

ISSN2464-0344

# Res novae



*Revija za celovito znanost*  
*Journal for Integrated Science*

*Jože Ruparčič*

PRAVIČNOST, ETIKA, ČLOVEKOVE PRAVICE IN PRAVO

*Robert Petkovšek*

MIR IN PRAVIČNOST – ZAPRISEŽENA CILJA MONOTEIZMA  
(JAN ASSMANN)

*Bernard Goršak*

SOME PARALLELS BETWEEN TRILATERAL SITUATION ETHICS AND  
SOBORNOST

*Vanja Kočevar*

ODMEVI TRIDESETLETNE VOJNE V LETOPISU LJUBLJANSKEGA KOLEGIJA  
DRUŽBE JEZUSOVE

*Zoran Vaupot*

PROCESS AND AGENTS IN FDI PROMOTION

**Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut**  
**Faculty of Law and Business Studies, Catholic Institute**

LETNIK 5 • 2020 • ŠTEVILKA 1

RES NOVAE

# *Res novae*

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Simon Malmenvall

Spletni naslov:

<http://www.katoliski-institut.si/sl/raziskovanje/res-novae>

E-pošta:

[simon.malmenvall@kat-inst.si](mailto:simon.malmenvall@kat-inst.si)

Uredniški odbor:

Philip Booth (Institute of Economic Affairs, London, Velika Britanija),

Andres Fink (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina), José Ignacio Murillo

(Universidad de Navarra, Instituto Cultura y Sociedad, Pamplona, Španija), Aniko Noemi Turi (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in

poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Mitja Steinbacher (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija),

Anton Stres (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Zoran Vaupot (Katoliški inštitut, Fakulteta za

pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija).

Leto izida: 2020

Tisk:

Primitus d. o. o., Ljubljana

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Naklada:

200 izvodov

Letna naročnina:

28€ (Slovenija), 40€ (Evropa), 57\$ (ostalo navadno),

66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352

# *Res novae*

***Revija za celovito znanost***  
*Journal for Integrated Science*



SPIRITUS  
AUTEM  
VIVIFICAT

LETNIK 5 • 2020 • ŠTEVILKA 1



# **Vsebina**

*Jože Ruparčič*

Pravičnost, etika, človekove pravice in pravo

**7**

*Robert Petkovšek*

Mir in pravičnost – zaprisežena cilja monoteizma  
(Jan Assmann)

**71**

*Bernard Goršak*

Some Parallels between Trilateral Situation Ethics  
and Sobornost

**95**

*Vanja Kočever*

Odmevi tridesetletne vojne v letopisu ljubljanskega  
kolegija Družbe Jezusove

**115**

*Zoran Vaupot*

Process and Agents in FDI Promotion

**146**



UDK: 340.114:27-423.78  
1.01 izvorni znanstveni članek

**Jože Ruparčič**

doktor pravnih znanosti, okrožni sodnik  
(Okrožno sodišče v Ljubljani) (Ljubljana)

## **Pravičnost, etika, človekove pravice in pravo**

**Izveček:** Platon označuje pravičnost za temeljno človekovo vrednoto, ki ima svojo bistveno družbeno sestavino – biti pravičen do drugih ljudi. Brez kulture, ki bi to pripadnost ponotranjila, ni pravne države. (Jaklič 2016, 20) Glede zavze-manja za pravično in etično družbo nas ponovno navdihuje Platon, ko govori o srčnosti, ki predstavlja za pravičnostjo drugo najpomembnejšo vrednoto. Poudarja, da srčnost pomeni pogum, da se zavzemamo in borimo za svoje lastno prepričanje, čeprav nas pri tem napadajo ali ranijo. Pravičnost se tesno povezuje z integriteto, univerzalizmom, humanostjo, modrostjo in drugimi vrednotnimi domenami. Aristotel je izpostavil, da na pravičnosti temelji družbeni red: edina stabilna država je tista, v kateri so vsi ljudje enaki pred zakonom. Pravičnost je, tako se zdi, eno izmed temeljnih vodil človeka kot družbenega bitja v sožitju z drugimi ljudmi in kot individualne osebe v odnosu do kozmosa. (Novak 2008) Pri moralnih oziroma etičnih normah gre za pravila, ki so blizu pravnim pravilom, vendar v razmerju do prava predstavljajo določeno nadgradnjo. Moralna naloga posameznikov ni, da uveljavljajo več ali manj enakosti, temveč mora pravičnost postati splošno etično načelo demokratične družbe. (Cropanzano in Prehar 1999; Masterson et al. 2000) Pravičnost



namreč predstavlja tisto potrebno družbeno podstat glede soudeležbe in vključenosti posameznikov v družbene procese, ki preprečuje njihovo marginalizacijo znotraj sodobne družbe, kar zahteva podroben interdisciplinarni pristop. (Jambrek 2014a) Platonovo načelo *suum cuiusque* (»vsakemu svoje«), ki zagovarja pravično delovanje in je utemeljeno na naravnopravnem stališču, v svojem bistvu predstavlja *ultima ratio* razumevanja in dojemanja pomenskosti prava ter zahteva udejanjenje etike in integritete kot *conditio sine qua non* za transparentno ter pošteno delovanje. Gre torej za implementacijo spoštovanja, humanosti, dobrote, plemenitosti in drugih dobrih etičnih praks, ki zagotavljajo harmonične medsebojne odnose. Še posebno nam pomeni pravičnost enakopravno varstvo in zaščitenost posameznikov ter skupin in enakopravno upoštevanje njihovih pravic brez kakršne koli pristranskosti in diskriminacije. Zato je pravičnost eden temeljnih pojmov etike, morale, prava in je nedvomno tudi glavno vodilo pravne države in varstva človekovih pravic. Zanima nas predvsem vrednotna utemeljenost prava, to je njegova moralnost in etičnost. Juridična učinkovitost je namreč premo sorazmerna z občutkom večine ljudi, da je pravo v sozvočju z njihovimi vrednotami. (Pavliha 2016, 266)

**Ključne besede:** pravičnost, enakost, integriteta, etika, pravo, pravna država, človekove pravice.

## Justice, Ethics, Human Rights, and Law

**Abstract:** Plato characterizes justice as the first fundamental human value with an essential social component – to be fair to other people. Without a culture that internalizes this affiliation, there is no rule of law. (Jaklič 2016, 20) Regarding our commitment to a just and ethical society, Plato inspires us again when he speaks about courage that represents the second most important value after justice. He emphasizes that courage means to stand up and fight for our own beliefs, even if other people attack or hurt us. Justice is closely linked to integrity, universalism, humanity, wisdom, and other value domains. Aristotle emphasized that the social order is based on justice: the only stable state is one in which all people are equal before the law. Justice, therefore, seems to be one of the fundamental guiding principles of man as a social being in harmony with other people and as an individual person in relation to the cosmos. (Novak 2008) Moral or ethical norms are rules that are close to legal rules, but represent a certain upgrade that is over law. It is not the moral task of individuals to assert more or less equality, but rather justice must become the ethical principle of a democratic society. (Cropanzano and Prehar 1999; Masterson et al. 2000) Justice represents the necessary social impetus for the participation and involvement of individuals in societal processes, which prevents their marginalization within contemporary society – all this requires a detailed interdisciplinary approach. Plato's *suum cuiusque*, which advocates fair action and is grounded in the natural law point of view, is essentially the *ultima ratio* of understanding and perception of the meaning of law and requires the implementation of ethics and integrity as *conditio sine qua non* for transparent and fair action. It is, therefore, respect, humanity, goodness, nobility,

and other good ethical practices that ensure a harmonious relationship with one another. In particular, justice means the equal protection of individuals and groups and the equal respect for their rights without any bias and discrimination. Therefore, justice is one of the most fundamental concepts of ethics, morality, law and is undoubtedly also the mainstay of the rule of law and the protection of human rights. We are particularly interested in the value justification of law, that is, its morality and ethics. Indeed, legal efficiency is commensurate with most people's sense that law is in harmony with their values. (Pavliha 2016, 266)

**Key words:** justice, equality, integrity, ethics, law, rule of law, human rights.

### **Namesto uvoda**

»Iz značaja neodtujljivosti človekovih pravic izhaja, da je treba te razumeti predvsem kot moralne pravice. Pravo človekovih pravic je zato v svojem bistvu etični pogled na pravo, sam sistem njihovega varstva – bodisi znotraj nacionalnih pravnih ureditev s sodnim nadzorom ustavnosti posamičnih pravnih aktov (npr. institut ustavne pritožbe) bodisi na nadnacionalni ravni s pritožbo na ESČP – pa institucionalizacija 'vesti' pravnega sistema. Glavna naloga ustavnih in mednarodnih sodišč za človekove pravice je zato prav varstvo manjšin pred večino; z drugimi besedami: varovati pred stranpotmi demokracije, ki je samodejno triumf večine nad manjšino. Doktrina o 'pozitivnih' dolžnostih države temelji na premisi, da imajo vsi državni organi pozitivno dolžnost varovati človekove pravice ali kratko 'varovalno dolžnost' (Schutzpflicht).« (Jan Zobec)

## Pravičnost in etika

»Iustitia est fundamentum regnorum.«

### *Etika in morala*

Etika se najpogosteje opredeljuje kot znanost o morali (filozofija morale), ki se ukvarja z razlago in utemeljevanjem moralnosti, zlasti pa proučuje upravičenost morale ter njene učinke pri človeku samem in v širšem družbenem okolju. Gre za uporabo filozofske metode pri obravnavanju vsebine in vloge ter tudi nastanka morale v družbi. Če gre pri morali za skupek norm, ki jih je človek pridobil oziroma prevzel v okolju, v katerem živi, potem se v okviru etike pojavljajo premišljanja človeka samega o morali, ki jo sprejema od zunaj. Pri etiki gre za vrednotenje in udejanjanje morale s poudarkom na osebnem doživljanju moralnih dejstev. Rekli bi lahko, da gre za ozaveščanje človeka o nujnosti moralnega delovanja. Etika je znanost in filozofija o morali, v okviru katere se z uporabo filozofskih metod proučujejo izvor, vsebina, vloga in učinki morale v družbi in pri posamezniku. Nekateri opredeljujejo pojmovanje etike kot subjektivno moralo za razliko od morale, ki naj bi bila objektivna. Moralno deluje človek zato, ker pozna moralna pravila, ki so se oblikovala v družbi, etično pa naj bi bilo to isto moralno delovanje, katerega se človek zaveda in ga tudi sprejema kot pravilno in dobro. Pri etiki je zlasti bistvena zavest človeka o tem, da je nujno moralno delovanje zaradi dobrega (*per se* oziroma *ex opere operato*). Etično deluje posameznik, kadar postopa v skladu s svojo vestjo, ki je zdrava in ima jasne predstave o pravilnem in napačnem oziroma dobrem in slabem. Pri morali človek veruje, da je tisto, kar mu okolje nudi kot moralno pravilo, pravilno in dobro, vendar to objektivno še ne pomeni, da je dejansko samo po sebi dobro. Etika

se praviloma obravnava kot splošno teoretično in racionalno utemeljevanje morale v družbi. To je predmet filozofije, ki se ne ukvarja z moralnimi pravili kot življenjskimi napotki, temveč je filozofsko razmišljanje o sami moralnosti človeka kot moralnega bitja. Bistvena vprašanja, s katerimi se ukvarja etika, so: kaj je dobro samo po sebi in kaj naj dela človek, da bi bil dober oziroma česa ne sme storiti kot moralni subjekt. Gre za iskanje odgovora, kaj je moralna zavest kot posebna človekova dimenzija, s katero se človek izraža kot najvišje živo bitje. (Ivanjko 1997, 3)

Pravičnost pomeni prepričanje in ravnanje, ki obravnava vse ljudi brez izjeme in brezpogojno enako, zlasti pri sankcioniranju njihovega delovanja. Ravnanja ljudi je v tem kontekstu potrebno presojeti tudi z vidika etike in morale, ki predstavljata neizogibni del človekovega bivanjskega ovrednotenja, predvsem v svoji uporabni, delujoči razsežnosti, tj. kot praktična etika. Ta pa seveda predpostavlja teoretično etiko kot posameznikovo moralno-etično (pred)znanje, ki osmišlja in usmerja njegovo etično prakso. Brez celovitega etičnega (samo)razvoja človek ni sposoben delovati v vrednostno in razvojno pozitivni smeri. To pa pomeni, da brez prizadevanja in doseganja etične odličnosti za doseganje človekovega vzpona ni njegovega napredka v samorazvoju. Biti etičen torej ni le nekakšen začasni, kratkoročni imperativ posameznika, ki bi se mu bilo mogoče lahko izogniti oziroma ga ignorirati brez negativnih posledic. Na etiki človek stoji in pade. Na etiki stoji in pade človeštvo. Brez etike drvi navzdol, v dekadenco, degeneracijo in razkroj. Z etiko se vzpenja, plemeniti in izpopolnjuje. Brez etike na dolgi rok ni zdravja in uspeha. Vseskozi se moramo zavedati, da družba, ki ni dovolj etična, ne more biti odlična. V Sloveniji nam v sedanjih križnih časih še posebej primanjkuje tovrstne odličnosti. Ta na splošno usiha. (Cerar 2012)

Morala, moralnost (lat. *mos, mores* = običaj) označuje obliko človekovega odnosa do sveta, drugih ljudi in sebe. Odseva v ocenjevanju moralno relevantnih dejanj, dobrih in slabih. Morala je skupek moralnih vrednot in običajev v neki družbi. Podobno kot etika, religija, pravo, politika in država se morala spreminja v smiselnem obsegu, v vsebini in času ter je posebna oblika človeške družbene zavesti. Morala se pravzaprav začne v srečanju človeka s človekom v družbeni skupnosti in kadar človek svojo individualnost usklajuje s pravili obnašanja v skupnosti. Morala vključuje ustaljena pravila obnašanja, nauke religije, izkušnje ljudi, zapisane in nenapisane norme, kategorije, ideale in s strani oblasti sprejete predpise, ki veljajo tako za posameznike kot za celotno skupnost. Morala naj bi poudarjala vidik dolžnosti človeka do drugih in spoštovanja zapovedi, ki veljajo in so sprejemljiva v določenem družbenem okolju. Etika je bolj temeljna, absolutna in splošna, medtem ko je morala konkretna in relativna ter spremenljiva. Etične vrednote naj bi se skozi moralo (družbeno ocenjevanje) udeleževale in kot take naj bi bile obvezne. Morala vsebuje določen skupek pravil in norm človekovega ravnanja, ki ga okolje ocenjuje kot dobro. Gre za določena pravila, ki jih človek spozna v življenju z drugimi in s sprejemanjem ocen drugih v družbi o določenih oblikah ravnanja v odnosu do drugih, pri čemer se pri posamezniku razvija čut odgovornosti, da jih spoštuje. Lahko bi rekli, da gre za »naučena« pravila. Omenjena pravila so lahko vezana na določeno skupino, organizacijo delovanja in podobno. Imajo naravo navodil, kako naj človek ravna v določeni situaciji. (Ivanjko 1997, 2)

V čikaški deklaraciji iz leta 1993 je nedvoumno zapisano, da »ni nove svetovne ureditve brez svetovnega etosa«. Hans Küng govori o svetovnem pravu, ki ga razume kot »obstoječe nacionalno pravo in mednarodno pravo skupaj s pravnimi

zakoni svetovnih ustanov«, pri čemer pravo brez npravnosti nima trajno nobene trdnosti, zato prenovljeni globalni red ni mogoč brez spoštovanja univerzalnih moralnih pravil. Mnogi primeri so relativno preprosti in jih zadovoljivo rešuje pozitivno pravo, so pa tudi zapleteni primeri, ko se na primer tesno prepletata gospodarsko pravo in gospodarska etika. (Pavliha 2016, 276)

Profesor dr. Marko Pavliha z njemu svojsko mehkobo in šarmom žlahtnosti, napolnjenim z upanjem in plemenitim zavedanjem, izpelje sintagmo bivanjsko eksistencialnega obstoja posameznika s tem, da etimološko ovrednoti temeljne vrednote in načela svetovnega etosa (*Weltethos, global ethics, l'éthique planétaire*), ki so človeškost, zlato pravilo, nenasilje, pravičnost, resnicoljubnost in partnerstvo, kot *raison d'être* esencialnosti družbenega obstoja. Primarna humana zahteva je, da z vsakim človekom ravnamo človeško, da ima sleherno človeško bitje nedotakljivo dostojanstvo kljub morebitni drugačnosti, da se do soljudi obnašamo sočutno, kar veleva zlato pravilo skoraj v vseh religijah in filozofskih naukih. Iz tega načela izhajajo pravadna vseobsegajoča pravila za kultiviranje nenasilja in spoštovanja življenja, solidarnosti in pravičnega gospodarstva, strpnosti in resnicoljubnosti, enakih pravic in partnerstva med moškim in žensko. Svetovni (univerzalni, globalni) etos ni krščanska in zahodnjaška iznajdba, ampak je skupna vrednotna dediščina človeštva, katere bistvo sta načeli človeškega dostojanstva in tolerance, torej strpnosti do drugačnih nazorov. (Pavliha 2016, 271) Priznavanje temeljnih človekovih pravic torej presega tradicionalne poglede doktrine prava, še posebej kar zadeva mednarodno pravo. (Jambrek 2014a, 38)

Svetovni etos je enak posvetni etiki, ki jo oznanja štirinajsti dalajlama Tenzin Gyatso s poudarkom na sočutju do vseh

živih bitij, narave in veselja. Na podlagi znanstvenega proučevanja zahodnih in vzhodnih kultur je do podobnih ugotovitev prišel moralni psiholog Jonathan Haidt s pluralistično teorijo prirojenih moralnih matric. Na prvo mesto postavlja skrb za sočloveka in vzajemno varovanje pred škodljivimi vplivi, kar bržkone zaobjema tudi gostoljubje, kajti kakor lepo nekje pravi Lenart Škof, je to »eden najstarejših zakonov človeštva in spada med tako imenovane naravne zakone, ki ne potrebujejo utemeljitve«. Haidt nadalje našteva pravičnost in poštenost, ravnanje s sočlovekom v sorazmerju z njegovimi dejanji, svobodo, nasprotovanje tiranstvu in zatiranju, lojalnost do družine, domovine in vsake skupine, v kateri se osmišljamo, avtoriteto, spoštovanje tradicije in legitimne hierarhije, nasprotovanje prevratništvu in svetost ali čistost, izogibanje odvratnosti in gnusu. Če je bralca ob tem obšla asociacija na Lynn Hunt in njeno teorijo o »iznajdevanju človekovih pravic«, ni osamljen; Haidtovo pripisovanje enih ali drugih vrednot desno ali levo politično usmerjenim volivcem pa ob tej priložnosti ni pomembno. (Pavliha 2016, 273)

Mar je etika v sodobni igralnici ničelne vsote, v hiši iz kart, kjer pustošijo partitokracija, patokracija, surovi pragmatizem in manipulacija, res nemočna? Kaj se je v dobi tehnike, kibernetike in splošne digitalizacije pripetilo krščanski in laični morali ter morali odgovornosti, kakšna je cena neprecenljivih vrednot (*what is the price of unpriced values*)? So res vrednote v glavnem enake, samo tehnologija se spreminja? (Pavliha 2016, 263)

### *Pravičnost, modrost in integriteta*

»Thus, without an office holder, who is a person of integrity, the institution does not exist as an expression of institutional values. And when an institution is not an expression of



institutional values, it lacks democratic legitimacy.« (Matej Avbelj)

Zdi se, da človek brez pravičnosti ne more živeti, saj jo, ko rešuje spore, nenehno išče in se nanjo sklicuje. (Novak 2008) Iz naziranja Inštituta za vrednote Jožeta Trontlja med drugim izhaja, da težko potegnemo jasno ločnico med pravičnostjo in poštenostjo. Mnoge temeljne vrednotne kategorije izgubijo svoj pomen, če niso povezane s pravičnostjo, npr. svoboda, ljubezen, dobrota, znanje, modrost, resnica. Usmeritev k integriteti mora biti v jedru družbe, za katero je značilna doslednost v odločanju, obnašanju, načelih, pričakovanjih in izidih delovanja. Individualno se kaže v moralnem ravnanju. Integriteta in poštenost sta postulat dobrega značaja in osebnostne zrelosti v vseh znanih kulturah in civilizacijah. Zelo pogosto ju postavljamo prav na vrh tega, kar tvori bistvo osebne, individualne moralne veličine. Poštenost se zato rado povezuje s pojmom vesti in v tej zvezi je poštenost osnovno zagotovilo čiste vesti. Zato sta integriteta in poštenost tudi med najpomembnejšimi cilji vzgoje, torej oblikovanja posameznikovega značaja in osebnosti. Za mnoge je poštenost sploh najpomembnejša značajska lastnost.

Resnično se v večini kultur in civilizacij postavlja poštenost in integriteta kot temeljno vodilo osebne morale, edino, ki poleg ljubezni in svobode zagotavlja tudi splošno sožitje in blaginjo. Pogosto zato zasledimo mnenje, da negativnih pojavov, ki tarejo človeštvo, od prevar do nasilja, ne bi bilo, če bi ljudje živeli pravično, solidarno in predvsem pošteno. Integriteta in poštenost pomenita na eni strani dosledno uresničevanje moralnih načel v obnašanju, na drugi strani pa pomenita najvišjo možno mero iskrenosti in resnicoljubnosti. Zato ju lahko pojmujejo kot izjemno pomembno

podlago za naše izbire in odločitve, za doslednost, vztrajnost in pogum, ki se največkrat kaže prav v ohranjanju poštenosti kljub številnim skušnjavam in pritiskom, ki nas silijo k nepoštenemu ravnanju. Zaradi vsega tega ni nič čudnega, da sta poštenost in integriteta pomembni sestavini vseh etičnih in moralnih sistemov v religijah, filozofijah in tudi v ljudski modrosti, kar izpostavlja veliki humanist prof. dr. Jože Trontelj. Vrednotne domene v povezavi z znanjem pridobijo svojo pravo vrednost le, če so modro uporabljene, če so torej uporabljene razumno in etično. Znanje brez razumevanja ne pomeni veliko. Zato se v tej domeni znanje tesno povezuje z modrostjo.

Jasne smernice, ki jih z Antigonino etičnostjo, baironovsko vznesenostjo in občutkom Dostojevskega za pravičnost plemenito in dostojanstveno pred nas postavlja prof. dr. Ernest Petrič, *sensei* sodobnega časa, v smislu ponotranjenega *ratia* posameznikovega ravnanja z etičnega in moralnega vidika, predstavljajo namreč *conditio sine qua non* v delovanju pravne države in družbene skupnosti. (Petrič 2014) Modrost izkušenejšega in na nemirnem morju izklesanega pomorščaka združuje znanje, razum in intuicijo z življenjskimi izkušnjami, vse to pa z visokimi etičnimi standardi in moralnim čutom. Modrost v povezavi z znanjem in drugimi vrednotami omogoča globlje in bolj učinkovito razumevanje, vpogled, presojo in svetovanje tudi o najbolj težavnih, kompleksnih in negotovih vprašanjih. Tako je modrost usmerjena v dobro sebi in drugim; njen smisel je v tem, da jo vnašamo v načrtovanje, urejanje in tolmačenje življenja, medosebnih odnosov in srečne ter pravične družbe.

Ni sporno, da etika in morala vsebujeta kriterije oziroma oceno o tem, kaj je dobro za človeka oziroma za družbo kot tako (*per se*) in zavest človeka, da mora spoštovati moralne

oziroma etične norme, ker te pomagajo samemu človeku, da je dober in sočasno pospešujejo in utrjujejo medčloveške dobre odnose, ki so pogoj, da se človek v družbenem okolju počuti dobro. Gre za ocenjevanje dobrote določenega človekovega dejanja, pri čemer se v teoriji in praksi ločuje, ali je dobrost kakega ravnanja sama po sebi dobrost ali pa je to dobrost po mnenju posameznika. Večinsko mnenje v teoriji zastopa, da etika ocenjuje dobrost z vidika, ali je določeno ravnanje človeka dobro samo po sebi, morala pa, ali je ravnanje dobro z vidika ocenjevanja pravil, ki veljajo v določeni družbi. Pri morali je zlasti poudarek na ocenjevanju odnosa posameznika do drugih, pri etiki pa naj bi bil poudarek na ocenjevanju odnosa posameznika do konstantnih in v podzavesti človeka prisotnih idealov o dobroti. Morala naj bi poudarjala vidik dolžnosti človeka do drugih in spoštovanja zapovedi, ki veljajo in so sprejemljiva v določenem družbenem okolju. Etika je bolj temeljna, absolutna in splošna, medtem ko je morala konkretna in relativna ter spremenljiva. Etične vrednote naj bi se skozi moralo (družbeno ocenjevanje) udeleževale in kot take naj bi bile obvezne. Morala vsebuje določen skupek pravil in norm človekovega ravnanja, ki ga okolje ocenjuje kot dobro. Gre za določena pravila, ki jih človek spozna v življenju z drugimi in sprejemanjem ocen drugih v družbi o določenih oblikah ravnanja v odnosu do drugih, pri čemer se pri posamezniku razvija čut odgovornosti, da jih spoštuje. Lahko bi rekli, da gre za »naučena« pravila. Omenjena pravila so lahko vezana na določeno skupino, organizacijo delovanja in podobno. Imajo naravo navodil, kako naj človek ravna v določeni situaciji. Moralno pravilo je tisto, ki ga oblikuje določena družbena skupina in za katerega meni, da je samo po sebi dobro, da ga je treba spoštovati in se ravnati v skladu s takšnim pravilom. Etično pravilo je pravilo, ki je samo po sebi dobro,

ne glede na to, ali ga kot takega šteje družbena skupina. Praviloma sta moralno in etično pravilo vsebinsko enaka, vendar pa je v velikem številu primerov moralno pravilo bližje vsakodnevnemu življenju kakor etično pravilo. Tukaj ne pojmuje etike kot filozofske discipline o morali. Pri razpravah o morali in etiki izhajamo iz nespornega dejstva, da ne znamo definirati prava in prav tako ne etike. Prav tako ne vemo, od kod sta pravo in etika. Vsi poskusi definiranja prava in tudi etike oziroma morale so bili neuspešni oziroma niso uspeli vsebinsko zajeti vso polnost pojma in vloge prava ter etike v družbi in življenju posameznika. (Ivanjko 1997, 2–4) Nepristranskost obstaja prav v razumevanju zapovedi, da nobene osebe ne obravnavamo drugače. (Ritsert 1997)

### **Pravičnost in človekove pravice**

»Pripadnost človekovim pravicam je neka posebna, sveta reč oziroma kot taka vsaj velja v svetu. Je nujni prvi pogoj oziroma porok prava in pravičnosti. Brez kulture, ki bi to pripadnost ponotranjila, ni pravne države.« (Klemen Jaklič)

#### *Človekovo dostojanstvo in temeljne človekove pravice*

»Never be afraid to raise your voice for honesty and truth and compassion against injustice and lying and greed. If people all over the world ... would do this, it would change the earth.« (William Faulkner)

Človekovo dostojanstvo je izhodišče vseh človekovih pravic in temeljnih svoboščin ter opredeljuje človeka v njegovem eksistencialnem bistvu. Varovanje človekovega osebnega

dostojanstva, osebnostnih pravic, njegove zasebnosti in varnosti zasedajo posebno visoko mesto med pravno zagotovljenimi človekovimi pravicami in temeljnimi svoboščinami (npr. 34.–38. člen Ustave Republike Slovenije, 17. člen Pakta o državljanskih in političnih pravicah, 8. člen Evropske konvencije o človekovih pravicah). (Zupančič, Klemenčič et al. 1996, 253) Vse odločitve so samo tedaj, samo toliko in le do tedaj suverene, dokler so prepričljivo utemeljene s temeljnimi človekovimi pravicami in svoboščinami, dokler preverljivo in učinkovito v skladu z njihovo zaščito uresničujejo ultimativni cilj: človečnost. (Teršek 2010, 92) Gradualistična paradigma, ki sloni na humanosti, predstavlja tudi družbeno platformo, ki senzibilno odpira nove poti pri razvoju (evropske) demokracije. (Jaklič 2016, 2) Temeljne človekove pravice in dolžnosti so v sodobni družbi namreč materialnopravni vir pozitivnega prava in merilo vsebinske pravilnosti prava ter so postavljene kot izhodišče in merilo pravnosti. Pravilnega in pravičnega prava brez temeljnih človekovih pravic namreč ni. (Mozetič 1998) Nespoštovanje dostojanstva posameznika ima rušilni učinek za verodostojnost tistih, ki v takih zadevah sodelujejo in sodijo. (Ribičič 2010) Tudi Splošna deklaracija človekovih pravic (1948) izhaja iz priznavanja prirojenega človeškega dostojanstva vseh članov človeške družbe in njihovih enakih in neodtujljivih pravic, ki so temelj svobode, pravičnosti in svetovnega miru. Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo ter bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje. Vsakdo ima pravico do življenja, prostosti, osebne varnosti, pravne sposobnosti, enakosti pred zakonom, zasebnosti, državljanstva in nekaterih drugih stanj in položajev. Na dostojanstvu, ki je prirojeno vsem članom človeške družine, in priznanju njihovih enakih in neodtujljivih pravic, temeljita tudi Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah ter Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah iz leta 1966. (Pavliha 2016, 269)

Spoštovanje dostojanstva posameznika predstavlja sposobnost preseganja lastne egocentričnosti in je, če je pravična in iskrena, znak pozitivnega razvoja posameznika na poti njegove samouresničitve. Spoštovanje pozitivno prispeva h kultiviranju družbe in dobrim medčloveškim odnosom, saj se moramo vsi zavedati, da smo nepopolni in da imamo vsi določene napake. (Cerar 2010) To koristi predvsem nam samim, in sicer ob dejstvu, da smo vsi zmotljivi in delamo napake. Temelj pravne ureditve mora biti varstvo človekovih pravic in spoštovanje človekove svobode. Spoštovanje dostojanstva v svojem bistvu predstavlja implementacijo in integracijo pojma humanosti v družbeno tkivo, ki izhaja iz novodobnega pojmovanja človeškega dostojanstva, pojmovanja, ki je bilo prvič eksplicitno postavljeno v evropski kulturi v zgodnjem novem veku, v prelomnem času med renesanso, humanizmom in razsvetljenstvom, kar pa v smislu *de lege ferenda* zagovarja tudi novi predlog evropske Ustave. (Jambrek 2014a, 47)

Nacionalni in mednarodni vrednostni sistemi izvirajo iz skupno sprejetih vrednot, kot so dostojanstvo, enakost in svoboda, ki predstavljajo temeljne človekove pravice. (Jambrek 2014a, 47) Človekove pravice gredo človeku samo zato, ker je človek, kar velja prav za vse pravice, od osebne svobode, varnosti do pravice živeti človeka dostojno življenje. Humani zametki prava, morale, etike in etosa segajo v prazgodovino k našim daljnim prednikom, ki so živeli družno zaradi obrambe pred plenilci, pokopavali so svoje mrtve, skrbeli za bolne in si medsebojno pomagali. Že starodavni mezopotamski zakoniki so zagotavljali sveženj temeljnih človečanski vrednot, denimo nedotakljivost življenja, zdravja, telesne integritete in svobode, vendar na način, ki se dandanes zdi barbarski, tedaj pa je bil že zaradi vnaprejšnje javne razglašeni pravičen. Tamkaj najdemo tudi skrb za

starejše in onemogle, spoštovanje obljub oziroma pogodb in še marsikatero drugo vrlino. *Spiritus agens* najstarejših kodifikacij se je s pridihom naravnega prava skozi stoletja krepil v grško-rimskih izročilih, religijah in filozofskih naukih, nato med renesanso in razsvetljenstvom, vse do moderne dobe, ko se v ospredje prerine pragmatičnost etičnega obnašanja. (Pavliha 2016, 265–266)

*Human dignity is inviolable. It must be respected and protected.* (Jambrek 2014a, 47) Humanost ima vsekakor ogromno stičnega še z drugimi domenami, kot so znanje in modrost, univerzalnost, kultura, tradicija, pravičnost, integriteta in poštenost, pa tudi življenje, narava in zdravje ter delo in ustvarjalnost. Zato bomo v sklopu humanosti našli vodila, načela in vrednote, ki jih povsod postavljajo na zelo visoko mesto: ljubezen, svobodo, strpnost, dobroto idr. Humanizem pa skozi svojo vero v človeka in človeško dostojanstvo izrecno poudarja tudi kategorije upanja, napredka ter osebne in družbene ter civilizacijske rasti, saj prav to odpravlja in počlovečuje Hobbov princip *homo homini lupus*. V smislu temeljnih človekovih pravic pomeni, da mora biti vsakomur omogočeno, da enakopravno sodeluje pri družbenih procesih. (Jambrek 2014a, 56–57, 61–62)

»Človekove pravice izhajajo iz čiste teorije, naslonjene so na abstraktnega umnega človeka. Ta konfliktnost, zahteva po neposredni aplikaciji in čista abstraktnost človekovih pravic zahtevata preizprašanje mehanizmov za aplikacijo človekovih pravic v konkretnih kulturnih okoljih.« (Rok Svetlič)

Za sistem evropskega dojemanja prava izhajata glede prava človekovih pravic dve temeljni metodi spoznavanja in argumentiranja, ki sta obe tesno povezani z načelom subsidiar-

nosti in doktrino o polju proste presoje. Ti sta: 1. tehtanje kot način iskanja poštenega ravnotežja, ki korenini v relativnosti in medsebojni konkurenčnosti večine konvencijskih pravic ter v njihovem večnem medsebojnem prerivanju ali prerakanju z javnim interesom; 2. razlaga v skladu z načelom prilagajanja prava družbenim spremembam, z drugimi besedami razvojna (kdaj tudi dinamična) razlaga odprtih pojmov. Prvo narekuje konfliktnost človekovih pravic tako na vertikalni kot horizontalni ravni, drugo spoznanje, da je dinamika družbene stvarnosti vedno pred možnostjo mednarodnopravnega odziva nanjo. (Zobec 2016, 129) Profesor dr. Marijan Pavčnik ugotavlja, da so prav temeljne človekove pravice oziroma njihov »ustavni katalog« pridobitev racionalističnega naravnega prava, ker so kulturno-civilizacijsko in pravno izročilo, ki ima trdno in daljnosežno soglasje. (Pavliha 2016, 267)

*Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites, mais je me battraï jusqu'au bout pour que vous puissiez le dire* (Voltaire) (»Ne strinjam se s tem, kar praviš, vendar bom do konca branil pravico, da bi to lahko izrekal.«) ne sme predstavljati zgolj nepotrebnega okraska ali mrtve črke na papirju v normativni ureditvi vsake države, temveč mora postati družbeno vodilo glede vključenosti posameznikov v procese odločanja. (Jambrek 2014a, 306–309) Pri posegih v človekove pravice je potrebno ravnati zelo previdno, s posebnim poudarkom na ohranitvi dostojanstva in integritete posameznika, kar pa predstavlja tudi *ratio* delovanja Evropskega sodišča za človekove pravice (ESČP), ki poudarja, da je omejevanje človekovih pravic možno le skladno z načelom sorazmernosti in le če ima zakonodajalec ustavno dopusten cilj in če je omejitev skladna z načeli pravne države. (U-I-40/06) Zato je še posebej nujno izpostaviti, da je pri vsaki uporabi prava potrebno celotno zadevo pogledati z ustavnopravnega vidika varovanja temeljnih človekovih pravic in svoboščin, ob upoštevanju



načela sorazmernosti, ki določa, da so nesorazmerni posegi države nedopustni. (U-I-40/06)

*Hominum causa omne ius constitutum.* Nepravične odločitve niso posledica zunanjih metafizičnih pridihov božanstev, ki mečejo karte tam gori na Olimpu, ampak so plod naših (ne) srčnih in (ne)razumnih odločitev. (Avbelj 2016, 245) Sposobnost spoštovanja je sposobnost preseganja lastne egocentričnosti in je, če je pravična in iskrena, znak pozitivnega razvoja posameznika na poti njegovega samouresničenja. Spoštovanje pozitivno prispeva h kultiviranju družbe in dobrim medčloveškim odnosom, saj se moramo vsi zavedati, da smo nepopolni in da imamo vsi določene napake. (Cerar 2010) V Sloveniji je namreč spoštovanja premalo, tako na osebni kot institucionalni ravni. Razlog za to pa je tudi v naših zmotnih in sebičnih predstavah o tem, da lahko priznanje, ki ga namenimo drugemu, kakorkoli škoduje nam samim. (Cerar 2010)

»Za obstoj pravne države ni bistveno le spoštovanje temeljnih pravic, ampak tudi zavedanje o njihovem pomenu. Če bi nadgradili Gustava Radbrucha, lahko sklenemo, da so človekove pravice kot vsakodnevni kruh, voda in zrak.« (Verica Trstenjak)

### *Pravičnost in humanizem*

»Človek se uresniči šele z dejanjem.« (Sofoklej)

Ni slučaj, da je prav naš čas pogosto označen kot čas humanizma, čas k človeku usmerjene miselnosti. Humanizem pomeni torej človečnost tudi v vrednotnem pomenu, mi-

selnost, ki temelji na konceptu človeškega dostojanstva in iz njega izhajajočih pravic, svoboščin, pa tudi odgovornosti. Humanost ni visoko načelo samo v našem zahodnem in evropskem kulturnem krogu, vsaj implicitno ga poznajo vse velike civilizacije. Pojem *ren* (ljubezen in spoštovanje do sočloveka) oziroma ljubezni do bližnjega je tudi v Konfucijevi (Kong Zijevi) filozofiji in krščanski miselnosti eno izmed temeljnih načel, ki presega klasični evropski dualizem, ustaljen v filozofiji in znanosti od Platonovega vrednotenja čustev in razuma. Že v antiki je bila namreč ljubezen razlagana na več načinov. Čeprav jo je Empedokles razglasil za poglobitveno silo v vesolju, jo je Platon razumel kot nasprotnost razuma, ki lahko postane celo grožnja družbenemu razvoju. Prav Platonovo vrednostno razlikovanje je vplivalo na dolgotrajno ločevanje med srcem in glavo, spremenjeno šele ob koncu 20. stoletja stoletja. Takrat so strokovnjaki potrdili, da sta razmišljanje in čutenje pravzaprav v istem »paketu«, kar je označeval tudi nov termin čustvena inteligenca. Niz sprememb v znanosti je odprl pot bolj sistematičnemu znanstvenemu raziskovanju ljubezni. Prof. dr. Alojzija Zupan Sosič utemeljuje, da sodobna znanost izhaja iz osnovnega prepričanja, da je človekovo bistvo globoko zaznamovano z ljubeznijo, to absolutno vrednostjo pozitivnega čustvovanja, ter da ljubezen ni samo temeljno čustveno stanje in delovanje človeka, ampak tudi krepost in vrednota, saj zaobseže skoraj vse moralne vzgibe. Hkrati je postala danes ljubezen predmet bolj sistematičnega raziskovanja tudi zaradi tega, ker je v tehnično organizirani družbi, ki identiteto vsakogar od nas pojmuje zgolj kot uporabnost in sposobnost za delovanje v sistemu, katerega del smo, edini prostor, v katerem se lahko posameznik resnično izrazi oziroma prizorišče skrajnega individualizma, kjer ljubeči v ljubljenem išče (tudi) sebe. Brez visoko postavljene ljubezni in spoštovanja do

sočloveka si ne moremo predstavljati družbe blaginje in socialne države. Takšno oznako zasluži le družba, kjer je skrb za sočloveka med njenimi temeljnimi vodili. Skrb za sočloveka je tako ali drugače vsebinsko povezana z vsemi drugimi vrednotnimi domenami, še posebno pa seveda s humanostjo, kulturo, univerzalizmom ter spoštovanjem življenja, zdravja, narave in okolja. Brez poudarjene skrbi za sočloveka si težko predstavljamo modrost in znanje, pravičnost in integriteto, pa tudi dobro tradicijo in ustvarjalnost. Gre za načelo, ki ga lahko povežemo z bistvom humanosti, obenem pa povezuje humanost z drugimi vrednotnimi domenami, zlasti s skrbjo za sočloveka.

