation to Germany or Slovenia) and external factors (discrimination, stigmatization, persecution). In the years after 1945 the Lutherans succeeded in this; this can be said, although Carinthian Protestants also after 1945 (in elections) tended to the “third camp”, as proved by statistics. The state contract of 1955 offered the Carinthian Slovenes a way to resolve the conflict, but in social practice the problem is still partly unresolved.

2. For most of the period being considered, one cannot speak of any relationship between the two minorities. The first concrete contacts were made only around 1900 (if we discount the “minor” case of Zagoriče), but even here it was more a matter of public confrontations in the media (reports), which was repeated after the 1930s as well. A “proper” relationship came about only in the 1970s, when the *Lutheran Church* with its superintendent Paul Pellar publicly expressed solidarity with the Slovene minority over the well-known destruction of bi-lingual place-name signs.

Solidarity between the two minorities is thus difficult to substantiate on a historical basis. Their historical experiences and challenges were too different despite all the parallels. Thus it is consistent that the *Lutheran Church* changed its method of arguing its solidarity with the Carinthian Slovenes. From a historically justified solidarity (the connection of the problem of place-name signs with problems from the tolerance period) the church switched to solidarity on the principled level of minority politics, with arguments from theology, fundamental rights and mutual solidarity co-existence. The new minority solidarity thus justified points to their (common) history as an essential background, however, it does not use it for argumentation and legitimization.

UDC 29:17

165.62:316.7:241.13

Cvetka Hedžet Tóth

Hans Küng – Project World Ethos

In his more recent works, Hans Küng’s views challenge globalization, which spreads to all areas of life, which is why the present paper emphasizes his determined demand: “Globalization takes for granted also the globalization of a world ethos: in view of the problems of world politics and the world economy it calls for a world ethos, which is acceptable for both world religions and non-believers, humanists, worldlings.” There can be no new world order without a world ethic, a global ethic.

The contemporary Catholic theologian of Swiss origin Hans Küng (born in 1928), one of the world's most distinguished and highly regarded theologians, whose principled heretical stance even amounted to his eventual loss of *venia legendi* at the Catholic Faculty in Tübingen, is a creator of a new world ethos. According to him, a world ethos does not imply a new world religion but rather an all-abiding ethical coordinate system. A global ethic is not a new ideology; it is nothing but "the necessary minimum of common values, standards and basic attitudes. In other words: a minimal basic consensus relating to binding values, irrevocable standards and moral attitudes, which can be affirmed by all religions despite their undeniable dogmatic or theological differences and should also be supported by non-believers."

The article pays special attention to the meaning of basic trust. Basic trust, which proves contrary to nihilism or the nihilation of the world – the one who does not trust the world can even say no to it – is the basis of fundamental ethos, life ethos, and taken globally, world ethos.

Of course, there remain open all the dilemmas – in our Slovene environment as well - as to the effectiveness of universal ethics in general and the issues concerning the possibility of an ethics as such regarding the nature and nurture of man; however, the need for ethics is there to remain, and is becoming more and more pressing. The ethics which the world ethos proposes is universal, holding good for every human being from common men to politicians, scientists, artists, i.e. for all people in their various professions regardless of their race, culture, religion, world view, for believers and nonbelievers, the religious and non-religious. Globalization calls for a global ethic and there will be no survival of our globe without a global ethic. There will be no peace among the nations without peace among the religions. There will be no peace among the religions without dialogue and cooperation among the religions and civilizations.

UDC 271/279"19/20":283/289

Gorazd Andrejč

Theological understandings of non-Christian religions in contemporary British Protestantism

The paper examines the discussion from the late 1980s to the present of the most influential understandings of, and attitudes towards non-Christian religions in British Protestant theology. Starting with the liberal-inclusivist and pluralist perspectives of John Macquarrie and John Hick that were influential in the 1980s, I examine different theological reactions to pluralism, focusing especially on evangelical (represented by Leslie Newbign and Alister McGrath), post-liberal (Rowan Williams, Nicholas Adams), and radical orthodox (John