

Res novae



Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science

Laris Gaiser

REPLACING SELF-DETERMINISM:
FINDING A WAY BEYOND CENTRAL EUROPE'S FRICTIONS
AND ITS SLOVENIAN LEGACY

Simon Malmenvall

PRAVNA IN EKONOMSKA UREDITEV PRAVOSLAVNE CERKVE V KIJEVSKI RUSIJI

Karmen Marguč

INDEKS TRAJNOSTNEGA RAZVOJA KOT ALTERNATIVA RAMSEYJEVI FORMULI
PRI IZBIRI MED DOLGOROČNIMI PROJEKTI

Sebastijan Valentan

OB 70. OBLETNICI RAZGLASITVE SPLOŠNE DEKLARACIJE OZN O ČLOVEKOVIH PRAVICAH:
VERA V JAVNOSTI KOT TEMELJNA ČLOVEKOVA PRAVICA

Pia Valenzuela

NORMATIVNOST IN TRANSCENDENCA NARAVNEGA PRAVA:
PRIMERJAVA PRISTOPOV TOMAŽA AKVINSKEGA IN FRANCISCA SUÁREZA

Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut
Faculty of Business Studies, Catholic Institute

RES NOVAE

Res novae

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Ciril-Metodov trg 9, 1000 Ljubljana

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Simon Malmenvall

Spletni naslov:

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

E-pošta:

res.novae@kat-inst.si

Uredniški odbor:

Philip Booth (Velika Britanija), Andrej Fink (Argentina),

Aniko Noemi Turi (Madžarska), Mitja Steinbacher (Slovenija)

Leto izida: 2018

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 3 • 2018 • ŠTEVILKA 1

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: res.novae@kat-inst.si. Vsak prispevek je ocenjen z najmanj enim recenzentskim mnenjem. Postopek recenzentskega pregleda naj ne bi trajal več kot tri mesece.

Vsebina

Laris Gaiser

Replacing Self-Determinism: Finding a Way beyond
Central Europe's Frictions and its Slovenian Legacy

7

Simon Malmenvall

Pravna in ekonomska ureditev pravoslavne Cerkve
v Kijevski Rusiji

25

Karmen Marguč

Indeks trajnostnega razvoja
kot alternativa Ramseyjevi formuli
pri izbiri med dolgoročnimi projekti

44

Sebastijan Valentan

Ob 70. obletnici razglasitve Splošne deklaracije OZN
o človekovih pravicah: vera v javnosti
kot temeljna človekova pravica

76

Pia Valenzuela

Normativnost in transcendenca
naravnega prava: primerjava pristopov Tomaža
Akvinskega in Francisca Suáreza

97

UDK: 061.1EU-048.87
1.02 pregledni znanstveni članek

Laris Gaiser

docent za ustavno in mednarodno pravo
(Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem inštitutu),
docent za varnostne študije
(Fakulteta za državne in evropske študije)

Replacing Self-Determinism: Finding a Way beyond Central Europe's Frictions and its Slovenian Legacy

Abstract: More than two decades after the collapse of the Soviet Union, in a period characterized by the revamping of confrontations between historical national interests in Central Europe, a geopolitical buffer zone between Western and Eastern European powers has made its way back again into consideration as of primary strategic importance. The Wilsonian concept of self-determination has considerably, mainly in a negative way, influenced the capacity of Central European nations to cope with international challenges. Since the end of the First World War, world leaders have been trying to mitigate and prevent dangerous regional frictions. This article proposes to show that a politically fragmented Central European environment has always been seen by international players as a problem for global stability and that its unification is still a critical issue today. This is an issue that has heavily involved the Slovenian intellectual world in the past and will be addressed using principles set down by James Madison in *Federalist* no. 10.

Key words: Central Europe, Mitteleuropa, fragmentation, cooperation, intelligence, Pan-European movement

Preseči pogojenost s samim seboj: najti pot onkraj srednjeevropskih trenj in slovenska dediščina te poti

Izvleček: Več kot dve desetletji po razpadu Sovjetske zveze in v obdobju pomembnih sprememb v mednarodnem sistemu se Srednji Evropi – ki je od nekdaj geopolitično tamponsko območje med zahodnimi in vzhodnimi velesilami ter v kateri se soočajo močni državni interesi – ponovno pripisuje izjemen strateški pomen. Pravica do samoodločbe, ki jo je oblikoval Woodrow Wilson ob koncu prve svetovne vojne, je pretežno negativno vplivala na sposobnost srednjeevropskih držav za soočanje s pomembnimi mednarodnimi izzivi. Od konca prve svetovne vojne poskušajo svetovni voditelji nenehno preprečevati oziroma blažiti srednjeevropska regionalna trenja. Ta članek želi dokazati, da so mednarodni voditelji vedno dobro razumeli nevarnosti, ki jih za globalno stabilnost prinaša politično razdrobljena Srednja Evropa; da je njeno združevanje še danes pomembno vprašanje; da je v to vprašanje, tako kakor v preteklosti, močno vpleten tudi slovenski intelektualni svet in da morajo morebitne rešitve upoštevati temeljna načela, ki jih izpostavlja James Madison v dokumentu *Federalist* št. 10.

Ključne besede: Srednja Evropa, Mitteleuropa, razdrobljenost, sodelovanje, obveščevalna dejavnost, Panevropsko gibanje

Introduction

Discussing the political importance of closer cooperation among Central European countries is always a problem because, as in any serious research, it should start from a clear drawing of the region's borders. However, the exact definition of Central Europe's physical borders is a vexata questio having about as many solutions as there are scholars involved in the issue. In his illuminating essay published in 1992, »Central Europe / Eastern Europe: Behind the Definitions«, Okey masterly synthesized the transcendental elusiveness of such a definition. Unfortunately, the region never experienced a conventional definition, because it was not a matter of conventional power. It has always been an idea used by different groups for their own purposes. For the author of this article, the idea of a Central Europe or Mitteleuropa can be linked back to Czech novelist Milan Kundera's (1984) idea of a place between Russia and Germany where both extremes are excluded and that, according to Konrad (1984), is linked to an »anti-political« identity as a symbolic challenge to the power bloc system that knew only an East and West, whose relations always deeply influenced the local redistribution of powers. From a cultural point of view, that originally influences any anthropological approach to a geopolitical issue, it is the spirit shaped by an aesthetic sensibility that allows for complexity and multilingualism, a strategy that rests on even understanding one's deadly enemy, a spirit that consists of accepting plurality as a value in and of itself. It is the place where the relationship between the »I« and the world as attitudes towards history, law, and human dignity was different from elsewhere (Busek and Brix 1986) given that the Central European is an intellectual unswayed by the nationalist considerations of mass culture.

The quintessence of such an approach could be found, and loosely defined – as the Cambridge Dictionary (2008) does – in the former Habsburg Empire, whose capital Vienna shaped, through centuries, the weight of historic-cultural affinities together with geographical proximity and intellectual interchange. This article will skip the paradox of not having a priori one commonly accepted definition of Central Europe, accepting all the possible definitions formulated throughout history that excludes Russia and Germany and connects the capital cities of the »middle region« in diverse ways. This is because, indifferent to the exact definition of boundaries, the problems posed by political fragmentation, and its consequent solutions, are ascribable in a comparable manner to any hypothetical, future type of configuration of inter-State coordination. This research does not want to find a solution to the borders but only to emphasize that fragmentation poses problems requiring concrete solutions.

In recent years, a feeling of dismay has enveloped the region's capitals. After the euphoria of the early nineties of the twentieth century, generated by the collapse of communist regimes, the regained independence of some states, or the creation of new ones as was the case with Slovenia, politicians and citizens began to understand that being small, divided, and riotous brings great disadvantages. After the period when Russia was a giant with feet of clay, and where only the prospect of entry into the European Union was a guarantee of stability, there are problems linked to the fact of being, always, a friction zone between different spheres of influence. In Central Europe, history and geography are again returning to prominence.

A disruptive Wilsonian legacy: the cause of the problem

At Versailles in 1919, United States president Woodrow Wilson introduced the world to a particular formulation of national self-determination and unwittingly unleashed a concept that continues to this day to pose obstacles by turning big nations into small ones, fomenting civil wars, and dooming first the League of Nations and now the United Nations to an unwieldy structure that at times appears to be nothing more than a debating society of two hundred supposedly equally sovereign members. Wilson exacerbated the instability of a region and legitimized the concept that there should be a state for every nationality. Even neo-Wilsonians like Robert McNamara, have admitted that Wilsonian national self-determination begat the seeds of violence in which well over a hundred million people perished as a direct consequence of war in the dismembering the German and Austro-Hungarian Empires. (Levy 2007)

In his unpublished manuscript »Disintegration, Conflict, and Wilsonian Self Determination«, Harknett (1995) compared Wilsonian and Madisonian approaches toward democracy, concluding that Wilsonian national self-determination was an unsound method of achieving democratization and that a neo-Madisonian approach based on the consent of the governed shall always be more desirable. This approach was later deepened and the thesis broadly analyzed by Levy who tried to prove that the indications given by James Madison, the fourth president of the United States of America, in his *Federalist* no. 10 were much more applicable for shaping a working democracy than the Wilsonian ideas collected in the famous »Fourteen Points« on which the new world order was

supposed to be established after the First World War. *Federalist* no. 10 noted that disagreements about matters such as religion are fertile grounds for inflaming mutual animosities and violence. And while national self-determination was likely an unknown concept to Madison, the *Federalist* no. 10 offers a cure for all forms of division: a federal – for Madison was involved in U.S. constitutional processes, republicanism – system in which there is a fair allocation of representation among competing factions. Central Europe owing to its complex history and diverse composition is rife with factions of every stripe: political, ethnic, economic, and religious. But each faction may either be a curse or a saving grace as the region is also particularly well suited to a federal system of government. Due to the numerous national groups, no one faction could predominate by sheer numbers should they be inserted into a federal, democratic context. Both Wilson and Madison espoused a democratic form of government but as explained by Madison, no matter how well-intentioned a democracy, it will be inevitably overwhelmed by faction and eventually reduced to violence, civil war, and ultimately oppression unless measures are taken to mitigate and control factional urges. Woodrow Wilson, in contrast to Madison, ignored the problem of faction and instead concentrated on democracy based on national self-determination. The centuries-long oppression of Poles, Czechs, Serbs, and others at the hands of the German, Russian, Austrian, and Ottoman Empires were remedied at Versailles by fashioning new states based on ethnicity. Unfortunately for the national aspirations of the new states, the countries created were not wholly homogenous in ethnic composition and internal factions based upon nationality flourished. (Levy 2007, 11)

According to Madison, »the numerous advantages promised by a well-constructed Union, none deserves to be more accurately developed than its tendency to break and control the violence of faction«. For him a faction was »a number of citizens, whether amounting to a majority or a minority of the whole, who are united and actuated by some common impulse of passion, or of interest, adversed to the rights of other citizens, or to the permanent and aggregate interests of the community«. To Madison – who was certainly influenced by David Hume's previous publications – there were only two ways to control a faction: to remove its causes and to control its effects. The first is impossible. There are only two ways to remove the causes of a faction: by destroying liberty or to give every citizen the same opinions, passions, and interests. Destroying liberty is a cure worse than the disease itself, and the second is impracticable. The causes of factions are thus a part of the nature of man and we must deal with their effects and accept their existence. Factions are easier to consolidate their strength in small countries where a leader may be able to influence state governments to support unsound economic and political policies as the States, far from being abolished, retain much of their sovereignty. For Madison, large democratic countries are the solution: factions can be numerous, but they will be weaker than in smaller democracies. Consequently, the Woodrow Wilson and James Madison approaches toward democracies tend to fundamentally differ being self-excluding. Wilson's emphasis on nationality as the driving force of democratic self-determination was misguided because it tended to accentuate existing divisions and deviated from the established success of the concrete American experience.

Interwar games

In 1923, Coudenhove-Kalergi wrote his manifesto »Paneuropa«, the first document to talk about a federated Europe as a unique possible solution for a dismembered post-war Continent that would become, three years later, the cornerstone of the creation of the International Paneuropean Union. The Paneuropean Union, founded in Vienna by almost two thousand delegates coming from all European countries,¹ transformed itself into the driving force shaping a pro-federal intellectual environment and influenced many political leaders, convincing them of the ineluctability of a common continental destiny. The Paneuropean Union released a general federative spirit influencing many regional approaches that should have been channelled into a dynamic revolution across Europe. (Dorril 2000) Among the most important politicians influenced by this new spirit, as testified by an open acknowledgement to Coudenhove-Kalergi ideas in his famous Zurich speech in 1946, was Winston Churchill. (Watson 2016) During the Second World War, the British politician became a believer of the need for a European federation as a realpolitik tool strengthening Euro-Atlantic relations in opposition to the Soviet threat; even before that moment, he showed his understanding of Central European geopolitical frictions by supporting different organizations

- 1 Slovenia, although being a constitutive part of the Kingdom of Slovenes, Croats, and Serbs, sent its own delegation led by Anton Korošec (at that time vice Prime Minister and Minister of Interior of the Kingdom) and Andrej Gosar who would later become the first president of Slovenian Paneuropean movement. The foundation of the Paneuropean Union, an international organization, was, until 1991, the only political act carried out by Slovenian representatives as a subject of international relations.

dealing with potential federative solutions in the broad Central European region.

In the interim of the interwar period, there were several proposals of political unions in Central Europe, each of them answering to specific local interests. In Poland, General Pilsudski tried to reshape Greater Poland incorporating Lithuania, Ukraine, and Belarus in his anti-German and anti-Soviet idea of Intermarium; the Hungarians tried to propose a Danubian Federation, while French military intelligence, using the Grand Orient Masonic Lodge as a front, supported the Czech spearheaded Little Entente (Czechoslovakia, Romania, Yugoslavia). None of these proposals proved to have any real substance and the Soviet Union and Germany became the beneficiaries of Central European disunity at the dawn of the Second World War.

During the Second World War, it was MI6, the British Secret Intelligence Service, that, serving a government led by Winston Churchill, supported and re-launched the idea of a Central European Federation under the leadership of an organization called the Central European Federal Club. The British prime minister, long a supporter of an East-Central European federation, was desperately searching for a way to block Soviet domination of East-Central Europe, the political calculus of the past twenty-five years indicated that only a united movement could resist Stalin. By 1947, in addition to England's MI6, American (CIA, CIC-Army Counterintelligence, State Department), Ukrainian exiles, and French (Deuxieme Bureau) intelligence services were sponsoring East-Central European federal organizations. (Levy 2007, 27)

Having western intelligence support a pro-democratic and anti-Fascism commitment was only one part. Both Roosevelt, but especially, Churchill supported the effort to federalize East-Central Europe, but there was one very important party who vehemently objected, Stalin. Despite all the best intentions, the Cold War took its toll on the East-Central federal movements and almost all of them lost financial and material support by 1950 with British and French closing their funding and Stalin in control of the region. In the end, people and organizations could only merge into CIA controlled anti-Communist fronts.

The Slovenian footprint

The Central European Federal Club was established in London in 1940 and reformed in 1945. Other connected branches were established in Rome, Paris, and Brussels communicating with each other as partners in a great debate. It was the Rome Club which introduced the idea of a Confederation of the Intermarium, a union of all countries between the Baltic, Adriatic, and Black Seas. The leaders of the organization, all early supporters of varying degrees of Coudenhove-Kalergi Pan-European federalism, agreed on a federal organization having common foreign and defense policies with close collaboration in the economic field. (Lane 2005) If the original pre-war Intermarium idea was a tool of Polish national interest headed against Western and Eastern powers, it was now a concept sponsored by MI6 opposing Communism and Soviet Union appetites.

A fact that was confirmed by Brown (1988) highlighted that the Intermarium proclaimed the necessity for a powerful

anti-Communist, pan-Danubian Confederation and that, already before the war, it had received staunch support from both French and British intelligence agencies for anti-Communist operations. The Club released a »Charter« in 1945, a proposal for a »Treaty« in 1947, and irregularly official *Bulletins*. Thanks to these *Bulletins*, today we can know the identities of those who belonged to the Central European Federal Club. The Presidium was composed of two Slovenians and one Polish politician. Miha Krek, former minister of the Kingdom of Yugoslavia and a high-ranking member of the Allied Government during the Second World War, was President, Julius Poniatowski the Vice President, and Ciril Žebot the Secretary-General.

Dorril (2000), basing his opinions on information contained in Aarons' *Sanctuary: Nazi Fugitives in Australia* (1989), describes Krek as a covert German agent. Thanks to the convincing Levy historical analysis and personal interviews with retired American intelligence officer William Goven the »worst« that can be said about Krek was that he worked with British intelligence to subvert Slovenian fascist organizations against the Germans. (Levy 2007, 183)

Ciril Žebot – whose father Franjo, deceased in Dachau, was an official of the Yugoslavian Army arrested by the Germans – fled to Rome in 1943 when the central part of the Slovenian territory passed from Italian to German occupation and was a convicted anti-German fighter that acted for his whole life as a booster of Slovenian independence from Yugoslavia. Krek and Žebot together with Poniatowski were the official representatives of the Central European Federal Club that issued the »Charter«, in which many of principles later adopted by the European Communities can be found for the

first time within a political proposal framework for a true democratic federal State of equal pooling sovereignty. Krek and Žebot also prepared the *Bulletins* detailing the then current situation in the countries of the proposed Intermarium in a series of interesting reports which also documented Soviet atrocities in the Baltic region; especially the one dated January 1947, in which, while acknowledging the de facto established balance of power on the field, they stated that »status imposed by force cannot last a long time« when East-Central Europe had legitimate aspirations to liberty and self-governance. In pursuit of the policy of provoking the inevitable Soviet collapse in East-Central Europe, the *Intermarium Bulletin* espoused six principles of foreign policy: integrity not dishonesty, moderation not hegemony, mutual help and mutual respect, justice and solidarity. By using these principles, the exiles hoped to vex the Soviets and earn international respect.

Still in search of a solution

Today, Intermarium and Mitteleuropa are returning concepts. In absorbing East-Central Europe, both NATO and the EU have unwittingly inherited the underlying tensions that surround national self-determination, a force that is both centripetal and centrifugal. The fluidity of international relations in this region is once again well represented by the triangle composed of the Baltic Sea, the Adriatic Sea, and the Black Sea; Russia's return to the scene, the effectiveness of Turkish strategic depth, the prevalence of German economic influence, and U.S. strategic control will all make Central Europe one of the main fields of competition for global interests. By continually being subjected to the cur-

rents of others' national interests, especially to constantly find themselves at the mercy of the powerful capitals within the European Union which was supposed to be a safe harbor for the fragmented people of the continent but instead creates geopolitical tensions, Central Europe rebukes cultural perplexities and reveals the weakness of local political structures. (Gaiser 2016)

Recently The Atlantic Council (Umland 2016) relaunched the idea of an Intermarium as a security pact with economic ties to stabilize the region after the Ukraine crisis and the renewed Russian interest in reshaping a buffer zone between Moscow and North-Atlantic space. Poland and Croatia, both interested in establishing regional leadership under the U.S. mantel of approval, welcomed the project and together organized the Three Seas Summit in Warsaw in 2017 in the presence of U.S. president Donald Trump. In the strategic vacuum of pure European strategic thinking, considering that the excessive political friction between the countries of the region, if poorly managed, could easily become future outbreaks of serious international instability, the Slovenian branch of the pan-European Movement launched, in 2013 during its international conference co-funded by the European Commission, the idea of creating a Central European platform bringing together Slovenia, Croatia, Hungary, Austria, Slovakia, and the Czech Republic, based on a model similar to the Benelux Union. (Gaiser 2014)

This would allow the States to manage their cohabitation, favoring their infrastructural development as well as, most importantly, their ability to multiply pressure upon institutions in Brussels. The proposal, made in the presence of the President of Slovenian Parliament and welcomed by him,

came after a phase of informal consultations with the political representatives of the countries potentially involved and should have been launched at the end of 2016 in a conference in the presence of all the presidents of their respective national assemblies. The consultations confirmed the feasibility of a Mittel-European Benelux between countries already united in the past by a long tradition of common institutions, values, and culture.

In this way, the countries of the Visegrád group hoped to be able to get out of the stalemate they are in, due to the continuous mutual distrust that characterizes their meetings, the excessive power of Poland, and a proposed Austrian project that on the surface could never have been presented first without being accused of neo-imperialism. A conference launching a Mittel-European Benelux would have been eagerly accepted if it was organized by – as seen so far – an institution with a strong pro-European tradition like Paneuropa in a neutral state; one that was not a bearer of nationalist pretensions, such as the Slovenian one. To plead this case, at the beginning of October 2016, then-President of the Austrian Parliament and presidential candidate of the Republic, Norber Hofer, informally visited the President of the Parliament of Ljubljana. However, in the end, lacking a strategic vision from the Slovenian government, support was withdrawn, and the project consequently buried. (Gaiser 2017) Nevertheless, the different proposals formulated once again are proof of a constantly present need that pretends a solution to prevent from repeating the tragic history of Central Europe during the twentieth century, which consisted of bloody ethnic conflict, foreign invasion, and occupation.

Conclusion

The history of East-Central Europe indicates that stability in the region is often short-lived and is subject to both the imperial ambitions of neighboring states as well as internecine factionalism. Almost one hundred years after the Versailles Treaty of 1919, Woodrow Wilson's legacy continues to hold Central Europe in its grip. By absorbing the countries of this region, both NATO and the EU have unwittingly inherited the underlying tension that surrounds the centripetal and centrifugal force that is national self-determination. Respecting the Union, Brussels' institutions could support the formation of new political entities of an intermediate level between Member States and the Union following the examples of Scandinavia or Benelux. The need for such regional coordination should be considered a priority in an environment such as Central Europe where the ability to create disorder is prevalent. An additional regional level of cooperation would realize the never fully applied principle of subsidiarity contained in the EU Treaties and express the hidden potential of the various macro-regional policies sponsored in the last decades by the European Commission. Countries, such as those enlisted by the Slovenian Paneuropean Movement, are characterized by a common history, culture, and political inheritance that come from centuries of common life within the Habsburg Empire. The proposed solution starts by the idea increasingly applied after 1989 to distinguish Central and Eastern Europe from Western Europe, while it had previously been almost exclusively used as an anti-Soviet concept. Mitteleuropa, a distinct historical and cultural area, can be seen as an attempt to reappropriate history in order to define an autonomous cultural sphere. (Delanty 1996)

A new common regional system of political and economic coordination could only facilitate reciprocal dialogue, stability, and development. As noted by Levy (2007, 28), federation not only makes sense from a historical, economic, and security standpoint but it is also compatible with both of the two leading theories of international relations: institutionalism and realism. A regional federation would not only effectively aggregate power, the major tenet of realism, but would be based on economic and democratic cooperation, the keystones of institutionalism. The European Union is a positive historical development, but it is very unlikely that the EU will ever transit from a hybrid international organization into the superstate of David Hume's idea of a perfect commonwealth proposed in 1752. Therefore, it needs to find the way to enable Member States to effectively share common responsibilities and circumscribe any flame of rivalries fueled by national self-determination or irredentism.

As proved by this research, Slovenian intellectuals have always played a leading role in proposing solutions for Central European instability. It is in the national interest of Slovenia, the youngest of all European States, to look for workable options that could bring peace and prosperity; bearing in mind the Madisonian principle of size, a size big enough to dilute any excessive partisan interest, and bearing in mind that any additional political construction shall be resilient, providing safe harbor from conflict in the event of the EU's inability to address future crises or even in the event of its collapse.

References

Aarons, Mark. 1989. *Sanctuary: Nazi Fugitives in Australia*. London: Heinemann.

Brown, Anthony. 1988. *The Secret Servant*. London: Michael Joseph.

Busek, Erhard; Brix, Emil. 1986. *Projekt Mitteleuropa*. Vienna: Überreuter.

Cambridge Dictionary. 2008. S.v. »Mitteleuropa«. Cambridge: Cambridge University Press.

Coudenhove-Kalergi, Richard. 2013 [1923]. *Panevropa: posvečeno mladini Evrope: nova slovenska in angleška izdaja ob 90. obletnici izvirnika*. Ed. Igor Kovač. Ljubljana: Slovensko panevropsko gibanje.

Delanty, Gerard. 1996. *The Resonance of Mitteleuropa. A Habsburg Mith or Antipolitics? Theory, Society and Culture* 13, no 4: 93–108.

Dorril, Stephen. 2000. *M16*. New York: Touchstone.

Gaiser, Laris. 2017. *La Croazia batte la Slovenia e diventa perno adriatico dell'Europa filoamericana*. *LiMes: Rivista Italiana di Geopolitica* 12: 129–136.

Gaiser, Laris. 2016. *Economic Intelligence and the World Governance*. San Marino: Il Cerchio.

Gaiser, Laris. 2014. *European Citizens for European Foreign Policy, a Conclusion of the Project*. In: *European Citizens for*

European Foreign Policy, 168–180. Eds. Igor Kovač, Karolina Praček. Ljubljana: Slovensko panevropsko gibanje.

Levy, Jonathan. 2007. *The Intermarium: Wilson, Madison & East Central European Federalism*. Irvine CA: The Universal Publishers.