Margalit postavlja svoje izhodiščno vprašanje: »Zakaj je enakost dobra?« Za boljše razumevanje to vprašanje preoblikuje v naslednje enostavnejše: »Zakaj je neenakost slaba?« Sklene, da je najslabša stran neenakosti v tem, da so lahko prikazi neenakosti paradigmatični primeri poniževanja. (Margalit 2000) Margalitov sklep je, da poštena družba zahteva odpravo kakršne koli oblike neenakosti, ki vodi v ponižanje. Pravičnost in enakost namreč predstavljata tisto potrebno sinergijsko platformo glede participacije in vključenosti posameznikov v okviru družbenih procesov, ki preprečuje njihovo marginalizacijo znotraj sodobne družbe. (Schmid 2008) Potreba po participaciji je ena izmed najglobljih človeških potreb in v družbenem smislu bi morala biti to pravica. (Hawlina 2014) Participacija posameznikov v smislu temeljnih človekovih pravic pomeni, da mora biti vsakomur omogočeno, da enakopravno sodeluje pri družbenih procesih. (Jambreč 2014a, 56–57) Aristotel je izpostavil, da na pravičnosti temelji družbeni red. Pred njim je že Platon, Aristotelov učitelj, poudarjal, da je pravičnost najpomembnejša vrлина urejene družbe. Enake pravice za

vse in enakopravnost pred zakonom so temeljna značilnost prava temeljnih človekovih pravic in pomenijo uresničenje splošne enakopravnosti.

### **Pravičnost in pravna predvidljivost**

»Fiat iustitia, pereat mundus.«

#### *Pričakovalna pravica*

»Lex uno ore omnes alloquitur.«

Človeštvo si že od leta 1215, ko je bila sprejeta *Magna carta libertatum*, prizadeva zagotoviti pravno varnost, ki je še vedno nezadostna, zlasti v posameznih delih sveta. V novejšem času pa se že govori o nujnosti zagotavljanja moralne varnosti kot osebnega občutka človeka, da mu nihče ne bo škodoval na časti in ugledu, kar pa se ne more zagotoviti s pravom. Moralna varnost je višja stopnja varnosti človeka od pravne varnosti, ki je minimum varnosti. (Ivanjko 1997, 1)

Ravnanja sodišča morajo biti namreč vnaprej predvidena na način, da je posamezniku zagotovljen vpliv na sprejeto odločitev – pričakovalna pravica, ki je v tesni povezavi z načelom varstva zaupanja v pravo in pravne varnosti. Zagotovljen je v okviru tistih splošnih načel pravne države, ki v ustavi sicer niso izrecno določena, ki pa jih je treba šteti za zagotovljena že na podlagi prej citirane ustavne določbe, da je Slovenija pravna država. Med taka načela pravne države je treba šteti v okviru širšega pojma pravne varnosti vsekakor tudi načelo varstva zaupanja v pravo, ki posamezniku zagotavlja, da

sodišče njegovega pravnega položaja ne bo arbitrarno, torej brez razloga, utemeljenega v prevladujočem javnem interesu, poslabšalo. Tu gre za *Anwartschaftsrecht*, kakor ga je razvilo nemško civilno pravo (I Cpg 1431/2011), slovensko javno pravo pa je tako pričakovalno pravico že izrecno zakonilo in celo potrdilo s predpisom ustavnega ranga.

Vsebina načela zaupanja v pravo, vključenega v ustavno določbo 2. člena, je v direktni povezavi z načelom pravne varnosti in pravici vsakogar, da zaupa v veljavno pravo in skladno z njim uravnava svoja ravnanja in pričakovanja. Predvidljivost zakonskih posledic konkretnih ravnanj je torej bistvo pravne varnosti (I Cpg 1431/2011) in eno temeljnih meril, ki se pričakuje od ravnanja organov odločanja v razmerju do posameznikov. Država je dolžna zagotavljati pravno varnost, saj je v pravni državi predvidljivost vedenja in ravnanja vrednota, ki naj bo kar najbolj uresničevana. Na ta vidik v povezavi s konceptom vrednot smiselno opozarja P. D. Brito. (Jambrek 2014a, 38) Pričakovanje, ki je pravno varovano (pričakovalna pravica) nastane osebi, ki ima konkreten zahtevek za pridobitev določene pravice, temelječ na veljavnem pravu. (III Ips 121/2005)

Pravo varuje človeka in njegov položaj pred posegom drugih. Morala pa bistveno bolj poudarja odnos posameznika v razmerju do drugih v smislu nudenja dobrote drugemu. Pravo varuje človeka pred škodljivimi in nesprejemljivimi oziroma po oceni družbenega okolja negativnimi posledicami določenih ravnanj, morala pa naj bi spodbujala, kako pomagati drugemu človeku in tudi samemu sebi, da se doseže občutek sreče. Od tod tudi znana teza, da je pravo minimum morale. Pravo omogoča, da človek živi varovano ali, bolje rečeno, relativno neogroženo v določeni družbi,

vendar pa mu ne more zagotoviti občutka osebne sreče, kvalitete humanih in dobrih medčloveških odnosov. To je naloga moralnih in etičnih norm. Zgodovinsko gledano je pravo vedno vsebovalo pomembna pravila obnašanja ljudi, pri čemer se še vedno sprašujemo, podobno kot Kant, kaj sploh je pravo. Zgodovinarji v osnovi opredeljujejo štiri temeljne cilje prava: 1. vzpostaviti red, 2. zagotoviti pravičnost, 3. urediti sistem oblasti, 4. zagotoviti varstvo pred oblastjo. (Ivanjko 1997, 5)

V pravni državi je torej predvidljivost vedenja in ravnanja vrednota, ki naj bo kar najbolj uresničevana. Če se torej ljudje pravilno zanesejo na določene pravne predpise države in so na to uravnali svoje ravnanje, sodišče pa je to enostavno prezrlo v njihovo škodo, je bilo s tem nadvse očitno prekršeno prej omenjeno načelo varstva zaupanja v pravo. Pravna predvidljivost je tudi v neposredni zvezi s pravičnostjo. V tem pogledu je potrebno izpostaviti sojenje, ki je skladno z veljavno obstoječo in enotno sodno prakso, saj to povečuje predvidljivost in pravno varnost. Prav sprejemanje sodnih odločitev namreč najbolj fatalno zaznamuje družbeno življenje in posameznika znotraj skupnosti.

### **Pravičnost in sodne odločitve**

»Judicial decision-making is therefore not merely legal decisionmaking but ultimately and essentially an expression of ethical decision making. Jurisprudence is that branch of philosophical/theological knowledge which evaluates human-made law from an ethical or moral perspective.« (Philip J. Grib)

*OLM sodnika dr. Ernesta Petriča v zadevi Up-889/14-27, OLM sodnika Jana Zobca k sklepu št. Up-373/14, OLM sodnika DDr. Klemna Jakliča k odločbi št. Up-323/17*

»Mar ni edino pravično, da prav takrat, kadar gre za resen dvom o tem, ali je sodba, četudi pravnomočna, izrečena v skladu z Ustavo, da Ustavno sodišče, vrhovni varuh človekovih pravic in zakonitosti, izvrševanje sodbe in s tem morebitno nadaljevanje protiustavnega omejevanja pravice do osebne svobode do končne odločitve zadrži!« (OLM sodnika dr. Ernesta Petriča v zadevi Up-889/14-27)

Izostren občutek za pravičnost pravnega učenjaka, ki skladno z načelom vestnosti in poštenja udejanja logičnost in življenjskost pojmovanja prava, ko z moralno integriteto pravično ureja interakcije posameznikov in ga kot takega naredi preverljivega in pozunanjenega v stvarnosti, poseblja *ultima ratio* pravne države. *Ratio decidendi* sprejete odločitve namreč ne sme biti v nasprotju z *ultima ratio* pravne države. Še posebej to velja takrat, kadar gre za nosilne razloge (*rationes decidendi*), ki so bistveni za sodno odločitev. *Ultima ratio* pravne države namreč pomeni, da je pravo potrebno uporabljati na zakonit način, sicer sploh ne gre za uporabo prava. (Novak 2010) Že po Aristotelu je namreč lahko *raison d'être* le pravičnost, saj če nepravilno pomeni neenakost, potem pravično pomeni enakost.

»Vaš čas je omejen, zato ga ne zapravljajte tako, da živite življenje nekoga drugega. Naj vas ne zanese dogma, da morate živeti tako, kot razmišljajo drugi. Ne pustite, da šum, ki ga povzroča mnenje drugih, preglasi vaš notranji glas. Še najpomembnejše pa je, da pogumno slediti smeri, v katero vas vlečeta srce in intuicija. Ta dva namreč že vesta, kaj bi

zares radi postali. Vse ostalo je postranskega pomena.« (Jobs in Beahm 2012)

Še določneje platonsko srčnost omenjenih ustavnih sodnikov – ne ozirajoč se na javno mnenje po principu *ferè libenter homines id, quod volunt, credunt* («Ljudje navadno raje verjamejo to, kar želijo verjeti.») in na takratno (ne)predvidljivost posledic (ne)všečnega naziranja, temveč zgolj na pogumno poslušanje lastne vesti kot etičnega vodila za ravnanje in sodniškega občutka za pravičnost – izostri Radbruch z implementacijo njegove znane formule. (Schumacher 1985) Radbruchova formula gradi na razmerju med pravno varnostjo in pravičnostjo, ki zagovarja, da se mora nepravilno pravo umakniti pravičnosti. Jedro pravičnosti, tako Radbruch, je pravna enakost. Tam, kjer se ne teži k pravičnosti, tam, kjer je pravna enakost zavestno zanikana, tam zakon ni le nepravilno pravo, tam takšen zakon sploh nima narave prava. (Radbruch 1946, 345–346) Podobno in nemara še bolj jasno je ta misel izražena v njegovih *Petih minutah filozofije prava*:

»So torej pravna načela, ki so močnejša kot sleherna postava, tako da zakon, ki jim nasprotuje, ne velja. Ta načela imenujemo naravno ali umno pravo. Glede posamičnih med njimi so seveda določeni pomisleki, toda stoletno delo jim je vendarle izoblikovalo trajen obstoj in jih s tako daljnosežnim soglasjem strnilo v tako imenovane deklaracije pravic človeka in občana, da glede na nekatere med njimi lahko ohranja dvom le še hotena skepsa.« (Radbruch 1945, 328)

Pravna merila, ki se naslanjajo na splošna pravna načela, ki jih priznavajo civilizirani narodi, so torej temelj prava. Veza-  
nost sodišč, ki odločajo o pravicah posameznika, na načela  
vestnosti in poštenja in druga moralna pravila pomeni,



da morajo omenjena temeljna načela predstavljati *conditio sine qua non* vsake sprejete odločitve. Neizogibno je, da v konkretnih primerih utemeljujemo tako, da splošna pravna načela konkretiziramo in opremo na splošno sprejeto pravno izročilo, ki se v različnih postopkih najbolj učinkovito udejanjajo s tem, da se pretočijo v spoštovanje ustave in zakonov, saj je morala sama po sebi pomembnejša oziroma prvotnejša od prava. (Hribar 1994) Procesna ravnanja sodišč, ki temeljijo na kršitvah temeljnih človekovih pravic, so zaradi svoje prepovedanosti nična in zato v tistem delu, v katerem se z njimi kršijo pravice posameznika, neupoštevna, saj so vsa sodišča vezana na načelo vestnosti in poštenja ter druga moralna pravila.

Ustavni sodnik ddr. Klemen Jaklič v zadevi Up-732/17-12 ugotavlja, da je Rawlsov koncept »tančice nevednosti« (Rawls 1971) eden najznamenitejših poskusov zagotovitve nepristranskosti argumentacije, in sicer preko miselnega eksperimenta, v katerem na interpretacijo ne morejo vplivati arbitrarni dejavniki oziroma razlagalčeva lastna »bremena presoje« (*burdens of judgment*). Če Rawlsov koncept razširimo na sodno interpretacijo ustave, kakor je bil po nekaterih razlagah tudi v resnici zamišljen, razlagalec ustave, ki stoji za »tančico nevednosti«, ne ve denimo, katerega spola je sam ali tisti, o katerem sodi, kakšne barve je njegova polt ali polt tistega, ki mu sodi, kakšen je njegov socialno-ekonomski položaj ali tovrstni položaj tistega, o katerem odloča, prav tako ne ve za svoja ideološka ali politična prepričanja, niti za to, kakšna so prepričanja in tendence tistega, v primeru katerega razlaga ustavo itd. V takšnih pravičnih (*fair*) argumentacijskih okoliščinah »izza tančice nevednosti« sodnik argumentira nepristransko oziroma pravično, to je v skladu z ustavo. Ko pa se znajde izven tančice ali takšno tančico

odmisli, dopusti, da na njegovo presojo vede ali nevede vpliva tudi katera od moralno arbitrarnih okoliščin oziroma »bremen njegove presoje«. Takrat njegova argumentacija ni več neomadeževana, njen rezultat pa je drugačen, kot bi sicer bil v okoliščinah, ko je argumentiral z gledišča bližje idealu tančice nevednosti. (Up-732/17-12)

Prepričljivo argumentacijo glede udejanjanja pravičnosti nadalje poda v zadevi Up-323/17-19 ustavni sodnik ddr. Klemen Jaklič. Odvzem prostosti je namreč eden najhujših mogočih posegov v človekovo svobodo in s tem v človekove pravice. Gre za poseg, ki je že sam po sebi nepopravljiv. Nobena denarna odškodnina ne more popraviti škode, ki je človeku nastala zato, ker je bil protipravno (protiustavno) zaprt. Zaradi odvzema prostosti lahko človek izgubi službo, družino in celo vrsto priložnosti, ki bi jih sicer v tistih letih življenja imel, ter uživanje vseh človekovih pravic, ki jih je mogoče izvrševati le na prostosti. Noben denar kasneje ne more povrniti tovrstne škode. Kot tudi ne škode, ki zaprtemu človeku ob zavedanju, da je določen čas svojega življenja namesto na neki drug, bolj časten način, preživel v priporu, nastane zaradi okrnjenja njegovega dostojanstva. Kot tudi ne škode, ki zaprtemu človeku ob zavedanju, da je določen čas svojega življenja namesto na neki drug, bolj časten način, preživel v zaporu, nastane zaradi okrnjenja njegovega dostojanstva. Težko si je zamisliti kaj bolj nepopravljivega od odvzema svobode in težko je razumeti, zakaj bi za slovensko Ustavno sodišče, ki šteje, da sam odvzem prostosti še ni nepopravljiva ali težko popravljiva posledica, veljalo drugače kot za vodilna ustavna sodišča Zahoda. Nemško Zvezno ustavno sodišče na primer že več kot pol stoletja, vse od leta 1958, ko se je s tem vprašanjem prvič soočilo, stoji na soglasnem stališču, ki je diametralno

nasprotno slovenski predpostavki. Odvzem prostosti šteje za enega najhujših posegov v človekovo svobodo, ki je že po svoji naravi »nepopravljiv«. (BVerfG 2 BvR 449/05; BVerfGE 22, 178 (180); gl. tudi npr. BVerfGE 56, 396; BVerfG 2 BvR 1323/06; BVerfGE 8, 102–103; BVerfGE 14, 11–13; BVerfGE 22, 178–180; BVerfG 2 BvR 1261/00, 2; BvR 2045/02, 2; BvR 2044/07, 2; BvR 2060/06, 2; BvR 769/10; BVerfGE 51, 324; BVerfGE 88, 169) Na podlagi predstavljenih razlogov kazni zapora šteje za enega najhujših posegov v človekovo svobodo, ki je že po svoji naravi nepopravljiv. Kot tak sam po sebi predstavlja razlog za zadržanje do odločitve o ustavni pritožbi, če le na drugi strani tehtnice ne prevladajo nasprotno specifične okoliščine nekega primera (dvostransko tehtanje, prav takšno kot v nekazenskem, stečajnem primeru, ki je predmet tega sklepa). (Up-323/17-19) Ustavni sodnik ddr. Klemen Jaklič ob tem izpostavi primer obrazložitve nemškega ustavnega sodišča v zadevi BVerfG 2 BvR 449/05:

»a) Če začasna odredba ne bi bila izdana, kasneje pa bi se izkazalo, da je ustavna pritožba utemeljena, bi v vmesnem času prišlo do izvrševanja zaporne kazni treh let in treh mesecev. S tem bi šlo za občuten poseg v pravico posameznika do osebne svobode, ki ima med temeljnimi pravicami posebno težo (prim. BVerfGE 22, 178 (180)), in česar pozneje ne bi bilo več mogoče popraviti.

b) Če pa bi bila začasna odredba izdana, kasneje pa bi ustavno sodišče ustavno pritožbo zavrnilo kot neutemeljeno, bi bila škoda, ki bi zaradi tega nastala, manjša. V tem primeru se zaporne kazni, izrečene s pravnomočno sodbo, začasno ne sme izvršiti. Ni treba skrbeti, da bi s podreditvijo javnega interesa glede takojšnje izvršitve pravnomočno izrečene kazni zapora, javni koristi nastala znatna škoda. (2 BVerfG 2

BvR 449/05) Gl. tudi npr. BVerfG 56, 396; BVerfG 2 BvR 1323/06; BVerfG 8, 102103; BVerfG 14, 11–13; BVerfG 22, 178–180; 2BvR 2060/06; 2 BvR 1261/00; 2 BvR 769/10 idr. Prav tako tudi Martin Badura in Meik Kranz, 'Die Verfassungsbeschwerde in Strafsachen', *Zeitschrift für das Juristische Studium*, str. 387, kjer avtorja glede ustaljene prakse zadržanj oziroma možnosti za uspeh predloga za zadržanje (ko gre za zapor) pojasnita, da 'grozeči ali že obstoječi odvzem prostosti praviloma zadosti pogojem' sprejema predloga za zadržanje.« (Up-323/17-19)

*Male nostro iure, uti non debemus* («Svojih pravic ne smemo zlorablјati.«). Pravičnosti v posamezni politični skupnosti bo torej toliko, kolikor je pravičnih ljudi. Tudi pravo bo tako pravično, kot so pravični njegovi ustvarjalci in izvrševalci, pravniki, ki so poklicno k temu pozvani, med njimi posebej sodniki. (Avbelj 2016, 245) Ker so moralna pravila *conditio sine qua non* vsakega etičnega odločanja, je treba pri načelu vestnosti in poštenja ter vzajemnega zaupanja (*Treu und Glauben*) ter dobrih običajev (*gute Sitten*) izpostaviti njihovo splošno pravno civilizacijsko vrednost, ki temelji na spoznanju, da upravičenja, ki tvorijo pravico, niso dana zato, da bi imeli njihovi nosilci abstraktno in neomejeno oblast, marveč zaradi zadovoljevanja ali varstva njihovih upravičenih interesov. Vsaka pravica ima poleg individualne (njenemu nosilcu namenjene) tudi svojo socialno vsebino. Pravice so najprej omejene s pravicami drugih. Omejene pa so tudi z namenom in smislom same pravice (princip finalnosti) ter s splošnim pojmovanjem družbene etike (ki je tu dvignjena na raven prava), ki ga izraža standard občutka poštenja vseh razumnih in pravičnih ljudi (poštenje in vzajemno zaupanje ter dobri običaji). Načelo poštenja, zaupanja in dobrih običajev ima zato v sodnem postopku tipičen pomen. (Zobec 2010b)

*Vice versa* kot antipod etičnemu in moralnemu odločanju nas vodijo pronicljive misli, ko nas pravni mislec, s tolstojevsko senzibilnostjo antagonistično opozarja:

»Tisto, na čemer tako 'pravo' temelji, je groba fizična sila. To je tisto, kar mu daje 'legitimnost' in kar ga na koncu, kot pravi Gustav Radbruch v prvi od Petih minut filozofije prava, z njo tudi izenači. Pravni učenjak potem za te, skrajne primere, logično sklene: 'pravo je le tam, kjer je moč'. Tisto, kar takemu 'pravu' manjka, je legitimnost – kakovost, ki neko voljo, ki se ji morajo posamezniki in njihove asociacije podvreči (jo sprejeti, ponotranjiti), naredi utemeljeno, kar pomeni, da je v določenem družbenem kontekstu (prepletu kulturnih, zgodovinskih in socialnih okoliščin) moralno etično sprejemljiva in sposobna biti najmanjši skupni imenovalec normativne integracije prebivalstva. Pravo je namreč v pretežnem delu primarno učinkovito, saj je, že čisto pragmatično gledano, preprosto nemogoče, da bi vsakomur za ovratnik dihal policaj. Za primarno učinkovitost prava pa je nujen temeljni družbeni dogovor, ki ustanovi, konstituira na temeljnih etičnih postulatih delujočo družbo.« (Zobec 2014)

Že zgoraj smo se dotaknili pomena poštenosti in integritete kot bivanjske kategorije, ki etično in esencialno ovrednoti in osmisli naša življenja. Še posebej pa so oboje tudi neposredno odrazi v pozunanjenosti, ko pride do pravnega razlogovanja pri posegih v osebno in družbeno sfero. Pomen integritete pri odločevalcih v pravnem okolju (predvsem sodnikih) predstavlja tisti *ratio* glede osebne drže posameznika, za katerega velja, da ne le prisega na koherentna moralna načela, temveč da tisto, kar govori, tudi čim bolj uresničuje, kar je velik korak za vsakega posameznika. Še večja pa je teža integritete pri pravniku in še bolj pri sodniku.

(Avbelj 2016, 246) Uporaba etičnih meril je še posebej pomembna pri sodniškem delu in povečuje ugled sodstva ter je neposredno povezana z zaupanjem v sodstvo in pravno državo. (Cerar 2010)

Sodniki so tisti, ki slednjič v konkretnih sporih za vse druge podobne primere, ki se bodo še zgodili v prihodnosti, povedo, kaj je prav. Človek, ki odloča, kaj je prav(o) tukaj in zdaj ter v prihodnje, ki torej odloča o usodah konkretnih, največkrat prava neukih ljudi, mora ustrezati visokim standardom integritete. (Avbelj 2016, 246) »V svojih dosedanjih pisanjih o pomenu integritete med pravniki sem vselej izhajal iz odličnega dela Lynn McFall, ki integriteto ločuje na osebno, institucionalno in družbeno, izhajajoč iz dejstva, da tudi morala deluje na omenjenih treh ravneh. Na tej podlagi sem zaključil, da sta osebna morala in z njo integriteta tisti temeljni prvini, ki konstitutivno vplivata na institucionalno moralo. Izhajal sem iz prepričanja, da je pravo vselej zunanji in zato prisilni normativni sistem, medtem ko je morala notranji sistem, prisilen le v obliki slabe vesti ali zunanjih neformalnih sankcij. Kdor se ne drži lastne morale kot nečesa notranjega, kar je torej del človeka, se bo še toliko manj držal prava, ki je vselej izven nas in zato, po definiciji, terja večji napor. Tako sem zaključil, da so lahko dobri, integritetni sodniki le ljudje, ki so najprej osebno visoko moralni in integritetni. Zdi se, da temu, spet, pritrjuje tudi sodnik dr. Petrič s svojim opominjanjem glede (ne)obstoja občutka za pravičnost na Ustavnem sodišču.« (Avbelj 2016, 246)

Sodniki pri svojem delu ne smejo izhajati iz pozicije moči, temveč morajo predvsem uporabljati moč argumentov in zato ne smemo podleči želji, ko bi uživali v moči nad drugimi. Smiselno je tudi poudariti, da je takšna želja po moči, ki

je izraz težnje po obvladovanju drugega, razvojno in vrednotno negativna. (Cerar 2010) Pri sprejemanju odločitev nas ne sme voditi želja po stigmatizaciji in delanju grešnega kozla. Zaupanje v odločbe sodišča je namreč ključnega pomena za delovanje pravne države same, zato mora sodišče poskrbeti, da bo njegovo delovanje skrbno, vestno in zakonito. Od sodnika se pričakujejo (zahtevajo) ravnanja v okviru skrbnosti dobrega strokovnjaka, kar pomeni, da odgovarja za tiste protipravne posege posameznikov, ki bi jih lahko predvidel in z ustreznimi ravnanji preprečil. Skrbnost se ne določa po konkretnih udeležencih, ampak je merilo za presojo objektivno. Zahteva se skrbnost, kakršna se pričakuje od abstraktne osebe določenih povprečnih lastnosti. Določenih povprečnih lastnosti pomeni, da se predvideva, da ta oseba ima določeno znanje ali izkušnje, takšno, kot je pač pričakovano pri pravnih razmerjih določene vrste. Od udeležencev, ki izpolnjujejo obveznosti iz svoje poklicne dejavnosti, se zahteva večja skrbnost – skrbnost dobrega strokovnjaka. (Kranjc 2003, 121) Abstraktno opredeljeni standard vedenja človeka je (tudi) merilo za presojo o protipravnosti ravnanja in je treba očitke konkretnemu postopanju sodnikov soočiti z zahtevanim standardom. Zato mora sodišče konkretno protipravno ravnanje sodnika soočiti z zahtevanim standardom skrbnosti ravnanja, ki velja za povprečnega sodnika. Država zato odgovarja za ravnanje sodnikov, ki niso skrbno izvrševali svoje funkcije; odgovorna je za dejanja, ki bi jih sodniki morali storiti, pa jih niso in za opustitev niso podani opravičljivi razlogi. (II Cp 3518/2009)

S kritično distanco, vendar ne v smislu defetistične naracije svojega pisanja, temveč z decidirano miselno logičnostjo nam vrhovni sodnik Jan Zobec predstavlja, kaj pomeni subtilni *ratio* integritete sodnika v smiselni povezavi z (ne)

legitimnostjo in s tem (ne)prepričljivostjo njegovih odločitev, obenem pa kako njegove (ne)pravne odločitve (ne)posredno vplivajo na nivo juridične (ne)kulture in (ne)varnosti v družbi:

»Legitimnost sodnikov je utemeljena na drugih premisah – ne na demokratično izjavljeni volji ljudstva, ampak na neodvisnosti in prepričljivosti njihovih sodb ter na njihovi visoki strokovnosti in etični integriteti. In ker je nosilec sodne oblasti posamezni sodnik (ki s svojimi odločitvami neposredno usmerja življenje posameznikov, tako rekoč oblikuje njihove usode), je vse odvisno od tega, kdo je ta oseba, ki ji je zaupana tako pomembna oblastna vloga.« (Jan Zobec)

Iz Heglove teorije »druge narave« javnih institucij izhaja, da je institucija simbol vrednot, ki naj bi jih uresničevala; vsak član institucije se mora podvreči vrednotam, ki jih institucija pooseblja. Sodišče kot institucija je simbol pravne pravičnosti in sodnik mora v svojem poklicnem in osebnem, javnem in zasebnem delovanju ravnati tako, da je ta pravičnost izkazana tako v dejanskih ravnanjih kot v videzu samem. Natanko tako, kot je že skorajda v stoletju starem judikatu »R proti Sussex Justices, Ex parte McCarthy« zapisalo angleško *High Court of Justice: Not only must justice be done; it must also be seen to be done.* (Avbelj 2016, 247)

Pomemben je torej predvsem zunanji videz pravičnosti. V skladu s tem privilegiranjem institucij je vztrajanje pri sodnikovi integriteti in obrambi njegovega neodvisnega ustavnega položaja v funkciji zavarovanja institucije sodišča, njihovih vrednot in vrlin, tudi če je treba pred sodnikom samim. To je potrebno, ker so institucije in njihovo delovanje vir demokratične in pravne legitimnosti. Če te ni, k čemur



lahko odločilno prispevajo prav institucionalni akterji s svojim neintegritetnim ravnanjem, lahko pride do globoke krize demokratične in pravne države. (Avbelj 2016, 247) V smislu nestvarnega dojetanja dejanskega stanja ali kot *mainstream living in denial*, ki predpostavlja le zdravljenje simptomov, ne odpravlja pa vzrokov, bi bilo celotna diagnostika omenjene etične in pravne krize vrednostno namreč povsem izmaličena. Brez soočenja s krizo globoke države (Dobovšek 2016) je vse sizifovo delo. Zgodovina je potem kot kvazi zgodovina in pikaresknost kot metafora, ki v *Galjotu* Draga Jančarja vidi eno izmed najbolj grozljivih vizij človeške eksistence. Ali pa bo mogoče naša skupna družbena stavba kot večno nedokončana Gaudijeva *Sagrada familia*? Ni za-stonj, da nas na to opozarja pravna etika:

»Sodstvo je (ne do drugih vej oblasti, ampak do ljudi) še kako nevarno – kadar ne deluje, ko bi moralo, ali če deluje, vendar tako, da s svojimi očitno napačnimi, krivičnimi in navzkrižnimi ali celo samovoljnimi odločitvami spodjeda postulate pravne države (zaupanje in vero v pravo, predvidljivost, enakost pred zakonom). Na sodstvu, ki je zadnji branik prava, stoji in pade pravna država.« (Jan Zobec)

Pravo mora namreč temeljiti na procesnih garancijah, poštenem sojenju in drugih kavtelah določenih v 5. in 6. členu Evropske konvencije o človekovih pravicah (EKČP). (Zupančič 2013a) Sojenje po načelu *L'état, c'est moi* je bilo namreč s francosko revolucijo že zdavnaj preseženo, saj predstavljajo tovrstna naziranja sodišč izrazito samovoljnost avtokratskega odločanja brez vsake argumentacije in slonijo zgolj na logiki moči. Individualne in kolektivne pravice ter svoboščine kot konkretna manifestacija prava in etike so bile prvič zapisane med francosko revolucijo v Deklaraciji o pravicah človeka in državljana (1789), ki je vsaj papirnato (da

ne rečemo dobesedno brezglavo) priznavala ljudem, da se rodijo in živijo svobodni ter enaki v pravicah, družbene razlike pa smejo temeljiti samo na splošnem interesu. (Pavliha 2016, 268)

Poudariti velja, da je dostop do sodišča glede sporov bistveni element človekovih pravic, drugi element pa mora biti logika, po kateri se spor rešuje. Če iz tega izhaja, da je nepravilnost enakovredna nečemu nelogičnemu in pravičnost logični rešitvi te nelogičnosti, kar je logika pravnega sredstva, potem je potrebno zagovarjati prav to stališče, saj mora moč logike prevladati nad logiko moči. Moralnost dolžnosti se nanaša na minimalne moralne standarde, ki jih je treba v kateremkoli družbenem kontekstu jemati resno. Zato se jih tudi uveljavlja, njihove kršitve pa sankcionira. (Zupančič 2013b)

*Apud bonum iudicem argumenta plus quam testes valent* (»Pred dobrim sodnikom veljajo več argumenti, kakor pa izpovedbe prič.«). Podobno velja tudi: *Da mihi facta, dabo tibi ius* (»Daj mi dejstva in dal ti bom pravo.«). Bistvo pravnega odločanja je konkretizacija razlogov, ki so pripeljali do posamezne odločitve na podlagi nosilnih naziranj strank postopka, saj to predstavlja *conditio sine qua non* za pravilnost in zakonitost sodne odločitve v vsaki obravnavani zadevi. Drugače sodba niti ne more zadostiti pravnemu standardu obrazložene sodne odločbe, saj mora sodišče z njo na konkreten način in z zadostno jasnostjo opredeliti razloge, na podlagi katerih je sprejelo svojo odločitev. Obrazložitev sodne odločbe je samostojna in avtonomna prvina pravice do poštenega sojenja, ki ga – v okviru pravice do enakega varstva pravic – zagotavlja 22. člen Ustave. Ima izvirno vrednost, ki je v zagotavljanju uvida v razloge za odločitev samega po sebi, in to predvsem stranki, ki v postopku

odločanja o svoji pravici, obveznosti oziroma pravnem interesu ni bila uspešna. Za zagotovitev človekove pravice do poštenega sojenja in za zagotovitev zaupanja v sodstvo je velikega pomena, da stranka, še posebej če v postopku ni bila uspešna, lahko spozna, kakšni so bili razlogi za odločitev, nanašajočo se na njeno pravico, obveznost oziroma pravni interes. Ustrezna obrazložitev je hkrati pogoj za preizkus razumnosti sprejete odločitve.<sup>1</sup>

Vrhovni sodnik Jan Zobec deontološko ugotavlja, da je načelo zakonitosti (*lex certa*) brez dvoma prvo od ustavnih načel kazenskega prava, saj je kar pranačelo kazenskega prava, univerzalno sprejet in pripoznan kanon varstva posameznika pred (brez tega načela neomejeno) kaznovalno oblastjo države ter eden od temeljnih vzvodov poštenosti kazenskega postopka. Ne pomeni samo, da morajo biti zakonski znaki kaznivega dejanja jasni, določni in razločni (tu načelo zakonitosti veže zakonodajalca – materialnopravni vidik načela zakonitosti), ampak tudi in še toliko bolj, da mora biti jasen, razločen in določen konkreten očitek obdolženemu, vsebovan v obtožnem aktu (tu načelo zakonitosti veže državne tožilce in sodišča – procesni vidik načela zakonitosti). Tako, kot je »namen načela zakonitosti in s tem

1 Tovrstno naziranje podpira sodna praksa Ustavnega sodišča in sodbe ESČP. Odločbe Ustavnega sodišča: Up 609/12-21, Up-147/09, U-I-302/09, Up-1472/09, U-I-139/10, Up-748/10, Up-1381/08, Up-426/01, Up-195/00, Up-189/02, Up-150/03, Up-373/97, Up 440/99, Up-1381/08, Up-399/05, Up-147/09-18. Sodbe ESČP: v zadevah Ruiz Torija proti Španiji z dne 9. 12. 1994, Hiro Balani proti Španiji z dne 9. 12. 1994, Garcia Ruiz proti Španiji z dne 21. 1. 1999, Helle proti Finski z dne 19. 12. 1997, Hirvisaari proti Finski z dne 25. 12. 2001 in Salov proti Ukrajini z dne 6. 9. 2005. Tovrstno naziranje podpira tudi pravna teorija: Jambrek 2014b; Novak 2010b; Galič 2004; Van Dijk et al. 1998; Jacob 2007.

določnosti v kazenskem materialnem pravu *lex certa* /... / preprečiti samovoljo in arbitrarno uporabo moči državnega kaznovalnega sankcioniranja v situacijah, ki ne bi bile že vnaprej dovolj točno opredeljene«, je namen zapovedi, da mora biti očitek posameznemu obtožencu konkretiziran in individualiziran ter semantično izpiljen do zadnjega abstraktnega zakonskega znaka kaznivega dejanja, preprečiti samovoljo sodišč. (Up-373/14-24) Maksima pravne države, naj nihče ne bo obsojen in naj torej ne prestaja kazni, če mu ni brez resnega dvoma (*in dubio pro reo*) dokazano kaznivo dejanje, kakršno je z zakonom vnaprej (*nulla poena sine lege praevia*) in jasno določeno (*lex certa*), *mutatis mutandis* še toliko bolj velja, ko gre za odločanje o zadržanju izvrševanja kazni. (Avbelj 2016, 242)

Glede ločenih mnenj ustavnih sodnikov je še treba navesti, da v primeru ustavne pritožbe Ustavno sodišče praviloma ne presoja same pravilnosti oziroma zakonitosti izpodbijane odločbe. Svojo presojo omeji na vprašanje, ali je bila z izpodbijano odločbo kršena katera od človekovih pravic. Ustavno sodišče se tako omeji na presojo, ali sporna odločitev temelji na kakšnem z vidika varstva človekovih pravic nesprejemljivem pravnem stališču (materialni ustavnopravni vidik) in ali je odločba tako očitno napačna (samovoljna) oziroma brez razumne pravne utemeljitve, da jo je mogoče označiti za arbitrarno (procesni ustavnopravni vidik – praviloma po kriteriju 22. člena Ustave). Ustavna pravica iz 22. člena namreč jamči, da sodišče v postopkih s pravnimi sredstvi ne bo prekoračilo z zakonom določenih meja. Ustavno sodišče je torej dolžno v postopku presojati tudi pravilnost ugotovitev rednih sodišč glede dejanskih in pravnih vprašanj. Ker gre v takem primeru za očitno napačno odločitev rednih sodišč, je potrebno najprej opozoriti, da v kriterijih, ki si jih je v

postopku ustavne pritožbe pri presoji izpodbijanega akta s stališča 22. člena Ustave, obstaja razlika med očitno nepravilnostjo (samovoljjo) in med odsotnostjo razumne pravne obrazložitve (arbitrarnostjo). V primeru odsotnosti razumne pravne obrazložitve se Ustavno sodišče praviloma ne spušča v pravilnost odločitve. Pri tem se ugotovi, da je bila stranka v postopku prikrajšana za pravico do vsebinsko polnega dialoga s sodiščem. Sodišče mora namreč prepričljivo odgovoriti na vse relevantne navedbe stranke in argumentirati svoja pravna stališča. Ker redna sodišča s tem, ko sodne odločbe niso izpolnjevale temeljene zahteve, ki ji kazensko pravna zakonodaja zahteva glede konkretizacije domnevno protipravnega ravnanja, so njihove odločitve očitno napačne. S presojo o tem, da je napadana sodba očitno napačna se ne ocenjuje več le zadostnosti argumentacije, ampak neposredno (ne)pravilnost uporabe prava. V takšnih primerih lahko Ustavno sodišče uveljavi svojo pravno interpretacijo, četudi ne gre za določbo, ki ureja ustavno materijo. Očitno napačne pravne kvalifikacije sodnega primera, brez konkretizacije protipravnega ravnanja, ki je v nasprotju s prisilnimi predpisi, veljavno obstoječo in enotno sodno prakso ter procesno teorijo namreč ni mogoče sanirati z nikakršnim dodatnim utemeljevanjem.

