

ISSN2464-0344

# Res novae



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

*Jernej Šček*

AMOR MUNDI. FRAGMENTI POLITIČNOSTI V SOMRAKU ČLOVEČNOSTI

*Luka Martin Tomažič*

SVOBODA, PRAVO IN TEMELJNE VREDNOTE

*Jože Ruparčič*

VERSKA SVOBODA, PRAVIČNOST, ETIKA IN PRAVO

*Robert Devetak*

ŽENSKO DOBRODELNO DELOVANJE V 19. STOLETJU:  
PRIMER GORIŠKEGA GOSPEJNEGA DRUŠTVA V PODORO REVEŽEM

*Hristina Runcheva Tasev/Aneta Stojanovska-Stefanova/  
Leposava Ognjanoska*

LEGAL AND JUDICIAL SYSTEM TRANSFORMATION  
IN TRANSITION ECONOMY: THE MACEDONIAN CASE

*Lovro Šturm/Blaž Ivanc/Andrej Naglič*

PRISPEVEK K BIBLIOGRAFIJI ZA DRŽAVNO CERKVENO PRAVO

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

LETNIK 7 • 2022 • 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:

Matic Batič (Študijski center za narodno spravo, Ljubljana, Slovenija), Philip Booth (Institute of Economic Affairs, London, Velika Britanija), Andres Fink (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina), Aleksandra Kostić Tmušić (Univerzitet u Prištini, Filozofski fakultet, Kosovska Mitrovica, Srbija/Kosovo), Aleksej Martinjuk (Respublikanski inštitut višje šole, Minsk, Belorusija), 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: 2022

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 7 • 2022 • ŠTEVILKA 1



# Vsebina

*Jernej Šček*

*Amor mundi. Fragmenti političnosti  
v somraku človečnosti*

**7**

*Luka Martin Tomažič*

*Svoboda, pravo in temeljne vrednote*

**43**

*Jože Ruparčič*

*Verska svoboda, pravičnost, etika in pravo*

**64**

*Robert Devetak*

*Žensko dobrodelnostno delovanje v 19. stoletju:  
primer goriškega Gospejnega društva v podporo revežem*

**90**

*Hristina Runcheva Tasev*

*Aneta Stojanovska-Stefanova*

*Leposava Ognjanoska*

*Legal and Judicial System Transformation  
in Transition Economy: The Macedonian Case*

**126**

*Lovro Šturm*

*Blaž Ivanc*

*Andrej Naglič*

*Prispevek k bibliografiji za državno cerkveno pravo*

**154**



UDK: 299.4:141.78  
izvirni znanstveni članek

**Jernej Šček**

profesor filozofije in zgodovine  
(Znanstveni licej Franceta Prešerna, Trst, Italija)

## ***Amor mundi*. Fragmenti političnosti v somraku človečnosti**

**Izveček:** Protihumanizem, ki zaznamuje poznomoderni čas, se na političnem področju kaže kot specifična oblika prezira do sveta (*contemptus mundi*), in sicer v obliki bega od človeškega sveta (*fuga humani mundi*) ter novih oblikah zaslepljenosti množic, ki prodirajo v digitalno socialnost. Dosedanji protihumanistični recepti so pokazali svojo teoretsko in praktično nezadostnost pri reševanju politične civilnosti in človeškosti nasploh pred nehuman(ističn)o prevlado tehnike in ekonomizma. Novi humanizem je poklican k ponovnemu zagonu emancipatorne vloge *studia humanitatis* in opremljanju človeka z miselnimi in duhovnimi orodji, ki bi zagotavljala prenovitvene možnosti človečnosti. V pričujočem članku kritično raziskujemo nekaj vidikov političnega zdravja v dobi poslednjih dejanj človečnosti: z gledišča historičnega in novega humanizma ter skozi primerjalno analizo fragmentov Hanne Arendt, Karla Jaspersa in Maxa Webra. Za integralno preživetje mora humanistika vnovič prevzeti vlogo služabnice kvalificiranemu življenju in nadalje nositi baklo človečnosti.

**Ključne besede:** novi humanizem, humanistika, človečnost, družbena etika



## ***Amor mundi. Fragments of Politicalness in the Twilight of Humanness***

**Abstract:** The distinguishing antihumanism of late modernity is reflected in the political field as a specific form of contempt of the human world, appearing as an escape from humanity as well as in new forms of blindness of the masses, which are invading the digital sociality. The former formulas of antihumanism have demonstrated their theoretical and practical insufficiency in rescuing political civility and humanness itself from unhuman(istic) dominance of technicity and economism. The new humanism is therefore called to restart the emancipatory role of the *studia humanitatis* in order to provide thinking and spiritual tools for renovation potentialities of humanness. This article critically discusses some aspects of political and civil health in the twilight of humanness: from the viewpoint of historical and new humanism, comparing them with some fragments from Hannah Arendt, Karl Jaspers, and Max Weber. To achieve an integral survival, it is vital that the humanities resume their servant's role for qualified life and continue to carry the torch of humanness.

**Key words:** new humanism, humanities, humanness, social ethics

## Uvod

Poznomoderni<sup>1</sup> čas je do obisti protihumanističen. Strelice udarjajo nanj z vseh strani neba, tudi z obzidij *studia humanitatis*, od koder bi si jih ne mogli pričakovati in še manj smeli privoščiti. Humanisti se v humanistiki postavljamo po robu brezglavemu in slepemu, nevarnemu in praznemu »naprej« (v počloveški raj). Le kam? Čemu? Od kod? S kakšnimi in kolikanj nepovratnimi posledicami? Tisto, kar ostaja od človeka v dobi propadajoče zavesti naše človeškosti,<sup>2</sup> na ta vprašanja

- 1 Dolgujemo strnjeno, pa vendar nujno terminološko opredelitev: s poznomodernostjo označujemo razvejani arhipelag sodobnih miselnih pojavov, za katere je značilen specifičen odpor do razsvetljenstva, predvsem v smislu asinhrona težnje človeka po racionalizaciji in subjektivizaciji sveta ter njegovem izboljševanju, treh podpornih stebrih novoveške modernosti, ki jih še pred Kartezijem uvaja renesančni humanizem. S protirazsvetljenstvom je na neki način konec človeka – in modernosti z njim. Sodobna poznomodernost sicer od razsvetljenstva ohrani »vse ostalo«: sekularizem, laicizem, protidogmatizem, protimetafiziko, tehnicizem, ateizem. Zgodovinsko razsvetljenstvo torej nadaljuje humanistično tradicijo le v antropološkem toposu: v tem oziru paradigma človekovih pravic korenini v renesančnem odkritju človekovega dostojanstva (*dignitas hominis*). Vendar ni ves renesančni humanizem razsvetljenski, kakor ni vse razsvetljenstvo humanistično. Zgodovinsko razsvetljenstvo človeški razum absolutizira in ga postavi za edino merilo stvarnosti, s čimer sproži proces odčaranja in izpraznitve sveta (Schopenhauerjev iracionalizem, Nietzschejev nihilizem in Freudova psihoanaliza niso prelomi, temveč logične konsekvence razsvetljenstva). Historični humanizem pa nasprotno človeka pozvestobi zemlji zato, da bi v obeh – v človeku in stvarstvu – ugledal dokaz božje previdnosti in osvežil bolj avtentično vero vanj. V tem smislu lahko rečemo, da je sodobnost protihumanistična zato, ker je obenem premalo in preveč razsvetljenska.
- 2 S pojmom »človeškost« (angl. *humanity*) izražamo celoto človeških (ontoloških, eksistencialnih in etičnih) pojavnosti, vključno z zlom, s pojmom »človečnost« oziroma »humanost« (angl. *humanness*, nem.

ne zna več utemeljeno odgovoriti. V kontekstu duhovne krize Zahoda, predvsem evropskih intelektualnih tradicij, je razločno slišati zlasti *lectiones* preteklosti.

Humanisti smo konservativna retrogarda človeškosti v somraku človečnosti. Raznolike in pluralne protiglasove uglašuje skupna teoretska podmena: da je na svetu preveč človeka. Drugače rečeno, da je humanizem sinonim za antropocentrizem. To geslo je slišati s treh front. Z brega paradigem ateistične humanistike (Lubac 2001), ki laičnost meša z brezvernostjo in svet izpraznjuje človečnih vsebin (vere, upanja, ljubezni), kot da v okoljsko pravičnem habitatu ni prostora za človeško dobroto. Kot da bo »ničogljlična« prihodnost doživetje izginulega človeštva. Drugič, protihumanizem je značilen za miselno polje konservativne teologije, za katero je kakršnakoli zvestoba človeški zemlji nedopustno izzivanje božjega prvenstva. A protihumanistična je tudi in predvsem nehumanistika na čelu z moderno tehnično znanostjo (Galimberti 2009b) in ekonomizmom,<sup>3</sup> ki obvladu-

*Humanität*) pa mislimo na neodtujljivo »vrednost« dostojanstva človeka kot posameznika po zgledu tisočletne konceptualizacije *humanitatis*, od Scipionovega krožka do danes. Za nas torej ne gre le za vprašanje, kaj človek je, temveč za to, kaj bi hotel biti. Kot krščanske humaniste nas določajo temeljna dela *quattrocenta*: Picova *Razprava o človeškem dostojanstvu*, teoretični poskus Bartolomea Fazia *O človeški odličnosti*, Manettijeva mojstrovina *Dostojanstvo in odličnost človeka*, civilni razpravi Mattea Palmierija in Bartolomea Sacchija, neobvladljivi Albertijev opus, neizčrpen Salutatijev epistolarij in naše gore list, pedagog Peter Pavel Vergerij sterejši.

- 3 Tržišče postane spovednica (vrednosti) življenja, nekakšno »stalno ekonomsko razsodišče nasproti vladanju« (Foucault 2015, 224–225), ki preverja, garantira, pogojuje vladajoči proces, vlada vladajočim, ki se morajo poseobljenemu »njemu« stalno referirati. Politika se ujame v mrežo ekonomizma: *laissez faire, laissez passer* je detoniral politično

jeta procese političnega odločanja na globalni, persistentno pandemični ravni, in ogrožata – ne rešujeta – trajnostno integriteto človeške svetnosti. S pojmom protihumanizem mislimo na specifično obliko prezira, ki se – prvič v človeški zgodovini s potencialno pogubnim dometom – izraža kot prezir do človeškega sveta (*contemptus humani mundi*). Kaže, da še najbolj preziramo sebe. Kako in zakaj bi reševali nekaj, kar preziramo, pred čemer bežimo, kar zaničujemo, celo sovražimo? Naj uvodoma tvegamo anamnestično tezo: na ta način – brez človeka – ne bo šlo. Zagovorniki novega humanizma (Baptist 2015; Borrelli 2017; Ciliberto 2017; Fromm 2018) se zavedamo, da so dozdejšnji protihumanistični recepti teoretsko in praktično nezadostni.

Korenine protirazsvetljenskega protihumanizma segajo globlje nazaj, vsaj do obdobja historičnega humanizma in renesanse, ki trpi poznomoderno delegitimacijo zato, ker naj bi predstavljal naivno optimistično, embrionano primitivno himno moderne filozofske antropologije in družbene etike, nedonošeni vrednotno-miselni sistem nezrelega meščanstva na pragu novega veka. Da torej renesančni humanizem v zgodovini filozofije predstavlja teoretično plitvo in konceptualno jalovo poglavje, problemsko neplodni *gloria (humani mundi)*. Da je renesansa ne le odkrila vero v človeka, temveč da se je s svetlobo in harmonijo, redoljubjem in lepoto, z upanjem (v prihodnost), vero (v večnost) in ljubeznijo (v Boga in človeka) simbolno rečeno zaslepila. Ta romantični konstrukt (Burckhardt 1963) smo že zdavnaj presegli z raziskovanjem kompleksnega in protislovnega značaja obnovitvene dobe duha (*renovatio*) in njenega filozofskega

moč. Kako bi si lahko politika ponovno prevzela svoj prostor na območju javnega, če ne skozi prerojenje človečnega?

preizpraševanja človeških zadev. Ne le civilno delovanje (*vita activa*), temveč tudi kontemplacija (*vita contemplativa*), ne le človeško dostojanstvo (*dignitas*), temveč tudi beda (*miseria*), ne le hvalnica sveta (*laudatio mundi*), temveč tudi njegov prezir (*contemptus*). Kljub vsemu smo prepričani, da je danes dodana vrednost razmišljanja o humanizmu prav tam, kjer so jo diagnosticirali veliki renesančni interpreti: v nekem specifičnem voluntarističnem optimizmu, ki veje iz s katoliškim reformizmom prepojenega italijanskega *quattrocenta*. Trem dobrim lastnostim človečnega – volji, upanju in ljubezni – se v dobi žalostnih afektov nočemo in ne smemo odpovedati. Zmanjkuje namreč klasičnih miselnih orodij in nič ne kaže, da bi protihumanizem iskal, kaj šele umišljal novih.

V pričujočem članku raziskujemo zdravje političnega in civilnega življenja – družbene etike – v dobi poslednjih dejanj človečnosti s paradigatskega gledišča historičnega in novega humanizma. Spraševali se bomo o dometu nekaterih tematskih vozlišč humanizma v času poznomodernosti skozi prispevke Hanne Arendt, Karla Jaspersa in Maxa Webra. Pokazala se bo nujnost novega humanizma. Potem ko je dobršen del sodobnih humanističnih ved bolj ali manj zavestno, v mnogih primerih celo načrtno izpustil iz rok orodja human(istič)nega obdelovanja človeškosti (Avrelij 1988, 57–58; Seneka 2001, 14, 16, 23), prostor človeškega v socialnem polju napolnjuje ne-človeška tehnika in v političnem polju ekonomizem, ki sta *par excellence* protihumanistična. Mi človeka ne damo, človeškega ne tajimo. Razum veleva treznost, srce pa upanje. Teme se ne bojimo, pred svetlobo ne mižimo. Preizpraševanje humanistov morata voditi pe-

simizem razuma in optimizem duha.<sup>4</sup> Kdor se odpoveduje človečni odgovornosti humanistike, potrjuje veljavnost starega teodicejskega načela: »Če nam manjka tega upanja, ne smemo njega obtoževati pesimizma, temveč sebe.« (Gilson 2002, 135)

### ***Fuga humani mundi v somraku človečnosti***

Kar ostaja od človeka (Foucault 2010, 414–415, 466), beži pred človečnim. Razprodaja človečnosti v imenu nečloveškega vladanja tehnike in ekonomije se na področju političnega manifestira skozi dva le na videz nasprotujoča si, dejansko pa zrcalna fenomena. Po eni strani opazamo vnikanje novodobnih oblik bega od sveta (*fuga mundi*). Kot pedagoge nas bolijo mladostniški molk, žalostni afekti (Benasayag in Schmit 2014; Spinoza 1988, 187–256) in nihilistična odčaranost (Galimberti 2009a; Recalcati 2013), antropološko brezupje, ki veje iz pascalovske generacije. Kot državljanke nas strašijo nič-več-odrasli fenomeni, ki se razraščajo iz globokega razočaranja nad človeškim: nedoletnost starševskih najstnikov in smrt odraslosti (Zagrebelky 2016), odtujenost in zavračanje civilnega angažmaja, mešanje politike s politiki in generalizirano nezaupanje v politično javnost, ker vse-eno je (»kravatarska kasta«), zatekanje v deangažirano, s (po)koronsko retoriko legitimirano zasebnost. Podrobnejših raziskav si zaslužijo fenomeni civilno-politične izpraznitve, samooklicano alternativna gibanja, kot so *home schooling*, *no-vax*, *flat earth*, vedno aktualni *new age*, celo prodajne uspešnice prehrabene industrije (*bio*,

4 Ne bi nas smelo biti strah sončne svetlobe le zato, ker skoraj vedno razsvetljuje bednost sveta, če parafraziramo slikarja Renéja Magritta.

*eko, low-carb, vegivegan, gluten free* ipd.), ki se proglašajo za nove odporne, a v resnici niso ne naključja ne izjeme, temveč vrh ledene gore protihumanistične sodobnosti. Ujemajo se v prastari paradoks kapitalističnih kontrakultur: misleč, da delajo alternativo, dejansko igrajo višek sistema. Iščejo se odporniška gibanja, ki bi delovala za človeštvo – to bi šele bila alternativa.

Asketsko krščanstvo visokega in poznega srednjega veka je bilo na nek način bolj zvesto do zemlje kot sodobni protihumanizmi. Prezir do sveta Lotaria iz Segnija (Šček 2021a), mračnega, a nikdar mračnjaškega ideologa človekove majhnosti ali prvaka negativne teologije Jacoponeja iz Todija (Todi 2018) sta bili še gesti človečnosti. Nietzsche v svojem podcenjevanju srednjeveške askeze (1988, 283–345) kajpak ni uvidel močnega filozofskega dometa kontemplativnosti. Zavestno zavračanje in prezir (*contemptus*) do svetnosti je še bilo sveto dejanje človeka, ki je vztrajal na svetu. Beg (*fuga*) pa je odpoved in predaja, brezglavi *fuggifuggi*, predaja orožja in poslednja postaja človečnosti.

Po drugi strani se obnavljajo nove oblike zaslepljenosti množic, te findesieclovske pojavne kategorije, ki prodira v digitalno socialnost. Poulične ali ekranske množice so žejne močne politike. Iz žolčnih potreb izvirajo mnogi, razorožujoče nehumani fenomeni. Monadična polarizacija mnenj spinozovsko nekomunicirajočih posameznikov, brez oken in vrat, vsako-svoj-svet zato, ker se (samo)legitimirajo na vsevednem spletu, ki ljudi ne povezuje, temveč ločuje. V informacijskem oblaku je vsakomur dana možnost, da poišče (in najde) argument, ki bo podprl njegovo vnaprej »zaprto« stališče. Brez oken in vrat, brez odprtosti do drugega ni skupne prihodnosti. Na spletu je vsako predsodbo mogoče (z nečim)

utemeljiti, podkrepiti, v tem smislu (po)resničiti. Kriteriji preverjanja informacij, poglobljanja stališč, načeli verifikacije in falsifikacije so v poresničnem kontekstu nerelevantni zato, ker je resničnost dialoški pojem, nastaja med spoznavajočim subjektom in spoznavnim objektom. V inflacijski dobi komunikacijskih sredstev si, paradoksalno, zapiramo vrata za človečno komunikacijo. Nikdar še nismo bili tako (tehnično) povezani in tako (človeško) oddaljeni. Poresnično »komuniciranje« na digitalnih ulicah kajpak na mestne ulice prinaša razčlovečevalske posledice. Različno »misleči« posamezniki, ki na spletnih družbenih omrežjih »angažirano« zagovarjajo svoja stališča, se miselno in vrednotno oddaljujejo vsaksebi tudi v socialnem življenju. Socialna omrežja danes prevzemajo poligonsko vlogo španske državljanske vojne. Vojna prihodnosti, ki jo doživljamo sedaj, ne da bi se tega zavedali, je državljanska vojna med poresničnimi predsodbami, persistentno »vojno« stanje notranje polarizacije. Protihumanizem. Iz tega poresničnega zbiralnika utemeljenih neresnic se hranijo skrajna (protidemokratska) politična gibanja, na desni in levi polobli političnega kompasa, in skušnjava populizma. Nezrela nedoletnost odraslih (Kant 2006, 23–29) in prostovoljno suženjstvo (Boétie 2014, 9, 10–11, 14) sta odraz človeštva, ki se odpoveduje svoji človečnosti in jo predaja v zameno za varnost. Nikdar še nismo bili tako izšolani in tako malo emancipirani.

To sta dve plati iste poznočloveške medalje, zaznamovane z odpovedjo človeka lastni človečnosti in nesposobnostjo družbe blagostanja (Komar 2018), da bi razumela in udeležanjala *dignitas hominis*, to je, da bi posameznik odigral svojo svobodno vlogo, pravice in dolžnosti, poklic(anost) politične človečnosti (Šček 2021b). Fatalizem premaguje upanje, nečloveškost človečnost. Del humanističnih zna-



nosti se prostovoljno odpoveduje načelu *humanitas*, ki nas – *tandem* – edino lahko reši pred zdrsom v *horror vacui*.

Duhovnih kriz, kakršna je današnja, ni mogoče reševati s tehničnimi in ekonomističnimi orodji, ker je njeno bistvo filozofsko, torej človeško. Krč protičloveškosti je simptom krize duha, ki jo »rešujemo« s tehničnimi (z material(istič)nimi) sredstvi, kar je kajpak neizvedljivo. Namesto da bi našo človečnost poglobili, jo razprodajamo, kot če bi bolniku vzeli zdravilo ravno tedaj, ko ga najbolj potrebuje. Krize ne bomo premagali tako, da se odpovemo svoji človečnosti, temveč tako, da jo podvojimo, kot uči aforistično goreči govor Victorja Hugoja pred Ustavodajno skupščino 10. novembra 1848, boleče aktualni odgovor na predlog ministrov, da bi zmanjšali sredstva za kulturo. (Ordine 2015, 83–86) Ne manj (kulture, *ergo* človečnega človeka), več!

Menimo, da odločilno vlogo pri tem kratkem stiku odigrava problematični odnos našega časa do razsvetljenske tradicije, ki je po renesančnem humanizmu poglobila zaupanje v emancipatorne (z)možnosti človeka. Protirazsvetljenski tokovi so sodobno humanistiko opozorili na totalitarne implikacije razsvetljenske misli (Horkheimer in Adorno 2006, 17–20) in se celo upravičeno zatekli v šibko misel (Vattimo in Rovatti 2010), toda sprašujemo se, kaj nam ostaja od protirazsvetljenskih svaril, kam so nas privedla, čemu tlakovala pot, kaj oz. komu pomagala. Rešila so star problem in ustvarila novega. Ali se je protirazsvetljenstvo že izkazalo za jalovega, praznega, negenerativnega? Ali nismo v poznomodernosti uvideli, da protirazsvetljenstvo ni nič več in nič manj kot temna stran razsvetljenstva? Naj razložimo metodološki problem na primeru gibanja *no-vax*: da bi se izognili stranskim učinkom in kompleksnim implikacijam

cepiv, se odpovedujejo cepivom *in toto*. Kot če bolniku za ozdravljivo obliko raka odvzameš terapijo zaradi bolečin, ki jo zdravljenje vleče za sabo. Ali ni že Paracelsius pravil, da je zdravilo le dobro odmerjeni (proti)strup? Porazsvetljenci so najbrž pokončali bolezen (racionalistično iluzijo neskončno napredujočega razvoja zgodovine, enoumno misel, izključevalnost enega in edinega smisla), vendar za ceno uničenja zdravila in s tem možnosti novih ozdravitev. Brez drobca razsvetljskega duha, ki je bil človeka nekoč že osvobodil od kozmosa,<sup>5</sup> odpravljamo možnosti novih človeških renesans. Drobec razsvetljskega upa moramo ohraniti, sicer je danes brez prihodnosti. Če drži, da ni enega smisla, to še ne pomeni, da en smisel ne obstaja. Če v kosu razprodamo vse, če svet nima smisla, je poraz lastnoročno podpisan *ab initio*. Odpor do védnosti (nasploh) in odpoved upanju (v njeno emancipatornost) pomeni odpoved lastni (volji po) človečnosti, beg od totalizirajočega človeka v človeški nič, bolj ali manj zavestna izbira usodnega ujetništva. Ni drugega horizonta, ki bi lahko rešil svet, kot je človečnost. Ko bi Platon razmišljal kot nekateri sodobniki, bi človeštvo nikdar ne stopilo na pot iz podzemeljskih jam. Če nam je iz njih uspelo, je drugo vprašanje.

Starogrški pomisleki o nevednosti množic<sup>6</sup> se oglašajo z novo aktualnostjo danes, ko vse kaže, da se večina odpove-

- 5 Glej drugo poglavje *Predsokratikov* »pod zaglavjem Človek«, ki ga sklene Demokrit, *summa* predsokratskega razsvetljenstva. Njegovi čudežni filozofski drobci so brezčasno seme emancipatornega razsvetljenstva.
- 6 Domnevni intelektualni elitizem humanistov je simptom populističnega časa, *ergo* za nas ni žaljivka, temveč pohvala. Že od zametkov predsokratske antropologije se modrijan bori z neumnostjo množice, ki je antifilozofska in antiresnična. Filozofsko mržnjo do množice je

duje svoji človečnosti, beži pred védenjem, hoče nevednost (Grušovnik 2020) in se strastno zaljublja vanjo (Salecl 2020). Drugače rečeno, množice se odpovedujejo svoji človečnosti. Kritike, ki jih še danes poslušamo o domnevnem »intelektualizmu« humanistov, dokazujejo ravno to populistično podmeno množičnih družb. Ker je populizem gluhi in slepi, bo njegovo kričanje in ljudstvu všečno, to je »nerazsodno« delovanje vedno preglasilo kompleksnost rezoniranja. Stojimo na mestu in se vračamo k Hugoju, ki se je spraševal: »Katera je največja nevarnost v trenutnem položaju? Nevednost. Nevednost še bolj kot revščina. /... / In kako se lahko v takšnem trenutku, pred tolikšno nevarnostjo, napada, pohablja, ropa vse ustanove, ki imajo točno določeno nalogo preganjati, se boriti in izničevati nevednost!« (Ordine 2015, 85)

Vračanje mnogoterih oblik odtujevanja od sveta, ki se kažejo v razgradnji političnega, torej človeškega prostora, koreninijo v vzdušju odpora, nezaupanja in razočaranja nad razsvetljenstvom, ki kot pošast hodi po Evropi.

»Občutno pojemanje zdravega človeškega razuma in občutno večanje vraževernosti in lahkovernosti zato vedno opozarjata na to, da se skupni svet v neki določeni človeški skupini kruši, da je čut za dejanskost, s katerim se orientiramo v svetu, moten, da se ljudje zato odtujejo od sveta in da so se začeli umikati v svojo subjektivnost.« (Arendt 1996, 221)

teoretiziral Heraklit, kateremu »desettisoči ne zaležejo za enega dobrega; ljudje so kakor osli, ki jim je pest sena ljubša kot zlato – čudno, da mož ni videl, kako pametno ravna osel – ali kakor psi, ki lajajo na tiste, katerih ne poznajo«. (Sovrè 2002, 70) Prim. po Sovrètu Heraklitov fragment 71 in 75 (78–79) ter Ksenofanov fragment 13 (66–67).

Množice kljub potencialni dostopnosti informacijskega vsevedja izberejo odklop, iščejo bližnjice, hočejo proč (od družbe), ven (iz mesta), misleč, da bodo splavali na samotni otok zasebne sreče in svobode.<sup>7</sup> V sekulariziranih družbah je religiozno verovanje zamenjala laična mitologija (Galimberti 2011). Množice odčaranih začarancev razprodajajo svojo človečnost. Ne le fašizem, tudi razprodaja človečnosti je tista, ki odpira vrata v mračne čase (Arendt 2018) – in ravno to, prostovoljna nevednost, je fašistični problem našega časa. V času polpreteklega totalitarnega »potopa« – Karl Jaspers je ta pojem tako vzljubil, da je sebe in kolege imenoval »Noetovi sinovi« – so svetinjo človečnosti ohranili redki posamezniki, ki so si drznili »misliti«. Če je res, da je razsvetljenski up etičnega intelektualizma – antični in moderni – preveč dober, da bi bil resničen, so našo človečnost doslej še vedno razsvetljevali – reševali – veliki ljudje (Arendtova navaja Lessinga, Roso Luxemburg, Janeza XXIII., Brechta, nad vsemi učitelja Jaspersa in prijatelja Walterja Benjamina).

Sintezo dinamike, ki ji filozof Tomaž Grušovnik pravi hotena nevednost, je Spinoza opisal že v *Politični razpravi* z razčlenitvijo odnosa med svobodo in varnostjo. V zameno za (socialno) varnost se šibki človek odpoveduje lastni (politični) svobodi. (Spinoza 1990, 44–46) Ali ni to bistveno antropološko sporočilo *Velikega inkvizitorja* (Dostojevski 2010, 296–297), ki kot dajmon preži nad vsakršnim prizadevanjem družbene etike? S tem moramo sobivati, s sabo, in verjeti v možnost človečnosti, sebi navkljub.

7 »Ni človeškega življenja, tudi življenja naseljenca v puščavi ne, ki, kolikor sploh kaj počne, ne živi v svetu, ki neposredno ali posredno priča o prisotnosti drugih ljudi.« (Arendt 1996, 25)

## Metapolitika človečnosti

Nove humaniste zanima politika kot metapolitika s sledečim konceptualnim izhodiščem: politika ni (le) domena poklicnih filozofov (Weber 2001) ali arhitektura oblastnih mikrorazmerij (Foucault 2015), temveč je (tudi) forma človeškega delovanja, neinstitucionalno, v starogrškem smislu »politično«, v starorimskem »civilno« osvobajanje človeka. Redukcija političnega na vladanje in podrejanje je predolgo obvladovala politične vede. Politični filozofiji in sociologiji morata nezamenljiv doprinos nuditi filozofska antropologija in etika. A to je še vedno parcialni *pars destruens* političnega vprašanja oziroma vprašanja političnega. Konstruktivni del tega vprašanja predstavlja formativna vloga, ki jo v človeškem življenju igrajo identifikacija, zvestoba zemlji, občutje pripadnosti in ukoreninjenosti v prostorih identitete.<sup>8</sup> Vélíka *lectio* humanizma je logična parabola, ki so jo Rimljani izrazili kot *civis – civitas – civilitas*, Grki pa *polis – polites – politeia*. Odnos, ki veže meščana (državljana), mesto (državo) in meščanstvo (državljanstvo), je konstitutivno netivo humanističnega pojmovanja politično angažiranega življenja. Občutje ukoreninjenosti in pripadnosti duhovnemu prostoru, na stičišču danega in izbranega, je družbeni in politični gluten (*glutinium mundi*) renesančnega *homo politicus*. Iz tega izhaja, da poznomoderni čas kliče k novi zavesti o progresivni vlogi meščanstva. Vzponi in padci zgodovine nas učijo, da je fevdalizmom preteklega časa emancipatorno odgovarjalo laično, v renesančnem smislu liberalno, svobodomiselno in podjetno meščanstvo. Renesančnik je protoliberalen *homo*

8 »Vsebina političnega, to, kar se je dogajalo v političnem življenju mest-držav, ni bilo niti mesto niti zakon – ne Atene, temveč Atenci so bili polis –, in specifični rimski patriotizem, ki je veljal mestu, deželi in zakonom, je bil Grkom popolnoma tuj.« (Arendt 1996, 205)

*economicus* (Foucault 2015, 205), ki se zaveda, da je ekonomizacija družbenega polja (217–218) nujno zlo političnega. Upravljanje političnega in javnega prostora vselej zahteva določeno stopnjo oikonomičnosti – gre za to, da bi znali podjetnost usmerjati človečno. Zakrpati moramo humanistični etos evropskega progresivnega meščanstva.

Ko govorimo o politiki človečnosti, se kajpak referiramo na *bíos*, na »kvalificirano življenje«, ki je »drugo« od golega »dejstva« preživetja, kajti gre za »formirano«, živo življenje – budno, raziskano, radovedno, za smiselno življenje<sup>9</sup> oziroma življenje s smislom: *bios philosophos*. Humanizem vzgaja stik med spekulacijo in aktivizmom, v kolikor je pri njem prisotna »globoka napetost usmerjena k praksi, ki omogoča, da ugleddamo vez med političnim in kontemplativnim življenjem v sklopu srečnega življenja« (Candotto 2012). Iz potence v dej(avnost): to je protorazsvetlensko jedro smiselnega življenja, kot ga uvaja *Nikomahova etika* (Aristotel 1964, 91) in ciceronska tradicija (Cicero 2017, 194), ki jo do nas požene renesančni humanizem. Že večni Dante je v *Monarhiji* (2013, 34–35) komentiral aristotelsko preizpraševanje kvalificirane človeškosti, ki se uresničuje skozi politično udejstvovanje. Humanizem je torej forma izpolnjevanja naše človeškosti. Njegov *homo faber* (Boncinelli in Sciarretta 2015) ni hlapec v nevidnih rokah liberalnega kapitalizma, temveč človek, ki se izmika – pa čeprav nikdar izmakne – determinirani nujnosti s tem, da potenco spreminja v akt(ualnost), možnost v dej(anje). Politika je možnost (Jalušič 1996), arenski javni prostor, v kateri se artikulira in aktualizira človeškost, svetno (u)stvarjenje človeka, ki se »izogne prekletstvu nesmisla,

9 Platon, *Apologija* 38a.

razvrednotenju vseh vrednosti, nemožnosti najti veljavna merila v dejavnosti« (Arendt 1996, 249).

Sodobna politična filozofija je odložila – brechtovsko rečeno – lastno orožje. Svojo (miselno) svobodo je prodala za (paradigmatsko) varnost. Novi humanisti smo arendtovci, saj je ta velika interpretinja političnega znala odprto raziskati odnos med dejavnim (*bíos politikós*) in kontemplativnim življenjem (*bíos theoretikós*) ter le-tega ohraniti *dialogškega*. Njeno zavezanost človečnosti dokazuje komplementarnost dela *vita activa* z zadnjim, nezaključenim delom *Življenje misli*. Temeljno razmerje človeka s svetom je politično-kontemplativne narave: dejavnost in kontemplacija človeka delata človečnega. Smisel in možnosti političnega v poznomoderni dobi smemo iskati le tam, kjer je (še) najti človečnost.