Konrad, Gyorgy. 1984. *Antipolitics: An Essay*. San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich.

Kundera, Milan. 1984. *The Tragedy of Central Europe*. *The New York Review*, April 26.

Lane, Thomas. 2005. *An Historical Epilogue: Eastern Europeans and the European Movement*. In: *Europe on the Move: The Impact of Eastern Enlargement on the European Union, 183–201*. Eds. Lane Thomas, Elzbieta Stadtmüller. Munster: LIT.

Madison, James. 1787. *The Federalist* 10, November 22.

Okey, Robin. 1992. *Central Europe / Eastern Europe: Behind the Definitions*. *Past and Present* 137: 102–133.

The Central European Federal Club. 1947. *Intermarium Bulletin* 5.

Umland, Andreas. 2016. *How to solve Ukraine's Security Dilemma*. Atlantic Council, April 12. [Http://www.atlantic-council.org/blogs/new-atlanticist/how-to-solve-ukraine-s-security-dilemma](http://www.atlantic-council.org/blogs/new-atlanticist/how-to-solve-ukraine-s-security-dilemma) (accessed 12th March 2018).

Watson, Alan. 2016. *Churchill's Legacy*. London: Bloomsbury.

UDK: 271.222(477.41)-9"10/14"
1.02 pregledni znanstveni članek

Simon Malmenvall

asistent, mladi raziskovalec
(Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani)

Pravna in ekonomska ureditev pravoslavne Cerkve v Kijevski Rusiji

Izvleček: Članek prinaša sintezo pravne in ekonomske ureditve pravoslavne Cerkve na ozemlju Kijevske Rusije od uradnega pokristjanjenja ob koncu 10. stoletja do sredine 12. stoletja. Avtor članka poskuša pokazati, da uveljavljanje krščanstva med Vzhodnimi Slovani ni potekalo spontano ali naključno, temveč strukturno, predvsem v obliki sodelovanja med cerkvenimi institucijami in politično oblastjo. Pravno in ekonomsko zgodovino Cerkve v obravnavanem času in prostoru je po avtorjevi presoji smiselno razdeliti v dve fazi. Prva faza zadeva ključno vlogo političnih oblastnikov, odgovornih za financiranje cerkvenih institucij neposredno po uradnem pokristjanjenju; druga faza pa je povezana z vzponom vse bolj samostojne Cerkve, ki se je bila zmožna vzdrževati tudi iz svojih lastnih dohodkov.

Ključne besede: Kijevska Rusija, pravoslavna Cerkev, pravna zgodovina, ekonomska zgodovina, srednji vek

Legal and Economic Organization of the East Orthodox Church in Kievan Rus'

Abstract: This article brings a synthesis of the legal and economic organization of the East Orthodox Church on the territory of Kievan Rus' from the official adoption of Christianity at the end of 10th century to the middle of the 12th century. The author of this article tries to show that the strengthening of Christianity among the East Slavs was not spontaneous or accidental but rather structural, achieved primarily through cooperation between ecclesiastical institutions and political authorities. He suggests the legal and economic history of the Church in the given period be divided into two phases. The first phase corresponds to the time immediately after the official adoption of Christianity, when the political rulers were responsible for the financing of the ecclesiastical institutions; the second phase is characterized by the rise of an increasingly independent Church that was capable of supporting itself also with its own sources of income.

Key words: Kievan Rus', East Orthodox Church, history of law, economic history, middle ages

Uvod

Pričujoči članek je zasnovan kot sinteza pravne in ekonomske ureditve pravoslavne Cerkve na ozemlju Kijevske Rusije od uradnega pokristjanjenja ob koncu 10. stoletja do sredine 12. stoletja. Obravnavana tematika je analizirana s strukturnega vidika, skozi vpetost Cerkve kot institucije v širše družbenopolitične razmere. Pri tem avtor skuša dopolnjevati tradicijo preučevanja cerkvene zgodovine Vzhodnih Slova-

nov v srednjem veku, ki so jo utemeljili ruski zgodovinarji na prehodu iz 19. v 20. stoletje, denimo Makarij Bulgakov (1816–1882) in Jevgenij Golubinski (1834–1912). Med avtoritetami sodobnejše historiografije, katerih ugotovitve so v ta članek vključene posredno, je vredno omeniti slovenskega cerkvenega pravnika in zgodovinarja jezuita Ivana Žužka (1924–2004), ruskega pravnega in cerkvenega zgodovinarja Jaroslava Ščapova (1928–2011) in ukrajinsko cerkveno zgodovinarico Sofijo Senik.

Zgodovinske okoliščine

Krščanska vera je na vzhodnoslovansko oziroma starorusko ozemlje¹ začela prodirati ob koncu 9. stoletja. (Malmenvall 2016, 548–549) V stoletju do uradnega sprejetja pravoslavne različice krščanstva kot državne vere leta 988 ali 989 pod velikim knezom² Vladimirjem Svjatoslavičem (980–1015)

- 1 S poimenovanjem Stara Rusija se slovenskemu jeziku smiselno prilagaja samostalnik ženskega spola *Rus'* (csl./rus. *Русь*) in njemu sorodna besedna zveza »ruska zemlja« ali »ruska dežela« (csl./rus. *русская земля*). Ime Kijevska Rusija sledi uveljavljenemu poimenovanju v ruski in zahodni historiografiji, s katerim se označuje zgodnje obdobje državnosti (od 10. do 13. stoletja) v kontekstu predmodernega pojava Stare Rusije; pridevnik »kijevska« se nanaša na mesto Kijev, prvo vzhodnoslovansko politično in cerkveno središče. *Rus'* po eni strani zaobjema različne srednjeveške in zgodnjenovoveške politične entitete v vzhodnoslovanskem prostoru, po drugi strani pa obsega tudi nekdanjo etnokulturno skupnost, nekakšno predhodnico današnjih Rusov, Ukrajincev in Belorusov. V latinskih virih je Stara Rusija pogosto označena z izrazom *Ruthenia*, Vzhodni Slovani pa kot *Ruthenos*. O predmodernih identitetah med Vzhodnimi Slovani: Plokhly (2006).
- 2 Veliki knez je v znanstveni literaturi ustaljen naziv za kijevske kneze, ki jih pridevnik »veliki« ločuje od pokrajinskih knezov. Besedno zvezo

je staroruska Cerkev svojo postopno rast znotraj večinsko poganškega okolja dolgovala razvejanim trgovskim in politično-diplomatskim stikom Kijevske Rusije z Bizantinskim cesarstvom, takratno velesilo na območju Evrope in Sredozemlja. Uveljavitve krščanstva med Vzhodnimi Slovani tako ni mogoče razumeti brez upoštevanja bizantinskega posredništva. (548–551)

Pod veliko kneginjo Olgo (945–962) se je krščanstvo v Kijeviski Rusiji pospešeno širilo. Njena odločitev za krst v Konstantinoplu, naraščanje števila krščencev med kijevisko aristokracijo in Olgini načrti o vzpostavitvi domače staroruske cerkvene mreže – vse to priča o postopnem izpodrivanju poganskih kultov na vzhodnoslovanskih tleh. Olgina osebna odločitev za krščanstvo resda ni prerasla v uradno pokristjanjenje ozemlja, nad katerim je vladala, a je kljub temu postavila temelje, na katerih je lahko gradil njen vnuk Vladimir Svjatoslavič. (Malmenvall 2016, 550; Ivanov 2008, 325–326; Birnbaum 1993, 53–55; Senyk 1993, 33–35; Ryčka 2013, 73) Uradnega sprejetja bizantinske različice krščanstva ni mogoče dojemati v smislu nenadne spremembe družbeno-kulturne paradigme, saj je bil to postopen, več stoletij trajajoč proces. Uvedba krščanstva kot državne vere je pomenila zgolj deklarativno spremembo družbenih norm in začetek od oblasti potrjenega misijonarjenja med ljudskimi množicami. (Malmenvall 2016, 551) Glavni posledici uradnega pokristjanjenja sta bili uveljavljanje nove vere »z vrha navzdol« – sprejetje krščanstva je v političnem pogledu pomenilo

»veliki knez« je mogoče zaslediti že v glavnem viru za najzgodnejše obdobje vzhodnoslovanske zgodovine (*Pripoved o minulih letih*), dokončanem na začetku 12. stoletja; s tem nazivom je v smislu najvišje avtoritete med staroruskimi knezi označen kijeviski knez Igor (912–945). (Gorskij 2004, 119)

izraz pokornosti velikemu knezu – in poenotenje vzhodno-slovanskih plemen na podlagi skupnega kulturnega okvira. (Malmenvall 2016, 551; Levčenko 1956, 336; Shepard 2006, 67; Gorskij 2004, 126–127) Vzpostavljajoči se vrednostni sistem je v prvi vrsti omogočil utrditev Vladimirjevega položaja in posledično tudi legitimacijo vladavine rodbine Rjurikovičev. Soodvisnost med politično in cerkveno oblastjo se je najočitneje kazala na finančnem področju, saj je staroruska Cerkev vse do začetka 12. stoletja večinoma živela na račun knežjih darov. Tovrstno soodvisnost je dodatno potrjevala udeležba knezov na škofovskih sinodah, ki so se največ ukvarjale s cerkvenoupravnimi in moralno-disciplinskimi vprašanji. (Malmenvall 2016, 552; Franklin, Shepard 1996, 225; Podskal'ski 1996, 61; 64–65; 72; Shchapov 1993, 1–2) Od tod je mogoče izpeljati sklep, da je bila tesna povezanost med Cerkvijo in državo ena najizrazitejših značilnosti kijevskega obdobja vzhodnoslovanske zgodovine.

Velik pomen pri uveljavljanju krščanstva je imel Vladimirjev sin Jaroslav Modri (1019–1054). Jaroslavu se je z Bizantinci očitno uspelo dogovoriti o ustanovitvi kijevske metropolije. Najpozneje leta 1039 je konstantinopelski patriarh Aleksij I. v Kijev poslal Teopempta, prvega v staroruskih virih omenjenega metropolita (Malmenvall 2016, 552; Ostrowski 2004, 1214–1215), odgovornega za celotno Cerkev na območju Kijevske Rusije. Od takrat dalje Stara Rusija v cerkvenoupravnem smislu zanesljivo ni veljala več za misijonsko ozemlje, temveč za sestavni del konstantinopelske Cerkve. (Malmenvall 2016, 552–553; Vernadsky 1973, 79–80; Obolensky 1994, 109–110; 138–145; Senyk 1993, 83–84; Shchapov 1993, 25) Za konstantinopelski patriarhat je imela kijevska metropolija neprecenljiv pomen, saj je bila po ozemeljskem obsegu daleč največja, v finančnem pogledu pa najbolj dobičkono-

na. Konstantinopelski patriarh je namreč v skladu z ustaljeno navado ob postavitvi novega metropolita od kijevske metropolije prejel bogate darove. Kijevsko metropolijo je ob koncu 11. stoletja sestavljalo osem škofijskih sedežev: Novgorod, Belgorod, Černigov, Polock, Vladimir Volinjski, Perejaslav, Suzdalj in Turov. (Malmenvall 2016, 553)

Vpliv Bizanca, ki je najdaljoročneje vplival na podobo verskega življenja v Stari Rusiji, je zadeval menišvo. Od konca 9. stoletja so znotraj vzhodnokrščanskega sveta obstajale tri vrste menišva: samotarsko ali eremitsko, samotarsko-skupnostno ali anahoretsko in skupnostno ali kenobitsko. Kenobitsko menišvo, ki je bilo v Bizancu najštevilčnejše, je izšlo iz načel sv. Teodorja Studita (759–826), predstojnika samostana Studion v Konstantinoplu. (Malmenvall 2016, 553–554; Franklin 2006, 94–96; Pasini 2011, 27; Ryčka 2013, 149) Posebnost ustanavljanja samostanov na vzhodnoslovanskih tleh je bila v tem, da večina od njih – drugače od Bizanca – ni bila postavljena na samotnih krajih, temveč v bližini mest ali v mestnih naselbinah samih. Do začetka 13. stoletja je bilo v Kijevski Rusiji okrog tristo samostanov, v katerih je skupno živelo približno petnajst tisoč menihov. Njihovi ustanovitelji in glavni finančni podporniki so bili navadno veliki ali pokrajinski knezi. Tudi to pričuje o razhajanju z bizantinsko prakso, v skladu s katero je samostane največkrat ustanavljala Cerkev sama. (Malmenvall 2016, 554; Franklin 2006, 94–97; Podskal'ski 1996, 89; Ryčka 2013, 146–147; 160–161; Shchapov 1993, 154; 156) Za utemeljitelja menišva na staroruskem ozemlju je mogoče označiti meniha na gori Atos, sv. Antonija, ki ga je tamkajšnji predstojnik poslal domov, da bi začel zbirati menihe v domačem okolju. Pod njegovim vodstvom so se prvi staroruski menihi naselili v podzemnih rovih nad Dneprom južno od Kijeva in se ravnali po puščavniškem

načinu življenja. Na istem mestu je njegov naslednik, sv. Teodozij Pečerski, sredi 11. stoletja dal zgraditi pravi samostanski kompleks oziroma lavro, katere poslanstvo je bilo gojenje anahoretskega meništva. Vsi staroruski samostani so v naslednjih desetletjih delovali po zgledu Teodozijeve Kijevsko-pečerske lavre oziroma v skladu s studitskim pravilnikom, ki ga je Teodozij prilagodil z vključitvijo nekaterih samotarskih prvin. Ob tem je vredno upoštevati dejstvo, da je Kijevsko-pečerska lavra izjemoma nastala na meniško in ne velikoknežjo pobudo. Kijevsko-pečerska lavra je v naslednjih desetletjih postala glavno starorusko romarsko središče, iz vrst njenih menihov pa je izšel največji delež škofov domačega (vzhodnoslovanskega) porekla. (Malmenvall 2016, 554; Franklin 2006, 96–97; Pasini 2011, 28–31; Podskal'ski 1996, 84–85; 87; 89–90; 92; Senyk 1993, 146–148; Ryčka 2013, 148; 150–151; 154; Nazarenko 2009, 198)

Temeljne značilnosti cerkvene pravno-ekonomske ureditve

Dejavnost Cerkve kot pomembne verske in hkrati družbene institucije je v obdobju Kijevske Rusije pokrivala sedem glavnih področij. Prvo področje so predstavljale dejavnosti, povezane z liturgijo in podeljevanjem zakramentov. Drugo področje je zajemalo dejavnosti, povezane z vzdrževanjem razvejane škofijske mreže. Tretje področje je bilo v zvezi s preoblikovanjem kulture, kot denimo uravnavanje družbenih norm, ustvarjanje krščanske literature, skrb za izobraževanje in umetnost. Četrto področje je bilo usmerjeno v različne dobrodelne pobude – deljenje hrane in miloščine, gradnjo bolnišnic in sirotišnic ipd. Peto področje je bilo sooblikovanje gospodarskega življenja z upravljanjem lastnih

zemljiških posesti. Šesto področje so tvorile pravne pristojnosti Cerkev – v odnosu do posebne družbene skupine, imenovane »cerkveni ljudje«, pa tudi glede javne in družinske morale. Sedmo področje so bile politične funkcije Cerkev – posredovanje med sprtimi knezi in navzočnost pri izrekanju priseg ali sklepanju sporazumov. (Schcapov 1993, 2–3; 5; 13–14; 210–211) V Kijevski Rusiji je bilo bistvo odnosa med Cerkvijo in politično oblastjo v njenem tesnem sodelovanju pri vzpostavljanju na krščanskem temelju poenotene družbe. To se je najizraziteje odražalo v delitvi sodnih pristojnosti³ ter državnem zagotavljanju gmotnih sredstev za Cerkev, kar pa je do začetka 12. stoletja povzročalo njeno odvisnost od nosilcev politične oblasti. (Malmenvall 2016, 555; Feldbrugge 2009, 120–121; 243–245; Ščapov 1971, 74; Siewell 2012, 1)

Značaj zgodnjega vzhodnoslovanskega krščanstva se je v veliki meri odražal skozi svojstveno cerkveno pravo. Škofje so – podobno kakor v Bizancu in na krščanskem Zahodu – poleg svoje dušnopastirske in cerkvenoupravne oblasti opravljali funkcijo sodnikov na cerkvenih sodiščih. Pravne pristojnosti škofov na vzhodnoslovanskem ozemlju je mogoče v kijevskem obdobju razdeliti na dve veji: pristojnost nad strogo »notranjimi« cerkvenimi zadevami, denimo deljenjem zakramentov ali postno disciplino, in pa pristojnost Cerkev na »zunanjem« področju. Slednja je vplivala na širše družbeno dogajanje, denimo izključna jurisdikcija nad določenimi družbenimi skupinami, povezanimi z delovanjem Cerkev, in uravnavanje javne, zlasti družinske morale. (Franklin 2006, 84–87) Kljub nekaterim podobnostim je bila

3 Posvetni zakonik *Ruska pravda* se je tako večinoma ukvarjal z zagotavljanjem varnosti, medtem ko so bila škofijska sodišča odgovorna zlasti za družinsko moralo.

bistvena razlika med »latinsko« in bizantinsko Cerkvijo na eni ter starorusko na drugi strani v tem, da sta prvi dve upravljali številna škofijska in samostanska posestva, ki so jima služila kot pglavitni vir dohodka in so posledično tvorila materialno podlago za uresničevanje razvejanega kulturnega in dobrodelnega udejstvovanja. Staroruski cerkveni organizem je bil medtem do začetka 12. stoletja odvisen od prispevkov iz knežjih zakladnic in dohodkov, pridobljenih z izvajanjem sodne oblasti. (Malmenvall 2016, 555; Levčenko 1956, 450; Feldbrugge 2009, 243–245; Fedotov 1965, 400–401)

Za prvi izpričani staroruski cerkveni zakonik se je v znanstveni literaturi uveljavila besedna zveza *Vladimirjev zakonik*. Ta zakonik je med drugim predvideval ustanovitev cerkvenih sodišč in nadzor Cerkve nad merskimi enotami. To je pomenilo povzdignjenje Cerkve v vlogo »pravičnega razsodnika« na pomembnem področju vsakdanjega življenja. Zakonik je določal zbiranje cerkvenih dohodkov z desetino, opredeljeval osebne in družinske prestopke, obenem pa uvajal posebno skupino t. i. cerkvenih ljudi. (Obolensky 1971, 371–372; 374; Franklin, Shepard 1996, 163–165; Shepard 2006, 67; Feldbrugge 2009, 83–84; Žužek 1964, 122–124; Siewell 2012, 17–18; Senyk 1993, 173–174; Ryčka 2013, 102) *Vladimirjev zakonik* je bil po vsej verjetnosti izdan na začetku 11. stoletja, sredi istega stoletja mu je najverjetneje sledila nova redakcija, ki je razširjala domet cerkvene sodne oblasti, določala denarne kazni po zgledu posvetnega prava in Cerkev oproščala vseh dajatev. V znanstveni literaturi se je za to novo redakcijo ustalil naziv *Zakonik Jaroslava*. (Obolensky 1971, 370–371; Vernadsky 1973, 66–67; Franklin, Shepard 1996, 230–231; 234; 236–237; Feldbrugge 2009, 83–85; 120–121; 244–245; Žužek 1964, 127–128; Dmytryshyn 1991, 41–42; Franklin 2006, 86–87;

120–121; Ščapov 1971, 73; Siewell 2012, 23–24; Senyk 1993, 173–176)

Položaj Cerkve med politično oblastjo in lastno pobudo

V Kijeviski Rusiji je cerkvena oblast po bizantinskem zgledu nadzorovala moralno življenje celotnega prebivalstva, ki je uradno veljalo za krščansko – uravnavala spolne prakse, poročne in pogrebne običaje, kot denimo preprečevanje prisilnih porok, ugrabitev nevest, dvoženstva ali razvez brez krivdnega razloga ipd. Tako je Cerkev s svojimi normami na pobudo politične oblasti posegala v tiste javno izražene vidike zasebnega življenja, s katerimi se knežja (državna) zakonodaja ni ukvarjala, saj so tudi pred pokristjanjenjem spadali v domeno partikularno organiziranih vaških, plemenskih ali mestnih skupnosti. Pristojnost nad moralnim življenjem je politična oblast Cerkvi prepustila zato, da bi tako prispevala k ponotranjenju krščanstva v različnih družbenih plasteh in posledično čim hitrejšemu kulturnemu poenotenju na celotnem staroruskem ozemlju. Moralne omejitve in kazni so temeljile na bizantinskem cerkvenem pravu, ki ga je povzemala zbirka določil z naslovom *Nomokanon štirinajstih poglavij*, med pravoslavni Slovani znana kot *Kormča (knjiga)*, katere naslov je mogoče glede na smisel prevesti kot »knjiga za moralno-duhovno krmarjenje« na razburkanem »morju« osebnega in družbenega življenja.⁴ V to zbirko so bile vključene parafraze sklepov ekumenskih in pokrajinskih koncilov, izbrani teksti cerkvenih očetov in nekateri bizantinski državni zakoni. Najstarejši ohranjeni

4 Redakcija *Nomokanona*, na katero se je sklicevala staroruska duhovščina, je bila v Bizancu sestavljena konec 9. stoletja.

staroruski primerek *Nomokanona* je na začetku 12. stoletja nastal v Novgorodu in z veliko verjetnostjo podpira domnevo, da se bizantinsko cerkveno pravo v svoji kodificirani in prevedeni obliki na staroruskih tleh ni pojavilo neposredno po uradnem pokristjanjenju. Kljub splošnemu zgledovanju po vzorcu *Nomokanona* staroruski cerkveni pravni red v nasprotju z bizantinskim za različne moralne prestopke ni predvideval duhovnih kazni – kot denimo dodatnih molitev, postenja, (začasnih) prepovedi udeležbe pri liturgiji in prejetanja zakramentov –, temveč je zahteval denarne kazni, podobne tistim iz državnega oziroma civilnega knežjega prava. (Malmenvall 2016, 555–556; Shchapov 1993, 13–14; 93–95; 97; 110; 112–113; 122; 124; Franklin, Shepard 1996, 232–234; Žužek 1964, 8–10; 39–41; Feldbrugge 2009, 78; 89–91; 20; Senyk 1993, 169–173; Ryčka 2013, 102–103)

Pod izključno cerkveno jurisdikcijo z imuniteto pred političnimi avtoritetami je na staroruskih tleh spadala posebna družbena skupina po imenu »cerkveni ljudje« (csl. *црковные люди*), ki so jo sestavljali pripadniki duhovščine skupaj z meništvom, liturgičnimi pomočniki in ostalimi delavci v cerkvenih institucijah ter romarji. Tej kategoriji so se od začetka 12. stoletja – vzporedno s krepitvijo ekonomske samostojnosti Cerkve – pridruževali odvisni kmetje na cerkvenih posestvih. V duhovnike (prezbiterje) posvečeni možje so se po bizantinskem zgledu delili na dve veji: »črna duhovščina« – v duhovnike posvečeni menihi – na eni strani, na drugi pa »bela duhovščina« – duhovniki brez meniških zaobljub. »Belo duhovščino« so lahko sestavljali pred posvetitvijo že poročeni možje, medtem ko je za »črno duhovščino« veljal celibat. Škofje in metropolitni so, kakor v Bizancu, izhajali le iz meniških vrst. V obdobju Kijevske Rusije so bili kijevske metropolitni po večini grškega porekla. Do

izjeme, ko je bil postavljen vzhodnoslovanski metropolit, je prišlo le dvakrat – leta 1051 s Hilarijonom in 1147 s Klementom Smoljatičem. Od konca 11. stoletja je bila približno polovica staroruskih škofov vzhodnoslovanskega izvora, polovica pa grškega. (Malmenvall 2016, 555; Vernadsky 1973, 151–152; Fedotov 1965, 401; Feldbrugge 2009, 84; Shchapov 1993, 111–112; 117; Podskal'ski 1996, 64; Senyk 1993, 124–125; Ryčka 2013, 101–102)