### **Pravica do izjave in argumentacija sodnih odločitev**

»Ex iniuria ius non oritur.«

Različnim pojmovanjem kriterijev resnice v sodnem postopku, tako v teoriji kot v sodni praksi, je skupna prav zavest o nujnosti umestitve proste dokazne ocene v mrežo načel in pravil, ki zagotavljajo racionalnost dejanskih ugotovitev v

sodnem postopku, to je njihovo poobčljivost in intersubjektivno sprejemljivost (Zobec 2010b), saj prosta dokazna ocena predstavlja zgolj sodniško svobodo za vestno in skrbno dokazno oceno vsakega dokaza posebej in vseh dokazov skupaj ter uspeha celotnega postopka. (Avbelj 2016, 244)

»Iudex ante oculos aequitatem semper habere debet.«

Kako naj bo sodna odločba, kjer konkretizacija ravnanja posameznika ni *conditio sine qua non* miselnega procesa sodišča sploh podvržena ustrezni pravni preveritvi (kontroli), ob dejstvu da velja pravno pravilo *negativa non sunt probanda*? Odgovor na postavljeno vprašanje se skriva v deontološkem (nosilnem) naziranju, ki mora veljati za vsakega pravnega odločevalca: za pravno pravičnost torej ne zadošča samo, da je pravo nastalo na postopkovno pravilen način, temveč mora to pravo odražati tudi temeljne vrednote, na katerih temelji pravno urejena skupnost. Ključna, celo vrhovna vrednota je človekovo dostojanstvo, ki vsakomur samo zato, ker je človek, daje enako pravico do samouresničitve v mejah enake pravice drugega. V skladu z vsebinsko koncepcijo pravne pravičnosti je pravično torej samo tisto, kar ščiti temeljno človekovo dostojanstvo in pravice, ki izhajajo iz njega. Velja pa tudi obratno: nič, kar krši človekovo dostojanstvo, ne more uživati status pravičnega. (Jambrek 2014a, 33)

Jan G. Deutsch poimenuje pravo kot sistem izbire za reševanje konfliktov, ki predstavlja *promise of stability*, na podlagi katerega lahko posamezniki uravnavajo svoja ravnanja. Podobno zagovarja tudi Max Weber, ko govori o možnostih posameznika pri uveljavljanju svojih relevantnih upravičenj v povezavi z normativno ureditvijo. (Jambrek 2014a, 33) To pa v nasprotju s pričakovanji ni zmanjšalo težavnosti vpra-

šanja pravičnosti, le da se je to nekoliko zožilo na dilemo pravne pravičnosti. Kaj pa je pravna pravičnost? V grobem so se izoblikovali trije odgovori. Prvič, vse kar je pravo, je pravično. Drugič, vse, kar nastane na postopkovno ustrezen pravni način, je pravično. Tretjič, le tisto, kar odslikava tudi prave pravne vrednote, je pravično. Trije odgovori pomenijo tri različne koncepcije pravne pravičnosti: pozitivnopravno, proceduralno in vsebinsko koncepcijo. V skladu s prvo je pravično vse, kar je zapisano ali zahtevano v sprejetem pravu. Pravo je torej *a priori* pravično samo zato, ker je pravo. To, da je nekaj obstoječe, postavljeno pravo še ne pomeni, da je tako pravo tudi pravično. Tisto, kar šteje, je tudi, kako je to pravo nastalo. Pri tem, torej pri pravilnem postopku nastajanja prava, vztraja postopkovna koncepcija pravne pravičnosti. V skladu z njo bo pravni rezultat pravičen le, če bo do njega vodila pravno sprejemljiva postopkovna pot. Ta mora biti kar se da inkluzivna, vključujoč glas vseh potencialno prizadetih ob upoštevanju maksime *audiatur et altera pars*. Če bodo v postopku slišani vsi glasovi in če bodo končni večinski odločitvi navkljub vsi obravnavani enakopravno, potem vztraja postopkovna koncepcija pravičnosti in takrat bo tudi končni pravni rezultat pravičen (Avbelj 2016, 243), saj je pri sojenju treba okrepiti kontradiktornost postopka. Prav to je bistvo implementacije prava, ki udejanja kot sebi lastno maksimo pravičnosti kot *ultima ratio* svojega obstoja.

Odgovornost sodišč je, da vedno premislijo, ali so njihova ravnanja v skladu z ustavo. (Galič 2010) Spoštovanje pravice do izjave, ki je vtkana v načelo kontradiktornosti, je namreč ključno pri vzpostavitvi pravne države. Pravica do izjave oziroma zahteva po »biti slišan« – *audiatur et altera pars*, ki izhaja iz 6. člena EKPČ – je utemeljena na zagotavljanju človekovega dostojanstva, saj o pravici stranke v postopku ne

more biti na kratko odločeno z vrha in posameznik ne more postati objekt odločitve tako, da mu je zagotovljen vpliv na odločitev (BverfGE 9, 89; 39, 156; 63, 73; 70/180) in mu je treba zagotoviti možnost glede enakopravnosti. (BverfGE 55, 1) Pravica »biti slišan« predstavlja temelj prava in je na ustavno raven dvignjena objektivna norma, ki velja *erga omnes* za vse postopke. Pri tem velja opozoriti, da se ne sme omejiti pravico do izjave v postopku, saj tudi noben predpis ne more in ne sme biti v nasprotju z ustavo.

Pravica »biti slišan« vsebuje tudi zapoved o *fair* postopku, za katerega je temeljnega pomena, da posameznik v postopku ne sme biti povožen, zapostavljen in nasproti sodišču, ki odloča o njegovih pravicah, nedopustno obremenjen. Kadarkoli se odloča o pravicah posameznika, se mora imeti vedno pred očmi, ali je obravnavana zadeva sporna z vidika varovanja temeljnih človekovih pravic in svoboščin. To je tudi smisel že prej poudarjenega *fair* postopka, ki daje vsem strankam enake možnosti glede vpliva na posamezno odločitev sodišča, saj je drugače pravica do izjave le mrtva črka na papirju. Pravica do izjave namreč vzpostavlja ustrezno ravnovesje glede pravnega in dejanskega položaja posameznika v zvezi s sodnimi postopki, ki lahko vplivajo na njegov pravni in dejanski položaj. Zagotovitev pravice do izjave, ki izhaja neposredno iz ustave, pa je tista temeljna človekova pravica, na kateri sloni pravna država in zagotavlja, da bo človek v razmerju do države v položaju subjekta, s tem pa preprečuje, da bi se pretvoril le v objekt državnega odločanja. Tako je ta pravica tudi neposreden izraz spoštovanja in dostojanstva človekove osebnosti.

»Vedno se zdi nemogoče dokler ni narejeno.« (Nelson Mandela)



Naj se ob zadnjem stavku velikega borca za človekove pravice zamislimo o resnični poanti pravičnosti v pravu, še posebej glede svetosti življenja slehernega posameznika ter nedotakljivosti in neodtujljivosti njegove pravice do osebne svobode in dostojanstva ter zaključimo s pronicljivimi besedami, ki so bile stkane v vizionarskih in etičnih mislih modreca ter bi morale biti zapisane v vsakem resnem učbeniku kazenskega in ustavnega prava: »Če bo Ustavno sodišče presodilo, da je ustavna pritožba utemeljena, bi izvrševanje kazni pomenilo dvakratno ponižanje pritožnika: najprej s primarno kršitvijo človekove pravice (kršitvijo načela zakonitosti v kazenskem pravu) in nato s kardinalno kršitvijo – protiustavnim odvzemom svobode.« (OLM sodnika dr. Ernesta Petriča v zadevi Up-889/14-27) Vse ostalo je drugotnega pomena.

### **Pravičnost in družba**

»Država, v kateri pošteni ljudje niso toliko prizadevni kot pokvarjeni, je izgubljena.« (Franklin Delano Roosevelt).

#### *Ustvarjanje etičnega okolja*

»Ker ni moč doseči, da bi bilo to, kar je pravično tudi močno, naredimo vse tako, da je to, kar je močno tudi pravično.« (Pascal 1999, 298)

Za ohranjanje občutka pravičnosti, pravične družbe in pravičnega prava niso dovolj samo ukrepi spodbujanja in nagrajevanja, temveč je potrebna tudi sankcija deviacijskih ravnanj. Če ta izostane, postane narobe prav, enako pa se zgodi tudi z

merili pravičnosti in s tem s pravičnostjo samo. (Avbelj 2016, 255) Pravičnost interakcij je razširjena iz proceduralne pravičnosti in se nanaša na človeško plat organizacijskih praks. To pomeni, da se osredotoča na način, kako se družba vede do posameznika. Zanima jo vidik komunikacijskega procesa, kot so vljudnost, poštenost in spoštovanje. Spoštovanje dostojanstva posameznika pomeni, da ne glede, kaj čutimo ali si mislimo o neki osebi, je nujno potrebno, da se do nje obnašamo spoštljivo. Ta civilizacijski standard se imenuje obzirnost. (Milivojević 2008) Eminentni avtor in avtoriteta na področju poznavanja medčloveških odnosov nas še poziva, da vrnemo obzirnost, vljudnost in spoštovanje v javno življenje, tako v medije kakor tudi v vsakdanjo medsebojno komunikacijo, najbolje z osebnim zgledom in odločno obsodbo nespoštljivega ravnanja, saj to koristi predvsem nam samim, ob dejstvu, da smo vsi zmotljivi in delamo napake. (Cerar 2010) Vsesplošna devastacija in erozija moralnih norm namreč že resno načenjata družbeno substanco.

Zavedajoč se dejstva, da je bil slovenski prostor v zgodovini vselej na križišču različnih idejnih in kulturnih tokov, želimo samozavestno in tvorno prispevati k oblikovanju in uresničevanju globalne ideje humanosti ter poglobljanju medkulturnega in medreligijskega dialoga doma in v svetu. Zato naša etična skrb velja tudi soustvarjanju zdravega, utemeljenega in vzajemno spoštljivega dialoškega duha znotraj slovenskega kulturnega prostora, da ta ne bo bogat samo v mišljenju in udejanjanju razlik v njihovi različnosti, temveč tudi v mišljenju in udejanjanju razlik v njihovi enotnosti. Idejo svetovnega etosa mislimo in uresničujemo kot osrednjo vrednotno paradigmo, ki omogoča ohranjanje in negovanje različnosti na temelju enotnih vrednostnih izhodišč, ki so v njihovi elementarni človečnosti skupna

vsem religioznim in sekularnim kulturam. Za pozitivno preobrazbo sveta je neizbežen prepород slehernega posameznika. Vsakdo naj služi kot val morja, ki se ponosno zaveda svoje individualne gibkosti, slanosti, toplote in vsebnosti ter hkratne simbioze v vesoljnem oceanu. Svetovna etična načela so lahko opora in celo vir za splošna načela prava, kar Küng utemeljuje s tremi argumenti: svetovni etos ima široko mednarodno soglasje, pomeni obvezujoče standarde obnašanja, nekatera njegova načela pa so primerna kot »predhodnice za mednarodne pravne norme«, saj nagovarjajo različne probleme globalizacije in so v tesnem povezovanju mednarodnega prava z univerzalizmom, ki tako izhaja iz samih najosnovnejših načel in določil etičnega in moralnega obnašanja, ki jih poznajo vsi etični in moralni nauki od ljudske modrosti do filozofske etike in deontologije, od elementarnih kultur do visokih civilizacij, od starih do novejših religij. Univerzalizem je tako moralna podlaga idealnega globalnega končnega stanja družbe – miru in blaginje v svetu, kar pronicljivo izpostavlja Inštitut za etiko in vrednote Jože Trontelj. Univerzalizem je torej vrednotna domena, ki združuje vrednote, katerih uresničevanje zagotavlja splošno blaginjo družbe, mir, enakost, enakopravnost in sožitje med posamezniki ter skupinami. V svoji današnji obliki temelji univerzalizem predvsem na spoštovanju človečnih in civilnih pravic in svoboščin, ki izhajajo iz priznavanja človeškega dostojanstva. Tako se povezuje zlasti s humanostjo, kulturo, skrbjo za sočloveka, pravičnostjo in integriteto. Vendar ima mnogo skupnega tudi z vsemi drugimi vrednotnimi domenami, kot denimo spoštovanjem življenja, narave in zdravja, modrostjo in znanjem, delom in ustvarjalnostjo, tradicijo. Posebej se povezuje s spoštovanjem vsega, kar povezuje ljudi ob vsej in kljub vsej njihovi različnosti in drugačnosti. Zajema

vsa pomembna ravnanja in obnašanja, ki imajo lahko univerzalni značaj in nas prilagajajo skupnosti, med njimi tudi skromnost, zdravo mero ponižnosti, odpuščanje in hvaležnost. (Pavliha 2016, 264)

### ESČP

»The practice of European Court of Human Rights is crucial for human rights courts across the globe.« (Veronika Fikfak)

Implementacija odločb ESČP v domače pravno okolje je zato pomembno vprašanje glede varstva temeljnih človekovih pravic in pravne varnosti. Odločbe ESČP predstavljajo *ultima ratio* pravne države, saj morajo tudi redna sodišča pri sojenju upoštevati človekove pravice. Varstvo človekovih pravic je namreč učinkovito, če se uresničuje že v rednem sodstvu – ne šele na Ustavnem sodišču ali Evropskem sodišču za človekove pravice v Strasbourgu. Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (1950), katere članice so vse države EU, potrjuje svobodo veroizpovedi in pravice, ki so zapisane v Splošni deklaraciji o človekovih pravicah (1948), in določa, da ima vsakdo »pravico do svobode mišljenja, vesti in vere«. Ta pravica vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja ter svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje, pri bogoslužju, pouku, praksi in verskih obredih (prvi odstavek 9. člena). Uživanje pravic in svoboščin, določenih s to konvencijo, je zagotovljeno vsem ljudem brez razlikovanja, vključno z razlikovanjem na podlagi vere ali prepričanja (14. člen). Ta dva člena v kombinaciji z drugimi sta bila pravna podlaga za številne primere na (starem) Evropskem sodišču za človekove pravice. (Devetak 2016, 418) Smernice, ki jih

postavlja ESČP so obenem vodilo za vsa nacionalna sodišča, ki predstavljajo pravno in etično obveznost implementacije v domačo judikaturu in zakonodajo. Poanta delovanja ESČP in varstva temeljnih človekovih pravic je povsem skladna z naziranjem liberalnega ameriškega filozofa Johna Rawlsa, ki je poskušal odgovoriti na probleme glede pravičnosti utilitarizma s konceptom poštenosti. Njegova osrednja teza je, da temeljnih svoboščin in pravic posameznikov ni mogoče omejevati z razlogi skupne koristi. Načeli pravičnosti sta pri Rawlsu:

1. Vsakdo ima enako pravico do popolnoma primerne sistema enakih temeljnih pravic in svoboščin, ki je za vse združljiv z ustreznim sistemom svoboščin.
2. Družbene in ekonomske neenakosti morajo biti oblikovane tako, (a) da je razumno pričakovati, da prinašajo prednosti vsem in (b) da so povezane s funkcijami in položaji, ki so vsem na voljo. Ti načeli veljata leksikalno, to pomeni, da mora biti izpolnjeno prvo, da lahko začne veljati drugo.

Omenjeno je pri implementacije odločb ESČP ključno, saj te udeležajo tisto stopnjo pravičnosti in etike, ki daje upanje državljanom, da četudi bi domača sodišča sodila pristransko in nepravično, obstaja sodišče, ki bo slišalo njihove klice na pomoč. To je tudi bistvena sporočilna vrednost naslednjih dveh načel pravičnosti, ki ju je za ustanove oblikoval John Rawls:

1. Vsakdo ima enako pravico do popolnoma primerne sistema enakih temeljnih pravic in svoboščin, ki je mogoč za vse.
2. Družbene in ekonomske neenakosti morajo zadostiti dvema pogojema: (a) prinašati morajo največ prednosti

najšibkejšim članom družbe in (b) povezane morajo biti s funkcijami in položaji, ki so na voljo vsem s pogojem poštene enakosti možnosti. Prvo pravilo je prednostno (prioriteta svobode).

Načela pravičnosti so v leksikalnem odnosu; svobodo je tako mogoče omejiti samo zaradi svobode, in sicer na dva načina: (a) pri manj razširjeni svobodi se mora z njo utrditi celoten sistem, ki mu ta svoboda pripada, (b) manj kot enaka svoboda mora biti sprejemljiva tudi za tiste z manj svobode. Drugo prednostno pravilo je prednost pravičnosti pred učinkovitostjo in blaginjo. Drugo načelo pravičnosti ima torej leksikalno prednost pred načelom učinkovitosti in največjim doseganjem koristi; poštena enakost možnosti je pred načelom razlike; tudi tukaj sta dve možnosti: (a) neenakost možnosti mora povečati stopnjo možnosti tistim z manj možnosti; (b) čezmerna stopnja prihrankov mora na tehtnici olajšati breme tistih, ki ga nosijo. Tudi Rawls se sklicuje na *pareto optimum*, vendar ga v nasprotju z utilitarizmom ne pojmuje kot absolutnega. Pravičnost je torej opredeljena tako, da je združljiva s pareto optimalnostjo, vendar le, če sta obe načeli pravičnosti izpolnjeni v celoti. Če je temeljna struktura nepravična, potem ti načeli seveda dovoljujeta spremembe, ki lahko spremenijo možnosti nekaterih s prednostmi; zato demokratično mišljenje ni združljivo s pareto optimalnostjo, ki dovoli spremembe le, če nihče ni v slabšem položaju. Pravičnost ima torej prednost pred pareto optimalnostjo in zahteva določene neoptimalne spremembe. Šele popolnoma pravično stanje je tudi pareto optimalno. To stališče je mogoče, kot dokazuje Ritsert, povezati že s klasično filozofijo Kanta in Hegla. To je namreč za ponotranjenje kulture pravičnosti in etike, ki jo zagovarja ESČP, v očeh juridične in laične javnosti ključnega pomena pri skladnosti domačega in mednarodnega prava.

### *Udejanjenje družbene blaginje*

»Vsaka oblast izhaja iz soglasja vladanih; če oblast ne temelji na volji vladanih, jo ima ljudstvo pravico zamenjati.« (Ernest Petrič)

Po Kantu ima teorija prava »metafizično podlago«, kajti država, ki uresničuje pravo, ni nič drugega kot stanje distributivne družbe, čeprav je noben del kot tak ne napoveduje, prav narobe, govora je le o pravu. Zato po Kantu velja, da ni pravega prava brez sodstva, brez javne pravičnosti, ki dosodi sporno pravico s pomočjo zakonodaje, vlade in sodstva, jo varuje in s tem uresničuje. To pomeni: načelo *suum cuique*, ki pri Kantu opredeljuje pravico, je na enak način povezano s pravičnostjo kot Platonovo *suum cuique*. To je seveda naravnopravno stališče. Določa obstoječo naravnopravno (torej »pravično«) utemeljeno pravico in zahteva od zakonodajnih institucij in institucij pravnega varstva (zakonodaje, izvršne oblasti, sodstva) zlasti pravično in predvidljivo ravnanje, kar v svojem bistvu zagovarja ESČP v smislu zagotavljanja resničnega varstva temeljnih človekovih pravic, ki se približa Platonovi ideji dobrega kot najvišjega in popolnega dobra, vendar sama ideja popolnega dobra v pravnem svetu ni mogoča. Prizadevanje za etično ravnanje v mednarodnem pravu pomeni prizadevanje in utrjevanje predvsem nra-  
vstvene motivacije ne samo za spoštovanje obstoječih moralnih norm, ki so posamezniku znane, temveč tudi razvijanje lastnih kriterijev za oceno posameznih dejanj z vidika idealnih etičnih predstav. Etični ideali v mednarodnih odnosih se spreminjajo in si je zato potrebno prizadevati, da vsebujejo najboljše lastnosti v najvišji možni meri. Z vidika *de lege ferenda* zato lahko tudi v prihodnosti pričakujemo, da bo vprašanje vrednotenja ravnanja z moralnega in etičnega

vidika preliminarno in dominantno v mednarodnem pravu. Pravno razlogovanje konsistentnosti varstva temeljnih človekovih pravic v transparentnem mednarodnem okolju predstavlja *ratio* in obveznost vsake družbe pri resničnem vzpostavljanju pravne države.

Gilliand in Langdon (1998) sta predlagala nekaj nasvetov za izboljšanje občutkov pravičnosti pri merjenju učinkovitosti zaposlenih, ki pa jih lahko smiselno uporabimo in prenesemo tudi glede ravnanja države do njenih državljanov: 1. zagotavljati doslednost v vseh korakih in fazah družbenih procesov; 2. zagotavljati, da evalvacija temelji na dejavnih, ki so povezani z delom in ravnanjem, in tako ta ni pristranska; 3. omogočiti državljanom, da oporekajo in razpravljajo o pravilnosti evalvacije in podane ocene; 4. pogovarjati se z državljanji o vseh vidikih družbenega procesa; 5. zagotoviti pravočasno in informativno povratno informacijo; 6. obravnavati državljanje s spoštovanjem; 7. poskrbeti, da državljanji niso presenečeni nad izidom (pozitivnim ali negativnim).

Sprejetost, družbena vključenost in možnost soodločanja o perečih družbenih problemih predstavljajo tisto bivanjsko paradigmo, na kateri velja graditi moderno in pravično državo. *Fait accompli* oziroma politika izvršenih dejstev v primeru ključnih rešitev, ki tarejo posamezno državo, ne pride v poštev. Ključen je spoštljiv in argumentiran dialog ter mirno reševanje nastalih sporov. Zato je pomembno, da se država ustrezno približa svojim državljanom. Demokratične prvine samoodločbe, idejno-filozofsko temelječe na ideji naravnega prava (de Vittoria) in na ideji humanizma (Erazem Rotterdamski), so našle svoje jasno potrdilo v ameriški deklaraciji o neodvisnosti 4. 7. 1776. Njeno bistvo je: če se posamezniki počutijo sprejete in obravnavane enakopravno,



je to neposredno povezano z njihovo pripadnostjo in željo po prispevanju k bogatejši in pravičnejši družbi. Posledično to zmanjšuje tudi občutek zapostavljenosti in vpliva na blagostanje celotne nacije in željo posameznega naroda glede bivanja v večnacionalni državni tvorbi.

»Poštena družba je torej družba, v kateri ni ponižujoče neenakosti.« (Margalit)

Tom Schmid (2008) ugotavlja, da je izhodišče razmišljanja pri Aristotelu splošen pojem pravičnosti (*iustitia universalis*), ki ga enačijo z zvestobo do zakonov skupnosti (pravičnost pravil). Ti pa so ponovno do svoje stopnje popolnosti glede na naravnopravne univerzalne norme (vprašanje je, katere so te) ovrednoteni bolj ali manj pravično. (Ritsert 1997, 21) Temelj je formalno načelo enakega obravnavanja. Podlaga slednjega je »Aristotelovo načelo formalne pravičnosti, v skladu s katerim pomeni enakost, da enako obravnavamo kot enako in neenako kot neenako«. (Pauer-Studer 2000, 27) Pauer-Studer izpelje iz tega aksiom pravičnosti: »Z osebami je treba glede na standard X ravnati enako, če ni razlogov za neenako ravnanje, ki jih ni mogoče pametno zavriniti.« (27) Na podlagi tega razlikovanja vzpostavi Aristotel že prej omenjeno povezavo med pravičnostjo in enakostjo, kajti »če nepravično pomeni neenakost, potem pravično pomeni enakost«. (Aristotel 1983, 126)

Glede enakosti in pravičnosti ter kje so meje obeh razpravlja Tom Schmid; sprašuje se, koliko so s tem povezane politične strategije tudi pravične. To velja še posebej v pogledu artikulacije naziranja posameznega naroda, ko odloča o svoji usodi ali želi še naprej živeti v večnacionalni državi. V filozofskem in etičnem diskurzu je na voljo cela vrsta različnih, delno

nasprotujočih si teorij pravičnosti. Razlikujemo med tremi skupinami: moralne teorije pravičnosti, kot denimo pogled na pravičnost pri Aristotelu, Machiavelliju, Kantu, Smithu, Marxu; različne utilitaristične modele, a tudi »statistično« teorijo pravičnosti antiutilitarističnega modela pravičnosti, kot so denimo teorija poštenosti pri Rawlsu, egalitaristične in neegalitaristične teorije, komunitarizem, teorije pravičnosti in priznanja. V nasprotju z etiko, ki se kot strukturna kategorija navezuje na družbe in postavlja družbene norme, gre pri morali za osebno kategorijo. Postavlja norme, kako se naj vedejo ljudje, da bodo ustvarili »dobre« družbe. Gre torej za udejanjanje spoštovanja, humanosti, dobrote, plemenitosti in drugih dobrih etičnih praks, ki zagotavljajo harmoničen medsebojni odnos. Nadaljnji moderni razvoj Aristotelovega razmišljanja najdemo pri Marthi C. Nussbaum, ki se opira zlasti na moralno stran filozofije velikih Grkov, natančneje, na tezo o človeški morali. Na tem mestu dobi diferenciacija med obema Aristotelovima vidikoma pravičnosti jasno moralno dimenzijo – njen cilj je razvoj »dobrega življenja«. Kant izhaja iz pojma morale, pri katerem (empirično dokazane) premise oziroma maksime, ki so se razvile v splošno veljavni zakon, veljajo kot moralno dobre. Pogled je torej usmerjen na postopek, ravnanje – in to mora biti pravično. V tem smislu se pri Kantu povezujejo etični in moralni ukrepi, odgovornost pravičnosti (hierarhično mislečih) družb in pravičnost oseb.

Vrhovni sodnik Jan Zobec (2016, 156) izpostavlja, da doktrina o »pozitivnih« dolžnostih države temelji na premisi, da imajo vsi državni organi pozitivno dolžnost varovati človekove pravice, to je »varovalno dolžnost« (*Schutzpflicht*).<sup>2</sup> Pozitivne

2 To naziranje podkrepljujejo sodbe v zadevah: X in Y zoper Nizozem-

dolžnosti države so neločljivo povezane s posamezno človekovo pravico, četudi je bila izvorno zasnovana kot klasična pravica negativnega statusa, denimo pravica do spoštovanja zasebnosti. Učinkovitost spoštovanja in varstva človekovih pravic zahteva vključitev ukrepov, ki so nujni za njihovo varstvo tudi v razmerjih med posamezniki.<sup>3</sup> Normativna podlaga za to je v 1. členu konvencije, po katerem morajo države pogodbenice v okviru svoje pristojnosti vsakomur zagotoviti pravice in svoboščine, ki so opredeljene v konvenciji. Z vidika pozitivnih dolžnosti države kršilec človekove pravice potem ni samo tisti (posameznik), ki je v resnici posegel v pravico drugega, pač pa na podlagi 1. člena EKČP država, saj tistega, v čigar pravico je nekdo posegel, ni zavarovala skladno s konvencijo. Država mora varovati človekove pravice ne samo pred njo samo, temveč tudi pred drugimi posamezniki.<sup>4</sup>

Država je dolžna glede državljanov zagotoviti splošno varnost, kar pomeni, da je upravičena izvajati ukrepe za zagotavljanje takšne varnosti. Država ravna protipravno, če njeno ravnanje ni v skladu s pravom ali če opusti izvajanje javne oblasti in nadzora. Vsaka protipravnost ali opustitev še ne predstavlja njene odgovornosti, njena odgovornost je podana le, če gre za protipravnost ali opustitev, ki je jasna, očitna, nedopustna in brez razloga, ko gre za malomarnost.

sko z dne 26. 3. 1985, tč. 23; Stjerna zoper Finsko z dne 25. 11. 1994, tč. 38; Von Hannover zoper Nemčijo (št. 1) z dne 24. 6. 2004, tč. 57; Mosley zoper Združeno kraljestvo z dne 10. 5. 2011, tč. 106.

- 3 Omenjeni pogled potrjujejo sodbe v zadevah: X in Y zoper Nizozemsko z dne 26. 3. 1985, tč. 23; Stjerna zoper Finsko z dne 25. 11. 1994, tč. 38; Von Hannover zoper Nemčijo (št. 1) z dne 24. 6. 2004, tč. 57.
- 4 Strasbourško sodišče je ta koncept prvič uporabilo v zadevi Marckx zoper Belgijo z dne 13. 6. 1979.

Odgovornosti države ni mogoče izključiti že zato, ker je izvajala posamezne ukrepe, odgovorna je tudi takrat, ko ni izvedla vseh ukrepov, ki so običajni in predvidljivi glede na naravo dela in zakonske pristojnosti njenih organov. Država zato odgovarja za ravnanje svojih organov, ki so malomarno izvrševali svoje funkcije; odgovorna je za dejanja, ki bi jih ti morali storiti, a jih niso in za opustitev niso podani opravičljivi razlogi. (II Cp 3518/2009) Skrbnost se ne določa po konkretnih udeležencih, ampak je merilo za presojo objektivno. Zahteva se skrbnost, kakršna se pričakuje od posameznih držav, ki obsegajo določen teritorij in pripadajo skupnosti (različnih narodov) v njeni okolici – določenih povprečnih lastnosti. Določenih povprečnih lastnosti pomeni, da se predvideva, da je njeno ravnanje takšno, kot je pričakovano pri pravnih razmerjih določene vrste. Od države (sodišča) se namreč pričakujejo (zahtevajo) ravnanja v okviru dolžne skrbnosti, kar pomeni, da odgovarja za tiste protipravne posege posameznikov, ki bi jih lahko predvidela in z ustreznimi ravnanji preprečila.

## Epilog

»Pravo je mogoče upogibati kot železo, če še ni etično. Etos pa je kot kristal.« (Marko Pavliha)

Svetovni etos ne ponuja nobene pravne ali etične kazuistike, pač pa temeljne sodbe in vodila za ta nauk. Norme naj osvetlijo položaj in ta naj jih konkretizira. Nravno dobro ni abstraktno dobro (pravilno), marveč konkretno dobro oziroma pravilno. Küng navaja dva primera, kako splošna etična načela, ki so opredeljena v čikaški deklaraciji, podpirajo najpomembnejša pravna načela. Na prvem mestu

poudari uporabo pravnega načela pravšnjosti (*aequitas*), ki kot popravek pozitivnih norm zahteva presojo določene zadeve po naravnem občutku pravičnosti »in lahko bistveno prispeva k temu, da premaga prepad med izrekanjem prava in čutenjem prava«. Gre za pravno konkretiziranje primarnega načela človeškega etosa – človečnosti in humanosti. S slehernim človekom moramo ravnati človeško in ne smemo biti nečloveški (nagonski, zverinski). Poanta je siamska zraščenenost etosa, etike, morale (ali kakorkoli že poimenujemo vrednote) z domačim, evropskim in mednarodnim pravom. Nasilno ločevanje pravno moralnega dvojčka se vsak dan kaže v maličenju človečnosti, zato ne bo zalegla nobena metaforična interpelacija odgovornih, marveč le njuna simbioza, h kateri lahko in mora pripomoči politika. (Pavliha 2016, 272)

Ustavni sodniki dr. Ernest Petrič, Jan Zobec in ddr. Klemen Jaklič izpostavljajo, da mora ustavno sodišče v primerih, ko posameznik nima na voljo učinkovitega pravnega sredstva, zadevo sprejeti in o njej odločiti. Individualne pravice posameznika, kot so dostojanstvo, spoštovanje in pravica do zasebnosti, so svete. Vladavina prava (*the rule of law* oziroma *der Rechtsstaat*) skladno z ESČP pomeni *inter alia*, da mora biti poseg izvršne oblasti v posameznikove pravice podrejen učinkovitemu nadzoru, ki naj ga vsaj v zadnji instanci pravičloma zagotavlja sodstvo; sodni nadzor predstavlja namreč najboljše poročilo za neodvisnost, nepristranskost in pravičlomen postopek, kar je tudi smisel *fair trial*. (Jambrek 2014a, 159) Kolektivzem je namreč toksičen za demokracijo in vladavino prava. Tu gre pravzaprav za implementacijo humanizma in naravnega prava, kar udejanja naravnopravno utemeljeno zahtevo do institucij oblasti in pravnega varstva (zakonodaje, izvršne oblasti, sodstva) za pravično in predvidljivo

ravnanje. V svojem bistvu zagovarja zagotavljanje resničnega varstva temeljnih človekovih pravic, ki se približa Platonovi ideji najvišjega in popolnega dobrega. Prizadevanje za etično ravnanje v pravu pomeni prizadevanje in utrjevanje predvsem npravstvene motivacije ne samo za spoštovanje obstoječih moralnih norm, ki so posamezniku znane, temveč tudi razvijanje lastnih kriterijev za oceno posameznih dejanj z vidika idealnih etičnih predstav. Za etične ideale si je zato potrebno prizadevati, da vsebujejo najboljše lastnosti v najvišji možni meri. Iz vidika *de lege ferenda* zato lahko tudi v prihodnosti pričakujemo, da bo vprašanje vrednotenja ravnanja z etičnega vidika prevladujoče v vsaki pravni kulturi. Etika mora namreč predstavljati *conditio sine qua non* vsake sprejete pravne odločitve.

### Reference

Aristotel. 1983. Die Nikomachische Ethik. Prev. Philipp Jun. Stuttgart: Reclam.

Avbelj, Matej. 2016. (Mednarodno) pravo in občutek za pravičnost. V: Slovenske misli o mednarodnih odnosih in pravu. Prispevki ob 80-letnici dr. Ernesta Petriča, 241–258. Ur. Zidar, Andraž; Štiglic, Sanja. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Ministrstvo za zunanje zadeve.

Cerar, Miro. 2010. Zakaj se premalo spoštujemo. Portal IUS INFO, 9. 8. 2010. <https://www.iusinfo.si/medijsko-sredisce/kolumne/57754#> (pridobljeno 3. 9. 2019).

Cerar, Miro. 2012. Etična razsežnost odličnosti. Portal IUS INFO, 3. 9. 2012. <https://www.iusinfo.si/medijsko-sredisce/kolumne/86442> (pridobljeno 5. 9. 2019).