Problem usihanja političnosti se eklatantno pokaže na polju novega terorizma, ki po Baudrillardu ni trk civilizacij ali religij, temveč vprašanje »notranje krhkosti« zahodne politične misli. Gre za konec zahodne političnosti. Za nas je predvsem zanimiv metapolitični pomen terorizma. Če bi političnemu še priznavali potreben prostor v življenju človeškega, bi terorizmu dajali politično relevantnost, ki si jo zasluži. Ker pa ne, si Zahod grize sam svoj rep: »teror proti terorju – za vsem tem ni nobene ideologije« (Baudrillard 2005, 11). Terorizem je po Baudrillardjevih besedah odgovor na »presežek moči« neoliberalne globalizacije. Terorizem je »naša« vojna, vojna zahodnega sveta, ki se upira samemu sebi, sveta, ki ne uspe več požirati, vsrkavati in prenavljati svojih kriz in negativnosti, vojna »zmagovite globalizacije v primežu s samo seboj«. (13) Baudrillard zareže še globlje v (ne)politično *soumission* (Houellebecq 2017) Zahoda rekoč, da »teroristična dejanja so hkrati astronomsko visoko ogledalo njegovega lastnega

nasilja in model simboličnega nasilja, ki je temu sistemu prepovedano, edinega nasilja, ki ga ne more izvajati: nasilja svoje lastne smrti« (Baudrillard 2005, 20). Islamski terorizem je pomoč pri samomoru<sup>10</sup> zahodne politične človečnosti.

### **Filozofsko tveganje novih antropoloških začetkov**

Med tremi človeškimi dejavnostmi po Hannah Arendt – delom, ustvarjanjem in delovanjem – je v antropološkem smislu najbolj plodno zadnje, v kolikor je delovanje tisto, kar prinaša, daje in ohranja človekovo življenje živo, kar preživetje (*zoé*) razvije v (živo) življenje (*bíos*). Le v slednjem je najti instinkt po ekspanziji: da bi dejavno življenje bilo vedno ono, se mora nenehno obnavljati, osveževati, pre-rojevati.<sup>11</sup> Goethe o notranji prenovitveni nujnosti življenja (v njegovem primeru pesniškega, v našem dejavnega) v pesmi *Neomejeno* zapiše: »Starejša si, novejša tudi.« (2003, 34), Arendtova pa navaja ruski pregovor iz časov Katerine Velike: »Kar preneha rasti, umre.« (2013, 61) Dialektika človeškega prerajejanja zahteva, da je vsako življenje hkrati v notranjem konfliktu, nemirnem boju s sabo in obenem zvesto samemu sebi, torej ono samo, življenje in ne nekaj drugega (preživetje ali smrt). Delovanje in kontemplacija sta soodvisna pogoja za preživetje človekovega življenja. Dvo-stopenjskost, ki ga zaznamuje, ni hegeljanski zgoraj-spodaj

10 Kot ga v Republiki Sloveniji danes obravnava 120. člen Kazenskega zakonika z naslovom Napeljevanje k samomoru in pomoč k samomoru.

11 Ne preseneča, da je imela Arendtova, tako kot mi, rada predsokratike. Pri Heraklitu izpostavlja agon-istično pojmovanje človekovega življenja in tekmovalnost naravnih elementov (v delu *Vita activa* citira Heraklitove fragmente 13, 67, 70), pri Demokritu pa protorazsvetljen-skost (citira fragment 208).



(gospodar-hlapec), temveč teleološki prej-potem (rojstvo-smrt): »Vodilni posameznik nekaj začne in premakne, nakar mu mnogi drugi takorekoč prihitijo na pomoč, da bi začeto nadaljevali in dokončali.« (Arendt 1996, 198) Naša dejanja so torej nič več in nič manj kot rojstva, svobodne in spontane kreacije, če ne drugega v tem, da – kantovsko rečeno – začinjajo novo vzročno verigo dogodkov. Človeška moč je (kot neskončna možnost) le otvoritvene narave – moč začenja. Smo avtorji svojih novih začetkov. Poganjamo proces »razvitja« potence (možnosti) v akt (dejanskost) in zatem izgubljammo nadzor nad ustvarjenim. »Lastimo si začetke, ne pa posledic.« (Arendt 2015, 56)

Možnost (neskončnih) svetov prihodnosti, novih renesans in novih začetkov, je konstitutivna za preživetje življenja. Če svetu odbijemo skrivnost – možnost odkrivanja in radovednosti, možnost prihodnjega –, postane življenje odveč že sedaj. Neičrpna skrivnost življenja poganja človeka naprej (v življenje), napor spoznavanja pa oživilja in sprošča življenjske sile, osmišlja in prebuja. (Arendt 1996, 201) Kaj ostane od življenja, če mu vzamemo protorazsvetljska gibala dvoma, čudenja in radovednosti? Kaj ostane od sveta, če iz njega izključimo človečnost? Odpremo pot depolitiziranemu, *ergo* nesvobodnemu življenju (Arendt 2006, 154), ali bolje (nečloveškemu) preživetju, kajti »ljudje so svobodni – kar moramo razlikovati od zmožnosti biti svoboden – dokler delujejo, ne prej in ne pozneje, kajti biti svoboden in delovati je isto«. (159) Vendar, kaj pomeni delovati? Pomeni izvršiti nekaj do popolnosti, izvrstnosti in odličnosti (Aristotel 1964, 82–85). Zahodna kultura se ne navdihuje več pri antični polis, ne pri humanizmu in niti pri razsvetljenstvu. Pojmovanje politike (in oblasti) kot vladanja in podrejanja oziroma nasilja, nas ne more obvarovati novih totalitarnih katastrof. Potrebna

je rehabilitacija političnega delovanja v smislu prerojevanja človečnosti.

### **Etika poklica(nosti) in političnega angažmaja**

»Kako naj torej bomo v svetu, ne da bi bili od sveta?« (Gilson 1996, 67) Tako si veliki mislec srednjega veka Étienne Gilson postavlja jedrno vprašanje civilnega krščanstva, ki stoji v vrednotnem temelju historičnega humanizma. Vprašanje (javnega) angažmaja je za ugotavljanje zdravja politike človečnosti ključnega pomena. Humanizem uči, da je aktivno državljanstvo (*impegno civile*) pogoj naše človečnosti: nujen korak, da (p)ostanemo ljudje. Sodobne znanosti in politika pa vse bolj zahtevajo hladen pristop, objektivizirajočo tendenco po neobvez(a)nosti, na kratko deangažma, ki naj bi preprečeval vdiranje človeškosti, kajti »zavezanost vselej terja vroči, se pravi strastni in prepričani pristop do realnosti«. (Komar 2018, 93) Če angažma razumemo kot poklicanost, moramo poklicanost vselej razumeti kot odgovor-na-nekoga, »odgovor na neko navzočnost« (95). Filozofijo poklicanosti, pravi Komar, je mogoče razložiti le znotraj previdnostnega razumevanja zgodovine in človekovega življenja. »Zakaj 'poklican sem' je pasivni izraz. Ni jaz tisti, ki poraja moj poklic, to je klic, ki me doleti, in če ta klic ni absurden, če ni muhast, ampak vsebuje neko notranjo logiko, če je logičen, če je miselno dosleden, pomeni, da prihaja od nekod, kjer se porajajo misli.« (94–95)

Če za trenutek pustimo ob strani, kdo ali kaj je ta »nekod«, je za vprašanje političnosti odločilno izničenje človeškega angažmaja, ki ga za sabo vlačí proces sekularizacije, odčaranja sveta. Ta »stranski učinek« sekularizacije bo potrebno

poglobiti na drugem mestu. Dejstvo je, da danes »ne smemo vzpostaviti globljšega razmerja do ničesar, če nočemo, da bi nas razglasili za romantike; vse je deromantizirano, vse je desakralizirano, vse je demitizirano, kar pomeni, da je na koncu vse deontologizirano« (79). Tehnična, objektivirajoča misel človeku odreka možnost vere v človeški svet. »V totalni destrukciji vsega absolutnega ljudje pač ne morejo več verovati, v babilonskem prahu ni ničesar, na čemer bi lahko gradili, vse beži.« (86) Os totalitarnosti ni več vertikalna, temveč je horizontalna.

Z diatribo poklica kot poklicanosti<sup>12</sup> se ukvarja tudi Max Weber v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma*, v kateri vdor ideje poklica kot poklicanosti pripisuje reformaciji in njeni kritiki meniškega, svetnega pojmovanja življenja. Posvetno »dobro delovanje« (*bene agere*) so za protestanta zunanji izraz ljubezni do bližnjega, toda pozor: socialno delo reformirane Cerkve sme biti samo »služba v slavo božjo in ne služba ustvarjenemu bitju« (2002, 104). Ta pojmovni prelom najostreje razvijejo puritanci in kalvinisti. Značilnosti prvih so po Webru »izolacija od sveta«, »breziluzionistični in pesimistično obarvani individualizem«, »občutek nezaslišane notranje osamitve pri individuumu«, »negativni odnos do čutne kulture«, kajti puritanski reformator je »občeval s svojim Bogom v globoki notranji izoliranosti« (101). Za kalvinista je značilno samonadzorovanje, pogled vesti, metodika in sistematika življenjske držbe strogih moralnih samozapovedi, »neutrudno poklicno delo«, dosledna »metoda celotnega življenjskega sloga« (118); krščanska askeza se osvobodi svetnega bega pred svetom in postane virtuozno

12 Nem. *Beruf*, ang. *calling*, lat. poleg brezbarvnega *opus* premore še izraza *officium* in *professio*, v it. imamo *vocazione* ali *chiamamento*.

samotrpinčenje, metoda posvetnega življenja, sistematični, racionalni, podjetni(ški) način življenja. Za reformatorje »mora biti sleherni kristjan celo življenje menih« (123). Pri odkritju nove obale kapitalizma je po Webru pomembno vlogo odigrala tradicionalistična protestantska etika. Podjetnika »novega sloga« pred moralnim in ekonomskim »stečajem« varuje etika poklicanosti (57) in angažiranosti, odločilna psihološka motivacija za rojstvo kapitalističnega duha (51, 59).

Sprašujemo se, ali je Webrovo gledanje na filozofijo poklica(nosti) edino možno? Ali je res, da je kapitalizem tisti, ki terja človeško predanost poklicu, ali je mogoče res obratno, da je človek tisti, ki potrebuje občutje poklica kot poklicanosti, osmišljujoče delo, ki ga je moramo čutiti kot nalogo in (po)klic(anost), če hočemo delovati, *ergo* živeti človeško? Središče razvoja kapitalističnega meščanstva – Florenca *trecenta* in *quattrocenta* – je prepojeno s podjetniško voluntarističnim duhom, ki ne se ne zadovoljuje z manj, temveč hoče več, gleda višje. To je bila in ostaja »prava in zares tipična posebnost ljudstev 'liberum arbitrium', ki tiči Francozom in Italijanom v krvi in mesu« (Weber 2001, 65). Humanistični duh ni reformatorski, temveč laično katoliški: prej kot vest, previdnost, namesto pesimizma, optimizem, namesto predestinacije, voluntarizem. Humanist kopiči posamezna dobra dela, brklja z dobroto in računa na milost zakramentov, kesanja in pokore. Weber pravilno opozarja, da lahko govorimo o »katoliškem, pristno človeškem nihanju med grehom, kesanjem, pokoro, olajšanjem vesti in vnovičnim grehom« (2002, 118). Humanizem je človeški obraz javnega angažmaja.

## Neskončnost možnosti v končni dejanskosti

Trditev Arendtove, da je bilo do praga novega veka dejavno življenje *negativum*, saj naj bi absolutni primat pripadal kontemplativnosti (1996, 18–19), nima historičnih osnov, a tega vprašanja zdaj ne moremo poglobiti. Zagotovo drži, da univerzum krščanske filozofije visoko ceni nepolitičnost in neposvetnost, saj je »treba *biti quamdiu mundus durat* – dokler svet obstaja – odkrito zadržan do vsakršne dejavnosti verujočega kristjana« (56). Često imamo občutek, da je višek dopustne (po)svetnosti za del posvečenih krogov »nizko«, kar je »več«, meji na pregrešnost *superbiae* in *luxuriae*. Civilni angažma je, prav nasprotno, globoko ukoreninjen v krščansko, tudi srednjeveško tradicijo. Evropsko moderno državljanstvo so iz teocentričnih spon zrahljali reformatorski katoličani, italijanski zgodnji humanisti: Petrarka, Vergerij starejši (1370–1444) in florentinski kancler Coluccio Salutati (1332–1406), ki v znameniti epistoli prijatelju Pellegrinu Zambeccariju (10.16) zapoje hvalo civilnemu krščanstvu (Salutati 1896, 285–308). Še nekaj prepotrebni referenc: neizbrisni hvalnici *dignitas hominis* Bartolomea Fazio in Giannozza Manettija, programski biografiji klasičnim junakom – Manettijeva Sokratu, Brunijeva Danteju in vsa temeljna dela civilnega humanizma, od Bartolomea Sacchija (*Il Platina*), Mattea Palmierija in Poggia Bracciolinija do sinteze dejavne kontemplativnosti Cristofora Landina v dialogu *Razprave v Kamaldoliju*. Kontaminacija svetega in posvetnega, ki zaznamuje prednovoveško etično in politično filozofijo, se danes kot divja misel odpira novemu prevrednotenju.

Svet, ki ima prostor za javnost, ne more biti urejen samo za eno generacijo in samo za živeče, temveč mora presepati življenjsko dobo ljudi. Brez tega prestopanja v možnost

zemeljske nesmrtnosti ne morejo zares obstajati niti politika, niti skupni svet, niti javnost. Kajti svet ni skupen v istem pomenu kot krščansko skupno dobro, skrb za zdravje lastne duše, ki je skupna vsem kristjanom. Skupni svet je izven nas samih, vanj vstopamo, ko se rodimo, in ga zapuščamo, ko umremo. (Arendt 1996, 57)

Brez možnosti neskončnega – neskončne velikosti (astrofizika) ali neskončne majhnosti (entomologija) – je dejanskost nesmiselna. To je vodilna misel novega, integralnega humanizma, ki prevprašuje novo zavest naše človečnosti. Vera v neskončnost (neskončno velikih in neskončno majhnih zgodb) je od antike (Aristotel 1964, 341) gibalo ljubezni do sveta (*amor mundi*). Aristotel namreč, in ne Platon, z roko kaže k nam.<sup>13</sup> Če pustimo poznogrško vprašanje evdajmonizma ob strani, si lahko sposodimo Arendtove besede, po katerih »ni nobenega večjega dokaza za odmiranje javnega političnega prostora v novem veku, kot je skorajda popolno izginotje resnične skrbi za nesmrtnost, ki je deloma zasenčeno z istočasnim izginjanjem metafizične skrbi za večnost« (1996, 58).

Novi vek naj bi po Arendtovi »katastrofalno« obrnil razumevanje smrtnosti in nesmrtnosti: na mesto nesmrtnosti (antičnega) sveta je stopila nesmrtnost (krščanskega) življenja. »Tam, kjer je po antični veri stala nesmrtnost kozmosa, se je zdaj pojavilo nesmrtno človeško življenje, na mesto, ki so ga zavzemali smrtniki, pa je stopil minljivi svet.« (328) Postulat svetosti življenja (krščanstvo) oziroma primata subjektiv-

13 Kajpak merimo na osrednji prizor Raffaellove freske *Atenska šola* (1509–11), ki krasi sobano *Stanza della signoria* vatikanskih Apostolskih palač.

nosti (Kartezij) zagotovo vpliva na dojemanje relevantnosti politike in dostojanstva političnega v naših življenjih. Sprašujemo pa se, ali res drži, da angažirana politika ni mogoča, če je končni smoter svetnega življenja odrešenje duše, prej kot sveta. Ali more civilna duša delovati v svetu? Ali je mogoče skrb zase (*cura sui*) razumeti in izvajati kot politični performativ? Giovanni Pico della Mirandola je človeško odgovornost, ki nas kliče h »kovaštvu lastne usode« (*homo faber ipsius fortunae*), ubesedil s simbolno prisposodbo lestve, ki veže zemljo z nebom (Mirandola 1997, 7, 11). Poklic(anost) človeškosti je tvegan izziv: kot na melišču je za vsak korak naprej potrebno stopiti dva nazaj. Novi humanizem zagovarja neskončnost možnosti v obzorju končne dejanskosti. Človek ni gospodar in niti stvarnik, temveč upravitelj vsemirja, ker sprejme ontološko odgovornost in odgovarja etičnemu po-klicu lastne človečnosti.

Z zaključnim citatom iz *Vitae activae* Hannah Arendt napoveduje svoje zadnje, nezaključeno delo z naslovom *Življenje misli*. Pregovorni Katonov izrek iz prve knjige Ciceronovega dela *O državi* (1.27) se glasi: »Nikdar nisi bolj dejaven kot takrat, ko na videz ne počneš ničesar, nikdar manj sam kot takrat, ko si sam s sabo.« (Arendt 1996, 339) To je *vexata questio* subjektivističnega živca, ki se po Avguštinu prebudi z italijanskim historičnim humanizmom, od Salutacija do Leon Battiste Albertija. Delo *Življenje misli* se deli na dve poglavji: prvo je posvečeno misli, drugo volji. Le-ta je enakopravno orodje razumu, še več, je gibalno človekovega delovanja v času, »projekt« (Arendt 1987, 324) in »duhovni organ prihodnosti«, s katerim opuščamo varnost in gotovost preteklosti in se spuščamo v neznanko prihodnosti. Grška antika volji ni priznavala avtonomne, specifične funkcije, temveč jo je vselej podrejala razumu. Voluntarizem je odkritje krščanske filozofije.

Zdaj pa: človekovo dostojanstvo (*dignitas*), odličnost (*excellentia*) oziroma krepostnost (gr. *areté*, lat. *virtus*), celo plemenitost (*nobilitas*), ki za humaniste ni podedovana danost, temveč dejavno pridobljena in socialno izkazana sposobnost, se odvijajo na odru civilne javnosti, ker je samo tam mogoče tvegati, premagovati in izgubljeni, sebe in druge. Pa vendar le-ta vzklije v tihi pristavi (Avguštin 1978, 209–210; Avrelj 1988, 57–58) subjektivnosti ali bolj zasebnosti, brez katere ne more biti odprte, demokratične arene, brez katere se vrata in okna demokracije ne razprejo. Politični problem humanizma se odigrava na tem vozlišču: če ni zasebnosti (Arendt 1996, 67), ne more biti javnosti. Če je vse družbeno, potem nič ne more biti politično. Angleški pesnik Wystan Hugh Auden je v delu *Orators* (1932) zapisal: »*Private faces in public places / are wiser and nicer / than public faces in private places*«. Popolna prevlada družbenosti nad nedružbenimi elementi človeškosti (politiko? kulturo? umetnostjo? oikonomijo? vero?) doseže višek z množičnimi družbami 19. stoletja in v tej obliki vztraja do danes, ko nič ne kaže, da bi družbenost še ohranjala svoj emancipatorni zanos. Množične družbe niso arenko obzorje politične civilnosti, temveč same zaigrajo na družbenem odru, tako glasno in vsiljivo, da preglasijo pravega političnega akterja, civilno vest posameznika, ki zasliši in odgovori na politični klic človečnosti. V svoji tendenci k ekspanziji je množična družba »od samega začetka grozila, da bo izpodrinila tako politično kot privatno in končno tudi novo področje intimnega /... / in lahko začne ogrožati človeštvo in samo človečnost ljudi; /... / to je tako, kot da bi prav človeški rod lahko uničil človeštvo.« (Arendt 1996, 48)

Razločen dokaz za to, da se civilni prostor pogreza v lastno nečlovečnost, je preobrazba nasilja, ki postaja deideologi-



zirano, prazno in brezsmiselno, golo, surovo dejanje: »Naš čas je čas, v katerem praznični vikend zahteva več žrtev na evropskih avtocestah kot pa vojaška kampanija.« (Agamben 2004, 125) Galimbertijeve fante z nadvoza (2009a, 91–104) so v koronskem času zamenjale množice najstnikov, ki se v sobotnih večerih na italijanskih trgih srečujejo zato, da bi se pretepale, vsi proti vsem. Skrbi in straši nas prav takšna, nasilna jeza v človeški svet (*ira humani mundi*), ki je toliko bolj nevarna, kolikor bolj je nehuman(ističn)a. Filozofija strpnosti in solidarnosti, ki ne zaupa v odrešenjsko moč človeškosti, se raztrešči ob prvem dejstvenem preizkusu, ob prvem križpotju zgodovine. Če humanistika ne verjame v humanitas, je vsako računanje na sočutje in dialog zaman. Človečnost edina lahko vzpostavlja stik z drugim in ohranja »demonško napetost«, ki zaznamuje civilno in politično delovanje, človeškost nasploh. Računati na »sočutje« in »dialog«, ne da bi verjeli v človeka, ne more biti trajnostna rešitev, saj bomo prej ali slej – verjetno kmalu – trčili ob nekoga, ki kljub našim »dobrim nameram« noče biti ne sočuten, ne človečen in niti strpen. Če hočemo ohranjati družbo odprto,<sup>14</sup> moramo poskrbeti za preživetje človečnosti.

14 Pojemovna kategorizacija iz Bergsonovega poznega dela *Les Deux sources de la morale et de la religion* (Dva vira morale in religije, 1932). Morala in družba se medsebojno pogojujeta, zato moramo ločevati dva tipa vsakega, zaprtega in odprtega. Za zaprto družbo je značilna določena »moralna prisila«, ljudje moralnih norm ne izbirajo zavestno, temveč jih reproducirajoče sprejemajo kot navado; morala je nereflimirani vedenjski vzorec. Odprta družba pa, nasprotno, zagotavlja in spodbuja svobodno izbiro moralnih načel in vedenjskih vzorcev (bergsonovsko dvojico bo razvil in utemeljil Karl Popper v delu politične filozofije *The Open Society and its Enemies*, 1945).

### ***Humanitas ancilla vitae est***

Trije veliki dogodki na pragu novega veka (odkritje Amerike, reformacija in odkritje teleskopa) so po Arendtovi tlakovali pot modernim odtujitvam od sveta: begu z zemlje v univerzum (nova znanost) in iz sveta v samozavedanje (racionalizem-razsvetljenje). Preobrat razmerja med teorijo in prakso je prinesel do eliminacije pasivnega opazovanja, čistega zrenja, spekulativnega mišljenja, a ne v smislu, da bi dejavnost kot najvišja človekova spodobnost zamenjala kontemplacijo: preobrat se je zgodil v mišljenju samem, ki ne zna biti več humanistično, temveč le tehnično. Tehnika je čisto dejanje, mišljenje, ki ne misli, »prvenstvo prakse« nad teorijo, totalitarno protihumanistična. Odkar znanstvena misel zaupa bolj v tehniko kot v humanistiko misleč, da se s tem objektivizira, se ujame v paradoks: znanost, ki »ne razmišlja več«, tehnika brez humanistike, humanistika brez humanizma, izgublja svojo samostojnost in ne more ostati človečna, kaj šele koristna, za človeka in zemljo nasploh. Družbeno etiko je treba očistiti tehnične misli: politika ni tehnika, je humanizem. Še več, človeško življenje nadomeščajo stvari, živeči predmeti (Bodei 2011), ki bodo – če kmalu ne zasučemo smeri – preživele človeka, ki jih je bil ustvaril. *Internet of things*.

Po nedavni izraelski raziskavi, objavljeni v reviji *Nature*, je leta 2020 teža umetnih izdelkov preseгла težo rastlin, živali in mikroorganizmov. To za nas ne pomeni, da je na zemlji preveč človeka, da je problem antropocentrizem nasploh. Humanisti trdimo nasprotno, preveč je umetne človeškosti (predmetov) in premalo človečnosti (duha). Od tod menimo, da bi si morala humanistika izboriti nekdanjo vlogo služabnice živemu življenju – *ancilla vitae* – in vnovič

postati nekakšna »služabnica *sui generis*, ki se ne klanja zunaj-filozofskim silnicam – teologiji, zdravemu razumu, znanosti, tehniki, zgodovini ali politiki – temveč življenju samemu« (Arendt 2015, 26). Gospodarna služabnica oziroma služabna gospodarica, ki bi v znanostih nosila baklo (Dante 2005, 67–69) človečnosti. Tudi mi vidimo »kot koristno vse, kar nam pomaga, da postanemo boljši« (Ordine 2015, 9). Kar ne služi človečnemu – in torej naravnemu –, je nekoristno in potencialno (samo)uničujoče. Humanizem in humanistika gresta z roko v roki (Grafenauer 2016).

To moderno začaranost s tehnično znanostjo nepreseženo opisuje Karl Jaspers v temeljnem eseju *O pogojih in možnostih novega humanizma*.

»Šele ta zaverovanost omogoča moderni fanatizem, ki se ne sklicuje na vero, ampak na znanost, in ki nasprotniku očita neumnost, zlovoljo ali nepremostljivo razredno vpetost ter tej postavlja nasproti lastno, čisto človeško resnico, nena vezano na družbeni razred in zato absolutno. /... / Znanost, prepuščena sama sebi kot gola znanost, propade. Razum je kurba – je rekel Nikolaj Kuzanski – ker se vdaja poljubnim stvarjem. Znanost je kurba – je govoril tudi *Lenin* – ker se namreč proda vsakemu razrednemu interesu.« (1999, 13–15)

Menimo, da dobršen del humanističnih ved razprodaja »našo« specifičnost, ki je humanistom stoletja dajala »besedo« pri krojenju svetnega življenja. Humanistične vede izgubljajo svojo generativno moč ne zato, ker bi bile njene metode in vsebine neaktualne (le kako, ko so vendar univerzalno »človeške«), temveč zato, ker se predajajo »aplikativni« skušnjavi tehničnih znanosti in se stapljajo z nehumanistiko. Koliko »humanistike« danes razmišlja in deluje

tehnično. Take humanistike nihče ne rabi, ker bo vedno za korak krajša in počasnejša od »interesov« in »interesnosti« uporabnih znanosti. Humanisti smo »drugačni«: prenašamo intelektualno širino, spodbujamo *ars combinatoria*, ohranjamo dialoškost védnosti, raziskujemo kompleksnost, prenašamo kritičnost, gojimo celostnost. Hiperspecializirani svet nas potrebuje take, kot smo (bili nekoč): arhaično rečeno, polihistoriski. Tako Jaspers:

»Brez povezanosti v védenju o celoti je v tem srečanju vsakdo prisiljen uzreti, kar je zanj neznano. Tako se uči dopuščati, da se ga dotakne najbolj tuje. Iz tega se poraja duhovno življenje, sila, ki vleče v širjavo in svobodo mišljenja. Skupni duh se torej ne nahaja več v povezujoči vsebini vere, ampak le v kritičnem raziskovanju kot takšnem, v pripoznavanju logično in empirično nepotrjenega, v odločnem zavračanju *sacrificium intellectus*, v odprtosti, brezmejnem spraševanju, poštenosti.« (21)

### Zaključek

Kaj ostaja od političnosti v somraku človečnosti? »Tako je, kot bi se vedno znova zaman naseljevali na vulkanu, za katerega je gotovo, da bo izbruhnil, ne ve pa se kdaj, kako in kje.« (Jaspers 1999, 41) Stanje kronične negotovosti (Bauman 1999) ne zadeva le tržišče dela, medosebne odnose in vrednotne sisteme, temveč preživetje politične človečnosti sólo. Trdimo, kakor Jaspers, da potrebujemo »asimiliranje zahodnega humanizma kot nenadomestljivega izhodišča in bojevanje za človekovo neodvisnost kot predpostavko vseh prihodnjih možnosti« (Jaspers 1999, 43). Humanizem ni odrešujoči cilj, temveč osvobajajoča Noetova barka, ki ustvarja

tak »duhovni prostor, ki slehernemu človeku omogoča, in od njega zahteva, da se bojuje za svojo neodvisnost« (46). Humanizem človeka opremlja z miselnimi, duhovnimi in vrednotnimi orodji, brez katerih se človek (*homo*) ne more razviti v zrelega moža (*vir*), otrok v najstnika, očeta ali mater, starša, volivca, davkoplačevalca, zrelega državljana.

Fragmentom človečnosti, ki še napenjajo ušesa k (so)človeku, kličemo: rešimo se lahko le, če se rešimo sami, če bomo kljub vsemu (zlu) še ljubili človeški svet (*amor humani mundi*). Svojo prihodnost lahko zagotovimo le na tem (ni nujno, da najboljšem), edino človeškem torej antropološko možnem svetu. Novi humanizem je pripravljen sprejeti svojo odgovornost in človeštvu ponuditi vlogo služabnika za življenje in prenovo (bolj) človečnega sveta (*renovatio mundi*). Humanizem človeka prebuja, vzgaja, krepi in opremlja za človečnost. Za preživetje je nujno iz »zimskega spanja« prebuditi protirazsvetljenske množice, kot kantavtor Marko Breclj v skladbi *Črni peter* (Cocktail, ZKP RTVL 1974) opozarja z nepreseženim aforizmom: »eni so srečni, drugi pa trezni«. Treznost je zrela človeškost, zatorej kličemo: več treznosti, več človečnosti.

Ni mogoče rešiti (naravne) zemlje, ne da bi rekonstruirali (človeško) zemljo. Reševanje planeta je odvisno od civilnega angažmaja in političnih odločitev, na kratko rečeno, od človeka. Zato je nadvse pomembno, da ta (p)ostaja človečen. Humanisti ne verjamemo, da je totalno krizo povzročila presežna vrednost človeškega, prej nasprotno: v političnem delovanju je premalo human(ističn)e človeškosti. Proti »razčlovečenju« civilne družbe lahko plamenico političnega angažmaja ohranja le takšna humanistika, ki bi za človeštvo delovala integralno. Brez upanja v to, da lahko (v priho-

dnje) rešimo »ves svet«, je vsako politično delovanje (sedaj) kompromitirano. Brez občutka, da lahko rešimo »celoto« in zanamcem dedujemo »večnost« človeškega sveta, se bodo stopnjevali fenomeni, ki jih pedagogi, prej kot akademiki, predobro poznajo: »žalostni« afekti najstništva, ki se predaja odčaranemu, brezupnemu, samouničujočemu fatalizmu.

Ljubiti stvarstvo (*amor mundi*) vsemu in sebi navkljub je danes izziv integralnega preživetja, preživetja vseh in vsega. V sledi Jaspersa opozarjamo na preživetveno nujnost nove zavesti naše človečnosti. Ali morda vstopamo v somrak človeštva ne zato, ker je (človečne) človeškosti preveč, temveč ker je je premalo?

### Reference

Agamben, Giorgio. 2004. Homo sacer: suverena oblast in golo življenje. Ljubljana: Študentska založba.

Arendt, Hannah. 1987. Vita della mente. Bologna: Il Mulino.

Arendt, Hannah. 1996. Vita activa. Ljubljana: Krtina.

Arendt, Hannah. 2006. Kaj je svoboda? Med preteklostjo in prihodnostjo. Ljubljana: Krtina.

Arendt, Hannah. 2013. O nasilju. Ljubljana: Krtina.

Arendt, Hannah. 2015. Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers. Ur. Rosalia Peluso. Milano: Mimesis.

Arendt, Hannah. 2018. Umanità in tempi bui. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Aristotel. 1964. Nikomahova etika. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Avguštin, Avrelij. 1978. Izpovedi. Celje: Mohorjeva družba.

Avrelij, Mark Antonin. 1988. Dnevnik cesarja Marka Avrelija. Ljubljana: Slovenska matica.

Baptist, Gabriella, ur. 2015. Sui presupposti di un nuovo umanesimo. Milano: Mimesis.

Baudrillard, Jean. 2005. Duh terorizma. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Bauman, Zygmunt. 1999. La società dell'incertezza. Bologna: Il Mulino.

Benasayag, Miguel; Schmit, Gérard. 2014. L'epoca delle passioni tristi. Milano: Feltrinelli.

Bodei, Remo. 2011. La vita delle cose. Rim-Bari: Laterza.

Boétie, Étienne de La. 2014. Razprava o prostovoljnem suženjstvu. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Boncinelli, Edoardo; Sciarretta, Galeazzo. 2015. Homo faber. Storia dell'uomo artefice dalla preistoria alle biotecnologie. Milano: Baldini&Castoldi.

Borrelli, Michele. 2017. Nuovo umanesimo o nichilismo. Grandezza e miseria dell'Occidente. Trst: Asterios.

Burckhardt, Jacob. 1963. Renesančna kultura v Italiji. Ljubljana: DZS.

Candotto, Laura. 2012. La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità. *Peitho. Examina antiqua* 1, št. 3: 143–154.

Cicero, Mark Tulij. 2017. O državi: uvod. *Keria: studia Latina et Graeca* 19, št. 2: 191–198.

Ciliberto, Michele. 2017. Il nuovo umanesimo. Rim-Bari: Laterza.

Dante, Alighieri. 2005. Božanska komedija. Vice. Celje: Mohorjeva družba.

Dante, Alighieri. 2013. Monarhija. Ljubljana: Slovenska matica.

Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 2010. Bratje Karamazovi. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Foucault, Michel. 2010. Besede in reči. Arheologija humanističnih znanosti. Ljubljana: Studia humanitatis.