Staroruska Cerkev kijevskega obdobja je svoja gmotna sredstva zgoščevala po škofijskih sedežih, od koder so se razporejala vse do podeželskih duhovnikov. Cerkveni prihodki so izvirali predvsem iz desetine letnega dohodka velikega kneza in desetine letnega dohodka pokrajinskih knezov. Desetina ni nikoli predstavljala splošno obvezujoče dajatve, ki bi od vsakega posameznega prebivalca zahtevala plačilo v vrednosti določenega deleža njegovega premoženja, temveč je bila vselej v domeni vrhovne politične oblasti, ki je Cerkev podpirala iz lastnih sredstev. Kljub pomenljivemu imenu ni vselej zajemala natančno desetodstotnega deleža določenih dohodkov, temveč se je njena višina spreminjala glede na okoliščine – pogosto je bila celo nad desetimi odstotki. Praksa podeljevanja desetine je Cerkvi zagotavljala poglobitveni finančni vir do začetka 12. stoletja, ko so njeni prihodki postajali vse bolj raznoliki in odvisni od specifičnih pokrajinskih dejavnikov. Cerkev se je oskrbovala tudi s pomočjo lastnih nepremičnin, ki pa so jih večinoma priskrbeli knezi. Ti so kijevskemu metropolitu, škofom in samostanom nemalokrat podarjali zemljišča, vasi in celotne dele mest – tovrstne nepremičnine so sicer cerkveno ekonomijo začele pomembneje oblikovati šele od konca 11. stoletja, sprva v okviru samostanov, sredi 12. stoletja pa tudi v okviru škofij. Nezanemarljiv vir prihodkov so bile še denarne kazni, ki so

jih obsojencem nalagala škofijska sodišča. Do množenja cerkvenih posesti preko knežjih darov in splošne krepitve ekonomske samostojnosti Cerkve je prihajalo vzporedno z drobljenjem staroruskih kneževin in posledično s krhanjem enotnosti politične oblasti. Ker so staroruski knezi v negotovih notranjepolitičnih razmerah Cerkev vse bolj dojemali kot moralno avtoriteto oziroma posrednico med sprtimi stranmi, so ji v zahvalo za opravljeno delo in kot spodbudo za nadaljnjo pomoč poklanjali bogate darove (zlasti zemljišča) ter tako zmanjševali njeno dotakratno ekonomsko nesamostojnost. Gmotno preskrbljena, ekonomsko vse bolj samostojna in družbeno močna Cerkev je na prehodu iz 11. v 12. stoletje postala osrednja ohranjevalka staroruske etnokulturne identitete. (Malmenvall 2016, 556–557; Franklin, Shepard 1996, 230–232; Feldbrugge 2009, 84–85; Shchapov 1993, 87; 89–91; 99–100; Podskal'ski 1996, 63; 65–66; Senyk 1993, 149–150; 178–181; 217–225; Ryčka 2009, 127; 129–130; Ryčka 2013, 103–104)

Posebnosti staroruske (cerkvene) pravne ureditve

S pokristjanjevanjem je v državne tvorbe pod vplivom Bizantinskega cesarstva prodiralo tudi iz antične rimske dediščine izhajajoče posvetno pravo. Novokrščeni vladarji so namreč v bizantinskih pravnih predpisih tudi zaradi njihove pisne oblike – razlika glede na starejše plemensko običajno pravo, posredovano po ustnem izročilu – prepoznavali izraz kulturnega prestiža, ki bi ga bilo vredno posnemati. Kljub spremenjenim družbenim okoliščinam se je Stara Rusija rimskemu pravu na področju politične oblasti in družbenega življenja izognila in tako še naprej izhajala iz lastnih specifik. Poglavitna staroruska zbirka zakonov s komentarji je bila

sproti revidirana in razširjana *Ruska pravda*, v kateri rimsko-bizantinskih pravnih prvin ni mogoče zaslediti. Ukvarjala se je predvsem z zagotavljanjem javnega reda in s spoštovanjem zasebne lastnine. Nastala je zaradi ureditve napetih odnosov med skandinavskimi vojaškimi najemniki in novgorodskimi meščani. Prvič je bila zapisana pod Jaroslavom Modrim v tridesetih letih 11. stoletja. V znanstveni literaturi je skupaj z revizijo iz sedemdesetih let 11. stoletja – takrat je vsebovala okoli osemsto petdeset besed – znana kot *Kratka pravda*. Temeljito predelana (t. i. *Razširjena pravda*) je bila za časa kneza Vladimirja Vsevolodoviča Monomaha (1113–1125). *Ruska pravda* kot celota temelji na vzhodoslovanskem običajnem pravu – to je sprva vključevalo tudi krvno maščevanje, čeprav se je opiralo zlasti na prakso denarnih odškodnin, predpisanih kot kazen za najrazličnejše prestopke: od žalitev in telesnih poškodb do kraj in umorov. Tak način kaznovanja je za velikoknežjo zakladnico predstavljal pomemben vir dohodkov in se je prav zato ohranil tudi v krščanskem obdobju, krvno maščevanje pa je bilo pod Jaroslavovimi nasledniki odpravljeno zaradi neskladja s krščanskimi moralnimi načeli. Čeprav *Ruska pravda* temelji na običajnem pravu, ga presega po treh pomembnih značilnostih. Prvič, nosilec zakonodaje je veliki knez sam – in ne posamezni pokrajinski knez ali običajno pravo posameznega plemena. Drugič, zakonik se sklicuje na svoje lastne opredelitve v zapisani obliki in ne na ustno posredovane norme, ki so sicer še naprej veljale na področju dedovanja in premoženjskih pravic znotraj različnih skupnosti (družine, sorodstva, vasi, mesta). Tretjič, temeljni pomen *Ruske pravde* je v njeni splošni obvezujoči naravi za celotno ozemlje Kijevske Rusije. (Feldbrugge 2009, 33–34; 36; 38–39; 43–45; 50; 58; Obolensky 1971, 314–316; 319; Levčenko 1956, 443; Žužek 1964, 111–112; 117–118; Shchapov

1993, 122; Petruhin 2000, 182; Dmytryshyn 1991, 36; Franklin 2006, 84–85; Senyk 1993, 174–177)

Izjemo pri sprejemanju rimsko-bizantinskih pravnih vzorcev je predstavljala Cerkev, ki pa se po bizantinskem pravu vendarle ni zgledovala v celoti. Že omenjeni *Vladimirjev zakonik* se skupaj s svojimi razširitvami sicer opira na standardni bizantinski *Nomokanon*, kar je celo izrecno zapisano v njegovem uvodu, vendar ob tem vsakokratnega velikega kneza obvezuje, naj desetino svojih letnih dohodkov oddaja cerkvi svete Bogorodice v Kijevu – od tod naj bi se pridobljena sredstva razporejala za preživljanje duhovščine in pomoč revežem. Cerkevne desetine namreč bizantinsko pravo ni poznalo, poznal pa jo je zahodnokrščanski svet⁵ in jo utemeljeval s spoštovanjem Mojzesovih starozaveznih naročil (prim. 4 Mz 18,8-32). Takšna podobnost dopušča predvidevanje, da se je Vladimir pri uvedbi desetine zgledoval po »latinskem« Zahodu – zlasti po sosednji Poljski, ki je Cerkev v prvem stoletju po uradnem pokristjanjenju (leta 966) podpirala iz kraljeve zakladnice. (Petruhin 2000, 278–281; Podskal'ski 1996, 64; Senyk 1993, 176; 301; Ryčka 2013, 104–105; Shchapov 1993, 97–99; Žužek 1964, 122–124)

Zaključek

Uveljavljanje krščanstva na ozemlju Vzhodnih Slovanov ni potekalo spontano ali naključno, temveč strukturno, v obliki sodelovanja med cerkvenimi institucijami in politič-

- 5 Pravni mehanizem desetine na Zahodu sicer ni bil razumljen v smislu centraliziranih dajatev Cerkvi s strani pokrajinskih mogotcev ali državnih vladarjev, temveč bolj v individualnem smislu kot dajatev vsake družine ali manjše gospodarske enote.

no oblastjo. Pravno in ekonomsko zgodovino staroruske Cerkve od uradnega pokristjanjenja ob koncu 10. stoletja do sredine 12. stoletja je smiselno razdeliti v dve fazi. Prva faza, med koncem 10. in koncem 11. stoletja, obsega ključno vlogo političnih oblastnikov, odgovornih za financiranje cerkvenih institucij in uravnavanje cerkvenega prava; druga faza, od konca 11. do sredine 12. stoletja, pa zadeva vzpon družbeno vse bolj samostojne Cerkve, ki se je bila zmožna vzdrževati tudi iz svojih lastnih dohodkov. Na ekonomski in splošni družbeni vzpon Cerkve je odločilno vplivala slabitev oziroma razdeljenost politične oblasti od sredine 11. stoletja naprej.⁶ V tem času in tudi zaradi omenjenih okoliščin je Cerkev postala najvplivnejša usmerjevalka družbenega življenja – delovala je kot vezno tkivo med verskim naukom in njegovimi moralnimi zapovedmi, knežjo oblastjo, etnično identiteto in novo pisno kulturo.

Reference

Birnbaum, Henrik. 1993. Christianity Before Christianization: Christians and Christian Activity in Pre-988 Rus'. V: Christianity and the Eastern Slavs. Zv. 1, Slavic Culture in the Middle Ages, 42–62. Ur. Boris Gasparov, Olga Raevsky-Hughes. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Dmytryshyn, Basil. 1991. Medieval Russia: A Source Book 850–1700. Holt Rinehart & Winston.

6 Pregledno o političnih procesih v Kijeviski Rusiji od začetka 11. do začetka 12. stoletja: Franklin (2006).

Fedotov, George P. 1965. *The Russian Religious Mind: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries*. New York: Harper.

Feldbrugge, Ferdinand. 2009. *Law in Medieval Russia*. Boston: Martinus Nijhoff.

Franklin, Simon. 2006. *Kievan Rus' (1015–1125)*. V: *The Cambridge History of Russia*. Zv. 1, *From Early Rus' to 1689*, 73–97. Ur. Maureen Perrie. Cambridge: Cambridge University Press.

Franklin, Simon; Shepard, Jonathan. 1996. *The Emergence of Rus*. London, New York: Pearson Education Limited.

Gorskij, Anton A. 2004. *Rus': ot slavjanskogo rasselenija do Moskovskogo carstva*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.

Ivanov, Sergey A. 2008. *Religious Missions*. V: *The Cambridge History of The Byzantine Empire, c. 500–1453*, 305–332. Ur. Jonathan Shepard. Cambridge: Cambridge University Press.

Levčenko, Mitrofan V. 1956. *Očerki po istorii rusko-vizantij-skih otnošenij*. Moskva: Akademija nauk SSSR.

Malmenvall, Simon. 2016. *Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoletja*. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4: 547–558.

Nazarenko, Aleksandr V. 2009. *Territorial'no-političeskaja organizacija gosudarstva i eparhial'naja struktura Cerkvi v Drevnej Rusi (konec X–XII vek)*. V: *Drevnjeja Rus' i slavjane, 172–206*. Ur. Aleksandr Nazarenko. Moskva: Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke.

Obolensky, Dimitri. 1971. *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453*. London: Praeger Publishers.

Ostrowski, Donald, ur., prev. 2004. *The Povest' vremennykh let: An Interlinear Collation and Paradosis*. Harvard: Harvard University Press.

Pasini, Giorgio. 2011. *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*. Bologna: Edizioni Studio domenicano.

Petruhin, Vladimir J. 2000. *Drevnjaja Rus': Narod. Knjaz'ja. Religija. V: Iz istorii russkoj kul'tury (Drevnjaja Rus'), 13–323*. Ur. Aleksej D. Košelëv. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury.

Plochy, Serhii. 2006. *The Origins of the Slavic Nations: Pre-modern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Podskal'ski, Gerhard. 1996. *Hristianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988–1237 gg.)*. Prev. Aleksandr N. Nazarenko. Sankt Peterburg: Vizantinorossika.

Ryčka, Volodymyr. 2013. *»I prosvjeti ju kreščen'em svjatym«: Hrystyjanizacija Kyjivs'koji Rusi*. Kijev: Institut istoriji Ukrajinjy.

Ryčka, Volodymyr. 2009. *»Vsja korolivs'ka rat'«: Vlada Kyjivs'koji Rusi*. Kijev: Institut istoriji Ukrajinjy.

Senyk, Sophia. 1993. *A History of the Church in Ukraine. Zv. 1, To the End of the Thirteenth Century*. Rim: Pontificio istituto orientale.

Shchapov, Iaroslav N. 1993. *State and Church in Early Russia: 10th–13th Centuries*. Prev. Vic Shneyerson. New Rochelle: Aristide D. Caratzas Publications.

Shepard, Jonathan. 2006. *The Origins of Rus' (c. 900–1015)*. V: *The Cambridge History of Russia*. Zv. 1, *From Early Rus' to 1689*, 47–72. Ur. Maureen Perrie. Cambridge: Cambridge University Press.

Siewell, David. 2012. *The Riurikid Dynasty's Relationship with the Orthodox Christian Church in Kievan Rus*. Razširjeno seminarsko delo. Monmouth: History Department, Western Oregon University.

Ščapov, Jaroslav N. 1971. *Ustav knjazja Jaroslava i vopros ob otnošenii k vizantijskomu naslediju na Rusi v seredine XI v*. *Vizantijskij vremennik Sovetskoj akademii nauk* 31: 71–78.

Vernadsky, George. 1973. *Kievan Russia*. New Haven: Yale University Press.

Žužek, Ivan. 1964. *Kormčaja Kniga: Studies on the Chief Code of the Russian Canon Law*. Rim: Pontificio istituto orientale.

UDK: 33:519.154
1.01 izvorni znanstveni članek

Karmen Marguč
dr. makroekonomije, dr. filozofije

Indeks trajnostnega razvoja kot alternativa Ramseyjevi formuli pri izbiri med dolgoročnimi projekti

Izveček: Izbira med alternativnimi dolgoročnimi globalnimi ukrepi na splošno temelji na izračunu neto sedanje vrednosti, ki vključuje izračun družbene diskontne stopnje. Namen te raziskave je kritično ovrednotiti določanje parametrov za izračun družbene diskontne stopnje po Ramseyjevi formuli in raziskati možnost vpeljave objektivnega načina, ki upošteva vidike trajnosti. Na podlagi teoretičnih metod smo pri določanju družbene diskontne stopnje prepoznali problem izrazite subjektivnosti in nekritičnost, v okviru empiričnih raziskav pa tudi problem redukcije podatkov. V članku predstavljamo bolj objektivni in kompleksen način izbire med projekti, ki temelji na hierarhičnih ekoloških modelih ob upoštevanju potencialnega stanja trajnosti prihodnjih generacij.

Ključne besede: družbena diskontna stopnja, trajnostni razvoj, Ramseyjeva formula

The Sustainability Index as an Alternative to Ramsey's Formula for Long-Term Project Decisions

Abstract: The choice between alternative long-term global measures is generally based on the calculation of the net present value, which includes also social discount rate. The purpose of this research is to critically evaluate determining of parameters for calculating the social discount rate according to the Ramsey formula and to explore the possibility of introducing an objective way that takes into account aspects of sustainability. Theoretical methods are used to define the problem of subjectivity, absence of criticism in determining the social discount rate, and the problem of data reduction in empirical research. A more objective and complex way of choosing between projects based on hierarchical ecological models is presented, taking into account the potential state of sustainability of the future generations.

Key words: social discount rate, sustainable development, Ramsey's formula

Uvod

V ekonomiji se na področju kratkoročnih finančnih investicij uporablja diskontna stopnja, ki je določena na podlagi tržnih obrestnih mer. Dolgoročna ali družbena diskontna stopnja se po drugi strani uporablja za primerjavo prejemkov in izdatkov v daljših časovnih obdobjih oziroma med različnimi generacijami. Vzroki za težave, ki se pojavljajo pri določanju vrednosti družbene diskontne stopnje, so navadno naslednji: prvič, investicije se nahajajo v zelo dolgem časovnem obdobju, ki vključuje visoko mero negotovosti; drugič, prihodnje generacije nimajo glasu pri današnjih odločitvah; in

tretjič, v primerjavi s krajšimi časovnimi obdobji medgeneracijske investicije vključujejo večje število spremenljivk, ki poleg gospodarskih kazalnikov vključujejo varovanje okolja in socialni standard. Po predpisih Evropske unije je za sofinancirane projekte eksplicitno predpisana analiza stroškov in koristi z orodji, kot so neto sedanja vrednost (ang. NPV)¹ ter razmerje med stroški in koristmi (ang. BCR) ali notranja stopnja donosa (ang. IRR).² (Rambaud, Torrecillas 2006)

Glede metodoloških smernic za izvedbo analize stroškov in koristi, ki jih predlaga Evropska komisija (2006), je treba poudariti, da metodi BCR in IRR »dajeta zanimive informacije, saj nista odvisni od velikosti projekta [...], a se lahko pri izračunu teh kazalnikov pojavijo nekatere težave«. Težavo v določenih primerih predstavlja neopredeljivost ali večje število notranjih stopenj donosa. Na primer, vrednost BCR je lahko odvisna od tega, ali se določena postavka upošteva kot korist ali kot zmanjšanje stroškov. Zato Evropska komisija priporoča uporabo neto sedanje vrednosti za vrednotenje subvencioniranih projektov. Težavo pri določanju NPV osvetljuje naslednje vprašanje: Kako na globalni ravni skozi čas ovrednotiti izdatke in prejeme, če gre za dobrine, ki jih ni mogoče denarno ovrednotiti? Na temelju že tako problematično ocenjenih prihodnjih stroškov in koristi je tem pripisana družbena diskontna stopnja r . Izbira ustrezne družbene diskontne stopnje je ekvivalentna izbiri ustrezne

- 1 Razlika med diskontiranim tokom vseh prejemkov in vsemi izdatki investicije.
- 2 Tista diskontna stopnja, pri kateri je neto sedanja vrednost projekta enaka nič. Notranja stopnja donosnosti se primerja z diskontno stopnjo, ki je merilo za oceno pričakovanih rezultatov predlaganega projekta.

vrednosti ali uteži, ki se določi s pomočjo uporabe Ramseyjeve formule $r = \rho + \Theta g$ (1).

V okviru Ramseyeve formule (1) je »trgovanje« (ang. trade-off) med sedanjo in prihodnjo generacijo izraženo kot primerjava med družbeno marginalno koristnostjo potrošnje danes in potrošnjo v prihodnosti. Leta 2007 je Stern objavil poročilo, v katerem predlaga nizko ali celo ničelno družbeno diskontno stopnjo. Slednje predpostavlja na temelju razlage o obstoju možnosti, da bodo prihodnje generacije zaradi globalnih podnebnih sprememb uživale nižji življenjski standard od sedanjih generacij.³ Na to se je odzval William Nordhaus (2007), ki zagovarja stališče, da bi tovrstno »žrtvovanje« za prihodnje generacije pomenilo padec gospodarstva, pri čemer predlaga, da bi bila vrednost družbeno diskontne stopnje okoli 5,5 %. Ta razprava je poleg oblikovanih modelov DICE 2013 (Nordhaus 2017) in PAGE (Stern 2007) pomembno vplivala na izbiro med politiko davka na ogljik na eni strani in politiko trgovanja z emisijami na drugi, prav tako je vplivala na intenzivnost izvajanja posameznih drugih politik.

Različni avtorji na splošno izhajajo iz distributivne pravičnosti med generacijami in se pri tem opirajo na egalitaristični pristop. Kljub temu se njihove subjektivne vrednostne sodbe pri določanju parametrov Ramseyjeve formule močno razlikujejo. Osrednji problem predstavlja nekritična izbira vrednosti, ki se močno odmika od objektivnosti in smisla določanja družbene diskontne stopnje nasploh. Zdi se celo,

- 3 Stern uporablja Ramseyjevo formulo in predpostavlja vrednost čiste časovne preference (ρ) v višini 0,1 odstotka letno, elastičnost potrošnje (Θ) 1 in stopnjo rasti skupne potrošnje (g) v višini 1,3 odstotka letno. Na temelju teh predpostavk dobi ocenjeno vrednost za družbeno diskontno stopnjo 1,4 odstotka letno.

da se vhodni podatki prirejajo glede na želene končne rezultate. Da bi se pri izbiri med dolgoročnimi alternativnimi projekti in na globalni ravni izognili manipulaciji rezultatov, je osrednji cilj te teoretične raziskave kritično ovrednotiti obstoječe načine določanja parametrov in predstaviti njihovo čim bolj objektivno določanje. Predstavljeni in preverjeni sta naslednji dve hipotezi:

H1: vrednosti parametrov Ramseyjeve formule temeljijo na subjektivnih vrednostnih sodbah, ki onemogočajo vzpostavitev konsenza za določitev družbene diskontne stopnje;

H2: indeks trajnostnega razvoja predstavlja objektivno alternativo Ramseyevi formuli za določanje družbene diskontne stopnje.

Za reševanje problema subjektivnosti pri določanju parametrov Ramseyjeve formule je kritično ovrednotena možnost vpeljave indeksa trajnosti kot objektivne rešitve, ki vključuje kazalnike razvoja okolja, družbe in gospodarstva. Zamisel o vpeljavi tega indeksa izhaja iz raziskav, ki so jih opravili Echazu, Nocetti in Smith (2012). Ti so opozorili na potrebo po ekološki diskontni stopnji, pri čemer v naši empirični raziskavi ne upoštevamo kazalnika družbe. Na podlagi predstavitev, primerjave in kritične analize obstoječe literature izpostavljamo težave pri določanju ustreznih parametrov. Metodo kritične analize smo uporabili za definiranje možnih teoretičnih in empiričnih težav pri posluževanju in razvoju metode za objektivni izračun družbene diskontne stopnje, ki bi lahko v prihodnosti nadomestila metodo neto sedanje vrednosti. Novi predlog predstavlja model, ki bi se lahko – z nadaljnjimi raziskavami in razvojem umetne inteligence na področju ekonomskih in podnebnih modelov – uvedel tako na lokalni kakor tudi globalni ravni, in sicer za izbiranje med

projekti z dolgoročnimi posledicami na družbo, okolje in gospodarstvo.

Kritična obravnava parametrov in objektivne alternative

Formulo družbene diskontne stopnje sestavljajo naslednje komponente:

- r – diskontna stopnja: stopnja, po kateri družba diskontira prihodnje stroške in koristi;
- ρ – stopnja čiste časovne preference: razporeditev omejene blaginje skozi čas;
- Θ – absolutna vrednost elastičnosti marginalne koristnosti meri relativni učinek spremembe dohodka na blaginjo in predstavlja vprašanje, kako hitro dodana koristnost dodatne enote potrošnje pada, ko potrošnja raste;
- gt – pričakovana stopnja rasti potrošnje na prebivalca v prihodnosti.

V nadaljevanju so kritično ovrednoteni načini določanja vrednosti, predstavljena pa je tudi možnost objektivnega določanja posameznega parametra.

Elastičnost marginalne koristnosti

Padajoča marginalna koristnost Θ odraža spreminjajočo se mejno korist potrošnje skozi čas; deli se na stopnjo rasti potrošnje na prebivalca in stopnjo elastičnost koristi glede na potrošnjo. (Schelling 1999) Ekonomisti so tradicionalno predpostavljali, da se bo stopnja prihodkov in s tem stop-

nja potrošnje v prihodnosti povečevala, zaradi česar se bo povprečna mejna koristnost potrošnje zniževala. Leta 2007 je Stern izpostavil problem možnega padanja potrošnje v prihodnosti, ki bo nastal kot posledica globalnih podnebnih sprememb. Marginalno elastičnost koristnosti Θ Stern opredeljuje kot parameter neenake ali nepravične averzije med generacijami in jo določa na podlagi moralnega razloga o enakovrednosti med generacijami. V večini analiz stroškov in koristi je splošno uporabljena vrednost $\Theta=0$, kar pomeni, da dodaten dolar enako koristi tako bogatemu kakor tudi revnemu človeku. Če je splošni namen distributivne pravičnosti blaginja za vse generacije, Stern izpeljuje sklep, da bi morali zaradi vpliva globalnih podnebnih sprememb več pozornosti in denarja namenjati prihodnim generacijam. To pomeni, da bi morala biti vrednost Θ višja od nič. Po drugi strani pa vrednost $\Theta=2$ ni sprejemljiva, saj v okviru procesa prerazporeditve blaginje nastajajo previsoki stroški, zato Stern enostavno sklene, da je vrednost $\Theta=1,1$ sprejemljiva. Njegovo delo je sprožilo polemiko o pravičnosti med generacijami in iskanju »pravične« vrednosti Θ .⁴ Številni avtorji mejo Θ postavljajo med vrednosti 1 in 5, in sicer na podlagi subjektivnega mnenja o tem, koliko naj bi oziroma ne bi »žrtvovali« za prihodnje generacije. Kakor meni Weitzman (2007), sta ρ in Θ vrednostni sodbi, ki se zaradi subjektivnih nagnjenj posameznikov močno razlikujeta.

V primerjavi z razpravami o določanju čiste časovne preference je marginalna elastičnost koristnosti skoraj popolnoma spregledan parameter. Poleg slabih argumentov za izbiro vrednosti je problematična tudi razmeroma slaba

4 Za to razpravo gl. tudi: Arrow et al. (1996, 135), Schelling (1999), Scarborough (2010), Pearce in Ulph (1999) v Lopez (2008).

jasnost vloge tega parametra. Zato se nekateri avtorji pri izbiri in uporabi vrednosti parametra Θ večkrat sklicujejo na teoretične ali empirične raziskave drugih avtorjev. Spet drugi opravljajo empirične raziskave dolgoročnih varčevanj v določeni državi.⁵ Pri tem avtorji ne upoštevajo degradacije okolja ali sprememb podnebja, s čimer se bodo morale spopadati prihodnje generacije.

