

Krhkost babilonskega miru

Krog evropskih intelektualcev je lahko izjemno občutljiv spricho dejstva, da sta zadnja dva papeža, Janez Pavel II. in Benedikt XVI., nastopila kot fundamentalna teologa in filozofa. Po vrsti pontifikatov, ko so iz Rima prihajali pastoralni nasveti, disciplinarni ukrepi ali diplomatske spodbude, sedež svetega Petra ponovno zavzemajo resnični misleci, učitelji resnice iz vrst tistih, ki so v sholastičnih razpravah govorili *Respondeo dicendum*, se pravi, da so si drznili odgovarjati na polemična vprašanja svojega časa.

Osrednje vprašanje današnjega časa je v nastajanju enega samega človeštva na planetu, ki ga je v zadnjih petdesetih letih skrčil pojav globalizacije. Ali lahko to človeštvo, ki je bilo objektivno združeno *volens nolens*, tudi subjektivno družiti neka zavest o skupnem dobrem? In če da, ali bo to na neki verski podlagi ali izključno s pomočjo "posvetnega uma"?

Vemo, da sta Benedikt XVI. oziroma kardinal Ratzinger in Jürgen Habermas o tem vprašanju razpravljala na Katoliški akademiji v Münchnu januarja 2004.² Pokazala sta, na kakšne ovire trčijo tako religije kot "razsvetljenstvo", ko gre za predlaganje norm, ki bi lahko bile vesoljno priznane. Habermas priznava, da logični um sam ne zmore proizvajati stabilnih norm (kar je zelo dobro dokazal David Hume v svoji *Razpravi o človeški naravi*) in se nagiba k temu, da pusti določen prostor religijam in njihovi modrosti. Kljub vsemu Habermas slednje zavrača, ker za um predstavljajo "del neprosojnosti", ki jih - če je res, da je edino razumsko vesoljno - zapira v nepovezljive svojskosti. Po drugi strani kardinal Ratzinger posvetnemu umu sicer priznava sposobnost umirjanja verskih fanati-

zmov, hkrati pa opozarja, da je tudi on izpostavljen iztirjenju, neke vrste *hybris*, ki je lahko ravno tako nora in nevarna kot fanatizem, kar smo lahko videli v uporabi atomskega orožja ali bi lahko videli v primeru realizacije načrta moderne biologije, po katerem bi se človeška bitja začelo izdelovati kot proizvode. Sogovornika sta se razšla z obljubo, da bosta omogočala dialog med tema dvema viroma človeškega znanja, ki sta se začela zavedati svojih lastnih omejitev.

Če želimo v tej razpravi napredovati, se mi zdi, da je potrebno ponovno domisliti njuno izrazje. Mislim, da resnični problem dejansko ni v vrednosti znanj, ki jih je proizvedlo razsvetljenstvo ali ki smo jih podedovali od religij (I), temveč v nasprotju med dvema vizijama sveta, pogansko, ki je zaprta v svet tak, kakršen je, in svetopisemsko, ki je odprta v etično in eshatološko perspektivo, zaradi katere se svet mora spremeniti (II). Človeštvo bo moglo napredovati k resničnemu miru samo, če ga bo na neki način navdihoval evangelij (III).

I. Človeški izvor pravnih in etičnih norm

Moderne družboslovne znanosti so dokazale, da je človeštvo s svojimi naravnimi danostmi zmožno oblikovati pravna pravila, običaje in celo moralne vrednote.

Na ta način se je na primer rimsko pravo oblikovalo skoraj popolnoma brez opiranja na verske osnove. Naj v spomin priključem zgodovinske okoliščine tega procesa. Grška kraljestva in nato rimsko cesarstvo so predstavljala prve večetnične države v zgodovini. Postavilo se je torej vprašanje, kako