Foucault, Michel. 2015. Rojstvo biopolitike. Kurz na Collège de France, 1978–1879. Ljubljana: Študentska založba.

Fromm, Erich. 2018. In difesa dell'uomo. La via di un nuovo umanesimo contro il fanatismo. Milano: Ghibli.



Galimberti, Umberto. 2009a. Grozljivi gost: nihilizem in mladi. Ljubljana: Modrijan.

Galimberti, Umberto. 2009b. Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica. Milano: Feltrinelli.

Galimberti, Umberto. 2011. Miti našega časa. Ljubljana: Modrijan.

Gilson, Étienne. 1996. Ljubezen filozofov. Ljubljana: Družina.

Gilson, Étienne. 2002. Duh srednjeveške filozofije. Ljubljana: Družina.

Goethe, Johann Wolfgang von. 2003. Zahodno-vzhodni divan. Maribor: Locutio.

Grafenauer, Niko, ur. 2016. Humanizem in humanistika. Simpozij. Ljubljana: ZRC SAZU.

Grušovnik, Tomaž. 2020. Hotena nevednost. Ljubljana: Slovenska matica.

Havel, Vaclav. 1989. Politika in vest. 2000: revija za krščanstvo in kulturo, št. 46/47: 22–35.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor. 2006. Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti. Ljubljana: Studia humanitatis.

Houellebecq, Michel. 2017. Podreditev. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Jalušič, Vlasta. 1996. Politika kot možnost. V: Arendt, Hannah. Vita activa, VII–LIII. Ljubljana: Krtina.

Jaspers, Karl. 1999. O pogojih in možnostih novega humanizma. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Kant, Immanuel. 2006. Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo? V: Zgodovinsko-politični spisi, 23–29. Ljubljana: ZRC SAZU.

Komar, Milan. 2018. Problemi človeka v družbi blagostanja. Ljubljana: Družina.

Lubac, Henri de. 2001. Drama ateističnega humanizma. Celje: Mohorjeva družba.

Mirandola, Giovanni Pico. 1997. O človekovem dostojanstvu. Ljubljana: Družina.

Nietzsche, Friedrich. 1988. Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale. Ljubljana: Slovenska matica.

Ordine, Nuccio. 2015. Koristnost nekoristnega. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Recalcati, Massimo. 2013. Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre. Milano: Feltrinelli.

Salecl, Renata. 2020. Strast do nevednosti. Kdaj in zakaj ne želimo vedeti. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Salutati, Coluccio. 1896. Epistolario di Coluccio Salutati, 3. Ur. Francesco Novati. Rim: Istituto storico italiano.

Seneka, Lucij Anej. 2001. O srečnem življenju in druge razprave. Ljubljana: Študentska založba.

Sovrè, Anton, prev. 2002. Predsokratiki. Ljubljana: Slovenska matica.

Spinoza, Baruch de. 1988. Etika. Ljubljana: Slovenska matica.

Spinoza, Baruch de. 1990. Dve razpravi. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Šček, Jernej. 2021a. Med bedo in dostojanstvom: neuresničeni antropološki diptih Lotaria iz Segnija (papeža Inocenca III.). *Edinost in dialog* 76, št. 2 [v tisku].

Šček, Jernej. 2021b. Politika kot (po)klic človečnosti. *Anthropos* 53, št. 1 [v tisku].

Todi, Jacopone da. 2018. Brezmerje: izbrane lavde. Ljubljana: KUD Logos.

Vattimo, Gianni; Rovatti, Pier Aldo, ur. 2010. Il pensiero debole. Milano: Feltrinelli.

Weber, Max. 2001. La politica come professione. Torino: Einaudi.

Weber, Max. 2002. Protestantska etika in duh kapitalizma. Ljubljana: Studia humanitatis.

Zagrebelsky, Gustavo. 2016. Senza adulti. Milano: Einaudi.

UDK: 340.12:342.721  
1.01 izvirni znanstveni članek

**Luka Martin Tomažič**

doktor pravnih znanosti, magister ekonomskih in  
poslovnih ved, docent (Alma Mater Europaea –  
Evropski center Maribor) (Maribor, Slovenija)

## **Svoboda, pravo in temeljne vrednote**

**Izveček:** Pomembno družbeno vprašanje je, kako zagotoviti svobodno delovanje posameznikov ob hkratnem zagotavljanju pravične družbe. Pri tem se mora zakonodajalec ali oblikovalec javnih politik odločiti, kdaj in na kakšen način posegati v družbena razmerja, bodisi prisilno ali z mehkejšimi pristopi. V tem prispevku je na kvalitativni ravni oblikovan model odločanja o sprejemanju zakonodaje in oblikovanju javnih politik, ki je usmerjen v zagotavljanje Berlinovega ideala negativne svobode ob upoštevanju občasne nujnosti spodbujanja dobrih možnosti. Za razumevanje tega, kaj dobre možnosti so, je predlagana usmerjenost v ohranjanje ali spodbujanje temeljnih vrednot, kar so po Finnisu življenje, znanje, prijateljstvo, vera, igra, estetske izkušnje in praktična razumnost. Te so tehtane skladno z regulativnim idealom pravičnosti. Kadar je možno, naj se oblikovalec javnih politik izogne uporabi zakonodaje kot skrajnega sredstva urejanja družbenih razmerij. Prednost naj da javnim politikam mehkega paternalizma.

**Ključne besede:** svoboda, pravo, javne politike, temeljne vrednote, mehki paternalizem

## Liberty, Law and Basic Goods

**Abstract:** How to ensure a free functioning of individuals, while at the same time enabling a just society, is an important societal question. The legislator or policy maker needs to decide, how and in what way to intervene in societal relationships, either coercively or by employing softer means. In this paper, a decision-making model of legislating and policymaking is proposed on a qualitative level, which aims at ensuring the Berlinian ideal of negative liberty, while at the same time considering the occasional need to encourage good options. To understand what good options are, an orientation towards preservation or promotion of basic goods is proposed. These are, according to Finnis, life, knowledge, friendship, religion, play, aesthetic experience, and practical reasonableness. They are weighed according to the regulative ideal of justice. When possible, the policy maker should avoid using legislation, which is the ultimate means of regulation of societal relationships. Soft paternalist policies should be given priority instead.

**Key words:** liberty, law, public policy, basic goods, soft paternalism

### Uvod

Obseg normativnega urejanja družbenih razmerij v okviru pravnega sistema je pomembno družbeno vprašanje. Ni povsem jasno, kje so meje, v katerih naj se država – glede na duh časa, konkretne družbene razmere in naravno stvarnost – odloča za poseganje v svobodo posameznikov in njihovih združenj. Na eni skrajnosti spektra imamo totalitarne države, ki želijo nadzorovati praktično vsak vidik človeškega

delovanja, na drugi pa stanje anarhičnega prakomunizma, hobbessovskega boja vseh proti vsem (Hobbes 1839, 166).

S tem prispevkom si bo avtor prizadeval razjasniti nekatere dileme glede razmerja med svobodo, obsegom zakonodajalčevega delovanja in temeljnimi vrednotami. Za izhodišče bo vzel Berlinovi dve razumevanji ideje svobode (1958). Berlinovo koncepcijo bo nadgradil na osnovi Razove kritike, ki izpostavlja prednosti in hkratno omejenost ideala negativne svobode (1986, 167). Ker Raz o konkretnih rešitvah molči in ne oblikuje podrobneje dodelanega teoretskega modela, bo predlagana dopolnitev s Finnisovim tomaževskim razumevanjem občega dobrega in temeljnih vrednot (1980), zlasti v duhu mehkega paternalizma kot alternativni zakonodajnemu urejanju družbene materije. Zatrjevano bo, da je berlinovski ideal negativne svobode boljša osnova javnim politikam in delovanju zakonodajalca kakor pozitivna svoboda. Poleg tega v nekaterih okoliščinah slepo sledenje omenjenemu idealu ne prispeva k dobrobiti družbe in posameznikov v njej. Tako je smiseln zakonodajni odgovor na abstraktne situacije oseb, ki kljub nevmešavanju države v njihovo življenje nimajo na voljo dovolj različnih življenjskih odločitev ali pa so vse potencialne odločitve strahotne in povezane z negativnimi vidiki trpljenja.

Kadar gre za temeljne vrednote, naj država s svojim delovanjem spodbuja obče dobro, pri čemer naj pravno normiranje ostaja v minimalnem nujnem obsegu za dosego cilja javnih politik. Temeljne vrednote, ki jih je smiselno spodbujati in jih na osnovi Tomaža Akvinskega predlaga Finnis, so: življenje, znanje, prijateljstvo, igra, estetske izkušnje, praktična razumnost in vera (1980, 81–99). Kjer jih je mogoče spodbujati brez prisilnih določb, so na mestu dregljaji in druga orodja

mehkega paternalizma. Tako oblast ljudem zagotovi dobrobit, ne da bi se agresivno vpletala v način, kako živijo svoja življenja v širši skupnosti.

Prispevek bo podpiral izrazito kvalitativen metodološki pristop, ki bo vseboval uporabo dogmatično-normativne, analitične in logične metode. Logična metoda bo uporabljena v smislu neformalne logike – s soočanjem in tehtanjem različnih argumentov – po pravilih razumne razprave in ustreznega razlogovanja. Analitična metoda bo uporabljena za obravnavo najstvenih vprašanj, ki se nanašajo na različne vidike obravnavanega modela. V skladu z dogmatično-normativno metodo bo pravo pojmovano kot normativni pojav, ki je v tem smislu lahko predmet raziskovanj, zlasti upošteva je različne pravno-filozofske poglede. Opravljeni premisleki so prvenstveno osredotočeni na družbeni red ustavne liberalne demokracije, čeprav utegnejo nekatere ugotovitve biti uporabne tudi za druge oblike organiziranosti družbe. Cilj je oblikovati teoretski model, ki je kasneje lahko tudi predmet nadaljnjih empiričnih družboslovnih raziskovanj.

Da bi bila razprava opravljena, bo avtor v drugem poglavju obravnaval dva idealna tipa svobode po Berlinu in razpravljajal o omejitvah, ki jih predlaga Raz. V tretjem poglavju bo predlagal dopolnitev Razovega razumevanja s Finnisovim obćim dobrim in temeljnimi vrednotami. V ęetrtem poglavju bo analiziral problematiko potencialnih kolizij temeljnih vrednot pri delovanju zakonodajalca, v petem pa razmerje med regulacijo, zakonodajo in mehkim paternalizmom, vse v luči Finnisovega tomaževskega razumevanja obćega dobrega.

## Svoboda in dobre možnosti

Svoboda ima kot pojem neskončen pomenski doseg, saj omogoča praktično neomejeno število različnih interpretacij, zlasti ob stiku s konkretnimi življenjskimi okoliščinami (Visković 1988, 1002). To v javnih razpravah omogoča izkripljanje pojma za vsakokratne politične potrebe posameznih razpravljavcev, hkrati pa zmanjšuje teoretsko oprijemljivost te pomembne ideje.

Razumevanje svobode in razprave o njej lahko precej poenostavi Berlinov teoretski model, kjer ta razlikuje med idejo pozitivne in negativne svobode (1958). Gre za dva idealna tipa, ki se med seboj izključujeta in izražata različno razumevanje družbe, vloge posameznikov v njej in etične upravičenosti oblasti, da s svojim delovanjem vpliva na življenje svojih subjektov. Negativna ideja svobode je po naravi bolj individualistična, saj od države zahteva, da se ta vzdrži prekomernega poseganja v delovanje ljudi. Ti naj se načeloma prosto odločajo, kako bodo živeli svoja življenja v skupnosti. Vloga države je zgolj, da prepreči nasilje in druge oblike razpada družbe kot posledice prekomerne negativne svobode. Ta ideja je v svojem jedru blizu Nozickovi zahtevi po minimalni državi, ki naj opravlja zlasti vlogo nočnega čuvaja (1974). Čeprav je po Berlinu to razumevanje načelno ustrezno, se je v praksi treba ogniti nevarnosti zapadanja v hobbesovski *bellum omnia contra omnes*, boj vseh proti vsem, kjer ima vsakršna odsotnost oblasti, ki skrbi za osnove delovanja družbe, za posledico stanje nenehne nasilne napetosti, ki onemogoča vsakršen razvoj kulture, miru in dobrega življenja članov skupnosti (Hobbes 1839, 166).



Glede alternativnega ideala pozitivne svobode, ki je po svoji naravi bolj kolektivističen, Berlin (1958) izpostavlja nevarnost zdrsa v totalitarizem. Po tem razumevanju svobode je država tista, ki posameznikom pojasni, kaj pomeni biti svobodni. Obravnava jih kot otroke, ki niso sposobni lastnega odločanja, zaradi česar jim mora država povedati, kaj pravzaprav želijo v življenju in kaj je tisto, kar je zanje dobro. V kolikor niso pripravljeni slediti zapovedim, država s prisilnimi sredstvi zagotovi, da postanejo resnično svobodni. Ni dvoma, da spoštovanje človekovega dostojanstva, obča načela demokracije in zagotavljanje temeljnih človekovih pravic ter svoboščin zahtevajo opolnomočenje posameznikov na način, da se država odreče totalitarizmu in zagotovi svojim subjektom dovolj široko področje svobodnega delovanja. Ker gre po Berlinu za dva idealna tipa svobode, ki se v barvitosti življenjske stvarnosti izražata v številnih odtenkih, je nujna podrobnejša ocena, kako se ob sprejetju idealnega razumevanja negativne svobode kot vodila javnih politik izogniti stanju anarhičnega prakomunizma.

Smiseln odgovor gre najti v Razovi razpravi o avtonomiji in dobrih možnostih (1986, 167). Izpostavlja dve abstraktni situaciji, kjer zgolj odsotnost poseganja države v življenje posameznikov ne zadošča za njihovo dobrobit in dostojanstvo (373–374). Prvi primer je človek, ki živi v jami, iz katere ne more splezati, hkrati pa mu nekdo zagotavlja hrano in osnovne dobrine, tako da ne trpi pomanjkanja. Skozi prizmo ideala negativne svobode je tak človek varen, hkrati pa oblast ne posega v svobodo njegovega delovanja. Vendarle se zdi, med drugim ob apliciranju Kantove druge formulacije kategoričnega imperativa (Paton 1948), da ta oseba nima dobrih, človeka vrednih možnosti in da je čisti ideal negativne svobode v tem primeru kot vrednostno merilo

nezadosten (Raz 1986, 373–374). Drugi primer je človek, ki živi na otoku, polnem divjih zveri, ki ga preganjajo. Pri tem ima dovolj hrane, da lahko preživi, je pa tudi ravno dovolj spreten, da lahko tem zverem komajda ubeži, če vse svoje življenje posveti begu in zadovoljevanju osnovne potrebe po prehranjevanju. Tudi v tem primeru je ideal negativne svobode uresničen, a je življenje takšne osebe strašno in človeka nevredno. (374) Raz tako upravičeno trdi, da vsaj v zgoraj opisanih abstraktnih situacijah zakonodajalec lahko posega v življenje ljudi onkraj zagotavljanja negativne svobode – z namenom zagotovitve človeškega dostojanstva in spodbujanja dobrih možnosti. Čeprav pri tem izrazi željo po odsotnosti uporabe prisilnih sredstev pri zagotavljanju dobrih možnosti (377), pa molči o tem, kakšen natančno naj bi bil pristop zakonodajalca in kako naj ta ugotovi, kaj dobre možnosti pravzaprav so.

### **Obče dobro in temeljne vrednote**

Odgovor na vprašanje, kaj so dobre možnosti v primerih, kadar so posegi države na mestu, lahko poda Finnisova teorija (1980), ki je navdahnjena s Tomaževim razumevanjem občega dobrega (Murphy 1997, 323–350). Kadar zakonodajalec ugotovi, da gre za eno izmed opisanih Razovih abstraktnih situacij, torej za odsotnost dobrih možnosti ali za konkurenco več človeka nevrednih izbir, odgovor na vprašanje o naravi dobrih možnosti v konkretni skupini abstraktnih primerov, ki potencialno zahteva odziv oblasti, išče v ideji občega dobrega in zlasti temeljnih vrednot. Po Finnisu ima namreč pravo osrednji pomen in obstaja v odtenkih (1980, 9). O pravu, skladnem z naravno pravičnostjo, je lahko govora, kadar to v celoti spodbuja obče dobro (154). Kadar je

pravo v nasprotju z naravno pravičnostjo, Finnis trdi, da je to komajda še pravo v občem pomenu besede (10). Kot primer prava z malo začetnico je mogoče izpostaviti nacistično ali komunistično pravo.

Ideal pravnega sistema, ki zasleduje obče dobro, se po Finnisu analizira skozi prizmo temeljnih vrednot. Finnis v svojem delu *Naravno pravo in naravna pravičnost* prepozna sedem takšnih vrednot. Te so življenje, znanje, prijateljstvo, igra, estetske izkušnje, praktična razumnost in vera (81–99). Vsako izmed njih Finnis dokazuje s podrobno argumentacijo, ki je v nadaljevanju na kratko povzeta in mestoma nadgrajena.

Življenje je nedvomno temeljna vrednota, saj brez življenja sploh ni mogoče zatrjevati, da temeljne vrednote obstajajo (86). Gre torej za predpogoj vsakršni razpravi o vednosti, delovanju zakonodajalca in pravnih subjektov.

Pomen temeljne vrednote znanja Finnis dokazuje na negativen način. Trdi namreč, da ni mogoče zatrjevati, da znanje ni vrednota in hkrati ostati logično konsistenten. Trditev, da znanje ni vrednota, namreč sama po sebi predpostavlja pomen znanja kot predpogoj za tovrstno zatrjevanje vednosti. (87)

Pomen igre Finnis podpre s kratkim sklicevanjem na dognanja antropologije (87). Njegovo nekoliko pomanjkljivo argumentirano trditev nedvomno podpirajo številne raziskave, ki izkazujejo izjemen pomen igre za razvoj družbenih, kognitivnih in čustvenih procesov ter njihovih nevrlnih podlag (Vanderschuren et al, 86–105). Nevrofiziološkega pomena igre za razvoj in ohranjanje človeške vrste tako ne gre podcenjevati (Panksepp in Biven 2012). Zaradi tega je

Finnisova opredelitev igre kot ene izmed temeljnih vrednot povsem primerna.

Pomen prijateljstva, ki ga razume v smislu družabnega življenja, po Finnisu izhaja iz dialektike med dvema vidikoma, in sicer nujnosti prijateljstva in nujnosti preseganja samega sebe v prijateljstvu (1980, 142–143). Nihče ne more živeti človeka dostojno življenje, ne da bi imel ustrezne družbene stike na prijateljski ravni. Človek je namreč družbeno bitje (Aristotel 2010, 1253a). V nasprotju z Rousseaujevim utopičnim zatrjevanjem o naravnem človeku (2007, 28) ljudje potrebujemo družbo soljudi. Pri tem je pomembno, da takšni odnosi niso namenjeni makiavelistični navidezni koristi posameznika, ki vanje vstopa, temveč da omogočajo preseganje samega sebe z globokim pojmovanjem prijateljstva kot igre s pozitivno vsoto. Tudi v tem primeru imajo Finnisova stališča podporo v razvojni antropologiji in psihologiji (Rawlins 2017).

Za razliko od Platona, ki bi umetnike s solzami v očeh izgnal iz Države (Partee 1970, 209–222), Finnis estetsko izkušnjo pojmuje kot eno izmed temeljnih vrednot. Meni, da gre za vrednoto, sorodno igri, vendar zanjo ni nujna interakcija dveh posameznikov, temveč lahko gre za posameznikovo dožemanje stvaritev drugih, lastnih stvaritev, notranjih izkušenj, ali celo stvarnosti same (1980, 87).

Temeljna vrednota, ki je pogosto pomembna v kontekstu javnih politik, je tudi praktična razumnost, ki jo Finnis razume na psevdo-kantovski način (1980, 100–133). Za razliko od ostalih temeljnih vrednot, ki so vsebinske, gre skorajda za formalni postulat občega dobrega, ki omogoča presojanje glede na predpostavljena načela (Garrath 2018). Medtem ko

Kant v obravnavanem kontekstu mestoma izpostavlja srečo kot najvišje dobro (Hills 2006, 243–261), je pri Finnisu osrednji pomen prava ovrednoten skozi koncept občega dobrega, pri katerem je praktična razumnost zgolj ena izmed sedmih temeljnih ne(pri)merljivih vrednot (1980, 81–99).

Poseben pomen Finnis namenja veri (89). Verujočim pomena vere kot temeljne vrednote ni potrebno posebej argumentirati, saj je *prima facie* očiten. Vendar tudi v sekularizirani verziji družbenega pomena ideje Boga ta lahko predstavlja regulativni ideal, vrednostno-idejno simbolno poenostavitev vsega najboljšega, *summum bonum*, ki mu človek v svojem stremljenju sledi skozi svoje delovanje, tudi če vanj ne veruje. Neke oblika vere je v tem smislu sicer izjemno pomembna, da bi človek lahko dosegel res etično delovanje v kontekstu vrednostnega sistema (Baron 1982). Tudi v sekularnem smislu namreč predstavlja pomembno poenostavitev kompleksnih medgeneracijskih idej in vrednot, ki jih sicer človek v vseh svojih ravnanjih zgolj z razumom zaradi kompleksnosti stvarnosti in omejitev človeških kognitivnih sposobnosti preprosto ne more zajeti (Miller 1956, 81–97; Cowan 2001, 87–114).

Pri tem glede svobode veroizpovedi in soobstoja različnih verstev v pluralni družbi pridejo na misel naslednje besede: »Po njihovih sadovih jih boste spoznali. Se mar grozdje obira s trnja ali smokve z osata? Tako vsako dobro drevo rodi dobre sadove, slabo drevo pa slabe. Dobro drevo ne more roditi slabih sadov in slabo ne dobrih. Vsako drevo, ki ne rodi dobrega sadu, posekajo in vržejo v ogenj. Po njihovih sadovih jih boste torej spoznali.« (Mt 7,16)

## Kolizije temeljnih vrednot

Glede na obstoj večjega števila vrednot, ki so po Finnisu opredeljene kot temeljne, se zastavlja vprašanje, kaj storiti v praksi, kadar pri odločanju o ustreznih javnih politikah ali konkretnih zakonodajnih rešitvah pride do konkurence med vrednotami. Kateri so kriteriji, po katerih se je smiselno odločati? Ali je takšno odločanje sploh mogoče? Prepričljivo je namreč stališče, da so vrednote lahko v abstraktnem smislu ne(pri)merljive. Ne(pri)merljivost pri tem nima enotne definicije, gre pa v osnovi za idejo, da ne obstaja splošno merilo – niti niso določljivi kriteriji za primerjavo različnih vrednot – v nekaterih primerih kolizij. (Griffin 1986, 83–85; Richardson 1994, 104–105; Williams 1981, 71–82) Strahovnik pri tem trdi, da je veberjanska razporeditev vrednosti vrednot zamejena z dvema omejitvama, in sicer z načelom *ceteris paribus*, ki določa vrednostno razporeditev, in s stopnjo ne(pri)merljivosti posameznih vrednot (2005, 111).

Ne glede na možnost, da vrednote v abstraktnem smislu morda niso primerljive, je smotrno trditi, da so primerljive ob stiku s konkretno življenjsko okoliščino, to je glede na izbran etični cilj. Pravo je namreč argumentirana aktivnost z etičnim ciljem (Xanthaki 2010, 111–128) – tako pri odločitvah zakonodajalca kot tudi pri odločanju sodnikov v praksi neprestano prihaja do tehtanja različnih vrednot. Takšno tehtanje pa ni arbitrarno, saj vključuje potovanje pogleda sem in tja med vrednotami in dejanskimi življenjskimi okoliščinami (Pavčnik 2008, 506–513), hkrati pa je zasidrano v meta-ideal, ki ga posameznik, ki dilemo razrešuje, izbere kot regulativnega. Tehtanje lahko poteka kot notranji dialog, ki vključuje argumente v prid izbire posamezne izmed temeljnih vrednot, v konkurenci temeljnih vrednot, ki so lahko v posamičnem

primeru izbrane. To smiselno ponazori analogna uporaba hegeljanskega modela nenadno-vmesno-dejansko, bolj populistično poznanega kot teza-antiteza-sinteza, kar je sicer Fichteovo izrazoslovje (Hegel 1832; Fichte 1845, 337; Tomažič 2020).

V fazi nenadnega posamezna oseba, soočena s konkurenco temeljnih vrednot, izbere intuitivno ustrezno stališče ali nabor stališč. V fazi vmesnega to stališče postane predmet napada in tehtanja z dialektičnim soočanjem tega stališča in potencialnih alternativnih stališč, vse dokler se v fazi dejanskega iz takšne razumne notranje razprave ne izlušči najboljši spoznavni odgovor o izbiri relevantne vrednote, ki naj bo zasledovana. Pri tem je namen uporabe izraza »najboljše spoznavno stališče« izpostavitve zavedanja obstoja asimetrije informacij o dejanskem stanju, omejitev v znanju in kognitivnih pristranostih zaradi posameznikovega vrednostnega sistema, ki jih v vseh primerih zaradi omejenosti človeške narave žal ni mogoče preseči.

Odprto ostaja še vprašanje meta-načela, regulativnega ideala, v luči katerega naj bo opravljeno tehtanje. Pri tem se zdi, da Finnis predlaga idejo občega dobrega kot tisto vezivo, ki naj vodi izbiro v primeru kolizije temeljnih vrednot (1980, 154). Dworkin v podobnem kontekstu v svojem poznem obdobju pri zakonodajni dejavnosti predlaga ideal integritete, ki si prizadeva pravni sistem – v smislu analogije z verižnim romanom – prikazati v najboljši luči (1986, 248). Čeprav sta obe zgoraj navedeni regulativni meta-načeli potencialno primerni, je smiselna še razprava o konkurenčnem idealu pravičnosti.

Tako obče dobro kot pravičnost sta v tem kontekstu primernejša od integritete. Ta je namreč po svoji naravi relativistična, saj zahteva od posameznika spoštovanje tradicije pravnega sistema, na katerega se potencialne zakonodajne spremembe nanašajo (Marmor 1992, 84). To se po naravi zahteva tudi v primerih, kadar gre za očitno nepravično ali totalitarno tradicijo (Keating 1987, 525–535). Z uporabo bodisi občega dobrega bodisi pravičnosti se je mogoče tovrstnim dilemam izogniti. Pri tem se zdi, da obče dobro v svojem jedru manj jasno postavlja zahtevo po upoštevanju pravic posameznika na račun skupnosti, kadar je to nujno za zaščito njegovega dostojanstva. Možna je namreč kolektivistična interpretacija, pri kateri je v prid občega dobrega, da se nekaterim posameznikom omejijo določena temeljna upravičenja. Pravičnost je v tem smislu bolj fleksibilna, saj lahko ob stiku z ustreznimi okoliščinami pomeni bodisi dobroto, odrešenje, zmago, zvestobo, trdnost ali pravilnost delovanja (Krašovec 1998, 205) in na ta način zagotovi varovanje temeljnih pravic posameznika, tudi kadar večinska skupnost meni drugače in mestoma celo, kadar bi bilo to v nasprotju z interesi širše skupnosti. Tako ima pravičnost jasno jedro, pa tudi robovi pomenskega dosega so vsaj okvirno začrtani (Hart 1994, 607). Podobno pomen pravičnosti izpostavljata tudi Ruparčič (2020, 7–70) in Petkovšek (2020, 71–94).

Poudariti velja, da sicer Finnis nasprotuje kolektivistični interpretaciji pojma obče dobro (1980, 155), kar pomeni, da utegneta biti Finnisovo razumevanje občega dobrega in regulativni ideal pravičnosti pojma, ki zajemata enako ali vsaj zelo podobno polje možnih pomenov. To priča v prid ustreznosti obeh pojmov kot regulativnih idealov, tem bolj ob obstoju predhodnih varoval – to pomeni, da naj zakonodajalec normativno ureja družbena razmerja zgolj, kadar je



to nujno in da naj to počne v luči spodbujanja ali varovanja temeljnih vrednot.

### **Mehki paternalizem kot alternativa zakonodaji**

Pri preučevani temi je smiselno zavedanje, da zakonodaja sploh ni vedno pravi odgovor, tudi kadar je poseg države v življenje posameznikov upravičen z eno izmed dveh Razovih abstraktnih situacij (1986, 373–374). Zakonodaja je *ultima ratio*, saj včasih obstajajo milejša sredstva, s katerimi se lahko doseže podobne ali boljše učinke. Idejo mehkega paternalizma je mogoče slediti vsaj do Milla, ki daje primer tujca na nevarnem mostu (1856). Meni, da je upravičeno tujca, ki želi prečkati most, za katerega obstaja nevarnost, da se poruši, ustaviti in mu pojasniti potencialne posledice njegove odločitve. Če most ob ustrezni informiranosti še vedno želi prečkati, država po Millu v to odločitev nima pravice prisilno posegati.

Iz tega je mogoče izpeljati tudi sorodno, vendar ločeno idejo, da obstajajo sredstva, ki niso prisilna in lahko posameznike kljub temu vodijo v smeri zelenih odločitev. Lahko gre za kampanje obveščanja ali psihološko bolj sofisticirane pristope, kakor so med drugim dregljaji. Pri dregljajih gre za pristop, ki sta ga zasnovala ekonomist Thaler in pravnik Sunstein (2008). Razumeta ga kot del arhitekture izbire, ki spremeni vedenje ljudi na predvidljiv način, ne da bi prepevedal katero izmed možnosti ali bistveno spremenil sistem ekonomskih vzpodbud. Ni posebnega dvoma o potencialni učinkovitosti dobro premišljenih dregljajev. *Ex post* analize kažejo, da je v kontekstu javnih politik učinkovitih 62 % uporabljenih dregljajev. Pri tem so najbolj učinkovite privzete

izbire, digitalizacija pa omogoča širšo uporabo in individualizacijo dregljajev ob upoštevanju ostalih zakonodajnih omejitev, usmerjenih zlasti v varstvo zasebnosti in osebnih podatkov. (Hummel in Maedche 2019, 47–58)

O etičnosti tovrstnih pristopov mehkega paternalizma poteka v doktrini prava plodna razprava. Dworkin tako izpostavlja tri ugovore zoper mehki paternalizem (2020). Prvi je usmerjen v pomanjkanje transparentnosti, kadar oblast z dregljaji in uporabo psiholoških orodij (*psychological policy tools*) vodi ravnanje subjektov v želeni smeri, ti pa s tem niso seznanjeni. Drugi ugovor zatrjuje, da oblast posameznike pokroviteljsko obravnava kot otroke, če jih prepriča, da nekaj počnejo mimo svojega lastnega zavedanja. Tako naj bi po tem ugovoru počeli prave stvari, vendar iz napačnih razlogov. Tretji ugovor dregljaje preprosto vrednostno označi za manipulativne.

Na ugovora pomanjkanja transparentnosti in pokroviteljstva se je mogoče odzvati z vključevanjem obvestil javnosti glede vsake posamezne javne politike, ki uporablja dregljaje, s čimer se prebivalstvo seznanj, kaj natančno oblast počne in s kakšnim namenom. Pristop je analogen promulgaciji zakonodaje. Proti sprejemljivosti ugovora pokroviteljstva dodatno govori vpetost v predlagano širšo strukturo priprave javnih politik, kjer je poseganje v svobodo državljanov dopustno samo v omejenih primerih. Pri tem ni jasno, zakaj naj bi bili dregljaji, ki so transparentni in tarčno usmerjeni v zagotavljanje temeljnih vrednot v situacijah, ki zahtevajo *policy* poseg države, bolj pokroviteljski tako od zakonodajnih pristopov, ki posameznike kaznujejo, če ne ravnajo na želen način, kot od drugih mehkejših javnih politik, ki pa niso tako psihološko sofisticirane in pri katerih je – kljub enakemu cilju oblasti – zgolj manjša verjetnost uspeha.

Odgovor na vrednostne sodbe o manipulativnosti je na eni strani prav tako zagotavljanje transparentnosti, na drugi pa zamejitev nabora dopustnih orodij mehkega paternalizma, ki bi se posluževali laži. Čeprav zaradi omejenosti človeškega razuma, kompleksnosti stvarnosti in morda celo njene narave ni vedno jasno, kaj je resnica, pa je pogosto precej jasno, kaj ni. Preden torej oblast poseže po zakonodajnem urejanju družbenih razmerij, zlasti takšnemu, ki vključuje pravne sankcije za neželjeno ravnanje, je smiselno razmisliti o mehkejših alternativah, da se zagotovi čim manjša stopnja poseganja v svobodo ljudi ob hkratnem zavarovanju in spodbujanju temeljnih vrednot, kadar je to na mestu.