Namesto subjektivnih etičnih sodb lahko vrednost parametra Θ v okviru trajnostne (medgeneracijsko naravnane) raziskave določimo na podlagi dejanskih razmer in konkretnih primerov (določenih projektov) na lokalni in globalni ravni. V prihodnje razprave o možnem obsegu upada marginalne koristnosti je treba dodati zviševanje marginalnih stroškov.⁶ Marginalni stroški naraščajo, medtem ko se marginalne koristi zmanjšujejo. Pri tem je kot izhodišče mogoče prepoznati raziskave Williama Stanleya Jevonsa (1965) in njegove analize ponudbe dela v obliki uravnotežene marginalne koristi plač skupaj z marginalno nekoristnostjo dela za delavca. Jevons zastavlja preprosto vprašanje: Kdaj užitek pri opravljanju dela preseže vrednost plače delavca? Ekološki ekonomist pa se sprašuje, kdaj strošek uničenja zemljinih ekosistemov preseže vrednost proizvedenega dodatnega bogastva. Upoštevanje okoljskih vplivov zahteva posebno pozornost do ustreznega relativnega vrednotenja okoljskih dobrin skozi čas. Predpostavljamo, da imajo potrošniki funkcijo koristi oblike $U=U(c,G)$, kjer je G javna dobrina (npr. kakovost okolja). Marginalna stopnja substitucije med različ-

5 Scott (1989) določi vrednost med 1 in 2 na podlagi raziskave dolgoročnih varčevanj v Veliki Britaniji, Evans (2004) predlaga povprečno vrednost 1,4 za 20 držav OECD, Kula (2004) poda vrednost 1,64 za Indijo.

6 Gl. »zakon zviševanja marginalnih stroškov« v Daly in Farley (2004).

nimi vrednostmi c v različnem času ni nujno skladna z marginalnimi stopnjami substitucije med različnimi vrednostmi G v različnih časovnih obdobjih. Zato je potrebno pretvarjanje okoljskih dobrin po ekvivalentu potrošnje koristi, ki jo diskontiramo. Če je okolje dohodkovno elastična dobrina, za katero bodo ljudje z višjimi dohodki pripravljene potrošiti več, potem se bo marginalna stopnja substitucije med kvaliteto okolja in zasebnimi dobrinami skozi čas spreminjala in težila k višji relativni marginalni vrednosti okolja. Rezultat je ekvivalenten uporabi nizke ali celo negativne⁷ diskontne stopnje za okoljske užitke ob nespremenjenih cenah. Ta proces vključuje ustrezno vrednotenje prihodnjih okoljskih koristi v prihajajoči potrošnji. Investicije, ki ustvarjajo dodatno rast, prav tako vključujejo potrebo po dodatnih izdatkih za okolje. Družbena diskontna stopnja je na tak način nižja od marginalnega donosa zasebne investicije. Na podlagi raziskane literature lahko predstavimo sledeča spoznanja:

1. stopnja rasti prihodkov in s tem stopnja potrošnje se bosta v prihodnosti povečevali, zaradi česar se bo povprečna mejna koristnost potrošnje skozi čas zniževala (Schelling 1999; Stern 2007; Pearce, Ulph 1999 (v Lopez 2008); Evans, Sezer 2004; Kula 2004; Scott 1989);
2. zaradi visoke stopnje izkoriščanja naravnega kapitala naraščajo marginalni stroški, ki obsegajo tudi zniževanje BDP in slabšo socialno podobo družbe v prihodnosti (Daly, Farley 2004; Jevons 1965; Pearce, Ulph 1999 (v Lopez 2008));
3. vrednost Θ je lahko tudi negativna, če je stopnja rasti g negativna. (Munasing 1998)

7 Weitzman (2001) je prvi predlagal diskontno stopnjo, ki vključuje negativne učinke gospodarstva na okolje.

Glede na trende rasti marginalne potrošnje, ki temeljijo na kazalniku gt , lahko predpostavljamo, da bo marginalna potrošnja koristi naraščala, vendar je pri tem treba upoštevati tudi predpostavko o naraščanju marginalnih stroškov. Kazalniku marginalnih koristi (tehnološki napredek) in marginalnih stroškov (degradacija okolja in posledični vplivi na družbo in gospodarstvo) lahko dodamo še druge kazalnike, ki predstavljajo stanje trajnosti sedanje in prihodnje generacije. Z upoštevanjem dinamike stopnje trajnosti, ki bi kazala na pomen upoštevanja pravične distribucije, bi lahko vrednost Θ definirali na objektivni način, in sicer na podlagi indeksa trajnostnega razvoja.

Čista časovna preferenca

Izraz »družbena diskontna stopnja« je občasno uporabljen kot ekvivalent »družbeni časovni preferenci«. Oba izraza sta mišljena kot tehnična parametra, ki se uporabljata v ekonomskih analizah, in kot metafori za prepričanje o odgovornosti sedanje generacije do prihodnjih generacij glede kakovosti bivanja. (Wesley, Peterson 1993, 109) Višja kot je čista časovna preferenca (ρ), nižja je teža pozornosti, namenjena prihodnim generacijam v primerjavi s sedanjo. V znanstveni literaturi je mogoče najti številne razprave oziroma argumente za in proti uporabi pozitivne vrednosti ρ , vendar te razprave večinoma temeljijo zgolj na subjektivnih ocenah ekonomistov, ki niso kritično etično ovrednotene. Zaskrbljujoče je dejstvo, da je že Ramsey (1928) pri dolgoročnih projektih zavračal kakršnokoli uporabo ρ , ki bi bil višji od nič. Argument je utemeljil na egalitaristični predpostavki,

da naj bi bili vsi posamezniki, vključno s tistimi, ki živijo v različnih generacijah, ovrednoteni enako.⁸ Ta argument je bilo še pred nekaj leti mogoče zaobiti s predvidevanjem, da bodo prihodnje generacije uživale večjo blaginjo, ki bo posledica gospodarske rasti in tehnološkega napredka.⁹ Z objavo Sternovega poročila pa se je pojavila polemika o ponovnem ovrednotenju ρ . Podobno kakor pri iskanju pravične vrednosti parametra Θ , se je zopet postavilo vprašanje o negotovosti glede prihodnje blaginje in vprašanje, koliko »investirati« za dobrobit prihodnjih generacij.

V nadaljevanju so kritično ovrednoteni temeljni argumenti za uporabo čiste časovne preference. Kljub temu da so argumenti navedeni posamezno, je treba dosledno upoštevati celovito sliko, ki nam lahko edina daje verodostojne usmeritve pri določanju vrednosti časovne preference in s tem tudi družbene diskontne stopnje.

Argument padajoče marginalne koristi

Predstavniki avstrijske ekonomske šole¹⁰ so kratkoročne preference posameznika povezovali z gospodarsko rastjo in padajočo marginalno koristnostjo. Kakor je bilo že omenjeno, je v ekonomski literaturi večkrat navedeno, da bodo naši nasledniki v boljšem položaju od sedanje generacije. Pri

8 Med avtorji, ki podpirajo ničelno vrednost ρ , so naslednji: Ramsey (1928), Pigou (1929), Harrod (1948), Price (1989), Lopez (2008), Parfit (1971) in Rawls (2005).

9 Avtorji, kot sta Koopmans (1960) in Eckstein (1957), menijo, da pozitivna vrednost ρ ustrezno upošteva večji prispevek prihodnjih generacij k družbeni blaginji v primerjavi s prispevkom generacije, ki živi danes.

10 Gl. npr. Bohn-Bawer (1890).

tem se navadno navajajo podatki o gospodarskem razvoju zadnjih dvajsetih let. Na tej podlagi naj bi bilo upravičeno uporabljati višje vrednosti čiste časovne preference. Ker pa v okviru politik, ki zadevajo podnebne spremembe, ne moremo upoštevati zgolj gospodarske rasti, temveč tudi degradacijo okolja, ki bo vplivala na blaginjo prihodnjih generacij, je glede rasti blaginje prihodnje generacije treba upoštevati oboje – to je mogoče izraziti z indeksom trajnostnega razvoja.

*Metodološki individualizem
in heterogena časovna preferenca*

V sodobni ekonomiji metodološki individualizem predstavlja posploševanje, ki vedenje zamišljenega racionalnega posameznika prenaša na skupnost. V nasprotju s tem raziskave s področja nevroekonomije potrjujejo neracionalnost in zapletenost motivov odločanja posameznikov. Posamezniki se soočajo s šibkostjo volje na eni strani (akratično stanje) in nezmožnostjo ovrednotenja ustrezne prihodnje koristi na drugi (miopično stanje). Na podlagi prepričanja Adama Smitha, da človekovo vedenje motivira njegov lastni interes in materialni donos, si lahko zastavimo vprašanje, ali je posameznik, četudi strokovnjak s področja ekonomije, resnično sposoben objektivno in etično odločati o vrednosti čiste časovne preference. Weitzman (2001) in Gollier (2002)¹¹ sta v neodvisnih raziskavah analizirala učinek heterogenosti na agregatno diskontno stopnjo. Kljub temu da sta za določanje iste družbene diskontne stopnje oba izbrala strokovnjake s področja ekonomije, sta prišla do zelo različnih rezultatov, poznanih

11 Gl. tudi Long, Zerbe in Davis (1990).

kot Gollier-Weitzmanova uganka. Na podlagi eksperimentalnih raziskav je Harris (2003, 1606) ugotovil, da diskontne stopnje močno variirajo glede na družbeno-demografske spremenljivke. Kljub empiričnim raziskavam v vedenjski ekonomiji – po katerih človek, še posebej v negotovosti, deluje znotraj določenega družbenega konteksta, največjo motivacijo pa mu predstavljata družbena potrditev in status – lahko predpostavljamo, da v primeru vrednotenja okolja in medgeneracijsko usmerjene družbe posameznim preferencam ne moremo pripisovati normativnega statusa. V večini primerov imamo namreč opraviti s težavama izbire reprezentativnega vzorca posameznikov in neustreznega poznavanja preferenc posameznikov, kar nas lahko zavede v zmoto induktivnega sklepanja. Indeks trajnostnega razvoja bi lahko uporabili za definiranje stopnje življenjskega standarda danes v primerjavi s predvideno prihodnostjo. Pri tem bi težili k temu, da se skozi čas ohranja enak standard.

*Posameznikova preferenca takojšnje potrošnje
in argument smrtnosti*

Argument posameznikove preference je temelj za določanje čiste časovne preference. Preferenca posameznikovega kratkoročnega zadovoljstva je povezana s psihološkimi dejavniki, kot so nestrpnost, umrljivost, negotovost in padajoče marginalne koristi potrošnje, kar pomeni, da bodo racionalni posamezniki raje imeli evro danes kakor pa v prihodnosti. Od tod v ekonomiji tradicionalno sledi, da je »družbena« diskontna stopnja (na podlagi načela demokratičnosti) kolektivna preferenca, ki predstavlja seštevek posameznih

oziroma zasebnih preferenc. Zato bi morale vlade spoštovati izbiro večine in pri določanju vrednosti družbene diskontne stopnje uporabljati čisto časovno preferenco.¹² Ker posameznikova časovna preferenca temelji na implicitnih predpostavkah psihologije oblikovanja človeških odločitev v okviru različnih časovnih obdobij, je težko pričakovati, da so diskontne stopnje na ravni posameznika nizke in skozi čas konstantne. Menimo, da pri tem ne gre zgolj za težavo vpeljave demokratičnosti, temveč težavo predstavlja tudi zmeta prehitrega posploševanja oziroma napaka, ki jo zagejšimo pri induktivni generalizaciji, ko o celotnem razredu sklepamo na podlagi (neustreznega) vedenja članov razreda. Številni avtorji, denimo Sen (1961) in Feldstein (1964), so mnenja, da se preference posameznika glede kolektivnega varčevanja in naložb razlikujejo od preferenc posameznika glede javnih naložb in porabe, ki so pojmovane kot javne dobrine za prihodnje generacije.¹³ Glede na to da se posameznik zaveda, kako delovati kot posameznik in po drugi strani kot pripadnik družbe, je v primeru medgeneracijskih odločitev zavezan k racionalnemu objektivnemu ravnanju ob upoštavanju družbe kot celote. Teoretične predpostavke se v empiričnih raziskavah določanja vrednosti ρ izkažejo za problematične, pri čemer se zopet najdemo pred problemom metodološkega individualizma.

Izpostaviti je treba tudi večkrat uporabljen argument smrtnosti,¹⁴ ki ga je predstavil avstrijski ekonomist Georg Reisman. Razlog za diskontiranje in uporabo pozitivne vrednosti ρ izhaja iz teze, da je smiselno pripisovati večjo

12 Gl. Fehr in Gächter (2000).

13 Gl. Andreoni in Sprenger (2012, 3374).

14 Podobnega mnenja so: Scarborough (2010), Marglin (1963), Loewenstein in O'Donoghue (2002) ter Schelling (1999).

vrednost sedanji potrošnji, saj so posamezniki »umrljivi« in morda ne bodo dočakali koristi od prihodnje potrošnje.¹⁵ Toda klasični argument za diskontiranje ne velja na ravni družbe, ki obstaja v daljšem časovnem obdobju. (Spackman 2011) Temu nasprotniki uporabe nizke vrednosti ρ ugovarjajo s protiargumentoma o negotovosti in tveganju, kar obravnavamo v nadaljevanju.

Argument negotovosti in argument tveganja

Nepredvideni dogodki lahko preprečijo realizacijo prihodnjih koristi, zaradi česar jih lahko diskontiramo na podlagi razloga negotovosti in posledično škode. (Evans, Sezer 2004) Toda ali sta negotovost in tveganje tista dejavnika, zaradi katerih je treba diskontirati prihodnje stroške in koristi? Z novimi modeli in računalniškimi izračuni je mogoče zmanjšati negotovost na področju zbiranja podatkov, prav tako pri raziskavah, modeliranju in simulacijskih tehnikah z izbiro reagiranja na podnebne spremembe. Namesto da bi se odločali glede stopnje negotovosti in njenega vključevanja v problematične izračune družbene diskontne stopnje, menimo, da je treba najprej preučiti temeljne težave diskontiranja samega in se šele nato, če sploh, ukvarjati z negotovostjo. Kakor trdi Ramsey (1931, 69): »Stopnja verjetnosti, tako kakor časovni interval, nima natančnega pomena, razen če bolj natančno določimo, kako naj jo merimo.« To pa je dejansko zelo težko določiti, če ni ustreznih vhodnih podatkov. Argument negotovosti je lahko vključen tudi v

15 Gl. Pearce in Ulph (1999) v Lopez (2008), Kula (1981), Scott (1989), Fisher (1930), Eckstein (1957), Evans in Sezer (2004), Stern (2007, 229; 628). Argument je imenovan tudi »čista nepotrpežljivost« ali »nepotrpežljivost zaradi tveganja smrti«. (Pearce 1992)

problem negotove rasti potrošnje gt , medtem ko je stopnja tveganja določena na podlagi kazalnika degradacije okolja. S tem se lahko zopet sklicujemo na indeks trajnosti kot na objektivno rešitev za primerjavo med dolgoročnimi vplivi alternativnih projektov.

Empatična distanca

Raziskave o odločanju na temelju čustev razkrivajo, da ljudje slabo sodijo o svojih prihodnjih čustvenih stanjih. Rothenberg (1993) in Schelling (1993) predlagata, da čas pojmuje kot mero krajevne oddaljenosti. Pri tem empatična distanca¹⁶ pomeni, da čustva, kot sta navezanost in skrb za neko območje, slabijo sorazmerno z oddaljenostjo od domačega kraja – ne glede na resnost katastrofe, ki se zgodi na določeni razdalji. (Arrow et al. 1996, 139) Zato nekateri ekonomisti, kot sta Rothenberg in Schelling, predlagajo padajočo časovno preferenco. Časovna preferenca ne glede na začetno vrednost po prvem ali drugem desetletju upada proti nič. S tem naj bi bile odpravljene nekatere kognitivne pristranskosti v argumentih za ničelno vrednost ρ , ki nastajajo kot posledica sistemskih napak v afektivnih napovedih, kot sta na primer empatična vrzel in enostranska osredotočenost. Zaradi problematičnosti konstantne diskontne stopnje so se razvili različni pristopi za uporabo dinamičnosti časovne preference in diskontne stopnje, ki so predstavljeni v nadaljevanju.

16 Izraz »afektivno napovedovanje« sta kasneje skovala psihologa Timothy Wilson in Daniel Gilbert.

Dinamična časovna preferenca

Padajoče vrednosti diskontne stopnje so posledica teoretičnih utemeljitev psiholoških temeljev upadanja čiste časovne preference.¹⁷ Razlogi proti uporabi konstantne časovne preference so tudi v tem, da se posamezniki oziroma družba ali politika skozi čas spreminjajo. Na tej podlagi nekateri avtorji priporočajo uporabo konstantno padajočega diskontiranja¹⁸ ali hiperboličnega diskontiranja.¹⁹ Kritiko hiperboličnega diskontiranja postavljata Cropper in Laibson (1999), ki trdita, da hiperbolično diskontiranje vodi v časovno nekonsistentne načrte. Temeljno vprašanje, ki si ga lahko zastavimo, je sledeče: Kdaj nastopi obdobje uporabe nižje diskontne stopnje in kako ga objektivno določiti? Težavo lahko odpravimo s spremljanjem objektivnih kazalnikov, ki predstavljajo sedanjo trajnostno stanje družbe in predvideno spreminjanje skozi čas, oziroma s simulacijami, kako bo projekt potencialno vplival na spremenljivke v prihodnosti.

Argument produktivnosti kapitala

Enega od razlogov za diskontiranje prihodnjih denarnih prejemkov ali izgube predstavlja inflacija, ki vpliva na naraščanje prihodnjih tržnih cen nekaterih proizvodov, vključenih v izračun stroškov in koristi. Pozitivno diskontiranje pomeni

17 Gl. Ainslie (1991), Kirby in Herrnstein (1995), Rubinstein (2003) in Gollier (2002).

18 Gl. Environmental Protection Agency (2010).

19 Gl. Toman, Pezzey in Krautkraemer (1995, 40), Weitzman (2001), Gollier (2002), Chilnisky (1996), Nocetti, Jouini in Napp (2008), Loewenstein in O'Donoghue (2002), Echazu, Nocetti in Smith (2012).

pozitivno marginalno produktivnost kapitala, dodatno varčevanje pa znižuje produktivnost kapitala. Takšna dodatna enota investiranega kapitala ustvarja manjši prihodnji dodatni donos v primerjavi s predhodno enoto – gre za investicijo, ki prihodnjim generacijam ne prinaša donosa. Kljub temu, kakor meni Parfit (1971), oportunitetnih stroškov ni mogoče uporabiti za utemeljitev družbene diskontne stopnje, razen v primeru, ko je donos na kapital pozitiven na vseh investicijskih ravneh in ko so oportunitetni stroški²⁰ rezultat za vrednotenje prihodnjih izidov in ne le razlog za to. Po drugi strani pa, kakor trdi Koopmans (1960), ničelni časovni faktor povzroča nerealno visoko stopnjo prihrankov oziroma naložb sedanje generacije.²¹

Tako kakor obstajajo razlogi za uporabo pozitivne vrednosti ρ , ki temeljijo na gospodarskih kazalnikih in izpostavljajo problem »pretiranega« varčevanja, obstajajo tudi avtorji, ki podpirajo uporabo ničelne²² ali celo negativne vrednosti²³ čiste časovne preference. Ti se opirajo na argumente o potrebi vključevanja vpliva družbe na okoljsko infrastrukturo, stopnjo zamenljivosti med potrošnjo in kakovostjo okolja ter stopnjo nenaklonjenosti tveganju. V tem kontekstu se strinjamo z avtorji, kot so Echazu, Nocetti in Smith (2012), da se je pojavila potreba po uporabi ekološke diskontne stopnje, v okviru katere je v izračun treba vključiti okoljski in gospodarski vidik rasti držav. Od tod predlagamo, da se namesto problematične »subjektivno« določene vrednosti

20 Vrednost vira v njegovi najboljši alternativni rabi ob enakem tveganju.

21 Kula (2004) in Arrow et al. (1996) v neodvisnih raziskavah pozitivno vrednost določajo na podlagi empirične raziskave prihrankov gospodinjstev.

22 Gl. Ramsey (1928), Pigou (1929) in Solow (1986).

23 Gl. Fleurbaey in Zuber (2013).

družbene diskontne stopnje v izračune družbene diskontne stopnje ali celo neto sedanje vrednosti vključi indeks trajnostnega razvoja.

Stopnja rasti agregatne potrošnje

Stopnja rasti agregatne potrošnje (gt) je komponenta, ki je odvisna od napovedanega spreminjanja dohodka v gospodarstvu (Scarborough 2010) in predstavlja stopnjo rasti potrošnje gt na prebivalca v času t . Pričakovana rast stopnje potrošnje na prebivalca ali stopnja rasti prebivalstva sta standardna pristopa v večini empirične literature. (Nordhaus 2007) Pri izračunih parametra gt se avtorji opirajo na pretekle podatke o stopnji rasti potrošnje na prebivalca v zadnjih treh desetletjih (Kula 2004; Evans, Sezer 2004; Evans 2004) ali daljših časovnih obdobjih, na primer zadnjih štirih desetletjih (Lopez 2008). Poleg tega določeni avtorji, kot sta Collier in O'Connell (2009), za izračun gt uporabljajo običajne ponderirane stopnje rasti BDP na prebivalca. Stopnje rasti BDP se pogosto ponderirajo zaradi njihove hitre razpoložljivosti. Če merimo stopnjo rasti potrošnje na prebivalca z uporabo prebivalstva kot uteži, dobimo višjo svetovno stopnjo rasti potrošnje na prebivalca v zadnjih letih (predvsem zaradi visokih stopenj gospodarske rasti Kitajske in Indije). (Collier, O'Connell 2009) S simuliranjem prihodnje svetovne rasti z grožnjo podnebnih sprememb je zato potencialna stopnja rasti potrošnje na prebivalca nižja od tega, kar je navadno predlagano v literaturi. (Conceição, Zhang, Bandura 2007–2008) Rabl (1996) izpostavlja primere gospodarske škode, ki so posledica globalnih podnebnih sprememb in so v izračunih večkrat zanemarjeni. Na primer: leta 1984 so v Burkini Faso posledice suše predstavljale

padec dohodka ruralnih gospodinjstev za 50 % BDP-ja, v Zimbabveju leta 1992 pa za 9,5 %. Številni intenzivnejši vremenski pojavi imajo že danes velik vpliv na družbo in prinašajo višje stroške zdravstva, subvencij ipd. Ob predpostavki, da $\rho=0$ in $\Theta=1$, sledi, da $r_t=gt$, s čimer se diskontna stopnja približa stopnji rasti gospodarstva. (Scarborough 2010) S ciljem, da bi ob upoštevanju degradacije okolja trajnostno obravnavali investicije, menimo, da bi bilo treba v formuli namesto parametra gt , ki obravnava povprečne vrednosti stopnje rasti BDP in prebivalstva, upoštevati vse trajnostne parametre družbenega razvoja na globalni in lokalni ravni. S tem bi se v okviru ocenjevanja stopnje standarda blaginje določene generacije izognili zanemarjanju okoljskih in družbenih dejavnikov.

Indeks trajnostnega razvoja kot alternativa

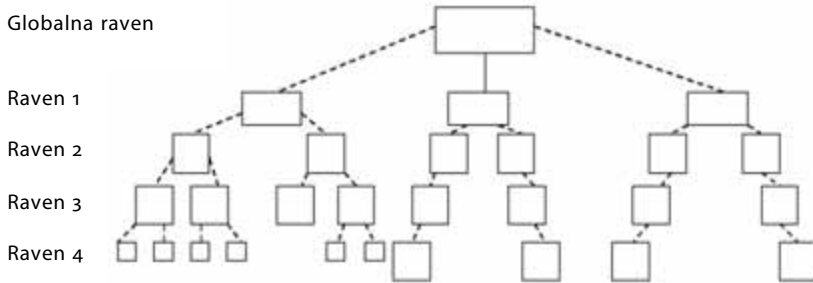
Indeks trajnostnega razvoja se morda na prvi pogled zdi smiselna objektivna alternativa družbeni diskontni stopnji. Teoretično bi lahko vsak parameter Ramseyjeve formule nadomestili z empiričnimi raziskavami okolja, družbe in gospodarstva. Kljub temu moramo biti v okviru izračuna indeksa trajnostnega razvoja pozorni na določene težave oziroma omejitve, in sicer:

1. dostopnost podatkov (potreba po sistemu za zbiranje podatkov na lokalni ravni);
2. zapiranje vrzeli podatkov (problem pomanjkljivih podatkov);
3. določitve ravni trajnosti (Kdaj dosežemo trajnostno razvitost?);

4. definiranje trajnosti od zgoraj navzdol (relevantnost generaliziranih raziskav na lokalni ravni);
5. modeliranje in grafično prikazovanje (težave modeliranja zaradi kompleksnosti sistemov);
6. generalizacije podatkov zaradi poenostavitve (trud zbiranja enormnih količin podatkov in kompleksnih izračunov, da bi jih nato zreducirali na eno številko, ki bi bila razumljiva strokovnjakom na področju izbire med alternativnimi ukrepi, ni smiselno);
7. problem izbire uteži (možnost subjektivnih manipulacij pri vrednotenju kvalitativnih podatkov).