Devetak, Silvo. 2016. Osrednja dilema, od katere sta odvisna stabilnost in razvoj sodobnih evropskih družb: Spopad »civilizacij« ali spoštovanje raznolikosti in dialoga. V: Slovenske misli o mednarodnih odnosih in pravu. Prispevki ob 80-letnici dr. Ernesta Petriča, 401–436. Ur. Zidar, Andraž; Štiglic, Sanja. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Ministrstvo za zunanje zadeve.

Dobovšek, Bojan. 2016. Peta veja oblasti. Ljubljana: Modrijan.

Galič, Aleš. 2004. Ustavno civilno procesno pravo. Ljubljana: GV Založba.

Galič, Aleš. 2010. Varstvo človekovih pravic pred rednimi sodišči. Podjetje in delo 36, št. 6/7, 1047–1053.

Jacob, Joseph M. 2007. Civil Justice in the Age of Human Rights. Abingdon: Routledge.

Jaklič, Klemen. 2016. Doktorand mora biti iz pravega testa. Tax-fin-lex glasnik 6, št. 3, 26. 1. 2016.

Jambrek, Peter. 2014a. Demokracija in država. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta.

Jambrek, Peter. 2014b. Theory of Rights. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta.

Jambrek, Peter. 2016. The New Draft Treaty for the Constitution of the European Union, Fundamental Rights. Bled: Institute of Human Rights.

Jobs, Steve; Beahm, George. 2012. iSteve: Misli Steva Jobsa. Prev. Vital Sever. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Kranjc, Vesna. 2003. Komentar k 6. členu OZ. Ljubljana: GV založba.

Margalit, Avishai. 2002. The Ethics of Memory. Harvard: Harvard University Press.

Milivojević, Zoran. 2008. Emocije. Novi Sad: Psihopolis.

Mozetič, Miroslav. 1998. Temeljne človekove pravice kot merilo pravnosti. Podjetje in delo 24, št. 6–7, 1063–1069.

Novak, Marko. 2008. Poglavlja iz filozofije in teorije prava. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta.

Novak, Marko. 2010a. Uvod v pravo. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta.

Novak, Marko. 2010b. Pravna argumentacija v praksi. Ljubljana: Planet GV.

Pauer-Studer, Herlinde. 2000. Autonom leben: Reflexionen über Freiheit und Gleichheit. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Pavčnik, Marjan. 2000. Pravni in ustavni temelji prava. Ljubljana: Pravna fakulteta.

Pascal, Blaise. 1999. Misli. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.



Pavliha, Marko. 2016. Živeti svetovni etos in spoštovati mednarodno pravo. V: Slovenske misli o mednarodnih odnosih in pravu. Prispevki ob 80-letnici dr. Ernesta Petriča, 259–282. Ur. Zidar, Andraž; Štiglic, Sanja. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Ministrstvo za zunanje zadeve.

Petrič, Ernest. 2014. Pravica do samoodločbe: mednarodni vidiki. Maribor: Založba Obzorja.

Radbruch, Gustav. 1946. Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.

Rawls, John. 1971. A Theory of Justice. Harvard MA: Harvard University Press.

Ribičič, Ciril. 2010. Intervju: Dr. Ciril Ribičič, bivši ustavni sodnik in profesor na Pravni fakulteti v Ljubljani. Mladina 50, št. 7, 18. 2. 2010.

Ritsert, Jurgen. 1997. Gerechtigkeit und Gleichheit. Münster: Westphälisches Dampfboot.

Svetlič, Rok. 2010. Izbrana poglavja iz politične morale. Koper: Založba Univerze na Primorskem.

Teršek, Andraž. 2010. Morala kot temelj in kriterij (vladavine) prava. Revus 13, 89–110.

Van Dijk, Peter et al. 1998. Theory and Practice of the European Convention on Human Rights. Hague: Kluwer Law International.

Zobec, Jan. 2010a. Komentar k 212–214. členom ZPP. Ljubljana: GV Založba.

Zobec, Jan. 2010b. Komentar k 8. členu ZPP. Ljubljana: GV Založba.

Zobec, Jan. 2014. Pogled (ustavnega) sodnika. Podjetje in delo 40, št. 6–7, 1026–1040.

Zobec, Jan. 2016. Polje proste presoje in konflikt svobode izražanja z zasebnostjo. V: Slovenske misli o mednarodnih odnosih in pravu. Prispevki ob 80-letnici dr. Ernesta Petriča, 125–168. Ur. Zidar, Andraž; Štiglic, Sanja. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Ministrstvo za zunanje zadeve.

Zupančič, Boštjan M.; Klemenčič Goran et al. 1996. Ustavno kazensko procesno pravo. Ljubljana: Atlantis.

Zupančič, Boštjan M. 2013a. O »bistvu« človekovih pravic (II. del). Odvetnik 15, št. 62, 6–12.

Zupančič, Boštjan M. 2013b. O »bistvu« človekovih pravic (III. del). Odvetnik 15, št. 63, 5–11.

*Pomembnejše sodne odločbe Evropskega sodišča  
za človekove pravice*

Garcia Ruiz proti Španiji, 21. 1. 1999.

Helle proti Finski, 19. 12. 1997.

Hirvisaari proti Finski, 25. 12. 2001.

Ruiz Torija proti Španiji, 9. 12. 1994.

Salov proti Ukrajini, 6. 9. 2005.

Werner proti Avstriji, 24. 11. 1997.

*Pomembnejše odločbe Ustavnega sodišča Republike Slovenije*

U-I-34/94, 22. 1. 1998.

Up-440/99, 2. 3. 2000.

Up 1211/96, 23. 3. 2000.

Up-296/98, 20. 4. 2000.

U-I-413/98, 25. 5. 2000.

Up-373/97, 22. 2. 2001.

Up-195/00, 15. 11. 2001.

Up 91/01, 21. 1. 2002.

Up 337/00, 26. 2. 2002.

Up 19/01, 26. 3. 2002.

Up-426/01, 5. 6. 2003.

Up 243/02, 6. 11. 2003.

Up-150/03, 12. 10. 2005.

Up-418/05, 11. 1. 2007.

Up-689/05, 21. 1. 2007.

Up-1096/05-5, 3. 7. 2007.

Up-399/05, 15. 5. 2008.

Up-1381/08, 23. 9. 2009.

Up-147/09, 23. 9. 2010.

U-l-139/10, 12. 5. 2011.

U-l-302/09, 12. 5. 2011.

Up-748/10, 12. 5. 2011.

Up-1472/09, 12. 5. 2011.

Up-189/02, 21. 5. 2012.

Up 609/12-21, 23. 5. 2013.

Up-373/14, 11. 6. 2014.

Up-889/14-27, 19. 2. 2015.

Up-323/17, 6. 7. 2017.

Up-732/17-12, 12. 10. 2017.

*Pomembnejše odločbe Vrhovnega sodišča*

Sodba Vrhovnega sodišča U 405/94-14.

Sklep Vrhovnega sodišča VIII R 6/96.

Sodba Vrhovnega sodišča I Ips 16/2000.

Sklep Vrhovnega sodišča RS II Ips 480/2003.

Sodba Vrhovnega sodišča II Ips 458/2005.

Sodba Vrhovnega sodišča I Up 784/2005.

Sodba Vrhovnega sodišča X Ips 1528/2005.

Sodba Vrhovnega sodišča RS, III Ips 75/2008.

Sklep Vrhovnega sodišča III Ips 44/2009.

Sodba Vrhovnega sodišča III Ips 53/2009.

Sklep Vrhovnega sodišča RS III Ips 79/2009.

Sklep Vrhovnega sodišča X Ips 295/2009.

Sodba Vrhovnega sodišča RS, III Ips 80/2010.

Sklep Vrhovnega sodišča X Ips 205/2010.

Sklep Vrhovnega sodišča X Ips 436/2010.

Sodbo in sklep Vrhovnega sodišča VII Ips 136/2011.

Sklep Vrhovnega sodišča II Ips 222/2011.

Sklep Vrhovnega sodišča X Ips 358/2011.

Sklep Vrhovnega sodišča X Ips 159/2012.

Sklep Vrhovnega sodišča X Ips 494/2012.

Sklep Vrhovnega sodišča X Ips 173/2013.

Sodba Vrhovnega sodišča I Up 205/2013.

Sklep Vrhovnega sodišča I Up 132/2014.

*Pomembnejše odločbe Višjih sodišč*

Sklep Višjega sodišča v Ljubljani II Cpg 1170/99.

Sklep Višjega sodišča v Ljubljani II Cpg 1097/2000.

Sodba Višjega sodišča v Ljubljani, I Cp 584/2004.

Sodba Višjega sodišča v Kopru I Cp 64/2007.

Sodba in sklep Višjega delovnega in socialnega sodišča, Pdp 701/2007.

Sklep Višjega sodišča v Celju Cp 222/2008.

Sklep Višjega delovnega in socialnega sodišča Pdp 1633/2008.

Sodba in sklep Višjega sodišča v Ljubljani, I Cpg 483/2009.

Sklep Višjega delovnega in socialnega sodišča, Pdp 527/2009.

Sodba Višjega sodišča v Ljubljani I Cpg 944/2009.

Sodba in sklep Višjega sodišča v Ljubljani II Cp 3518/2009.

Sodba Višjega sodišča v Ljubljani, I Cpg 510/2010.

Sklep Višjega delovnega in socialnega sodišča Pdp 857/2010.

Sklep Višjega sodišča v Kopru Cp 499/2011.

Sodba Upravnega sodišča I U 950/2010.

Sodba Višjega sodišča v Ljubljani I Cpg 1431/2011.

Sodba in sklep Višjega sodišča v Ljubljani I Cpg 1028/2011.

Sodba Upravnega sodišča I U 2292/2011.

Sklep Višjega sodišča v Ljubljani II Cp 2854/2011.

Sklep in sodba Višjega sodišča v Ljubljani I Cpg 171/2012.

Sodba Višjega sodišča v Celju Cpg 307/2012.

Sklep Višjega sodišča v Ljubljani, I Cpg 766/2012.

Sodba Višjega sodišča v Ljubljani II Cpg 1143/2012.

Sodba Višjega sodišča v Ljubljani II Cpg 367/2013.

Sodba Višjega sodišča v Ljubljani, I Cpg 539/2013.

Sodba Višjega sodišča v Ljubljani I Cpg 1001/2013.

Sodbo Višjega sodišča v Ljubljani I Cpg 871/2014.

UDK: 141.412:94(32)  
1.02 pregledni znanstveni članek

**Robert Petkovšek**

doktor filozofije, redni profesor (Teološka fakulteta,  
Univerza v Ljubljani) (Ljubljana)

## **Mir in pravičnost – zaprisežena cilja monoteizma (Jan Assmann)**

**Izveček:** Sodobni svet po Janu Assmannu stoji na mojzesovskih temeljih, to je na svetopisemskem monoteizmu, ki je določil okvire razvoja naše civilizacije. Zdi se, da se danes mojzesovska era izteka in prehaja v novo, digitalno ero. Assmann poskuša v svojih študijah določiti edinstvenost svetopisemskega monoteizma, ki ga je naredila drugačnega od Ehnatonovega ali od grškega filozofskega monoteizma. Prepričan je, da so nasilni motivi, značilni za svetopisemske pripovedi, odraz zgodovinskih okoliščin, v katerih je monoteizem nastal. Sam v sebi pa ima biblični monoteizem za cilj mir in pravičnost. Svetopisemski kanon, ki ga je postopoma oblikovala devteronomistična teologija, je vir in kriterij svetopisemskega monoteizma, njegova temeljna zmožnost pa je mojzesovska distinkcija, ki je zmožnost razlikovanja med resničnim Bogom in maliki. Resnični Bog se ne kaže v naukih in besedah, ampak v delih, ki prinašajo mir in pravičnost. To je po Assmannu bistvo religije, ki išče resničnega Boga.

**Ključne besede:** Jan Assmann, monoteizem, nasilje, devteronomistična teologija, osna doba, resnica, mir, pravičnost.



## Peace and Justice: Two Unnegotiable Goals of Monotheism (Jan Assmann)

**Abstract:** According to Jan Assmann, the contemporary world is built on the foundations of Moses, i.e. biblical monotheism which defined the frameworks of our civilization. Nowadays, it seems that the Mosaic era is coming to its conclusion and begins its transition to a new, digital era. In his studies, Assmann tries to define the uniqueness of the biblical monotheism which succeeded to differentiate itself from the Echnaton's or Greek philosophical monotheism. He is convinced that various violent elements, characteristic for biblical narrations, are merely consequences of historical circumstances within which this monotheism emerged. Namely, biblical monotheism in and by itself proves its inherent orientation towards peace and justice. The biblical canon, which was gradually formed by the deuteronomic theology, is the source and criterion for the biblical monotheism, while its fundamental strength is the Mosaic distinction between the true God and the idols. The true God does not manifest himself in doctrine or words, but in deeds which bring peace and justice. This is, according to Assmann, the essence of religion seeking the true God.

**Key words:** Jan Assmann, monotheism, violence, deuteronomic theology, axis age, truth, peace, justice.

### Ali je nasilje inherentno monoteizmu?

Danes je pogosto izraženo mnenje, da je nasilje inherentno monoteizmu in da je zato monoteizem pomemben nosilec medkulturnega in medreligijskega nasilja. (Schwartz 1997) Tako je razmišljal David Hume v svojem delu *Naravna zgo-*

*dovina religije* (1757), nekateri pa takšno mnenje pripisujejo tudi Janu Assmannu, egiptologu, ki v luči razvoja religije v starem Egiptu preučuje nastanek judovskega monoteizma. Assmann resda analizira navzočnost nasilja v svetopisemskih pripovedih in v poznejšem razvoju monoteizma, nikakor pa ne trdi, da je nasilje religiji inherentno, to je njenemu bistvu lastno. Ko se sprašuje o povezavi med religijo in nasiljem, zapiše: »Nasprotno, zdi se, da je religija edino sredstvo, ki je bilo človeku dano, da bi zajezil nasilje – družbeno in politično – in se mu ne bi zoperstavljal s proti-nasiljem, ampak z neko drugo močjo. To veliko nalogo, ki se ji ne more odreči, lahko religija izpolni le, če se na svoji strani odreče sleherni vrsti nasilja in udejanja svojo civilizirajočo, humanizirajočo moč s sredstvi, ki so ji lastni (namesto s političnimi).« (Assmann 2016, 171) Za Assmanna je torej religija zdravilo proti nasilju. Podobno pravi za monoteizem: »Resnično se zavedam, da sta mir in pravičnost zaprisežena cilja monoteizma.« (2008, 144) Po svojem bistvu monoteizem ne prinaša nasilja, ampak ustvarja prostor miru in pravičnosti. V tem je cilj svetopisemskega monoteizma.

V svojem delu Assmann pojma »religija« in »monoteizem« uporablja zamenljivo kot sinonima. »Religijo« razume v njeni novi obliki, ki je nastala z monoteizmom; odslej religija ni več zgolj obred, navada, ampak prepričanje o resničnosti Boga. Poleg tega Assmann religijo oziroma monoteizem razume kot zdravilo, dano človeku, da zdravi nasilje, obenem pa ne zanika dejstva, da se lahko religija obrne tudi v nasilje. Tako se glede zvestobe in resnice, na katerih kakor na dveh stebrih temelji hebrejski monoteizem, sprašuje: »Tega, zakaj se zvestoba in resnica preobračata v nasilje in kaj naj bi religija sploh imela z nasiljem, ni mogoče uvideti.« (2016, 171)

Kakšna je po Assmannu vloga, ki jo je imel in jo ima monoteizem znotraj sodobne kulture? Po Assmannu živimo ob koncu »mojzesovske kulture«, to je kulture, ki temelji na mojzesovskih temeljih, in vstopamo v »novo digitalizirano in globalizirano ero«. (Assmann 2016, 76) Za Mojzesovsko ero, ki temelji na svetopisemskem monoteizmu, je značilna semantika preloma (nem. *Bruch*); z njo se je svetopisemski monoteizem dvignil nad politeizem svojega časa. (Assmann 2016, 21–29) Assmann preučuje posebnosti te semantike preloma. Zanima ga študij »izvorov kulturne semantike, ki je ostala živa do danes in v okvirih, znotraj katerih so ljudje razmišljali in delovali«. (Assmann 2016, 27) V prelomu svetopisemskega monoteizma s kulturo starega Egipta in s politeizmom in v njegovi novosti vidi Assmann »najbolj radikalen skok, ki ga je kultura kadarkoli naredila; tu gre za preobrat od politeizmu k monoteizmu in k temu, kar danes razumemo kot religijo«. (Assmann 2016, 23) Aleida Assmann (2013, 94) pa k temu dodaja, da »se je z izhodom iz Egipta zgodil prapok modernizacije«. Mojzesovska era tvori en sam kulturni lok, ki sega od začetkov svetopisemskega monoteizma do danes. Nosilna pripoved te kulture pa je pripoved o eksodusu, to je o izhodu Izraelcev »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (5 Mz 13,11), v kateri ima modernost svoj izvor. Ta pripoved je »najveličastnejša in najvplivnejša pripoved, ki so si jo ljudje kadar koli pripovedovali«. (Assmann 2015,19) Assmanna torej bolj kot dejstva zanimajo pripovedi in njihov semantični vpliv, zlasti semantika Peteroknjižja, znotraj katerega se je oblikoval svetopisemski monoteizem. V tem smislu govori o »mojzesovskih temeljih našega zahodnega sveta«. (2016, 76)

Mojzesovska kultura temelji na veri v enega Boga. Vera v enega Boga, ki se je oblikovala znotraj mojzesovskega izročila, je ustvarila možnostne pogoje modernega sveta, ki

temelji na vrednotah, kakor so demokracija, dostojanstvo človeške osebe, medsebojno priznavanje, zaščita šibkih, delitev oblasti in drugo. Semantika preloma, ki jo je svetopisemski monoteizem ustvaril, pa ni bila posledica evolucije, postopnega razvoja, ampak kulturne revolucije. *Cultura facit saltus*, poudarja Assmann

Monoteizma niso odkrili Izraelci niti ni posebnost Izraela. V starem Egiptu je poskušal monoteizem uvesti – a neuspešno – že Ehnaton v 14. stoletju pr. Kr., v grško filozofsko misel ga je uvedel Ksenofan v 6. stoletju pr. Kr., izpopolnilo pa ga je (novo)platonsko izročilo. Vendar pa Ehnatonovega monoteizma in monoteizma grških filozofov ne moremo enačiti s svetopisemskim monoteizmom. Assmann želi izluščiti prav tisto, kar je svetopisemski monoteizem naredilo posebnega. Nastanek filozofskega monoteizma bi lahko opisali kot sad miselnega razvoja, kakor je to videl pisatelj in medievalist C. S. Lewis: »Na monoteizem ne bi smeli gledati kot na tekmeča politeizmu, ampak kot na njegovo dozorelost. Kjer se politeizem poveže z močjo misli in s prostim časom za razmišljanje, se bo prej ali slej kot naravna posledica iz njega razvil monoteizem.« (Lewis 1985, 57) Zato filozofski monoteizem ni bil izključevalen, kakor je to bil svetopisemski; ta je kakor rezultanta povzel druge bogove vase. Izključevalno pa sta delovala Ehnatonov monoteizem in svetopisemski monoteizem: ta dva prepovedujeta češčenje drugih bogov (monolatrija) in zanikata njihov obstoj. Zato svetopisemskega monoteizma ne smemo razumeti kot posledice naravne evolucije religije, ampak kot revolucionaren dogodek, to je kot novost, ki ni izpeljiva iz predhodnih oblik religije.

Izključevalnost, značilna za Ehnatonov in svetopisemski monoteizem, je v religiji novost; v njej se napaja tudi na-

silna semantika nekaterih svetopisemskih pripovedi. Tu se zato zastavi vprašanje o povezavi med monoteizmom in nasiljem. Ali monoteistična izključevalnost vključuje nasilje v svojem bistvu? Assmann poudarja, da antična družba pred nastankom monoteizma ni bila nič manj nasilna, kakor je bila po njegovem nastanku. Tudi v politeizmu je bilo nasilje v različnih oblikah vsesplošno razširjen pojav. Poleg političnega nasilja, usmerjenega proti sovražnikom in upornikom v imenu vladarja, in legalnega nasilja, usmerjenega proti hudodelcem v imenu zakona, najdemo v politeističnih družbah obredne oblike nasilja, med njimi tudi človeško žrtvovanje. Walter Burkert, ki je zapisal, da »kri in nasilje fascinantno prežita v samem srcu religije« (*blood and violence lurk fascinatingly at the very heart of religion*), je v *homo religiosus* videl *homo necans* (človek ubijalec, *man the killer*). (Burkert 1983, 2–3)

Da bi mogli pravilno opredeliti enkratnost svetopisemskega monoteizma, je treba v kontekstu različnih oblik nasilja po Assmannu razlikovati med: a) notranjim in zunanjim nasiljem ter b) med notranje-sistemskim (*intrasystemic*) in zunanje-sistemskim (*extrasystemic*) nasiljem. Če v istem religijskem sistemu (npr. v politeizmu) skupnost znotraj sebe izvaja nasilje nad svojimi člani (npr. nad enim ali več posamezniki kot človeško žrtvovanje), je to nasilje notranje. Nasilje je zunanje, če ena skupnost izvaja nasilje nad tujo skupnostjo, kakor so Asirci uničevali podobe bogov tujih ljudstev, ker so v teh bogovih videli sovražnike svojega boga Ašurja (*Assur*). O znotraj-sistemskem in zunaj-sistemskem nasilju pa govorimo, ko opazujemo odvisnost nasilja od določenega religijskega sistema, npr. od politeizma ali od monoteizma. Znotraj-sistemsko je nasilje, ko se nasilje dogaja znotraj istega sistema, npr. v politeizmu. Zunaj-sis-

temsko pa je, ko je en religijski sistem nasilen do drugega. V rimskem cesarstvu je bil politeizem sovražen do krščanskega monoteizma, ker je bil ta po svojih vrednotah nasproten prvemu, svetopisemski monoteizem pa je bil izključevalen do politeizma zaradi zvestobe Jahveju in v prepričanju, da drugi bogovi niso resnični.

### **Religija kot vera v resničnega boga**

Zvestoba Jahveju in prepričanje, da je edini pravi Bog, je temelj svetopisemskega monoteizma, ki izključuje v imenu resnice. V svojem delu *Of God and Gods*, v poglavju »Set – ikonoklast« (Assmann 2008, 28–52), Assmann na subtilen način prikaže prehod verovanja iz egiptovskega politeizma prek Ehnatonovega monoteizma v svetopisemski monoteizem. Smer razvoja je jasna: bistvo religije se vedno bolj osredotoča na prepričanje, da je njen bog tudi resnični bog. S tem dobiva obrise današnjega razumevanja religije, ki religijo bolj kot obred razume kot prepričanje.<sup>1</sup> Že Ehnaton je dal podobe drugih bogov uničiti, ker po njegovem prepričanju niso predstavljale resničnega boga. Tudi svetopisemski monoteizem podobe drugih bogov izključuje, ker jih ima za neresnične. Obenem pa v Jahveju vidi odrešenika iz egiptovske hiše sužnosti, ki mu izvoljeno ljudstvo dolguje brezpogojno zvestobo. Ta dva stebra svetopisemskega monoteizma Assmann imenuje »monoteizem zvestobe« in »monoteizem resnice«. (Assmann 2016, 29–76)

1 "There were no 'religions' in pagan societies, only 'cults' and 'cultures.' 'Religion,' like 'paganism,' is an invention of monotheism." (Assmann 2008, 10)

Po Assmannu Ehnatonov monoteizem predstavlja primer, »ko je prvič v zabeleženi zgodovini nekdo vstal ter zavrnil in uničil celotno religijsko izročilo v imenu resnice« (*For the first time in recorded history someone stood up to reject and abolish a whole religious tradition in the name of truth.*). (Assmann 2008, 47) V tem nasprotju med izročilom in resnico se jasno pokaže novo razumevanje religije: religija ni več običaj – odslej je religija resnica. Za antično bližnjevzhodno modrost je bila resnica ena temeljnih vrednot. (Assmann 2008, 38) Monoteizem pa sedaj v to okolje prinese bistveno novost: vprašanje resnice se osredotoči na vprašanje resničnosti boga. Ni vsak bog resnični bog – resnični bog pa je odslej središče življenja skupnosti. To pokaže primerjava egiptovske *Knjige mrtvih* (zlasti »Zanikovanja« v poglavju 125) s svetopisemskimi desetimi zapovedmi. Stara bližnjevzhodna modrost ni poznala treh svetopisemskih zapovedi, prve, druge in četrte, ki zapovedujejo: »Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti. Ne imej drugih bogov poleg mene! Ne delaj si rezane podobe! Pomni, da boš posvečeval sobotni dan!« (2 Mz 20,1-11; prim. 5 Mz 5,6-12) V teh treh zapovedih, ki so lastne svetopisemskemu monoteizmu, se kaže, da vera v Jahveja prepoveduje češčenje drugih bogov, zavrača njihove podobe in zahteva posvečevanje sobotnega dne. Razlog za to je najprej zvestoba, ki jo izvoljeno ljudstvo dolguje svojemu odrešeniku iz egiptovske sužnosti. Drugi razlog pa je osrednja vloga, ki jo monoteizem pripiše resnici in resničnemu Bogu.

V tem se kaže revolucionarna drugačnost monoteizma, ki je skupna svetopisemskemu in Ehnatonovemu monoteizmu. Vendar pa gre svetopisemski monoteizem še dlje – in to ga dela enkratnega. Z vero v enega Boga privzame protimalikovalsko držo in iz nje naredi bistvo svoje držbe. Te držbe ne

najdemo v Ehnatonovom monoteizmu; ta se osredotoči na vero v enega boga, ne privzame pa protimalikovalske drže. Ehnaton postavi sebe kot božjega predstavnika na zemlji v središče religije; v tem zlitju države in religije, ki državo absolutizira, pa ne vidi malikovanja, ki bi mu bilo treba nasprotovati. Na tej točki je svetopisemski monoteizem naredil odločilen preobrat, ki ga Assmann opredeli kot »mojzesovski temelj« naše civilizacije, pripíše pa ga zmožnosti »mojzesovske distinkcije«, za katero je enačenje religije in politične oblasti nedopustno. Svetopisemsko osredotočenje na resnico in na resničnega Boga je ikonoklastično – resnica razbija laž. Ehnatonov monoteizem je bil ikonoklastičen v razmerju do politeizma in je uničil politeistične bogove, ni pa bil ikonoklastičen do osrednjega malika, ki je zlitje države z religijo in ki iz faraona dela boga, božjega zastopnika na zemlji. Prav to uspe svetopisemskemu monoteizmu.

### **Oсна doba, konceptualna diferenciacija in kanonizacija hebrejskega Svetega pisma**

V kakšnih okoliščinah je uspelo svetopisemskemu monoteizmu narediti ta enkratni preboj? Svetopisemski monoteizem se oblikuje v kontekstu aksialne ali osne dobe, to je v obdobju 600–300 pr. Kr, ko istočasno in v geografsko neodvisnih kulturah Kitajske, Indije in sredozemskega območja pride do nekakšne eksplozije človeške zavesti, ki si zastavlja nujna vprašanja o smislu človeškega življenja. Ključna imena tega časa so Konfucij, Sokrat, Buda, Jeremija, sprašujejo pa se o tem, kaj je pravi namen življenja, ali je nad nami kaj več kakor zgolj usoda, za kaj smo odgovorni, kako lahko osmislimo življenje in smrt. (Whitehead in Whitehead 2001) Benjamin Schwartz (1975, 3–4) je opisal to obdobje kot zmožnost



»stopiti nazaj« in »pogledati onkraj« (*a kind of standing back and looking beyond—a kind of critical, reflective questioning of the actual and a new vision of what lies beyond*). Ta zmožnost omogoča človeku, da se dvigne nad neposredno danost (*the given*) in jo podvrže kritiki, reformi ali celo revoluciji. Na neposredno danost lahko pogleda iz oddaljenosti, to je skozi oči transcendentalnih konceptov resnice in reda. Ta transcendentalna vizija je človeka osvobodila njegove ujetosti v kozmoteizem. Sedaj lahko na svet pogleda v luči filozofije in metafizike. S tem se je po Ericu Voegelinu (Voegelin 1956–1974) sprožil proces konceptualne transformacije, ki vodi iz pojmovne kompaktnosti, značilne za mitološki način mišljenja, v kritično diferenciacijo. Po Assmannu je ta Voegelinova opredelitev aksialne dobe ključna.

Proces konceptualne diferenciacije, ki je zmožnost duha, da v luči transcendentalnih pojmov in vizije stvarnost razčlenjuje in analizira, ima po Assmannu svoje predhodnike že v Egiptu v 2. tisočletju pr. Kr. Ti so bili razvoj ideje o posmrtni sodbi, nastanek osebne pobožnosti in uvedba monoteizma v času faraona Ehnatona. Ti novi pojavi so bili posledica travmatičnih zgodovinskih izkušenj, skozi katere so Egipčani v tem času šli. Še bolj pa so zunanje travmatične izkušnje vplivale na radikalno transformacijo Izraela. Izrael je teku teh sprememb na novo iznašel samega sebe tako, da je v času izgube politične samostojnosti prevzel politično semiologijo svojih gospodarjev in nasprotnikov ter jo posvetil in teologiziral. Teologija zaveze, ki je jedro svetopisemskega monoteizma, je prevzela obliko vazalske pogodbe, ki so jo Asirci sklepali z drugimi ljudstvi. Ta teologija se je razvila najprej po padcu Samarije (722 pr. Kr.) in nato Jeruzalema (589 pr. Kr.), pred, med in po babilonskem izgnanstvu (589–539 pr. Kr.), po izgubi države in templja, to je po najbolj

travmatični seriji izkušenj, ki bi lahko v tistem času uničile Izrael. Iznajdba »novega Izraela«, ki je temu sledila, je po pomembnosti ustrezala teži zgodovinske travme. Izrael je ustvaril povsem novo obliko religije, prisvojil si je politično teologijo Asircev in jo uporabil na način »subverzivne inverzije«. (Assmann 2008, 84) Medtem ko je asirska politična teologija poudarjala neločljivo enost božjega in države, je nova politična teologija Izraelcev izhajala iz kategoričnega ločevanja teh dveh področij. »Izrael« je vedno manj označeval politično identiteto. S tem se je začela redefinicija pojma »Izrael«, ki se je končala s transformacijo pojma v povsem verskem smislu. Ta cilj je dosegel šele sv. Pavel z radikalno deetnizacijo koncepta »Izrael«. Bistvo redefinicije pojma »Izrael« je v preseganju meja politične nacije; »Izrael« sedaj pomeni »kraljestvo duhovnikov«, »občestvo vernikov« ter »izvoljeno božje ljudstvo«. To identiteto sedaj opredeljuje ekskluzivna pripadnost Jahveju, ki je močnejša od pripadnosti kateremukoli političnemu vladarju. Posledica tega je bila, da se je religija izločila iz vseobsežnega sistema kulture (politika, morala, zakon). Postala je svobodnejša, tako se je povečala tudi njena zmožnost razlikovanja med resničnim in neresničnim na področju religije. To je temeljno znamenje monoteizma. Monoteizem vidi sebe kot resnično obliko verovanja. To razlikovanje »resnično-neresnično« je bilo tuje primarnim religijam, ki so temeljile na razlikovanju med svetim in profanim, med čistim in nečistim.

Po Assmannu je novost monoteizma v tem, da se najprej loči od vseobsežnega politeističnega sistema kulture in si pridobi avtonomijo; reši se torej politeističnega kozmoteizma. Kakor smo videli, pa je svetopisemskemu monoteizmu uspelo to, česar Ehnatonov monoteizem ni dosegel. Svetopisemskemu monoteizmu je uspelo ločiti religijo od države.

V tem je bistvo »mojzesovske distinkcije«; ta ne pomeni samo razlikovanja med resnico in neresnico, ampak, globlje, razlikovanje med živim Bogom in maliki. Bistvo pripovedi o izhodu Izraelcev iz Egipta (*exodus*) ni v tem, da se je Izrael rešil iz suženjstva, ampak v Izraelovem zavračanju lažne politike, ki je hiša sužnosti. Zaveza, ki so jo Izraelci sklenili na gori Sinaj, pomeni najprej odrešitev izpod vzhodnjaškega načela državnosti, ki je totalna in božanska. Z zavezo so Izraelci ustvarili tip proti-družbe, ki je izraz odpora. Izrael je razglasil egiptovski model totalne države za lažnega, zati-ralskega in ponižujočega. V Izraelu pa se Bog na ljudstvo ne obrača več prek kralja ali države, ki bi bila božja zastopnika ali reprezentanta, ampak kot živi Bog v zavezi, sklenjeni na gori Sinaj. Izraelov Bog ne potrebuje zastopništva, reprezentacije. Zaveza torej deluje ikonoklastično: ruši predstavo o državi kot zastopnici boga. Odslej sta politika in religija ločeni področji, ki bosta v nenehnih napetostih in jih bo treba skrbno urejati s pogajanjem. Politična teologija Izraela je odslej diskurz, ki je kritičen do oblasti; nasprotno pa se v stari Grčiji kritičnost, ki jo je vzpostavila osna doba, kaže kot filozofsko-razumska kritika religije. Medsebojna kritičnost in napetost, značilni za eno in za drugo področje, se kažeta v kritičnosti religij do svetnih oblasti in v kritičnosti filozofije do religije. To je novost svetopisemskega monoteizma.

Mojzesovska distinkcija pomeni najprej zavračanje malikovanja. Po Assmannu »malikovanje prvotno pomeni legitimiranje države kot zastopnice boga«. (Assmann 2008, 87) V tem, da Egipt v faraonu vidi božjega zastopnika, vidi Sveto pismo malikovanje – z vidika Egipta pa je bistvo države prav v tem, da faraon na zemlji zastopa boga in izganja nered. V Egiptu je po božji podobi ustvarjen kralj – v Izraelu pa je po božji podobi ustvarjen vsak človek. Živi Bog se torej razodeva

sam, to je kjer in kakor sam hoče. Uničenje zatega teleta je pomenilo prelom z malikovanjem, to je s tem, da bi Bog imel svojega zastopnika na politični ravni. S tem se svetopisemski monoteizem osamosvoji in položi temelje za preobrazbo in za osamosvajanje drugih področij kulture (ekonomija, estetika, erotika in drugo). Med samostojnimi področji, med katerimi ima vsako področje svojo normativnost, se sedaj ustvarijo napetosti in diferenciacija. Ta napetost je značilna za moderne družbe. Zmožnost razlikovanja med resničnim in neresničnim verovanjem je monoteizem dvignila nad mitologijo, katere mišljenje je ne-razločevalno, kompaktno, ne-diferencirano in totalno. Konceptualna diferenciacija pa je duhovni proces, ki je v osni dobi prek svetopisemskega monoteizma odprl pot moderni racionalizaciji in individualizaciji in s tem svobodi posameznika.

Assmann novost svetopisemskega monoteizma še natančneje artikulira s tem, ko pokaže, kako so se duhovni procesi, ki jih je osna doba sprožila, radikalizirali v procesu kanonizacije hebrejskega Svetega pisma. Osna doba je odprla transcendentalno vizijo, a ta ni bila dovolj močna, da bi sprožila ločitev politične in verske sfere, ki sta bili kompaktno prepleteni in zlit v eno, kakor je bilo to značilno za vzhodnjaški despotizem, ki je po božje malikoval državo (*statehood*). Svetopisemskemu monoteizmu pa je ta preboj uspel. Uspelo mu je desakralizirati državo. To je bila posledica konceptualne diferenciacije, ki jo je vzpostavila devteronomistična teologija, ta pa je bila rezultat vrste travmatskih zgodovinskih izkušenj Izraela. Ta temeljna zmožnost, ki jo Assmann imenuje »mojsesovska distinkcija«, je rezultat petstopenjskega procesa, ki ga je izpeljala devteronomistična teologija v času od 8. do zgodnjega 5. stoletja pr. Kr. V tem času je preoblikovala izročila prednikov in s tem odprla

pot poznejšemu razvoju judovske skupnosti in zahodne kulture. Za devteronomistično teologijo so pomembne tri značilnosti: 1. ustvarila je kanon hebrejskega Svetega pisma; 2. ustvarila je čisti monoteizem, ki se razlikuje od politeizma (v njem so bogovi zamenljivi in prevedljivi) in od monolatrije (ta ne zanika obstoja drugih bogov, prepoveduje pa njihovo češčenje) po tem, da ima druge bogove za neresnične; zato v češčenju drugih bogov vidi malikovanje; 3. devteronomistična teologija je politična teologija; v času zunanjih pritiskov in izgube politične samostojnosti najde suverena v Jahveju in njegovem zakonu, ki svojemu zvestemu ljudstvu zagotavlja preživetje in mu daje identiteto.