### **Zaključek**

V tem prispevku je predlagan celovit najstveni model odločanja o ustreznosti in nujnosti zakonodajnih sprememb in javnih politik nasploh. Tak model ima za osnovo Berlinov koncept negativne svobode, zamejen pa je z občasno smiselnostjo spodbujanja avtonomije in dobrih možnosti, vse v luči mehkega paternalizma in temeljnih vrednot. Zakonodajalec ali ustvarjalec javnih politik pri tem postopa v več zaporednih korakih. Ob soočenju s potencialno potrebo po spremembi to najprej presodi v luči upravičenosti poseganja v svobodo posameznika. Poseg je na mestu zgolj, kadar je nujno spodbujati dobre možnosti ali kadar gre za preprečevanje zapadanja družbe v stanje anarhičnega prakomunizma. Nato oceni, katero izmed temeljnih vrednot predlagana sprememba varuje ali spodbuja. V kolikor pride do kolizije vrednot, opravi dialektično tehtanje z uporabo razumnih argumentov v notranji razpravi. To je smiselno, da počne v luči regulativnega ideala pravičnosti kot meta-

-vodila. Izogne se uporabi zakonodaje ali prisilnih sredstev, v kolikor so na voljo mehkejši pristopi, na primer transparentni in tarčno usmerjeni dregljaji. Takšen celovit pristop na eni strani zameji pretirano poseganje v svobodo posameznikov kot delujočih bitij, na drugi strani pa omogoča zakonodajalcu in ustvarjalcu javnih politik, da s svojimi odločitvami v dobrobit posameznikov in njihovih združenj sprejemata pravične odločitve, ki ohranjajo in spodbujajo spoštovanje temeljnih vrednot.

Možnost nadaljnjih raziskav na obravnavanem področju obstaja zlasti v empiričnem sociološkem ali ekonometričnem testiranju predlaganega modela, ki v dosedanjem raziskovanju temelji na kvalitativni argumentaciji. Ta prispevek tako predstavlja poskus razprave o prepletu svobode, prava in temeljnih vrednot, iz katere naj izide konkreten teoretični model, ki ga je mogoče uporabiti v postopku sprejemanja in spreminjanja zakonodaje in javnih politik nasploh. Zagotavljanje svobodnega delovanja posameznikov in spodbujanje temeljnih vrednot pri tem nista nujno v nasprotju, temveč gre za dve strani istega kovanca. Smiselno je, da se dopolnjujeta in delujeta v smeri vzpostavljanja in ohranjanja svobodnega in pravičnega družbenega reda.

## Reference

Aristotel. 2010. *Politika*. Ljubljana: GV Založba.

Baron, Stephen. 1982. *Morality & Politics in Modern Life: Tocqueville & Solzhenitsyn on the Importance of Religion to Liberty*. *Polity* 14, št. 3: 395–413.

Berlin, Isaiah. 1958. *Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford*. Oxford: Clarendon Press.

Cowan, Nelson. 2001. The Magical Number 4 in Short-Term Memory: A Reconsideration of Mental Storage Capacity. *Behavioral Brain Science* 24: 87–114.

Dworkin, Gerald. 2020. Paternalism., V: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ur. Zalta, Edward N. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/paternalism/> (pridobljeno 7. 7. 2021).

Dworkin, Ronald. 1986. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Fichte, Johann Gottlieb. 1845. *Sämtliche Werke*. Berlin: Berlin Veit.

Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Garrath, Williams. 2018. Kant's Account of Reason. V: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ur. Zalta, Edward N. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant-reason/> (pridobljeno 7. 7. 2021).

Griffin, James. 1986. *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Importance*. Oxford: Clarendon Press.

Hart, Herbert L. A. 1994. *The Concept of Law*, 2. izdaja. Oxford: Clarendon Press.

Hegel, Georg W. F. 1812. *Wissenschaft der Logik*. Nürnberg: Schrag.

Hills, Alison. 2006. Kant on Happiness and Reason. *History of Philosophy Quarterly* 23, št. 3: 243–261.

Hobbes, Thomas. 1839. *Malmesburiensis Opera Philosophica*. London: Apud Joannem Bohn.

Hummel, Dennis; Maedche, Alexander. 2019. How Effective is Nudging? A Quantitative Review on the Effect Sizes and Limits of Empirical Nudging Studies. *Journal of Behavioral and Experimental Economics* 80: 47–58.

Keating, Gregory C. 1987. Justifying Hercules: Ronald Dworkin and the Rule of Law. *American Bar Foundation Research Journal* 12, št. 2/3: 525–535.

Krašovec, Jože. 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.

Marmor, Andrei. 1992. *Interpretation and Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Mill, John S. 1859. *On Liberty*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Miller, George. 1956. The Magical Number Seven Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information. *Psychology Review* 63: 81–97.

Murphy, Mark. 1997. Consent, Custom and the Common Good in Aquinas's Account of Political Authority. *The Review of Politics* 59, št. 2: 323–350.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.

Panksepp, Jaak; Biven, Lucy. 2012. *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotion*. Manhattan: Norton.

Partee, Morriss H. 1970. Plato's Banishment of Poetry. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 29, št. 2: 209–222.

Paton, Herbert J. 1948. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Pavčnik, Marijan. 2008. Potovanje pogleda sem in tja: o naravi uporabljanja zakona. *Internationale Rechtsinformatik Symposium, Salzburg*, 21. 2.–23. 2. 2008, 506–513.

Petkovšek, Robert. 2020. Mir in pravičnost – zaprisežena cilja monoteizma (Jan Assmann). *Res Novae* 5, št. 1: 71–94.

Rawlins, William. 2017. *Friendship Matters*, 2. izdaja. Abingdon in Oxford: Routledge.

Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Richardson, Henry. 1994. *Practical Reasoning about Final Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rousseau, Jean J. 2007. *The Social Contract and Discourses*. Middletown: BN Publishing.

Ruparčič, Jože. 2020. Pravičnost, etika, človekove pravice in pravo. *Res Novae* 5, št. 1: 7–70.

Strahovnik, Vojko. 2005. Veber's ethics. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved* 37, št. 1: 105–116.

Sveto pismo. 2003. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije. *Biblija.net*. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?m=Mt+7%2C15--20&id13=1&pos=0&set=2&l=sl> (pridobljeno 7. 7. 2021).

Thaler, Richard; Sunstein, Cass. 2008. *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness*. London: Penguin Books.

Tomažič, Luka M. 2020. *Dialektična metoda: pristop k reševanju kompleksnih pravnih primerov*. Maribor: Alma Mater Press.

Vanderschuren, Louk; Achterberg, Marijke; Trezza, Viviana. 2016. The Neurobiology of Social Play and its Rewarding Value in Rats. *Nuroscience Biobehaviour Review* 70: 86–105.

Visković, Nikola. 1988. Tumačenje u pravu. *Pravni život* 7–8: 999–1016.

Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

Xanthaki, Helen. 2010. Drafting Manuals and Quality in Legislation: Positive Contribution towards Certainty in the Law or Impediment to the Necessity for Dynamism of Rules? *Legisprudence* 4, št. 2: 111–128.



UDK: 342.731:340.12  
1.01 izvorni znanstveni članek

**Jože Ruparčič**

doktor pravnih znanosti, namestnik varuha človekovih  
pravic (Ljubljana, Slovenija)

## **Verska svoboda, pravičnost, etika in pravo**

**Izvleček:** Pravica do verske svobode je eden izmed temeljev svobodne, pluralne, strpne in širokosrčne demokratične družbe. Vendar ta pravica ni absolutna, saj jo je treba varovati v razmerju do drugih vrednot. Evropsko sodišče za človekove pravice varuje svobodo izvrševanja vere na podlagi vrednot pluralizma, strpnosti, državne nevtralnosti in upoštevanja nujnih družbenih potreb v vsakokratni evropski družbi. Posamezniki nosijo ključno odgovornost pri ustvarjanju strpnega, svobodomiselnega in pluralnega uresničevanja vere v javnem prostoru v vsakokratni evropski družbi. Svoboda veroizpovedi je znova v središču pozornosti evropskih družb. Pomen vere v javnem prostoru sodi v sodobnih evropskih družbah med najbolj pereče teme, ker se neposredno navezuje na varovanje človekovega dostojanstva tako v zasebnem kot javnem življenju. Je del duhovne integritete, ki skupaj s telesnim tvori pojem človekovega dostojanstva. Verska svoboda je v prvi vrsti obrambna pravica. Izraz svoboda poudarja dopustitev določenega ravnanja. Dolžnost ravnanja je poudarjena v primeru rabe izraza pravica. Svoboščina pomeni predvsem možnost zahtevati nevmešavanje drugega. Pravica seže dlje in predstavlja možnost zahtevati določeno dejanje drugega v korist imetnika

pravice. To pomeni, da država, lokalne skupnosti in drugi nosilci javnih pooblastil v svobodo veroizpovedi ne smejo nedopustno posegati. Država ne sme odločati o vprašanjih, ki zadevajo nauk vere ali notranjo avtonomijo Cerkva ali drugih verskih skupnosti; zahtevati opredeljevanja do verskih vprašanj; nagrajevati ali kaznovati ravnanj, ki pomenijo izpovedovanje vere; diskriminirati glede človekovih pravic in temeljnih svoboščin; in neupravičeno razlikovati (privilegirati ali zapostavljati) posameznike zaradi njihove veroizpovedi. **Ključne besede:** verska svoboda, človekovo dostojanstvo, pluralizem, strpnost, državna nevtralnost, duhovna integriteta, nauk vere, človekove pravice

### **Religious Freedom, Justice, Ethics, and Law**

**Abstract:** The right to religious freedom is one of the foundations of a free, plural, tolerant and generous democratic society. However, this right is not absolute, as it must be protected in relation to other values. The European Court of Human Rights protects the freedom to exercise religion based on the values of pluralism, tolerance, state neutrality and respect for the urgent social needs of European society in all cases. Individuals have a key responsibility in creating a tolerant, free-thinking, and plural practice of religion in public space in any European society. Freedom of religion is once again the focus of European societies. The importance of religion in public space is one of the most pressing topics in modern European societies, because it is directly related to the protection of human dignity in both private and public life. It is part of the spiritual integrity, which together with the physical forms the notion of human dignity. Religious freedom is first and foremost a defensive right.

The term freedom emphasizes the admissibility of certain conduct. The duty to act is emphasized in the case of the use of the term right. Freedom means above all the possibility of demanding the non-interference of another. The right goes further and represents an opportunity to demand a certain action of another in favor of the right holder. This means that the state, local communities, and other holders of public authority must not inadmissibly interfere with freedom of religion. The state may not decide on matters concerning the doctrine of religion or the internal autonomy of churches or other religious communities; require commitments to religious issues; reward or punish acts that constitute a profession of religion; discriminate against human rights and fundamental freedoms; and unjustifiably differentiate (privilege or neglect) individuals because of their religion.

**Key words:** religious freedom, human dignity, pluralism, tolerance, state neutrality, spiritual integrity, doctrine of religion, human rights

### **Temeljne človekove pravice in verska svoboda**

»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)

Pravni red države ščiti integriteto posameznika, ki jo imenujemo tudi dostojanstvo človeške osebe. 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 človeko-

vimi pravicami in temeljnimi svoboščinami (npr. 34.–38. člen Ustave, 17. člen Pakta o državljanskih in političnih pravicah, 8. člen Evropske konvencije o človekovih pravicah). 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 uresničujejo ultimativni cilj – človečnost. (Teršek 2014)

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. Gre za jasne smernice, ki jih z Antigono etičnostjo, z baironovsko vznesenostjo in Dostojevskega občutkom za pravičnost plemenito in dostojanstveno pred nas postavlja prof. dr. Ernest Petrič (2014) – *sensei* sodobnega časa – v smislu ponotranjenega *ratia* posameznikovega ravnanja iz etičnega in moralnega vidika. Tu je ključna, celo vrhovna vrednota človekovo dostojanstvo, ki vsakomur samo zato, ker je človek, daje enako pravico do samouresnitve 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. (Avbelj, 2016, 244) Nespoštovanje dostojanstva posameznika ima rušilni učinek na verodostojnost tistih, ki v takih zadevah sodelujejo in sodijo (Ribičič, 2010).

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*). 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) Pripadnost človekovim pravicam je neka posebna, sveta reč oziroma kot taka vsaj velja v svetu. Je nujni prvi pogoj oziroma porok prava in pravičnosti. (Jaklič 2016)

Omenjenemu so namenjeni pravni instituti, kot so ljudska suverenost, demokratičnost, pravnost, socialnost in enakopravnost vseh ljudi. Ob tem pravni red človekovo življenje razglašajo za nedotakljivo in varuje človekovo osebno svobodo. Človekove svobode pa ni brez svobode vesti oziroma veroizpovedi, gibanja, izražanja, združevanja, dela, izobraževanja, znanosti in umetnosti, gospodarske pobude in zasebne lastnine. Tudi družbeni nauk katoliške Cerkve in večine religij je naravnano k skrbi za integriteto vsakega posameznika, zlasti preko personalističnega načela in načel skupnega dobrega, solidarnosti ter subsidiarnosti. Cilj oziroma temeljna vrednota vseh družbenih politik so človeška oseba, pogoji za njen razvoj, sodelovanje med posamezniki in možnost posameznika ter skupnosti, v katere se prostovoljno povezuje, da neodvisno in odgovorno odloča o čim

več zadevah svojega življenja. Poslanstvo držav in Cerkve ali drugih verskih skupnosti je torej zavezanost dostojanstvu človeške osebe, blaginji, blagostanju oziroma dobremu človeka. Svoboda njihovega delovanja oziroma zvestoba lastni naravi jih pri tem usmerja k tesnemu medsebojnemu sodelovanju. Država in Cerkve ali druge verske skupnosti že po svojem ustroju in poslanstvu vstopajo v medsebojen odprt in trajen dialog. V imenu napredka človekove osebe vzpostavljajo trajne oblike osebnega in institucionalnega sodelovanja. Srečujejo se v konkretnih programih splošnokoristnega pomena: v vzgoji, izobraževanju, kulturi, zdravstvu, socialnem varstvu in dobrodelnosti. Omenjene organizacije sodelujejo pri številnih projektih sodobne socialne države. Njihova medsebojna podpora prispeva k splošnemu razvoju posameznika, civilne družbe, naroda in države. (Naglič 2016)

Pravica do verske svobode je eden izmed temeljev svobodne, pluralne, strpne in širokosrčne demokratične družbe. Vendar ta pravica ni absolutna, saj jo je treba varovati v razmerju do drugih vrednot. Evropsko sodišče za človekove pravice varuje svobodo izvrševanja vere na podlagi vrednot pluralizma, strpnosti, državne nevtralnosti in upoštevanja nujnih družbenih potreb v vsakokratni evropski družbi. Posamezniki nosijo ključno odgovornost pri ustvarjanju strpnega, svobodomiselnega in pluralnega uresničevanja vere v javnem prostoru v vsakokratni evropski družbi. Svoboda veroizpovedi je znova v središču pozornosti evropskih družb. Pomen vere v javnem prostoru sodi v sodobnih evropskih družbah med najbolj pereče teme, ker se neposredno navezuje na varovanje človekovega dostojanstva tako v zasebnem kot javnem življenju. Je del duhovne integritete, ki skupaj s telesnim tvori pojem človekovega dostojanstva. Civilizacijsko zrelost določene družbe je mogoče presojati

glede na stopnjo njene kulture govora in dialoga. Svoboda veroizpovedi seveda ni vseobsegajoča pravica, ki bi varovala vse – tudi najbolj ekstremne – oblike izražanja v vsakokratni demokratični družbi. Ko je v družbi dopuščeno spodbujati in razpihovati versko sovraštvo, nestrpnost in nasilje, taka družba ni niti svobodomiseln niti zrela. (Letnar Černič 2016)

Verska svoboda obsega varstvo opredelitev in prepričanj s področja etike oziroma morale. To so svetovnonazorske opredelitve, ki kot filozofske ali ideološke teorije oziroma kot miselni sistemi razlagajo človeka, njegovo bistvo in svet, v katerem prebiva. Pri tem je potrebno opozoriti, da država ne sme ocenjevati teološke ali filozofske resničnosti ali legitimnosti tovrstne teorije oziroma sistema. (U-I-92/07)

Verska svoboda sodi med maloštevilne in taksativno naštete človekove pravice in temeljne svoboščine, ki jih v nobenem primeru ni dopustno začasno razveljaviti ali omejiti. Ustava v drugem odstavku 16. člena določa, da svobode vesti iz 41. člena ni dopuščeno začasno razveljaviti ali omejiti niti v vojnem in izrednem stanju. Ta umestitev je odraz velikega pomena svobode vere za razvoj ideje tolerance, ustavnosti in demokratičnosti države. S to svoboščino so povezane ali iz nje izhajajo številne druge pravice in svoboščine: načelo demokratičnosti (Ustava, 1), ločitev države in verskih skupnosti (7), enakost pred zakonom (14), pravica do osebne dostojanstva in varnosti (34), varstvo pravic zasebnosti in osebnostnih pravic (35), varstvo osebnih podatkov (38), svoboda izražanja (39), pravica do zbiranja in združevanja (42), pravica do ugovora vesti (46), pravice in dolžnosti staršev (54), svoboda izobraževanja in šolanja (57), prepoved spodbujanja k neenakopravnosti in nestrpnosti, prepoved spodbujanja k nasilju in vojni (63) in dolžnost sodelovanja pri obrambi države. Ustava v 41. členu določa, da ta člove-

kova pravica in temeljna svoboščina obsega pravico imeti vero, pravico svobodno izbrati vero, pravico ne imeti vere in pravico svobodno spremeniti vero. Na prvi ravni to pomeni svobodo verovanja, ki je notranji premislek in notranja odločitev posameznika o verskih vprašanjih (lat. *forum internum*). Te ravni pravno ni mogoče urejati ali omejevati in pripada samo fizičnim osebam. (ZVS, 2/1–3; U-I-92/07) Na drugi ravni pomeni svoboda veroizpovedi manifestacijo notranjih osebnih odločitev s področja vere navzven, izven sebe (lat. *forum externum*). Manifestacija obsega pravico do svobodnega izpovedovanja vere, ki pomeni ustno ali pisno izražanje vere. Obsega splošno svobodo ravnanja, ki vključuje bogoslužje in obredje, druga ravnanja v skladu z verskim naukom in povezovanje v cerkve ali druge verske skupnosti. Svobodno izpovedovanje vere in splošna svoboda ravnanja pripadata tako posameznikom kot cerkvam ali drugim verskim skupnostim. V okvir verske svobode spada pravica staršev, da svojim otrokom zagotovijo versko in moralno vzgojo v skladu s svojim prepričanjem. Ta mora potekati v skladu z otrokovo starostjo, zrelostjo in s svobodo vesti. Potrebno je spoštovati telesno in duševno nedotakljivost otrok. (Naglič 2016)

Pravica do verske svobode je še posebej varovana v razmerju do institucij vseh treh vej državne oblasti in posameznikov, ki opravljajo javne funkcije. Svobodna demokratična družba zahteva, da se soočajo različni argumenti ter da smo strpni in svobodomiselnih do različnih stališč, saj se lahko prepričljivejši argumenti izluščijo le v javni debati. Če neka verska skupina v javnosti izraža svoje mnenje, je to njena legitimna pravica, ki jo v pluralni družbi zagotavlja zahteva po strpni izmenjavi argumentov, varuje pa jo vrsta temeljnih ustavnih in mednarodnih dokumentov. (Annen proti Nemčiji, 72.–75.



odstavek) Namesto zagotavljanja učinkovitega varstva človekovih pravic se v slovenski družbi še poglobljajo razlike med primarnima svetovnonazorskima stranema. Nekateri evropski mediji današnjega časa tudi s pomočjo zgolj retoričnega varstva človekovih pravic ostajajo orožje za javno diskreditacijo posameznikov in družbenih skupin. Znano je, da so človekove pravice v evropskih družbah varovane neenako, selektivno in zato tudi neučinkovito. Kar je za eno svetovnonazorsko stran kršitev človekovih pravic, za nasprotno stran to sploh ni. Prav zato je o pomembnih vprašanih potrebna svobodna in strpna javna razprava. (Letnar Černič 2016)

Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (v nadaljevanju Evropska konvencija) varuje versko svobodo v 9. členu z naslovom »Svoboda mišljenja, vesti in vere«. Prvi odstavek 9. člena določa, da ima »vsakdo /... / pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. 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 ali verskih obredih.« Pravica do verske svobode državam nalaga negativne obveznosti, tj. da se ne vmešavajo v uresničevanje verskega življenja pri posamezniku, ter pozitivne obveznosti, tj. da nedržavnim subjektom prepreči, da bi v to pravico posegali. Nanaša se tako na javno kot tudi zasebno sfero svobode veroizpovedi posameznika. Sestavlja jo več podtipov verske svobode, denimo svoboda uresničevanja vere, svoboda spreminjanja vere ter svoboda odločitve o nepridružitvi določeni verski skupnosti. Prvi odstavek 9. člena varuje tako individualni (Kokkinakis proti Grčiji) kot kolektivni (Hasan in Chaush proti Bolgariji) vidik verske svobode. To pravico je mogoče omejiti

le pod točno določenimi pogoji. Drugi odstavek 9. člena v tem smislu določa, da se sme »svoboda izpovedovanja vere ali prepričanja omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to v demokratični družbi nujno zaradi javne varnosti, za zaščito javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi«. Evropsko sodišče lahko tako uresničevanje verske svobode omejuje z zgornjimi izjemami z uporabo tristopenjskega testa sorazmernosti. Ta test služi kot preizkus, ali je bil poseg v versko svobodo v demokratični družbi zakonit, legitimen in nujen. Z drugimi besedami: ali obstaja »nujna družbena potreba« za omejitev zagotavljanja verske svobode. Evropsko sodišče postavlja kot upravičen razlog omejevanja verske svobode predvsem državno nevtralizem in pluralizem. Pri tem se sodniki poslužujejo doktrine polja pro ste presoje. Evropsko sodišče je v zadnjih desetletjih v svoji praksi razvilo doktrino polja proste presoje (*margin of appreciation*), ki državam omogoča, da določene pravice iz Evropske konvencije razlagajo in uresničujejo skladno s svojo tradicijo, zgodovinskimi izkušnjami, običaji in kulturo. Doktrina sledi načelu subsidiarnosti evropskega sistema človekovih pravic, ki primarno odgovornost za uresničevanje človekovih pravic nalaga državam pogodbenicam Evropske konvencije. Doktrina polja proste presoje Evropskemu sodišču omogoča, da pluje med uresničevanjem Evropske konvencije in domačimi tradicijami ter običaji, s čimer ne spodkopava lokalnih posebnosti. Evropsko sodišče v svoji sodni praksi vztrajno poudarja, da primarno varuje vrednote pluralizma, strpnosti, širokosrčnosti in svobodomiselnosti. (Letnar Černič 2016)

Verska svoboda je v prvi vrsti obrambna pravica. Morda je zato tudi poimenovana »svoboda« in ne »pravica« do vere. Izraz svoboda poudarja dopustitev določenega ravnanja.

Dolžnost ravnanja je poudarjena v primeru rabe izraza pravica. Svoboščina pomeni predvsem možnost zahtevati nevmešavanje drugega. Pravica seže dlje in predstavlja možnost zahtevati določeno dejanje drugega v korist imetnika pravice. To pomeni, da država, lokalne skupnosti in drugi nosilci javnih pooblastil v svobodo veroizpovedi ne smejo nedopustno posegati. Država ne sme odločati o vprašanjih, ki zadevajo nauk vere ali notranjo avtonomijo cerkva ali drugih verskih skupnosti; zahtevati opredeljevanja do verskih vprašanj; nagrajevati ali kaznovati ravnanj, ki pomenijo izpovedovanje vere; diskriminirati glede človekovih pravic in temeljnih svoboščin; in neupravičeno razlikovati (privilegirati ali zapostavljati) posameznike zaradi njihove veroizpovedi. (U-I-92/07) Verska svoboda od države terja tudi pozitivne ukrepe. Ustava namreč zahteva, da mora biti zagotovljena možnost za učinkovito in dejansko izvrševanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Prispevek države je pri tem odvisen od tega, koliko zmore. Vendar pa mora biti podpora tolikšna in takšna, da omogoča dejansko izvrševanje pravice (U-I-68/98). Država mora v tem pogledu preprečiti vsakršno prisilno (neželjeno) soočenje posameznika s kakršnimkoli verskim prepričanjem (U-I-92/07). Verske vsebine v javnih šolah ne smejo biti predpisane kot obvezne za vse učence. Pri pouku v državni šoli ena (ne)vera ne sme prevladati nad drugo (U-I-68/98). Država mora graditi in zagotavljati strpnost med pripadniki različnih ver, preprečiti neupravičeno razlikovanje na podlagi vere med posamezniki (npr. pri zaposlovanju, kjer to ni nujno po naravi stvari), vzpostaviti okvir za pridobitev pravne subjektivitete verskim skupnostim in v določenih okoliščinah (npr. v vojski, zaporih) omogočiti dostop do verske oskrbe (U-I-92/07). Dejavno sodelovanje države s posameznikom oziroma cerkvijo ali drugo versko skupnostjo je pomembno zlasti v okoliščinah, v katerih je

posameznikom udejanjanje svobode vere bistveno oteženo ali celo onemogočeno in okoliščine izzovejo še posebej intenzivno doživljanje vprašanj in dilem, ki jih zajema pojem verskega prepričanja. To so predvsem zaprta okolja (vojska in zavodi za prestajanje kazni) in tudi odprta okolja, v katerih posameznikom telesne in druge lastnosti znatno ovirajo ali onemogočajo uresničevanje svobode veroizpovedi zunaj ustanove (bolnišnice in socialnovarstveni zavodi). V teh primerih mora država posameznikom omogočiti individualna ravnanja verske narave (npr. individualno rabo verskih simbolov), omogočiti dostop do knjig z versko vsebino, dostop duhovnika in dopustiti izvedbo verskih obredov. Verski obred je kot medij med vernikom in transcenco bistvena sestavina izvrševanja vere, ki se običajno skupinsko udejanja v posebnih posvečenih prostorih, zato je pozitivna dolžnost države v zaporih in javnih bolnišnicah omogočiti uporabo primernih prostorov za kolektivno izvrševanje vere. Za opravljanje duhovne oskrbe v zaprtih okoljih sme država angažirati uslužbence cerkva ali drugih verskih skupnosti. Zagotavljanje pravnega varstva verske svobode zajema zgolj tista ravnanja, ki so razumno povezana z bistvom verskega prepričanja in brez katerih svoboda vere za posameznika postane okrnjena. (Naglič 2016)

Evropsko sodišče državam članicam v veliki meri pušča proste roke, da uresničujejo in varujejo versko svobodo skladno z domačimi običaji, tradicijami in kulturo. Izvrševanje verske svobode je pogosto treba omejevati v državah, kjer sobivajo različne veroizpovedi, pri čemer morajo države zagotavljati njihov pluralizem ob upoštevanju tradicije in zgodovine. Če pa ena svetovnonazorska oziroma versko nazorska stran poskuša preprečiti izražanje različnih stališč in veroizpovedi tako, da jih označi za sovražne, njihovo

izražanje za sovražni govor, in jih tako poskuša izločiti iz javne debate, je s takšnim javnim prostorom nekaj hudo narobe. Namesto soočanja nasprotujočih si posameznikov in družbenih skupin v pluralni izmenjavi mnenj trenutne razmere v številnih evropskih družbah kažejo na poglobljeno in nezavedno nerazumevanje ter celo neznanje varovanja človekovih pravic. To varstvo se tako uporablja samo za zasledovanje lastnih, posameznih ciljev. Kam vodijo stališča, ki pozivajo k prepovedi svobodnih zborovanj ter pluralnega izražanja mnenj? Nikamor drugam kot v enoumje, ko bo tudi v resničnem življenju dopustno samo eno stališče in bodo še tisti redki posamezniki, ki si upajo kaj povedati drugače, dokončno utišani. Evropske družbe potrebujejo spodbujanje pluralnosti, odprtosti in svobodomiselnosti pri izražanju, zbiranju in veroizpovedi. Le preko odprtega soočenja, strpnosti in obravnave pomembnih družbenih vprašanj bo družba postala zrelejša in široko srčnejša. Pluralizem oziroma pluralnost kot temeljna vseobsegajoča vrednota utemeljuje versko svobodo. Bistvo pluralnosti v izobraževanju se skriva prav v enakem obravnavanju različnih veroizpovedi ob upoštevanju zgodovinskih in kulturnih razmer. Država z njihovim enakopravnim Evropsko sodišče je v svoji sodni praksi razvilo tudi pojem razumne prilagoditve (*reasonable accommodation*), ki omogoča varovanje ranljivih skupin v primerih posredne diskriminacije. Ranljivim skupinam se tako zagotavljajo enake možnosti pri izvrševanju verske svobode. Pri tem se Evropsko sodišče v svoji sodni praksi bori zoper diskriminacijo pri izvrševanju veroizpovedi. Tradicionalno razlagamo enakost bodisi kot enakost možnosti oziroma enakost kot rezultat. Obe razlagi imata takšne in drugačne pomanjkljivosti. Prva se nanaša na zagotavljanje enakih začetnih možnosti, druga pa pomeni enakost pri končnem rezultatu. Države imajo tako negativno

obveznost, da ne povzročajo neenakosti, kot tudi pozitivno obveznost, da zagotavljajo enakost med zasebniki. Kljub temu opredelitev enakosti v praksi povzroča nemalo težav, saj je prevečkrat odvisna predvsem od ideološke oziroma svetovnonazorske usmerjenosti vsakokratne družbe. Kdaj so posamezniki v dovolj enaki situaciji, da jih lahko obravnavamo enako, in kdaj jih moramo obravnavati različno? Koncept enakosti zagotovo ni le formalen pojem, temveč ga je treba napolniti s konkretno vsebino. Pri tem je nujno izvesti primerjavo med tem, kaj je in kaj ni enako, šele potem, ko je poskrbljeno za posameznikove osnovne potrebe, saj šele takrat pride do izraza posameznikova svoboda. Pojem razumne prilagoditve tako pri izvrševanju posameznikove verske svobode zahteva enakost možnosti. (Letnar Črnič 2016)

Swoboda vere se uresničuje individualno ali kolektivno. Kolektivna raven uresničevanja pomeni pravico posameznikov, da ustanavljajo cerkve ali druge verske skupnosti in se vanje povezujejo. Cerkev ali druge verske skupnosti imajo pravico, da samostojno in neodvisno (avtonomno) urejajo svoje notranje zadeve, ki zadevajo njihovo delovanje in notranji položaj vernikov (U-I-92/07). Kolektivna raven svobode veroizpovedi cerkvam ali drugim verskim skupnostim zagotavlja tudi lastno svobodo vesti. Ta se izraža v pravici, da svobodno in v skladu s svojimi lastnimi pravili izpovedujejo verska prepričanja in opravljajo verska ravnanja. Pri uresničevanju verske svobode, bodisi individualne bodisi kolektivne, je po mnenju Ustava pomembno ločiti pozitivno in negativno raven (U-I-92/01). Pozitivna raven pomeni pravico imeti versko prepričanje (U-I-92/07) in v tem oziru možnost povezati se v cerkev ali drugo versko skupnost. Posameznik vero prosto izpoveduje sam ali skupaj z drugimi,

javno ali zasebno, s poukom, izpolnjevanjem verskih dolžnosti, bogoslužjem in opravljanjem verskih obredov. Ta raven zagotavlja vsakršno (ustno ali pisno, zasebno ali javno) izražanje vere, vključno z molitvami in širjenjem verskih resnic. Varovana so tudi ravnanja, ki pomenijo izpolnjevanje verskih pravil (bogoslužje, obredi, procesije, uporaba verskih oblačil, simbolov ipd.). Pozitivna raven svobode vere vključuje navzven zaznavna ravnanja, ki so pomembno povezana s posameznikovim verskim prepričanjem. Nasprotno pa negativna raven uresničevanja svobode veroizpovedi pomeni pravico ne imeti verskega prepričanja in možnost ne povezati se v cerkev ali drugo versko skupnost. Posameznik ni dolžan imeti vere ali se o tem izreči; zaradi tega ga ni dovoljeno kaznovati, diskriminirati ali zapostavljati; ni ga dopustno siliti k izpovedovanju vere; ima pravico odkloniti sodelovanje pri ravnanjih, ki pomenijo izvrševanje vere. Negativna raven uresničevanja verske svobode nima apriorne prednosti pred pozitivno ravniho. V vsakem konkretnem primeru je potrebno na podlagi načela pravne države iz člena ter načela uresničevanja in omejevanja pravic iz tretjega odstavka 15. člena Ustave opraviti tehtanje in v skladu z načelom sorazmernosti presoditi, kateri ravni svobode gre trenutna prednost (U-I-92/07). Tehtanje med posameznimi ustavnimi pravicami se v okviru načela pravne države izvede neposredno na podlagi izrecne ustavne določbe, da so človekove pravice in temeljne svoboščine omejene samo s pravicami drugih in v primerih, ki jih konkretizira v svojem besedilu že sama ustava. (Naglič 2016)

## **Pravičnost, etika, pravo in verska svoboda**

»Svet je nevaren. Pa ne zaradi nasilnih ljudi,  
temveč predvsem zaradi tistih, ki nič ne storijo zoper to.«  
(Albert Einstein)

Peter Svetina, varuh človekovih pravic, obsoja vsakršno manifestacijo verske nestrpnosti oz. sovraštva. V zadnjem času smo ponovno priča vandalskemu skrunjenju sakralnih objektov, ki so osrednji prostor za svobodno izražanje posameznikove vere. Vsakdo ima pravico, da svobodno - zasebno ali javno - izraža svojo vero ali prepričanje, skrunjenje verskih objektov pa je po mnenju Varuha človekovih pravic ena izmed oblik napadov na svobodo izražanja veroizpovedi. Varuh človekovih pravic bo vedno povzdignil glas proti kakršnemu koli nepravičnemu in na verskem področju izključevalnemu ravnanju kogarkoli v družbi. Zato je njegov poziv po strpnemu in spoštljivemu dialogu treba jemati resno. Preveč nedolžnih ljudi je bilo umorjenih, trpinčenih in ponižanih. Več milijonom ljudi so bile sistematično kršene in zanikane človekove pravice. Zato naj nam bodo mračna obdobja zgodovine svarilo, kako nevarno je izražanje sovraštva, hujskanje proti drugačnim in nestrpnost do drugačnosti ter prepričanje v večvrednost enih nad drugimi, je še ob dnevu holokavsta januarja letos poudaril Peter Svetina.