V praksi je zelo težko doseči konsenz o skupnem temelju kazalnikov trajnostnega razvoja, ki bi veljal za vse države. Kompleksnih metod ni mogoče več poenostavljati, saj dajejo kompleksne rezultate.²⁴ Najinovativnejši pristop k pojmovanju trajnosti je mogoče zaslediti v raziskavi Voinova in Farleya (2007), ki sistem trajnostnega razvoja razumeta kot del hierarhije. Na podlagi obnovitvenih funkcij ekosistemov obnavljanje komponent hierarhičnega sistema opredeljuje ta kot pomemben faktor prilagajanja in procesa evolucije. Celoten sistem lahko deluje zgolj s funkcioniranjem vseh njegovih delov. Doseganje trajnosti ene ravni, denimo posameznika (npr. podaljšanje življenjske dobe), lahko zniža trajnost na drugi ravni (npr. povečanje količine odpadkov). Na sliki 1 so prikazane ravni trajnosti od globalne ravni proti lokalnim.

24 Na tem mestu je treba izpostaviti problem projekcij integriranih modelov vrednotenja, kot sta PAGE n DICE, ki predstavljata poenostavljene ekonomske modele. Navedena modela pri projekcijah rasti gospodarstva glede na spreminjanje podnebja upoštevata zgolj omejen obseg spremenljivk okolja – toplogredne pline in porabo energije. Gl. Nordhaus (2017) in Stern (2007).

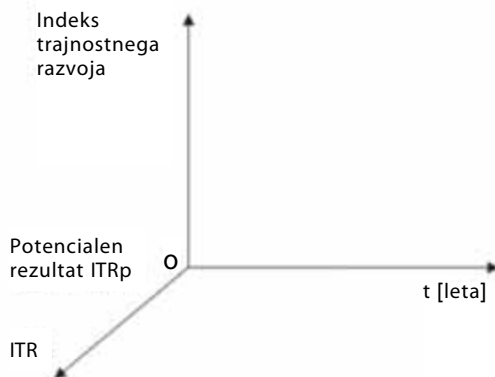


Slika 1: Klasična ekološka hierarhična razpredelnica kazalnikov trajnosti (Voinov in Farley 2007)

Po teoriji hierarhije bi morala biti vrednost družbene diskontne stopnje na višjih ravneh nižja. Če želimo, da se višji hierarhični sistemi ohranjajo dlje časa, se morajo sistemi na nižjih hierarhičnih ravneh nujno spreminjati. Zaradi kompleksnosti sistema bi bilo treba na vseh hierarhičnih ravneh upoštevati prostorsko-časovno dimenzijo. Izbira časovnih obdobjev je v ekonomski literaturi o podnebnih spremembah omejena na razmeroma kratka časovna obdobja.²⁵ Če je časovno obdobje predolgo, so donosi investicij za preprečevanje podnebnih sprememb, denimo dolgotrajno zmanjšanje emisij TGP, manj učinkoviti v primerjavi s kratkoročnimi projekti, kot je sanacija poplavnih območij. Od tod je tudi motivacija za preprečevanje in zmanjševanje vzrokov podnebnih sprememb manjša. Pri izbiri krajšega časovnega obdobja je tako treba preučiti, ali bodo učinki projekta tudi dolgoročni in kako se vključujejo v politiko ukrepanja glede podnebnih sprememb na globalni ravni.

25 Po IPCC je na področju podnebnih sprememb priporočena uporaba časovnega obdobja določenega projekta dvajset let. Gl. Munasinghe (1998).

Za raziskovanje vključevanja distributivne pravičnosti med generacijami – ob upoštevanju kazalnikov okolja, družbe in gospodarstva – je treba pri izbiranju med alternativnimi projekti obstoječe stanje primerjati s potencialnim stanjem, ki ga dosega določen projekt. Hierarhično zasnovan model bi moral biti oblikovan od spodaj navzgor. Pri tem je ključno zbiranje lokalnih podatkov. Kakor je prikazano na sliki 2, je na osi x predstavljeno obdobje trajanja projekta. Na osi y je predstavljen indeks obstoječega stanja trajnosti za posamezno državo ali določeno območje preučevanja z izbranimi specifičnimi spremenljivkami. Na osi z je treba ovrednotiti potencialno novo stanje trajnosti, ki predstavlja potencialni rezultat izvedbe določenega projekta. Tega stanja ne smejo ocenjevati zgolj ekonomisti, temveč morajo pri tem sodelovati strokovnjaki z različnih področij varovanja okolja in družbe.



Slika 2: Idejna zasnova hierarhičnega modela za odločanje med projekti

Tovrsten model bi bilo mogoče pripraviti z razvojem ustreznega računalniškega programa, ki bi vključeval kriterije določanja posameznih kazalnikov trajnostnega razvoja za določen projekt. Na tak način bi omogočili tudi lažje določanje monetarnih ocen stroškov in koristi, ki bi izhajale iz lokalnega okolja.

Zaključek

Čeprav je Ramseyeva formula sama po sebi veljavna, največje težave nastajajo pri izbiri vhodnih predpostavk o vrednosti posameznih parametrov. Na podlagi preučene teoretične in empirične znanstvene literature je mogoče ugotoviti, da se številni avtorji pri določanju vrednosti parametrov družbene diskontne stopnje sklicujejo na subjektivne vrednostne sodbe, nekritično povzemajo vrednosti parametrov od drugih avtorjev ali pa se poslužujejo lastnih empiričnih raziskav, ki so omejene na ozek izbor spremenljivk. Pričujoča raziskava tako opozarja na osrednji problem metodološkega individualizma, ki ga ni mogoče rešiti na podlagi heterogenih raziskav posameznikov. Zmota prehitre posplošitve nastane kot posledica subjektivnega vrednotenja preferenc, zaradi prepričanja o »žrtvovanju« za prihodnje generacije in zaradi predpostavk o verjetnem padcu ali rasti potrošnje v prihodnosti. Pri tem gre dejansko za poskus subjektivnega vrednotenja upravičenosti ali neupravičenosti pomoči prihodnjim generacijam. Ob težavnem definiranju dinamike družbene diskontne stopnje skozi čas se pojavi tudi problem »pretiranega varčevanja« sedanje generacije zaradi občutka o moralnem ravnanju do prihodnjih generacij. Čeprav obstajajo zelo razdelani modeli tveganja glede na podnebne spremembe, se moramo zavedati tudi dejstva, da eko-

nomski modeli povzemajo zgolj določene spremenljivke iz nabora kompleksnih podnebnih modelov – Stern v svojem poročilu denimo upošteva zgolj toplogredne pline. Zaznati je mogoče splošno težnjo po poenostavljanju vhodnih podatkov in rezultatov. Pričujoča raziskava kaže na dejstvo, da so nujno potrebne nove metode za obdelavo podatkov, ki temeljijo na čim objektivnejših in družbenih etičnih načelih. V tem kontekstu potrjujemo prvo hipotezo, po kateri vrednosti parametrov Ramseyjeve formule temeljijo na subjektivnih vrednostnih sodbah, ki onemogočajo vzpostavitev konsenza za določitev družbene diskontne stopnje.

Z usmeritvijo k »ekološkemu« pristopu, zaradi katerega vse bolj prihajajo na dan tudi negativne vrednosti parametrov za definiranje diskontne stopnje, se pojavlja težnja po kompleksni obravnavi spreminjanja okolja, družbe in gospodarstva. Od tod je trenutno obstoječi indeks trajnostnega razvoja smiselna alternativa uporabljeni formuli in morda celo metodi neto sedanje vrednosti. S tem lahko potrdimo tudi drugo hipotezo, da indeks razvoja predstavlja objektivno alternativo Ramseyevi formuli za določanje družbene diskontne stopnje.

Pri opredeljevanju indeksa trajnosti je treba opozoriti na težave, ki so odraz pomanjkljivega zbiranja statističnih podatkov, opredeljevanja vrednosti netržnih dobrin in kompleksnost modelov. S tehnološkim razvojem na področju umetne inteligence in z novimi metodološkimi pristopi bi bilo nujno potrebno spodbujati nove teoretične načine izbiranja med alternativnimi dolgoročnimi projekti in se zavedati, da zgolj interdisciplinarne povezave vodijo do ustreznega oblikovanja politik oziroma reševanja problemov na globalni ravni.

Reference

Ainslie, George. 1991. Derivation of »Rational« Economic Behavior from Hyperbolic Discount Curves. *American Economic Review* 81, št. 2: 334–340.

Andreoni, James; Sprenger, Charles. 2012. Risk Preferences are not Time Preferences. *American Economic Review* 102, št. 7: 3357–3376.

Arrow, Kenneth J. et. al. 1996. Intertemporal Equity, Discounting and Economic Efficiency. V: *Climate Change 1995: Economic and Social Dimensions of Climate Change*, 125–142. Ur. James P. Bruce, Hoesung Lee, Erik F. Haites. Cambridge: Cambridge University Press.

Böhm-Bawerk, Eugen von. 1890. *Capital and Interest: A Critical History of Economical Theory*. London: MacMillan.

Collier, Paul; O'Connell, Stephen A. 2009. Opportunities and Choices. V: *The Political Economy of Economic Growth in Africa 1960–2000*, 76–136. Ur. Benno J. Ndulu, Stephen O'Connell, Robert H. Bates, Paul Collier, Chukwuma C. Soludo. Cambridge: Cambridge University Press.

Conceição, Pedro; Zhang, Yanchun; Bandura, Romina. 2007. Brief on Discounting in the Context of Climate Change Economics. *Human Development Report. Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World*. https://www.researchgate.net/publication/242477503_Brief_on_Discounting_in_the_Context_of_Climate_Change_Economics (prijeto 12. februarja 2018).

Cropper, Maureen; Laibson, David. 1999. The Implications of Hyperbolic Discounting for Project Evaluation. V: Discounting and Intergenerational Equity, 163–173. Ur. Paul R. Portney, John P. Weyant. Washington DC: Resources for the Future.

Daly, Herman E.; Farley, Joshua. 2004. Ecological Economics: Principles and Applications. Washington DC: Island Press.

Dasgupta, Partha. 2008. Discounting Climate Change. *Journal of Risk and Uncertainty* 37, št. 1/2: 141–169.

Echazu, Luciana; Nocetti, Diego; Smith, William T. 2012. A New Look onto the Determinants of the Ecological Discount Rate: Disentangling Social Preferences. *The B. E. Journal of Economic Analysis & Policy* 12, št. 1: 1–44.

Eckstein, Otto. 1957. Investment Criteria for Economic Development and the Theory of Intertemporal Welfare Economics. *Quarterly Journal of Economics* 71, št. 1: 56–84.

Environmental Protection Agency. 2010. Guidelines for Preparing Economic Analyses. <https://www.epa.gov/sites/production/files/2017-09/documents/ee-0568-06.pdf> (prijeto 6. marca 2018).

Evans, David. 2004. The Elevated Status of the Elasticity of Marginal Utility of Consumption. *Applied Economics Letters* 11, št. 7: 443–447.

Evans, David; Sezer, Haluk. 2004. Social Discount Rates for Six Major Countries. *Applied Economics Letters* 11, št. 9: 557–560.

Evropska komisija. 2006. Delovni dokument 4: Smernice glede metodologije za izvedbo analize stroškov in koristi. [Http://ec.europa.eu/regional_policy/sources/docoffic/2007/working/wd4_cost_sl.pdf](http://ec.europa.eu/regional_policy/sources/docoffic/2007/working/wd4_cost_sl.pdf) (pridobljeno 10. marca 2018).

Fehr, Ernst; Gächter, Simon. 2000. Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity. *Journal of Economic Perspectives* 14, št. 3: 159–181.

Fisher, Irving. 1930. *The Theory of Interest: As Determined by Impatience to Spend Income and Opportunity to Invest it*. New York: Macmillan.

Fleurbaey, Marc; Zuber, Stephane. 2013. Climate Policies Deserves a Negative Discount Rate. *Chicago Journal of International Law* 13, št. 2: 565–595.

Frederick, Shane; Loewenstein, George; O'Donoghue, Ted. 2002. Time Discounting and Time Preference: A Critical Review. *Journal of Economic Literature* 40, št. 2: 351–401.

Gollier, Christian. 2002. Time Horizon and the Discount Rate. *Journal of Economic Theory* 107, št. 2: 463–473.

Harris, Jonathan M. 2003. Sustainability and Sustainable Development. *International Society of Ecological Economics*. [Http://www.ecoeco.org/pdf/susdev.pdf](http://www.ecoeco.org/pdf/susdev.pdf) (pridobljeno 15. septembra 2017).

Harrod, Roy F. 1948. *Towards a Dynamic Economics*. London: Macmillan.

Jevons, William S. 1965. *Political Economy*. New York: Reprints of Economic Classics.

Kirby, Kris; Herrenstein, Richard. 1995. Preference Reversals due to Myopic Discounting and Delayed Reward. *Psychology Science* 6, št. 2: 83–89.

Koopmans, Tjalling C. 1960. Stationary Ordinal Utility and Impatience. *Econometrica* 28, št. 2: 287–309.

Kula, Erhun. 2004. Estimation of a Social Rate of Interest for India. *Journal of Agricultural Economics* 55, št. 1: 91–99.

Long, Mark C.; Zerbe, Richard O.; Davis, Tyler. 1990. The Social Discount Rate as a Function of Individuals' Time Preferences: Elusive Theoretical Constructs and Practical Advice for Benefit-cost Analysis. University of Washington. [Http://faculty.washington.edu/marklong/Long,%20Zerbe,%20and%20Davis%20-%20Social%20Discount%20Rate.pdf](http://faculty.washington.edu/marklong/Long,%20Zerbe,%20and%20Davis%20-%20Social%20Discount%20Rate.pdf) (pridobljeno 12. decembra 2017).

Lopez, Humberto. 2008. The Social Discount Rate: Estimates for Nine Latin American Countries. World Bank Group. [Http://elibrary.worldbank.org/content/workingpaper/10.1596/1813-9450-4639](http://elibrary.worldbank.org/content/workingpaper/10.1596/1813-9450-4639) (pridobljeno 25. avgusta 2017).

Marglin, Stephen A. 1963. The Opportunity Costs of Public Investment. *Quarterly Journal of Economics* 77, št. 2: 274–289.

Munasinghe, Mohan. 1998. Climate Change Decision-making: Science, Policy and Economics. *International Journal of Environment and Pollution* 10, št. 2: 188–239.

Nocetti, Diego; Jouini, Elyes; Napp, Clotilde. 2008. Properties of the Social Discount Rate in a Benthamite Framework with

Heterogeneous Degrees of Impatience. *Management Science* 54, št. 10: 1822–1826.

Nordhaus, William D. 2007. A Review of the Stern Review on the Economics of Climate Change. *Journal of Economic Literature* 45, št. 3: 686–702.

Nordhaus, William D. 2017. Evolution of Modeling of the Economics of Global Warming: Changes in the DICE Model 1992–2017. Cowles Foundation for Research Economics. <https://cowles.yale.edu/sites/default/files/files/pub/d20/d2084.pdf> (pridobljeno 11. marca 2018).

Parfit, Derek. 1971. Personal Identity. *The Philosophical Review* 80, št. 1: 3–27.

Pearce, David. 1992. Green Economics. *Environmental Values* 1, št. 1: 3–13.

Pigou, Arthur C. 1929. *The Economics of Welfare*. London: Macmillan.

Price, Colin. 1989. *The Theory and Application of Forest Economics*. Oxford: Blackwell.

Rabl, Ari. 1996. Discounting of Long Term Costs: What would Future Generations Prefer to do? *Ecological Economics* 17, št. 3: 137–145.

Rambaud, Salvador C.; Torrecillas, Maria J. M. 2006. Social Discount Rate: A Revision. *Anales se estudios economicos y empresariales* 6: 76–98.

Ramsey, Frank P. 1928. A Mathematical Theory of Saving. *The Economic Journal* 38, št. 152: 543–559.

Ramsey, Frank P. 1931. *Essay in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*. New York: Humanities Press, Atlantic Highlands.

Rawls, John. 2005. *A Theory of Justice*. London: Belknap, Harvard University Press.

Rubinstein, Ariel. 2003. Is it »Economics and Psychology«?: The Case of Hyperbolic Discounting. *International Economic Review* 44, št. 4: 1207–1216.

Scarborough, Helen. 2010. Decomposing the Social Discount Rate. Australian Agricultural and Resource Economics Society. [Http://ageconsearch.umn.edu/record/59156/files/Scarborough_%20Helen.pdf?version=1](http://ageconsearch.umn.edu/record/59156/files/Scarborough_%20Helen.pdf?version=1) (pridobljeno 15. marca 2018).

Schelling, Thomas C. 1999. Intergenerational Discounting: Discounting and Intergenerational Equity. V: *Discounting and Intergenerational Discounting*, 99–101. Ur. Paul R. Pournney, John P. Weyant. Washington DC: Resources for the Future.

Scott, Maurice F. 1989. *A New View of Economic Growth*. Oxford: Oxford University Press.

Solow, Robert M. 1986. On the Intergenerational Allocation of Natural Resources. *Scandinavian Journal of Economics* 88, št. 1: 141–149.

Spackman, Michael. 2011. Government Discounting Controversies: The Valuation of Social Time Preference. Centre for Climate Change Economics and Policy Working Paper 77, Grantham Research Institute on Climate Change and the Environment Working Paper 68. [Http://www.cccep.ac.uk/wp-content/uploads/2015/10/WP68_government-discount-controversies_2.pdf](http://www.cccep.ac.uk/wp-content/uploads/2015/10/WP68_government-discount-controversies_2.pdf) (pridobljeno 12. septembra 2017).

Stern, Nicholas. 2007. The Economics of Climate Change: The Stern Review. Cambridge: Cambridge University Press.

Toman, Michael A.; Pezzey, John C.; Krautkraemer, Jeffrey A. 1995. Neoclassical Economic Growth Theory and »Sustainability«. V: Handbook of Environmental Economics, 139–165. Ur. Daniel W. Bromley. Oxford: Blackwell.

Voinov, Alexey; Farley, Joshua. 2007. Reconciling Sustainability, Systems Theory and Discounting. Ecological Economics 63, št. 1: 104–113.

Weitzman, Martin L. 2001. Gamma Discounting. American Economic Review 91, št. 1: 260–271.

Weitzman, Martin L. 2007. A Review of the Stern Review on the Economics of Climate Change. Journal of Economic Literature 45, št. 3: 703–724.

Wesley, E.; Peterson, F. 1993. Time Preference, the Environment and the Interests of Future Generations. Journal of Agricultural and Environmental Ethics 6, št. 2: 107–126.

UDK: 341.121+342.731
1.02 pregledni znanstveni članek

Sebastijan Valentan

mag. kanonsko-pravnih znanosti, doktorand kanonskega
prava na Papeški univerzi svetega Križa (Rim)

Ob 70. obletnici razglasitve Splošne deklaracije OZN o človekovih pravicah: vera v javnosti kot temeljna človekova pravica

Izvleček: Preden je OZN pred sedemdesetimi leti sprejela Splošno deklaracijo o človekovih pravicah, se je soočala s številnimi različnimi pogledi na to, kaj človekove pravice sploh so in katere naj bodo zapisane v deklaraciji. Mnenja so se kresala že pri tem, ali imajo lahko pravice posameznikov prednost pred pravicami družbe. Totalitarni sistemi in demokratične države so si stali nasproti, a končno je bilo doseženo soglasje – sprejetje deklaracije je predstavljalo velik uspeh za mednarodno skupnost. Med temeljnimi človekovimi pravicami je tudi pravica do svobode veroizpovedi, ki bi jo mnogi radi omejili in si jo podredili. OZN je imela z deklaracijo velik vpliv na razvoj sodnih sistemov po svetu, in sicer za zagotavljanje pravice do verske svobode ter drugih pravic, kakor tudi na dojemanje teh pravic v posameznih državah.

Ključne besede: Organizacija združenih narodov, Splošna deklaracija o človekovih pravicah, človekove pravice, verska svoboda, mednarodno pravo

70th Anniversary of the UN's Declaration of Human Rights: Religion in Public Life as the Fundamental Human Right

Abstract: Before the UN adopted the Universal Declaration of Human Rights, which happened 70 years ago, it had been exchanging various views on the definition of human rights and which rights should be included in the declaration. A heated discussion broke out whether the rights of individuals should be above the rights of society. Totalitarian regimes and democratic countries opposed each other; however, the agreement had been reached. This represented a great victory for the international community. One of the fundamental rights is freedom of religion which tends to be infringed and subordinated by many. By the Declaration of Human Rights, UN wielded a significant influence on the judiciary system worldwide to guarantee the right of freedom of religion and other rights as well as on the perception of those rights in individual countries.

Key words: United Nations Organization, Universal Declaration of Human Rights, human rights, freedom of religion, international law

Uvod

V zadnjem mesecu letošnjega leta (2018) bo minilo natanko sedemdeset let od razglasitve Splošne deklaracije človekovih pravic (resolucija Generalne skupščine OZN št. 217 A (III) z dne 10. decembra 1948 – v nadaljevanju SDČP) pod okriljem Organizacije združenih narodov (OZN ali krajše ZN). Takšna obletnica je vsekakor priložnost, da pogledamo ne samo na začetke sprejemanja SDČP, ampak tudi na nadaljnji

razvoj dogodkov na področju spoštovanja in razumevanja človekovih pravic. SDČP v 18. členu opredeljuje pravico do veroizpovedi, ki je temeljna človekova pravica, po mnenju mnogih političnih filozofov in sociologov pa sodi med najbolj temeljne človekove pravice. (Stres 2004, 15) To pravico, ki se odraža v vseh dimenzijah človekovega življenja, so želeli nekoč (tudi še danes) omejiti na povsem zasebno sfero – tako, da drugi ljudje človekove vernosti v javnosti ne bi opazili. Takšna monolitna pojavnost je izraz laicistične in relativistične države, ki ne zagotavlja pluralnosti in krni človekovo svobodo, zato je škodljiva in v nasprotju z mednarodnimi zavezami in demokracijo. Človekove pravice vključno s pravico do verske svobode predstavljajo spoštovanje človekovega dostojanstva in dajejo prispevek k njegovemu celostnemu razvoju, prav tako pa v pravni dimenziji njihovo zagotavljanje kaže na stopnjo zrelosti neke sodobne države in družbe.

V prispevku bo najprej predstavljen zgodovinski oris prvih dokumentov s področja človekovih pravic, čemur bo sledila razprava o njihovem različnem razumevanju ob sprejemanju SDČP. Izpostavili bomo določbe o verski svobodi, ki jih vsebuje konvencija in pokazali na nadaljnji razvoj človekovih pravic znotraj OZN. Videli bomo, da je svoboda veroizpovedi postala mednarodna človekova pravica, vključena v številne mednarodne konvencije in dokumente. Poudarek bo namenjen tudi razvoju mehanizmov človekovih pravic na regionalni ravni, posebej v Evropi. Prispevek bo pokazal, da svobode veroizpovedi tudi na podlagi sprejetih mednarodnih dokumentov – kljub različnim prizadevanjem – ni mogoče omejiti zgolj na zasebno sfero, saj je javno izražanje veroizpovedi pomemben del te temeljne človekove pravice.

Ko človek zavaruje svoje pravice

Ko pomislimo na človeka, se nam zdi samoumevno, da ima kot tak določene pravice in svoboščine, ki ga pravzaprav delajo človeka. Nemogoče je, da bi neka umetna tvorba odločala o tem, da nekdo ima, drugi pa nima pravice do življenja. Po naravnem pravu človek to pravico nosi s seboj, kakor tudi številne druge pravice. Pravico do življenja ima človek zato, ker je človek, ta pravica izhaja iz njegovega dostojanstva.

V zgodovini so poznani poskusi formulacije človekovih pravic in težnje ljudi, da bi se rešili jarma avtokratske nadvlade. Leta 1215 se v Angliji pojavi *Magna Carta Libertatum*, s katero angleški kralj Ivan Brez dežele priznava svoboščine vsem, vendar absolutno oblast pridrži sebi. Iz istega okolja izhajata še dva pomembna dokumenta, ki sta nastala pod okriljem angleškega parlamenta: leta 1628 je sprejeta *Petition of Right*, ki zadeva svoboščine, ki jih kralj ne sme krniti, leta 1689 pa *The Bill of Rights*, ki govori o nekaterih civilnih pravicah. (Compagnoni 1995, 219) V Združenih državah Amerike se stoletje kasneje začne boj za neodvisnost izpod angleške krone in 4. julija 1776 v Filadelfiji ratificirajo Izjavo o neodvisnosti z uvodnimi besedami, da »so vsi ljudje ustvarjeni enako, da jih je njihov Stvarnik obdaril z določenimi neodtujljivimi [naravnimi] pravicami, med katerimi so življenje, svoboda in težnja po sreči«. Le nekaj dni prej je bila sprejeta Virginijska deklaracija pravic, ki so ji sledile še druge. Virginijska deklaracija vsebuje 16 členov in že v začetku je v njej zapisano, da so vsi ljudje po naravi enako svobodni in neodvisni ter da imajo določene neodtujljive pravice, ki jih, ko stopijo na družbeno področje, ni mogoče odvzeti. Takšne pravice so življenje in svoboda, pridobivanje in posedovanje lastnine,

teženje po sreči in ohranjanje varnosti. Prav zadnji, 16. člen, pa govori o veri oziroma religiji, rekoč, da jo lahko vsi ljudje enako svobodno izpovedujejo v skladu s svojo vestjo. Ta člen se zaključi z mislijo, da je »vzajemna dolžnost vseh širiti krščansko potrpežljivost, ljubezen in dobroto drug do drugega«. Pomemben mejnik v kodifikaciji človekovih pravic predstavlja francoska revolucija in z njo Deklaracija o pravicah človeka in državljana (26. avgust 1789), ki vsebuje pravice državljanov do svobode, lastnine in varnosti. (Flores 2008, 63–71) Govori o tem, kaj lahko državljan dela znotraj danih zakonskih predpisov. V njej je najti vzporednice z Virginijsko deklaracijo. Francoska Deklaracija o pravicah človeka in državljana v svojem 10. členu določa, da ne sme biti nihče vznemirjen zaradi svojega verskega prepričanja. Omejitev verske svobode upravičuje motenje javnega reda, kar je kasneje kot določilo prešlo v številne mednarodne in nacionalne zakonodaje.