Konceptualna diferenciacija, ki jo je osna doba sprožila, se je v času oblikovanja svetopisemskega kanona radikalizirala pod vplivom zgodovinskih okoliščin, ki so Izraelce zaznamovale z globokimi travmatičnimi posledicami. Te zgodovinske okoliščine so bile asirski despotizem, babilonsko izgnanstvo, perzijska nadoblast in helenizacija. Tuje nadoblasti in izgnanstva so ogrozila preživetje Izraelcev – ti pa so se na to nevarnost odzvali z zvestobo Jahveju, rešitelju iz egiptovske hiše sužnosti (monolatrija), in s priznavanjem Jahveja kot edinega resničnega Boga (monoteizem). Ta odziv je spremenil življenje Izraela. V teh okoliščinah in z vidika kritične in revolucionarne transcendentalne vizije je tedaj devteronomistična teologija ustvarila mesijansko idejo novega stvarstva, temelječega na pravičnosti in miru. Assmann verjame, da sta pravičnost in mir temeljni sporočili bibličnega monoteizma. (Assmann 2008, 144)

Novo razumevanje resničnosti v luči mojzesovske distinkcije je torej rezultat petstopenjskega procesa, ki so ga spodbudile razne travmatične izkušnje (Assmann 2008, 90–105). Prvo

stopnjo Assmann označi kot raztelesenje zakona. Doslej je bil zakon utelešen v kralju, kralj je bil zakon v osebi. Odslej prevzame vlogo zakona Tora. Ta prenos se je zgodil v 7. stoletju pr. Kr. v času kralja Jošija. Odslej vidijo Izraelci vir zakona v Tori, ki se sklicuje na starodavno zgodbo o rešitvi Izraelcev iz Egipta. Ta zgodba, ki je po Assmannu najbolj vplivna zgodba v naši zgodovini, je temeljna in okvirna. Prenos je imel revolucionarne in protimonarhične posledice, v središče pa je postavil spomin, ki prikazuje Boga kot odrešenika, vodjo in zakonodajalca. S tem je Tora prevzela politično vlogo. Druga stopnja je bila raztelesenje izročila. S tem so se Izraelci odzvali na babilonsko izgnanstvo, ko so izgubili vse, tudi domovino in izročilo. Ostalo jim je le Sveto pismo, Sveto pismo je postalo njihova »prenosna domovina« (*portable homeland*); v njem so našli izročilo o tem, kako živeti. Izročilo se sedaj ne prenaša več v živo, generacijsko, ampak se uči iz Svetega pisma. Sveto pismo vedno bolj postaja središče, do njega pa imajo vsi dostop in pripada vsem. V tem se kaže duh demokratizacije. Tretja stopnja je bila nastanek eksegeze v času perzijskega kraljestva. Perzijci so svojim podanikom dopuščali življenje v skladu z njihovimi običaji in verskimi zakoni. Tako je dobil Ezra navodilo, naj se iz Babilona vrne v Jeruzalem in popiše stara izročila. V tej situaciji perzijskega gospostva igra Sveto pismo vlogo podpore: služilo je kot ustanova, ki na pod-državni ravni organizira življenje Judov. Znotraj perzijskega kraljestva namreč ni bilo potrebe po judovskem kralju; v skladu s principi perzijskega zakona ga je nadomestilo Sveto pismo. To je imelo za posledico depolitizacijo judovske skupnosti. V tem času usahne preroški duh – rodi se eksegeza. Četrta stopnja je bila nastanek kulture enklav v času helenizma, ki je ogrožal judovstvo. V helenističnem okolju je Sveto pismo v diasporah delovalo kot jedrna knjižnica (*core library*), ki ne

vsebuje vseh znanih knjig, ampak samo najpomembnejše, normativne knjige. To je skupnosti zagotavljala identiteto, ki Izraelce loči od tujcev. Sveto pismo se ne bere, ampak se živi; deluje totalizirajoče. »Morda je najbolj revolucionarna iznajdba svetopisemskega monoteizma zahteva po urejanju življenja v njegovi celostnosti in ne samo z vidika bogočastja, obreda in praznikov.« (Assmann 2008, 120) Te prve štiri stopnje najdemo tudi v drugih kulturah. Zadnja, peta stopnja je ekskluzivno judovska. Peta stopnja je bila jezikovna redukcija – redukcija na pisano besedo, na »pisno« oziroma na »pismo«. Svetopisemski koncept malikovanja je rezultat pete stopnje. Prve štiri stopnje so iz Svetega pisma že naredile vir zakona, prenosno domovino, kraj debate, izvor identitete. Peti korak pa je radikalizacija prvih štirih: Sveto pismo postane kraj razodetja resničnega Boga, vrsta templja, predmet študija, kontemplacije in češčenja. V času, ko so bili brez templja, so Izraelci tempelj našli v Svetem pismu, ki je zanje postalo nekaj svetega. Sveto se s tem skrči na Pisno. Bog, ki se razodeva v Pisnem, se razodeva kot eden, edini in resnični. V Pisnem najde monoteizem trdnost in jasnost; Bog, razodet v pisani besedi, je edini resničen – drugi so lažni. Samó Pismo predstavlja resničnega Boga, ostali bogovi so neresnični in maliki. Razodetje, zapisano v besedi, sedaj predstavlja kralja, tempelj, obred, teater, umetnost, politiko – svet. Gre za radikalen zdrski eksistence v pisni jezik. Monoteistični človek, ki ga svetopisemski monoteizem ustvari, živi ves v Svetem pismu: »Jaz sem tujec na zemlji.« (Ps 119,19; Assmann 2008, 105) Zato mora pozabiti svojo pogansko preteklost in ves živeti iz spomina, da je Bog njegov odrešenik.

Jezikovna redukcija Boga in razodetja je judovsko ljudstvo naredilo drugačno od ostalih ljudstev; dvignilo ga je nadnje in ga naredilo za temelj zahodne civilizacije. Jedro svetopi-

semskega kanona sedaj postane zgodba o osvoboditvi iz egiptovske sužnosti, ki je imela v zahodni civilizaciji večje in obsežnejše spremembe kakor vse druge vojne in revolucije. (Assmann 2008, 91) Koncept malikovanja, ki je rezultat jezikovne redukcije, postane eden osrednjih konceptov zahodnega izročila. Vzpostavitev, to je kanonizacija hebrejskega Svetega pisma je prinesla vero v enega, resničnega Boga, ki mu stojijo nasproti lažni bogovi. Zavračanje lažnih bogov je zato ena bistvenih posledic svetopisemskega monoteizma. Prav tako zavrača vsako drugo obliko malikovanja, kakor je češčenje bogastva, spolnosti ali oblasti.

### **Monoteistični človek**

Svetopisemski monoteizem je oblikoval novega človeka, ki ga Assmann imenuje »monoteistični človek«. (Assmann 2008, 109–110, 121) Funkcija Tore je bila najprej spominska: sedanost in prihodnost gradi na preteklosti, upanje na spominu. Tora zato ni najprej spomin na dogodek, ampak je dogodek spomina. Iz spomina naredi nosilca identitete, ki se vzpostavlja v razlikovalnem nasprotovanju (*contradistinctive*). V razlikovalnem nasprotovanju je spomin našel sredstvo za vzpostavljanje razlik med »nami« in »njimi«, med starim in novim, med lažnim in resničnim. Kot nosilec transcendentalne vizije spomin tu odpira upanje, nov svet in kliče k spreobrnjenju od starega k novemu. Ta spomin ustvari novega, monoteističnega človeka.

Kakšen je ta človek? Assmann (2008, 110) pravi, da na novo odkrije svoj jaz in nove razsežnosti subjektivnosti. Pripíše mu tri temeljne značilnosti: 1. odkritje notranjosti: iz notranjosti živi, v njej se srečuje s svojim Bogom; 2. gorečnost: njegov



suveren je Bog, on pa se mu vsega izroča; v gorečnosti je pripravljen monoteistični človek za Boga umirati in ubijati; 3. izpolnjevanje Pisma. Tretji vidik je osrednji: monoteistični človek je poslušen imperativu, »da se izpolnijo pisma« (Mr 14,49). Monoteistični človek Sveto pismo živi; živi v citatih, ki so zanj odločilni; Sveto pismo ga napolnjuje, spreminja in ga dela novega človeka. Zato ne pripada več sebi, ampak svojemu Odrešeniku. To ga dviguje nad neposredno danost, nad politično vsemogočnost države. V jedru novega človeka pa je zmožnost mojzesovske distinkcije: zmožnost, da spozna resničnega Boga, se zanj odloči in se loči od malikov. To je najgloblja zmožnost, ki jo prinaša svetopisemski duh; ta mu ne dovoljuje več živeti v malikovalski utvari; monoteističnega človeka opremlja z zmožnostjo, da kakor ladijski gredelj zareže v najglobljo resničnost in loči resnično od neresničnega, božje od utvare. Ta distinkcija je temeljna, bistvena in zahtevna; zato je tudi pojem Boga, ki ga monoteistični človek prepozna kot Boga, intenziven, empatičen, goreč. Monoteistični človek malikovanje zavrača; proti njemu se bori; malikovati zanj pomeni odpreti vrata utvari, neresnici, krivici in zlu. V jedru malikovanja je neresnica, laž, utvara, ki je vzrok vsega zla.

Biblični imperativ »da se izpolnijo pisma!« v svetopisemskem jeziku pomeni temeljno življenjsko odločitev živeti iz Svetega pisma, to je odločitev za resničnega Boga proti lažnim malikom, ki jo monoteistični človek naredi v moči mojzesovske distinkcije. Ta temeljna življenjska opcija se v Svetem pismu kaže tudi v nasilnih pripovedih, a Assmann nenehno poudarja, da te nasilne pripovedi nimajo zgodovinske veljave, ampak le narativno. Z namenom kljubovanja vzhodnjaškemu despotskim sistemom so Izraelci prevzemali njihov nasilni jezik. Cilj svetopisemskih pripovedi ni zgod-

vinska, ampak narativna resnica; njen namen je vzdrževati novo obliko eksistence, ki jo je moral monoteistični človek živeti in obvarovati znotraj nasilnega despotskega okolja. Jezik, ki ga je prevzel iz nasilnih despotskih okolij, je monoteistični človek uporabljal subverzivno; uporabil ga je z namenom rušenja vsemogočne despotske oblasti, ki je bila v svojem jedru poganska, predstavljala se je kot božanska in je štela mogočne. V utvari, da na zemlji utelešajo boga in božji red, oblasti tega sveta ustvarjajo krivičen in lažen svet. Mogočnost ustvarja utvaro, iluzijo, ki se kaže v božjem češčenju oblasti. Monoteistični človek, ki ves pripada Bogu, pa je poklican, da temu nasprotuje in vsemogočnost zemeljskih despotskih oblasti spodje s subverzivno uporabo istega jezika, to je jezika mogočnih.

Že Stara zaveza pokaže, da merilo pravičnosti in resnice niso mogočni, ampak ubogi. Poganski bogovi so na strani močnih, Jahve pa je na strani ubogih. Ps 82,1-4 obsoja krivične poganske bogove: »Bog vstane v Božjem zboru, sredi bogov sodi: 'Doklej boste sodili napačno, dajali prednost krivičnim? Sodite za slabotnega in siroto, odločajte prav za nesrečnega in revnega. Osvobajajte slabotnega in ubogega, rešujte ga iz rok krivičnih.'« Poganski bogovi »ne spoznajo, ne razumejo, v temi tavajo«. (Ps 82,5) Niso torej v resnici, v luči, ampak se slepijo v temi, v samoprevari. Lažno spoznanje, neresnica je izvir krivice. Neresnico, ki se kaže kot utvara, v kateri mogočni sebe vidi kot boga, Jahve zavrača in se postavlja na tla nemočnih – to so tla resnice. Moč resničnega Boga je v odpovedi svoji vsemogočnosti, v tem, da svoje mesto najde na strani nedolžnih, šibkih in nemočnih. V tem je bistvo svetopisemskega razumevanja resnice, to je »mojzesovske distinkcije«. Resnični Bog ne živi v lažni luči, v utvari, ampak v svetlobi resnice; je Odrešenik, ki človeka

rešuje izpod lažne iluzije mogočnih – je rešitelj iz egiptovske hiše sužnosti. Resnični Bog je odprt, vključevalen do vsega resničnega – in izključevalen do vsega lažnega in iluzornega.

### **»Po njih sadovih jih boste spoznali«**

Končajmo z mislijo, da je resnični Bog na strani šibkih in je Bog luči, ne teme. Mojzesovska distinkcija je zmožnost, ki jo Assmann pripisuje novonastalemu monoteističnemu človeku. Mojzesovska distinkcija ni parmenidovska distinkcija, ki človeka usposablja, da za to, kar je, reče, da je, in za to, kar ni, da ni. Parmenidovska distinkcija človeka varuje pred zmoto. Njena funkcija je teoretična. Mojzesovska distinkcija pa človeka usposablja za razlikovanje med resničnim Bogom in lažnimi bogovi, maliki. Ta distinkcija človeka varuje pred samo-utvaro, da bi sebe povečeval kot boga in bi častil neresnične bogove; pomaga mu prepoznavati enega, edinega in resničnega Odrešenika, ki je izvoljeno ljudstvo izpeljal iz egiptovske sužnosti. Od človeka zahteva zavezanost in spreobrnjenje; s tem ga dela novega človeka. Njena funkcija je zato praktična, eksistencialna, performativna.

Temeljna funkcija mojzesovske distinkcije je, da človeka brani pred malikovanjem. Iz življenja izključuje malikovanje; zato je njena vloga najprej izključevalna. To izključevanje pa ni njen zadnji cilj. Po Assmannovem prepričanju je vloga izključevanja očiščevanje. Cilj izključevanja malikov je cilj razčaranja – je spoznanje resničnega Boga, ki je Bog miru, pravičnosti in strpnosti. Pot, ki jo je religija prehodila iz politeizma v svetopisemski monoteizem, je bila tudi pot izključevanja in nasilja. O tem govorijo nasilne pripovedi v Svetem pismu. Assmann ob tem ne neha poudarjati, da

je resnica nasilnih pripovedi v Svetem pismu narativna, ne zgodovinska. Svetopisemski pisatelji so v absolutističnem, despotskem okolju in času, v katerih se je oblikoval svetopisemski kanon, uporabili nasilno semantiko vzhodnjaškega despotizma, da bi z njo zavarovali krhkost novo nastajajočega monoteističnega človeka, ki v ospredje postavlja zvestobo in resnico. Jasno tudi poudari, da je svetopisemski monoteizem namesto žrtvovanjskega obreda »v središče religije postavil pravičnost«. (Assmann 2008, 12) Iz tega Assmann sklepa, da nasilje ni lastno bistvu svetopisemskega monoteizma, ampak da je vanj vstopilo v določenih zgodovinskih razmerah in je imelo le narativno, semantično funkcijo, ki je zunanja. Pod tem zunanjim, zgodovinskim videzom religije pa je njena prava funkcija in moč, ki je nenasilen odpor nasilju, skritem v malikovanju, v samopožnanstvenju človeka.

Ni mogoče vedeti, od kod ta zmožnost, ki ločuje resničnega Boga od lažnih bogov, in moč, ki se je zmožna upreti nasilju. Ta prihaja iz globin monoteističnega človeka in se na površju kaže v tem, da premaguje konceptualno kompaktnost in jo nadomešča z vedno novimi distinkcijami, to je s konceptualno diferenciacijo. »Morda je za distinkcijo, na katero mislim, najbolje to, da je sploh ne opredelimo, ampak da jo vzamemo kot vrsto globoko-strukturnega koncepta, ki se na površju artikulirane govorice lahko izraža v pojmih dobrega in zlega, pravičnega in nepravičnega, čistega in nečistega, svobode in suženjstva, lojalnosti in neloyalnosti, religije in malikovanja, pravovernosti in herezije. Po možnosti se lahko celo izraža v pojmih resnice in neresnice, boga in sveta, duha in tvari, kakor tudi v vrsti drugih kategorij. Mnoge od teh 'površinskih' distinkcij (z izjemo religije in malikovanja, pravovernosti in herezije) lahko najdemo tudi v drugih religijah

in kulturnih kontekstih, toda tam ti niso vezani na isto globoko-strukturno distinkcijo, ki kliče k zavezanosti in k spreobrnjenju (*commitment and conversion*).« (Assmann 2008, 128) Razlika med »resnično« in »lažno religijo« se navzven kaže v njihovih izrazih: izrazi resnične religije so dobro, pravično, čisto, svoboda, lojalnost, religija in tudi pravovernost; izrazi lažne religije pa so zlo, nepravičnost, nečistost, suženjstvo, neloyalnost, malikovanje in tudi herezija.

Svetopisemski monoteizem je zato s kulturnega vidika dosegel epohalen, revolucionaren obrat, ko je utemeljil norme dejavnega nenasilja, ki varuje pravičnost in mir. Zato ni mogoče narediti več koraka nazaj v »Egipt«. Assmann jasno poudari to epohalno vlogo monoteizma: »Izvirno monoteizem pomeni osvoboditev človeka izpod vsemogočnosti politične moči.« In nadaljuje: »Moč religije je v nenasilju; samo s popolno zavrnitvijo nasilja je monoteizem zmožen izpolnjevati svoje osvobajajoče poslanstvo, ki je oblikovanje alternativne protimoči proti totalizirajočim zahtevam političnega. Ne predlagam, da se vrnemo v 'Egipt', v politeistični sistem medsebojne prevedljivosti in prepoznavanja, ampak pričakujem korak naprej k religiji, ki se naslanja na idejo enotnosti Boga in se zavezuje moralnim zakonom, istočasno pa se obrača k šibkemu pojmu resnice – resnica, ki jo lahko samo zasledujemo kot cilj, nikoli pa je ne moremo posedovati.« (Assmann 2008, 145)

Kakšna je oblika resnice, v kateri se potrjuje resničnost Boga? Ta resnica se ne potrjuje več teoretično, v grškem, parmenidovskem smislu, ki teoretično – v sodbah – ločuje resnična spoznanja od zmot. Nasprotno, potrjuje se v svetopisemskem, mozesovskem smislu, ki performativno – v delih – ločuje resničnega Boga od malikov. Dela so tista,

ki razodevajo resničnega Boga. Resničnost ali neresničnost Boga se ne kaže v teoretični obliki, ampak v eksistencialni, performativni obliki – v delih, ne v besedah. Bistvo religije ni v orto-doksiji, v resnični teoriji, ampak v orto-praksiji, v resničnih delih. »Po njihovih sadovih jih boste spoznali.« (Mt 7,16) Zato mora vprašanje, kateri nauk je resničen in kateri ni resničen, dati prednost vprašanju, katera pot je »pot življenja« (Veriozповed 4. lateranskega cerkvenega zbora (1215)). Poslanstvo religije ni teoretično ustvarjanje razlik med »mi« in »vi«, ampak v dejavnem odrešenju, ki človeka osvobaja laži. Resnični Bog odrešuje – maliki zasužnjujejo. Če bi parafrazirali Anzelmov ontološki dokaz, ki na obstoj Boga sklepa iz pojma najvišjega bitja, potem bi lahko rekli, da lahko v svetopisemski perspektivi na obstoj Boga sklepamo iz najpopolnejšega dejanja, ki je ljubezen: *Ubi caritas et amor, Deus ibi est.*

### Reference

Assmann, Aleida. 2013. *Ist die Zeit aus den Fugen?* München: Hanser.

Assmann, Jan. 2008. *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism.* Madison WI: University of Wisconsin Press.

Assmann, Jan. 2010. *Religio duplex: ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung.* Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Assmann, Jan. 2015. *Exodus: die Revolution der Alten Welt.* München: C. H. Beck.

Assmann, Jan. 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Wien: Picus Verlag.

Burkert, Walter. 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press.

Lewis, Clive S. 1985. *The Allegory of Love*. Oxford: Oxford University Press.

Schwartz, Benjamin I. 1975. *The Age of Transcendence. Wisdom, Revelation, and Doubt*. *Daedalus* 104, no. 2, 1–7.

Schwartz, Regina M. 1997. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press.

Voegelin, Eric. 1956–1974. *Order and History*, 4 vols. Baton Rouge: University of Louisiana Press.

Whitehead, James D.; Whitehead, Evelyn E. 2001. *Cong yishi dao liangzhi*. *Fudan Journal* 3, 143–149.

UDK: 17.023:1(470)  
1.02 pregledni znanstveni članek

**Bernard Goršak**

doktor bioloških in biotehniških znanosti, raziskovalec  
(Alma mater Europaea Maribor) (Maribor)

## **Some Parallels between Trilateral Situation Ethics and Sobornost**

**Abstract:** Trilateral situation ethics is still a little-known concept within ethical theory, since it was developed thus far only as an outline of a possible new ethics (Goršak 2019). Its main focus is the relation between two persons, which inherently includes God as the third party; this enables the characterization of trilateral situation ethics in Christian terms. Sobornost is the idea of unity of the Church members who share the same baptism and by that constitute one mystical body with Christ. The foremost evident parallel between the two is the act of kenosis, which was induced by *theophilos* (the love for God) and not *adelfikos* (the love for our neighbor). Hence, the individual readily accepts its subjugation to the God's will and free-willingly restricts its egoistic desires to attain a higher good for the whole community. Accordingly, one does not ascribe any humanly conceived ethical norm to be of the highest social value, since this is always attributed to the Holy Scripture, particularly as defined in the Gospels.

**Key words:** trilateral situation ethics, sobornost, kenosis.



## Nekaj vzporednic med trilateralno situacijsko etiko in sobornostjo

**Izvleček:** Trilateralna situacijska etika je še vedno razmeroma malo znana veja etike, saj je bila do sedaj razvita le kot oris možne nove etike (Goršak 2019). Njen glavni poudarek je odnos med dvema osebama, ki po svoji naravi vključuje Boga kot tretjo osebo, da bi se takšna etika lahko imenovala krščanska etika. Sobornost je ideja o edinosti članov Cerkve, ki so vsi deležni enega krsta in s tem tvorijo eno mistično telo s Kristusom. Najpomembnejša vzporednica med obema je kenoza, ki je posledica *teofilos* (ljubezni do Boga) in ne *adelfikos* (ljubezni do bližnjega). Na tak način posameznik privoli v pokornost božji volji in prostovoljno omeji svoje egoistične želje, da bi dosegel višje dobro za celotno skupnost. Skladno s tem se nobeni človeško zasnovani etični normi ne pripisuje najvišje družbene vrednosti, saj je ta vedno pripisana Svetemu Pismu, zlasti evangelijem.

**Ključne besede:** trilateralna situacijska etika, sobornost, kenoza.

### Sobornost and A. S. Khomiakov

Before anything else, it has to be said that sobornost is not a separate ethical system. The very term roots in Russian language and it means unity. One of the first and most prominent proponents of sobornost was Alexei Stepanovich Khomiakov (1804–1860), who, despite being only a retired cavalry captain, became “one of the most erudite and versatile men of his time.” (Khomiakov 1988, 2) Some fellow countrymen proclaimed him even as the “Doctor of

the Church.” (Khomiakov 1988, 2–3) Khomiakov was also known for his pan-Slavic ideas and strong views on what true Christianity is. Theology was not only his passion, but also serious intellectual commitment. As a result of this, he wrote the manifest *Church is One*, where he delineates what this unity, according to his conviction, is. Hence, his opening statement reads as follows: “The unity of the Church follows of necessity from the unity of God; for the Church is not a multitude of persons in their separate individuality, but a unity of the grace of God, living in a multitude of rational creatures, submitting themselves willingly to grace.” (Khomiakov 1988, 10)

He saw this unity of the Church as true, substantial and absolute, and not merely imaginary or allegorical. Church’s unity being absolute means it is unchangeable, inward holy, without errors, as its Preserver and Head (Christ) does not change. Church is the truth and “by her all mankind and all the earth /... / are sanctified.” (Khomiakov 1988, 13) For Khomiakov the very essence of the Church consists in the agreement and unity, which are the products of the spirit and life of the Church members. He sees in Scripture, tradition and patristic writings manifestations of the Spirit of God, who lives in this very Church. (Khomiakov 1988, 14)

Concerning his writings, one may conclude that under the term “Holy Church” Khomiakov obviously means only Greek Dioceses and Patriarchates (the so-called Orthodox or Eastern Church), since to him the Roman Catholic Church bears little significance as a Christian institution or authority. He stated that the predicates “catholic” and “apostolic” may be exclusively ascribed to the Orthodox Church as the Roman Catholic Church is to be blamed for the great schism in the

eleventh century and leading the western part of Christianity into heathenism, heresy and blasphemy.<sup>1</sup>

Holy Spirit, according to Khomiakov, offers three gifts: faith, hope, and love. These gifts “are inseparably united in one holy and living unity.” (Khomiakov 1988, 16) Because Roman Catholic and Protestant Churches do not possess within themselves the Spirit of Truth (who is the precondition for sobornost), their members cannot build true unity, true sobornost—even though they have been baptized.<sup>2</sup> Through baptism alone, according to Khomiakov, does one enter the sobornost, the Church’s unity. (Khomiakov 1988,16–20)

Such views did not remain unnoticed or unanswered, though analytically coherent response by Western or Catholic theologians came rather late. Plank (1960) has methodically and by many arguments refuted some of the most controversial postulates made by Khomiakov,<sup>3</sup> especially those considering definition of the term “catholic.” Plank wrote that the manner in which Khomiakov defines, understands and uses

- 1 This is due to the Roman Catholic teachings of *Filioque*, doctrine of purgatory, baptism of infants, dogma of pope’s infallibility, teachings on the Eucharist with relation to elements and creatures, and teaching that salvation can also be achieved by deeds. This Church has therefore lost the God’s grace and thus inward knowledge. He states: “He who has renounced the spirit of love and divested himself of the gifts of grace cannot any longer possess inward knowledge.” (Khomiakov 1988, 18)
- 2 For Khomiakov only baptism within the Orthodox Church is the valid one and truly sacramental.
- 3 Some other Russian contemporary theologians as well: F. Drozdov, P. M. Ternovskiy, M. Bulgakov, F. Gumilevskiy, A. P. Rudakov, V. I. Dobrotvorskiy, and N. P. Malinovskiy.

the term "sobornaja cerkov"<sup>4</sup> has no substantiated relation to the term "catholic Church" whatsoever. (Plank 1960, 150)

Khomiakov speaks about the visible and invisible Church,<sup>5</sup> whereby the visible Church is not that much the society of Christians, as it is more the Spirit of God and His grace, manifest through the sacraments, who lives in this society. (Khomiakov 1988, 19) What is really important, is his statement that in the obliged observance of the Church's rites lies the joy of the holy unity and that "external unity is the unity manifested in the communion of sacraments; while internal unity is unity of spirit." (Khomiakov 1988, 24) Therefore, his strong emphasis on the necessity of knowing and partaking the sacraments, above all the Eucharist, is no surprise.

On the other hand, Berdyaev says that the whole meaning of Khomiakov's thought lies in his assertion of communion which is inseparably connected to freedom. However, according to Berdyaev, Khomiakov failed to develop his idea in its fullness. Namely, the communion cannot be in any circumstances transformed in an external authority, as the absolute primacy belongs to the freedom, which is the bedrock of Christianity and the Church. Berdyaev asserts furthermore that the Russians are typically inclined to collectivism, although not in a strict sociological sense. In Russia there was no individualism as it was characteristic for the European history and European humanism. Khomiakov opposed, as many other Slavophile intellectuals, any individuum-based

4 This term in Russian means the Church having and living in unity.

5 Church is one, not divided; this separation on visible and invisible is only for the narrative's sake and with the aim of being clearer in presenting his ideas.

culture and strived for a collective, organic, and “communal” culture. (Berdyaeu 2019, 76, 179, 189)

Obolevitch makes similar observations regarding the attitude of the Slavophiles to knowledge: for them the knowledge of truth is not something personal or something that can be claimed by an individual, but rather something that belongs to the whole of the Church’s community, as embedded within the catholicity (sobornost). Truth cannot be attained by an individual but only by an assembly of individuals who are united in love. Only within the Orthodox Church higher principle of knowledge is kept and represents “a repository of the requested sobornost.” (Obolevitch 2019, 31–33)

In his paper, Fowler discusses some of Berdyaeu’s thoughts on knowledge and truth. Love is the principle of apprehension of truth. Only love is the true source and a guarantee to attain religious truth. The criterion of apprehension is the corporate experience of love, which is actually sobornost. It is not to say “I think” but “We think,” as only the corporate experience of love thinks. One’s existence is proved by will and love, and not by thought. Fowler further elaborates on Berdyaeu’s definition of sobornost: spiritual life lies in the deepness of the Church manifesting as brotherly community of the living and the dead, by which one mysteriously enters in the communion with Christ. Communion is the place of Christ’s dwelling and Church is the place of freedom filled with grace. Berdyaeu believed this was the true meaning of sobornost to Khomiakov. Man is not subordinate to some collective reality called sobornost, but rather sobornost is the highest spiritual power in men. It is each man’s duty to

assume on himself responsibility, which extents on all men. (Fowler 2008, 4, 12–13)

Even though Khomiakov did not strive to constitute new and separate ethics based on sobornost, one may nonetheless reach some conclusions on what such ethics might be. Firstly, it requires that a person, who wants to claim that he follows such ethics, must be baptized—as only those who are members of the Holy Church can partake in its unity.<sup>6</sup> Secondly, the only source of the true unity is God, Holy Trinity to be more precise. Hence, members of the Church who want to live sobornost are constantly aware of the God's grace as the hypostasis of this sobornost, and so the Trinity is an intrinsic "third party" who is always present in any given relation between two persons.

### **Sobornost and C. Doherty**

Both above mentioned characteristics are in coherence with the trilateral situation ethics. For a deeper understanding of the many parallels between the trilateral situation ethics and sobornost one has to, above all, be acquainted with sobornost in its daily practice. Thus, to know what sobornost means one should look for someone who did not just wrote about it *ex cathedra* (as Khomiakov did), but someone who actually lived it for a longer period of his life and was still able to formulate in words what the main features of sobornost are. Such authority is Catherine Doherty (2011), a Russian-

6 Leaving aside for the moment the question if baptism of various Christian denominations is valid or not, one can conclude that such ethics would be Christian ethics (in a broader sense).

born who had lived for the most of her life in the West. In her book about sobornost, one element that immediately separates her from Khomiakov is her broader understanding of baptism. She was born in an Orthodox family but later adopted the Catholic faith. That did not diminish her love for Orthodoxy nor her belief that both faiths share the same baptism.

Doherty opens her book with the statement what sobornost is: “A unity that has been effected through the word of the Gospel.” (Doherty 2011, 3) Etymologically, sobornost originates from “sobor,” which means cathedral, and “sobranie,” which means gathering. Its motto is a known proverb, although reversed: *Vox Dei, vox populi*. For Doherty, sobornost is a holy word and the Holy Trinity is the best way to approach its true meaning. Namely, members of whatever group, who love God and follow him, will think alike only by the inspiration of the Holy Spirit and as a result of a deep prayer and contemplation. The unity of the Father, Son and Holy Spirit is the perfection of sobornost;<sup>7</sup> that statement Doherty repeats frequently throughout of her book. (Doherty 2011, 12, 16, 27, 58) Prerequisite for sobornost is that we live the Gospel and, in order to do so, one has to freely submit himself to abandonment, rejection, crucifixion—as only pain acquires deeper knowledge, which is the foundation of true unity. (Doherty 2011, 3–5). This is what she calls

- 7 The next best examples of perfect sobornost are Mary’s answer to the angel: “Be it done unto me according to your word;” (Doherty 2011, 28), and the Holy Family. (Doherty 2011, 29, 35) In both cases we observe, once again, perfect triangle: God – angel messenger – Mary; and Joseph – Mary – Jesus. This can be compared to the statement: “This perfection is in the unity of her heart with the heart of God the Father, and with ours.” (Doherty 2011, 61)

also the inner unity, meaning total and complete unity of mind, heart and soul. (Doherty 2011, 58)

There are several passages in the Scripture, which can serve as the theological foundation for sobornost. Doherty cites John 17:12 “that we might all be one.” (Doherty 2011, 6)<sup>8</sup> All these excerpts underline the importance of the Church’s community and the profound (ontological) interdependence among its members. Doherty admits that she is neither capable nor willing to write about sobornost only in a strict theological or scientific manner, but she feels that she needs to express her views on sobornost in a more poetic language, which is being the only language capable of encompassing its true meaning. She claims that sobornost is not merely a word but it is more like a concept, a concept of all those who are a part of the Mystical Body of Christ, where He is the Head. Oneness is only possible within this Body. (Doherty 2011, 7–9) At this point her statement is not only parallel to the trilateral situation ethics, but even identical: “We are always united with other human beings. We are integral part of one another. What binds us together is love, and only love. For love is a Person, Love is God.” (Doherty 2011, 9)

Here, we could substitute the word love with *agape* and we would get almost a precise definition of trilateral situation ethics. Doherty postulates triangle within this Mystical Body: God–other–I. The next of her many descriptions what sobornost is, is “love in action,” as one can never think of himself, but one puts himself in the third place: “God comes first; your neighbour is second; then yourself.” (Doherty 2011, 9)

8 Other such passages are: Ph 2, Ep 4, 1 Cor 10, 1 Cor 12.



That means God must come first in our lives, and our neighbour is second. We are in last place. (Doherty 2011, 67)<sup>9</sup> As we see, she clearly affirms the trilateral nature of sobornost. In respect to the Christian trilateral situation ethics, we would add only that this triangularity is ontological and not just a kind of psychological or religious perception—as one might conclude based on Doherty's citation. This may even be so if she remained there; but Doherty extrapolates this relation on all humans: "If we are one with God, then we are one with all human beings." (Doherty 2011, 9) With that statement in mind, we can come to the conclusion that Doherty sees this relation not merely as something psychological or religious, but ontological, even though she does not use this word explicitly.

If we confront these statements with one of the most notable critics of Christianity as elaborated by Feuerbach (1982) in his work *The Essence of Christianity*, we see how profoundly such critics failed to grasp the very core of Christianity. In his book we read: "Faith is the opposite of love. /... / Therefore, love is identical only with the reason and not with faith. /... / Only where is the reason overall love can reign; reason on itself is not else than universal love." (Feuerbach 1982, 319) Feuerbach claims that love, the power of love to be more precise, is independent from the faith and that the law of love originates not from the faith but outside of it. Feuerbach also believes that love be limited by faith is complete contradiction. (Feuerbach 1982, 323, 327) We can only assume what Doherty's reply would be to the next Feuerbach's claim, namely that the Christian maxim "love your enemies"

9 Desire to be last in this triangle is the result of the true understanding of the Eucharist. (Doherty 2011, 67)

relates only to personal enemies and not to enemies of God, enemies of the faith. He claims that the one who loves a man, who denies Christ, actually denies his Lord and God by that; and what is more, he claims that faith means the abolishment of natural ties of humankind. (Feuerbach 1982, 316–317) Feuerbach tried to substantiate his beliefs with a solely logic-based deduction that the main contradiction of (Christian) faith and love lies in its first dogma: God is love. God is the subject and love is only its predicate. A predicate is not a subject, a subject is something different, distinct from a predicate. (Feuerbach 1982, 325)

As if God is subordinated to the laws of logic and deduction! God is not just any love. God is the Love; there is no true love outside Him. (Kierkegaard 2012, 27–28, 78–79, 50–57, 141–145, 160) We can approach the notion of God-Love only through faith. Christians love and do not wish any harm to any humans as they all are bearers of the image of God. There is no human on earth who would not be the bearer of the image of Christ: “And God said, let us make man in our image, after our likeness.” (Gen 1:26) When I approach any man, woman or child I have to realize at the same time a two-folded nature of that person—his/her human uniqueness and their common god-likeness. Baptism makes this person an integral part of the mystical body of Christ and thus with the capacity to build sobornost with me and other parts of this body in joint effort;<sup>10</sup> and if a person remains unbaptized, he or she still carries the image of the same Creator, making him or her my brother or sister. I may even hate

10 “His face reflects the face of the Father. /... / But now his face also reflects your face and my face. This is truly a mystery!” (Doherty 2011, 21)

the sin and the stubborn intellectual “blindness” of those who do not wish to be baptized and become Christians. (Rom 1:18-32). However, as a true Christian I could never hate the bearer of the image of my Creator, of his/her Father who is the personified Love and who gracefully bestowed free will to each of us (the ability to reject baptism and faith is thus the sign of the God’s grace).

All this is, so we believe, in accordance with the ideas of C. Doherty, who could never hate her neighbour.<sup>11</sup> Only in the second half of her book we find the definite answer to the question whether or not baptism is the precondition for sobornost. The answer is undoubtedly positive: “Yes, this is the task of the baptized, the goal of the baptized. It is to find oneness in the Trinity, and oneness in the way that leads to the Trinity, oneness with Jesus Christ who said, ‘I am the way.’” (Doherty 2011, 61) Similarly: “Always baptism. Always our death in him and resurrection in him. Only the baptized approach the mysteries.” (Doherty 2011, 64) Doherty’s statements confirm the same views as Khomiakov’s about baptism as the first and basic precondition for sobornost, yet Doherty does not limit the validity of such baptism only to the Orthodox Church, but without doubt ascribes the same validity to the Roman Catholic baptism.<sup>12</sup>

11 “In such a sobornost, you cannot be ‘against’ any other person.” (Doherty 2011, 58)

12 From her writings in this book it is not clear how she values baptism within the Protestant Church.

### **Kenosis as the way to sobornost and trilateral situation ethics**

Doherty states that Christ's incarnation made it possible for us to be re-admitted into the community of the Trinity, "the Community of Love," by which one totally empties oneself and lives no more by himself, but in Christ. (Doherty 2011, 10; Gal 2:20) Here we meet the concept of kenosis. Doherty writes in this respect: "Sobornost is deeper and holier; sobornost is total kenosis (self-emptying) and surrender to God, and through God to other person." (Doherty 2011, 15) This is totally in line with trilateral situation ethics which entails one's self-limitation, restriction of one's own egoism and desires. (Goršak 2019) The statement makes it more evident that kenosis means complete surrender to the will of God, which in consequence is "forcing" me to embrace the other one (my neighbour). Here again we notice a clear confirmation of trilateral nature of such relation: I (who surrender) – (to) God – (and consequently to my) neighbour.