Platon imenuje pravičnost kot prvo temeljno človekovo vrednoto, ki ima svojo bistveno socialno sestavino: biti pravičen do drugih ljudi. Brez kulture, ki bi to pripadnost ponotranjila, ni pravne države. (Jaklič 2016) Glede zavzemanja za pravičnost, etično in versko pluralno družbo nas navdihuje Platon, ko govori o srčnosti, ki predstavlja za pravičnostjo drugo najpomembnejšo vrednoto. Poudarja, da srčnost pomeni



pogum, da se zavzemam in borim za svoje lastno (versko) prepričanje, čeprav me pri tem napadajo ali ranijo. Pravičnost se tesno povezuje z integriteto, univerzalizmom, humanostjo, modrostjo, pa tudi 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, družbenega bitja v sožitju z drugimi ljudmi in individualne osebe, v odnosu do kozmosa. (Novak 2008) Pri moralnih oziroma etičnih normah gre za pravila, ki so blizu pravnim pravilom, vendar pa predstavljajo določeno nadgradnjo nad pravom. Moralna naloga posameznikov, »poklicanih« ni, da uveljavijo več ali manj enakosti, temveč mora to postati etično načelo demokratične družbe. Pravičnost namreč predstavlja tisto potrebno družbeno podstat glede participacije in vključenosti posameznikov v okviru procesov v družbi, ki preprečuje njihovo marginalizacijo znotraj sodobne družbe, kar zahteva podroben interdisciplinarni pristop. (Jambrek 2014) Platonovo *suum cuiusque*, ki zagovarja pravično delovanje in je utemeljeno na naravnopravnem stališču, v svojem bistvu predstavlja *ultima ratio* razumevanja in dojetanja pomenskosti prava tudi na področju urejanja verske svobode ter pri tem 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 harmoničen medsebojni odnos do različnosti in verske pluralnosti. Še posebno nam pomeni pravičnost enakopravno varstvo in zaščitenost posameznikov ter skupin in enakopravno upoštevanje njihovih pravic, ki izhajajo iz svobodne izražanja njihove vere, brez kakršne koli pristranosti 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, torej njegova moralnost in etičnost. Juridična učinkovitost je namreč premo sorazmerna z občutkom večine ljudi, da je pravo v sozvočju z njihovimi (verskimi) vrednotami. (Pavliha 2016, 265–276)

V pravni državi je torej predvidljivost vedenja in ravnanja glede verske svobode vrednota, ki naj bo kar najbolj ureničevana. Če se torej ljudje pravilno zanesejo na pravne predpise države in so na to uravnali svoje ravnanje, država pa ne bi zagotavljala verske svobode in bi to enostavno prezrla v njihovo škodo, bi bilo s tem nadvse očitno prekršeno prej omenjeno načelo varstva zaupanja v vladavino prava. Pravna predvidljivost je tudi v neposredni zvezi s pravičnostjo. V tem pogledu je potrebno izpostaviti pravično in k človeku naravnano zakonodajo, ki povečuje pravno varnost glede verske svobode, ki pomembno zaznamuje družbeno življenje in posameznika znotraj skupnosti.

Ni slučaj, da je prav ta čas pogosto označen kot čas humanizma, k človeku usmerjene miselnosti. Humanizem pomeni torej človečnost tudi v vrednotnem pomenu, miselnost, 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 ljubezen 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 poglavitno 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 prejšnjega 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 in da ljubezen ni samo temeljno čustveno stanje in delovanje človeka, ampak tudi krepost in vrednota, saj zaobseže skoraj vse moralne zgibe. 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. (Pavliha 2016, 265–276) Kar nenazadnje predstavlja tudi nosilno naziranje večine religij.

### **Zaključek**

Vera ima mesto tako v zasebnem kot tudi v javnem prostoru sodobnih evropskih družb. Kakšno naj bo to mesto, pa sodi v polje proste presoje vsakokratne družbe skladno z domačimi običaji in družbenimi potrebami. Različne veroizpovedi in svetovnonazorska prepričanja številnim ljudem vsekakor osmišljajo in napolnjujejo sicer pogosto prazna vsakodnevna življenja. Medsebojno sobivanje, pluralizem, strpnost in sodelovanje različnih verskih skupnosti morda lahko dokončno umesti vero v sodobno evropsko družbo. Če pri obravnavanju položaja vere v javni sferi uporabimo pluralistični pristop, dileme o nošenju različnih verskih simbolov v javnosti, o njihovi prisotnosti v šolskih prostorih ter o verouku, religioznih običajih v praksi izginejo, saj postanejo le eno od verskih in svetovnonazorskih prepričanj, ki sobivajo v babilonu duhovnega bogastva človeštva. Učinkovitejše in bolj pluralno uresničevanje verske svobode lahko pripomore k strpnejšemu dialogu v evropskih družbah. Vendar le normativno varstvo ne zadostuje. Potrebno je nekaj več. Posamezniki morajo ponotranjiti vrednote strpnega, širokosrčnega in pluralnega dialoga o mestu vere v javnem prostoru evropskih družb. Le tako se lahko pri izmenjavi stališč izognemo sovražnosti. Pri tem imajo pomembno vlogo tudi nosilci javnega mnenja, udeleženci v javnih debatah ter tiskani, radijski, televizijski in spletni mediji, ki se morajo izogibati spodbujanju sovražnega govora ter ga brezpogojno obsojati. Iz analize zadev pred ESČP izhaja najmanjši skupni

imenovalec, da ESČP varuje versko svobode na podlagi vrednot pluralizma, strpnosti, državne nevtralnosti in upoštevanja nujnih družbenih potreb v vsakokratni evropski družbi. Tako verske skupnosti kot tudi posamezniki nosijo ključno odgovornost pri ustvarjanju strpnega, svobodomiselnega in pluralnega izvrševanja ter uresničevanja verske svobode v javnih prostorih evropskih družb. (Letnar Černič 2016)

Za ohranjanje občutka pravičnosti, pravične družbe in pravičnega prava na področju verske svobode 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, 241–255) 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 do različnega verskega prepričanja. 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) Slednje nas poziva, da vrnemo spoštovanje do verske svobode v javno življenje, tako v medije kakor tudi v vsakdanjo medsebojno komunikacijo, najboljše z osebnim zgledom in odločno obsodbo nespoštljivega in netolerantnega ravnanja, saj to koristi predvsem nam samim. (Cerar 2010)

Albert Einstein je 23. decembra leta 1940 v reviji Time zapisal:

»Ko je revolucija [nacionalsocializem] prišla v Nemčijo, sem kot ljubitelj svobode upal, da bodo univerze to svobodo

branile, saj sem vedel, da so se vselej hvalile s svojo zavezanostjo resnici; toda ne, univerze so takoj utihnile. Potem sem računal na velike izdajatelje časnikov, katerih ognjevit uvodniki so svoj čas razglašali ljubezen do svobode. Vendar so bili, podobno kot univerze, v nekaj kratkih tednih utišani. Edino cerkev se je neposredno upirala Hitlerjevi kampanji za utišanje resnice. Poprej me ni cerkev nikoli posebej zanimala, zdaj pa občutim veliko naklonjenost in občudovanje, ker se je edino cerkev pogumno in vztrajno zavzela za intelektualno resnico in npravstveno svobodo. Zatorej sem prisiljen priznati, da to, kar sem nekdanj preziral, zdaj brez pomisleka hvalim.« (38)

Kakšna je torej cena neprecenljivih vrednot?

### Reference

Aristotel. 1983. *Die Nikomachische Ethik*. 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 et al. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Cerar, Miro. 2010. Zakaj se premalo spoštujemo. IUS INFO kolumna. <https://www.iusinfo.si/medijsko-sredisce/kolumne/57754> (pridobljeno 12. 9. 2021).

Einstein, Albert. 1940. Interview. *Time Magazine* 36, št. 26: 36–39.

Jaklič, Klemen. 2016. Doktorand mora biti iz pravega testa. Pogovor: Tax-fin-lex. TFL glasnik 6, št. 3. <https://www.tax-fin-lex.si/publikacije/TflGlasnik/b8e1fe7a-854e-4125-bab5-bd244dbc07e> (pridobljeno 12. 9. 2021).

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

Letnar Černič, Jernej. 2016. Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča za človekove pravice. Bogoslovni vestnik 76, št. 3–4: 621–634.

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

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

Naglič, Andrej. 2016. Redefinicija odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerza v Ljubljani.

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

Pascal, Blaise. 1999. Misli. 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 et al. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

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

Ribičič, Ciril. 2010. Dr. Ciril Ribičič, bivši ustavni sodnik in profesor na Pravni fakulteti v Ljubljani. Intervju. Mladina 35, št. 7. <https://www.mladina.si/49725/dr-ciril-ribicic-bivsi-ustavni-sodnik-in-profesor-na-pravni-fakulteti-v-ljubljani/> (pridobljeno 12. 9. 2021).

Teršek, Andraž. 2014. K praksi pravnosti v demokraciji človekovih pravic. IUS INFO kolumna. <https://www.iusinfo.si/medijsko-sredisce/kolumne/132102> (pridobljeno 12. 9. 2021).

### *Sodne odločbe Evropskega sodišča za človekove pravice*

Kokkinakis proti Grčiji, 25. 5. 1993.

Thlimmenos proti Grčiji, 6. 4. 2000.

Hasan in Chaush proti Bolgariji, 26. 10. 2000.

Annen proti Nemčiji, 26. 11. 2015.

### *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.

U-I-68/98, 22. 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-I-92/07, 15. 4. 2010.

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

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

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

Up-748/10, 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.

UDK: 177.72(450.367):141.72  
1.01 izvorni znanstveni članek

**Robert Devetak**

doktor zgodovinskih znanosti, asistent  
(Inštitut za narodnostna vprašanja (Ljubljana);  
Fakulteta za humanistiko, Univerza v Novi Gorici)

## **Žensko dobrodelno delovanje v 19. stoletju: primer goriškega Gospejnega društva v podporo revežem**

**Izvleček:** Prispevek obravnava delovanje najpomembnejšega dobrodelnega društva na Goriškem in Gradiškem v obdobju Avstro-Ogrske. V Gospejnem društvu za podporo revežem, ki je bilo ustanovljeno leta 1869, so se združila prizadevanja plemkinj in bogatih meščank, da bi s svojim vplivom, finančnimi sredstvi in delom pomagale revnemu goriškemu prebivalstvu. Članice so izvajale različne oblike pomoči (javna kuhinja, oskrbovanje na domu, dobrodelni sejmi in prireditve), s katerimi so aktivno in pomembno pomagale javnim prizadevanjem oblasti pri zaježitvi slabih socialnih razmer. V društvu so se uveljavljale ženske različnih narodnosti, socialnih statusov in veroizpovedi.

**Ključne besede:** Dežela Goriška in Gradiška, dobrodelnost, ženska društva, 19. stoletje

## **Women Charity in the Nineteenth Century: The Case of the Ladies Society of Gorizia in Aid of the Poor**

**Abstract:** This article deals with the activity of the most important charitable association in the Land of Gorizia and Gradisca during the Austro-Hungarian period. The Ladies Society in Aid of the Poor, founded in 1869, united the efforts of noblewomen and wealthy burghers to help the poor Gorizia population by using their influence, financial resources, and services. Its members provided various forms of assistance (soup kitchen, home care, charity fairs and events), with which they actively and significantly facilitated the public efforts of the authorities in curbing poor social conditions. Women of different national, socio-economic, and religious backgrounds established themselves in the association.

**Key words:** The Land of Gorizia and Gradisca, women associations, charity, nineteenth century

## Uvod

Devetnajsto stoletje predstavlja čas, ko so se ženske v Evropi in na današnjem slovenskem ozemlju začele aktivneje vključevati v javni prostor ter so si postopoma uspele zagotoviti vidno vlogo v javnem diskurzu. Njihova javna vloga se je razvijala v več smereh, med katerimi posebno mesto zavzema dobrodelno društveno delovanje. Dobrodelnost je bila v tem obdobju videna kot podaljšano delovanje skrbstva za družino oziroma javno materinstvo (Dudeková 2017, 156). Po takratnih nazorih so bile ženske kot matere naravno usposobljene za tovrstno delo (Selišnik in Cergol Paradiž 2016, 239). Njihov karakter je takratna družba povezovala in definirala s sočutjem, čustvenostjo, samožrtvovanjem, ljubeznijo do bližnjega. Takšne družbeno pogojene razlike po spolih so ženskam dajale le malo možnosti za uveljavitev v javnosti (Frohman 2008, 117). Dobrodelnost je bila ena izmed njih in ženske so jo dodobra izkoristile ter tako postale »aktivne državljanke« (Porter 2002, 26).

Na vzpostavitev široke dobrodelne mreže v 19. stoletju je vplivalo več dejavnikov, med katerimi lahko izpostavimo epidemije, vojne, ekonomske krize in nov odnos do problematik v urbanih okoljih (npr. alkoholizem, prostitucija ter neustrezna higiena) (Bock 2004, 179; Perrot 1993, 450). Pomembni razlogi so bili tudi širitev mest, industrializacija in povečevanje prebivalstva (Dudeková 2017, 144). Dobrodelno dejavnost so v tem obdobju zaznamovale predvsem ženske višjih družbenih razredov in aristokracije, ki so imele dovolj sredstev, prostega časa in moči v družbi, da so se lahko uveljavile kot dobrodelne akterke ter organizirale lastne iniciative. V drugi polovici 19. stoletja so se – s širitvijo novih zaposlitvenih možnosti za ženske in posledično poveče-

vanjem srednjega družbenega razreda – z dobrodelnostjo začele aktivno udejestvovati tudi meščanke in izobraženke, kar je dalo dejavnosti nove dimenzije. (Perrot 1993, 451) Motivacija, ki je gnala ženske, da so se požrtvovalno angažirale pri pomoči revnim, je bila različna. Nekatere je k pomoči gnala usmiljenost, ki je izvirala iz krščanstva. Ta oblika je bila posebej izrazita v prvi polovici 19. stoletja. (Bock 2004, 180) Nekatere so poskušale vpeljati meščanske norme med revno prebivalstvo. Druge so na ta način uspele doseči večjo in vidnejšo vlogo v družbi. Nekatere pa so delovale v neposrednem sodelovanju z različnimi vejami oblasti in poskušale vplivati na spremembe v socialni politiki. (Perrot 1993, 452)

Ena od glavnih in najbolj učinkovitih oblik pomoči so bila dobrodelna društva, ki so se predvsem v drugi polovici 19. stoletja razširila v vsa večja urbana središča po Evropi. Namen tovrstnih društev je obsegal širok spekter dejavnosti – pomoč otrokom, sirotam, vdovam, starejšim, zapornikom, brezposelnim, prostitutkam in drugim družbenim skupinam, ki so živele na družbenem robu. (Bock 2004, 178) V dobrodelnih društvih so se uspele uveljaviti predvsem ženske, ki so v njih velikokrat prevzele tudi glavne funkcije in vodstvena mesta. Pomen tovrstnega združevanja je presegal samo pomoč revnemu prebivalstvu. Udejestvovanje v njih je imelo daljnosežne družbene, ekonomske in socialne posledice za ženske ter je ključno vplivalo na njihov družbeni status. Z delovanjem v društvih in izvajanjem društvenih nalog ter prizadevanj na terenu je lahko širša javnost hitro prepoznala pomen ženskega dela. (Leeuwen 2002, 37) Članice so tako prišle na naslovnice časopisov, ki so poročali o njihovem delu, pomen dobrodelnega delovanja pa je prepoznala tudi oblast. Ženske so velikokrat delovale kot njena podaljšana roka, saj so poročale o slabih razmerah v revnih predelih

mest in od revnih prejemale informacije o tem, kateri bi bili nujni ukrepi za pomoč. (Fuchs in Thompson 2005, 143) Z obiskovanjem revnih predelov so ženske pridobile izkušnje, s katerimi so začele sooblikovati socialno politiko. Postale so »glas revežev«, saj ti zaradi svoje nezadostne vloge in moči v družbi velikokrat niso zmogli sami učinkovito vplivati na dosego sprememb, ki bi izboljšale njihove življenjske razmere. (Perrot 1993, 455) Javno in organizacijsko delovanje znotraj društev je dalo članicam vodstvene izkušnje, ki so jih lahko uporabile tudi na drugih področjih. Društva so oblikovala odbore, kjer so si članice razdelile različne naloge (predsednica, tajnica, blagajničarka, organizatorke dela in tečajev ter podobno). Upravljanje z večjimi zneski je omogočilo večje investicije, kar je še dodatno vplivalo na žensko vlogo v družbi. Izkušnje, pridobljene s socialnim delom, so lahko prenesle tudi na druga področja. Ženske so si v okviru delovanja na področju dobrotelne širile obzorja, potovale, zbirale denar, dobile vpogled v delovanje različnih institucij, uprave, politike. (Bock 2004, 178) Javni pozivi in nastopi, v katerih so ženske opozarjale na tegobe revščine, so v javnosti postopoma odpravljali predsodke, da ženske ne zmorejo javno nastopati pri temah, povezanih s širšo družbo. (Prochaska 1980, 2) Dobrotelna dejavnost je zahtevala veliko osebno moč protagonistk in je bila v navzkrižju z vizijo ženske šibkosti ter zadržanosti, ki je bila uveljavljena v takratni družbi. Pridobljene izkušnje so povsod po Evropi vplivale na razvoj ženskih gibanj, ki so imela korenine v dobrotelnosti. (Bock 2004, 177) Do konca 19. stoletja sta dobrotelnost in socialno delo postala ključna elementa v meščanskem ženskem gibanju (Frochman 2008, 116). Ravno dobrotelna društva so številnim ženskam dala podlago in znanja, ki so jih potem učinkovito uporabljale v bojih za ekonomske in politične pravice (Perrot 1993, 456–457). S

svojim delovanjem so si odprle vrata v javno življenje in postopoma pridobivale vpliv ter družbeno moč, posledica tega pa so bile spremembe in pridobitve novih pravic, predvsem političnih, na primer volilne pravice in delovanja v političnih društvih (Malečková 2006, 167–188).

Proces ustanavljanja organizirane ženske dobrodelnosti je v drugi polovici 19. stoletja zajel tudi deželo Goriško in Gradiško. Posebnost dežele je bila njena večnarodnostna sestava prebivalstva, saj so na sorazmerno majhnem prostoru, ki je po površini meril manj kot 3.000 km<sup>2</sup> sobivale slovenska, furlanska, italijanska, nemška in judovska skupnost, ki se je sicer prištevala k italijanski.<sup>1</sup> (Marušič 2005, 45) V drugi polovici 19. stoletja so se pričeli odnosi med narodnimi skupnostmi hitro zaostrovati in so do konca stoletja prerasli v prave boje. Slednji so potekali predvsem na relaciji med slovensko na eni in romansko (furlansko in italijansko) skupnostjo na drugi strani. Romanska in deloma nemška skupnost sta imeli v deželi prevladujoč položaj v politiki, upravi, šolstvu, gospodarstvu, predstavljali so višji sloj prebivalstva – ne glede na to, da je slovenska skupnost predstavljala večino. (Vodopivec 2006, 111–113; Melik 1965, 299) Specifično okolje je predstavljalo središče dežele, to je Gorica, kjer so sobivale vse najštevilčnejše narodne skupnosti, ki so se združevale okoli lastnih upravnih, ekonomskih, političnih, izobraževalnih in kulturnih ustanov (Marušič 1998, 27–34; Tavano 1991). Narodnostne razmere so imele pomembno vlogo tudi pri razvoju dobrodelnosti v deželi.

1 Glede na občevelni jezik je v deželi leta 1910 govorilo slovenski jezik 62 %, italijanski in furlanski 36 %, nemški 1,8 %, ostale jezike pa 0,2 % prebivalstva. Skupno število prebivalcev je znašalo 260.721.



Goriška in Gradiška je bila z gospodarskega vidika izrazito kmetijsko naravnana, s sorazmerno majhno industrijo ter – z izjemo glavnega mesta – brez večjih gospodarskih ali urbanih centrov (Marušič 2014, 59–72; Luchitta 2001, 49–54). Odvisnost od kmetijskega gospodarstva, pogoste slabe letine, neprilagojenost prebivalstva na svetovne gospodarske spremembe in tehnološke novosti ter gospodarske krize so imele velik vpliv na slab standard Goriške ter imele pomembno vlogo pri pojavu množične revščine tako pri podeželskem kot pri urbanem prebivalstvu (Devetak 2019, 281–299). Pogoste krizne razmere so vplivale na razvoj in širitev organizirane dobrodelne dejavnosti, ki so jo izvajale cerkvene in civilne institucije ter posamezniki ali skupine (Claricini 1873, 64–84; Tavano 1984). Podobno kot drugod po Evropi so se v Gorici konec 60. let 19. stoletja samostojno organizirale tudi ženske, predvsem predstavnice plemstva in bogatega meščanstva ter oblikovale več dobrodelnih iniciativ, med katerimi je osrednja vloga pripadla Gospejnemu društvu v podporo revežem.

### **Ustanovitev in vodstvene strukture Gospejnega društva v podporo revežem**

Podobno kot ponekod drugod v državnih in evropskih urbanih središčih, je v drugi polovici 19. stoletja prišlo do organiziranega dobrodelnega delovanja tudi v Gorici, ki se je manifestiralo z ustanovitvami različnih društev. Kot prvo je z delovanjem pričelo decembra 1868 Gospejno društvo v podporo revežem,<sup>2</sup> ki je v začetku združilo prizadevanja

2 *Associazione delle Signore Goriziane a sollievo dei poveri / Görzer Frauenverein zur Unterstützung der Armen.*

28 goriških žensk iz višjega družbenega sloja. (Claricini 1873, 420) V zadnjih dnevih leta 1868 so ustanoviteljice z obiski vidnih javnih oseb in žensk višjega sloja v Gorici poskušale pridobiti dovolj članstva, da bi društvo lahko uspešno zaživel. Časopis *Domovina* je prizadevanja označil za »prelep napredek« in je »prisrčno pozdravil« ustanovitev društva (25. 12. 1868, 51). Ustanovni zbor je potekal 2. aprila 1869, na njem pa so izvolili tudi prvi odbor, ki so ga sestavljale predsednica baronica Antonia Tacco, podpredsednica baronica Johanna Pino, tajnica Cecilia de Claricini, poleg njih pa še sedem odbornic. Za glavni cilj si je vodstvo zadalo pomagati revnemu goriškemu prebivalstvu, deloma z denarnimi darovi, predvsem pa z delitvijo surovin in predmetov, ki bi pomoči potrebnim prišli prav pri premagovanju težkih življenjskih razmer. To so bili predvsem les za kurjavo, moka, žita, oblačila in čevlji. V zimskih mesecih so članice kuhale tudi zelenjavno juho, ki so jo delile revnim prebivalcem mesta. Pomoč je bila primarno namenjena vdovam in sirotam, a so jo kmalu razširili in namenili tudi moškim. Poleg tega so članice društva obiskovale bolne na domu. (Claricini 1873, 420)

Ustanovitev lahko povežemo z več dejavniki. Leta 1867 je bil v državi sprejet zakon o društvih, ki je liberaliziral njihovo ustanavljanje, omogočil delovanje političnih društev in na splošno povzročil, da se je društveno življenje začelo hitreje širiti po državi (Vodopivec 2004, 33–64). Konec 60. let 19. stoletja so počasi prihajale na dan tudi težave na gospodarskem področju v deželi, ki so se naslednje desetletje nakopičile in sprožile hudo socialno krizo, pri reševanju katere je aktivno sodelovalo tudi Gospejno društvo v podporo revežem (Devetak 2019, 289–294).

Predsedstvo in odbor sta štela skupaj 11 članic. Občni zbor je potekal enkrat letno spomladi, na njem pa so članice in člani izvolili odbor. Članice odbora so bile lahko izvoljene večkrat. Vodstvena mesta so zasedale predsednica, podpredsednica in tajnica. (Claricini 1873, 420) Kasneje so odboru dodali še mesto blagajničarke, kar je bilo pomembno za organiziranje finančnega delovanja društva. Vodilna mesta so bila vedno v rokah žensk z izjemo svetovalca, ki je bil član odbora v 70. in 80. letih 19. stoletja (*Almanacco e guida scematica della citta e provincia di Gorizia per l'anno 1881*, 15). Velika večina odbornic je bila plemkinj, vse pa so bile pripadnice višjega družbenega sloja v Gorici. Odbornice neplemiškega rodu so bile soproge vidnih goriških politikov, uradnikov ali trgovcev in obrtnikov. Med njimi ne najdemo Slovenk; vsa mesta so zasedale pripadnice romanske in nemške narodne skupnosti.

### **Članstvo in podporniki društva**

Članice in člani so morali plačevati letno članarino štiri goldinarje, po letu 1900 pa osem kron. Dolžni so bili aktivno sodelovati pri dejavnostih društva, na primer obiskovati bolne na domu, deliti hrano, zbirati sredstva in pridobivati informacije na terenu o razmerah pri pomoči potrebnih. (Claricini 1873, 420) Podatki o članstvu v društvu so sorazmerno skopi in posledično lahko iz razpoložljivih virov naredimo podrobnejšo analizo le za nekatera leta. Ob ustanovitvi se je društvu pridružilo 318 članic in članov (420). Članstvo so v veliki večini sestavljale ženske. V naslednjih štiridesetih letih se je to število postopoma zmanjševalo. Če sklepamo po zbranih članarinah, je leta 1873 njihovo število znašalo 289 (421), leta 1886 pa 215 (ASGO, *I. R. Capitanato Distrettuale di*

*Gorizia*, b. 16, f. 122, d. 6659). Leta 1908 je bilo v društvo včlanjenih 163 žensk in le pet moških. Med celotnim članstvom je bilo 55,4 % pripadnic in pripadnikov plemstva (*Vierzigste Jahres-Rechenschaft der Görzer Frauenvereins zur Unterstützung der Armen (Gegründet 1869): für das Jahr 1908*, 3). Ta podatek nam daje vedeti, da je bila v društvo vključena predvsem goriška elita.<sup>3</sup> Podobno kot pri vodilnih strukturah je viden izrazit delež plemkinj, ki so predstavljale glavnino članstva in s svojimi darovi ter prispevki omogočile uspešno delovanje društva. Članstvo je večinoma prihajalo iz Gorice, manjši del pa tudi iz nekaterih drugih predelov dežele, predvsem s furlanske ravnice, občasno, a močno podporo pa so za društvo predstavljali pripadniki in pripadnice plemiških družin iz drugih delov države ali tujine, ki so obiskovali deželo predvsem pozimi zaradi milega podnebja.

Na tem mestu si lahko podrobneje pogledamo narodnostno sestavo društva. Natančnih podatkov o številčni zastopanosti posameznih narodnosti ni mogoče podati, a lahko trdimo, da so v društvu delovali pripadnice in pripadniki različnih narodov. V seznamih članstva tako najdemo pripadnice romanske deželne skupnosti, Nemke, Slovenke, Judinje in Francozinje, med delovanjem pa so bile zagotovo vključene tudi nekatere pripadnice plemiških družin iz drugih delov Avstro-Ogrske. Na nadnacionalno delovanje društva kažejo dvojezična letna poročila (v nemščini in italijanščini), ki jih je izdajalo društvo. Osrednja podpora je prihajala od romanske in nemške skupnosti, a vsaj v prvem desetletju je imelo društvo podporo pri slovenski narodni skupnosti v Gorici

3 Na seznamih članstva najdemo na primer pripadnike in pripadnice plemiških družin Attems, Caricini, Coronini, Ritter von Záhony, Strassoldo in Teuffenbach.

in deželi. To nakazujejo pozitivna poročanja v slovenskem časopisju. Ob ustanovitvi društva so v *Domovini* zapisali: »Blagoslovi Bog delovanje tega društva!« in na ta način izrazili podporo delovanju (9. 4. 1869, 14). Pozitivno mnenje o društvu je podala tudi *Soča* deset let kasneje:

»Rokodelcem se tudi v obče prav trda godi; malo dela, malo zaslužka in za to mnogo stradanja v tukajšnjih nizih ljudskih vrstah. To je izpodbudilo tudi tukajšnje milosrčne dame, katere uže več let preskrbujejo mestnim revežem o zimskem času opoldansko hrano, da so se zopet z hvalevredno požrtvovalnostjo lotile dobrodelnega početja. Naj bi izdatno podporo našle pri vseh premožnih človekoljubih v mestu in zunaj mesta!« (8. 11. 1878, 45)

Predvsem v 60. in 70. letih 19. stoletja je slovenska narodna skupnost aktivno sodelovala pri dobrodelnih dogodkih, ki jih je pripravilo društvo. Na drugi strani sta tudi romanska in nemška skupnost v deželi namenjali sredstva v primerih, ko je bilo prizadeto prebivalstvo v slovenskih delih dežele. Kot je ugotovila že Barbara Šatej, se prva ženska društva v deželi ob začetku delovanja še niso opredeljevala glede na narodnost – članstvo društva je bilo v veliki meri povezano z družbenim položajem (2012, 51). Do preloma je prišlo na prehodu iz 70. v 80. leta 19. stoletja, ko so se začeli narodnostni spori poglobljati. Simpatije so v veliki meri zabrisala mednarodna nasprotja v deželi, kar je povzročilo, da slovenska narodna skupnost in njene organizacije niso več sodelovale pri dobrodelnih dogodkih, ki jih je pripravljalo Gospejno društvo, slovensko časopisje pa je v veliki meri prenehalo poročati o njegovem delovanju in ga na določenih mestih tudi kritiziralo. Po mnenju slovenske narodne elite je težavo

predstavljalo predvsem to, da mestna in deželna oblast nista obravnavali slovenske skupnosti enakovredno ter zagotavljali zadostnih sredstev za pomoč revnim slovenskim družinam. Časopis *Soča* je tako leta 1888 poročal:

»Sicer pa to ne more delati preglavice našim italijanskim so-meščanom, ki imajo v rokah in lahko rabijo v človekoljube namene drug mošnjiček, ki se jim vselej po volji in široko odpira in ki se vedno napolni z mogočno pumpo (sesalko), ko se mu začne kazati golo dno, namreč občinsko blagajnico. Italijanski mestni očetje sezidali so italijanskim mestnim otrokom, ali takim, ki hočejo postati, z mestnim slovensko-italijanskim ali italijansko slovenskim denarom za 10.000 gld. krasen otroški vrt z vsemi mogočimi pripravami, in to v proslavo cesarske štiridesetletnice. Tako se godi v Gorici preziranim, preganjanim, krivično tepenim Italijanom; goriški Slovenci pa, katerim je naklonjeno ministerstvo Taaffejevo in dosledno vlada do zadnjega beriča, imajo čast in prednost, da smejo iz svojega trositi, ako hočejo imeti za svoje otroke kaj takega, za kar italijansko starešinstvo troši italijanskim otrokom tisoče vsako leto, in ako hočejo slaviti vesel dogodek v državi z dobrodelnimi napravami.« (21. 12. 1888, 51)

Ker so bili člani italijanske elite hkrati pomembni podporniki Gospejnega društva v podporo revežem, njihove žene ali sorodnice pa velikokrat v vodstvenih strukturah tega društva, ni nenavadno, da je slovenska skupnost povezala nasprotja na politični in narodnostni ravni z dobroteljnostjo. Kljub temu pa je italijanska narodna elita v Gorici trdila prav nasprotno, in sicer da slovenska skupnost izkorišča mestni dobroteljni sistem, kar je doživelo velike kritike v *Soči*:

»Corrierov dopisnik v 29. številki očita goriškim Slovincem uboštvo ter pravi, da jih je največ tam, kjer trkajo na vrata za milodar, in kjer razdeljuje društvo goriških gospa zimsko kuho. Kedaj se je slišalo, da je omikan človek očital svojemu bližnjemu uboštvo ter zabavljal mu, če si skuša olajšati s tujo pomočjo, z milodari svoj žalostni stan? Ali je nezakrivljeno uboštvo pregrešno, ali pa bogastvo, nakopičeno po tatvini, slepariji, oderuštvu, visokih računih, z blagom zasebnikov, občin, države, društev, udov in sirot? Ali je uboštvo le Slovincem lastno in se ne nahaja tudi v furlanski ravnini od Soče naprej do Padove in Verone, kjer ljudstvo zblaznuje in mrje za boleznijo, kateri pravijo 'malattia della miseria'? Ali hoče Corrierov dopisnik reči, da Italijana sme le Italijan miloščino prositi? Koliko vas je takih Italijanov? Zapišite si na čelo, da vas bomo poznali, da vas ne bo nadlegoval ubogi Slovenec.« (12. 3. 1886, 11)

Vseeno pa spori niso popolnoma pretrgali vezi med slovensko narodno skupnostjo in društvom, saj najdemo še v letih pred prvo svetovno vojno med članicami nekatere Slovenke. Leta 1908 so to bile na primer Marija Treo, Amalija Jakopič in Nina Rojič (*Vierzigste Jahres-Rechenschaft der Görzer Frauenvereins zur Unterstützung der Armen (Gegründet 1869): für das Jahr 1908*, 4).