omogočiti skupno življenje narodom s skrajno raznolikimi navadami in religijami - v grobem je bilo vprašanje zelo podobno problemu današnje globalizacije. Odgovor nanj je dala stoična filozofija, ki je učila, da se ljudje med seboj sicer razlikujejo po svojih etničnih običajih in pozitivnem pravu, vendar imajo v osnovi enako naravo in se torej morejo ravnati po pravilih istega naravnega prava. To spoznanje je rimske magistrature vodilo pri njihovem tri stoletja dolgem izoblikovanju pretorskega prava. Pravo je postajalo znanstvena veda, ki je bila delo izključno posvetnega uma in je dejansko privedla do izoblikovanja *etosa*, ki je bil skupen vsem Rimu podložnim narodom. S postopnim nastajanjem pravne definicije osebne lastnine in pogodbe se je mogel pojaviti pojem "osebe", prav tako pa razlikovanje med zasebnim in javnim področjem človekovega življenja. Rimsko pravo je torej človeštvo dokončno izpegljalo iz plemenske dobe. Začel se je izrisovati človek humanizma ali evropski človek.

Podoben proces se je ponovil v moderni Evropi, ko je bilo potrebno položiti temelje laične države in konstitucionalizma, da bi premagali družbene nemire, ki jih je povzročila verska razdvojenost celine med katoliške in protestante. Tudi v tem primeru so poglavitni misleci, kot so Vitoria, De Soto, Suarez, Grotius, Pufendorf, Locke in drugi evropski ali ameriški revolucionarji, ki so določili načela liberalne demokracije in doktrine o človekovih pravicah, za uravalno idejo izbrali pojem naravnega prava.

Mislím, da misel, da je človeštvo eno in da ima skupno naravo, v temelju pravilna in lahko še vedno služi kot rdeča nit pri izoblikovanju mednarodnih etičnih in pravnih norm, ki bi pomagale preprečevati "civilizacijske trke", ki nam grozijo. Brez dvoma bo za to potrebno na več mestih popraviti klasične teorije o naravnem pravu. Danes namreč človeške narave ne dojemamo več kot

trdno in transcendentno resničnost. Vemo, da gre biološko gledano za eno vrsto, pri čemer pa se kulture razvijajo. Vsaka človeška skupina razvije določene potenciale človeške narave, ki jih druge skupine zanemarjajo ali ne poznajo. Določene avantgardne skupine poskušajo z novimi načini obnašanja, in če se te novosti izkažejo za dobre, jih druge skupine začnejo posnemati. Vse kulture torej v vsakem času ostajajo pluralne in nobena izmed njih ne more sama predstavljati celote človeške narave in vseh njenih zmožnosti. Vendar pa to ni ovira za zблиževanje, saj kulture niso zapisane v genetsko dediščino vrste in so se druge od drugih sposobne učiti. Dr. Tu Wei-ming, direktor univerzitetnega instituta Harvard Yenching, misli, da bi bilo treba dopolniti in popraviti aktualni seznam človekovih pravic, ki je sad zahodne filozofije.³ Dr. Tu Wei-ming priznava, da so človekove pravice, kot jih je prepoznala razsvetljenska Evropa in ki poudarjajo avtonomijo posameznika, resnično univerzalne ter da se v njih Aziati lahko in morajo prepoznavati. Obenem pa meni, da nekatere "konfucijanske" vrednote sodelovanja in zaščite, ki jih Zahodnjaki ne upoštevajo, prav tako predstavljajo del človeške narave in bi morale biti tako tudi one v *korpusu* skupnih vrednot združenega človeštva. Poleg tega pripisuje neverjeten uspeh Japonske, Kitajske in ostalih držav Daljnega Vzhoda v zadnjih desetletjih prav dejstvu, da se te družbe že ravna po *etosu*, ki je plod široke sinteze vzhodnih in zahodnih vrednot.

Res je, da v tem razvojnem procesu religije igrajo pomembno vlogo, predvsem na področju, ki zadeva najgloblji del *etosa*, se pravi ne na področju pravnih pravil, ki so lahko dostopne diskurzivnemu mišljenju, temveč na področju morale oziroma "vrednot", o katerih se ne razpravlja, ker se jih vnaprej dojema kot obvezne in brezpogojne. Velike človeške religije ohranjajo tovrstne vrednote in

zagotavljajo njihovo prenašanje s tem, da jih vključujejo v smiselno povezane dogme. Ampak ali je res, da jim je bila ta modrost posredovana na nadnaraven način? Tudi glede tega v družbenih vedah vlada prepričanje, da so moralne vrednote lahko posledica neke razvojne logike, se pravi posledica procesa, v katerega posegajo izključno naravne človeške sposobnosti.