Organizacija združenih narodov – človekove pravice kot dva svetova

Brez dvoma so posledice prve in druge svetovne vojne tiste, ki so svet in svetovne voditelje privedle do zaključka, da je treba za vzpostavitev svetovnega miru ukrepati na širši ravni. Pojavijo se iniciative za oblikovanje mednarodne organizacije. V tem duhu se avgusta 1941 sestaneta ameriški predsednik Roosevelt in britanski predsednik vlade Churchill, ki na krovu bojne ladje *Prince of Wales* podpišeta Atlantsko listino, ki ji januarja naslednje leto sledi podpis Deklaracije združenih narodov, ki jo podpiše šestindvajset vlad. Ta deklaracija je bila temelj za kasnejšo ustanovitev OZN (Flores 2008, 199), do katere je prišlo 26. junija

1945, med ustanovnimi članicami pa je bila tudi takratna Jugoslavija.

Na tem mestu želimo omeniti izjemno pomembno osebnost tistega časa in prostora, Libanonca Charlesa Malika,¹ predstavnika Libanona na konferenci za ustanovitev OZN v San Franciscu, kasneje tudi libanonskega veleposlanika v ZDA (1945–1955). Malik se je dobro zavedal, da za zagotovitev miru v svetu ni dovolj zgolj tehnična organizacija – potrebna je resnična pravičnost. Med drugim je dejal: »Dokler ne zagotovimo resničnih pogojev za duhovno in intelektualno zdravje in dokler ne določimo pravih pozitivnih pojmov, na podlagi katerih bi človek lahko živel, se bojim, da bo vse naše delo na tej konferenci zaman.« (Malik 2000, 15) Zavedal se je pomembnosti človekove duhovne danosti in realne možnosti, da se kot tak razvija.

Kmalu po ustanovitvi OZN se je pričelo delo za pripravo SDČP. Številne delovne skupine, podskupine in komisije so razpravljale o tem, kaj sploh so človekove pravice, katere so in kakšen je njihov pomen za človeštvo in svetovni mir. Delo ni bilo lahko, saj je bilo treba doseči čim širše soglasje med državami članicami organizacije. Na enem izmed takšnih srečanj je Malik predlagal štiri temeljna načela, ki bi jih morala upoštevati SDČP: človeška oseba pomeni človeško bitje v svojem resničnem in konkretnem bistvu v družbi in se kot taka nahaja v bistveni prednosti pred kakršnokoli skupino, ki ji morebiti pripada; človekove misli in vest so njegove najbolj svete in nedotakljive danosti; kakršnakoli prisila, ki neposredno zahteva človekovo soglasje, je napačna; kate-

1 Delo Charlesa Malika pri OZN je dobro predstavila ameriška pravnica Mary Ann Glendon (1999).

rakoli skupnost, ki ji človek pripada, se lahko moti, kakor se lahko moti vsak človek. (29) Ta štiri načela so pri nekaterih iz Malikove skupine naletela na neodobravanje, skoraj ogorčenje. Najbolj jim je iz ideoloških razlogov nasprotoval predstavnik Sovjetske zveze Tepljakov, kar je povsem razumljivo. Za državo, ki nadzira ne samo javno, ampak tudi zasebno življenje državljanov, ki namesto njih sprejema temeljne življenjske odločitve, je bilo Malikovo razmišljanje nesprejemljivo. Tepljakov je zavzel stališče, da »posameznika ne moremo ločiti od družbe, od skupine ali od skupnosti. Prav tako ne moremo ločiti skupnosti od posameznika.« (30) Razumeti moramo, da je takšno razmišljanje tudi danes navzoče v različnih še obstoječih totalitarnih sistemih in je bilo nekoč tudi v Sloveniji, saj totalitarni sistemi ne omogočajo ali priznavajo posameznikove svobode in pravic. Predstavnik Združenega kraljestva je želel zavzeti nevtralno držo, medtem ko je bila predstavnica ZDA, Rooseveltova, mnenja, da je treba posameznikom v družbi zagotoviti pravice. Tudi francoski predstavnik se je nagibal k stališču, da je pravica posameznika pred pravico skupnosti, saj »nima nobena človeška oblast pravice od posameznika zahtevati, da zanika svojo vest«. (36) Malik je na koncu postavil vprašanje, ali obstaja država za dobro ljudi ali pa obstaja človek za dobro države, in seveda odgovoril pritrdilno na prvi del vprašanja. Menil je, da če takšen pogled v formulaciji človekovih pravic ne bo prevladoval, bodo totalitarne države zmagale tudi v tej najbolj »sveti« stvari. (39)

Pogledi Malika in Tepljakova glede človekovih pravic in svoboščin so bili diametralno nasprotni. Medtem ko je prvi želel, da se zavaruje človekovo dostojanstvo, je drugi poskušal doseči, da se tudi s pravnimi sredstvi izvaja nadzor nad človekom in da je ta kolikor mogoče odvisen od države.

Naloga pripraviti besedilo SDČP je bila zaupana Komisiji za človekove pravice, ki je spadala pod Ekonomski in socialni svet OZN. Osnutek besedila deklaracije je bil poslan vladam članicam OZN z namenom, da podajo svoje mnenje. Vpliv na besedilo so imele tudi nevladne organizacije, vključno takšne z versko konotacijo. (Fornasier 2008, 143–152)² Končno besedilo je bilo nato v potrditev posredovano Generalni skupščini OZN. 10. decembra 1948 je 48 držav glasovalo za sprejetje besedila, nobena ni bila proti, 8 pa se jih je vzdržalo (Belorusija, Češkoslovaška, Poljska, Ukrajina, Sovjetska zveza, Jugoslavija, Južna Afrika in Savdska Arabija). Vidimo lahko, da se Jugoslavija (in z njo Slovenija) takrat ni postavila med najbolj ugledne in razvite države. Kljub vsemu je v mednarodni skupnosti sprejetje SDČP z veliko večino in brez glasu proti pomenilo velik uspeh in usmeritev poti za delo v prihodnje, žal pa se boj za osvoboditev izpod totalitarističnih sistemov in ravnanj bije še danes.

Verska svoboda v SDČP

Prav posebno težavo je pri glasovanju o SDČP za nekatere države predstavljal njen 18. člen, ki se glasi: »Vsakdo ima pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi; ta pravica vključuje svobodo spreminjati prepričanje ali vero, kakor tudi njuno svobodno, javno ali zasebno izražanje, bodisi posamezno ali v skupnosti z drugimi, s poučevanjem, z

- 2 Kakor razlaga Fornasier, so končno besedilo SDČP usklajevali predstavniki vlad, vendar pa so imele vpliv nanj tudi nevladne organizacije, med njimi takšne z versko konotacijo, ki so aktivno sodelovale v Komisiji ZN za človekove pravice. To je dejansko predvidevala že Ustanovna listina ZN (71. člen). Njihovo sodelovanje je bilo posvetovalne narave, kakor tudi sodelovanje mednarodnih in državnih organizacij.

izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in opravljanjem obredov.«³ Za države, ki so z navedenim členom imele težave, je bilo javno izpovedovanje vere nekaj nepredstavljivega in celo grožnja državi kot taki. Omenjeni člen z vidika svoboščin vsebuje tri razsežnosti: misel, vest in veroizpoved. Medtem ko v danem primeru svoboda misli pomeni oblikovanje svojih prepričanj glede verskih zadev oziroma svobodo do tega, da ima človek lasten pogled na svet in življenje, pomeni svoboda vesti izpovedovanje lastne vere neodvisno od katerekoli zunanje pogojenosti. Najbolj konkretna je svoboda veroizpovedi, ki vključuje tako zasebno kakor tudi javno izkazovanje verskega prepričanja. Pravica do veroizpovedi po SDČP pomeni izbirati, spreminjati in izpovedovati vero. Verska svoboda je najprej predstavljala svobodo verujočih, šele kasneje pa je pomenila tudi pravico do tega, da nekdo ni veren oziroma da ne pripada nobeni religiji, da je agnostik ali ateist. (D'Arienzo 2008, 334–335) Medtem ko je pravica do svobode misli in vesti absolutna, pa je mogoče zunanje ali javno izražanje verskih prepričanj omejiti. Te omejitve morajo biti vnaprej določene z zakonom, njihov »izključni namen [pa] je zavarovati obvezno priznanje in spoštovanje pravic in svoboščin drugih ter izpolnjevanje pravičnih zahtev morale, javnega reda in splošne blaginje v demokratični družbi« (29. člen SDČP).⁴

- 3 »Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.«
- 4 Tu je pomembno opozoriti tudi na drugi odstavek preambule SDČP: »Ker sta zanikanje in teptanje človekovih pravic pripeljala do barbarških dejanj, žaljivih za človeško vest, in ker je bila stvaritev sveta, v katerem bi imeli vsi ljudje svobodo govora in verovanja in v katerem

Korak naprej glede varstva človekovih pravic v OZN

Ker SDČP ni bila pravno zavezujoč dokument, ki bi zagotavljal spoštovanje človekovih pravic v državah podpisnicah, saj za takšno zagotavljanje ni vseboval nobenega (pravnega) mehanizma, je bila njena učinkovitost v primerih konkretnih zlorab vprašljiva.⁵ Del mednarodne stroke je bil po sprejetju SDČP mnenja, da ta državam nalaga izključno moralne obveznosti, saj je šlo za dokument brez pravno zavezujoče učinkovitosti, ki se ga je razumelo bolj kot priporočilo. Korak naprej sta bila dva mednarodnopravno zavezujoča dokumenta OZN: Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah, v nadaljevanju MPESKP (sprejet 16. decembra 1966 z resolucijo št. 2200 A (XXI), veljati je začel 3. januarja 1976), in Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah, v nadaljevanju MPDPP (sprejet 16. decembra 1966 z resolucijo št. 2200 A (XXI),⁶ veljati je začel 23. marca 1976). Oba dokumenta sta stopila v veljavo tri mesece po dnevu, ko je generalni sekretar OZN prejel petintrideseto ratifikacijsko ali pristopno listino. To se je zgodilo skoraj deset

ne bi živeli v strahu in pomanjkanju, spoznana za najvišje prizadevanje človeštva ...« Določbe, ki se nanašajo na vero, najdemo v SDČP še v členih, ki govorijo o pravici do sklenitve zakonske zveze in pravici do izobraževanja. Gl. npr. Šturm, Drenik in Prepeluh (2004), 19–20.

- 5 Od nastanka OZN se je od te organizacije veliko pričakovalo, imela pa je omejene pristojnosti. Več o tem: Papini (2008).
- 6 Republika Slovenija (RS) je bila v preteklosti del nekdanje Jugoslavije in je v skladu z mednarodnim javnim pravom na podlagi ustreznih notifikacij pravna naslednica nekaterih sporazumov, h katerim je pristopila oziroma jih je sklenila Jugoslavija. Iz Akta o notifikaciji nasledstva glede konvencij Organizacije združenih narodov in konvencij, sprejetih v Mednarodni agenciji za atomsko energijo (Ur. l. RS, št. 35/92 – Mednarodne pogodbe, št. 9/92), je razvidno, da je RS pravna naslednica MPDPP in MPESKP. Podrobneje o tem: Grašek (2013).

let po sprejetju. Dokumenta sta po svoji naravi mednarodni pogodbi in kot taka za države pravno zavezujoča. MPDPP med drugim vključuje pravico do življenja, verske svobode⁷ in svobode izražanja, MPESKP pa se osredotoča na pravice posameznikov do socialne varnosti, življenjskega standarda, pravičnih delovnih pogojev idr. SDČP in oba omenjena protokola sestavljajo t. i. Mednarodno listino človekovih pravic.⁸ Generalna skupščina OZN je leta 1966 sprejela dva izbirna protokola k MPDPP. Do oblikovanja prvega protokola (sprejet 16. decembra 1966 z resolucijo št. 2200 A (XXI), veljati je začel 23. marca 1976) je prišlo, ker so države pogodbenice menile, »da bi bilo za nadaljnje doseganje ciljev MPDPP in za uresničevanje njegovih določb smotrno omogočiti Odboru za človekove pravice [...], da, kakor je predvideno v pričujočem Protokolu, sprejema in obravnava sporočila od posameznih oseb, ki trdijo, da so žrtve kršitev katerekoli pravice, določene v Paktu«, drugi protokol (sprejet 15. decembra 1989 z resolucijo št. 44/128) pa se je nanašal na odpravo smrtne kazni. Generalna skupščina OZN je sprejela tudi izbirni protokol k MPESKP (sprejet 10. decembra 2008 z resolucijo A/RES/63/117, veljati je začel 5. maja 2013), da bi države članice v kar največji meri spoštovale pravice in zaveze iz MPESKP, tudi s pravno pomočjo. Odbor za človekove pravice oziroma Odbor za ekonomske, socialne in kulturne pravice sta torej tista, ki sprejemata in obravnavata kršitve, ko je pritožnik iz-

- 7 O verski svobodi govori 18. člen MPDPP, čigar formulacija je po vsebini zelo podoba 18. členu SDČP. Omeniti velja, da četrti odstavek 18. člena MPDPP vsebuje zavezo držav pogodbenic »spoštovati pravico staršev oziroma zakonitih skrbnikov, da svojim otrokom zagotovijo tisto versko in moralno vzgojo, ki je v skladu z njihovim lastnim prepričanjem«.
- 8 Gl. npr. uvodnik v zbirki dokumentov (Drenik, Jager Agius 2008), ki je bila izdana ob 60. obletnici razglasitve SDČP.

črpal pravna sredstva v svoji državi ali ko so ta neučinkovita. Kljub vsemu je takšna procedura bolj načelne poravnalne oziroma upravne narave in Odbor državi kršiteljici ne izreče nobene kazni, ampak zgolj priporočila in mnenje. To lahko za državo pomeni določeno moralno težo, posebej v njeni mednarodni pojavnosti – druge države lahko nanjo gledajo z nezaupanjem in neodobravanjem ter ima lahko na tak način težave pri sklepanju mednarodnih pogodb, pri bilateralnih pravnih dejanjih itd.

Kljub vsemu moramo poudariti, da MPDPP vsebuje pomembno zavezo držav pogodbenic, da bodo ljudem na svojem ozemlju z zakoni in drugimi ukrepi v skladu z ustavnimi postopki zagotavljale sprejete pravice (prvi in drugi odstavek 2. člena) ter »zagotovile, da bodo pristojne sodne, upravne ali zakonodajne oblasti in katerikoli drugi pristojni organi odločali o pravicah osebe, ki vloži pritožbo, in razvili možnosti za sodno varstvo« (druga točka tretjega odstavka 2. člena). Države so po MPDPP in MPESKP tudi dolžne redno periodično poročati Odboru za človekove pravice in Odboru za ekonomske, socialne in kulturne pravice o izvrševanju svojih obveznosti po obeh paktih, odbora pa o vsakem poročilu sprejmeta sklepne ugotovitve, ki vsebujejo oceno spoštovanja posameznih določb paktov s strani držav.⁹ Zagotavljanje (človekovih) pravic je torej bistvena naloga države, prav tako je njena naloga nuditi pravno varstvo tistim, ki so jim pravice kršene.

9 Vsa poročila Republike Slovenije za obdobje od 1992 do 2008 so zbrana v zbirki dokumentov, navedeni v prejšnji opombi.

Pravica do verske svobode kot mednarodna človekova pravica

Prvi mednarodni dokument, v katerem se pojavi pravica do verske svobode, je SDČP OZN in njen 18. člen. Ta pravica je bila kasneje zapisana še v drugih pomembnejših mednarodnih dokumentih. Pojavi se v 18. členu in v prvem odstavku 2. člena MPDPP, v 9. in 14. členu Evropske konvencije o človekovih pravicah (EKČP), v 12. členu in v prvem odstavku 1. člena Ameriške konvencije o človekovih pravicah ter v 8. in 2. členu Afriške listine o človekovih pravicah. Pravice, ki se nanašajo na vero, so zapisane tudi v 14. členu Konvencije OZN o otrokovih pravicah (sprejeta z resolucijo št. 44/25 dne 20. novembra 1989, veljati začne 2. septembra 1990) in v 4. členu Konvencije OZN o statusu beguncev (sprejela jo je Diplomatska konferenca ZN o statusu beguncev in oseb brez državljanstva 28. julija 1951, veljati pa je začela 22. aprila 1954). MPDPP in Ameriška konvencija o človekovih pravicah uvrščata pravico do verske svobode med t. i. pravice, od katerih ni mogoče odstopiti oziroma v katere ni mogoče poseči niti v času državne ali splošne nevarnosti.

Po sprejemu SDČP potrjevanje splošnih določil glede verske svobode in z njo povezane nediskriminacije na načelni ravni v drugih dokumentih ni predstavljal hujših težav. Te so se pojavile, ko je prihajalo do nespoštovanja teh določil v praksi. V šestdesetih letih 20. stoletja je v OZN obstajalo močno gibanje, ki si je prizadevalo za sprejetje dokumenta (konvencije ali deklaracije), ki bi še bolj podrobno opredelil varstvo človekove pravice do veroizpovedi. Sprejetje tovrstne konvencije ni bilo mogoče, saj je tak pristop veliko zahtevnejši od zgolj formulacije nekaterih splošnih načel. To je nazorno razvidno iz dveh primerov. Prvi je ta, da je

komunistična stran menila, da bi lahko varovanje zgolj vere ali religije pomenilo diskriminacijo za ateistična ali neverujoča prepričanja – dejstvo, da je bila beseda »prepričanje« vključena v 18. člen SDČP, je dodatno krepilo vztrajanje komunističnih držav v svojih stališčih. Drugi primer pa kaže na problematičnost besed, prav tako iz 18. člena SDČP, da namreč pravica do veroizpovedi »vključuje svobodo spreminjati prepričanje ali vero«. Takšni formulaciji so po letu 1948, ko je bila SDČP že sprejeta, v veliki meri nasprotovale muslimanske države in že leta 1966 sprejeti MPDPP v 18. členu¹⁰ takšne besedne zveze ne vključuje več, saj pravi, da pravica do veroizpovedi »vsebuje svobodo imeti ali sprejeti vero ali prepričanje«, ne vključuje pa tudi pravice spreminjati vere ali prepričanja, čeprav je bilo splošno razumljeno, da beseda »sprejeti« lahko pomeni tudi spremeniti vero. (Walter 2012, 590–591) Generalna skupščina ZN je naposled leta 1981 sprejela Deklaracijo o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja (sprejeta 25. novembra 1981 z resolucijo A/RES/36/55), ki pa niti posredno ne omenja več možnosti spreminjanja vere. Kljub vsemu je v njenem 8. členu rečeno, da nič v tej deklaraciji ne sme biti razumljeno kot zoženje ali omejevanje pravic, ki so že zagotovljene s SDČP in drugimi mednarodnimi dokumenti s področja človekovih pravic.¹¹ Omenjena deklaracija, ki podrobno opredeljuje pravice, povezane z versko svobodo, ni pravno zavezujoč dokument mednarodnega prava, služi pa kot pomemben pripomoček za razlago formalno zavezujočih mednarodnih zavez s področja verskih pravic

10 Gl. tudi Splošni komentar 18. člena MPDPP Odbora za človekove pravice: Human Rights Committee (1993).

11 Podrobneje o tem: Taylor (2005).

(592) ter vpliva na prakso držav, mednarodno sodelovanje in oblikovanje mednarodnega prava.

Regionalno varstvo človekovih pravic

V različnih delih sveta se je za varstvo človekovih pravic in svoboščin na podlagi določenih skupnih pravnih, moralnih in kulturnih temeljev izoblikoval nadnacionalni pravosodni sistem. Ta regionalni sistem sicer priznava avtonomijo nacionalne zakonodaje, vendar jo na neki način nadzira in na podlagi pravnih pooblastil korigira. V evropskem pravem sistemu znotraj Sveta Evrope deluje Evropsko sodišče za človekove pravice (ESČP), ustanovljeno z EKČP, znotraj Evropske unije pa ima določene pristojnosti glede temeljnih pravic Sodišče Evropske unije.¹² Ob ustanovitvi ESČP »si države ustanoviteljice niso prizadevale za nič več kot za korak dlje od Splošne deklaracije Organizacije združenih narodov o človekovih pravicah iz leta 1948 ter za evropski nadzor nad spoštovanjem človekovih pravic v času neposredno po izkušnji strahot nacionalsocialističnega in fašističnega režima ter naraščajoče nevarnosti komunističnega totalitarizma in strahu pred komunističnim blokom«. (Zobec 2016, 127–128) Danes ima ESČP pomembno vlogo v evropskem pravem sistemu glede varovanja človekovih pravic, pred seboj pa imamo »neizmeren in komaj obvladljiv korpus judikature ESČP«. (127) Na področju obeh Amerik je poznana Organizacija ameriških držav, ki svoje naloge opravlja preko Komisije in Medameriškega sodišča človekovih pravic.¹³ Človekove pravice so na afriški celini posebej varovane znotraj Afriške

¹² O tem gl. npr.: Gianniti (2013).

¹³ O tem gl. npr.: Sandoval (2013).

unije preko Afriške komisije za pravice človeka in ljudstev ter preko istoimenskega sodišča.¹⁴ V Aziji podobnega sodišča ni, gredo pa aktivnosti Združenja jugovzhodnih azijskih dežel, znotraj katerega deluje Medvladna komisija za človekove pravice, v smer zagotavljanja človekovih pravic.¹⁵

Ti regionalni sistemi (v glavnem) omogočajo posamezniku, ki so mu v neki državi kršene človekove pravice, da se s tožbo proti državi kršiteljici obrne na višji naddržavni organ, na mednarodno sodišče. Priznati je treba, da ti mehanizmi niso uspeli povsem omejiti vpliva državnega aparata na doseganje spoštovanja človekovih pravic, vendar drži, da se preko teh regionalnih sodišč kaže volja po tem, kako v posameznih državah zagotoviti človekove pravice, prav tako se iskanje pravic posameznikov ne ustavi pri odločitvah državnih institucij. To lahko trdimo posebej za evropski pravni sistem, kjer morajo sodišča posameznih držav upoštevati sodno prakso sodišča iz Strasbourga oziroma iz Luksemburga. (Buonomo 2015, 59)

Sklep

Veliko lažje je človekove pravice zapisati v konvencije, deklaracije in ustave, kakor pa jih zagotavljati. Pravica do verske svobode, ki se v kakem mednarodnem dokumentu prvič pojavi prav v SDČP, je pravica, za katero se zdi, da mnogim še danes ni povsem jasno, kaj bi z njo počeli oziroma kako bi jo varovali. Skozi sodno prakso različnih sodnih instanc po svetu, z razvojem mednarodnega prava človekovih pravic

14 O tem gl. npr.: Amao (2010).

15 O tem gl. npr.: Muntarbhorn (2013).

in s pomočjo nevladnih skupin vendarle prihaja do vedno večjega zavedanja, da je vera, ki jo posameznik izpoveduje zasebno ali javno, posamezno ali v skupnosti, nekaj tako intimnega, bistvenega in neločljivo povezanega z njegovim osebnim razvojem ter pogledom na družbo in svet, da jo je treba obravnavati z vso skrbnostjo, omogočati njeno izpovedovanje in primerno ukrepati tam, kjer do kršitev prihaja. Jasno je, da so »Cerkve in druge verske skupnosti, ki po tradiciji obstajajo v obliki organiziranih struktur, v demokratični družbi nepogrešljiv sestavni del pluralizma«. (Naglič 2014, 684) S svojim kritičnim pogledom bdijo nad družbenimi spremembami in povsem legitimno sodelujejo pri obravnavanju moralno-etičnih vprašanj. Posameznik se z vero osebno srečuje od rojstva do smrti, spremlja ga na pomembnih življenjskih prelomnicah, kot so krst, birma in poroka, ki so ji že v predkrščanski dobi pripisovali pomen svetega in presežnega (Saje 2017, 128–129), prav tako se posameznikovo delovanje v družbi odraža v zagovarjanju vrednot, ki jih je prejel po veri.