Na drugi strani je italijansko časopisje med celotnim delovanjem društva izražalo močno podporo prizadevanjem in dobrodelnim dogodkom. Goriški in deželni javnosti je predstavljalo delovanje društva, objavljalo letna poročila, pozive k darovanju in podpori društva, vse javne prireditve in dobrodelne sejme ter je pogosto hvalilo vodstvo in članstvo. Pri poročanju je omenjalo tudi ideološke spore, ki so vplivali na delovanje društva, saj je bilo pri tem bolj aktivno

liberalno časopisje, ki je društvu namenjal na svojih straneh precej več prostora kot katoliško časopisje. To nakazuje močno povezanost društva z mestnimi oblastmi, ki so bile v celotnem obdobju Avstro-Ogrske proitalijansko liberalno politično orientirane. Deloma naj bi katoliški politični tabor motila tudi raznolika verska sestava pri članstvu, na kar je opozorila *Soča*:

»Tukaj v Gorici imamo neko gospinsko društvo za podporo ubogih; a namen tega društva se letošnjemu jesuviskemu postnemu pridgarju nič ne dopada; oni dan je te gospe pokregal, češ, da bi se denar, katerega nabirajo, lahko boljše obrnil, namreč podaril naj bi se cerkvam. Vendar pa menda gosp. pridigar nij pomislil, da pri tem društvu so gospe raznih ver in da posebno delalna je ravno neka lepa židinja.« (2. 4. 1874, 14.)

Društvo je imelo poleg članic in članov tudi številne podpornice ter podpornike, ki so občasno podprli delovanje z različnimi darovi v obliki denarja ali hrane. Občasno je društvu s finančno podporo pomagal goriški nadškof Andrej Gollmayr (*L'Isanzo*, 23. 2. 1880, 43). Posebej je treba poudariti angažma nekaterih tujih družin in posameznikov, ki so jih na Goriško in Gradiško vodile družinske povezave ter ugodno podnebje v zimskih mesecih.<sup>4</sup> Mesto in dežela sta tako postala priljubljena predvsem med uglednimi upokojenci ter predstavniki aristokracije, ki so del svojega premoženja namenjali tudi revnim goriškim družinam (Marušič 2005, 232). Med vidnejšimi podporniki društva sta bila zakonca grof Henri d'Artois, grof Chambord, vnuk francoskega kralja

4 O razvoju Gorice in dežele kot zimskega klimatskega zdravilišča: Kavrečič in Šuligoj 2018, 126–144.



Karla X., in nadvojvodinja Maria Theresa iz plemiške družine Austria-Este, ki je bila v sorodstveni povezavi s Habsburžani. V Gorici sta redno preživljala predvsem zimske mesece in v tem obdobju pogosto obdarovala različne dobrodelne ustanove, med drugim Gospejno društvo v podporo revežem. Grof je tako na primer pozimi leta 1877 daroval 100 goldinarjev za revne družine in 300 goldinarjev za 45 revnih šolarjev (*L'Isonzo*, 10. 1. 1877, 3). S svojim delovanjem si je pridobil spoštovanje vseh narodnih skupnosti v deželi. V *Soči* so zapisali, da je »mož plemenitega srca in podpira uboštvo, kder ga najde« (23. 9. 1875, 38.). Nadvojvodinja pri darovanju ni zaostajala za njim. Leta 1877 je namenila 500 goldinarjev ženski bolnišnici v Gorici (*L'Isonzo*, 11. 8. 1877, 64.). Ob smrti moža leta 1883 je podarila občini za pomoč revnim kar 3000 goldinarjev (*L'Eco del Litorale*, 6. 9. 1883, 71). O njeni dobrodelni naravi veliko pove tudi dogodek, ki se je pripetil pred njenim domovanjem. Revno žensko je januarja 1884 zbil na ulici voz in voznik je odpeljal, ne da bi ji pomagal. Nesrečo je opazila nadvojvodinja, ki je takoj poslala pomoč ženski, ki so jo nato zdravniško oskrbeli in odpeljali domov, poleg tega pa ji je darovala še deset goldinarjev. (24. 1. 1884, 7) Zakonca grof in grofica Chambord sta bila pokopana v samostanu na Kostanjevici ob članih francoske kraljeve družine Burbonov. Veliko sredstev je za pomoč goriškim revežem namenil tudi madžarski general, grof Samuel Gyulai.<sup>5</sup> Pogosto je daroval denarna sredstva Gospejnemu društvu v podporo revežem, sirotišnici in goriški občini. (*Soča*, 7. 12. 1876, 49) Gospejno društvo v podporo revežem se mu je večkrat zahvalilo za

5 Grof Samuele Gyulai je bil rojen leta 1803 v Budimpešti. Odlikoval se je v prvi vojni za italijansko neodvisnost leta 1848, kjer je vodil čete pri Custozii. Vojaško kariero je zaključil leta 1862 in se kmalu za tem preselil v Gorico, kjer je živel do leta 1883. Umrl je tri leta kasneje v Griesu na Tirolskem.

podporo: »La spett. Presidenza a nome dei poverelli beneficiati porge le più sentite grazie a si generoso benefattore. Speriamo che questo splendido esempio di vera beneficenza trovera moltissimi imitatori nella gentile popolazione di questa città.« (*L'Isongo*, 25. 11. 1876, 95) Pomen njegovega delovanja je prepoznala tudi goriška oblast in mu leta 1875 podelila častno meščanstvo (29. 8. 1875, 78). Podpora društvu je prihajala tudi od najvišjih državnih instanc. Občasno je društvu sredstva namenil tudi cesar Franc Jožef I. (*Corriere di Gorizia*, 28. 12. 1886, 155).

### **Zbiranje sredstev in javno delovanje**

Delovanje društva je bilo usmerjeno v pomoč revnim prebivalcem Gorice, deloma tudi nekaterim revnim prebivalcem okoliških krajev. Pomoč so članice v začetku izvajale z obdarovanjem, predvsem otrok in žensk z oblačili, šolsko opremo, obutvijo in sladicami, delitvijo hrane v javni kuhinji, ki se je izvajala v zimskih mesecih, ter občasnim obiskovanjem revežev na domu. Kasneje so k temu dodali še denarno in bolniško podporo. Društvo je v ta namen med celotnim delovanjem vzdrževalo določeno premoženje, iz katerega so črpali sredstva in ga vzdrževali za primer večje socialne krize ali vojne. To premoženje je iz pridobljenih virov razvidno le za obdobje med letoma 1908 in 1912. V tem obdobju se je povečalo s 9.210 kron na 10.599 kron. Letni prihodki in odhodki so se gibali med 4.000 in 5.000 kron. Sredstva so zbrali s članarinami, obrestmi naloženih finančnih sredstev na banki, dvigom denarja na banki in različnimi darovi članic ter članov. Glavni strošek so predstavljali vzdrževanje kuhinje in nakup lesa za kurjavo ter številne podpore – redne, izredne, bolniške in za zapuščene otroke. (*Dreiundviergister*

*Jahres-Bericht des Görzer Frauenvereins zur Unterstützung der Armen (Gegründet 1869): für das Jahr 1911, 2)*

Pomemben vir prihodkov, s katerimi se je društvo financiralo, so predstavljale javne prireditve, ki jih je goriško prebivalstvo podpiralo in se jih množično udeleževalo. Posebnost društva je bila, da je velik del dejavnosti potekal v javnem prostoru. Poleg številnih dobrodelnih sejmov in prireditev so članice veliko časa preživele ob upravljanju javne kuhinje ter obiskovanju revežev. Njihovo delovanje jim je omogočilo vstop v javni prostor Gorice, saj je bilo njihovo delo izrazito terensko orientirano, poleg tega je njihova prizadevanja zaznalo tudi goriško časopisje in pogosto poročalo o društvu. S tem so se lahko članice še bolj uveljavile v družbenem življenju in uspešno izvajale svoje poslanstvo. Sodelovanje s časopisjem, predvsem italijanskim liberalnim, je bilo zgleddo med celotnim obdobjem. Poleg tega da je časopisje poročalo o delu društva, je tudi opozarjalo na težave, s katerimi so se soočali revni prebivalci mesta. S tem je delovalo kot podaljšana roka društva. Dodaten pomen časopisja je bil še pri hitri intervenciji v primeru naravnih katastrof in težav posameznih družin, saj je poročalo o teh dogodkih in opozorilo javnost o težavah ter revščini, v kateri so se znašli prizadeti ljudje.

### **Dobrodelni sejmi in druge javne prireditve društva**

Eno vidnejših oblik javnega dobrodelnega delovanja društva so predstavljali dobrodelni sejmi (bazarji), ki so jih članice pogosto pripravile v Gorici. Tovrstna oblika zbiranja sredstev za svoje delovanje se je pojavila v Angliji ob koncu 18. stoletja in se je kmalu razširila v druge evropske države

ter širše po svetu (Prochaska 1977, 62–84). Ob začetnih zadržkih se je tudi ob odobravanju oblasti kultura sejmov hitro razširila in postala ena najpopularnejših ter uspešnejših oblik zbiranja sredstev tako za reveže kot za delovanje društev (Steinbach 2004, 54). Razlogov in namenov za pripravo sejmov je bilo veliko in so segali od zbiranja sredstev za gradnjo bolnišnic, šol, dobrodelnih misijonov, cerkva do zbiranja denarja za nakup hrane, zdravil, oblačil in drugih predmetov za reveže (Prochaska 1980, 52). V Angliji so tovrstne prireditve pripravljale predvsem ženske iz srednjega družbenega razreda, medtem ko so se plemkinje za tovrstno zbiranje sredstev odločale v manjši meri in so svojo energijo ter čas raje usmerile na druge oblike dobrodelne pomoči, na primer obiskovanje revnih na domu (Steinbach 2004, 84.). Na Goriškem in Gradiškem pa je bil ta proces obraten, saj so plemkinje pri tovrstnih prireditvah prevzele glavno vlogo, ženske srednjega družbenega razreda pa so imele le manjše vloge ali pri organizaciji niso sodelovale. Sejmi so postali pomembna oblika zbiranja sredstev tudi na Goriškem in Gradiškem – Gospejno društvo v podporo revežem jih je uspešno vključilo v svoj delokrog že v začetku delovanja. V goriškem časopisju se prvi omenja že leta 1871 (*L'isonzo*, 18. 11. 1871, 6). Med delovanjem društva v 19. stoletju so jih članice pripravile skoraj vsako leto vsaj enkrat, v primeru izrednih dogodkov pa tudi večkrat. V začetku 20. stoletja se je – vsaj če gledamo časopisno poročanje – število sejmov nekoliko zmanjšalo, a so še vedno ostali pomemben del javnega delovanja in zbiranja sredstev v društvu.

Sejmi so bili tudi družabni dogodki (Prochaska 1980, 58), na katerih se je srečevala goriška elita. Velikokrat so jih povezali z različnimi prireditvami, na primer s plesom v maskah v času pusta ali z božično-novoletnimi proslavami. Ravno v

zimskem obdobju so v Gorici priredili največ sejmov. To je bilo značilno tudi za sejme drugod po Evropi (55). Ponekod je sejem velikokrat spominjal bolj na karneval kot na tržnico s stojnicami (60). V največ primerih so jih pripravili na velikih trgih, v koncertnih dvoranah, gledališčih, društvenih prostorih, pa tudi v cerkvah ali na prostem (55–56). Povezava z božičem je morda še bolj pripomogla k temu, da so obiskovalci sejma namenili še več denarja za darove. Poleg tega je bil za reveže čas zime najtežji, saj jih ni pestilo le pomanjkanje hrane, temveč tudi mraz. Priprava na sejem je trajala tudi po več mesecev. Predmete, ki so jih članice prodajale, so zbirale same v okviru društva ali pa so jih podarili nekateri podporniki in podpornice društva. Darove je pogosto dokumentiralo časopisje. Podrobno je na primer spremljalo zbiranje sredstev na prehodu iz leta 1885 v 1886, ko je tedensko objavljalo sezname z darovi, ki so jih vključili na sejmu. Iz teh seznamov je razvidno, da so večino darov predstavljala oblačila, hrana – predvsem sladice, vino, kava –, omenjajo pa se tudi kipci, mizice, čajni servis, skodelice, zdravila, japonske jedi, jedilni pribor, molitveniki, svečniki in številni drugi predmeti (*Corriere di Gorizia*, 11. 3. 1886, 30). Na sejmu, ki je potekal v začetku marca 1886, so članice prodale več kot 1000 vstopnic in skupaj s prodajo izdelkov zaslužile 1280 goldinarjev. Časopisje je pohvalilo organizacijo in članice društva:

»L' epoca è positiva! E il ricavo del Buffet fu tutto guadagno per la Società, perchè cibi e bevande e tutto ad esso inerente, era dono delle signore del comitato direttivo. Anche quest' anno dunque il Bazar di beneficenza corrispose pienamente al suo scopo, e ne facciamo le nostre congratulazioni all'on. Direzione della 'Società delle Signore goriziane', e in special modo alla sua instancabile e benemerita Presidente.« (11. 3. 1886, 30)

Članice društva so si na sejmih razdelile delo in prodajale predmete na več stojnicah. Leta 1877 so postavile osem stojnic – parfumerijo, dve za nakit, pisalno opremo, kalendarje in fotografije, igrače, kavarno, pecivo in rože –, na njih pa je streglo 22 članic (ASPGO, *Archivio documenti di storia patria*, b. 37, f. 98/14, neoštevilčen dokument). Obiskovalci in obiskovalke so tako lahko našli veliko predmetov, ki so jih lahko kupili in s tem podprli dobrodelni pečat prireditve. S prodajo izdelkov na sejmih so društva lahko zaslužila večje vsote denarja, kar jim je olajšalo delovanje, pokrilo stroške in najemnine ter omogočilo nakup potrebščin za reveže. V tem pogledu so predstavljali ključni del dobrodelne dejavnosti. Leta 1881 so organizatorke zbrale več kot 1700 goldinarjev (*L'Eco del Litorale*, 17. 2. 1881, 14), naslednje leto 1210 goldinarjev (9. 3. 1882, 20), na enem največjih in najpomembnejših ob koncu leta 1879 pa celo 2200 goldinarjev (*L'Isonzo*, 13. 12. 1879, 274).

Sejme je redno in podrobno spremljalo goriško časopisje, o njih pozitivno poročalo ter poudarjalo njihov pomen za pomoč revnim meščanom in meščankam. Naklonjeno poročanje najdemo tako v katoliškem kot liberalnem italijanskem tisku, medtem ko je slovensko časopisje o dobrodelnih sejmih, ki jih je pripravilo Gospejno društvo v podporo revežem, poročalo zelo redko, kar nakazuje majhno slovensko udeležbo na tovrstnih dogodkih, saj je večina slovenskega mestnega prebivalstva, predvsem pred letom 1900, sodila med nižje in deloma srednje družbene sloje, ki niso bili v stiku z goriško elito in se njihovih dogodkov niso udeleževali. Eden izmed razlogov za molk pri poročanju bi lahko bil posledica tega, da je bila organizacija v rokah nemške in romanske skupnosti v Gorici in je razlog tičal v mednarodnih sporih.

Poleg sejmov je Gospejno društvo v podporo revežem med svojim delovanjem pripravilo več drugih javnih prireditiv, na primer dobrodelne plesne, koncerte in tombole. Tovrstni dogodki so bili krajši in na njih so zbrali manjša sredstva, a so bili pogostejši kot sejmi in članice so jih pripravile tudi večkrat na leto. Večinoma je šlo za sodelovanja z goriškimi kulturnimi ustanovami, predvsem gledališči, ki so pomagale pripraviti kulturni program in odstopile svoje prostore. (Planiscig 1881, 120–126) Na njih se je podobno kot na sejmi zbirala goriška elita, ki je dobrodelnost povezala s kulturnim programom. Večji del zbranih sredstev od prodanih vstopnic je šel za dobrodelne namene, predvsem za nakup hrane. Tovrstni dogodki so bili dobro medijsko podprti, časopisje je objavljalo vabila in reportaže o prireditvah ter poudarjalo njihov pomen pri pomoči revežem. O prireditvi je poleg italijanskega poročalo tudi slovensko časopisje. *Soča* je napovedala druga koncertna večera in podala pozitivno mnenje o dogodku, poudarila pa še nadnacionalno komponento in to, da bodo sodelovali prebivalci Gorice vseh družbenih slojev:

»Omenimo, da sodelujejo pri obeh predstavah razni stanovi in narodi, posebno v živih podobah stal bode hud plebejec zraven visocega aristokrata, mlado dekle nizkega stanu zraven visoke dame, pri petju pa sodelujejo Italijani, Nemci in Slovenci; naši najboljši pevci so namreč obljubili svojo pomoč; vse bo torej tekmovalo na polju milosrčnosti in ker ubožec potrebuje pomoč vsacega in ker je uboštvo kosmopolitično, moramo le odobravati in hvaliti tako tekomovanje, akopram je nekaterim to le moda in ne srčin nagib.« (19. 1. 1877, 3)

V 70. letih 19. stoletja so bile tovrstne skupne prireditve še pogoste, že v naslednjem desetletju pa so porajajoči se med-

nacionalni spori povzročili, da je sodelovanje postopoma usahnilo in kmalu tudi v veliki meri ponehalo – obnovilo se je le ob večjih naravnih katastrofah in socialnih krizah (Marušič 2005, 319–320). To nakazujejo zapisi v časopisju. Neznani dopisnik je leta 1875 opisal dobrodelni koncert, ki ga je pripravilo Gospejno društvo v podporo revežem ob sodelovanju italijanskega društva *Ginnastica*, slovenske goriške čitalnice in nemškega *Gesangverein*, z besedami: »Za dobrodelni namen združile so se vse sicer razcepljene moči, pozabili smo na medsebojno mrzenje narodnih in drugih strank, na različnost plemenite modre krvi od pripreste rudeče, ter smo prihiteli vsi po svoji moči revežem na pomoč.« (Soča, 14. 1. 1875, 2) Pred letom 1880 so na goriških dobrodelnih prireditvah večkrat izvajali tudi slovenska dela. Leta 1863, še pred ustanovitvijo društva, so denimo na dobrodelni akademiji za revne šolarje goriške realke kot prvo točko izvedli slovensko pesem »Naprej« (ASPGO, *Archivio documenti di storia Patria*, b. 37, f. 98/10, d. 4874). Spremembe, na katere so vplivali mednacionalni spori v deželi, nakazuje že članek iz leta 1881, v katerem je neznani dopisnik zapisal:

»Ali Slovence prezirajo celo tam, kjer nabirajo darove za humanitarne namene. Za uboge prosijo po zidovih samo v ital. in nemškem jeziku. Siromaki goriškega mesta po takem ne smejo sprejemati podpore iz slovenske roke; radovedni smo pa vendar, alt se ne sprejemajo darovi tudi iz rok Slovencev. Daleč, daleč smo že prišli v novejši dobi.« (Soča, 25. 11. 1881, 48)

V nadaljnjih letih, ko so se mednacionalni spori v Gorici še okrepili, je sodelovanje Slovencev pri tovrstnih prireditvah prenehalo, slovensko časopisje pa je vse manj poročalo o delovanju Gospejnega društva v podporo revežem.



Javno delovanje Gospejnega društva v podporo revežem je bilo bogato, prireditve so se izvajale večkrat letno in so privabile številno občinstvo, ki je lahko spoznalo delovanje društva in ga tudi podprlo. Na ta način je društvo lahko pridobilo nove članice in člane, hkrati pa tudi vplivalo na zavest o pomenu dobrotelnosti med goriškim prebivalstvom. Organizacija sejmov in drugih prireditev je dala članicam organizacijske izkušnje, ki so jih lahko s pridom uporabile tudi pri drugih oblikah javnega delovanja ali v okviru drugih društev.

### **Javna kuhinja**

Druga oblika javnega delovanja je bilo organiziranje delitve obrokov, predvsem v zimskih mesecih. Vsako leto med 15. decembrom in 15. aprilom so članice na javnih površinah delile hrano. (Claricini 1873, 422) Podobno kot sejmi, sta bili tudi javna kuhinja in delitev hrane revnim med najpomembnejšimi oblikami pomoči ženskih dobrotelnih društev po Evropi (Scholliers 2012, 112–113). V Gorici je bila to osrednja pomoč tamkajšnjim revežem, saj je bila velika večina zbranih sredstev namenjena nakupu hrane, s katero so članice društva pripravile obroke. Tovrstno pomoč je društvo izvajalo že od začetka delovanja. (Claricini 1873, 422) Obrok sta v večini primerov sestavljala topla zelenjavna juha in kos kruha (Šatej 2012, 51). Število razdeljenih obrokov v zimskih mesecih se je od začetka delovanja društva postopoma povečevalo. V zimskih mesecih na prehodu iz leta 1871 v 1872 so razdelili 29.300 obrokov, naslednjo zimo okoli 40.000 obrokov, na prehodu iz leta 1873 v 1874 pa že okoli 58.000 obrokov. (Claricini 1873, 422) Pozimi leta 1873 so v poprečju razdelili okoli 300 obrokov na dan (*L'Isenzo*, 27. 12. 1873, 104), to število pa je do leta

1884 naraslo na 432 obrokov dnevno (*Corriere di Gorizia*, 23. 4. 1884, 33). Hiter dvig nakazuje velik pomen tovrstne pomoči in potrebo po njej. Deloma je k temu pripomogel dvig števila prebivalstva Gorice, ki je bil posledica selitve s podeželja, kjer se je veliko število prebivalstva soočalo z dolgovi in slabimi življenjskimi razmerami (Kalc 2013, 683–688). V času izrednih dogodkov sta delitev hrane aktivno podprli tudi mestna in deželna oblast, ki sta pomagali Gospejnemu društvu v podporo revežem in hkrati še sami organizirali delitev hrane. V 80. letih 19. stoletja se je številka razdeljenih obrokov, ki jih je delilo društvo, ustalila pri okoli 58.000 do 60.000 za obdobje štirih mesecev. Leta 1882 so tako razdelili 58.255 obrokov, kar je društvo stalo nekaj več kot 2.450 goldinarjev (*L'Eco del Litorale*, 27. 4. 1882, 34), leta 1886 pa 59.990; za pripravo in nakup surovin je društvo porabilo 1.250 goldinarjev (ASGO, *I. R. Capitanato Distrettuale di Gorizia*, b. 16, f. 122, d. 6659).

Sredi 80. let 19. stoletja je društvo ob izdatni pomoči časopisja v javnost poslalo željo po ustanovitvi stalne javne kuhinje, ki bi delovala v Gorici zunaj prostorov društva. Časopisje je javnosti predstavljalo primere iz tujine, predvsem iz italijanskega prostora že v 70. letih 19. stoletja, in poudarjalo prednosti take pomoči. Leta 1874 je na primer *L'Isonzo* bralcem predstavil uspešno delovanje javne kuhinje v kraju Borgoforte v Lombardiji (29. 4. 1874, 34). V naslednjem desetletju so se članki o tej tematiki pojavljali pogosteje. V začetku leta 1886 sta Antonio Dreossi in Giovanni Zanetti v Červinjanu odprla javno kuhinjo, kjer so tamkajšnji reveži za štiri krome dobili  $\frac{3}{4}$  litra zelenjavne juhe (*Corriere di Gorizia*, 12. 1. 1886, 5). Glavni razlog za ustanovitev javne kuhinje je bil boj proti pelagri. Z boljšo hrano, ki jo je kuhinja ponujala revnemu prebivalstvu, bi se to odvadilo jesti le polento, ki je bila glavni razlog za razvoj bolezni. (Devetak 2020b, 5–15) Ta in podobni primeri

v Trstu (*Corriere di Gorizia*, 12. 10. 1886, 122) ter bližnjih mestih v Italiji (Vidmu, Latisani in Palmanovi) so pol leta kasneje spodbudili članice Gospejnega društva v podporo revežem, da so pripravile srečanje, kjer so načrtale ustanovitev javne kuhinje v Gorici (*Corriere di Gorizia*, 24. 7. 1886, 88). Članice so v ustanovitev in pripravo tovrstne pomoči vložile veliko časa ter energije, izvedle so tudi več proizvodov in obiskov po državi in tujini ter aktivno sodelovale z lokalnimi oblastmi. K sodelovanju so si aktivno prizadevale vključiti tudi lokalno prebivalstvo in za širjenje ter utrjevanje idej o javni kuhinji so angažirale medije, ki so podprli njihovo delovanje. Če sklepamo po virih, je šlo za največji projekt društva v celotnem obdobju delovanja, ki se je uspešno uveljavil in deloval vse do prve svetovne vojne. Časopisje je največkrat omenjalo primer iz Vidma, kjer so dnevno delili med 750 in 1.500 obrokov. Cena postavitve kuhinje naj bi znašala okoli 6.000 lir, njen model pa je bil navdih za postavitve goriške kuhinje (*Corriere di Gorizia*, 10. 8. 1886, 95). Predsednica Gospejnega društva v podporo revežem, baronica Marinelli de Rassauer, je poleti 1886 obiskala tudi Celovec in Dunaj, da bi se seznanila s tamkajšnjim sistemom delitve hrane (*Corriere di Gorizia*, 23. 9. 1886, 114). Na Dunaju so se javne kuhinje razširile v 70. letih 19. stoletja in so uspešno delovale (Weigl 2017, 73). Članice društva so bile v stiku z ustanoviteljem videmske javne kuhinje, nekim vitezom de Girolamom, ki jim je poslal osnovne informacije o njenem delovanju (*Corriere di Gorizia*, 26. 8. 1886, 102).

Po pregledu delovanja drugih javnih kuhinj so se članice odločile, da bo društvo posnemalo videmsko javno kuhinjo, ker je njen sistem najbolj ustrezal goriškemu okolju in prebivalstvu (*Corriere di Gorizia*, 23. 9. 1886, 114). Na sestanku, ki je potekal konec julija 1886, sta poleg odbornic društva, ki jih je vodila predsednica baronica Rassauer de Marinelli,

sodelovala še goriški župan Giuseppe Maurovich in referent za javno zdravje pri goriški občini zdravnik Aronne Luzzatto. Članice so na sestanku poudarile pomen ustrezne in zdrave hrane, do katere bi morali imeti dostop tudi revni prebivalci. Težavo so predstavljali predvsem zimski meseci, ko je bil dostop do te hrane, predvsem sadja in zelenjave, težji. Idejo je podprl tudi goriški nadškof Alojz Matija Zorn. (7. 9. 1886, 105) Med pripravo se je društvo obrnilo na vse narodnostne in verske skupnosti v mestu, da bi od njihovih predstavnikov dobilo mnenje ali predloge o vzpostavitvi delitve hrane. Pri tem so večinoma sodelovali le predstavniki in predstavnice romanske ter nemške skupnosti, saj slovensko časopisje sploh ni omenilo priprav na ustanovitev ali delovanja javne kuhinje. Sledila je javna konferenca, ki jo je društvo pripravilo ob sodelovanju deželnih oblasti v Gorici 11. septembra 1886, na kateri so članice širši javnosti predstavile vse prednosti, ki bi jih imela javna kuhinja in s katerimi bi izboljšali življenjske razmere pri goriških revežih. Ob tem so predstavile še prednosti in dosežke, ki so jih dosegle podobne kuhinje v Vidmu, Reki, Torinu in Červinjanu. Za model so si članice postavile predvsem prvo, ki so jo tudi podrobneje predstavile. Na konferenci so med drugim razpravljali o možnostih financiranja delovanja, prostorih, kjer bi kuhinja delovala, sestavi in količini obrokov ter lokaciji kuhinje. Nekateri so predlagali, da bi kuhinjo postavili pri tovarnah, drugi v kateri izmed ulic, kjer je bila koncentracija revnega prebivalstva največja. Konferenco je italijansko goriško časopisje pozorno spremljalo in objavilo tudi dolg članek na naslovnici časopisa *Corriere di Gorizia* (16. 9. 1886, 111).

Za lažji potek poti do ustanovitve in delovanja so oblikovali komisijo, v kateri so bili goriški župan Maurovich, odvetnik dr. Francesco Marani, Karl Ritter von Záhony, predsednica društva baronica Rassaur de Marinelli, podpredsednica

društva grofica Selma Coronini Cromberg, blagajničarka društva Betty Reggio in še štiri odbornice društva. Komisija je določila, da bo javno kuhinjo vodilo društvo ob finančni podpori mestnih oblasti, postavili pa bi jo v *Via del Cristo* v severnem delu mesta, na območju, kjer je živel največje prebivalstvo Gorice. (23. 9. 1886, 114) Vseeno pa ta lokacija ni dobila podpore in kuhinjo so januarja 1887, ko je začela z delovanjem, postavili v ulici *Dreossi*, južno od goriškega gradu (30. 12. 1886, 156). Otvoritev je potekala 2. januarja 1887 ob prisotnosti predstavnikov mestne in deželne oblasti (*Corriere di Gorizia*, 4. 1. 1887, 2). Kuhinja je bila namenjena revnim družinam, delavcem, obrtnikom in študentom, ki si niso mogli privoščiti dovolj hranljivih obrokov. Bila je prostorna in sodobno opremljena, ponujala je več različnih jedi. Za 16 kron je oseba dobila zelenjavno juho z govedino in stročnicami, za pet kron juho, za štiri krone stročnice, za devet kron meso in za dve kroni kos kruha. (30. 12. 1886, 156) Kasneje je bilo mogoče dobiti tudi druge obroke, na primer krompir, testenine, golaž in polento (6. 1. 1887, 3). Prvi dan je okoli 50 članic društva revežem razdelilo 378 obrokov (4. 1. 1887, 2). Časopisje je podrobno opisalo otvoritev in celo dnevno spremljalo delovanje kuhinje ter navajalo jedilnike in število razdeljenih obrokov. Prvi teden, v torek, so tako razdelili 330 obrokov, naslednji dan 265 (6. 1. 1887, 3), v nedeljo 360, v ponedeljek pa 400 (11. 1. 1887, 5). Nekatere dneve je njihovo število preseгло 600 (24. 2. 1887, 24). Poleg domačinov so jo obiskovali tudi prebivalci iz okoliških krajev, na primer iz Koprivnega (13. 1. 1887, 6). Te številke so bile sorazmerno visoke glede na število prebivalcev Gorice, ki jih je takrat štela okoli 20.000.

V zimskih mesecih je bil dostop do hrane težji, poleg tega je bila še dražja, zato je javna kuhinja pokrila vsaj del vsa-

kodnevnih potreb najrevnejšega prebivalstva. Stalna javna kuhinja je bila lažje dostopna in bolj učinkovita pri pomoči od prejšnjega sistema delitve, ki jo je izvajalo društvo. Delovanje kuhinje je predstavljalo enega največjih stroškov in finančnih zalogajev za društvo. Za leto 1888 in 1889 je znašal ta strošek 860 goldinarjev, kar je predstavljalo slabih 45 % vseh odhodkov društva. (*Corriere di Gorizia*, 30. 5. 1889, 65) Leta 1908 je strošek skupaj z razdeljenim lesom znašal 1.618,42 krone, kar je predstavljalo slabih 35 % vseh stroškov (*Vierzigste Jahres-Rechenschaft der Görzer Frauenvereins zur Unterstützung der Armen (Gegründet 1869): für das Jahr 1908*, 2). Velik del stroškov in hrane je društvo pokrilo z donacijami članstva in podpornikov ter podpornic. Elvira Latour-Ritter je na primer leta 1886 darovala 20 goldinarjev (*Corriere di Gorizia*, 18. 3. 1886, 33), grof Gyulai leta 1880 200 goldinarjev (*L'Eco del Litorale*, 16. 12. 1880, 101), neka grofica Lichtenberg pa 220 kilogramov surovin za pripravo zelenjavne juhe (*Corriere di Gorizia*, 17. 12. 1887, 151). Na ustanovitev javne kuhinje se je odzval celo cesar Franc Jožef I., ki je ob tej priložnosti decembra 1886 društvu daroval 300 goldinarjev (28. 12. 1886, 155). Nekateri posamezniki so zapustili denar tudi v oporoki. Frederico Fayenz je društvu zapustil deset goldinarjev za nakup surovin za pripravo zelenjavne juhe (18. 2. 1886, 21). K donacijam je večkrat pozvalo tudi časopisje in tako pripomoglo k večjemu odzivu (5. 11. 1884, 89). Na tak način je lahko društvo delilo hrano med svojim celotnim delovanjem.