Eden bolj izstopajočih znanstvenikov, ki so skušali pojasniti ta proces, je Friderich August Hayek.⁴ Po njegovem prepričanju moralna izročila vsebujejo kolektivno znanje, ki je rezultat mnogih "poskusov in zmot" v zgodovini neke družbe. Slednja ohranja spomin na vedenjske tipe, ki so se izkazali za dobrodejne ali škodljive, in ta spomin prenaša na generacije v obliki norm in prepovedi. V izvirnem članku z naslovom *Notes on the evolution of systems of rules of just conduct* Hayek razloži logiko, po kateri se vrši omenjena izbira. Dejstvo, da je neka norma sprejeta ali zavržena, je odvisno od njenega prispevka h kolektivni učinkovitosti skupine, v kateri se norma upošteva. Če imajo posamezna obnašanja, ki jih norma določa, za globalno posledico uspeh skupine v svojem okolju ali nasproti tekmečem, bo skupina napredovala. Norma se bo zatorej obdržala iz generacije v generacijo. Nasprotno bodo norme, ki bodo imele za posledico slabo učinkovitost skupine, povzročile njeno izginotje ali pa bodo morale za preživetje posnemati druge skupine. V nobenem od primerov skupina ne bo mogla več posredovati napačne norme. V vsakem času lahko torej domnevamo, da so norme, ki prevladujejo v neki skupini, imele v preteklosti večji uspeh kot konkurenčne norme in so rezultat nekega filtriranja. Zato te norme vsebujejo znanje, ki ima realno adaptivno vrednost.

Vendar pa Hayek opozori, da to znanje ni iste narave kot "razsvetljsko", saj ne sestoji iz teoretičnega znanja znanstvenika ali

inženirja. Noben človeški um namreč ne pozna natančnega *modus operandi* norm, kar pomeni, da ni zmožen analitične rekonstrukcije verige vzrokov in učinkov, ki je pripekljala do njihove izbire, ker se ta veriga razteza na zelo dolgo obdobje. Družbena kompleksnost v tem primeru predstavlja nepremostljivo oviro. Čeprav so človeškim skupinam moralne norme sicer "hipotetični imperativi", saj se pojavijo in obdržijo le pod pogojem, da omogočajo učinkovitost skupine, posameznikom ostajajo "kategorični imperativi". Vsakdo se po normah ravna preprosto zato, ker jih je prejel z vzgojo. Spoštuje jih, ker jih je "treba" spoštovati, ker je tak "zakon". Vrednote, ki so nastale iz izročila, so resnična in učinkovita znanja, ki družbenemu življenju dejansko dovoljujejo razvoj z najmanj možnih preprek in sporov. Ampak gre za očitna dejstva, o katerih se ne razpravlja in se lahko zatorej zde nerazumska. To so prav ti znani "predsodki", ki jih je "razsvetljsko razumarstvo" vzelo za tarčo. Kljub temu Hayek na podlagi analiz Mandevilla, Huma in Burka trdi, da so tudi ta znanja razumska, če pod "razumom" pojmemo sposobnost tehtanja za in proti, upoštevavanja stvarnih okoliščin, razločevanja optimalnih obnašanj in vzpostavljanja učinkovitih družbenih pravil. Hayek predlaga, da je treba ločevati med *dvema* enakovrednima razumskima tipoma: med logično-deduktivnim, ki ga uporabljamo v matematičnih vedah in eksperimentalnih znanostih, ter intuitivnim, ki je sestavljen iz zaznavnih in dejavnih zakonitosti in obrazcev, iz norm in vrednot. Zagovarjamo lahko, da verske zapovedi, vključno z desetimi zapovedmi, sodijo v razum drugega tipa.