Tako SDČP kakor tudi druge konvencije o človekovih pravicah v povezavi s pravico do verske svobode spodbujajo in zagotavljajo nediskriminacijo in enakost pred zakonom. Prav kršitve te pravice so velikokrat privedle do vojn in drugih oblik trpljenja (kar se še vedno dogaja). OZN je želela z omenjeno Deklaracijo o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja spodbuditi razumevanje, strpnost in spoštovanje v zadevah, ki so povezane s pravico do verske svobode, prav tako je bilo v deklaraciji izraženo prepričanje, da lahko svoboda veroizpovedi prispeva svoj delež k doseganju miru v svetu, socialni pravičnosti in miru med narodi. Generalna skupščina ZN je z deklaracijo opozorila na pojavnost verske diskriminacije in izraze verske

nestrpnosti (Deklaracijo o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja, preambula), ki so žal prisotni tudi danes. Ta nestrpnost »pomeni, da so nekateri ljudje (posebno kristjani) obravnavani drugače zaradi svojega religioznega prepričanja ali kulturne raznolikosti«. (Slatinek 2014, 295) Kaže se v sovražnem govoru, napadih na predstavnike verskih skupnosti in v številnih drugih oblikah.

OZN nadaljuje z aktivnostmi za preprečevanje verske nestrpnosti in diskriminacije. Pod okriljem Urada visokega komisarja ZN za človekove pravice (resolucija Generalne skupščine ZN 48/141 z dne 20. december 1993) deluje Posebni poročevalec ZN o svobodi veroizpovedi ali prepričanju (odločitev Ekonomskega in socialnega sveta ZN 2000/261),¹⁶ ki ugotavlja ovire za uresničevanje verske svobode in daje priporočila, da bi se te odpravile.

Sklenemo lahko, da je OZN že v svojih začetkih posebno pozornost namenjala varovanju pravice do verske svobode in si je v nadaljevanju svojega obstoja prizadevala, da bi se ta pravica mogla uresničevati v vseh državah. To svojo aktivnost nadaljuje tudi danes, po sedemdesetih letih od sprejetja SDČP, preko raznih odborov in komisij, njena prizadevanja pa so dobila odmev v številnih drugih organih za zagotavljanje človekovih pravic po svetu.

16 Ta organ je prvotno nosil ime Posebni poročevalec o verski nestrpnosti (resolucija Komisije ZN za človekove pravice 1986/20), z zgoraj navedeno odločitvijo Ekonomskega in socialnega sveta ZN pa se je preimenoval.

Reference

Amao, Olufemi. 2010. The African Regional Human Rights System. V: *International Human Rights Law: Six Decades after the UDHR and Beyond*, 235–252. Ur. Mashood A. Bede-rin, Manisuli Ssenyonjo. London: Ashgate.

Buonomo, Vincenzo. 2015. Proliferazione e soggettivismo nei diritti umani negli ultimi decenni. V: *Diritti umani, speranza e delusioni*, 39–62. Ur. Jose T. Martin de Agar. Rim: EDUSC.

Compagnoni, Francesco. 1995. *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

D'Arienzo, Maria. 2008. La libertà religiosa nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e l'evoluzione della Chiesa Cattolica. V: *Dialogo interculturale e diritti umani. La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Genesi, evoluzione e problemi odierni (1948–2008)*, 331–345. Ur. Luigi Bonanate, Roberto Papini. Bologna: Il Mulino.

Drenik, Simona; Jager Agius, Irena, ur. 2008. Poročila Slovenije po mednarodnih pogodbah Združenih narodov o človekovih pravicah. Zbirka dokumentov. Ljubljana: Ministrstvo za zunanje zadeve RS, Sektor za mednarodno pravo.

Flores, Marcello. 2008. *Storia dei diritti umani*. Bologna: Il Mulino.

Fornasier, Roberto. 2008. L'influenza delle ONG sulla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo. V: *Dialogo interculturale e diritti umani. La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Genesi, evoluzione e problemi odierni (1948–2008)*, 139–165. Ur. Luigi Bonanate, Roberto Papini. Bologna: Il Mulino.

Gianniti, Pasquale. 2013. I diritti fondamentali nell'Unione Europea. La Carta di Nizza dopo il Trattato di Lisbona. Bologna: Zanichelli.

Glendon, Mary A. 1999. Il laico nell'agone pubblico. *Studi Cattolici* 465: 741–748.

Grašek, Mateja. 2013. Nasledstvo Republike Slovenije glede mednarodnih pogodb nekdanje SFRJ. V: *Pravo mednarodnih pogodb*, 123–152. Ur. Ana Polak Petrič, Irena Jager Agius, Andraž Zidar. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Ministrstvo za zunanje zadeve Republike Slovenije.

Human Rights Committee. 1993. *Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies*. New York: United Nations.

Malik, Habib C., ur. 2000. *The Challenge of Human Rights. Charles Malik and the Universal Declaration*. Oxford: Charles Malik Foundation.

Muntarbhorn, Vitit. 2013. The South-East Asian System for Human Rights Protection. V: *Routledge Handbook of International Human Rights Law*, 467–482. Ur. Scott Sheeran, Nigel Rodley. London, New York: Routledge.

Naglič, Andrej. 2014. Svoboda izražanja vere. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4: 681–688.

Papini, Roberto. 2008. Intorduzione. Il dibattito attorno ai principi della Dichiarazione del 1948. Problemi di ieri e problemi di oggi. V: *Dialogo interculturale e diritti umani. La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Genesi, evoluzione e problemi odierni (1948–2008)*, 31–62. Ur. Luigi Bonanate, Roberto Papini. Bologna: Il Mulino.

Saje, Andrej. 2017. Zakonska zveza protestantov s stališča Katoliške cerkve. *Edinost in dialog* 72, št. 1/2: 127–139.

Sandoval, Clara. 2013. The Inter-American System of Human Rights and Approach. V: *Routledge Handbook of International Human Rights Law*, 427–444. Ur. Scott Sheeran, Nigel Rodley. London, New York: Routledge.

Slatinek, Stanislav. 2014. Verska nestrpnost med zakonci. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2: 295–303.

Stres, Anton. 2004. Svoboda veroizpovedi kot temeljna človekova pravica v slovenski tranziciji. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 1: 15–20.

Šturm, Lovro; Drenik, Simona; Prepeluh, Urška. 2004. Sveto in svetno – pravni vidiki verske svobode. Celje: Mohorjeva družba.

Taylor, Paul. 2005. Freedom of Religion. *UN and European Human Rights Law and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walter, Christian. 2012. The Protection of Freedom of Religion Within the Institutional System of the United Nations. V: *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, 588–603. Ur. Mary Ann Glendon, Hans F. Zacher. Vatikan: Pontifical Academy of Social Sciences.

Zobec, Jan. 2016. Polje proste presoje in konflikt svobode izražanja z zasebnostjo. V: *Slovenske misli o mednarodnih odnosih in pravu*, 125–168. Ur. Andraž Zidar, Sanja Štiglic. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Ministrstvo za zunanje zadeve Republike Slovenije.

UDK: 1:341.231.14
1.02 pregledni znanstveni članek

Pia Valenzuela

asistent

(Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem inštitutu)

Normativnost in transcendenca naravnega prava: primerjava pristopov Tomaža Akvinskega in Francisca Suáreza

Izveček: Koncept nečesa »pravičnega po naravi« ima dolgo filozofsko tradicijo, ki se razteza vse od Platona do Tomaža Akvinskega, vendar samo Tomaž naravno pravo razume kot udeležbo večnega zakona v racionalnem bitju. Pričujoče delo se – izhajajoč iz pravkar opredeljenega pojma naravnega prava – osredotoča na odnos med naravnim pravom in večnim zakonom pri Tomažu Akvinskem in Franciscu Suárezu. Obravnavanje temeljev pojma naravnega prava je vredno pozornosti, saj je pomembnost te teme več kot zgolj zgodovinska, nanaša se namreč na vprašanje temelja moralnega zakona in končno etike. Razmišljanje o temeljih je potrebno, saj je vse od ponovno objune razprave o naravnem pravu v osemdesetih letih prejšnjega stoletja naravno pravo razumljeno predvsem kot zakon praktičnega razuma, ki se osredotoča na razmislek o povezavi med naravnim pravom in krepostmi ali med naravnim pravom in državnim pravom. Tudi zato metafizična razsežnost naravnega prava in s tem vprašanje končne podlage normativnosti še nista bila zadovoljivo obravnavana. Suárez je zadnji veliki sholastični privrženec Tomaža Akvinskega in do neke mere odgovoren za sodobno prevzemanje Tomaževega naravnega prava.

Zato želimo s primerjavo, kako Tomaž in Suárez razumeta odnos med naravnim pravom in večnim zakonom, osvetliti nekatere razlike in odstopanja ter na tak način spodbuditi k boljšemu razumevanju klasičnega koncepta naravnega prava.

Ključne besede: naravno pravo, večni zakon, pozitivno pravo, naravna težnja, praktični razum, volja, racionalna etika, Tomaž Akvinski, Francisco Suárez

Normativity and Transcendence of Natural Law: A Comparison of the Approaches of Thomas Aquinas and Francis Suárez

Izvleček: The concept of something »just by nature« enjoys a long philosophical tradition, from Plato to Thomas Aquinas, but only in Aquinas do we find the notion of natural law as participation of the eternal law in the rational being. Based on this notion, we deal with the relationship between natural law and eternal law in Thomas Aquinas and Francisco Suárez. Particularly relevant is the issue of the basis of the natural law since it relates to the question of the foundation of moral law and, ultimately, of ethics. Precisely this reflection on the foundation is needed, because since the 1980s, natural law has been considered above all as a law of practical reason, focusing on a reflection on the connection between natural law and virtue, or between natural law and human law. However, the metaphysical dimension of natural law, and with it, the question of the ultimate basis of normativity has yet to be addressed satisfactorily. Suárez was the last great scholastic follower of Aquinas and, consequently, to some extent responsible for the modern reception of the natural law of Aquinas. Thus, the comparison with Suárez

aims to find out differences for the subsequent knowledge of the classical concept of natural law.

Key words: natural law, eternal law, civil law, natural inclinations, practical reason, will, rational ethics, Thomas Aquinas, Francis Suárez

Uvod

Članek obravnava razumevanje naravnega prava, kakor ga najdemo v delih Tomaža Akvinskega in Francisca Suáreza. Od tod sledi, da se članek posveča pojmovanju naravnega prava, ki se je izoblikoval še pred moderno dobo, zaradi česar je treba pojasniti nekatere pojme, katerih pomen se je z modernim razumevanjem naravnega prava pomembno spremenil. Poglavitne razloge za oteženo razumevanje naravnega zakona v sodobnem kontekstu lahko prepoznamo v odstopu od teleološkega razumevanja narave, ki je odločilno zaznamoval klasične teorije naravnega prava, posplošitvi pojma svobode, za katero je moralna norma zunanja (ekstrinzična) realnost, in odpovedi metafizičnim razlagam stvarnosti. V današnjem kulturnem kontekstu bi lahko naravno pravo dojemali kot kršitev avtonomije, kot zunanjo normativnost, tujo moralni konfiguraciji posameznika.

Za to, da bi lahko izvorni pomen naravnega zakona upravičili filozofsko, je potreben metafizični pristop. Razlaga naravnega prava pri Tomažu Akvinskem v resnici izhaja iz metafizičnega pristopa, s katerim je mogoče priznati obstoj nekega reda – načela, ki je izvor obstoja drugih bitij glede na naravo, ki jih določa. Njegov pristop vključuje teleološko obravnavo človeške narave in kozmosa ter njune razumljivosti, kar omogoča spoznanje ustreznega reda bitij. Takšen

pristop predpostavlja, da ima vsako bitje bistvo ali naravo, ki jo je mogoče spoznati. Metafizična obravnava naravnega prava je bistvenega pomena za to, da lahko ohranimo široko obzorje razmišljanja o naravnem zakonu, ki ima svoj končni temelj v razumu in volji osebnega Boga. Poskus razumevanja temeljev naravnega prava daje možnost razširitve obzorja tistega smisla, v katerem je uokvirjeno moralno dejanje človeka. Ta za svoja dejanja ni odgovoren samo sebi, niti ne le drugim ljudem ali naravi, ampak je, kakor izpostavlja Tomaž v klasični definiciji naravnega zakona, zaradi udeležbe večnega zakona v racionalnem bitju (S. Th. I–II, q. 91, a. 2) tudi bistveno odgovoren pred Bogom, stvarnikom narave in ljudi. Koncept nečesa »pravičnega po naravi« ima dolgo filozofsko tradicijo, ki se razteza vse od Platona do Tomaža Akvinskega, vendar samo Tomaž naravno pravo razume kot udeležbo večnega zakona v racionalnem bitju.

Pričujoče delo se – izhajajoč iz pravkar predstavljenega pojma naravnega zakona – osredotoča na odnos med naravnim in večnim zakonom. Izhodiščno vprašanje namreč je, ali Tomaž in Suárez na ta odnos gledata enako ali pa morda med njunima pogledoma obstajajo razlike. Zato se je treba vprašati, ali oba avtorja delita razumevanje večnega zakona in/ali naravnega prava. Če se njuna pogleda razlikujeta, bi bilo mogoče sklepati, da je v razumevanju odnosa med naravnim pravom in večnim zakonom od Tomaža do Suáreza prišlo do spremembe. Postavljata se dve vprašanji: Zakaj je pomembno obravnavati vprašanje o razmerju med tema dvema normativnima kategorijama? Zakaj primerjati ravno ta dva avtorja?

Kar zadeva prvo vprašanje, je obravnavanje temeljev pojma naravnega prava vredno pozornosti, saj je pomembnost

te teme več kot zgolj zgodovinska, nanaša se namreč na vprašanje temelja moralnega zakona in končno etike. Razmišljanje o temeljih je potrebno, saj je vse od ponovno objune razprave o naravnem pravu v osemdesetih letih prejšnjega stoletja naravni zakon razumljen predvsem kot zakon praktičnega razuma, ki se osredotoča na razmislek o povezavi med naravnim pravom in krepostmi ali med naravnim pravom in državnim pravom. Tudi zato metafizična razsežnost naravnega prava in s tem vprašanje končne podlage normativnosti še nista bila zadovoljivo obravnavana. Večni zakon in naravno pravo temeljita na postavkah, ki se jih v sodobni (moderni in postmoderni) filozofiji navadno več ne upošteva, saj je današnji pristop k naravnemu pravu navadno praktičen (instrumentalističen). Prav v želji po uravnoteženju aktualnih pristopov k naravnemu zakonu poteka v tem delu bolj metafizična obravnava razmerja med naravnim pravom in večnim zakonom, najprej pri Tomažu Akvinskem, nato pri Suárezu, zaključuje pa se s pretehtano primerjavo obeh avtorjev.

V zvezi z drugim vprašanjem je delo zasnovano tako, da najprej obravnava odnos med naravnim pravom in večnim zakonom pri Tomažu ter na tak način prikaže klasično različico naravnega prava. Tomaž je izhajal iz grške in latinske tradicije naravnega prava (zlasti Platona, Aristotela, Cicera, sv. Avgušтина in rimskih pravnikov) ter naredil svojo sintezo, ki je dosegla raven razvoja in sistematičnosti, ki jo je pred njim težko najti. Nato sledi obravnava odnosa med naravnim pravom in večnim zakonom pri Suárezu, saj je prav on zadnji veliki sholastični privrženec Tomaža Akvinskega in do neke mere odgovoren za sodobno prevzemanje (recepčijo) Tomaževega naravnega prava. Suárezovi spisi, med drugim njegova *Razprava o zakonu (De Legibus)*, so bili po vsej Evropi

in Ameriki izjemno razširjeni, zaradi česar je imel znaten vpliv na razvoj naravnega in mednarodnega prava.

S primerjavo Tomaža in Suáreza z osredotočenjem na razumevanje odnosa med naravnim pravom in večnim zakonom želimo osvetliti nekatere razlike in odstopanja ter na tak način spodbuditi k boljšemu razumevanju klasičnega koncepta naravnega prava. Kakor omenjeno, obstaja več modernih različic naravnega prava. Da bi razumeli, kako je Tomaž pojmoval naravno pravo, je treba odvreči »moderno obleko«, v katero so bile oblečene tiste različice naravnega prava, ki so nam časovno bližje, sicer Tomaža in Suáreza ne bomo dobro razumeli. Da bi bolje razumeli pristop vsakega od njiju, je koncept prava treba razložiti na splošno, še posebej pri Suárezu, ki mu je namenil celotno prvo knjigo traktata *De Legibus*. Ta koncept je pomemben predvsem za Suárezovo razlago večnega zakona in naravnega prava. Suárez se v svojih spisih neprestano sklicuje na Tomaža. Čeprav se v delu *De Legibus* sklicuje tudi na druge avtorje, kot so Aristotel, Duns Skot in sv. Avguštin, je njegov poglavitni sogovornik vedno Tomaž. Opozoriti je treba, da so jezuiti, katerih član je bil Suárez, v tistem času morali poučevati poglede Tomaža Akvinskega o teoloških vprašanjih, ta pa je bil tudi sicer avtoriteta na vseh področjih, zato so se strokovnjaki nanj sklicevali in ga navajali.

Obstajajo določene posebnosti, ki jih je treba upoštevati pri obravnavanju avtorjev sholastičnega obdobja. Poleg sholastične metode, dialektike in s citati iz več virov, ki temeljijo na trditvah avtoritet, se soočamo s spojem teoloških in filozofskih tem, kar izhaja iz takrat prevladujočega enotnega pogleda na svet. Tako Tomaž kot Suárez sta bila teologa in filozofa hkrati, Suárez pa je bil tudi pravnik. Čeprav oba

priznavata razlikovanje med filozofijo in teologijo, meja še vedno ni bila jasno določena. Zato je Tomaževo razmišljanje o zakonu, enako kakor njegove razmisleke o številnih drugih vprašanjih, mogoče najti v teološki sintezi *Summa Theologiae*. V Suárezovem primeru pa že sam naslov njegovega osrednjega dela *De Legibus ac Deo Legislatore* (*Zakoni in Bog zakonodajalec*) ponazarja, kar hočemo poudariti. Kakor pravi v predgovoru, je Bog zadnja avtoriteta, ki postavlja katerikoli zakon. Suárez trdi tudi, da mora biti filozof hkrati teolog in je kot tak odgovoren za reševanje vprašanj, povezanih s pravom.

Naravno pravo pri Tomažu Akvinskem

Iz predstavitve, kako je Tomaž razumel pravo, lahko na kratko povzamemo osnovne značilnosti njegovega koncepta naravnega prava. Naravno pravo je naravna kategorija praktičnega razuma, ki stremi k dobremu, kakor je zapisano v objektivnem redu, ki ga razum razbira po »znakih«, ki jih najde v naravi (*inclinaciones naturales*). To je pravo v sekundarnem smislu, kot red razuma. Je »naravno«, vendar ne kot »zakon narave«, temveč kot naravna težnja (tendenca) razuma, ki ima značaj zakona, ne da bi bil dogovorjen med ljudmi.

Naravni zakon deluje izrecno skozi osnovna načela moralnega delovanja. Prvo načelo naravnega prava, ki je najbolj splošno in zato vsebuje vse ostale, je: »treba je delati dobro in se izogibati slabemu«. (S. Th. I–II, q. 94, a. 2) Sekundarna načela so določena glede na red naravnih nagnjenj kot praktičnih načel, ki predpisujejo dobro kot namen kreposti. V tem smislu se naravni zakon nanaša na načela praktičnega

razuma, ki nagnjenja usmerjajo k moralni kreposti. Koncept naravnega prava po Tomažu vključuje nekatere predpostavke, ki so prisotne tako v njegovi antropologiji kot tudi etiki. Dejstvo je namreč, da se sklicuje na pojme praktičnega razuma, človekovega delovanja, na antropologijo razuma, volje, čutnih teženj in moralnih kreposti.

Tomaž naravno pravo opredeli kot »udeležbo« (*participatio*) večnega zakona v racionalnem bitju. (S. Th. I–II, q. 91, a. 2) To je posebna opredelitev naravnega prava, ki ga povezuje z večnim zakonom in vključuje izredno metafizični pojem *participatio*. Takšno razumevanje pomeni, da smo ljudje udeleženi pri večnem zakonu. Ta poudarja red, h kateremu se človek po naravi usmerja, saj teži k ciljem, ki izhajajo iz naravnih nagnjenj, položenih v njegovo bistvo. Vendar je težnja aktivna, saj je človeško bitje racionalno, torej v svojem delovanju aktivno išče cilje, zapisane v svojih nagnjenjih. Ker je človek svobodno bitje, je tudi odgovorno za spodbujanje in spoštovanje teh ciljev, saj so temelji za doseganje moralno dobrega življenja.

Tomaž večni zakon razume kot odraz načrta v božjem razumu, s katerim se vse stvari usmerjajo k svojemu cilju, torej vsa dejanja in gibanja iracionalnih ter racionalnih bitij, čeprav na drugačen način. V vsakem primeru pa usmerjenost, ki jo večni zakon daje bitjem, ne izhaja iz njih samih, temveč iz stremljenja k skupnemu dobremu. Zato je večni zakon diktat božjega razuma in kot tak sodi v sfero razuma, ne volje. Konec koncev je večni zakon vir dobroti in moralne normativnosti, posledica nespremenljivega razuma, torej božja modrost, ki ustvarja red stvari. (Introd. S. Th. I–II, q. 93) Treba je poudariti, da je človeška udeležba (*participatio*) v večnem zakonu aktivna. Še več, je notranja (intrinzična)

udeležba pri večnem zakonu. Zaradi tega je naravno pravo pravilno imenovano zakon, saj je zakon nekaj razumskega, usmeritev razuma, kakor je navedeno v delu *Summa Theologiae*. (S. Th. I–II, q. 91 a. 2 ad 3)

Ravno nasprotno pa je pri iracionalnem bitju udeležba večnega zakona samo pasivna, neformalna, čeprav ima iracionalno bitje v svoji naravi pečat božanskega razuma. Pri njem obstaja le božanski notranji vtis načel njegovih gibanj in dejanj na način naravnih nagnjenj. Te naravne težnje so prisotne tudi v človeku; ker pa je človek racionalno udeležen v večnem zakonu, se s pomočjo znanja in volje oziroma racionalne želje način upoštevanja teh nagnjenj bistveno razlikuje od iracionalnih bitij. Dejansko se človek v skladu s svojimi notranjimi nagnjenji sam usmerja k svojemu cilju, saj je naravni zakon udeležba večnega zakona v racionalnem bitju. Čeprav je naravni zakon deloma notranji, saj je zakon, postane bistveno načelo delovanja, saj je hkrati naravni, kar pomeni, da deluje preko istega človeškega razuma in v skladu z nagnjenji človeške narave.

V načinu udeležbe večnega zakona med razumnimi in nerazumnimi bitji obstaja torej bistvena razlika. Slednji brez razuma ali svobode dosežejo tisto, kar je za njih dobro, svojo popolnost. To naredijo na pasiven način, le z razvojem svoje narave, s katero odsevajo božansko popolnost. Namesto tega se mora racionalno bitje, da doseže svojo popolnost, aktivno usmeriti k svojemu dobremu, z znanjem, ljubeznijo ter krepostmi. Ne glede na to je mogoče pri človeku poleg aktivnega značaja odkriti neki pasivni značaj udeležbe večnega zakona, ki omejuje ali uravnoteži njegovo avtonomijo. Človek daje zakone, sprejema uredbe, vendar hkrati zanj veljajo zakoni, ki jih nikakor ni postavil

le sam sebi; na tej točki je deležen enakih pogojev kakor ostala naravna bitja.

Suárezovo naravno pravo

Suárez niha med intelektualizmom in voluntarizmom. To sta bili dve težnji, značilni za teologijo pozne sholastike. Suárez glede izvora tako božanskega kot človeškega prava volji pripisuje ključno vlogo, s tem ko razlaga, da naravno pravo ni odvisno od človekove volje, saj ga ni določil človek, temveč Bog. Za Suáreza so značilnosti zakona na splošno v tem, da mora biti zakon pravična, splošna, javno razglašena in stabilna odredba, ki izhaja iz voljne odločitve nadrejenega in zavezuje ljudi k izpolnitvi. Dejansko je obveznost za Suáreza bistveni element v zasnovi zakona, da lahko ta moralno obvezuje ljudi za delovanje ali opustitev dejanj. Te značilnosti so pogoji za določitev, ali je določena uredba resničen zakon ali ne. Pri razpravi o večnem zakonu in naravnem pravu Suárez ugotavlja, da te pogoje težko izpolnjujeta, saj nista zapisana zakona. Kljub temu v analizi njunih posebnosti ugotavlja, da je večni zakon v bistvu zakon, medtem ko vsak drug zakon izhaja kot izpeljava iz njega.