Poleg zelenjavne juhe v javni kuhinji je društvo delilo revnim Goričanom še les za kurjavo, moko, oblačila in nekatere druge predmete (Šatej 2012, 51). Pozimi leta 1871 so tako članice obdarovale 80 revnih otrok z oblačili (*L'isonzo*, 16. 12. 1871, 10). Na prehodu iz leta 1896 v 1897 so organizirali posebno dobrodelno akcijo, v kateri je društvo tedensko delilo

večje količine moke in lesa. Med 15. decembrom 1896 in 15. marcem 1897 je razdelilo 4.912 kilogramov moke ter 5.426 paketov lesa. (*L'Eco del Litorale*, 20. 3. 1897, 33) Mesečno so namenjali denar najrevnejšim družinam in krili tudi njihove bolniške stroške. Leta 1908 je šlo v ta namen več kot 1.500 kron (*Vierzigste Jahres-Rechenschaft der Görzer Frauenvereins zur Unterstützung der Armen (Gegründet 1869): für das Jahr 1908*, 2). Med letoma 1868 in 1908 je društvo med reveže skupno razdelilo kar 32.525 kilogramov moke in 46.406 paketov drv za kurjavo, poleg tega pa še denarne podpore v vrednosti 35.530,08 krone (*Soča*, 16. 11. 1908, 134). Te številke kažejo na velik pomen in vlogo društva pri skrbi za prehrano ter življenje revnega goriškega prebivalstva. Na tak način je lahko učinkovito lajšalo tegobe, ki jih občinske in deželne dobrodelne institucije same ne bi zmogle.

## Zaključek

Gospejno društvo v pomoč revežem je bilo prvo dobrodelno društvo na Goriškem in Gradiškem in hkrati tudi prvo žensko društvo v deželi. Postavilo je merila za druga dobrodelna društva, ki so se v Gorici in tudi ponekod drugod po deželi ustanavljala na prehodu iz 19. v 20. stoletje. (Šatej 2012, 37–42) Predstavljalo je odskočno desko za organizirano žensko delovanje, ki je ravno tako postalo množično v obdobju pred prvo svetovno vojno (Devetak 2020a, 360–387). Vse tegobe, s katerimi se je soočala goriška družba, so predstavljale velik izziv za novoustanovljeno društvo, ki pa se je z močnim angažmajem goriškega ženstva uspelo uveljaviti in aktivno pripomoči k njihovem reševanju. To kaže tudi podatek, da je društvo nepretrgoma delovalo več kot 47 let, vse do leta 1915, ko je vihra prve svetovne vojne deželo

posrkala vase. Delovanje društva se je usmerilo primarno na pomoč revnemu prebivalstvu mesta Gorica, ki jo je izvajalo na več načinov. Pripravljale so javne dogodke, ki so privlačili na stotine udeležencev, organizirale zbiranje in delitev obrokov ter drugih za preživetje nujnih sredstev in objavljale članke v časopisju. Prizadevanja so prepoznale tako oblasti kot javnost. Oboji so tudi podpirali delovanje, saj sta društvi pomembno pripomogli k lajšanju tegob najrevnejših in tako vsaj nekoliko razbremenili oblasti, ki same z omejenim proračunom niso zmogle vedno dovolj učinkovito poskrbeti za te sloje prebivalstva. Izstopa še nadnacionalna komponenta pri članstvu in delovanju društev. V času narodnostnih sporov, ki so pretresali deželo od sredine 19. stoletja dalje in so predvsem ob njegovem koncu postajali vse bolj izraziti, na način, da so se vpeli v vse pore družbe in zaznamovali tako javno kot deloma tudi zasebno sfero ter so vplivali na vsakdan goriške družbe, je bila dobrodelna dejavnost veliko časa sorazmerno imuna na tovrstne napetosti. Vse do začetka 80. let 19. stoletja so vse največje in najpomembnejše narodnosti v deželi delovale sorazmerno složno, ko je prišlo do pomoči revnim. Problematika ni poznala narodnostne diferenciacije, saj sta revščina in pomanjkanje prizadela najnižje družbene skupine vseh narodnosti. V času naravnih in gospodarskih kriz ter pomanjkanj so pripadniki različnih narodnosti lahko stopili skupaj in sodelovali tako znotraj društev kot pri nekaterih iniciativah, ki so nastale kot posledice tovrstnih dogodkov. V 80. letih 19. stoletja je vseeno prišlo do postopnih trenj znotraj dobrodelne dejavnosti, ki so sprožila, da se je začela slovenska goriška skupnost oddaljevati od skupnih prizadevanj, a kljub temu ni popolnoma pretrgale stikov z dobrodelnimi društvi ter institucijami, kar je razvidno iz seznamov članstva, kjer najdemo slovenske članice – sicer v majhnem številu – tudi v začetku 20. stoletja.



## Reference

Almanacco e guida scematica della citta e provincia di Gorizia per l'anno 1881. Gorizia: Seitz, 1880.

ASGO = Archivio di Stato di Gorizia; I. R. Capitanato Distrettuale di Gorizia, b. 16, f. 122, d. 6659.

ASPGO = Archivio storico provinciale di Gorizia; Archivio documenti di storia patria, b. 37, f. 98/14, neoštevilčen dokument.

ASPGO = Archivio storico provinciale di Gorizia; Archivio documenti di storia Patria, b. 37, f. 98/10, d. 4874.

Bock, Gisela. 2004. Ženske v evropski zgodovini: od srednjega veka do danes. Ljubljana: Založba /\*cf..

Claricini, Alessandro de. 1873. Gorizia nelle sue istituzioni e nella sua azienda comunale durante il triennio 1869–1871: ricordo del podestà Alessandro nob. de Claricini ai diletti suoi concittadini 1872. Gorica: tip. Seitz.

Corriere di Gorizia 1884, 1886, 1887, 1889.

Devetak, Robert. 2019. Gospodarska kriza na Goriškem in Gradiškem v letu 1879 ter ukrepi oblasti in dobrodelnih institucij za njeno reševanje. V: Marušičev zbornik: zgodovinopisec zahodnega roba: prof. dr. Branku Marušiču ob 80-letnici, 281–299. Ur. Kolenc, Petra et al. Ljubljana: Založba ZRC.

Devetak, Robert. 2020a. Boj za slovenske šole in delovanje ženskih podružnic Družbe svetega Cirila in Metoda na Goriškem in Gradiškem v obdobju pred prvo svetovno vojno. Zgodovinski časopis 74, št. 3–4: 360–387.

Devetak, Robert. 2020b. »Hči glada in mati umobola«: bolezen pelagra in njeno preprečevanje na Goriškem in Gradiškem v obdobju Avstro-Ogrske. *Zgodovina za vse: vse za zgodovino* 27, št. 1: 5–15.

Domovina 1868, 1869.

Dreiundviergzister Jahres-Bericht des Görzer Frauenvereins zur Unterstützung der Armen (Gegründet 1869): für das Jahr 1911. 1912. Gorica: Paternolli.

Dudeková, Gabriela. 2017. Municipal Social Welfare in Bratislava during the 19th and Early 20th Centuries: Examples and Modernisation Trends. V: *Poverty, Charity and Social Welfare in Central Europe in the 19th and 20th Centuries*, 143–162. Ur. Fejtová, Olga et al. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Frohman, Larry. 2008. *Poor Relief and Welfare in Germany from the Reformation to World War I*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fuchs, Rachel G.; Thompson, Victoria E. 2005. *Women in Nineteenth-Century Europe*. New York: Palgrave.

Kalc, Aleksej. 2013. Vidiki razvoja prebivalstva Goriške-Gradiške v 19. stoletju in do prve svetovne vojne. *Acta Histriae* 23, št. 4: 683–706.

Kavrečič, Petra; Šuligoj, Metod. 2018. Začetki organiziranega razvoja zdravstvenega turizma v Pokneženi grofiji Goriško-Gradiški. *Zgodovinski časopis: glasilo Zveze zgodovinskih društev Slovenije*, 72, št. 1–2: 126–144.

L'Eco del Litorale 1880, 1881, 1882, 1883, 1884, 1897.

L'Isonzo 1871, 1873, 1874, 1875, 1876, 1877, 1879, 1880.

Leeuwen, Marco van. 2002. Histories of Risk and Welfare in Europe during the 18th and 19th Centuries. V: Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Northern Europe, 32–66. Ur. Grell, Ole P.; Cunningham, Andrew; Jütte, Robert. Aldershot: Ashgate Publishing Company.

Luchitta, Alberto. 2001. La Camera di Commercio di Gorizia 1850–2000: uomini e lavoro in 150 anni di storia. Gorica: Libreria Editrice Goriziana,.

Malečková, Jitka. 2006. The Emancipation of Women for the Benefit of the Nation: The Czech Women's Movement. V: Women's Emancipation Movements in the Nineteenth Century: A European Perspective, 167–188. Ur. Paletschek, Sylvia; Pietrow-Ennker, Bianka. Stanford: Stanford University Press.

Marušič, Branko. 1998. »Gorica draga, domovina mila«. V: Od Maribora do Trsta: 1850–1914: zbornik referatov, 27–33. Ur. Friš, Darko; Rozman, Franc. Maribor: Pedagoška fakulteta.

Marušič, Branko. 2005. Pregled politične zgodovine Slovencev na Goriškem 1848–1899. Nova Gorica: Goriški muzej.

Marušič, Branko. 2014. Prispevki k poznavanju gospodarskih razmer na Goriškem v 19. in v začetku 20. stoletja. V: Aleksandrinke, 59–72. Ur. Skrt, Darja. Nova Gorica: Goriški muzej.

Marušič, Branko. 2015. Poskus orisa industrije na Goriškem pred in po prvi svetovni vojni. V: Industrijska dediščina na

Goriškem – prispevki in pričevanja: [Meblo, MIP, Tekstina, SIA, Salonit, Lipa, Remiza – in še mnogo drugih]: katalog razstave, 7–12. Ur. Miklavčič Brezigar, Inga. Nova Gorica: Goriški muzej.

Melik, Vasilij. 1965. Volitve na Slovenskem: 1861–1918. Ljubljana: Slovenska matica.

Perrot, Michelle. 1993. *Stepping Out. A History of Women in the West*, zv. 4. *Emerging Feminism from Revolution to World War*, 449–481. Ur. Fraisse, Geneviève; Perrot, Michelle. Cambridge: Belknap Press.

Planiscig, Alberto. 1881. *Cenni cronistorici sul Teatro di Società di Gorizia*: pubblicati in occasione del primo centenario della fondazione del teatro. Gorica: Paternolli.

Porter, Dorothy. 2002. *Health Care and the Construction of Citizenship in Civil Societies in the Era of the Enlightenment and Industrialisation. V: Health Care and Poor Relief in 18th and 19th Century Northern Europe*, 15–31. Ur. Grell, Ole P.; Cunningham, Andrew; Jütte, Robert. Aldershot: Ashgate Publishing Company.

Prochaska, Frank K. 1977. *Charity Bazaars in Nineteenth-Century England*. *Journal of British Studies* 16, št. 2: 62–84.

Prochaska, Frank K. 1980. *Women and Philanthropy in Nineteenth-Century England*. Oxford: Clarendon Press.

Scholliers, Peter. 2012. *Eating Out. V: A Cultural History of Food in the Age of Empire*, 107–122. Ur. Bruegel, Martin. London; New York: Berg.

Selišnik, Irena; Cergol Paradiž, Ana. 2016. Delovanje žensk od karitativnosti do socialnega dela: zgodovinski pregled razvoja dobroteljnosti in začetki idej socialnega dela v letih 1850–1941 na Slovenskem. *Socialno delo* 55, št. 5–6: 239–251.

Soča 1874, 1875, 1876, 1877, 1878, 1881, 1886, 1908.

Steinbach, Susie. 2004. *Women in England: 1760–1914. A Social History*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Šatej, Barbara. 2012. *Žensko delovanje na Goriškem od sredine 19. stoletja do druge svetovne vojne*. Magistrsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino.

Tavano, Luigi. 1984. *Assistenza e sanità a Gorizia: le suore di carità 1846–1984*. Gorica: Provincia religiosa di Gorizia delle suore di carità di S. Vincenzo de'Paoli.

Tavano, Sergio. 1991. *Gorizia e il mondo di ieri*. Udine: Arti Grafiche Friulane.

Vierzigste Jahres-Rechenschaft der Görzer Frauenvereins zur Unterstützung der Armen (Gegründet 1869): für das Jahr 1908. 1909. Gorica: Paternolli.

Vodopivec, Peter. 2004. O narodnem in političnem organiziranju (1848–1918). V: *Društvena in klubska kultura v Sloveniji*, 33–64. Ur. Brglez, Alja; Vogrinec, Barbara. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo.

Vodopivec, Peter. 2006. *Od Pohlinove slovnice do samostojne države: slovenska zgodovina od konca 18. stoletja do konca 20. stoletja*. Ljubljana: Modrijan.

Weigl, Andreas. 2017. *Von der Armenpflege zur Socialhilfe. Kommunale »daseinversorge« in Wien vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart. V: Poverty, Charity and Social Welfare in Central Europe in the 19th and 20th Centuries, 70–91*. Ur. Fejtová, Olga et al. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

UDK: 343(497.7):330.1

1.01 izvorni znanstveni članek (original scientific article)

**Hristina Runcheva Tasev**

PhD in law, associate professor

(Law Faculty Iustinianus Primus, Ss Cyril and Methodius  
University, Skopje, North Macedonia)

**Aneta Stojanovska-Stefanova**

PhD in law, assistant professor

(Faculty of Tourism and Business Logistics,  
University Goce Delchev, Štip, North Macedonia)

**Leposava Ognjanoska**

PhD candidate in law (Law Faculty Iustinianus Primus,  
Ss Cyril and Methodius University, Skopje, North Macedonia)

## **Legal and Judicial System Transformation in Transition Economy: The Macedonian Case**

**Abstract:** Economic growth and poverty reduction are highly dependent on the well-functioning legal and judicial institutions. Experience in transition countries suggests that the legal transition and economic performance go hand in hand in advancing results. The transition from socialism to capitalism in the Republic of North Macedonia has required fundamental reforms of legal and judicial institutions. The paper analyses the experience of the country in the legal and judicial institutions transformation, a long-term process that still has active and ongoing reforms. Despite the adoption of the structural preconditions for judicial independence

(legal framework, judicial councils, and academies), political intervention, corruption and influence in judicial decisions are common and legal uncertainty remains. The authors explore the effects that the legal and judicial institutions' transformation has on Macedonian economic development by drawing data from official sources/reports. The conclusions suggest that creating a well-defined judiciary system with enforcement ability should be a priority for the executive branch of the Macedonian government to achieve improved economic performance and functional market economy.

**Key words:** legal and judicial institutions, transition, economic development, Macedonian case study

### **Preoblikovanje pravnega in pravosodnega sistema v tranzicijskem gospodarstvu: makedonski primer**

**Izveček:** Gospodarska rast in zmanjševanje revščine sta izrazito odvisna od dobro delujočih pravnih in pravosodnih institucij. Izkušnja tranzicijskih držav kaže, da gresta pravna tranzicija in gospodarska učinkovitost z roko v roki ter prinašata dobre rezultate. Prehod iz socializma v kapitalizem v Republiki Severni Makedoniji je zahteval temeljite reforme pravnih in pravosodnih institucij. Članek analizira izkušnje omenjene države na področju preoblikovanja pravnih in pravosodnih institucij, to je procesa še vedno trajajočih in nezaključenih reform. Kljub uvedbi strukturnih predpogojev za neodvisnost pravosodja (pravni okvir, pravosodna posve-tovalna telesa in visokošolske ustanove) so politični posegi, korupcija in vmešavanje v odločitve sodstva še vedno običajni, kar povzroča nadaljevanje pravne negotovosti. Avtorice preučujejo, kakšne so posledice preoblikovanja pravnih in pravosodnih institucij na gospodarski razvoj Makedonije



v skladu s podatki iz uradnih virov oz. poročil. Ugotavljajo, da bi morala biti vzpostavitev natančno opredeljenega pravosodnega sistema, ki bi zmožel svoje odločitve uveljavljati v praksi, prioriteta makedonske izvršne oblasti – tako bi bilo doseženo izboljšanje gospodarske učinkovitosti in delujoče tržno gospodarstvo.

**Ključne besede:** pravne in pravosodne institucije, tranzicija, gospodarski razvoj, makedonski študij primera

## Introduction

The role of the well-functioning legal and judicial institutions is essential for economic growth and poverty reduction in democratic societies. They are responsible for creation and enforcement of a legal framework and legal certainty for all the stakeholders in a market economy. They are also responsible for providing specific means for dispute resolution, human rights protection (economic and social right in particular), fight against corruption and governmental accountability in general. These functions for the legal and judicial institutions in the Central and Eastern Europe became available after the transition from socialism to market-economy has been made. Experience in transition countries suggests that the legal transition and economic performance go hand in hand in advancing results. A weak legal system can undercut efforts to develop a modern, market-oriented economy (Gray 1997, 14).

The paper explores the interdependence between legal and judicial institutions on one side and economic growth and poverty reduction in market economies on the other side, with particular focus on the Macedonian case. The main focus of the research is to examine if there is a strong correlation between the well-functioning legal and judicial institutions and the economic growth. Very often economic growth and legal and judicial institutions development have been separately studied in the Macedonian context, but their correlation and interdependence have not been a focus of interest. In the first part of the paper, the authors explore how the process of transition from socialism to capitalism has affected the legal and judicial institutions of the country, with specific focus on the interdependence between legal

institutions functionality and market economy. The second part of the paper is focused on the experience of the country in the legal and judicial institutions transformation, a long-term process that still has active and ongoing reforms. In this context, despite the adoption of the structural preconditions for good legal system and judicial performance, still many challenges remain such as political intervention, corruption, influence in judicial decisions, legal uncertainty etc. The data that explore the effects that the legal and judicial institutions' transformation have on Macedonian economic development have been drawn from official sources/reports indicated in the paper.

### **Transition from socialism to capitalism for legal and judicial institutions**

The beginning of the 1990s was marked by the transition challenge in the CEE and CIS countries. The fall of Yugoslavia and the breakup of the former Soviet Union into independent states at the beginning of 1990s was one of the most important developments in recent history. The transition to market economies was a synonym for deep and radical changes in economic and social policies and building of core institutions from the beginning (from scratch). Creating market economies was a developing process that went together with other significant processes that changed the landscape of the political systems such as building parliamentary democracies and complete political transformation.

In the early 1990s', the Macedonian economy reflected the multi-decade structure of the socialist system characterized by elements of both planned and market economy. The

most prominent features of the economy at that time were: predominance of social ownership (almost 90 percent of total ownership), low level of economic development, high inflation rates, low level of capital accumulation, simultaneous existence of unemployment and over-employment, social and political instability in the country as well as in the region. (Micevska et al. 2002, 5) In September 1990, the Assembly adopted amendments to the Constitution of the Socialistic Republic of Macedonia (SRM) from 1974, which made radical changes in the socio-economic and political system. It marked the beginning of the state's transition to a future parliamentary system and to the creation of a sovereign and independent state. The constitutional amendments, among other things, introduced private ownership and political pluralism and restructuring of the main institutions in the country (the Assembly became unicameral, the Executive Council became the Government, and instead of the collective Presidency, the function of the President of the Republic was introduced for the first time). The delegate system was abolished, and the MPs in the Assembly of SRM were elected by direct and secret voting of the citizens. (Parliamentary Institute 2014) This process of preparation led towards the first democratic and multi-party elections in Macedonia. The referendum for independence of the country held on 8 September 1991 was accompanied by the adoption of the Constitution two months later, 17 November 1991. It marks the beginning of the construction of the new constitutional order and the establishment of the Republic of Macedonia as a parliamentary democracy where the principle of separation of state power (legislative, executive, and judicial power) has become a fundamental value of the constitutional order (previous constitutions of the country

recognize the principle of parliamentary rule or the principle of unity of power).

The transition from socialism to capitalism for the legal and judicial institutions was manifested with a dramatic change of the whole concept of functioning. In fact, during socialist times their role was limited and subordinated to the Communist Party (League of Communists) in the process of enforcement of adopted governmental economic plans and schedules. The ideas of separation of powers, limited stated and individual rights were not familiar at all. However, some legal systems in socialist economies appeared to be like those in Western market economies, with, among other things, an extensive network and reliance on courts, lawyers, and prosecutors—the roles of both the system itself and the actors within it were very different from analogous roles in market economies. (Anderson et al. 2005, 7)

The socialism hoped and believed that the state could satisfy all the needs and legitimate aspirations of the working class, and that armed with full and unlimited power, it would be desirous and capable of inaugurating a new social order. (Bakunin 1968, 3; Chen 2002) The main function of the socialist-communist state, therefore, was to promote economic production based on public ownership of the means of production. In such a public-ownership system the state had the mandate to run economy and organize production on behalf of the society. (Chen 2002, 6)

According to socialist theory, the majority of the working class ruled with the socialist state represented by the Communist Party whose control was undoubtedly set over the legal institutions, including judiciary. Socialist law theorists

traditionally argued that “the legislature is conceived to be the supreme expression of the will of the people and beyond the reach of judicial restraint”. (Hazard et al. 1984, 320) Legislation, not judicial decisions, was recognized as the sole source of law in the socialist system (Hazard et al. 1969, 40). Although the prevailing definition of socialist law emphasized that it is a hierarchically structured sum of state-made norms, in reality a fundamental disregard of the promulgated law prevailed. Substantive and procedural institutions like the Public Prosecutor’s Office, political control over the courts, denial of access to court, and restrictions on fundamental rights, as well as institutionalized politically biased discretionary powers of the administration undermined the rule of law. (Sajo, 2001)

Prior to socialism, Macedonia and the other socialist countries had long legal traditions based on Roman civil law, and socialist principles were essentially grafted on this civil law base. This eased the later transition away from socialism, by giving some transition countries a more advanced starting point from which to adapt their legal system to the needs of a market economy. (Gray et al. 1993) In the socialist states, the public law was dominant, in particular administrative and criminal law and institutions in charge to enforce them. The state had a dominant role in social life and economy, so that the administrative law and institutions had extensive legal structure. Criminal laws and institutions reflected the interests of the “working class”—in practice it was the Communist Party. Special “crimes,” such as the prohibition against entrepreneurship, protected the state economic monopoly. The prohibition against “parasitism” enforced full employment. Attacks against state ownership were punished by more severe sanctions than attacks against

private or personal ownership, and people belonging to the working class even received lesser punishments in certain cases. (Anderson et al. 2005, 8)

The socialist legal institutions were also focused on management of the society and the economy in response to the ideological context. The market was dominated by the state-owned companies and the state managed the enforcement of contracts and property rights with the state arbitration controlled by the Ministry of Economy, instead of the courts. Arbitrators' role was to fulfill state's planned economy rather than providing justice, so they were not acting independently. The judiciary, although organized in a hierarchy of courts, managed by the Ministry of Justice, was directly controlled by the communist party and was mainly responsible for civil and criminal matters. The non-existence of checks and balances, and subordinated courts, powerful procuracy and no role for constitutional courts, created a system that was expected to "serve to the people", i. e. the working class.

The socialist law was the basis for training new generations of lawyers, judges, and prosecutors. Their associations were under state control, as well as their wages, which were not particularly on a satisfactory level. The transformation of the socialist system created increased demand for legal expertise in the newly created private sector, opening many opportunities, competition and change in the income as well as change in the societal status of the profession. The transition from this socialist model was supposed to bring: heightened independence from the executive; new roles and skills for judges, lawyers, and other personnel; and a rapid increase in institutional capacity to handle legal cases

efficiently and effectively. This process required many new incentives for improvement of skills in legal profession in order to respond to the institutional needs in the democratic society and emerging market economies.

### **The reform agenda: legal and institutional change**

The basic Macedonian structural reforms as well as those in the countries from CEE and CIS were provided by domestic institutions, but also with significant assistance by the international community. This was happening in order to create political and economic transformation, including privatization, providing foundations for further long-term institutions building and stability of the system. Realization of any method of transition affects the country in different ways, but some findings suggest that there is no painless method of transition. (Kljusev et. al. 2002, 46) The introduction of democratic procedures has proven to be much faster and easier than creating a system of market economy with a dominant private ownership. But it can be safely assumed that democracy, in order to be sustainable system of political organization, requires economic recovery and prosperity. But “the longer it takes for a market economy to deliver goods in a democracy, the more authoritarian the alternative will look”. (Baumol 1993, 69)

Main structural and institutional reforms in the transition countries were based on privatization, restructuring the enterprises and financial consolidation of the banks. The pace of Macedonian structural and institutional reforms was very slow and the attempts to stabilize the economic flows in the country were unsuccessful because they were not accom-



panied with structural reforms, such as effective privatization. Unfortunately, Macedonia occupied the infamous last place according to the pace of privatization and its results. It is symptomatic that the Macedonian ruling parties in the period before 1994 were not interested in speeding up the privatization process. Some of the reasons for the delay of the process, which was already ongoing in other transition countries, may be located in the fear of political risks from the necessary structural changes and intertwined interests of different interest groups that use their control functions in the form of informal ownership rights of illegal acquisition of property. (Kljusev et. al. 2002, 71)

During this chaotic period of economic transformation, the pace of the institutional changes became a source of debate. According to Peter Murrell (1992, 51) and Mancur Olson (1992, 58–59), institutions in well-developed economic systems, though often regarded as insufficient, are not a symbol of the underdevelopment of the political system, but rather are an indicator of progress and democracy. Despite that, governments of developed countries are always searching for the optimal institutional structure. They emphasize the importance of institutional dimension on the process of achieving macroeconomic stability and microeconomic efficiency. According to their perspective, the socialist institutions should be dismantled only when proper market institutions exist in order to avoid the so-called “institutional vacuum”. The rapid need for institutional strengthening required reform of legal and judicial institutions, in order to provide competitive market, based on legal frameworks that enabled legal certainty and fairness. The Macedonian legal reforms were focused on drafting constitution, civil code, commercial, land, labor laws and privatization legislation.

The process of rapid lawmaking and efforts for fast societal transformation led towards adoption of legal solutions without broad participation of different actors in the lawmaking process and nontransparent procedures that led to numerous shortcomings.

According to the EBRD Legal Indicator Survey from 1999, the accessibility of draft laws in Macedonia was moderate and not much attention was paid to transparency and broad participation in the lawmaking process. There was also minimal input of different stakeholders who would use or interpret legislation such as lawyers, judges, regulatory bodies, or companies that would be affected. The nontransparent lawmaking process resulted with problems in applying and enforcing new laws that led to series of implementation gaps which was best reflected into the growing mistrust in courts and undermining the rule of law. During the initial period of transformation, the legal institutions were not transformed with the same pace of the lawmaking. The judicial system that expected to interpret and apply the newly adopted laws was cut off from the development of the modern legislation. The slow legal and institutional change was in favor of some of the owners of the newly created private capital in order to take monopolistic positions or manipulate corporate governance of more companies to concentrate capital. The slow institutional transformation resulted with rapid modern business-related legislation that was not implemented effectively. The lack of effective implementation of laws can have a significant impact on economic development. One study found that the effectiveness of legal institutions is more important to the provision of external finance in transition countries than the existence of new commercial laws. (Pistor, Raiser and Gelfer 2000)

There is a complex and indivisible relationship between law-making process and institutional transformation. Legislative changes have created new demands for the existing institutions to improve their performance in law enforcement and implementation. The first step towards a successful system is adopting well-drafted laws that can be enforced in practice. Judicial reforms that were undertaken mainly with donor assistance, tended to focus on creating an independent and depoliticized judiciary, free from state control, which could act as a bulwark for newly won political and civil rights. (Anderson et al. 2002, xii) Also, a separate Macedonian constitutional court was established with the constitutional provisions aiming to provide assessment of the constitutionality and legality of laws and other regulations, as well as to act upon requirements for protection of certain freedoms and rights, as protector of constitutionality and legality.

Rebuilding institutions and adopting laws on implementing macroeconomic and structural reforms during the 1990s went hand in hand with lawmaking focused on adopting *acquis communautaire* in order to reinforce the EU accession process and express strong European aspirations. Macedonia had expressed interest in becoming part of the European family since the early 1990s which was later formally recognized by signing the Stabilization and Association Agreement (SAA) in 2001 and was granted a candidate status in 2005. The dynamics of the lawmaking process has been closely related to these aspirations during the period of legal and institutional transition.

## **How the legal institutions affect the market economy**

Literature on economic development and socialist transition over the past decade has increasingly stressed the critical importance of well-functioning institutions to economic growth, social development, and poverty reduction (North 1990; Bardhan 1997; Murell 2001; World Bank 2003). According to the neo-institutional theories, institutions that would tame social conflict and would define property laws are crucial to the economic prosperity of the countries in transition. (Bojadzieva 2020, 8) In fact, institutions play a central role in formulating laws and providing their enforcement, legal certainty when it comes to resolving disputes among private parties or citizens and the state, economic and social rights protection, legal setting that affects the investment climate or counterbalance for the executive.

The World Bank (2003, 1) states that one of the critical lessons learned from the East Asian financial crisis and the collapse of some of the Eastern European transition economies in the 1990s was that, without the rule of law, economic growth and poverty reduction can be neither sustainable nor equitable. The rule of law is defined as a state where the government itself is bound by the law; Every person in society is treated equally under the law; The human dignity of every person is recognized and protected by law; and Justice is accessible to all. The rule of law promotes economic growth and reduces poverty by providing opportunity, empowerment, and security through laws and legal institutions.

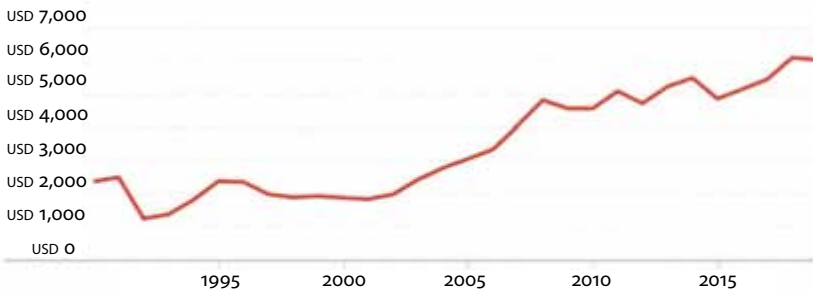
Although the legal and judicial institutions are not uniform in their structure and functions in different countries, they can play a significant role in economy only if they are legitimate,

effective, and transparent with due process and enjoy public trust. To create investment and jobs, laws and legal institutions must provide an environment conducive to economic activity. If the legal and judicial institutions provide basis for private individuals to engage in business and investments on one hand and legal framework for functional economy on the other then the economic development is inevitable by fostered domestic and foreign investment, creation of jobs, and the reduction of poverty. The three pillars of which the World Bank's legal and judicial reform (LJR) strategy is based are: independent, impartial, and effective judiciary, which is particularly challenging in countries where the executive branch views the judiciary as its instrument for political goals. Second, an appropriate legal framework must provide enforceable rights to all. Third, there must be access to justice, without which all laws and legal institutions are meaningless. (The World Bank 2003, 2)

The IMF, for example, suggests that strengthening the judiciary system should be a priority for the transition economies. In the 2003 country report of Macedonia, IMF economists analyze the correlation among sectors and indicators in the country and conclude that there is a high rate of rent seeking activities correlated with a weak judiciary system. For that reason, these economists suggested that creating well-defined judiciary system with enforcement ability should be a priority for the executive branch of the government of Macedonia. (Bojadzieva 2020, 8) Following the empirical studies undertaken by the World Bank that show a strong correlation between rule of law and development indicators such as gross national income and infant mortality, Macedonia is a case where this correlation can be also found if we compare the available data of the World

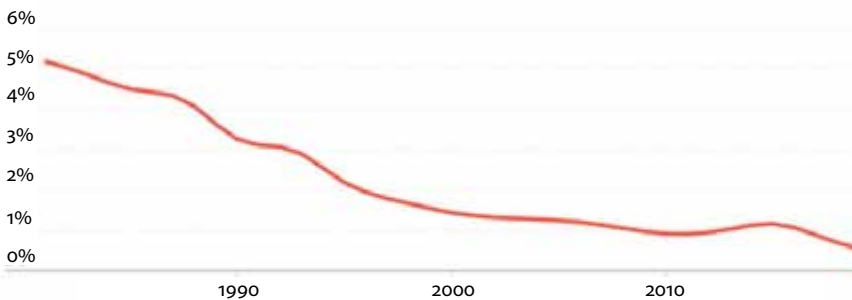
Bank and the dynamics of the reforms in the judicial system explained below.

Gross domestic product per capita in North Macedonia



Data from [datacatalog.worldbank.org](https://datacatalog.worldbank.org) via Data Commons

Infant mortality in North Macedonia



Data from [datacatalog.worldbank.org](https://datacatalog.worldbank.org) via Data Commons

## Judicial reforms of the Macedonian legal system

Judiciary as a branch of power is one of the most important pillars on which the liberal democracy system is built and the main indicator of how well the system functions. After the Macedonian declaration of independence in September 1991, first steps in the transformation and building of a new

state system with the adoption of the Constitution provided for a clear division into three branches: legislative, executive, and judicial. The inherited conservative legal and judicial system had to be adapted to the new democratic values focusing on the fundamental human rights as rights of individuals. The process of institutional reforms began with the adoption of the Law on Courts in 1995 that established new judicial structure and promoted new principles such as legality, equality, fairness, publicity, adversarial procedure (Article 10). Novelties were also introduced regarding the system of appointment of judges in order to ensure the judicial independence and impartiality and more than 600 judges were re-elected in the Assembly on proposal of the Republic Judicial Council. The next phase of the reform process is characterized by the adoption of systemic laws in criminal and civil substantive and procedural law in the period 1996–1997. This initial reform process in the light of the overall democratization was completed with the ratification of the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms (ECHR) that refers to values and principles necessary in democratic society. Another milestone was the fulfillment of the content of Ohrid Framework Agreement from 2001 that introduced wider administrative and judicial proceedings participation and use of minority languages which make up more than 20 % in national and local institutions, including the judiciary. Broad constitutional and legal changes were made to accommodate the principle of equitable representation.