As mentioned above, one of the key Scriptural passages, where foundations for the biblical sobornost can be found, is the Philippians 2. Here we can also find the well-known line<sup>13</sup> about self-emptying of the Christ himself (Ph 2:7), and that with only one purpose: to "make-a-room" for the salvation of humankind. This way He set the example for us how we too have to "make-a-room" for others. Kenosis, as described here, comes as the result of recognizing the God-Father as the living Love first, and not as a natural love, which would

13 In such context, this is actually the only place in Scripture, but nonetheless an exceptionally important one.

exist by natural law and as a reference to itself only.<sup>14</sup> This personified and not-created Love is the first Mover, first Cause of my self-emptying.

Doherty speaks also about “community conscience,” which can become the foundation for sobornost (Doherty 2011, 11, 17), but with an important distinction. Such community conscience can indeed manifest great amount of love among its members, with a lot of sacrifice for others and personal unselfishness. Nonetheless, such unselfishness is most likely motivated by the love of the fellow comrade (*adelfikos*) and not by the love of God (*theophilos*). It should be self-evident that the latter reaches farther, deeper into the relation. If I step out from the first one, I have abandoned my fellow comrade only, but if I step out from the second, I have directly disobeyed God himself. In trilateral situation ethics (Goršak 2019) and sobornost I can approach my neighbour only through God. That means both are grounded in *theophilos* and thus exhibit, in opposite to *adelfikos*, significant difference on the level of demand, placed before every Christian, to do only good to one’s neighbour. Surely, *adelfikos*-based ethic is morally correct, yet optional and subject of my own will, but then *theophilos*-based ethic is not only morally correct, but ontological, commanded by God and hence the subject of His will—which I as a Christian am obliged to recognize and internalize.

Decision-making process within sobornost calls for unanimous decisions—not in case of ordinary daily issues, but as Doherty says, the really important ones (the spiritual matters). In order to attain this level of intercommunal coher-

14 As Feuerbach claims in his work.

ence, this thinking-alike, every member of the community is expected to pray frequently, intensely, and deeply. Only in this way the community will come to comprehension of what is God's will for her, and not of what is the will of the community. Sobornost without prayer simply cannot function. (Doherty 2011, 12–13, 25, 36) On several occasions, Doherty reaffirms that sobornost is established through baptism<sup>15</sup> and nourished by the Eucharist. (Doherty 2011, 16, 63) Yet more importantly, she repeatedly explains the need for a deeper understanding of sobornost. Being truly one with God, being “melted” into him, leaves me with no option but to look upon the other person as my own life. She says: “Sobornost is a state of being.” (Doherty 2011, 20) Similarly: “This unity transcends our emotions, our individualism /... /, because it is rooted in God.” (Doherty 2011, 61) This can be understood even as Doherty's confirmation of the ontological nature of sobornost, which in turn has concrete practical ethical implications: for once, impossibility for me to steal from another person, even if there were no separate moral law about stealing, if I am truly one in God, I simply cannot steal. (Doherty 2011, 20) This is another proof of many similarities between sobornost and trilateral situation ethics.

She also touches the question of egoism, which is one of the main topics within trilateral situation ethics. She clearly speaks in favour of “eliminating the self” as a condition for sobornost to grow; and this is because the self is the enemy of God. (Doherty 2011, 23) No wonder then that she dedicates large parts of her writings to the matters of human heart, since one cannot enter the mystery of sobornost with the

15 “Let the baptized be one, as one as the Trinity is one.” (Doherty 2011, 59)

head (i.e. with reason). (Doherty 2011, 25, 33) We must pray with our hearts, frequently and deeply, and prayers<sup>16</sup> are the keys to silence. She cherishes silence so much because it “enables us to enter the Trinity.” (Doherty 2011, 27) This is entirely in line with contemporary views of cardinal R. Sarah (Diat and Sarah 2019), who speaks throughout his book-length interview about the power and significance of silence as the antidote against the “dictatorship of noise.” In one place Sarah states: “The question of silence is the question of love. One cannot express love by words.” (Diat and Sarah 2019, 127) He continues: “Silence is an important part of the apophatic way of approaching toward God, so dear to the Church Fathers, especially Greek.” (Diat and Sarah 2019, 173) It is impossible to imagine that these two great Godfearing thinkers would not feel their deepest sympathy for one another. The following words by Sarah could easily be Doherty’s: “True Christian silence becomes foremost holy, and then it can become commune.” (Diat and Sarah 2019, 146)

Another close-similarity between the thinking of Sarah and Doherty (and thus trilateral situation ethics) is the need for ascetism in our lives, for experiencing our own desert (*poustinia*). Sarah says that we have to help the modern world to experience the desert—as this is the place, where one can meet with his Creator and God, and that ascetism helps us to remove from our lives all that makes him heavy. (Diat and Sarah 2019, 78, 171) How strong this resonates with the Doherty’s appeal for the inner pilgrimage of each of us to the

16 In her book Doherty gives great value particularly to two prayers: The Prayer of the Presence of God (more present in the West) and The Jesus Prayer (more present in the East), both leading to sobornost.

*poustinia*—and from there to a deep union with God (Trinity), who will only make our hearts open to sobornost, and make us be “absorbed by God.” (Doherty 2011, 41–42, 49, 55) This way we emerge in the ultimate unity, in grace and love that flow from Divine Persons who are one in Love: Lover-Beloved-Love (Father-Son-Spirit). Selfishness dissolves; life which abundantly springs from the Divine Unity can now be discovered and recognized everywhere: within the souls, among persons, within all Creation.

### **Discussion**

In her descriptions of sobornost, Doherty uses many other phrases and comparisons: sobornost is the song of God, the unity of each human being with the Trinity, love, us being new creation, as going through fire of the Holy Spirit, a love affair, style of life, an obedience of everybody to the will of God, total joy, incarnation, a chain of hearts which are sealed to God and to one another. (Doherty 2011, 35, 37, 39, 43, 44, 54, 59, 60) Despite the various and poetic descriptions sobornost is still revealed to us by her as something very unambiguous: as the state-of-being where the mind, heart and soul are in total unity with God.

We believe that sobornost as a concept and the way-of-life will constantly gain in its importance. The increasing moral decay on global scale, which presents itself outwards in relativism of all sorts, the increasing gap between poor and rich nations and persons within the nation, the increasing pollution and environmental problems, and many more issues are the reasons why we urgently need some viable economic and at the same time ethical alternatives—alter-



natives, where honesty goes hand in hand with unselfishness and voluntary self-limitation regarding consumption and acquiring material wealth. In this light, bright and loud mega cities seem to be a direct antithesis to such alternative. Yet, sobornost is one of the few feasible alternatives, if not for multireligious inhabitants of mega cities then for the inhabitants of smaller ones and those who live in the country. Today it is not important anymore if sobornost was born in the nineteenth century as the reaction to the contemporary spreading of ideas of modernism, liberalism, Westernization, etc. The very idea of sobornost lies in the core of the Gospel and for the world of today, so deeply troubled and challenged in so many ways, it represents at least a feasible way into which it is worth searching for some answers. Many are getting aware of this and just recently a comprehensive study on this and other subjects was published in the book on Alexei Khomiakov: *The Mystery of Sobornost*. (Mrowczynski-Van Allen et. al. 2019) Many aspects of what sobornost is have been covered by this book, yet many still remain open, as for instance the relation between sobornost and “pochvennichestvo” (i.e. return to the native soil) and sobornost and “vseedinstvo” (i.e. unity-of-all).

## Conclusion

Our intention was to compare trilateral situation ethics to sobornost in its ethical components and thus the case of sobornost, as presented especially by Catherine Doherty, who lived sobornost, and not just wrote about it, almost all her life, served our purpose best. Sobornost can, as any other idea, be misused for purely narrow political goals. Nonethe-

less, this does not diminish in any way, shape or form its unique contribution to this world in the search for a *modus vivendi*, which would include high ethical standards and would have no or only very low negative impact on spiritual and natural environment we live in. All these issues being a top priority within the trilateral situation ethics, as well.

### References

Berdjajev, Nikolaj. 2019. Samospoznanje. Trans. Pavel Požar. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Bible. King James Version. Biblija.net <https://www.biblija.net/biblija.cgi?Bible=Bible&l=en> (accessed 24<sup>th</sup> October 2019).

Diat, Nicolas; Sarah, Robert. 2019. Moč tihote: proti diktaturi hrupa. Trans. Janez Ferkolj. Ljubljana: Družina.

Doherty, Catherine. 2011. Sobornost: Experiencing Unity of Mind, Heart and Soul. Combermere ON: Madonna House Publications.

Feuerbach, Ludwig. 1982. Bistvo krščanstva. Trans. Frane Jerman, Božidar Kante. Ljubljana: Slovenska matica.

Fowler, Steven. 2008. *Mit-sein* Makes for Strange Bedfellows: Heidegger, Berdyaev and the Ethics of *Sobornost*. Unpublished article. Academiaedu. [https://www.academia.edu/1980858/Mitsein\\_Makes\\_for\\_Strange\\_Bedfellows\\_Heidegger\\_Berdyaev\\_and\\_the\\_Ethics\\_of\\_Sobornost](https://www.academia.edu/1980858/Mitsein_Makes_for_Strange_Bedfellows_Heidegger_Berdyaev_and_the_Ethics_of_Sobornost) (accessed 14th December 2019).

Goršak, Bernard. 2019. Ali je situacijska etika lahko krščanska etika? *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1, 59–69.

Khomiakov, Alexei. 1988. *The Church Is One*. Liberty TN: The St. John of Kronstadt Press.

Kierkegaard, Søren. 2012. *Dejanja ljubezni*. Trans. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.

Mrowczynski-Van Allen, Artur; Obolevitch, Teresa; Rojek, Pawel, eds. 2019. *Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornost*. Eugene OR: Pickwick Publications.

Obolevitch, Teresa. 2019. Faith and Science in the Thought of Khomiakov. Unpublished Article. Academiaedu. [https://www.academia.edu/39820803/Faith\\_and\\_Science\\_in\\_the\\_Thought\\_of\\_Khomiakov](https://www.academia.edu/39820803/Faith_and_Science_in_the_Thought_of_Khomiakov) (accessed 14th October 2019).

Plank, Bernhard. 1960. *Katholizität und Sobornost: Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Würzburg: Augustinus Verlag.

UDK: 27-789.5:355.01"16"  
1.02 pregledni znanstveni članek

**Vanja Kočevar**

doktor zgodovinskih znanosti, asistent (Zgodovinski  
inštitut Milka Kosa Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU)  
(Ljubljana)

## **Odmevi tridesetletne vojne v letopisu ljubljskega kolegija Družbe Jezusove**

**Izveček:** Namen razprave je na podlagi omemb v letopisu jezuitskega kolegija Družbe Jezusove (*Historia annua*) v Ljubljani ugotoviti, katere faze tridesetletne vojne so najbolj zaznamovale življenje vojvodine Kranjske, zlasti njene prestolnice. Sodeč po pisanju anonimnih jezuitskih letopiscev, je dežela najbolj občutila bližino bojišča v času tako imenovane druge beneške vojne med letoma 1615 in 1618, ki je predstavljala nekakšen uvod v kasnejši spopad v Svetem rimskem cesarstvu, ter v zadnji fazi tridesetletne vojne v tako imenovani francosko-švedski vojni med letoma 1635 in 1648. Prvi dve fazi tridesetletne vojne, češka in danska vojna, sta v letopisu pustili le malo sledi, slednje jezuiti sploh ne omenjajo. Poročila o vojnem dogajanju se ponovno pojavijo po začetku švedske vojne leta 1630 in zlasti po letu 1635, ko je v vojno na strani cesarskih nasprotnikov stopila Francija.

**Ključne besede:** Družba Jezusova, tridesetletna vojna, vojvodina Kranjska, Ljubljana, letopis *Historia annua*, cesar Ferdinand II.

## Echoes of the Thirty Years' War in the Annual of the Ljubljana's College of Society of Jesus

**Abstract:** The purpose of the paper is to find out which phases of the Thirty Years' War made the greatest impact on the life in the duchy of Carniola and especially in its capital city. This research is based on the accounts from the Annual of the College of Society of Jesus (*Historia annua*) in Ljubljana. Judging by the reports of anonymous Jesuit chroniclers, the land experienced the strongest impact of the proximity of the battlefield during the so-called second Venetian war in the years between 1615 and 1618, that represented a sort of an introduction to the upcoming conflict in the Holy Roman Empire, and the last phase of the Thirty Years' War, the so-called French and Swedish war in the years between 1635 and 1648. The first two stages of the Thirty Years' War, the Czech and the Danish wars, left only scarce traces in the Annual, the latter even remained unmentioned by the Jesuits. The reports on war events start to reemerge after the beginning of the Swedish war in 1630 and especially after 1635 when France entered the war on the side of the emperor's opponents.

**Key words:** Society of Jesus, Thirty Years' War, Duchy of Carniola, Ljubljana, annual *Historia annua*, emperor Ferdinand II.

### Uvod

Pričujoča razprava se posveča omembam tridesetletne vojne ter političnih in vojaških zadev prve polovice 17. stoletja v letopisu Kolegija Družbe Jezusove v Ljubljani. Jezuitski red ali Družba Jezusova je odigrala pomembno vlogo v procesu katoliške obnove na verskem in kulturnem

področju, medtem ko so protireformacijo na političnem pogosto izvajali predstavniki svetnih oblasti, ki so bili s strani Družbe deležni izobrazbe. Med takšne je sodil tudi deželni knez notranjeavstrijskih dežel, nadvojvoda in poznejši cesar Ferdinand II., ki ga je Ignacijeva karizma obsijala v času njegovega študija v bavarskem Ingostadtu med letoma 1590 in 1595. (Kočevar 2017, 21–24)

Ferdinand II. poleg glavnega generatorja katoliške obnove in protireformacije v svojih deželah po letu 1618 postane tudi eden od glavnih igralcev na evropskem političnem parketu in ena od osrednjih figur tridesetletne vojne. Maratonski spopad, v katerega so posegle vse evropske sile razen Ruskega carstva, je v treh desetletjih opustošil osrednja območja Svetega rimskega cesarstva. Vojvodini Kranjski, ki je predstavljala skrajni jugovzhodni del države, so neposredni spopadi sicer ostali prihranjeni, ni pa se izognila drugim tegobam, ki jih je s seboj prinesla vojna, v katero se je zapletel njen deželni knez. Tako so tudi življenje zaledne Ljubljane zaznamovali: draginja, pomanjkanje, visoka davčna bremena, valovi beguncev ter občasni izgredi tod nastanjene soldateske.

### **Ljubljanski kolegij Družbe Jezusove**

Družba Jezusova je svoj kolegij v Ljubljani naposled odprla leta 1597. (Belić 1989b, s345)<sup>1</sup> Njen vpliv na deželo pa je bil prisoten že pred tem, jezuitske izobrazbe sta bila tako na Dunaju deležna ljubljanska škofa Janez Tavčar (škofoval: 1580–1597) in Tomaž Hren (škofoval: 1597–1630). Ljubljanskemu so se kmalu pridružili še drugi jezuitski kolegiji širom notranjeavstrijskih dežel: leta 1605 je bil odprt kolegij v

1 O stikih jezuitov s slovenskim etničnim prostorom in zlasti s Kranjsko pred letom 1597: Belić 1989a, 201–219; 1989b, 335–348.

Celovcu, 1615 v Gorici, 1619 v Trstu, 1620 v Judenburgu (Dolinar 1990, 7), leta 1627 pa je manjša podružnica nastala še na Reki, kjer je bil nov kolegij zgrajen leta 1636. (Duhr 1913b, 352) Maribor je svoj kolegij dobil precej kasneje, in sicer leta 1761. (Dolinar 1990, 7)

Jezuiti na Kranjskem niso sodelovali pri izvedbi protireformacije, deželnoknežjo reformacijsko komisijo je v nadvojvodovem imenu vodil škof Tomaž Hren. Tako so luteransko cerkveno organizacijo v deželi odpravile svetne oblasti same, brez pomoči Družbe. (Duhr 1913b, 349) Ta je namreč sodelovala pri katoliški obnovi v deželi – letopisi namreč poročajo o velikem številu spreobrnjencev. Ob začetku dela protireformacije so se jezuiti in škof bali morebitnih napadov, saj je bil položaj v kranjski prestolnici zelo napet, pol leta je namreč grozil upor protestantov. Vendar je kolegij kljub temu zaživel, leta 1604 je svojim gojencem z začetkom pouka retorike lahko ponudil celoten gimnazijski program izobraževanja. (Duhr 1913b, 346), visokošolski študiji pa so se v ljubljanskem kolegiju začeli med letoma 1607 in 1609. (Grafenauer 1992, 30) Leta 1611 so patri začeli graditi novo cerkev, ki je bila dokončana čez tri leta in pol, 15. novembra 1615 jo je ob veliki svečanosti posvetil škof Hren. (Duhr 1913a, 346)

Ljubljanski kolegij je sodil v sklop jezuitske avstrijske province, ki je obsegala množico jezikovno in kulturno zelo različnih dežel pod žezlom habsburške dinastije. V provinco so namreč spadale: dežele krone sv. Venceslava (Češka, Moravska, Šlezija in Lužica), obe Avstriji, Štajerska, Koroška, Kranjska, Goriška, mesti Trst in Reka ter habsburški del Ogrske in Hrvaške.<sup>2</sup> Poleg tega je število patrov v provinci

2 Bernhard Duhr navaja, da je težave pri delovanju province povzročal tudi različen način življenja v deželah, ki jih je obsegala provinca. V deželah češke krone se je običajno pilo pivo, v ostalih

hitro raslo: leta 1606 je imela provinca 425 članov, desetletje kasneje pa že 616. Provincino je bilo treba za boljše delovanje razdeliti, leta 1622 je bila zato ustanovljena nova *Provincia Bohemiae*, ki je omogočila zadušitev upora čeških stanov in vrnitev Družbe v dežele krone sv. Venceslava. Število patrov je tudi v naslednjih desetletjih v obeh provincah hitro naraščalo; avstrijska je imela leta 1632 725 članov, čez deset let pa že 859. Obe provinci je podpiral cesar Ferdinand II., čigar spovednik Wilhelm Lamormaini je bil prav jezuit. (Duhr 1913a, 313–317)

Jezuiti so pomembno zaznamovali šolstvo in kulturno življenje na Kranjskem in Slovenskem v 17. in 18. stoletju. v ljubljanskem kolegiju so se tako šolali številni pomembni moške deželne in nacionalne zgodovine. Družbo Jezusovo je 21. julija 1773 ukinil papež Klemen XVI., čez slabo leto pa je poslopje ljubljanskega jezuitskega kolegija v noči z 28. na 29. junij 1774 uničil požar. (Dolinar 1990, 7)

### ***Historia annua* – letopis ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove**

*Historia annua Collegii Societatis Iesu Labacensis (1596–1691)* je vsekakor glavni vir za zgodovino Družbe Jezusove na Kranjskem. Letopis so patri pisali kot vsakoletni obračun življenja in dela svojega kolegija ter na njegovi podlagi pošiljali letna poročila provincialu avstrijske province na Dunaj. Od tam so združena poročila vseh kolegijev province romala k vrhovnemu predstavniku reda, generalu v Rim. (Dolinar 1990, 8)

pa vino. Mnogi, ki so bili navajeni piva, vina niso prenašali in obratno, kar je oteževalo prestavljanje patrov po provinci. (Duhr 1913a, 316)



Letna poročila so za nekatera leta precej obsežna, za druga manj, zelo skopa so le za leta od 1687 do 1690. Po večini so dovolj obširna in informativna ter zato za zgodovinarje zanimiv vir. Z letopisom se je ukvarjal že zgodovinar August Dimitz, ki je leta 1885 objavil izvlečke iz nje (Dolinar 1990, 8), Dimitzu pa je sledila še cela plejada slovenskih zgodovinarjev, ki so preučevali jezuitsko problematiko na Slovenskem. Raziskovanje dela kolegija je zelo olajšal prevod Marije Kiaute (prevod prvega zvezka letopisov je izšel leta 2003). Na prevod sedaj čakata še dva zvezka, tretji zvezek se nanaša na obdobje med letoma 1727 do 1773 in ga hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani.<sup>3</sup> Drugi zvezek, ki je obsegal leta od 1692 do 1726, pa je izgubljen, vendar France Martin Dolinar domneva, da je morda založen v knjižnici frančiškanskega samostana v Ljubljani. (Baraga 2003, 9–10)

Letopisi govorijo o stanju v ljubljanskem kolegiju in v rezidenci, ki je bila v Pleterjah, o stanju redovne šole ter o procesijah, šolskih gledaliških predstavah in lokalnem dogajanju (Baraga 2003, 10), v njih pa je najti še notice o širšem dogajanju v cesarstvu, tudi odmeve tridesetletne vojne. V uvodu *Historiae annuae* za leto 1596 je najti kratek opis vojvodine Kranjske, kjer je že takoj na začetku omenjena širitev Lutrove protestantske vere od štiridesetih let 16. stoletja v to deželo, ki se ji je po mnenju jezuitov pridružilo skoraj vse plemstvo, deloma tudi meščani, v manjši meri pa kmetje. (Baraga 2003, 19) Sledi kratka zgodovina protireformacije v deželi od cesarja Ferdinanda I. (1557–1564) prek nadvojvode Karla II. (1564–1590) do nadvojvode Ferdinanda II. (1595/1619–1637), pod katerim je končno uspela ustanovitev jezuitskega kolegija v Ljubljani. Pri tem je bila ključna pomoč nadvojvodove

3 NUK, Rokopisni oddelek, Ms. 1544.

matere Marije Bavarske in ljubljanskega škofa Janeza Tavčarja, ki je služboval kot namestnik v Gradcu. (Baraga 2003, 20)

Dne 23. marca je ustanovitev novega kolegija s posebno bulo odobril papež Klemen VIII. Nato je bila 1596 za prostor kolegija določena cerkev sv. Jakoba s pripadajočo ubožnico. Prvi trije jezuiti so v Ljubljano prispeli 21. januarja 1597 in se po osemdnevnem bivanju v škofijskem dvorcu preselili v nove prostore Družbe. (Baraga 2003, 20–21) Po prihodu prvih patrov je v Ljubljano prišel še nadvojvoda, da bi od stanov sprejel dedno poklonitev. Tudi jezuiti so posredovali, da pri tem ne bi pristal na kakršnekoli koncesije protestantskim stanovom. Dne 9. avgusta 1597 je v Gradcu umrl dobrotnik kolegija škof Janez Tavčar (škofoval: 1580–1597), nasledil ga je Tomaž Hren (škofoval: 1598–1630). Tega leta je kolegij torej začel s svojim delom in to je hkrati začetek katoliške obnove na Kranjskem. Jezuiti poročajo, da v Ljubljani dolgo časa ni bilo procesij. Anonimni pisec letopisa (Baraga 2003, 22–23) pohvali začetne uspehe Družbe: »Naš prihod in naša navzočnost v Ljubljani sta dvignila srca katoličanov, ki so ne le v mestu, marveč v vsej deželi že skoraj povsem obupali, upornost krivovercev pa se je uklonila v tolikšni meri, da so se sami čudili sebi in katoličanom, češ, če se je samo v dveh letih katoliška stvar tako okrepila, bo v Ljubljani in na Kranjskem luteranstvu odklenkalo.«

Nato letopis govori o izgradnji poslopja kolegija, prenovi cerkve sv. Jakoba in napredovanju protireformacije, spreobračanju v katoliško vero, zažiganju protestantskih knjig in delovanju reformacijske komisije pod Hrenom. Leta 1600 je bila v Ljubljani procesija ob prazniku sv. Rešnjega telesa, prva po štiridesetih letih, knezoškof Hren je na njenem čelu nosil monštranco. (Baraga 2003, 38) Leta 1615 je prišlo do spora med Družbo in škofom, zaradi uvedbe kranjske (slo-

venske) pridige namesto nemške. Škof se je bržkone bal, da bi zmanjkalo poslušalcev slovenske pridige v stolni cerkvi. Do še hujšega spora je nato prišlo leta 1628. (Baraga 2003, 76)

### **Odmevi tridesetletne vojne v letopisu**

*Historia annua* poroča, da je bila leta 1618 v Ljubljani vojska, po vsej verjetnosti gre za čete, ki so se sprostile po koncu vojne z Benečani in jih je Ferdinand sedaj lahko uporabil drugje – na severu se je namreč z uporom češkega plemstva odprlo novo bojišče. Vojaki so v kranjski prestolnici kradli pri mnogih ljudeh, jezuitom pa je bilo prizanešeno. (Baraga 2003, 81) Prvi odmevi vojne so ljubljanski kolegij dosegli naslednje leto 1619, ko so protestantski stanovi z Moravske in Šlezije izgnali jezuite. Prvo odredbo proti Družbi je sicer izdal direktorij čeških stanov že 9. junija 1618, le nekaj dni po defenestraciji, jezuiti pa so morali v štirinajstih dneh pod grožnjo smrtne kazni zapustiti kraljevino Češko. Protest bavarskega vojvode Maksimilijana I. izгона ni preprečil. Vendar se v Ljubljano, vsaj v kolegij, ni zatekel noben jezuit s Češke.

Naslednje leto je sledil še izgon Družbe z Moravske, ko je mejna grofija jezuite izgnala z dekretom 6. maja 1619. Moravski stanovi so zagrozili, da bodo člani Družbe, ki dekreta ne bodo spoštovali in ostali v deželi, brez zaslišanja kaznovani s smrtjo. Nato je jezuite 24. junija izgnala še Šlezija. (Duhr 1913a, 9–10) To dogajanje ni ostalo brez odmeva na Kranjskem, saj se je v Ljubljano leta 1619 zateklo nekaj jezuitskih beguncev: »V juniju je zaradi izгона naših iz Moravske prišlo 15 novincev iz Brna s svojim magistrom p. Tomažem Luttringom in od starejših p. Martin Critaeus ter krojača Nikolaj Rudolphi in Janez Seel.« (Baraga 2003, 82) Leta 1620 je cerkveni stan cesarju odobril izredno kontribucijo, h kateri

je jezuitski kolegij prispeval 400 goldinarjev. Pri tem se je najbrž že poznala denarna stiska cesarja, ki se je zapletel v vojne. Leta 1621 sta bila iz kolegija kot brata pomočnika v Brno na Moravsko poslana Zaharija Čermak in Janez Seel, Wolfgang Magerle pa je odšel v Krumlov na Češko. Po bitki na Beli gori so se jezuiti vrnili v dežele krone sv. Venceslava. Tako se v letopisu *Historia annua* odraža razvoj češko-pfalške vojne. (Baraga 2003, 85–86)

Leta 1622 se je v Ljubljani s slovesno procesijo praznovala kanonizacija svetih spoznanvalcev Ignacija Loyolskega in Frančiška Ksaverija. To kaže na napredovanje rekatolizacije v deželi. (Baraga 2003, 92–97) Pri tem velja omeni še, da je bila tega leta velika avstrijska jezuitska provinca razdeljena na dva dela, na severu je bila namreč ustanovljena nova češka provinca. (Duhr 1913a, 317) Sicer je bilo to leto za cesarja in Ligo uspešno, vendar v letopisuotic o zmagah ni, bojišča so bila očitno predaleč od Kranjske. (Parker 1997, xxviii) Za naslednji dve leti ljubljanski jezuiti niso zapisali ničesar v povezavi z vojno v cesarstvu. Nato je leta 1625 najti notico, ki se nanaša na rekatolizacijo na Kranjskem, v katolištvo se je namreč spreobrnil deželni maršal in dedni komornik Teoderik (Ditrih) Auersperg. Anonimni pisec je še dodal, da je očitno ugotovil, da mu je kot protestantu ugled na dvoru hitro padal. Zgledu so nato sledili njegov sin in še dva deželana. (Baraga 2003, 102) Ker so bili letopisi interne narave, so si njihovi pisci občasno lahko privoščili takšno opazko, kakršna je bila ta na račun Teoderikovega prestopa.

Kakor smo videli zgoraj, so letopisi vojno dogajanje na Češkem in Nemškem, tako imenovano češko-pfalško vojno, obravnavali le toliko, kolikor je ta vplivala na ljubljanski kolegij – prihod beguncev z Moravske in nato odhod nekaterih članov na Češko in Moravsko. Ko se je vojna po zlomu

češkega upora preselila na Nemško, torej izven jezuitske province, ki ji je pripadal ljubljanski kolegij, so poročila o vojni in dogodkih povezanih z njo prenehala. Tako v letopisu ni nobenih poročil o tako imenovani danski etapi vojne,<sup>4</sup> ki je potekala med letoma 1624 in 1629. (Lee 1995, 13)

Zmage vojsk cesarja in Lige so omogočile Ferdinandu II., da je obračunal s preostalimi protestanti v svojih deželah, torej s plemiči. Dne 1. avgusta 1628 je izdal odlok, ki je določal, naj se protestantski plemiči v roku enega leta vrnejo v naročje katoliške Cerkve ali pa naj prodajo svoja posestva in se izselijo iz njegovih dednih dežel. Izjema so bila fidejkomisna posestva, od katerih je izseljencem ostal užitek. Zaradi zaslug in zvestobe je cesar izseljencem spregledal plačevanje desetega pfeniga. (Kočevar 2016, 133–151) Točno število družin, ki so se spreobrile, ni znano (Gruden 1992, 844–846), med letoma 1627 in 1633 se je pri ljubljanskih jezuitih spreobrnilo 133 oseb, največ (63) prav leta 1628. Po drugi strani sta, sodeč po Hainhoffer-Dimitzovem seznamu, kot posledica Ferdinandovega patenta Kranjsko zapustili vsaj 102 plemiški osebi. Od tega je bilo 32 polnoletnih moških oseb, 30 polnoletnih ženskih oseb in več kot 38 otrok. (Kočevar 2016, 202–223) Edikt in spreobračanje nekaterih protestantskih plemičev omenja tudi jezuitski letopis (Baraga 2003, 109): »Ko je cesar Ferdinand izdal edikt proti nekatoličanom, so se nekateri spreobrnili v pravo vero, drugi so se raje izselili. Našteli smo 28 takih, ki so bili ponovno sprejeti v naročje Cerkve. Bili so iz domačega plemstva, razen enega, ki je bil visokega rodu iz Švedske in služil vojake na Poljskem, potem izgubil premoženje, tam pobegnil razbojnikom in pri nas našel dragoceni biser vere.«

4 Dansko fazo tridesetletne vojne različni avtorji različno imenujejo, tako se zanjo uporabljajo poimenovanja: danska vojna, dansko-spodnjesaška vojna in dansko-nizozemska vojna.

Zanimanje vzbuja v odlomku omenjeni švedski plemič, ki je prestopil v katoliško vero. Tujci, zlasti berači, pa tudi vojaki, romarji in obubožani plemiči med tridesetletno vojno v kranjski prestolnici niso bili nobena redkost. S tujci, ki jih je v Ljubljano prignala tridesetletna vojna, se je v svojem magistrskem delu ukvarjala Irena Žmuc, ki je prišla do sklepa, da so bili tujci, ki so pribežali na Kranjsko, pravi potujoči časopisi, saj so prinašali novice iz pravzaprav celotne Evrope. Da švedski plemič, ki ga omenjajo jezuiti, ni bil osamljen primer, govori ugotovitev Irene Žmuc, da je med vojno v Ljubljani pomoč iskalo 1196 tujih oseb (Žmuc 2005, 127, 149), verjetno pa je bilo prišlekov še več, saj vsi mesta tudi niso prosili za pomoč.