Na tem mestu se ne morem globlje spuščati v te teorije. Omenil sem jih le zato, da pokažem, kako družbene vede začenjajo presegati problematiko razprave med Habermasom in Ratzingerjem, po kateri naj bi obsta-

jalo neko prvotno nasprotje epistemološke narave med normami, ki jih je sestavil posvetni razum, in tistimi, ki so jih ohranile religije. V resnici imata oba sogovornika prav. Habermas, ko pravi, da je *etos* lahko delo človeškega uma, in Ratzinger, ko poudari, da konstruktivistični "razsvetljenski" razum ne more nadomestiti vrednot.

Kljub vsemu v ozadju razprave med Habermasom in Ratzingerjem čutimo neki drug problem, povsem drugačne narave in pomena, problem, ki se v njunem dialogu hipoma pojavi, a se mu sogovornika iz vljudnosti hoté izogneta. Dovolite mi, da ga sedaj izpostavim.

II. Babilonski mir

Problem je v tem, da je s svetom nekaj narobe. Vse moralne in pravne zakonodaje, ki so jih človeške družbe same ustvarile v procesih, ki sem jih prej na kratko opisal, sicer lahko ustvarijo neki družbeni red in človeštvu zagotovijo nekakšno preživetje. Vendar ne morejo zbrisati zla. Povsod najdemo krivice, trpljenje, pomanjkanje, revščino, bolezni, tesnobo, strasti, sovraštvo, vojne, smrt. Vidimo, da je svet nepopoln, in, kot bi rekel sveti Pavel, da svet trpi, da je v porodnih bolečinah, v pričakovanju radikalne spremembe.

V nedavnem besedilu iz februarja 2007, ki nosi naslov "Zavest manjkajočega"⁶, Habermas sam govori o tem. V članku omenja pogrebno svečanost za Maxa Frischa aprila 1991 v opatijski cerkvi svetega Petra v Zürichu. Pokojni, zapriseženi agnostik, je želel biti pokopan v cerkvi, četudi brez duhovnika in brez "amena". Habermas pravi, da je po vsej verjetnosti to nenavadno in, če dobro pomislimo, osupljivo željo izrazil zaradi "slabega počutja", ki mu ga je vzbujala ideja, da bi imel popolnoma nereligiozen pogreb in ker "razsvetljeni novi vek ni našel ustreznega obreda, ki bi dosegel versko obeležje zadnjega obreda prehoda"⁷. Že v svojem pred-