The enthusiasm for further improvement of the Macedonian judicial system continued within the European integration process that has begun with the Stabilization and Association Agreement (SAA) which was signed in 2001 and entered

into force in 2004. In the context of the conditionality policy, the candidate status in 2005 was granted based on the significant progress that Republic of North Macedonia has made in fulfilling the political Copenhagen criteria which also meant placing certain key areas such as the rule of law high on the enlargement agenda. (Naumovski, Apostolovska and Ognjanoska 2020, 8) The SAA emphasized the importance of the rule of law and reinforcing institutions at all levels, particularly the cooperation regarding the independence of the judiciary, the improvement of its effectiveness, and training in the legal professions. Judicial reform was initiated by the adoption of the Law on Court Budget in 2003, which was the first step towards strengthening the judicial independence through guaranteed financial independence of the judiciary. More comprehensive and strategic process focused on major judicial reforms that strived to fully implement the recommendations by the European Communities and the Council of Europe. First, the Strategy for the reform of the Judiciary was adopted in 2004 advocated for the model of judicial self-governance through the establishment of strong independent bodies such as the Judicial Council and Council of Public Prosecutors with exclusive competences in appointment of judges and public prosecutors, instead of the previous solution which provided for such competence for the Assembly as representative of the legislative branch of power. In the period 2006–2009 for the purposes of implementation of the 2004 Strategy, constitutional amendments were introduced in order to set the legal and institutional framework and more than 70 laws were adopted and/or amended, including the Law on Courts and Law on Public Prosecution. (Jovanovski and Jovanovska 2016, 88) European Commission for Democracy through Law was requested to provide its opinions to ensure that the reform is directed



towards the elimination of identified weaknesses in the judicial system by strengthening its independence and increasing its efficiency. This process of fully separating the judicial branch from the other two branches of power was complemented by the establishment of the Academy for Judges and Public Prosecutors as the sole point of entry to the judiciary, setting up a whole new system of initial and continuing legal education for judges and prosecutors, as well as training program for lawyers that apply to become judges and public prosecutors.

These major reforms were intended to present the Macedonian legal and judicial system transformation in transition economy in order to preserve democratic governance and human rights, as precondition for economic growth and functioning market economy. The results of these reforms were to be visible in the coming years, so the 2009 Strategy was expected to provide for further implementation of the Justice System Reform as its name implied. Instead of that, in 2015 systemic Rule of Law issues were identified in the so called Priebe Report (Senior Experts' Group 2015) mainly in five areas including the judiciary and prosecution services. It was emphasized that the country possesses a comprehensive set of rules which, if fully observed, should generally ensure a proper functioning of the judicial system to a high standard, but there is a serious gap between the legislation and the reality. Achievements of the previous decade's reform process have been undermined by the lack of the results in their implementation and serious concerns for political interference in the work and appointment of the judiciary. The same failings in performance of the previous judicial system might still be noticeable despite the introduction of a completely new model of judicial self-

governance, due to the lack of suitable contextualization of the overall system. (Burlyuk 2016, 510)

### **Current challenges of the Macedonian legal system and judiciary: Quo Vadis?**

Further attempts to overcome the serious challenges of Macedonian judicial reform continued in the context of the Europeanization process. Due to the lack of instruments for legal transformation of the established system, the process resorted to specific transitional measures: special ad hoc institutional arrangements with specific mission and competences designed to overcome the most difficult shortcomings. The results of their work were intended to be made sustainable by reintegrating into the “regular” system. Such an attempt was made with the Special Public Prosecutor’s Office formed amid a deep political crisis under international mediation in 2015 and tasked with tackling grave allegations of top-level crime in government, relying on strong independence and autonomy concentrated in the power of the Chief-Prosecutor. However, approaching the expiration of the term for its temporary existence into the judicial system, the Chief-Prosecutor was caught into a major corruption scandal that resulted with first-instance verdict for misuse of power. Following these developments, with the adoption of a new Law on Public Prosecution in 2020 this special institution ceased to exist.

Having in mind that the normative instruments and the ad hoc institutional interventions did not give the desired effects, there are fewer available instruments that can be used in the Macedonian case of judicial saga. Therefore, the

approach taken in the Strategy for Reform of the Judicial Sector 2017–2022 raises the question of what more to be done with regard to the development of a system of autonomous, independent and impartial judiciary and institutions that gravitate towards the achievement of its function of effective, quality and equitable justice as a central postulate of the principle of the rule of law. It highlights the main issue with the interference of the executive power and the parocracy as causes of the regression and dysfunctionality of the judicial sector and admits that the normative measures will often mean only a step backwards to legal decisions before 2009 when the major judicial reform was completed. Such political interferences led even to irregularities of the functioning of the system for the allocation of court cases (ACMIS) that should represent an independent human factor tool for facilitating the court management.

Current state of play shows that the legal framework generally comprises the high international and European standards for independent and impartial judiciary and proper functioning of the judicial system, but despite such normative foundation, there is still a big gap between the legislation and the judicial reality. What is missing is closing the “implementation gap” regarding the good legal basis set to ensure the proper functioning of the judicial system. The biggest challenge is the strengthening of the institutions that inevitably take a major commitment of time and resources with primary focus on the integrity and quality of the representatives of the judicial branch – the human factor, judicial mentality, and legal culture. In that regard, Academy for Judges and Public Prosecutors has the crucial institutional role, considering its complexity and importance within the judicial system in conjunction with other key bodies

such as the judicial and prosecutorial councils. Institutional guarantees for the proper functioning of the Macedonian legal system and judiciary must be complemented by the personal qualities of the individual representatives whose significance should not be neglected. General re-election of judges known as “vetting” is one of the most important instruments of transitional justice which is often used to support and complement the institutional reforms in transition to sustainable peace and democracy. (Preshova 2020, 5) However, given the previous experience in the reform process explained above, this measure should be approached with particular caution because it can very easily lead to new problems that will only deteriorate the system.

### **Understanding linkages between economic and legal reforms: Lessons learned**

Macedonian economic transition was based on the same “policy package” in the early 1990s: a liberal approach towards economic policy under a rigorous macroeconomic framework (Micevska et al. 2002, 80). Macroeconomic stabilization was just a precondition for the whole reform process, including reforms in the legal and judicial system introduced with the political transformation of the country into parliamentary democracy.

Equitable laws and effective justice are *sine qua non* for sustainable development and lasting poverty alleviation (The World Bank 2003, 76). There is not a single and easy solution to the problem, and usually it requires long-term and complex measures regarding law and justice activities that will be approached comprehensively and specifically

designed with full commitment of the stakeholders over long period of time. The World Bank data and Macedonian experience show that the legal and economic performances go hand in hand in advancing results. During the first years of transition, the weak legal system resulted with underdeveloped market-oriented economy. The study shows that in the Macedonian example there is a strong correlation and interdependence between well-functioning legal and judicial institutions that provide the rule of law on one hand and the economic growth on the other. Advanced development of legal and judicial institutions is reflected in advanced economic growth based on functional market economy and advanced economic performance.

The structural reforms in the Macedonian legal and judicial institutions resulted with economic growth. However, the economic and legal reforms in the process of transformation brought several lessons for the Macedonian legal system. The structural reforms of the judiciary did not always provide operational independence from the Ministry of Justice. For instance, the Minister of Justice is a member without a right to vote of the Macedonian Judicial Council, an independent body that among other functions elects and dismisses judges and presidents of courts. There are permanent reforms in this field, but still there is a significant influence of the executive over the judiciary.

The lawmaking needs to be followed with better implementation of the laws and their enforcement. The resources need to be focused on this important issue since the real impact of laws can be evaluated upon their proper implementation. This is a permanent remark in the Progress reports (now Reports) by the EU for the country. Laws or regulations that

face poor enforcement or no enforcement at all may not provide expected benefit to business or individuals. The so-called implementation gap is still present, and the institutional reforms should pay more attention to this long-term objective.

Most of the trainings for efficiency, independence and accountability of judges have been arranged with donor assistance such as the EU, World Bank, or bilateral assistant agencies. Even the policy evaluation nowadays has been provided through these mechanisms of foreign assistance. Donor preferences and tendencies to reform the domestic legal and judicial system have significant impact and reflect the concept of more developed countries, considering the local needs and specific characteristics. However, fast and frequent changes in legislation and regulations through a closed and nontransparent legislative drafting process in many cases have left the users of the new laws confused and judges incapable of effectively interpreting and applying them.

Taken into a broad context, the legal and judicial reform, and its impact over the economic development, we may conclude that without the rule of law, economic growth and poverty reduction can be neither sustainable nor equitable in the Republic of North Macedonia.

## References

Anderson, James H.; Bernstein, David S.; Gray, Cheryl W. 2005. *Judicial Systems in Transition Economies Assessing the Past, Looking to the Future*. Washington, D.C.: The World Bank.

Bakunin, Mikhail. 1968. *A Criticism of State Socialism*. London: Copic Press.

Bardhan, Pranab. 1997. *The Role of Governance in Economic Development: A Political Economy Approach*. Paris: OECD Development Centre.

Baumol, William J. 1993. *Entrepreneurship, Management, and the Structure of Payoffs*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bojadzieva, Hristina. 2020. *Macedonia: The Road of Transition to Prosperity*. Center for Economic Analyses. <https://cea.org.mk/documents/cv/Seminarska%20-%20Hristina.pdf> (accessed 17<sup>th</sup> November 2020).

Burlyuk, Olga. 2016. Variation in EU External Policies as a Virtue: EU Rule of Law Promotion in the Neighborhood. *Journal of Common Market Studies* 53, no. 3: 509–523.

Chen Sheying. 2002. *State Socialism and the Welfare State: A Critique of Two Conventional Paradigms*. *International Journal of Social Welfare* 2002: 11:000-000. New York: Blackwell.

EBRD. 1999. *European Bank for Reconstruction and Development. Transition Report 1999: Ten Years of Transition*. London: EBRD.

Gray, Cheryl; Ianachkov, Peter; Hanson, Rebecca; Heller, Michael; Ostas, Daniel; Stiblar, Franjo. 1993. *Evolving Legal Frameworks for Private Sector Development in Central and Eastern Europe*. World Bank Discussion Paper 209. Washington, DC: World Bank.

Hazard, J. N.; Butler, W. E.; Maggs, P. B. 1984. *The Soviet Legal System: The Law in the 1980s*. New York: Oceana.

IMF. 2003. International Monetary Fund. Former Yugoslav Republic of Macedonia: Financial System Stability Assessment, including Reports on the Observance of Standards and Codes on the following topics: Banking Supervision, Payment Systems, Monetary and Financial Policy, Transparency, and Anti-Money Laundering and Combating of Financing of Terrorism. IMF Staff Country Report, 03/374. Washington, DC: IMF.

Jovanovski, Nikola; Jovanovska, Bojana, eds. 2016. *Measuring the Progress of Judicial Reforms: Key Principles, Standards & Practices in Macedonia and 7 EU Member States: Croatia, Estonia, France, Hungary, Lithuania, Slovenia and the United Kingdom*. Skopje: Center for Legal Research and Analysis.

Kljusev, N.; Fiti, T.; Petkovski, M.; Slaveski, T.; Filipovski, V. 2002. *Macedonian Economy in Transition (Problems, Dilemmas, Aims)*. Skopje: Macedonian Academy of Sciences and Arts.

Micevska, Maja; Eftimoski, Dimitar; Petkovska Mirčevska, Tatjana. 2002. *Economic Growth of the Republic of Macedonia: Experiences and Policy Recommendations*. Prepared for the World Bank Global Research Project: Explaining Growth, May 2002.

Murrell, Peter. 1992. *Evolution in Economics and in the Economic Reforms of the Centrally Planned Economies*. In: *Emergence of Market Economies in Eastern Europe*, 35–54.



Eds. Clague, Christopher; Rausser, Gordon. Cambridge: Blackwell.

Murell, P., ed. 2001. *Assessing the Value of Law in Transition Countries*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Naumovski, Vasko; Apostolovska-Stepanoska, Milena; Ognjanoska, Leposava. 2020. *The Rule of Law in the Context of the European Union's Western Balkans Enlargement Policy*. *Political Thought* 18, no. 59: 5–25.

North, Douglas. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. The Political Economy of Institutions and Decisions Series. New York and Melbourne: Cambridge University Press.

Olson, Mancur. 1992. *The Hidden Path to a Successful Economy*. In: *The Emergence of Market Economies in Eastern Europe*, 55–66. Eds. Clague, Christopher; Rausser, Gordon. Cambridge: Blackwell.

Parliamentary Institute. 2014. *History of parliamentarism in Macedonia*. *Sobranie*. <https://www.sobranie.mk/content/Парламентарен%20институт/Историја%20на%20парламен> (accessed 17<sup>th</sup> November 2020).

Pistor, Katharina; Raiser, Martin; Gelfer, Stanislaw. 2000. *Law and Finance in Transition Economies*. *The Economics of Transition* 8, no. 2: 325–368.

Preshova, Denis. 2020. *Vetting in the Judiciary: From Extraordinary Measure to Extraordinary Problems*. Skopje: European Policy Institute.

Sajo, A. 2001. Socialist Law. In: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 14493–14496. Eds. Smelser, Neil J.; Baltes, Paul B. Amsterdam: Elsevier.

Senior Experts' Group. 2015. The Former Yugoslav Republic of Macedonia: Recommendations of the Senior Experts' Group on Systemic Rule of Law Issues Relating to the Communications Interception Revealed in Spring 2015. European Commission. [https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/news\\_corner/news/news-files/20150619\\_recommendations\\_of\\_the\\_senior\\_experts\\_group.pdf](https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/news_corner/news/news-files/20150619_recommendations_of_the_senior_experts_group.pdf) (accessed 20<sup>th</sup> November 2020).

Stabilization and Association Agreement. 2004. Stabilization and Association Agreement between the European Communities and their Member States, of the One Part, and the Republic of Macedonia, of the Other Part. Official Journal of the European Union L 84, 20.03.2004.

Strategy for Reform of the Judicial Sector 2017–2022. 2017. Ministry of Justice, Republic of Macedonia. [https://www.pravda.gov.mk/Upload/Documents/Strategija%20i%20akciski%20plan\\_ANG-web.pdf](https://www.pravda.gov.mk/Upload/Documents/Strategija%20i%20akciski%20plan_ANG-web.pdf). (accessed 20<sup>th</sup> November 2020).

The World Bank. 2003. Legal and Judicial Reform: Strategic Directions. Washington, DC.: The World Bank.

## **Prispevek k bibliografiji za državno cerkveno pravo**

Bibliografijo je zbral in uredil dr. Lovro Šturm (1938–2021) v sodelovanju z dr. Blažem Ivancem in dr. Andrejem Nagličem. Bibliografija je bila dokončana junija 2021. Pričujoči zapis vsebuje pogloblitve znanstvene in strokovne objave avtorjev s področja državnega cerkvenega prava, ki so večinoma po letu 1991 nastale na območju Republike Slovenije v slovenskem in drugih jezikih. Bibliografija je svojevrsten posmrtni poklon dr. Šturmu, saj predstavlja njegovo zadnjo objavo.

### **Monografije in druga samostojna dela**

Constitutional jurisprudence in the area of the freedom of religion and beliefs. XI Conference of the European Constitutional Courts. National report by the Constitutional Court of Slovenia. Varšava: Tribunal Konstytucyjny, 2000, 677–718.

ČEPAR, Drago (ur.). Država in vera v Sloveniji. Ljubljana: Urad Vlade RS za verske skupnosti, 2008.

ČEPAR, Drago (ur.). The State and Religion in Slovenia. Ljubljana: Urad Vlade RS za verske skupnosti, 2008.

DOLINAR, France Martin. Cerkvoupravna podoba Slovenije. V: Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju. Ljubljana: Družina, 2002, 7–24.

DRNOVŠEK, Janez, NAHTIGAL, Matjaž, ADAM, Frane, BERNIK, France, BUČAR, France, ČEPAR, Drago, DŽOGIĆ, Osman, ERNIŠA, Geza, HRIBAR, Tine, KERŠEVAN, Marko, KOŠIR, Borut, ŠTURM, Lovro, KRAŠOVEC, Jože, STRES, Anton, ŠIRCA, Majda, ŠTUHEC, Ivan, URAN, Alojz, JUHANT, Janez, KOŽAR, Andrej. Pogovor. V: Pogovori o prihodnosti Slovenije. Pogovor 10, Dialog z verskimi skupnostmi, Ljubljana, 14. december 2005. Ljubljana: Urad Predsednika Republike Slovenije, 2006, 11–58.

HOLCMAN, Borut (ur.), Ojnikov zbornik: cerkev, država, pravo, zgodovina. Maribor: Pravnozgodovinski inštitut Pravne fakultete, 2002.

IVANC, Blaž. A values dilemma in Slovenian public school law: missed balancing of negative and positive aspect of religious freedom in public schools. *Secularism and Beyond: International Conference, 29 May – 1 June 2007*. København: Københavns Universitet, 2007.

IVANC, Blaž. Pravica do ugovora vesti, člen 46. V: ŠTURM, Lovro (ur), Komentar Ustave Republike Slovenije. Dopolnitev-A. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije, 2011, 738–757.

IVANC, Blaž. Religion in public education – Slovenia. V: ROBBERS, Gerhard (ur.), Religion in public education = La religion dans l'éducation publique. Trier: European Consortium for Church and State Research, 2011, 455–478.

IVANC, Blaž. Immigration and religion in Slovenia. V: MOTILLA, Agustín (ur.), Immigration, national and regional laws and freedom of religion. Proceedings of the 31st meeting of the European Consortium for Church and State Rese-

arch, Madrid, 12–15 November, 2009. Leuven: Peeters, 2012, 209–227.

IVANC, Blaž. Slovenia. V: HILL, Mark (ur.), Religion and discrimination law in the European union = La discrimination en matière religieuse dans l'Union Européenne. Proceedings of the 23rd Congress of the European Consortium for Church and State Research, St. Stephen's House, University of Oxford, 29 September – 2 October 2011. Trier: European Consortium for Church and State Research, 2012, 295–305.

IVANC, Blaž. The mutual roles of religion and state in Slovenia. V: SCHANDA, Balázs (ur.), The mutual roles of religion and state in Europe = Interférences mutuelles des religions et de l'état dans l'Union Européenne. Proceedings of the 24th Congress of the European Consortium for Church and State Research, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, 8 – 11 November 2012. Trier: European Consortium for Church and State Research, 2013, 193–207.

IVANC, Blaž. The mutual roles of religion and state in Slovenia. V: SCHANDA, Balázs (ur.), The mutual roles of religion and state in Europe = Interférences mutuelles des religions et de l'état dans l'Union Européenne. Proceedings of the 24th Congress of the European Consortium for Church and State Research, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, 8 – 11 November 2012. Second edition. Trier: European Consortium for Church and State Research, 2014, 193–207.

IVANC, Blaž. Public authorities and training of religious personnel in Slovenia. V: MESSNER, Francis (ur.), Public authorities and the training of religious personnel in Europe = La formation des cadres religieux en Europe. Proceedings of

the 25th Annual Congress [of the European Consortium for Church and State Research], Strasbourg/Klingenthal, 21 – 24 November 2013. Granada: Editorial Comares, 2015, 205–210.

IVANC, Blaž. Slovenia. International encyclopaedia of laws, Religion. Alphen aan den Rijn: Kluwer Law International, 2015.

IVANC, Blaž, TORFS, Rik (ur.). Religion and law in Slovenia. International encyclopaedia of laws, Religion. Alphen aan den Rijn: Kluwer Law International, 2015.

IVANC, Blaž. Law and Religion in the Workplace – Slovenia. V: RODRÍGUEZ BLANCO, Miguel (ur.), Law and religion in the workplace. Proceedings of the 27th annual conference of the European Consortium for Church and State Research, Alcalá de Henares, 12 –15 November 2015. Granada: Comares, 2016, 349–358.

IVANC, Blaž, ŠTURM, Lovro. Slovenia. V: ROBBERS, Gerhard, DURHAM, Cole W., THAYER, Donlu D. (ur.), Encyclopedia of law and religion. Europe. Leiden-Boston: Brill Nijhoff, 2016, 379–387.

IVANC, Blaž. Securitisation of religious freedom: the case of Slovenia. V: KIVIORG, Merilin (ur.), Securitisation of religious freedom: religion and limits of state control = Sécurisation de la liberté religieuse: la religion et les limites du contrôle d l'etat. Proceedings of the 29th Annual Congress [of the European Consortium for Church and State Research], Tallinn, 16 – 18 November 2017. Granada: Editorial Comares, 2020, 367–378.

IVANC, Blaž. Religious assistance in public institutions – Slovenia. V: BALODIS, Ringolds, RODRÍGUEZ BLANCO, Miguel (ur.), Religious assistance in public institutions. Proceedings of the 28th Annual Conference, *Jurmala*, 13 – 16 October 2016. Granada: Comares, 2018, 329–337.

IVANC, Blaž, ŠTURM, Lovro. State and Church in Slovenia. V: ROBBERS, Gerhard (ed.), *State and Church in the European Union*. Third edition. Baden-Baden: Nomos, 2019, 539–562.

KUŠEJ, Rado. *Cerkveno pravo katoliške cerkve (s posebnim ozirom na razmere v kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev)*. Dodatek: pregled virov, ustavnih in upravnih načel cerkvenega prava pravoslavne cerkve. Ljubljana: Založba juridične fakultete, 1927.

MAČEK, Jože. *Kranjski verski sklad*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2006.

MIHOVAR GLOBOKAR, Ksenija in ČEHOVIN, Stane. *Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja*. Ljubljana: *Gospodarski vestnik*, 1997.

MOVRIN, Miha. *Verska svoboda in pravni položaj cerkva in drugih verskih skupnosti v slovenski ustavi in odločbah Ustavnega sodišča Republike Slovenije*. V: ČEPAR, Drago (ur.), *Država in vera v Sloveniji*. Ljubljana: Urad za verske skupnosti, 2008, 37–51; v isti publikaciji tudi angleški prevod: *Freedom of Religion and the Legal Status of Churches and Other Religious Communities in the Slovenian Constitution and the Decisions of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia*, 39–57.

OREHAR IVANC, Metoda. Pravica do ugovora vesti, člen 46. V: ŠTURM, Lovro (ur.), Komentar Ustave Republike Slovenije. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije, 2002, 494–498.

OREHAR IVANC, Metoda. Svoboda vesti, člen 41. V: ŠTURM, Lovro (ur.), Komentar Ustave Republike Slovenije. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije, 2002, 444–459.

OREHAR IVANC, Metoda. Svoboda vesti, člen 41. V: ŠTURM, Lovro (ur.), Komentar Ustave Republike Slovenije. Dopolnitev-A. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije, 2011, 651–697.

PREPELUH, Urška. Pravni položaj verskih skupnosti v Republiki Sloveniji. Diplomaska naloga. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani, 1997.

STRES, Anton. Država in cerkev. Zbirka Pravičnost in mir. Ljubljana: Družina, 1998.

ŠČAVNIČAR, Darko. Razlaščanje cerkvenega premoženja na Štajerskem in Prekmurju po letu 1945. Doktorska disertacija. Kranj: Fakultete za državne in evropske študije, 2011.

ŠČAVNIČAR, Darko. Razlaščanje cerkvenega premoženja na Štajerskem in Prekmurju po letu 1945. Znanstvena monografija. Ljubljana: Defensor, 2017.

ŠTURM, Lovro (ur.). Pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo: primerjalnopravni prikaz. Ljubljana: Ustanova za trajne človekove vrednote Perennia, 1998.



ŠTURM, Lovro (ur.). Cerkev in država: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo. Ljubljana: Nova revija, 2000.

ŠTURM, Lovro. Pravni položaj verskih skupnosti v Republiki Sloveniji ob njenem vključevanju v svobodno demokratično družbo moderne Evrope. V: ŠELIH, Alenka in PLETERSKI, Janko (ur.), Država in cerkev: izbrani zgodovinski in pravni vidiki: mednarodni posvet, 21. in 22. junija 2001. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 2002, 63–75, 385–398.

ŠTURM, Lovro. Splošne določbe, člen 7. V: ŠTURM, Lovro (ur.), Komentar Ustave Republike Slovenije. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije, 2002, 122–139.

ŠTURM, Lovro. The state and church relationship in Slovenia. V: MESSNER, Francis (ur.), Le statut des confessions religieuses des états candidats à l'Union européenne: actes du colloque = proceedings of the meetings Université Robert Schuman – CNRS, Strasbourg 17 – 18 novembre 2000. Pubblicazioni di diritto ecclesiastico, Università degli studi di Milano, Facoltà di giurisprudenza, 17. Milano: Giuffrè, 2002, 157–196.

ŠTURM, Lovro. Church and state in Slovenia. V: FERRARI, Silvio et al. (ur.), Law and religion in post-communist Europe. Law and religious studies, 1. Leuven–Paris–Dudley: Peeters, 2003, 327–353.

ŠTURM, Lovro. Chiesa e stato in Slovenia. V: FERRARI, Silvio et al. (ur.), Diritto e religione nell'Europa post-comunista. Religione e società, 27. Bologna: Il mulino. 2004, 435–466.

ŠTURM, Lovro, DRENIK, Simona in PREPELUH, Urška. *Sveto in svetno: pravni vidiki verske svobode*. Celje: Mohorjeva družba, 2004.

ŠTURM, Lovro. *Das Recht der Religionsgemeinschaften in Slowenien*. V: LIENEMANN, Wolfgang in REUTER, Hans-Richard (ur.), *Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa*. Baden-Baden: Nomos, 2005, 473–494.

ŠTURM, Lovro in PREPELUH, Urška. *Pregled veljavne slovenske zakonodaje*. V: DOLINAR, France M. (ur.), *Sto let zavoda sv. Stanislava*. Ljubljana: Družina, 2005, 239–249.

ŠTURM, Lovro. *Staat und Kirche in Slowenien*. V: ROBBERS, Gerhard (ur.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*. Zweite Auflage. Baden-Baden: Nomos, 2005, 509–532.

ŠTURM, Lovro. *State and Church in Slovenia*. V: ROBBERS, Gerhard (ur.), *State and Church in the European Union*. Baden-Baden: Nomos, 2005, 469–490.

ŠTURM, Lovro. *Religion and law in dialogue: Slovenia*. V: PUZA, Richard in DOE, Norman (ur.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-(Covenantal) Cooperation between State and Religion in Europe*. Leuven: Peeters, 2006, 189–196.

ŠTURM, Lovro. *Slovenia*. V: ROBBERS, Gerhard (ur.), *Encyclopedia of world constitutions. Facts on File library of world history*. New York: Facts on File, 2007, 830–836.

ŠTURM, Lovro. Gosudarstvo i cerkov' v Slovenii. V: ROBBERS, Gerhard (ur.), Gosudarstva i religii v Evropejskom Sojuze: opyt gosudarstvenno-konfessional'nyh otnošenij. Moskva: Institut Evropy RAN, 2009, 743–572.

ŠTURM, Lovro. Slovenia: Society of Modern Europe. V: MES-SNER, Francis (ur.), Droit des Religions. Dictionnaire. Pariz: CNRS, 2010, 385–398, 675–681.

ŠTURM, Lovro. Splošne določbe, člen 7. V: ŠTURM, Lovro (ur.), Komentar Ustave Republike Slovenije. Dopolnitev-A. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije, 2011, 112–113.

ŠTURM, Lovro. Država i crkva u Sloveniji. V: ROBBERS, Gerhard (ur.), Država i Crkva u Evropskoj uniji. Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet, 2012, 270–284.

TROBEC BUČAN, Duša. Uresničevanje verske svobode – primerjava ureditev v nekaterih državah Evropske unije. Magistrsko delo. Kranj: Fakultete za državne in evropske študije, 2011.

UMEK, Simon. Prohibition on religious education in Slovenia in contradiction with the European concept of freedom of religion. V: Religious education in the world today: proceedings of the conference, Ljubljana, 4 – 6 December 2012. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava, 2013, 97–106.

VILFAN, Sergij. Državno cerkveno pravo. Cerkev, država in politika 1890–1941. Ljubljana: Slovenska Matica, 1993, 9–20.

### Periodične publikacije

GRASELLI, Andrej. Sporazum s Svetim sedežem, Pravniki, letn. 55, 2000, št. 1–3, 94–106.

IVANC, Blaž. Državno cerkveno pravo. Dignitas: revija za človekove pravice, letn. 12, 2010, št. 45/46, 45–50.

MOVRIN, Miha. Svoboda vesti, demokracija in težave z zgodovino. Tretji dan, letn. 39, 2010, št. 3/4, 123–130.

MOVRIN, Miha. Decisión del Tribunal Constitucional de Eslovenia sobre la Ley de Libertad Religiosa. Revista General de Derecho Canonico, letn. 9, 2011, št. 1, RI \$409965.

PENGOV, Jaka. Modeli razmerij med državo in krščanskimi verskimi skupnostmi v evropskem prostoru. Revus [Online], letn. 15, 2011, DOI: <https://doi.org/10.4000/revus.2035>.

ŠTURM, Lovro. Church-state relations and the legal status of religious communities in Slovenia. Brigham Young University law review, letn. 29, 2004, št. 2, 607–650.

ŠTURM, Lovro. Ustavnoskladna ureditev pokopa in pogrebni svečanosti. V: XVI. dnevi javnega prava in javnega managementa. Portorož, 2.–3. junij 2010. Javna uprava, letn. 46, 2011, št. 1/2, 31–40, 387.

UMEK, Simon. Verouk v javni šoli: komentar odločbe Ustavnega sodišča RS. Pravna praksa, letn. 23, 2004, št. 20, 24–26, VI–VIII.

UMEK, Simon. Financiranje zasebnega šolstva. *Tribunal – glasnik svobodne družbe*, letn. 1, 2007, št. 20, 7.

UMEK, Simon. Javno financiranje zasebne šole kot izraz svobode izobraževanja. *Pravna praksa*, letn. 29, 2010, št. 23, 11–13.

UMEK, Simon. Pravica otrok in staršev. *Družina: slovenski katoliški tednik*, letn. 59, 2010, št. 11, 9.

UMEK, Simon. Načelo (iz)ločitve: Država ne sme nobene verske skupnosti privilegirati pa tudi ne diskriminirati. *Slovenski čas: časnik za družbo in kulturo: priloga tednika Družina*, letn. 1, 2010, št. 8, 7.

UMEK, Simon. Svoboda izobraževanja in vprašanje zasebnega šolstva. *Tretji dan*, letn. 39, 2010, št. 1/2, 126–136.

UMEK, Simon. Rationes decidendi v sodni praksi Evropskega sodišča za človekove pravice. *Dignitas: revija za človekove pravice*, letn. 13, 2011, št. 51/52, 120–146, 387–388.

UMEK, Simon. Ko ustavnosodna praksa slovenskega Ustavnega sodišča nasprotuje rationibus decidendi ESČP. *Pravna praksa*, letn. 31, 2012, št. 5, 17–19.

VALENTAN, Sebastijan. Dojemanje pravice do svobode veroizpovedi v sodobni evropski družbi in državno religijsko pravo v Sloveniji. *Edinost in dialog: revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog*, letn. 74, 2019, št. 1, 253–267.

VALENTAN, Sebastijan. Freedom of Religion in International Law. *The Canonist: Journal of the Canon Law Society of Australia and New Zeland*, letn. 10, 2019, št. 1, 25–36.

VALENTAN, Sebastijan. Ustavnoppravna povezanost med državo in Cerkvijo. *Pravnik: revija za pravno teorijo in prakso*, letn. 74, 2019, št. 1/2, 99–128.

### **Raziskovalno-dokumentacijski sektor Državnega zbora Republike Slovenije**

Raziskovalno-dokumentacijski sektor Državnega zbora RS.  
Cerkveni davek. Ljubljana, 20. 12. 2005.

Raziskovalno-dokumentacijski sektor Državnega zbora RS.  
Obdavčitev dohodkov verskih skupnosti. Ljubljana, 4. 1.  
2006.

Raziskovalno-dokumentacijski sektor Državnega zbora RS.  
Civilne posledice zakonske zveze, sklenjene po cerkvenem  
pravu. Ljubljana, 1. 6. 2007.

Raziskovalno-dokumentacijski sektor Državnega zbora RS.  
Položaj verskih skupnosti. Ljubljana, 3. 5. 2010.

Raziskovalno-dokumentacijski sektor Državnega zbora RS.  
(Ne)obdavčitev sakralnih objektov v državah članicah EU.  
Ljubljana, 15. 10. 2013.

Raziskovalno-dokumentacijski sektor Državnega zbora RS.  
Financiranje verskih skupnosti in zaposlovanje njihovih  
pripadnikov. Ljubljana, 28. 3. 2014.

Raziskovalno-dokumentacijski sektor Državnega zbora RS.  
Javno financiranje verskih skupnosti. Ljubljana, 22. 12. 2014.

Raziskovalno-dokumentacijski sektor Državnega zbora RS.  
Ugovor vesti. Ljubljana, 13. 1. 2016.

Raziskovalno-dokumentacijski sektor Državnega zbora RS.  
Konkordati. Ljubljana, 20. 4. 2017.





## 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)***