Leta 1630 je umrl knezoškof Hren. Kakor smo spoznali v prejšnjem poglavju, je med njim in jezuiti prišlo do sporov, vendar tudi do sodelovanja, zlasti z jezuitom Janezom Čandkom. Kljub temu so se odnosi po sporu leta 1628 dokončno skalili, saj *Historia annua* Hrenove smrti sploh ne omeni. Za razliko od Hrena se smrt njegovega naslednika Rinalda Scarlichija deset let pozneje, to je leta 1640, omenja. (Baraga 2003, 126)

Vojna se spet pojavi v poročilih po invaziji švedskega kralja Gustava II. Adolfa, ki se je v vojno vmešal leta 1630, a je najprej ostal brez močnejših zaveznikov, ko pa so Tillyjeve čete opustošile mesto Magdeburg, sta se Švedom kot zaveznici pridružili Saška in Brandenburg. Naslednje leto so zavezniki pri Leipzigu premagali Tillyja in Švedi so vkorakali v Porenje. Leto 1632 se je za Gustava II. Adolfa začelo uspešno, saj je pri Lechu še enkrat premagal Tillyja, ki je v bitki padel, in Švedi so nato vkorakali na Bavarsko. (Lee 1995, 17) Te zmage »baltskega meča« so leta 1632 odmevale tudi na Kranjskem:

»Našim, ki običajno živijo tukaj, so se sredi leta pridružili štirje tujci z Rena, ki jih je bil baltski meč izgnal v naše kraje. Njihov namen je bil, da se izpopolnijo v humanitetnih vedah. Za njimi je prišlo ob koncu leta še osem drugih izgnancev prav od tam; ti so pod vodstvom dveh profesorjev skupaj z dvema našima dokončali dekada moralne teologije.« (Baraga 2003, 110) Švedski kralj je konec leta 1632 padel v bitki pri Lützen, vendar se je vojna nadaljevala, še več, pritiski na prebivalstvo so bili, sodeč po letopisu, po vsem cesarstvu vedno težji. Ljubljanskemu kolegiju so iz težav pomagali premožni ljudje z donacijami. Za leto 1633 letopis poroča: »Zaradi naklonjenosti odličnikov, brez katere bi v tako težkih časih komaj mogli vzdrževati kolegij, smo imeli ugoden veter.« (Baraga 2003, 113) V švedski fazi je vojna ponovno segla bližje Kranjski. Anonimni letopisec je težave cesarja komentiral takole: »Da bi se omilila strašna zmeda časov in vojn, ki se je v polnih potokih razlila v pogubo cesarju in naši veri, smo priredili štirideseturno molitev, ki je zelo ganila srca in pritegnila ljudi k molitvi.« (Baraga 2003, 113)

Leta 1634 so, sodeč po številnih omembah *Historiae annuae*, dogodki na evropskih bojiščih na Kranjskem močno odmevali. Istega leta je umrl grof Teoderik (Ditrih) Auersperg, ki se je spreobrnil devet let pred tem, njegovi trije sinovi Wolfgang, Vajkard in Herbart pa so se po pričevanju letopisa proslavili v cesarskih poslanstvih in »na bojnem polju« (Baraga 2003, 115–116), torej v tridesetletni vojni: »Včeraj smo slišali, da je Vajkard, ki se je kot cesarjev poslanec zaradi dolgotrajnih pogajanj mudil v Hamburgu, s cesarjevim pooblastilom odšel v Münster, da sklene in utrdi mir s tujima vladarjem, francoskim in švedskim, ker je ogroženo cesarstvo in dedne dežele. Naj Bog podpira to plemenito delo, ki je skoraj pretežavno za njegovo mladost.« (Baraga 2003, 116) Lju-

bljanski jezuiti so torej »navijali« za svoje sodeželane, ki so se udeležili velikega evropskega spopada. Citat omenja mirovna pogajanja s Francozi. Francija je sicer v vojno uradno vstopila šele naslednje leto (1635), vendar je bilo francosko-habsburško nasprotje očitno znano tudi sodobnikom, ki niso bili tesneje povezani z dvorom. Z vstopom Francije se je začela najdaljša in najhujša faza, tako imenovana švedsko-francoska vojna. (Lee 1995, 18)

Medtem ko se je na evropskih bojiščih odvijala vojna, ki je z vstopom Francije v spopad dokončno izgubila verski predznak, je na Kranjskem, v zaledju bojišč, potekala rekatalizacija. Kljub izgonu protestantskega plemstva med letoma 1628 in 1629 ter zmagi deželnega kneza nad stanovi proces konfesionalizacije še ni bil popolnoma zaključen. Že leta 1627 je začela delovati nova reformacijska komisija, ki je bdela nad življenjem duhovščine in ljudstva. (Gruden 1992, 844) Da bi se katoliška vera bolje utrdila, so jezuiti ustanavljali razne kongregacije in bratovščine, ki so imele verskovzgojni namen za laike. Kongregacije so posvečali varstvu sv. Marije, bratovščine pa tudi drugim svetnikom. Marijino kongregacijo so v Ljubljani ustanovili leta 1605, kar je naslednje leto potrdil tudi papež. Kongregacija se je z leti razdelila na več podskupin: latinska Kongregacija Marije Vnebovzete je bila namenjena starejšim študentom, meščani in odrasli so dobili nemško Kongregacijo Brezmadežne, mlajše študente so povezali v dijaško Kongregacijo Marijinega rojstva oziroma Kongregacijo Kraljice angelov. Četrta kongregacija, namenjena plemičem, ni zaživela zaradi nasprotovanja škofa Hrena, vendar se je bolje razvila peta podskupina Bratovščina Kristusovega smrtnega boja. (Baraga 2003, 17) Kongregacije so prirejale tudi procesije, ki so bile poleg verskega dogodka tudi nekakšen indikator katolištva, z njimi pa je Družba po-



častila tudi vojaške uspehe cesarja. Leta 1634 je kongregacija starejših študentov tako počastila padec Regensburga, ki sta ga osvojili cesarska in bavarska vojska: »Na Rožniku so bile procesije, ki jih je pobožno vodila nemška kongregacija, kakor tudi one, ki jih je vodila v Polje blažene Device višja latinska kongregacija v hvaležen spomin na milost, ker se je cesarju Ferdinandu III. predalo mesto Regensburg, ki ga je osebno oblegal.« (Baraga 2003, 116–117) Ferdinand III. je nato septembra istega leta pri Nördlingenu premagal švedsko vojsko in razbil heilbronnsko zvezo med Švedi in nemškimi protestanti. Naslednje leto je cesar s Saško sklenil separaten mir v Pragi, ki so se mu nato pridružili številni nemški knezi. Zaradi krepitve habsburške moči v srednji Evropi se je nato v vojno vključila Francija. (Lee 1995, 18) Zanimivo je, da jezuiti v zadnjem navedku Ferdinanda III. naslavljajo že kot cesarja, saj je bil za rimskega kralja kronan 22. decembra 1636 v Regensburgu (Baraga 2003, 119), cesar pa je postal šele po očetovi smrti 1637. O dogodkih v povezavi z bitko pri Nördlingenu in praškim mirom letopisi molčijo, vendar nato leta 1638 ponovno poročajo o Ferdinandu III.: »Slovesnost novega leta je povzdignil pravični vladar Ferdinand III., ki so mu za voščilo zapeli Te Deum laudamus.« (Baraga 2003, 119)

Leta 1638 se je v Ljubljani na poti v Loreto ustavila Katarina, rojena Brandenburg, vdova po sedmograškem knezu Bethlenu. (Baraga 2003, 120) Njen pokojni soprog, sedmograški knez Bethlen Gábor je umrl leta 1629. V prvih dveh fazah tridesetletne vojne je bil pomemben nasprotnik Habsburžanov, z njimi se je namreč spopadel v letih 1619–1621, 1623–1624 in leta 1626. Po veroizpovedi je bil Bethlen kalvinist (Parker 1997, 284), njegova soproga pa je, tako vsaj lahko sklepamo na podlagi njenega romanja v Loreto, pozneje postala katoličanka. Leta 1640 so neurja uničila pridelke in Družba zato ni

mogla v celoti plačati vojnih davkov, vendar se je naslednje leto za jezuite zavzel grof Wolfgang Engelbert Auersperg, dedni deželni maršal in predsednik urada poverjenikov, ter na deželnem zboru dosegel, da so bili jezuiti oproščeni vojaških davkov, šesterih javnih prispevkov, ki so dosegali vsoto 3.000 goldinarjev. (Baraga 2003, 131) Po vstopu Francije v vojno se je habsburški položaj na bojiščih kljub začetnim uspehom, ko so španske in cesarske čete leta 1636 prodrle v Francijo in ogrozile celo Pariz, začel slabšati. (Lee 1995, 18) Zaradi vse hujše vojne na Nemškem so se razmere zaostriale tudi v zaledju, kar se odraža v vse večjem številuotic o vojni. Leta 1642 so si jezuiti zabeležili: »Z molitvami smo se udeležili tudi štirideseturne spravne molitve, ki jo je naš škof oznanil zaradi pričujočih vojnih stisk.« (Baraga 2003, 134)<sup>5</sup>

Vojna se je kazala tudi v vse večjem številu tujih prisilcev pomoči v Ljubljani. Leta 1643 tako letopis omenja celo neposredno nevarnost spopadov, ki so pustošili po Moravskem. Vojna tedaj ni bila več daljna severnonemška zadeva kakor v času danske faze. Ljubljana je zmage Habsburžanov in njihovih zaveznikov proslavljala z veličastnimi procesijami, kar v prejšnjih obdobjih spopada ni bilo v navadi: »Na enak način se je ob binkoštnih dnevih ponovno zbralo pobožno ljubljansko občestvo k molitvi za skupne potrebe. Narekovala jo je nevarnost vojne, ki je divjala znotraj avstrijskih meja v samem osrčju Moravske, medtem so se vsi trudili, da bi s ponižnimi prošnjami pomirili pravično božjo jezo, ki se je zgrnila na nas. Njemu, ki vodi človeške zadeve, smo se zahvalili za nepričakovano zmago, ki so jo dosegli katoliški vojskovodje nad francosko-weimarskimi vojaki, ki so po-

5 Takrat je bil ljubljanski knezoškof Oton Fredrik grof Buchheim (1604, škofoval: 1641–1664). (Dolinar 2007, 131–132)

množeni z novimi četami prišli iz Francije in so nameravali vdreti v samo osrčje Nemčije. Njihove poskuse je zatrl tako izvrsten bojni načrt, da je prišla pod našo oblast skoraj vsa pehota in vse francosko plemstvo, ki je pomagalo konjenici – in to malodane brez žrtev na naši strani, ubit vsekakor ni bil nihče. Stvar se je zdela zelo pomembna in nemogoča brez božje pomoči. Tudi tukaj smo se Bogu zahvalili z dolgo procesijo z Najsvetejšim v monštranci, ki jo je nosil prečastiti prošt od Sv. Nikolaja v našo cerkev. Govor je imel naš pater. Po končanem slavlju se je sprevod v istem redu ob spremstvu vsega ljudstva vrnil v stolnico. Tam smo odpeli himno svetih očetov in medtem ko so se izmenjavali zvoki vojaške godbe z veličastnimi zvoki bronastih trobent z gradu, se je ljudstvo veselo razšlo.« (Baraga 2003, 138–139)

»Vojno divjanje v samem osrčju Moravske«, ki ga omenja letopis, je povezano z novim vrhovnim poveljnikom švedske vojske na Nemškem Lennartom Torstenssonom, ki je poveljstvo prevzel že spomladi 1642. Torstensson je premagal saško vojsko in preko te dežele vdrl na Moravsko, kjer je zavzel glavno mesto Olomouc in junija ogrozil celo Dunaj. Potem se je umaknil nazaj na Saško in začel oblegati Leipzig. Novembra je nato pri Breitenfeldu premagal cesarsko vojsko (Parker 1997, 151–152) Letopis te dogodke v strnjeni obliki komentira v poročilu za leto 1643. V odlomku se omenja še en spopad, za katerega pa ne moremo z gotovostjo reči, kje naj bi se zgodil. Bavarske čete so tega leta sicer premagale Francoze pri Tuttlingenu (Lee 1995, 19), vendar letopis trdi, da naj zmagovalna stran ne bi imela izgub, kar daje slutiti, da je imel letopisec v mislih nek manjši spopad. Maja istega leta so Francozi pri Rocroiju odločilno porazili špansko flandrijsko armado. Poraz sicer ni imel takojšnjih posledic za španske posesti v južni nizozemski, a je naredil konec

možnostim za vpad na francosko ozemlje, poleg tega je bila pretrgana komunikacija med španskimi ozemlji v Italiji in na Nizozemskem. (Parker 1997, 153) O bitki pri Rocroiju v letopisu *Historia annua* ni poročil, verjetno zaradi geografske oddaljenosti.

Tridesetletne vojne so se udeležili tudi mnogi Kranjci, eden izmed njih je bil tudi bivši jezuitski učenec Herbart Auersperg, ki ga je letopis sicer že omenjal: »Naše šole so bile zelo obiskane, dijaki marljivi, v miru z mestom in meščani, čeprav je imelo tu stalno postojanko več vojaških čet. Iz bitke pri Leipzigu, ki se je za našo stran slabo iztekla, se je vrnil v domovino presvetli grof Herbard Auersperg, ki je danes, ko to pišem, že polkovnik. Da bi naše šole svojemu nekdanjemu gojencu izkazale vdanost, je vsak razred pripravil dobrodošlico s primerno predstavo, ki ni bila vnaprej pripravljena, in sicer tako, da sta si po dva razreda določila čas pred poldnevom – potem je bilo v kolegiju kosilo, ki so se ga udeležili grof sam in njegov brat maršal v spremstvu ostale družbe odličnikov – v popoldanskem času pa so nastopili ostali razredi.« (Baraga 2003, 139)

V odlomku se omenja bitka pri Leipzigu, ki so jo cesarske čete izgubile. Gre za spopad, ki ga strokovna literatura imenuje tudi druga bitka pri Breitenfeldu. Švedski general Lennart Torstensson je po vrnitvi z Moravske začel oblegati saški Leipzig, kjer se mu je približala cesarska vojska pod osebnim poveljstvom cesarjevega brata nadvojvode Leopolda Viljema. Torstensson se je nato umaknil do nekoliko severneje ležečega Breitenfelda in se 2. novembra 1642 s cesarskimi spustil v bitko in jih premagal. Cesarska vojska je imela hude izgube, 5.000 padlih in 5.000 zajetih, poleg tega pa je izgubila še: šestinštirideset poljskih topov, nadvojvo-

dov zaklad in arhiv ter proviant. Na istem bojišču je enajst let pred Torstenssonom že švedski kralj Gustav II. Adolf izbojeval veliko zmago nad cesarsko vojsko (1641). (Parker 1997, 151–152)

Od začetka francosko-švedske etape vojne so omembe »vojnih stisk« v našem viru vse pogostejše in tako se omenjajo tudi leta 1644: »Sijajna je bila slovesnost proti koncu leta, na sam praznik Brezmadežne. Ta dan je osemurna pobožnost, sklicana na cesarsko povelje zaradi hudih vojnih stisk, razdeljena po delih v peterih cerkvah kakor na peterih bojnih ladjah, vzpodbudila k udeležbi številno množico ljudstva, duhovščine in ostalih iz najvišjega plemstva.« (Baraga 2003, 143) Tega leta letopis poroča o obisku še enega Auerperga, grofa Janeza Vajkarda (1615–1677), ki se je povzpel na pomemben položaj na dvoru, postal je namreč vzgojitelj prestolonaslednika Ferdinanda IV. (Baraga 2003, 145) Janez Vajkard je po koncu tridesetletne vojne na dvoru naredil uspešno kariero, saj je postal svetovalec cesarja Leopolda I. in pomemben diplomat. Cesar ga je leta 1653 povzdignil med državne kneze in mu dal v fevd dve šlezijski vojvodstvi Münsterberg (Ziębice) in Frankenstein (Żąbkowice Śląskie). Kot diplomat si je prizadeval za zavezništvo med katoliškimi silami Avstrijo, Francijo in Španijo. Hotel je postati celo kardinal, vendar je padel v nemilost in bil leta 1669 odpuščen z dvora, preostala leta življenja pa je nato preživel na Kranjskem. (Mal 2013; Hartmann 1907, 220–227; Preinfalk 2005, 231–239; 454)

Naslednjega leta (1645) se spet omenja vojska v Ljubljani. Ta je bila povezana s tridesetletno vojno, pozimi med letoma 1644 in 1645 je v mestu namreč prezimoval polk ferrarskih jezdecev. (Žmuc 2005, 94) Kakor je bilo za prvo polovico 17.

stoletja običajno, je prihajalo do sporov in celo spopadov med soldatesko in meščani. *Historia annua* navaja, da so jezuiti med na smrt obsojenimi obiskali tudi žolnirja iz Italije Alfonsa Pola, ki je zabodel nekega mesarja in tako sprožil spor z meščani. Obsojenca so pripravili na smrt, letopis tudi podrobno opisuje njegovo kesanje pred eksekucijo. (Baraga 2003, 148) Ta čas je vojna spet zajela Češko, kamor je v začetku leta 1645 z glavnino švedske vojske s Saške vdrl general Torstensson. Nasprotnika sta bila številčno izenačena, vsaka vojska je štela približno 15.000 mož, vendar je imel Torstensson premoč v topništvu. Po nekaj manjših spopadih sta se 6. marca vojski spopadli pri Jankovu, jugovzhodno od Prage, kjer je cesarska vojska doživela hud poraz, saj je izgubila polovico moštva in vse topništvo. Cesar je po tem porazu iz previdnosti skupaj z družino zapustil Dunaj in se zatekel v Gradec. Cesarska prestolnica je bila sicer ogrožena, vendar ni padla v nasprotnikove roke. Iz opustošene Češke so se na Kranjsko zatekli nekateri plemiči, ki so jezuitskemu kolegiju poklonili nekaj dragocenosti: »Vse to je velikodušno darovala presvetla grofica Bianca Polyxena Colalto. Potem ko ji je švedski sovražnik uničil posestva na Češkem, je namreč s svojim mlajšim sinom, ki se je ukvarjal s poezijo, prišla v Ljubljano, da bi našla azil, ob odhodu pa je želela s tem darilom ohraniti spomin na svojo hvaležnost Cerkvi, katere sveta opravila in lepoto je nadvse hvalila.« (Baraga 2003, 149)

Pomemben dobrotnik jezuitov je bil tudi grof Wolfgang Engelbert Auersperg (1610–1673), ki se tridesetletne vojne sicer ni udeležil, vendar je kolegiju z donacijami večkrat pomagal iz materialnih težav, za katere je bila kriva tudi vojna. Letopis ga zato hvaležno omenja. (Baraga 2003, 150) Wolfgang Engelbert je kot kranjski deželni glavar iz javnih sredstev

podpiral gledališke predstave pri jezuitih, sam pa je v Ljubljani leta 1642 zgradil knežji dvorec, kjer je prirejal gledališke in operne predstave. Njegovo premoženje je leta 1673 podedoval zgoraj omenjeni brat Janez Vajkard Auersperg. (Mal 2013) Spor med žolnirji in ljubljanskimi meščani, ki smo ga že omenjali, je naposled 13. maja 1645 prerasel v pravi spopad. (Žmuc 2005, 94) Naslednji opis je verjetno najboljši na Kranjskem nastali opis vojaštva, ki je med tridesetletno vojno opustošilo Nemčijo. Očitno je plenjenje neobrzdane soldateske v manjši meri doživela tudi Kranjska. Jezuitski letopisec je zabeležil:

»H koncu letopisa bi zanamcem v spomin rad omenil spopad med vojaki in meščani, ki je izbruhnil sredi poletja [1645] in ki bi lahko povzročil še hujše gorje, ko bi ga ne pogasila kri maloštevilnih. /... / Čez poletje je v Ljubljani pod poveljstvom Janeza Krstnika Ferrara iz Milana in namestnika Frančiška iz Mantove taborila legija, ki so jo po večini sestavljali Italijani, predvsem ostanki čet, ki jih je po miru, sklenjenem med Benečani in papeškimi ter ostalimi sprtimi italijanskimi knezi, potem ko so bili razrešeni prisege, za cesarsko stran nabral omenjeni poveljnik v pričakovanju večjih dodatnih čet, kakršne mu je uspelo nabrati v Italiji ali pri sosednjem karnijskem ljudstvu. Medtem ko se je brezdelno vojaštvo ob pogosti poveljnikovi odsotnosti, kot je navada, razteplelo po bližnjih vaseh in predrzno napadalo kmete, s silo in pretepanjem nekaznovano ropalo po cestah in hišah in izsiljevalo živež, ne da bi ga plačalo, in je temu podobne in še hujše stvari počenjalo tudi v mestu, je zato, ker je poveljnik odšel drugam, prevzel vodstvo vojaštva njegov namestnik Frančišek. Tega je sicer izredno priporočal njegov plemeniti značaj, a le nerad je poslušal pritožbe zoper svoje vojake oziroma jih je opravičeval in se, kot se je govorilo,

zlasti nikoli ni potrudil, da bi jih kaznoval tako, kakor so si zaslužili. Takšno stanje je razdražilo magistrat in mesto, ki se je srdito pripravljalo, da zaščiti samo sebe in kmete, če odgovorni s svojo avtoriteto ne bodo ukrotili vedno novih objestnosti vojakov. Ker pa se slabe navade zlasti pri vojaki redkokdaj izboljšajo, je prišlo zaradi nadlegovanja gostiteljev, pri katerih so prebivali, in kmetov, h katerim so hodili, da bi jim kaj odnesli, do vse resnejših izgrediv in celo do poboja nedolžnih: vojak, o katerega smrtni kazni sem poročal zgoraj, in njegov tovariš sta kar na ulici z mečem napadla dva mesarja, ki nista hotela prodajati brez denarja in sta se jim upirala ter ju zabolala. Eden od njiju je kmalu umrl, drugi pa ubežal hudo ranjen. Te in podobne stvari so se tako nakopičile, da so vzpodbudile meščane k orožju in upravičeni obrambi. Kajti ni še morilec vtaknil meča v nožnico, ko se je po vseh ulicah razlegel krik: 'K orožju, meščani, meščani k orožju!' Da bi segel poziv čim dlje, so z zvonovi, ki navadno naznanjajo nemire in hitro pomoč, bili plat zvona skoraj v vseh zvonikih (razen v našem), kar je bilo nenavadno, in vabili ljudi skupaj. Zato so meščani hitro zavzeli mostove in razpeli verige, da so zadrževali pritisk z ulic. A tudi vojake so njihovi predpostavljeni zbrali k orožju. Prerivali so se kot blazni, kamor koli je nanese, v naglici in strahu, ne da bi vedeli, za kaj gre. Obe strani sta torej enakovredno oboroženi prišli skupaj na Starem trgu pri vodnjaku, pripravljene na boj. Meščani so zavzeli spodnji prostor pri Stiškem dvorcu in s puškami napeto pazili, če bi se morda kdo od nasproti stoječih vojakov le malo premaknil. Višje mesto ob hiši poročnika Frančiška pa so zasedli vojaki, ki so divje hlepeli po bitki. Ko so tako stali, je bil nič hudega sluteči poročnik Frančišek v tuji hiši, kamor se je na povabilo nekega plemiča odpravil na kosilo. Ko ga je stotnik obvestil o nevarnosti, ki je grozila njegovim, je brž osedlal konja,



prihital oborožen, silovito planil v sredo čete in pognal žrebca proti postojanki meščanov, zgrabil za pištolo v toku in s točnim strelom zbil na tla meščana Lestiona, ki je zaradi tega naslednji dan umrl. Dano je bilo znamenje za pravično maščevanje in meščani so sprožili puške proti nasproti stoječi četi, predvsem proti poročniku. Ker so ga sovražili in imeli za krivega, saj se pogosto ni zavzel za pravico, kakor so menili, so merili najbolj nanj. In res ne brez uspeha, kajti poleg drugih štirih ali petih navadnih vojakov je poročnika samega zadela krogla, zdrknil je s konja in skozi nagnetenno množico napol živ prilezel v sodnikovo hišo ter se skušal kolikor mogoče neopazno skriti prav pod streho hiše, v katero se je zavlekel. Medtem ko smo v kolegiju, ki stoji blizu trga, slišali pogoste eksplozije, se je pater superior sredi orožja in švigajočih mečev s svojim pomočnikom prerinil skozi gosto zmešnjavo, da bi morda s svojo avtoriteto zaustavil naraščajoče zlo ali tistim, ki so bili ranjeni, priskočil na pomoč. Našel je dva, ki ju je zadela krogla in jima je življenje komaj še utripalo, tako da je eden pol ure zatem umrl, in jima dal odvezo. Nato je glasno klical poročnika, o katerem je bilo ugotovljeno, da je padel s konja, in mu velel, naj se javi, kjer koli se nahaja, ter mu obljubljal azil. Ko pa ni bilo slišati glasu niti videti človekove sence, se je pater razgledal po sami hiši. Na stopnicah je odkril jasne sledove krvi, ki je bila pritekla iz rane, in jim zelo pozorno sledil. Končno ga je našel visoko pod hišnim slemenom, kjer se je skrival in polmrtev trepetal v strahu, da ga ne bi našel kak krvnik. Pater je moža nagovoril, ga tolažil in mu ponudil naš kolegij za zavetje. Nesrečnež je s poslednjimi močmi prav rad odšel z njim po skrivni poti, da se ne bi izpostavljal ponovni besnosti meščanov. /... / Brž ko se je zdanilo, so naši šli in poklicali ranocelnika in zdravnika, ki sta ponovno raziskala rano s skalpelom ter ugotovila, da je svinčenka nad popkom predrla trebušno

opno in obtičala na nasprotni strani tik pod kožo. Torej zanj ni bilo več upanja, kar je sam prav dobro vedel. Zagrnilo so posteljno zaveso, on pa je še in še ponavljal spoved, dokler ni med maziljenjem mirno izdihnil – ta sicer odličen vojak, ko bi bil padel za domovino.« (Baraga 2003, 150–152)

V navedku je nazorno opisano obnašanje vojaštva, katerega ropanje in nasilje je bilo v času tridesetletne vojne skoraj pregovorno, kar se čuti tudi v jezuitskem poročilu. Nastanitev vojaštva pa je bila za meščane poleg nevarnosti za življenje in imetje tudi velik finančni zalogaj, prehrana za ferrarski konjeniški polk je mesto stala 23.949 goldinarjev in 41 krajcarjev. (Žmuc 2005, 94) Tu velja omeniti še, da je bil eden od razlogov za kmečki upor leta 1635 tudi nasilje najemniških vojakov. Poleg tega je bil Feliks Schrattenbach, lastnik gospostva Ostrovica, kjer se je upor začel, tudi sam bivši vojak. (Grafenauer 1979, 320–322) Irena Žmuc v povezavi z zgoraj omenjenim incidentom navaja, da sta dva vojaka, eden od njiju je bil nato očitno obsojen in usmrčen, ubila dva mesarja: Jožefa Früttla (Veitel) in Jakoba Domika, jezuiti pa so nasprotno poročali, da naj bi eden od zabodenih mesarjev preživel. Po navedbah Žmuceve naj bi v spopadu na strani meščanov utrpeli eno smrtno žrtev in več ranjenih, na nasprotni strani pa je padel polkovnik Frančišek iz Mantove. (Žmuc 2005, 94)<sup>6</sup>

Za leto 1646 ni pomembnejšihotic. Naslednje leto pa se je v začetku pomladi v mestu zopet nastanila vojska in po pričevanju letopisa je več vojakov iz raznih »sekt« sprejelo

6 Poročila o spopadu med meščani in najemniki maja 1645 v Ljubljani se med seboj nekoliko razlikujejo. Opis, ki ga navaja Irena Žmuc, se nekoliko razlikuje od tistega, ki ga je v *Geschichte Krains* napisal August Dimitz.

katoliško veroizpoved. (Baraga 2003, 156) V zadnjih letih vojne in v letih po njenem koncu se ponavljajo poročila o vojskah v Ljubljani in tudi o konverzijah vojakov in njihovih žena iz raznih protestantskih konfesij v katolištvo. Tu gre verjetno za čete, ki so se po koncu vojne valile iz Nemčije. Tudi v zadnjem letu vojne (1648) se spopadi ne omenjajo, čeprav je še na dan sklenitve miru v Münstru in Osnabrücku 24. oktobra 1648 švedska vojska napadla oblegano Prago. *Historia annua* tega leta omenja le prestop nekaj vojakov v katoliško veroizpoved. (Baraga 2003, 160) Leta po vojni je zaznamovalo spreobračanje nekaterih nekatoliških najemnikov na Kranjskem v katolištvo. Jezuiti so se poleg tega trudili še, da bi utrdili vero med vojaki, ki so bili mlačni katoličani. Leta 1649 letopis poroča: »Posebno vojaki, ki so bili zaradi napadov in cestnih ropov dlje časa zaprti v ječah ali pa so zaradi hujših zločinov zapadli meču pravice, so bili deležni pogostih obiskov in tolažbe naših.« (Baraga 2003, 160) Iz odlomka je moč razbrati, da se pregovorno neobrzdana soldateska tudi na Kranjskem ni vedla nič drugače kakor drugod in je pomenila za prebivalce dežele veliko breme ter nevarnost. Z vojno so bili poleg vzdrževanja vojakov povezani visoki davki, ki so tega leta prizadeli kolegij, zlasti rezidenco v Pleterjah. Podložnike rezidence je v tem letu namreč pestilo hudo pomanjkanje, za nameček pa še vzdrževanje in plačevanje vojaških konjenikov. (Baraga 2003, 167)

Tudi v letu 1650 sta deželo pestili pomanjkanje in tu nastajena soldateska. Nekaj vojakov je prestopilo v katolištvo, tako v Ljubljani kot v Pleterjah. V Ljubljano se je zaradi splošnega pomanjkanja v tem nerodovitnem letu namreč zateklo več vojakov, za katere so nato skrbeli jezuiti in meščani. V mestu je bil ustanovljen celo lazaret, namenjen tako domačinom kot tujcem, po mestu pa se je zbiralo miloščino.

(Baraga 2003, 167) Sicer je povečano število vojakov v Ljubljani tega leta mogoče razložiti tudi s sklenitvijo dogovora o demobilizaciji najemniških vojsk, ki so ga sprejeli 26. junija 1650 v Nürnbergu. (Parker 1997, xliv)

V poročilu za leto 1651 ni notic o vojaštvu, pač pa o konfesionalizaciji. Nekaj oseb se je pod prisego odreklo luteranstvu. *Historia annua* se v povezavi s tem pritožuje, češ da so odloki o tej zadevi že skoraj zastareli. (Baraga 2003, 172) Mišljen je edikt cesarja Ferdinanda II., ki je bil izdan 1. avgusta 1628. Leto 1652 je spet zaznamovala huda draginja, ki je v mesto pritegnila številne reveže. (Baraga 2003, 175) Naslednje leto (1653) je v katolištvo prestopil neki na smrt bolni danski vojak. Omenja se še zgodba priležnice nekega vojaka, ki je v Italiji izgubil svojo zakonsko ženo. Zgodba je zanimiva, saj ponuja nekaj podrobnosti iz običajnega življenja žolnirjev. (Baraga 2003, 178) Na vesti o najemnikih naletimo zopet leta 1656, ko letopis poroča, da se je tega leta spreobrnilo deset ljudi: »Večinoma so bili to vojaki, ki so se pred več leti utaborili v tem mestu. Bolj kot so se prej trdovratno zavzemali za zmoto, toliko vneteje so se potem podali na pot resnice. Ko so spoznali sad čudovitega zaklada, so z razdajajočo se ljubeznijo spodbudili tovariše vojake svojih praporov k svetemu posnemanju. Tako se je zgodilo, da se je vsa polkovnikova družina, ki so jo sestavljali različni drugoverci, združila v enotnosti Rimske cerkve.« (Baraga 2003, 194)

Na podlagi navedka je moč sklepati, da se je nekaj odsluženih najemnikov v Ljubljani trajno naselilo in se tu počasi asimiliralo, del česar je bila konverzija v katolištvo. O življenju žolnirjev in njihovih žena izvemo še nekaj podrobnosti iz opisa stare vojaške vdove, ki se je prav tako naselila v

Ljubljani: »V isti hiši je živela neka starka, že onemogla vojaška vdova, že na robu groba, cenjena med svojimi v taboru zaradi zvestobe, velikodušnosti in vedrine, s katero je dolga leta, ko ji je nesrečno umrlo več mož, kot njihova zakonita vojaška tovarišica z neomajnim duhom naravnost čudežno prenašala težka vojaška bremena: prestreljena s svinčenkami, prebodena s sulicami in meči, pogosto kaznovana tudi z ujetništvom je z možatim srcem gledala na težave vojakov kot na svoje in do konca zdržala. Po raznih pripetljajih in vojnih nezgodah so jo naposled prinesli k nam. Zaradi starosti in bobnenja topov, ki jim je bila pogosto čisto blizu, je bil njen sluh skoraj dokončno poškodovan.« (Baraga 2003, 195)

Vesti o vojaštvu nato počasi prenehajo. Leta 1657 so jezuiti dosegli pomilostitev dveh na smrt obsojenih vojakov. (Baraga 2003, 198–199) To pomeni, da so posledice tridesetletne vojne še dolgo čutili tudi na Kranjskem, kjer se še devet let po sklenitvi vestfalskega miru omenjajo najemniki. Te notice so še posebno zanimive, saj prinašajo, za razliko od prejšnjih iz časa vojne, nekaj podrobnosti o trdem življenju najemnikov in njihovih družin. Odmevi tridesetletne vojne s tem prenehajo, nove vesti, povezane z vojno nevarnostjo, se pojavijo leta 1663, ko jezuiti omenjajo votivne maše ob času vojne, vendar je bila takrat na vidiku turška in ne francosko-švedska nevarnost. (Baraga 2003, 226–227)

## Sklep

Sodeč po obravnavanem viru, sta na Kranjskem najbolj odmevali druga beneška vojna (1615–1618), ki še ne sodi v sklop tridesetletne vojne, in francosko-švedska vojna

(1635–1648). Do podobnih rezultatov je v svoji raziskavi prišla tudi Irena Žmuc, ki je za vir uporabila mestne računske knjige, na podlagi katerih je analizirala prošnje tujih beračev med tridesetletno vojno v Ljubljani. (Žmuc 2005, 149) V času beneške vojne (1615–1618) in takoj po njej *Historia annua* omenja prisotnost vojaštva v Ljubljani in ropanje leta 1618. Po izbruhu tridesetletne vojne je med njeno prvo fazo, tako imenovano češko-pfalško vojno, v Ljubljani pomoč iskalo nekaj jezuitskih beguncev z Moravskega. Irena Žmuc omenja prvi vrhunec tujih beračev za leto 1620, vendar ga ne povezuje z vojno na Češkem, temveč z vojaki, ki so se tod mimo še vedno premikali po koncu beneške vojne. (Žmuc 2005, 135) Na podlagi teh podatkov lahko sklepamo, da je beneška vojna zaradi bližine Kranjsko bolj zaznamovala kakor spopadi na Češkem, kjer je cesar že leta 1620 dosegel zmago. Jezuiti nato bojov v Nemčiji ne omenjajo.

Naslednja etapa, imenovana tudi danska vojna (1615–1629), se v letopisih sploh ne omenja, bojišča so bila najbrž predaleč, cesarska stran pa je na bojiščih v glavnem žela uspehe. Tudi Irena Žmuc ugotavlja, da je v tem času število tujih prosilcev pomoči v Ljubljani upadlo v primerjavi z letom 1620. (Žmuc 2005, 135–136) Švedska faza vojne (1630–1635) je ponovno vzbudila zanimanje jezuitov, saj je »baltski meč«, švedska vojska iz Porenja, pregnal člane njihove Družbe. Število tujih beračev v mestu pa se tudi takrat ni povečalo. (Žmuc 2005, 135–136) Vojna v cesarstvu se je najhuje razplamtela po vstopu Francije na stran cesarjevih nasprotnikov. Francosko-švedska (1635–1648) je bila najhujša etapa vojne, poleg tega so se bojišča spet približala Kranjski. Iz letopisov je mogoče razbrati vedno težje gmotno in finančno stanje dežele in kolegija. Vrstijo se procesije, ki so povezane z vojno, čuti se tudi večjo prisotnost vojaštva in končno spopad meščanov

s polkom Ferrari, ki je prezimoval v deželi. Kranjska je torej postala zaledje bojišča v pravem pomenu besede. Tudi število tujih beračev je med letoma 1637 in 1638 močno naraslo. Večje število beguncev se je v mesto zateklo še v letih 1643 in 1648. Takrat so na Kranjsko pribežali po večini obupani ljudje, tako vojaki kot civilisti in romarji. (Žmuc 2005, 135–136)

Zanimivo je še obdobje, ki se ga Irena Žmuc ni dotaknila, to je čas po vojni (1648–1663). Kakor smo videli že zgoraj, je bila demobilizacija vojsk dolgotrajen proces, saj je bila dokončno dogovorjena šele dve leti po sklenitvi miru (26. junija 1650 je bil sklenjen nürnberški dogovor o demobilizaciji). (Parker 1997, xliv) *Historia annua* še dolga leta po vojni omenja vojake v mestu, ki so sem najbrž pribežali po demobilizaciji. Tu za razliko od prejšnjih obdobji letopisi bolj opisujejo njihovo življenje in prestopanje v katoliško vero. Nekateri bivši žolnirji so se, sodeč po poročilih, v Ljubljani tudi naselili in se počasi asimilirali. Leta 1663 so stopile v ospredje spet nove vojne tegobe, tokrat v povezavi s Turki. Izpostaviti je treba še, da letopisi ne omenjajo tujih vladarjev ali vojaških poveljnikov, temveč se omejujejo na omembe vladarjev avstrijske veje Habsburžanov, treh Ferdinandov – II., III. in IV. Od poveljnikov pa navajajo le domačina, Kranjca Herbarta Auersperga.

## Reference

Baraga, France, ur. 2003. Letopis ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove (1596–1691), *Historia annua Collegii Societatis Iesu Labacensis*. Prev. Marija Kiauta. Ljubljana: Družina, Provincialat Družbe Jezusove.

Belić, Predrag. 1989a. Prva tri desetletja Družbe Jezusove in Slovenci (1546–1569), prvi del. *Zgodovinski časopis* 43, št. 2, 201–219.

Belić, Predrag. 1989b. Prva tri desetletja Družbe Jezusove in Slovenci (1546–1569), drugi del. *Zgodovinski časopis* 43, št. 3, 335–348.

Benedik, Metod. 1992. Cerkevne razmere na Slovenskem ob prihodu jezuitov. V: *Jezuiti na Slovenskem*, 13–29. Ur. Metod Benedik. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkev.

Bratina, Lojze. 1992. Specifičnost Ignacijeva karizme in njegovega reda. V: *Jezuiti na Slovenskem*, 8–9. Ur. Metod Benedik. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkev.

Dimitz, August. 1875. *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813: mit besonderer Rücksicht auf Kulturentwicklung. Theil 3: Vom Regierungsantritte Erzherzog Karls in Innerösterreich bis auf Leopold I. (1564–1657)*. Laibach: I. Kleinmayr & F. Bamberg.

Dolinar, France Martin. 1990. Gradivo za zgodovino jezuitskega kolegija v Ljubljani v Arhivu Republike Slovenije v Ljubljani. V: *Ignacijeva karizma na Slovenskem – razstava pri sv. Jakobu*, 7–22. Ur. Lojze Kovačič, France Baraga, Miha Žužek. Ljubljana: Slovenska provinca Družbe Jezusove.

Dolinar, France Martin. 1992. Cerkevni in politični okvir delovanja jezuitov na Slovenskem v 17. in 18. stoletju. V: *Jezuiti na Slovenskem*, 36–42. Ur. Metod Benedik. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkev.



Dolinar, France Martin. 2007. Ljubljanski škofje. Ljubljana: Družina.

Duhr, Bernhard. 1913a. Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Band II. Geschichte der Jesuiten in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, Teil I. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.

Duhr, Bernhard. 1913b. Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Band II. Geschichte der Jesuiten in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts, Teil II. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.

Grafenauer, Bogo. 1979. Protireformacija in zmaga deželnega kneza. Obnovitev fevdalnega reda in posledice. V: Zgodovina Slovencev, 299–325. Ur. Zdenko Čepič. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Grafenauer, Bogo. 1992. Zgodovinski prostor ob nastopu jezuitov v slovenski družbi. V: Jezuiti na Slovenskem, 30–35. Ur. Metod Benedik. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve.

Gruden, Josip. 1992. Zgodovina slovenskega naroda, del I. Celje: Mohorjeva družba.

Hartmann, Franz. 1907. Geschichte der Stadt Münsterberg in Schlesien von ihrer Gründung bis zur Gegenwart. Münsterberg in Schlesien: Druck und Kommissionsverlag von H. Diebitsch.

Kavčič, Lojze. 1992. Prvi stiki Slovencev z jezuiti v Ignacijevem času. V: Jezuiti na Slovenskem, 66–84. Ur. Metod Benedik. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve.

Kočevar, Vanja. 2016. Vojvodina Kranjska v času Ferdinanda II. (1595-1637): politična zgodovina osrednje slovenske dežele. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Kočevar, Vanja. 2017. Ferdinand II. vom innerösterreichischen Landesfürsten zum Kaiser des Heiligen Römischen Reiches. *De musica disserenda* 13, št. 1–2, 17–38.

Lee, Stephen J. 1995. Tridesetletna vojna. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Mal, Josip. 2013. Auersperg. Slovenska biografija. <http://www.slovenska-biografija.si/rodbina/sbi131739/#slovenski-biografski-leksikon> (pridobljeno 9. 4. 2019).

Parker, Geoffrey. 1997. *The Thirty Yers' War*. London, New York: Routledge.

Preinfalk, Miha. 2005. Auerspergi: Po sledih mogočnega tura. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU.

Shahan, T. 1907. *Ecclesiastical Abbreviations*. The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/01022a.htm> (pridobljeno 9. 4. 2019).