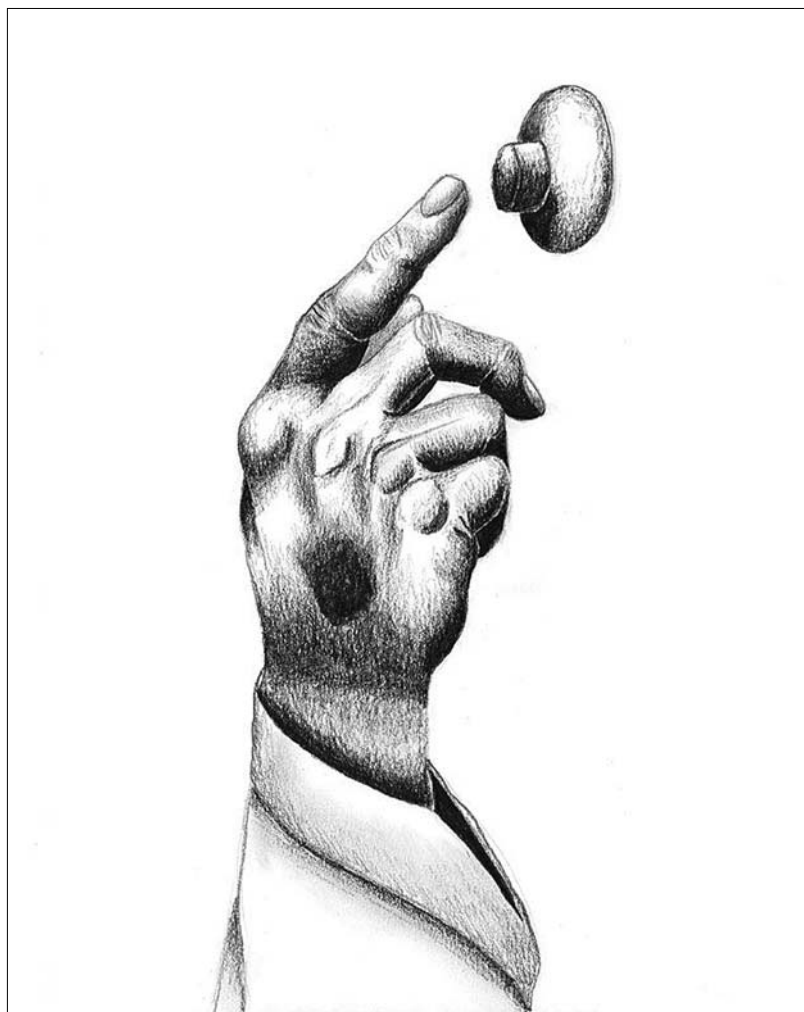
vanju v Münchnu je Habermas pokazal, da je svet, ki ga imenuje "postmoderni", kljub vsem uspehom pomanjkljiv. Prav posebno se to pomanjkanje čuti v vsem, kar se nanaša na pravičnost. Po njegovem mnenju se postmoderna družba, prepuščena sama sebi in edino svoji posvetni pameti, nagiba k temu, da postane hladnokrvna pošast in da celo "zaide" v pekel egoizma. Avtor z nostalgijo opazja, da so se velika evropska revolucionarna gibanja, ki so se v preteklosti v Evropi borila za pravičnost, v svoji bistveni vsebini navdihovala pri krščanstvu, čeprav so se najpogosteje izrekala za protikrščanska. Krščanstvo pa ni določalo le njihovih moralnih zahtev, temveč je oblikovalo tudi njihove najgloblje miselne kategorije: ko so uporabljali "težke etične koncepte", kot so "odgovornost", "emancipacija" ali celo "zgodovina", so jih vede ali nevede dolgovali bibličnemu navdihu. Izredno pomembno priznanje! Tudi sam sem vselej verjel, da so socializem, naprednjaštvo, marksizem, pa tudi prostozidarstvo, judovsko-krščanske herezije, ki so zanikale svoje korenine (in so s tega vidika intelektualno šibke). V vsakem primeru je Habermas s svojimi tezami potrdil konstitutivno šibkost "posvetnega uma", senčno stran *Aufklärunga*.

Šibkost posvetnega uma je že dolgo znana. Nič se ni spremenilo, odkar je sveti Avguštin v 19. knjigi dela Božje mesto trdil, da naravna država (naj bo to nekdaj rimsko cesarstvo ali današnje moderne demokratične države) ljudem ne more zagotoviti drugega kot "babilonski mir". S tem izrazom misli na oboroženi mir, ki je vladal v poganskih družbah in v njegovem času na poseben način v Rimu. Avguštin je priznal, da je ta mir boljši od odkrite vojne vseh proti vsem in da ga prav zato Bog v svoji dobroti dovoljuje in varuje ter preko Pavlove besede zahteva poslušnost vladarjem, čeprav so ti nezvesti, grešni in celo kruti. Vendar ta mir še zdaleč ni pravi

mir, ki ga lahko vzpostavi le nova pravičnost, oznanjena v evangeliju. Brez te resnične pravičnosti je "pravni konsenz", ki po Ciceronu določa države, dejansko konsenz krivičnosti. Ne sme nas preslepiti veličina rimske republike. Mar hudodelci niso zmožni delati pravil, ki bi jim dopuščala bolj opravljati hudodelstva? V tem smislu Avguštin s pronicljivim izrazom pravi, da naravne države niso drugega kot "razbojniški brlogi".

V nekaterih pogledih je ta nauk zastarel. Danes se nihče ne bo strinjal, da se lahko re-

snični mir vzpostavi izključno med ljudmi, ki jih navdihuje evangelijski duh, in ker je Cerkev tista, ki evangelij podaja in krščuje ter s tem ljudem daje vir vseh milosti, bo na svetu blagostanje le takrat, ko bo popolnoma podrejen neposredni ali posredni oblasti Cerkve.⁸ Vendarle v trditvi svetega Avguština ostaja globoka in resnična misel, da se človek ne more sprijazniti s svetom, kakršen je, in z državami, kakršne so. In res je, kot pravi tudi sveti Avguštin, da je človek *irrequietum cor*, srce brez počitka, ki ne more sprejeti več-



Petra Hulicius-Mack: Nekdo zvoni

nega vračanja istega, filozofske izbire, ki jo je ne tako dolgo tega predlagal Nietzsche in ki ponovno sprejema trajnost zla, vojn, krivic. Res je, da svet pričakuje nekaj drugega, da trpi. "Saj vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine. [...] Tudi mi zdihujemo sami v sebi, ko željno pričakujemo ..." (Rim 8,22-23.)

Od kod ta človekova nesprijaznjenost? Vemo, da jo je v njegovem srcu zanetilo Sveto pismo - ne "religije" na splošno, temveč Sveto pismo (sam zavračam antropološko-sociološko pojmovanje "religije", ki je posplošujoče in omogoča neupravičeno zmedo). Sveto pismo je v resnici prispevalo popolnoma novo etiko in eshatologijo, ki je dotlej ni predlagala nobena religija ne kultura in napredek zgodovinskih in antropoloških ved nam omogoča, da danes to z gotovostjo trdimo. V nadaljevanju bom spomnil na nekaj najvidnejših značilnosti tega prispevka.

Bistvo svetopisemske morale, kakršno odkrivamo pri prerokih in katere najčistejši izraz najdemo v govoru na gori (Mt, pogl. 5-7), je v tem, da se mora človek čutiti in šteti odgovornega za vse človeško trpljenje, tudi tisto, ki ga ni sam povzročil. Zavzema se za pravice *usmiljenja*, ki morajo biti nad vso *pravičnostjo*. Evangeljska ljubezen ni, kot je to pri pravičnosti, izvrševanje točno določenih nalog. Evangeljska ljubezen je prizadevati si vedno bolj za bližnjega. Ta etična revolucija se izteka neposredno v eshatologijo, kajti Sveto pismo uvaja neki čas, ki morda ni ravno *linearen*, je pa vsaj *nagnjen naprej*. Čas torej, ki lahko in mora prinašati novo, čas, ki se začneja s stvarjenjem in je usmerjen proti "koncu časov" ali, kakor piše v Razodetju: "Vse stvari [bodo] na novo narejene." Jasno je, da bi bil cilj *to root out the evil*, "izkoreniniti zlo" (če povzamemo čudovito formulo angleškega kalvinista Christopherja Goodmana, sodobnika Johna Knoxa), nesmiseln, če bi verjeli, da prihodnost *ne more biti* drugačna od pre-

teklosti. Ta možnost mora obstajati, sicer etična zahteva nima smisla. Boj proti zlu predpostavlja razbitje poganškega cikličnega časa in ovrženje Pridigarjeve trditve, da "ni nič novega pod soncem".

Dejansko je Sveto pismo že do danes *spremenilo svet*! Kot je pokazal René Girard⁹, je Sveto pismo prepoznalo, ogrozilo in dokočno zavrlo mehanizem grešnega kozla. S tem, da je predstavilo poudarek na osebno odgovornost in kot poglavitno moralno načelo postavilo ljubezen do bližnjega, pa naj bo še tako uboga in šibka, je Sveto pismo razbilo logiko posnemanja in žrtvovanja, ki je rojevala prvotne, na mitih in obredih temelječe družbe. Sveto pismo je torej položilo temelje liberalnosti, na katerih je nastal novoveški svet. Seveda je res, da je poganska antika izumila znanost in pravo, toda iz teh dveh dosežkov človeškega uma ni naredila skoraj nič, ker ni čutila moralne dolžnosti, da bi jih uporabila za spreminjanje sveta. Krščanstvo je bilo tisto, ki je od "papeške revolucije" med 11. in 13. stoletjem naprej (izraz dolgujemo ameriškemu zgodovinarju Haroldu J. Bermanu)¹⁰, ta dva izuma obogatilo, in sicer s tem, ko je rimska Cerkev kristjanom ukazala, naj preučijo rimsko pravo in grško znanost, da bi mogli postopno izboljšati svet in pospešiti prihod mesijanske dobe.