Žmuc, Irena. 2005. Tuji berači skozi Ljubljano v času tridesetletne vojne. Magistrsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

UDK: 791.641:339.727.22  
1.01 izvorni znanstveni članek

**Zoran Vaupot**

doktor ekonomije, docent (Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut) (Ljubljana)

## **Site-Selection Process and Agents in FDI Promotion**

**Abstract:** In the last few decades, foreign direct investments have grown in their importance. We have access to a rich set of literature about FDI determinants and FDI promotion activities. The research about the site-selection process conducted by foreign investors is much less abundant. We propose an explanation to this phenomenon and possible changes in strategic approach by combining conclusions from existing literature concerning the topics about investment promotion process, its stakeholders, site-selection process, and institutional theory. The main conclusions are that a better customer-centric orientation is needed in the whole process of FDI promotion and that the relatively neglected importance of media should be improved by putting more attention on their role according to the findings of institutional theory; these are also the proposed axes of future research. The originality of the present research is the combination of theoretical findings with the practical experiences of the author gained while working as an international business consultant.

**Key words:** FDI promotion, promotion agents, site selection, Investment Promotion Agency (IPA), formal and informal institutions, role of media.

## Proces izbire lokacij in udeleženci promocije tujih naložb

**Izveček:** V zadnjih desetletjih opazamo rast pomena neposrednih tujih naložb. Imamo dostop do obsežne literature s področja determinant tujih naložb in z njimi povezanih promocijskih aktivnosti. Raziskave o postopkih izbire lokacij, ki jih izvajajo tuji vlagatelji, pa so veliko manj številčne. V prispevku predlagamo nekaj možnih razlag tega pojava in sprememb, ki zadevajo strateški pristop, pri čemer upoštevamo zaključke obstoječe literature o procesih promocije za pridobivanje tujih naložb, njihovih deležnikih, postopkih izbire lokacij in institucionalni teoriji. Glavni zaključki so, da je v celotnem procesu promocije tujih neposrednih naložb potrebna boljša usmerjenost v potrebe strank in da je treba celoviteje ovrednotiti razmeroma zapostavljen pomen medijev, da se tako več pozornosti posveti njihovi vlogi v skladu z ugotovitvami institucionalne teorije; to so tudi predlagane smeri možnih prihodnjih raziskav. Izvirnost pričujočega dela je kombinacija teoretičnih ugotovitev s praktičnimi izkušnjami avtorja, pridobljenimi v vlogi mednarodnega poslovnega svetovalca.

**Ključne besede:** promocija TNN, deležniki promocije, Institucija za promocijo naložb (IPN), formalne in neformalne institucije, vloga medijev.

### Introduction

Growth in the volume of international trade and cross-border investments has been a fact since the 1980s. It is now widely publicly accepted and proved by academics that the positive implications (new jobs, higher wages,

increased tax base, increased exports, growth of local suppliers, access to investment capital and modern technology ...) of foreign direct investments (FDI) clearly outnumber their negative consequences (external control, drainage of most skilled workforce from indigenous companies, transfer of R&D abroad ...). In such circumstances it seems logical that an overwhelming majority of countries worldwide are welcoming inward investment and trying to create a macro-economic environment to attract foreign investors.

However, the activities of the agents involved in FDI promotion are not always coordinated well enough. The consequences in business reality are possible mixed messages concerning the real welcome of foreign investors in a country which may result in negative decisions about their investments. We hypothesize that especially an unclear or even dominantly negative public opinion about inward FDI may create ex-ante doubt about the outcome of their potential investment. This may result in abandoning the project idea in a selected country even before it has been publicly announced.

In our research we first propose a literature review to define the theoretical background. We start with presenting literature about countries' specialized institutions for FDI promotion, so-called Investment Promotion Agencies (IPA); this is followed by the research about the other main stakeholders of the investment promotion process: governments and Regional Development Agencies (RDA). We continue with the most important findings about the promotion activities in the FDI attraction process and their results. Finally, the existing approach concerning the FDI site-selection process by potential foreign investors is presented.

This is followed by the discussion chapter where we comment on the results from the literature and complete them with personal observations and improvement proposals about the researched topics. The conclusion chapter is devoted to the final remarks and idea development concerning future research in the discussed areas.

### **Theoretical Background**

A country's attractiveness for inward FDI has been a very popular research topic since the 1980s which corresponds to the beginnings of the fast-growing volume of cross-border investment flows. Not all characteristics of the country, which are important FDI determinants, can be influenced by the local politics, e.g. size and population. Hence, focus should be put on those locational determinants that are possible to influence (general investment climate, institutional quality, political stability, etc.) and this corresponds to the "L" (stands for Location specific advantages) in the well-known OLI eclectic paradigm. (Dunning 1980)

#### *Investment Promotion Stakeholders*

In trying to diversify the number and tasks of different promotion stakeholders Bickl (2004) distinguishes between those agents that are promoting the place, and those that contribute to the process of "image making" and "image doing." Zanatta, Costa and Filipov (2006) point out the fact that in most countries the typical functions in connection with FDI promotion (disseminating information about investment opportunities in the country, providing services

for investors, contributing to improving overall investment climate and creating a positive image of the country abroad) are distributed across a range of institutions which often operate in a not clearly defined institutional framework. The conclusions of Bickl (2004) are further developed by Capik (2019) who proposes a scheme of relations between different stakeholders included in FDI promotion: government of different scales (EU, national, regional, local), public economic development agencies (including IPAs and RDAs), companies and their interest groups (e.g. chambers of commerce, industrial associations), citizens and community groups (e.g. local initiatives, NGOs). In short, these stakeholders can be grouped as follows: state, private sector, and civil society.

Most countries worldwide have specialized governmental or quasi-governmental institutions whose main task is to promote international business activities (cross-border investments, import, export) of their companies. These institutions generally operate at the national level and, in some cases, they establish subsidiaries at the subnational level. Among them, Investment Promotion Agencies (IPAs) are focused to promote the countries or target industries (Charlton et al. 2004) as an attractive destination for (potential) foreign investors. Besides that, the IPA's tasks often include support activities for local companies which seek interesting investment opportunities abroad since "there is a growing recognition that FDI generates benefits not only for host countries but for home countries as well." (Hayakawa, Lee and Park 2010, 2)

The seminal research focused on the role of IPAs in a country's promotion as a tool to attract inward FDI is the publication of Wells and Wint (1990), updated in 2000. The

authors list four key functions of IPA's: policy advocacy (e.g. providing feedback from foreign investors to policy makers), image building (e.g. disseminating favorable information about the country), investor services (e.g. identification of investment locations), and investment generation (e.g. sales presentations or specific research about firms or industries). Among empirical research concerning promotion effectiveness, it is worth mentioning Morisset and Andrews-Johnson (2003) who point out that the effectiveness of the IPAs strongly depends on the country's business environment, especially with the quality of the investment climate and the general level of the country's development. More precisely, "countries with poor investment climates or low levels of development, get better results from improving these conditions than from spending limited resources on investment promotion." (Morisset and Andrews-Johnson 2003, 4)

However, it seems that a too simplified public image concerning FDI promotion appears and is also based on the connected literature: FDI promotion is organized and executed almost exclusively at the national (country) level and depends mostly on the IPAs' activities. None of these two statements correspond to reality. FDI promotion is not an activity solely executed at the national level but also at the subnational; regional and even the city-conglomeration level. Focusing on the role of subnational institutions (development agencies, educational institutions, local government, trade associations, skill bodies, trade unions, indigenous enterprises, established domestic and foreign MNE) in FDI promotion, Monaghan, Gunnigle and Lavelle (2014) conclude that "subnational institutions (should) be considered as an endogenous feature of internationalization for inward investment, as they contribute substantially to



reducing the uncertainty of MNEs.” (Monaghan, Gunnigle and Lavelle 2014, 148)

Also, the state-owned or state-controlled IPAs are not single agents that act in cohesion to attract more inward FDI. Even more, unless these agencies have the authority to change or at least just simplify the local legislation, the “one stop shop” (as targeted by theoretical ideas about the existence of IPAs themselves) can become the “one more stop” for foreign investors. (Lall 2000) Governments prepare and execute national policies with a goal to establish a foreign investor welcome environment which includes macroeconomic and political stability, developed infrastructure, investment in human capital and an overall quality of life. The major step towards this direction has been achieved by the GATT (predecessor of the World Trade Organization) Uruguay Round (1986–1993) whose aim was the liberalization of investment policies and ensuring market access for service industries. (Young and Brewer 1999) Particularly in the last decades, marketing consultants have promoted the activities within the scope of Countries or Nations Branding, with a rich history of activities to be found, for example, in France’s, Germany’s or Spain’s past. (Olins 2002)

By their philosophy of existence, Regional Development Agencies (RDAs) are the institutions closest to the IPAs role in connection to foreign investors. According to Almond, Ferner and Tregaskis (2015) other “governance” actors in regional business systems – local and sub-regional government, cluster/sectoral bodies, RDA and LEP executives, and those involved in the coordination of skills provision – and subsidiaries of foreign-owned multinational corporations. It is based on qualitative research in two regions of England

conducted between 2008 and 2011. Within a context of international competition for investment within global production networks, it explores recent politically driven changes in sub-national governance, including the abolition of Regional Development Agencies, alongside the more long-standing instability of economic development and skills coordination in England. The analysis is centred on an argument that a more adequate understanding of sub-national economic governance requires the active integration of perspectives on political systems of governance, and embedded patterns of economic coordination, as analysed in the varieties of capitalism literature. The authors who present an example of England, the national IPA (UKTI) retained a role as the national "account manager" for the most important inward investors, and the nine RDAs' role in promoting inward FDI is similar but on a more variable and ad hoc basis, acting as (foreign) investor developer or facilitator which may include: ensuring skills supply for the firms, which includes coordination between the regional skills actors and local firms; acting as an intermediary between authorities and existing firms in the case of threats of disinvestment; brokers in managing the redeployment of workers made redundant by large MNCs; support for EU funding which includes consulting services in applying to public tenders, etc. The focus of RDAs, however, remains on strategic oversight over economic development and regeneration of the region.

### *Investment Promotion Activities and Results*

Charlton and Davis (2007) find that targeting of a selected industry increases the FDI in that industry by 41 per cent and they conclude that a positive effect of investment

promotion on inward FDI is robust across various empirical specifications. In other words, investment promotion activities are associated with an increase in inward FDI. Similar general conclusions are presented by Harding and Javorcik (2011) who suggest that investment promotion efforts lead to higher FDI inflows. Their research is based on results for 124 countries in connection to data on US outward FDI, both for the period 1990–2004. More detailed results reveal that investment promotion efforts are more effective in developing countries (about 75 % of the sample) where a lower share of the population speaks English, which are more culturally distant from the US and where more time is needed to obtain construction permits. Authors claim that “these findings are consistent with investment promotion alleviating problems associated with the scarcity of information and cumbersome bureaucratic procedures. /... / Combining the benefit and the cost side, we conclude a dollar spent on investment promotion leads to 189 dollars of FDI inflows. In other words, bringing a dollar of FDI inflows costs half a cent in investment promotion expenditures. /... / This is only the effect of targeting on flows of FDI from the US.” (Harding and Javorcik 2011, 2)

The positive influence of investment promotion on the volume of FDI has also been confirmed in other research; let us just mention Lim (2008), Djokoto (2012), Harding and Javorcik (2012) and Šimelytė (2012). However, Papadopoulos and Heslop (2002) warn that country marketing for FDI must target two different markets which consist of companies with distinct needs and decision-making processes. The first group includes firms which must invest, and whose only question is the location choice, which is not necessar-

ily available in many countries. In other words, the country attractiveness depends on the, more or less scarce, existing resources. The second group includes firms which may (or may not) invest. They adopt sequential entry mode and invest only when this is considered as the most appropriate form to fulfil market demand. The authors conclude that the latter group of companies, which already offer their products on the local market, should be the main promotion target to attract their investment.

Based on the work of International Finance Corporation (1997), Christodoulou (1996), Young et al. (1994) and Dicken (1990), in his influential work Loewendahl (2001) highlights the importance and proposes four areas of general investment promotion: strategy and organization (setting the development policy context, structure of investment promotion, competitive positioning and sector targeting strategy), lead generation, facilitation, and investment services (monitoring, evaluation, product improvement, aftercare). Mostly attributed as a task of governments (national, regional and local), the marketing concept, the so-called Place Branding which can be viewed as “the conscious attempt of governments to shape and promote a specifically designed place identity through policy-making” (Cleave et al. 2016, 210), is gaining the attention of “place promoters” but also academics. Place branding includes place-based elements (logos, slogans), locally specific built and natural environments, targeted actions and attitudes of local government and key stakeholders, promoted quality of local infrastructure and place marketing activities. Ashworth and Woogd (1990) attribute the theoretical emergence of place marketing to three developments within the marketing discipline: Marketing

in Non-Profit Organizations, Social Marketing and Image Marketing. The latter has been openly accepted especially by city administrators. (Kavaratzis 2005)

In the modern period, two constitutional sub-concepts of place branding have attracted the special attention of academics: Destination Branding and City Branding. As suggested by Morgan, Pritchard and Pride (2007), the majority of widely recognized commercial brands can be linked to the countries or regions also considered as a top 10 place brand: America, Britain, France, Italy, Spain, Scandinavia, Japan, Switzerland, Germany, and South Korea. Pantzalis and Rodrigues (1999) claim that the international transfers of capital are influenced by perceptions of countries as brands by investors, which is a combination of its politico-economic situation and a country's image perception. The connection between capital transfers and country perception is valid in positive circumstances, when the country is perceived as an interesting investment location, but also in the negative context when capital may flee the countries. It can happen in times of crisis or as the consequence of irrational economic behavior based on the negative perception of the herd-type mentality of global capital to move quickly and which often overreacts based on only the latest piece of information. (Friedman 2000)

When treated as a form of place management, the main task of city branding is creating the place identity which includes contents that are perceived as original and practically uncopyable by the targeted audience. This is valid for infrastructure, local activities or events and even the local population behavior. (Florian 2002) But the creation of identity itself is not the final goal; what also counts is "the subsequent

use of that identity to further other desirable processes, whether financial investment, changes in user behavior or generating political capital." (Kavaratzis 2005, 334) Another warning worth mentioning comes from Ashworth (2010) who claims that place branding should not be used as a substitute for product improvement or problem solving; no structural problems, whether economic, social or political, will be solved by rebranding activities..

### *FDI Decision Process*

From the marketing perspective, the stakeholders in the FDI promotion process with connected activities can be treated as the "supply" and, by consequence, the site-selection activities of potential foreign investors as the "demand" side. (Wells and Wint 1990; Rein, Kotler and Haider 1993; Young, Hood and Wilson 1994) We present selected research which define, describe and evaluate different phases of the site-selection process which is considered "as one of elimination rather than discovery." (Cleave et al. 2016, 215)

We start with the observation that the information base of MNC concerning the site-selection process is far from perfect, and because of that, the decision-making process can be subjective and biased. (UNCTAD 1999) Even more, the lack of information on the country considered leads to an image of instability and uncertainty. (Šimelytė 2012) The research of relevant information is thus needed. Brosard (1998) focuses on the information sources used by an organization in the complex decision process of site selection. He defines three main stages of the process: problem recognition (investor recognizes the need and defines

requirements for a new location), feasibility study (selection and evaluation of selected regions), and the final choice (negotiations of grants and permits). After performing the factor analysis, he identifies five sets of information sources: commercial, noncommercial-impersonal, noncommercial-personal, internal, and external consultants. He concludes that “in a complex decision process characterized by a high level of uncertainty, results suggest that buyers rely heavily on personal sources, whatever the stage of the process considered.” (Brossard 1998, 47–48)

According to Mariotti and Piscitello (1995), a clear information asymmetry between the local and foreign investors exists and, by consequence, the spatial distribution of inward FDIs depends on information costs, rather than by other types, for example transport or production costs. Wei and Christodolou (1997) base their research on the previous findings of Mintzberg, Raisinghani and Theoret (1976) and propose their model of decision-making process, classified in three phases: initiation and preliminary thinking, investigation, evaluation and final decision-making. Wells and Wint (2000) present an interesting analogy; they compare the behavior of firms investing abroad with the decision process when corporations are purchasing industrial products. By consequence, they claim that FDI promotion activities should be adapted to the specific stages in the investment decision process. According to Morgan, Pritchard and Pride (2007), the investors start by selecting a region and collecting general information about the potential country candidates within this region. This information is connected with: situation on the labor, customer and supplier markets; infrastructure and amenities' development; formal and informal education; overall

business and life quality; banking and tax system. (Rein, Kotler and Haider 1993)

An interesting work by Chen and Moore (2010) points out the conclusion in connection with the first phase investment location decision, “that more productive firms are significantly more likely to invest in countries with a small market potential, high entry barriers and large fixed costs of investment. The probability of investing in countries that set relatively low tariffs is also higher for these firms.” (Chen and Moore 2010, 197–198) Harding and Javorcik (2011) define four main phases of the site-selection process: preparation of a long list of possible locations (8–20 countries: popular FDI sites, locations close to the existing investor’s facilities and emerging destinations); narrowing to a short list (around 5 locations: selection is usually based on available online data and additional IPAs’ support); visit to the potential host country/countries (which may include the consultants’ support) and investment decision (main information taken into account: availability of potential sites, connected costs, general quality of business climate and proposed incentives).

At this place we mention Papadopoulos and Heslop (2002) who claim that the criteria taken into account by investors in defining a shortlist are not the same as criteria in choosing the final location from this list. They also point out that the needs of technology-intensive firms are specific and focused on effective networks of interconnected organizations, such as: producers, their suppliers and contractors, R&D institutions, etc. By consequence, these potential investors must be treated differently already in the country-branding activities. In his empirical research, Quaran (2018) concludes that Arabian international firms included in the



analysis undertook a process of five stages: internationalization drivers analysis; search and development of location determinants and alternatives; obtaining and assessing the adequate information about potential countries; selection of the country and effective implementation. The author claims that the country selection process is strongly dependent on the international experience and country knowledge of the investing company's management team, but also on the expertise of external consultants from the home and analyzed countries. Capik (2019) differentiates between the strategic (political, cultural, social, legal, economic, and technological factors) and operational (procedures of evaluating the risks connected to the number of pre-selected choices) level investment location decisions. During the initial scanning, the comparison of publicly available data leads to the creation of a shortlist of potential investment locations to be examined in detail. The next phase of scanning procedures is more time consuming and usually includes place visits and first negotiations with partners evaluated as relevant, that includes government representatives, potential clients and suppliers. (Daniels, Radebaugh and Sullivan 2019) After the "terrain" phase, the internal analysis of the data gathered is conducted where often the risks-opportunities matrix is used for comparison of the shortlisted locations and on that basis the final decision about the site selection is taken.

## **Discussion**

When summarizing the presented existing research in the areas of investment promotion stakeholders, investment promotion activities with connected outcomes and FDI deci-

sion process, we conclude that the FDI promotion process is certainly very complex and offers numerous opportunities for academics to continue their research activities in all analyzed topics. However, based on the existing literature and personal experience from working as a business and management consultant for several decades, and regularly with (potential) foreign investors during their site-selection processes, we add several evaluations of the previously presented conclusions and propose an additional approach to the researched topics.

The first, general remark is about an overall research approach to the topic of FDI promotion. When understood as a type of marketing activity, it seems that it is very often focused mostly on the "supply" and not enough on the "demand" side. In other words, academics tend to discuss promotion agents, processes, specific activities, organization, relations between national-regional, etc. In these discussions the most important "player" is often missing or at least not valued enough: their "clients." Everything that promotion agents do or should do, all reasons they were established for, relate to the services they were meant to propose to their clients: (potential) foreign investors. When this "customer orientation," as one of the most important marketing principles, is missing then we can easily conclude that the FDI promotion organization, including different agents and their activities, is based on the premise of what these agents think that potential investors expect from them and not on the basis of what these investors are really expecting to receive from the FDI promotion services providers. This kind of behavior may result in situations where investors receive correct answers, but on questions never asked. In order to illustrate the previous statement, we pres-

ent personal experience from the year 2008. At that time, we were engaged as consultants in the site-selection process for a big MNC from Europe in the area of pharmaceuticals. They were in the process to decide whether Slovenia was the most appropriate location for their new facility. During an interview with their representatives, we first found out that they already had created a short list of three European countries, Slovenia being one of them. The company's representatives admitted that general presentation of the country was done well by the national IPA of Slovenia. The macro-economic situation of the country at that time was excellent. Several years ago, Slovenia had joined the European Union and just recently (2007) it had become a member of the Euro zone, the first such country from the former Eastern Europe. However, the investors were stuck taking their final investment decision because the additional info they requested was never received. The more their questions were focused on the precise potential location details with connected operational procedures, the more general answers, given by the IPA's representatives, were about the promises concerning legislation changes in the future. Finally, they chose another from the three shortlisted countries.

Our second remark is logically connected with the previous one. From the three selected areas of presented research, the one connected with the FDI decision process was the least discussed, according to our findings. This observation may lead to basically two different conclusions from whom at least one seems to be valid. It's either in the business practice that there is not enough attention paid to information support during the site-selection process (demand side) and the expectations of foreign investors or it is just that academics in general pay less attention to this topic

which, according to our opinion, should be treated first, as the starting point whose conclusions should give valuable information to the agents of FDI promotion activities.

Perhaps the most important conclusion is based on our observation that among the main agents in FDI promotion, local mass media of all types are in general omitted. Certainly, media are indirectly included as “information carriers” or promotion channels in the paid or non-paid advertising activities of the place branding process. However, the relatively neglected role of mass media in their redaction-related (and not advertising) activities is somehow surprising, and we think they should be considered as important formal institutions, also with their potentially specific, own agenda,<sup>1</sup> within the process of FDI promotion activities. According to Hall and Hubbard (1996), the local media are part of local interest groups; besides the local authority or

- 1 For example, in the year 2019 the Kolektor group from Slovenia owned 100 % share of the leading local editing company Delo, which was publishing various offline and online editions. Besides that, one of the main pillars of Kolektor’s business activity was also civil works. Let’s imagine that a foreign company in the area of civil works was planning to establish a subsidiary in Slovenia which would directly compete with Kolektor on the local market. Having in mind the ownership structure of Delo and based on their previous practices concerning the treatment of foreign competitors in civil works, for example bidders on the public tender concerning the tunnel under Karavanke Alps, there is a rather high probability to successfully predict that the publishing house with its editions would not only act as the potential advertising media if the mentioned foreign company or their already established local subsidiary ordered the ads (advertising point of view) but also with the additional, more or less subtly executed, agenda as the “foreign investors’ competition threat protector” in their editorial policy.

city government the authors mention property interests, rentiers, utility groups, universities, business groups, and trade unions. Also, Kulchina (2014) concludes that even though media information is not perfect, companies are still significantly affected by it. She claims that different location patterns of realized foreign and domestic investments may be partially explained by the different effects of media information about the investment location choices.

When trying to rationalize the reasons for the presented treatment of media, we conclude that one of them is likely to be the expected self-evidence of the positive role the media are supposed to play in the FDI promotion process. This is undoubtedly true when media are included in paid advertising campaigns as part of FDI promotion activities. The same is valid for the redactional part of their work, which is “guided” by the FDI promotion agents, e.g. governments. We think that the somewhat “romantic” perception of media when treated as the “dogwatch of democracy” should be replaced by a more realistic and not exactly recent concept about media as the “fourth branch of government.” (Brucker 1949; Cater 1959) Not only is there an impact from the media on the executive and legislative branches, but also on the judiciary branch. (Luberda 2014) In many countries this is nowadays an ongoing situation; media are largely or even exclusively government-run or at least government-funded. But even in the cases where media are privately owned, the government’s influence is difficult to avoid completely.<sup>2</sup>

- 2 This is especially true in situations where a big proportion of the national economy is state-owned. For example, in Slovenia in 2019 approximately 50 % of the national economy is directly controlled by the government through the state-ownership of companies. This kind of situation enables government to control a large part of

However, owners of the media can have their own agenda which may not be in-line with the general “FDI welcome” politics, supported by the FDI promotion agents. The same may occur when certain partial groups of interests, with or without direct financial interest, use media to promote adverse politics towards FDI. As an illustration, Vaupot and Fornazarič (2019) present the role of local print media in Slovenia in creating generally unbalanced and mostly negative public opinion toward foreign investors and investments. In 1992, the result was the adoption of de-facto hostile foreign investor privatization legislation with its consecutive non-welcome message to other potential foreign investors, both with a long-lasting negative effect on the volume of inward FDI in this country.

If accepted that media are considered as equally important formal institutions and agents in the FDI promotion process, we propose that the findings of institutional theory (North 1991) concerning FDI determinants is carefully analyzed and included in the understanding of the before-mentioned process. Both the importance of media as formal institutions but also their relation in mutual influence with the informal institutions (Pejovich 1999; Helmke and Levitsky 2004; North 2005), such as public opinion and trust, should reinforce the awareness about the importance of their role in the FDI promotion process. The level of trust, expressed through public opinion, is not only important in connection with the (potential) foreign investors’ decision-making process but also as an informal institution for the national economy

media through distribution of the ad’s budgets of the state-controlled companies which are regularly amongst the largest advertisers in the country.

in general; as stated by Seyoum (2011) more trust results in more growth because of its positive influence on lowering transaction costs and facilitating cooperation. A general importance of media, as formal institutions in the process of FDI promotion but also in influencing, through creation of public opinion, the levels of (dis)trust towards FDI should be thus considered seriously. Both, in including media as “equal players” when creating a general FDI promotion policy but also in trying to influence their positions in cases where their interest in supporting inward FDI is not self-evident or even opposed to general policy.

### **Conclusion**

The contribution of IPAs in the process of FDI promotion and the FDI promotion activities in general are recognized as positive. However, several other preconditions (e.g. good investment climate, sufficient general level of country's development, critical size of IPA's in terms of disposable budget and number of employees, etc.) are necessary in order to achieve the desired effectiveness and efficiency. Hence, it is not the question whether to promote inward FDI or not but rather how to organize and execute the connected activities in order to maximize the results. Many actors on different geographical and organizational levels are included in creating a positive “FDI welcome” environment which may attract foreign investors to make a desired choice. However, not all stakeholders in this process can be identified, e.g. influential individuals. But, when primary focus is put on the site-selection process of the potential investors, then accordingly the whole FDI promotion organization and connected activities may give better results

especially when carefully adapted to the specific phases and individual needs of the site selection process. We think that integrating and well coordinating all important actors in the promotion process, media included, but also identifying and neutralizing the activities and especially results of the FDI hostile stakeholders is crucial. We thus propose to continue the presented research in the direction of in-depth analysis of identification and motivation of the FDI hostile formal and informal institutions.

### References

Almond, Phil; Ferner, Anthony; Tregaskis, Olga. 2015. The changing context of regional governance of FDI in England. *European Urban and Regional Studies* 22, no. 1, 61–76.

Ashworth, Gregory. J.; Voogd, Henk. 1990. *Selling the City: Marketing Approaches in Public Sector Urban Planning*. London: Belhaven Press.

Ashworth, Gregory J. 2010. Should we brand places? *Journal of Town & City Management* 1, no. 3, 248–254.

Bickl, Martin. 2004. *Image management in old-industrial regions: Policy learning, governance and leadership in North East England and the Ruhr*. PhD Thesis. Dirham: University of Durham.

Brossard, Hubert L. 1998. Information sources used by an organization during a complex decision process: An exploratory study. *Industrial Marketing Management* 27, no. 1, 41–50.



Brucker, Herbert. 1949. *Freedom of information*. New York: Macmillan Co.

Capik, Paweł. 2019. *Foreign Investment Promotion*. Berlin: Springer.

Cater, Douglass. 1959. *Fourth branch of government*. Boston: Houghton Mifflin Co.

Charlton, Andrew; Davis, Nicholas; Faye, Michael; Haddock, Joanna; Lamb, Chloe. 2004.

*Industry Targeting Within Investment Promotion: A survey of IPAs*. Oxford: Oxford University Press.

Charlton, Andrew; Davis, Nicholas. 2007. Does Investment Promotion Work? *The B.E. Journal of Economic Analysis & Policy* 7, no. 1, 1–21.

Chen, Maggie X.; Moore, Michael O. 2010. Location decision of heterogeneous multinational firms. *Journal of International Economics* 80, no. 2, 188–199.

Christodoulou, Panikos. 1996. *Inward Investment: An Overview and Guide to the Literature*. London: British Library.

Cleave, Evan; Arku, Godwin; Sadler, Richard; Gilliland, Jason. 2016. The role of place branding in local and regional economic development: bridging the gap between policy and practicality. *Regional Studies, Regional Science* 3, no. 1, 207–228.

Daniels, John D.; Radebaugh, Lee H.; Sullivan, Daniel P. 2019. *International business: Environment and operations* (16th ed.). London: Pearson.

Dicken, Peter. 1990. Seducing foreign investors: the competitive bidding strategies of local and regional agencies in the United Kingdom. In: *Unfamiliar Territory: The Reshaping of European Geography*, 57–73. Eds. Michael Hebbert and Jens C. Hansen. Aldershot: Avebury.

Djokoto, Justice G. 2012. The Effect of Investment Promotion on Foreign Direct Investment Inflow into Ghana. *International Business Research* 5, no. 3, 46–57.

Dunning, John H. 1980. Toward an eclectic theory of international production: Some empirical tests. *Journal of international business studies* 11, no. 1, 9–31.

Florian, Berci. 2002. The City as Brand: Orchestrating a Unique Experience. In: *City Branding: Image Building & Building Images*, 18–31. Eds. Theo Hauben, Marco Vermeulen and Véronique Patteeuw. Rotterdam: Nai Uitgevers.

Friedman, Thomas L. 2000. *The Lexus and the olive tree: Understanding globalization*. Farrar: Straus and Giroux.

Hall, Tim; Hubbard, Phil. 1996. The entrepreneurial city: New urban politics, new urban geographies? *Progress in Human Geography* 20, no. 2, 153–174.

Harding, Torfinn; Javorcik, Beata S. 2011. Roll Out the Red Carpet and They Will Come: Investment Promotion and FDI Inflows. *Economic Journal* 121, no. 557, 1445–1476.

Harding, Torfinn; Javorcik, Beata S. 2012. Foreign Direct Investment and Export Upgrading. *The Review of Economics and Statistics* 94, no. 4, 964-980.

Hayakawa, Kazunobu; Lee, Hyun-Hoon; Park, Donghyun. 2010. Investment Promotion Agencies: Do They Work? IDE Discussion Paper 272.

Helmke, Gretchen; Levitsky, Steven. 2004. Informal Institutions and Comparative Politics: A Research Agenda. *Perspectives on Politics* 2, no. 4, 725-740.

International Finance Corporation. 1997. Foreign Direct Investment. Washington DC: The World Bank.

Kavaratzis, Mihalis. 2005. Place branding: A review of trends and conceptual models. *The Marketing Review* 5, no. 4, 329-342.

Kulchina, Elena. 2014. Media coverage and location choice. *Strategic Management Journal* 35, no. 4, 596-605.

Lall, Sanjaya. 2000. FDI and development: policy and research issues in the emerging context. Queen Elizabeth House (University of Oxford) Working Paper Number 43, 1-27.

Lim, Sung-Hoon. 2008. How investment promotion affects attracting foreign direct investment: Analytical argument and empirical analyses. *International Business Review* 17, no. 1, 39-53.

Loewendahl, Henry. 2001. A framework for FDI promotion. *Transnational Corporations* 10, no. 1, 1-42.

Luberda, Rachel. 2014. The Fourth Branch of the Government: Evaluating the Media's Role in Overseeing the Independent Judiciary. *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 22, no. 2, 507–532.

Mariotti, Sergio; Piscitello, Lucia. 1995. Information costs and location of FDIs within the host country: empirical evidence from Italy. *Journal of International Business Studies* 26, no. 4, 815–841.

Mintzberg, Henry; Raisinghani, Duru; Theoret, Andre. 1976. The Structure of "Unstructured" Decision Processes. *Administrative Science Quarterly* 21, no. 2, 246–275.

Monaghan, Sinéad; Gunnigle, Patrick; Lavelle, Jonathan. 2014. Courting the multinational: Subnational institutional capacity and foreign market insidership. *Journal of International Business Studies* 45, no. 2, 131–150.

Morgan, Nigel; Pritchard, Annette; Pride, Roger. 2007. *Destination branding*. London: Routledge.

Morisset, Jacques; Andrews-Johnson, Kelly. 2003. *The Effectiveness of Promotion Agencies at Attracting Foreign Direct Investment*. Washington DC: The World Bank.

North, Douglass C. 1991. Institutions. *Journal of Economic Perspectives* 5, no. 1, 97–112.

North, Douglass C. 2005. *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton: University of Princeton Press.

Olins, Wally. 2002. Branding the nation-the historical context. *Journal of Brand Management* 9, no. 4-5, 241-248.

Pantzalis, John; Rodrigues, Carl A. 1999. *Country Names as Brands: Symbolic Meaning and Capital Flows*. Montclair NJ: Montclair State University Press.

Papadopoulos, Nicolas; Heslop, Louise. 2002. Country equity and country branding: Problems and prospects. *Journal of Brand Management* 9, no. 4, 294-314.

Pejovich, Svetozar. 1999. The Effects of the Interaction of Formal and Informal Institutions on Social Stability and Economic Development. *Journal of Markets & Morality* 2, no. 2, 164-181.

Quran, Marwan Al. 2018. Decision-Making Process in Foreign Investment Choices. *European Journal of Marketing and Economics* 1, no. 1, 47-52.

Rein, Irving; Kotler, Philip; Haider, Donald. 1993. *Marketing places: attracting investment, industry, and tourism to cities, states, and nations*. Cambridge: The Free Press.

Seyoum, Belay. 2011. Informal Institutions and Foreign Direct Investment. *Journal of Economic Issues* 45, no. 4, 917-940.

Šimelytė, Agnė. 2012. The Role of Investment Promotion in Attracting FDI: Evidence from the Baltic States. *Economics and Business* 22, no. 1, 174-180.

United Nations Conference on Trade and Development. 1999. World investment report 1999: Foreign direct investment and the challenge of development (Sales no. E.99.II.D.3). New York: United Nations.

Vaupot, Zoran; Fornazarič, Milena. 2019. Print Media and Foreign Direct Investments: Creating Public Opinion in Slovenia. *The USV Annals of Economics and Public Administration* 19, no. 1, 29–36.

Wei, Ho-Ching; Christodoulou, Chris. 1997. An examination of strategic foreign direct investment decision processes: the case of Taiwanese manufacturing SMEs. *Management Decision* 35, no. 8, 619–630.

Wells, Louis T.; Wint, Alvin G. 1990. *Marketing a country: promotion as a tool for attracting foreign investment*. Washington DC: The World Bank.

Wells, Louis T.; Wint, Alvin G. 2000. *Marketing a Country: Promotion as a tool for attracting foreign investment*. Revised Edition. Washington DC: The World Bank.

Young, Stephen; Hood, Neil; Wilson, Alan. 1994. Targeting policy as a competitive strategy for European inward investment agencies. *European Urban and Regional Studies* 1, no. 2, 143–159.

Young, Stephen; Brewer, Thomas L. 1999. Multilateral Investment Rules, Multinationals and the Global Economy. In: *FDI and the Global Economy*, 13–29. Eds. Nicholas A. Phelps and Jeremy Alden. London: The Stationery Office.

Young, Craig. 2017. Place Marketing for Foreign Direct Investment in Central and Eastern Europe. In: Foreign Direct Investment and Regional Development in East Central Europe and the Former Soviet Union, 141–160. Ed. David Turnock. London: Routledge.

Zanatta, Mariana; Costa, Ionara; Filippov, Sergey. 2006. Foreign direct investment: key issues for promotion agencies. Tokyo: United Nations University.





## Impressum

*Res novae* je znanstvena recenzirana periodična publikacija, ki jo izdaja Katoliški inštitut. Izhaja dvakrat letno v elektronski in tiskani obliki. Revija pokriva široko področje družboslovja (pravo, politologija, ekonomija) in humanistike (filozofija, zgodovina). Vsebinsko jedro se nahaja v povezovanju osebne in ekonomske svobode z družbeno etično odgovornostjo. Revija objavlja izvirne znanstvene in pregledne znanstvene članke. Izvirni znanstveni članki prinašajo avtorjevo samostojno, kritično in inovativno obravnavo izbrane tematike z njegovimi lastnimi tezami ali zaključki, pregledni znanstveni članki pa kritično prikazujejo kontekst izbrane tematike ob upoštevanju tradicionalnih in sodobnih dognanj določene znanstvene discipline. Revija objavlja prispevke v slovenskem in v angleškem jeziku. Objave v *Res novae* se ne honorirajo, prispevki pa morajo biti izvirni in ne smejo biti predhodno objavljeni v nobeni drugi znanstveni reviji. Za objavo v *Res novae* veljajo mednarodni etični standardi znanstvenega raziskovanja, citiranja in navajanja literature. Prispevke je treba poslati na naslov: [simon.malmenvall@kat-inst.si](mailto:simon.malmenvall@kat-inst.si). Vsak prispevek je ocenjen z najmanj enim recenzentskim mnenjem. Postopek recenzentskega pregleda naj ne bi trajal več kot tri mesece.



SPIRITUS  
AUTEM  
VIVIFICAT

**»Gospodarstvo namreč za svoje pravilno delovanje potrebuje etiko; ne katerekoli etike, temveč etiko, ki je človekova prijateljica.«**

**(zaslužni papež Benedikt XVI.,  
*Ljubezen v resnici*, št. 45)**