III. Narava in milost

Svetopisemski preroki in Kristus ljudem govorijo vse kaj drugega, kakor bo kadarkoli mogla izreči preprosta "posvetna pamet". Slednja ne pove *ničesar* o življenju in smrti, o dobrem in zlu, o stvarjenju in poslednjih časih, o človekovih dolžnostih do bližnjega in do prihodnosti sveta, in torej ničesar o smislu in polnosti človeškega življenja.

Morda bo kdo ugovarjal, da je za te svetopisemske poglede potrebna vera. Ampak saj so vsi ljudje poklicani, da jo slej ko prej prejmejo v takšni ali drugačni obliki!

Res je, da obstoja Boga ni možno *dokazati* in da vera ni univerzalija v enakem pomenu, kot so to teoremi posvetne znanosti. Ampak Boga je mogoče *srečati* in vsaka človeška duša je zmožna tega srečanja, ne glede na svoj izvor. Nedvomno je za to potrebna izkušnja zla, jobovska izkušnja, tista ključna kritična izkušnja, ki jo imenujemo "temina duha" in ki osvobaja vsakršnega dogmatizma in v duši ustvarja čist prostor ter ji v določenem trenutku omogoča, da Božjo besedo doume v vsej globini celo in predvsem, ko se Beseda zlije s tišino križa.

Vse to nas spodbuja, naj v novi luči preučimo začetno vprašanje, in sicer vprašanje izoblikovanja nekega *etos*a, ki bi mogel odslej združenemu človeštvu pomagati napredovati k miru in plodnemu sodelovanju.

Za Habermasa je očitno, da "kjer na katoliški strani obstaja pomirjen odnos z *lumen naturale*, ni bistvenih ovir za samostojno (neodvisno od razodetih resnic) utemeljitev morale in prava"¹¹.

In vendar obstaja ovira, in sicer je to greh, se pravi zloba, človeška strast, njegova težnja, da se zbira v skupine, da bi se izognil osebni odgovornosti ali, če uporabimo besednjak Emmanuela Levinasa, da bi se izognil "odgovornosti za drugega" in še bolj "odgovornosti za odgovornost drugega". Z drugimi besedami gre za krute tegobe, ki jih človek doživlja, ko se vsaj malo približa svetosti. Njegova nemoč spodrina njegovo moralo in pravo. Strinja se z dobrimi načeli, priseže, da jih bo spoštoval, in v tem je iskren. Vendar je zakon greha, ki tiči v njegovih udih - če se izrazimo kot sveti Pavel - močnejši. Ni zmožen ne hoteti ne delati, kar bi moral.

Uporabili bi lahko tudi staro teološko dikcijo, ki po mojem mnenju ohranja bistveno resnico, čeprav je njen besednjak morda nekoliko zastarel. Rečemo lahko, da je padec nepopravljivo poškodoval človeško naravo. Da človek, prepuščen samemu sebi, ne more

več ne hoteti ne delati dobrega. Seveda človek ohranja svojo razumsko naravo, ki mu omogoča, da misli v določenih okvirih in do določene točke. A njegov razum ne more odkriti vseh možnosti, ki jih je Stvarnik vanj položil. Zato je izpostavljen *hybris*, ki jo kardinal Ratzinger upravičeno razkriva v mnogih rabah tehničnega ali političnega uma.

Da bi se človek obrnil k dobremu, mora milost pozdraviti njegovo ranjeno naravo. To lahko prevedemo takole: človek mora spoznati svojo pravo naravo. Potrebuje razodetje sebe kot ustvarjenega bitja, zavedanje, da je ontološko nič, vendar da je v ta nič Bog v diskrecionarni odločitvi svoje ljubezni položil bit, zaradi česar ima nič neskončno večjo vrednost, kot bit sama. Človek mora vedeti, da ga je Stvarnik odrešil greha, kajti nihče ne more hoteti ne delati dobro, če ne verjame, da bo ob koncu časov dobro zmagalo, če *blagri* ne sledijo *govoru na gori*, če velika noč ne sledi velikemu petku. V tem smislu vera utemeljuje moralo, in ne v smislu, da bo neki pravilnik norm lepega dne padel z neba.

Zato je treba zagovarjati tezo, da je za vse človeštvo veljavni *etos* možen le, če se ga bo na tak ali drugačen način in ne glede na potrebne posrednike dotaknil evangelij. Ali kot je dejal sveti Bernard v svojih *Govorih o Visoki pesmi*: Če prijeten vonj Kristusove ljubezni ne bo preplaval vse zemlje.

Če želimo le ponavljati večno človeško tragedijo, lahko seveda postavljamo čisto človeške norme na načine, ki sem jih opisal na začetku. Morda lahko človeštvo preživi tudi brez evangelija, morda lahko prepreči najhujše posledice "trka civilizacij", *in extremis* ubeži smrtonosnim grožnjam orožja za množično uničenje, reši okoljsko vprašanje in problem prenaseljenosti ter druge še nerazkrite izzive, ki jih hrani prihodnost. V vsakem primeru se nič ne bo resnično rešilo brez prejšnjega klica Svetega pisma in evangelija. Človekov položaj bo ostal nespremenjen.

Lahko se celo poslabša. Morda se zlo v svetu ne bo umaknilo, temveč bo le še razširilo svoje kraljestvo. Morda so bili holokavst in drugi genocidi 20. stoletja prva znamenja tega, kar zlo lahko stori na zemlji (kar je tudi osrednja in tesnobna tema velikega romana Julesa Romainsa *Ljudje dobre volje*).

Vzrok za to negotovost je dejstvo, da človeštvo v sebi nosi bistveni nered in ne more pričakovati, da ga bo premagalo, če v ključnih trenutkih naravnega procesa izoblikovanja norm ne bodo posredovali ljudje, ki jih bo vodil duh ljubezni in ki bodo lahko norme napolnili s smislom in jih usmerili k dobremu. To pa bo mogoče le, če bo v vsakem od nas odsevalo Kristusovo obličje.

Prevod: Jasmina Arambašić

-
1. Filozof, profesor na ESCP-EAP, Evropski šoli za management v Parizu. Razmišljanje je bilo napisano za slavnostni nagovor na Lateranski univerzi ob odprtju simpozija z naslovom "Novi humanizem za Evropo, vloga univerz", ki je potekal od 21. do 24. junija 2007 v Rimu.

2. Gl. Jürgen Habermas in Joseph Ratzinger, "Les fondements pré-politiques de l'État démocratique", Pariz, revija *Esprit*, julij 2004, iz nemščine prevedel Jean-Louis Schlegel.
3. Prim. Tu Wei-ming, *Confucian thought. Selfhood as creative transformation*, State University of New York Press, 1985. Glej tudi "Implications of the Rise of 'Confucian' East Asia" v Shmuel N. Eisenstadt (zal.), *Multiple Modernities*, New Brunswick in London, Transaction publishers, 2002.
4. Prim. Friderich August Hayek, *Lay, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol. 1-3 v 1. izd. (Paperback) Routledge, 1982.
5. Zbrano v *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London in Henley, Routledge in Kegan Paul, 1960.
6. Jürgen Habermas, "Une conscience de ce qui manque", Pariz, revija *Esprit*, Maj 2007 (prevod članka v *Neue Zürcher Zeitung*, 10. februarja 2007).
7. Jürgen Habermas, "Une conscience de ce qui manque", op. cit. str. 6.
8. Prim. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* [1933], Paris, Vrin, 1972.
9. Prim. René Girard, *La Violence et le sacré*, Pariz, Grasset, 1972; *Le Bouc émissaire*, Pariz, Grasset, 1982.
10. Prim. Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983.
11. Jürgen Habermas, "Les fondements pré-politiques de l'état démocratique", op.cit., str. 8.