Čeprav je večni zakon vir zakonodaje, ne more zavezovati ljudi neposredno – je neodvisen od zunanje razglasitve –, ampak le preko zakonodaje, ki iz njega izhaja. Zato tudi večni zakon ni znan sam po sebi, ampak postane znan po posredovanju drugih zakonov. Večnega zakona kot odloka božje volje ne sestavljajo dejanja božanskega razuma v smislu, da bi bile te razumske odločitve Boga pred svobodno voljno odločitvijo Boga. Dejansko je izhodišče večnega zakona v božji volji, vendar to ne pomeni, da je neodvisen

od božjega razuma, temveč pomeni, da sledi voljni odločitvi. Naravno pravo, ki ga opredeljuje kot razumsko sodbo, ki ločuje pravično od zlega, zahteva pravilen razum, ki narekuje, kaj bi bilo treba storiti ali čemu bi se bilo treba izogniti. Naravno pravo zato nastane kot takojšnje notranje pravilo človeških dejanj. Zato tudi ni odvisno od človekove volje, prav tako se ne nahaja v njegovi volji. Kljub temu je človek dolžan ubogati in slediti svoji vesti. Razloga za to ni mogoče najti v človeku, ampak v Bogu, ki kot zakonodajalec postavlja naravno pravo. Naravni zakon, kakor je zapisan v človeku, stalno prebiva v njem kot v subjektu. V Bogu pa prebiva kot v zakonodajalcu, tako kakor večni zakon, ki je delo božje volje. Zato ima obstoj volje, ki narekuje, kaj je treba storiti in čemu se je treba izogibati, osrednjo vlogo pri konstituiranju naravnega prava. Normativna razsežnost zato izvira iz bistva naravnega prava, saj poudarja božjo voljo. Po Suárezu mora biti božja volja končno jedro moralne obveznosti. To stališče je v skladu z njegovo opredelitvijo prava kot dejanja volje.

Suárez tudi poudarja, da naravno pravo ne določa zgolj tega, kaj je dobro ali slabo, ampak vključuje prepoved zlega in zapoved dobrega. Samo zato, ker je Bog zapovedal to, kar je dobro, stremimo za delanjem dobrega. Tako je Bog ustvaril obveznost, da bi delovali, pri čemer pa nas pusti svobodne, da to storimo ali ne. Naravni zakon je torej obvezen, saj vključuje božji ukaz, ki nam zapoveduje uresničitev dobrega. Zato naravna dobrost predmeta ali dejanja služi kot osnova za ukaz Boga, iz katerega formalnosti izhaja moralna zavezanost k naravni dobrosti dejanja. Srednjo pot med intelektualizmom in voluntarizmom, ki jo je ubral Suárez, je mogoče povzeti takole: naravni zakon označuje, kaj je dobro delati, obenem pa ukazuje in obvezuje, saj izraža božjo voljo.

Ta pristop združuje elemente dveh stališč: naravni zakon je potrditev tistega, kar je že samo po sebi dobro ali slabo (intelektualistični element), a je hkrati normativen v smislu, da ustvarja obveznosti za ljudi, da delajo, kar je dobro in se izogibajo zlega (voluntaristični element).

Tomaž in Suárez »pred ogledalom«: podobnosti in razlike

Na začetku primerjave obeh avtorjev moramo najprej poudariti njuno različno pojmovanje prava na splošno. V bistvu se za Tomaža pravo nanaša na stvar, ki je pravična. Kot stvar v tem primeru štejejo dejanja, predmeti in stanje zadev, ki so obravnavani kot predmet odnosov pravičnosti, medtem ko Suárez razume pravo tako, da ima nekdo moč ali svobodo oziroma nekakšno moralno moč, ki pritiče vsakemu človek. Tomaž torej bolj izpostavlja objektivni (skladnost z razumom) značaj prava, medtem ko Suárez poudarja njegov subjektivni (povezanost z voljo) značaj.

Ko obravnavata bistvo prava, niti Tomaž niti Suárez ne zavračata vloge volje ali razuma. Vendar pa iz analize besedil obeh avtorjev jasno izhaja, da nihče od njiju ne opredeljuje prava na enak način kakor drugi. Tukaj je torej opazno razhajanje med obema avtorjema, čeprav ga Suárez ne priznava. Njuni opredelitvi večnega zakona se zelo razlikujeta. Za Tomaža je večni zakon vrsta božanske modrosti, saj usmerja vse dejavnosti in gibanja k primernim ciljem, za Suáreza pa je svobodni odlok božje volje, ki določa red, ki ga je treba upoštevati. Jasno je, da je razhajanje med obema avtorjema posledica pomembnosti, ki jo pripisujeta razumu in volji kot formalnemu vzroku prava. Dejansko je za Tomaža »ratio-

nalnost« notranja značilnost, ki utemeljuje analogijo med večnim zakonom in vsemi zakoni, ki iz njega izhajajo. Tukaj lahko najdemo vir dobrega in moralne ureditve. Za Suáreza pa je po drugi strani načelo večnega zakona v božanski volji, ne v božji modrosti ali razumu. Suárez pravzaprav večni zakon enači z božjo voljo.

Glede naravnega zakona se oba strinjata, da je Bog zakonodajalec in da je naravno pravo način, s katerim večni zakon vstopa v človeški um. Suárez od Tomaža prevzema pojem naravnega prava kot udeležbe večnega zakona. (De Legibus I.III.9) Ko Suárez opredeljuje, od kod izvira naravno pravo, v resnici priznava, da je naravni zakon neodvisen od človekove volje, saj ni človeška stvaritev, niti ne leži v njegovi volji, ampak je dejansko sodba razuma. Ne glede na to Suárez meni, da se naravni zakon nanaša na božansko voljo, ki nam poveljuje. Vseeno pa se v osnovi strinja s Tomažem, da je naravni zakon dejanje uma v človeku, s čimer se sklicuje na racionalno naravo in se posledično strinja z njim tudi glede njegove objektivnosti in univerzalnosti. Glede obveznosti zakona na splošno Suárez trdi, da je obveznost v bistvu posledica dejanja volje nadrejenega, ki je usmerjena k vplivanju na voljo podrejenega. To pojmovanje velja tudi za obvezno naravo naravnega zakona, v kolikor ta obveznost izhaja iz božje volje. Po drugi strani pa je za Tomaža obveznost racionalna nujnost uporabe nekaterih vrst sredstev za določene vrste ciljev. Vsekakor Tomaž ne spregleda moči volje in njene vloge pri oblikovanju obveznosti, saj jo upošteva. Če naravni zakon nalaga obveznost, da ravnamo dobro, je to samo zato, ker v prvi vrsti vzpostavlja racionalno nujnost doseganja cilja. Tomaž z analizo zazna zadnji element, ki ga poimenuje *imperium* (ukaz), ki opisuje dejanje, ki je hkrati odločitev volje o tem, kaj je treba storiti, in je pred telesno aktivnostjo

v izvedbi dejanja. Za Tomaža je *imperium* dejanje razuma, vrsta usmeritve samega sebe k izvedbi nekega dejanja. (S. Th. I–II, q. 17, a. 1)

Za Suáreza obveznost nastane kot neposredna posledica *imperiuma* nadrejenega, ki ga enači z ukazom volje. Suárez zavrača razumevanje pojma *imperium* kot dejanja posameznika, kakor ga je razumel Tomaž. Suárez meni, da je takšno dejanje razuma tik pred dejanjem nemogoče (fikcija), zato ne vidi razloga za razlago obveznosti v smislu ciljev in sredstev za doseganje teh ciljev. (De Legibus I.V.6) Poudarek je torej na zavezujoči naravi ali razumevanju *imperiuma* predvsem kot dejanja volje, ki prisiljuje, kar Suáreza privede do razlikovanja med opisujočim (*indicativa*) in predpisujočim (*praeceptiva*) vidikom naravnega prava. Pri Tomažu tega razlikovanja ni mogoče opaziti, saj zanj formulacije naravnega zakona niso zgolj opisne izjave kot »to je dobro ali slabo«, ampak normativne izjave oziroma zapovedi kot »treba je delati dobro in se zlega izogibati«, »ne ubijaj« ipd. Za Tomaža se obvezujoči značaj samega zakona nanaša na razum, ki dojema normativnost dejanja. Suárez torej razlikuje med opisujočim (*indicativa*) in predpisujočim ali imperativnim (*praeceptiva*) značajem naravnega prava, medtem ko se zdi, da Tomaž razlikuje med imperativnim in normativnim, ki sodita na področje praktičnega razuma. To ni nepomembna razlika med avtorjema, saj mora biti za Suáreza zapoved (*praeceptum*) imperativna, da ima moč zakona. Suárez tako v resnici naravno pravo zaradi njegovega opisnega značaja težko obravnava kot pravo. To je morda posledica njegovega pojmovanja naravnega prava kot dela področja teoretične racionalnosti, saj je po njegovem treba dodati božjo voljo, da bi takšna zapoved postala zakon.

Za Tomaža naravni zakon predpisuje, torej usmerja ravnanja, vendar vsaj v prvem načelu naravni zakon ni imperativen v smislu, v katerem Tomaž dojema *imperium*, to je kot dejanje razuma, ki zapoveduje tik pred storitvijo ali opustitvijo dejanja. V zvezi s tem Tomaž razlikuje med teoretično in praktično uporabo razuma (S. Th. I–II, q. 94, a. 4), medtem ko se zdi, da Suárez med njima ne zaznava jasne ločnice. Jasno je opaziti, da za Suáreza zapovedi naravnega zakona kot take zagotavljajo le teoretično znanje o tem, kaj je treba storiti ali čemu se izogniti. Da bi imeli zavezujočo moč zakona, jim je treba dodati božjo voljo, ki zapoveduje, kaj je treba storiti ali opustiti, vendar jih Suárez še vedno ne dojema kot del praktičnega razuma. Že Aristotel je pojasnil, da praktični razum uvaja red, ki ga pozna, medtem ko teoretični razum sprejme red, ki ga najde v stvareh. (Et. Nic. 1.1) Kakor je bilo pojasnjeno, gre za usmerjenost dejanj od sredstev k ciljem. Praktični razum dejansko usmerja oziroma zapoveduje dejanja in s tem določa tudi pravo, saj se nanaša tudi na praktični razum. Ravno v tem je jedro razumevanja prava po Tomažu Akvinskem: odlok razuma, ki usmerja človeško dejanje proti cilju. Suárez vsebino naravnega prava pojmuje širše kot Tomaž. Za Suáreza se vse zapovedi, ki izvirajo iz očitnega sklepanja iz naravnih načel, pravzaprav nanašajo na naravno pravo, medtem ko za Tomaža naravno pravo sestavljajo najbolj splošna načela, pa tudi sekundarne zapovedi naravnega prava. (S. Th. I–II, q. 94 a. 6) Zato bo Suárez kot naravno pravo razumel tisto, v čemer bo Tomaž videl le izpeljavo iz naravnega prava. Suárez tako razširi naravni zakon vse do zapovedi, ki jih Tomaž uvršča v pozitivno pravo.

Zapisano torej kaže, da obstajajo pomembne razlike med Tomažem in Suárezom, tako pri razlikovanju med naravnim

in večnim zakonom kot tudi pri razumevanju prava na splošno in vseh posledic, ki iz tega izhajajo. Za Suáreza večni zakon ni podlaga naravnega prava na enak način, kakor je za Tomaža. Ta poudarek je pomemben. Čeprav bi se na splošno lahko zdelo, da Suárez tesno sledi Tomažu, nam njuna analiza pojmov prava in povezanih elementov pokaže, da obstajajo relevantne nianse v njunih razumevanjih, pomembni poudarki, ki jih ni mogoče zanemariti, saj označujejo razliko med Suárezovim in Tomaževim pristopom k naravnemu in večnemu zakonu. Zaključiti moramo torej z ugotovitvijo, da obstaja v analizi vsakega pojma – prava kot takega, večnega zakona in naravnega prava – nekaj pomembnih elementov, ki jih Tomaž in Suárez pojmujeta in razlagata drugače, kot denimo vloga razuma in volje, naravne težnje, moralna dolžnost, obveznost ipd. Zato je vzrok za razhajanje med Tomažem in Suárezom mogoče najti v konceptih praktičnega razuma, volje, naravnih teženj – skratka, pri razumevanju razsežnosti praktične racionalnosti.

Obstajajo konkretne razlike v pomembnosti, ki jo pri nastanku zakona tako Suárez kot Tomaž pripisujeta razumu in volji. Gotovo te razlike do določene mere vplivajo na drugačno pojmovanje naravnega in večnega zakona. Pomen, ki ga Suárez pripisuje volji pri nastanku zakona, ga vodi k opredelitvi tako prava na splošno kot tudi večnega in naravnega zakona v smislu odloka volje namesto razumske odločitve, kakor je to storil Tomaž. Odveč je reči, da so to nasprotno opredelitve. V Suárezovem pristopu je razum izgubil svoj normativni značaj: ne narekuje več, da bi dosegli tisto, kar je dobro, temveč se le na teoretični ravni zaveda njegove pravilnosti. Volja prevzame mesto, ki ga je pri Tomažu imel razum, in zakonu podeli normativno moč. To je razlog, zakaj pri Suárezu *imperium* postane dejanje volje.

Nekateri avtorji, kot denimo Villey (2003), močno poudarjajo nekatere pomembne posledice Suárezove ontologije na spremembo koncepta prava: disjunkcijo med bitjem in najstvom, med praktičnim in teoretičnim razumom, med pravičnostjo in pozitivnim pravom, med razumom in voljo. Omenjeni avtor v tem prepoznava filozofsko podlago pravnega pozitivizma. Možno je najti različne, tudi skrajne ocene Suárezovega pristopa; tako nekateri avtorji celo menijo, da je Suárez zgolj zvesto sledil razumevanju naravnega prava pri Tomažu Akvinskem. Lahko se vprašamo, kako je mogoče, da obstajajo različne interpretacije Suáreza. Menimo, da je to mogoče, saj se nam Suárez kaže na paradoksalen način. Dejansko poskuša slediti temu, kar misli, da je Tomaževa »srednja pot« med voluntarističnim in intelektualističnim stališčem, in sicer poskuša obdržati zmerno intelektualističen pogled na pravo, vendar se bolj približa voluntarističnim pogledom. Podobno poskuša zagovarjati tako objektivnost naravnega prava kot tudi avtonomijo Boga, a hkrati podpira vrsto »ukazovalnosti« (»imperativizma«), kar navsezadnje predstavlja problem: Če je tisto, kar je dobro ali slabo, odvisno od volje nadrejenega, kako bi lahko objektivno, to je neodvisno od prostovoljnih odločitev, vedeli, kaj je prav in kaj ne? Verjetno je Suárez s svojim pristopom nehote prispeval k nastanku nekaterih posledic, ki jih je predstavil Villey.

Druga dva elementa, ki ju poudarja Suárez in katerih odmev je mogoče odkriti v kasnejšem razvoju moralne filozofije, sta temelj moralne obveznosti in razlog, ki je potreben za to, da dejanje štejemo za dobro. Suárez je ugotovil, da je temelj moralne obveznosti volja zakonodajalca in končno tudi božanska volja. Če Bog ne bi ukazal delati tega, kar je

samo po sebi dobro in pošteno, bi bilo izvrševanje dejanja samo naravno dobro, ne pa moralno. Zato je izpolnjevanje zapovedi pomembno za oceno, da smo ravnali v skladu z naravnim zakonom oziroma da smo delovali moralno nesporno. Nekateri avtorji, kot denimo Haakonssen (1996), pravijo, da poudarek na volji vladarja, najsi gre za človeškega ali božanskega, vodi bolj ali manj neposredno do stališč, ki so bliže voluntarističnim stališčem, k pogodbenim teorijam, četudi sekulariziranim, denimo k voluntarizmu Grocija (Grotiusa), Pufendorfa ali Cumberlanda, k družbeni pogodbi Locka in Rousseauja, teorijam torej, ki vedno bolj zanemarijajo objektivni značaj naravnega prava ter poudarjajo, da je dobro tisto, kar je ukazal vladar oziroma tisto, s čimer se strinjamo v skladu s splošno voljo.

Drugi element, ki ga je poudaril Suárez, in sicer pomembnost zapovedi, vodi v legalizem, podoben tradiciji moralne teologije starih besedil, ter v formalizem, ki je dosegel svoj vrhunec s Kantom: delovati moralno dobro pomeni ubogati kategorični imperativ. Kategorični imperativ pa sledi iz neke formalne značilnosti, to je obče veljavnosti moralnih načel in maksim. Suárezovega pogleda na Tomažev pojem zapovedovanja (*imperium*) ne kaže spregledati. Za Tomaža je *imperium* razumno dejanje, s katerim se posameznik odloča za izvajanje konkretnih dejanj bodisi v posameznikovem osebem življenju bodisi pri oblikovanju zakonov na političnem področju. Tomažev pogled ne izključuje vloge volje, saj delovanje razuma v zapovedovanju, ki vpliva na usmerjanje dejanj, izhaja prav iz impulza volje. Pojem *imperium* pri Tomažu predvideva racionalne smernice delovanja, hkrati pa predstavlja razumen prikaz poteka dejanj. To vključuje prikaz dobrega dejanja za uresničitev, ki je razumljiv in objektivni element, s čimer ga lahko razumejo tudi drugi.

Je nekaj, kar je mogoče deliti, prenašati. Na tej osnovi je posledično mogoče govoriti o skupnem dobrem oziroma o temeljnem dobrem.

Ker je torej Suárez zanemarjal racionalni vidik *imperiuma*, ki se morda zdi nepomemben v posvetovalnem procesu dejanja, je moral poudariti vlogo volje kot zadnje usmeritve dejanja in v tem smislu izriniti razum na teoretično področje ali mu vsaj ne priznati njegovega praktičnega vpliva pri usmerjanju dejanj. Na splošno je s tem prispeval k odpiranju vrat za racionalno demontažo dejanj, ki bo prišla s Humom. Hume (1739) je namreč trdil, da so motivi človekovih dejanj strasti, s čimer je iz etike odstranil razum. Če je bila Tomaževa teorija naravnega prava znana predvsem preko Suáreza, to je po njegovi razlagi, ki jo je do določene mere spremenila, potem moderna doba ne pozna resničnega Tomaževega pristopa k naravnemu zakonu, ampak le Suárezovo različico. To pojasnjuje, zakaj je Tomaževo razumevanje immuno pred številnimi kritikami naravnega prava. Na primer, Humova kritika ne spodnese Tomaževe teorije, temveč razlage avtorjev iz pozne sholastike, konkretno Suáreza. Hume namreč razmišlja o spekulativnem razumu, ki človeka vsekakor ne usmerja k dejanju. Kar se je zgodilo, kakor pojasnjuje Finnis (2011), je, da je Hume kritiziral Clarkov pristop, ki je sledil Suárezu in Vásquezu, in trdil, da je izvor moralne obveznosti v spekulativnem razumu. Tako kakor Hume bi tudi Tomaž trdil, da razum v spekulativni rabi pozna le teoretično resnico in laž, vendar ne vodi do moralnega delovanja, saj ni praktičen.

Teoretične posledice razumevanja naravnega prava preko Suáreza, še posebej odstranjevanje zavezujoče moči naravnega zakona iz razuma in pripisovanje te moči božji volji, bi lahko strnili v naslednje točke: naravni zakon je zasnovan

v smislu zunanjih zapovedi (po božji volji); moralno znanje ni praktično, ampak spekulativno; naravna dobrot, ki jo pozna razum, ne zadošča kot motiv za delovanje, ampak je potreben še dodaten ukaz božje volje; sodba o pravičnosti dejanja poteka ločeno od volje, brez vpliva nanjo, ne da bi zapovedovala dobro dejanje kot cilj; Suárezovo razumevanje obveznosti naravnega prava bi lahko vključevalo ločitev med ontološkim in etičnim, med bitjem in najstvom. (Elton 2009, 64)

Pomembna razlika med pristopom Tomaža Akvinskega in Suáreza k naravnemu zakonu je, da Suárez ne razume, v čem je specifičnost področja moralnega delovanja: to je praktična racionalnost. Zato bi bilo treba poudariti nekatere točke v zvezi s praktično racionalnostjo, ki morda prej niso bile dovolj izpostavljene. Pri tem je treba znova izpostaviti, da je v skladu s Tomaževim razumevanjem naravno pravo razumska odločitev v njeni praktični uporabi, to pomeni, da se ne nanaša na področje spekulativnega znanja. V primeru teoretiziranja o naravnem pravu je jasno, da študij naravnega prava spada na spekulativno področje. Ko Tomaž obravnava prva načela naravnega prava, razločuje med praktično in teoretično rabo razuma. Dejansko se praktična raba razuma kaže v želji in iskanju cilja, ki se izvaja v procesu izbire sredstev za cilj.

Pojmovanje in privlačnost dobrega s posledičnim procesom tehtanja, ki vodi do konkretnega dejanja glede na izbrano dobro, s čimer posameznik deluje motiviran iz notranjosti – čeprav uboga ukaze nadrejenega –, so poudarki Tomaževega pristopa, ki glavno težo pripisuje dejanju, kar ga razlikuje od Suárezovega pogleda. Njegov pristop je ravno nasproten: obveznost, ki temelji na ukazu božje volje, in

formalno izpolnjevanje naravnega zakona temeljita na redukciji logike praktičnega razuma do neke vrste mehanike, v kateri ena sila premakne ali ima prednost pred drugo. Dejansko se pri pristopu Suáreza zdi, da razum, ki pozna naravni zakon, ni praktičen, ampak le spekulativen, in da motivacija moralnega delovanja izhaja iz vpliva božje volje na človeško voljo, ki jo prisili, da sledi tej teoretični usmerjenosti. To zmedo teoretičnega in praktičnega so ugotovili sodobni avtorji, kot sta Finnis in Grisez. Slednji je pojasnil, da dodana volja teoretičnega znanja ne more spremeniti v praktičnega ter da razum ni teoretičen po naravi in praktičen po vzgoji, temveč je človeški razum praktičen tudi po naravi. V bistvu razum počne svoje delo, ko usmerja delovanje ali ko potrjuje ali zanika. Osnovne zapovedi naravnega zakona niso nič manj del originalne opreme uma, kot so to očitna načela teoretičnega znanja. (Grisez 1965, 195) Toda zdi se, da Suárez nima nobene potrebe po praktičnem razumu. Vse, kar morajo racionalna bitja storiti – ker naj bi sledila izrecnim božjim zakonom –, je to, da se zanesejo na eksplicitne božje ukaze. Tako ni prostora za praktični razum, vsaj ne v takšnem pomenu besede kakor pri Tomažu, kjer nastopa kot vrsta razmišljanja, ki se začne z zaznavanjem ciljev dejanj. Dovolj je, da racionalna bitja razumejo moralne zapovedi, ki jih izda Bog. (Westerman 1998, 100)

Toda pri tem se pojavljajo nekatera vprašanja, kot denimo: Zakaj poslušati božjo voljo? Kako lahko obveznost nastane iz tega, kar se navsezadnje zdi kot samo še eno dejstvo? Kakor opozarja Finnis (2011), po Suárezovi tradiciji na ta vprašanja ni mogoče dosledno odgovoriti. Morda bi lahko Suárez nanje odgovoril, če v zvezi z vprašanjem normativnosti naravnega zakona ne bi spregledal Tomaževih konceptov: *ratio ut natura* (naravni razum) in *voluntas ut natura* ali *voluntas*

simplex (preprosta volja). Spomnimo, da po Tomažu naravno pravo spoznamo s pomočjo naravne luči razuma, pri čemer spoznamo načela naravnega prava. Po Tomažu se naravni zakon nanaša izrecno na luč naravnega razuma, s katerim zaznamo, kaj je dobro in kaj zlo. (S. Th. I–II, q. 91, a. 2) Zato razum vključuje naravno poznavanje načel naravnega prava, ki so osnovni cilj vsakega prostovoljnega delovanja. Naravno spoznamo osnovne cilje in dobro, ki ga naravno tudi želimo. Prav tako se dejanje volje, to je hotenje, ki sledi spoznanju cilja, imenuje preprosta volja ali *voluntas ut natura*. (In II Sent d. 39, q. 2, a. 2, ra. 2) Ta koncepta – naravni razum in naravno hotenje – sta tesno povezana z naravnim pravom in imata ključno vlogo v prvih trenutkih svobodnega dejanja za usmeritev dejanj. *Voluntas ut natura* (naravno hotenje) pride pred *voluntas ut ratio* (volja kot razum ali racionalni premislek) kot volja, ki stremi k ciljem, h katerim je nagnjena človeška narava. Volja se naravno nagiba h končnim ciljem, s čimer človek ne želi samo dobrega na splošno, ki je predmet volje, ampak tudi konkretne cilje, ki so predmeti drugih moči, kot spoznanje resnice, življenje v družbi ipd.

Za razliko od Tomaža se zdi, da Suárez ne upošteva naravne usmerjenosti racionalne moči k dobremu, ki je podlaga za proces tehtanja na področju praktične racionalnosti. Če bi takšna naravna usmeritev umanjala, bi bilo torej potrebno prizadevanje, da bi našli zunanjo motivacijo za izvedbo dejanja, to je voljo, ki bi zavezala (torej zavezujočo voljo). Posledično lahko sklepamo, da ima normativnost po Suárezu le zunanji značaj. Toda to stališče je v ostrem nasprotju s Tomaževim stališčem, ki razlaga prostovoljna dejanja, nastala zaradi privlačnosti dobrega pri posamezniku, v katerem je ponotranjenje dobrote dejanj tako intelektualno kot tudi namerno. Ta se izvajajo, saj so cilj človekovih naravnih in krepostnih nagnjenj. (Elton 2009, 69) Zato se po Tomaževem

mnenju svobodno dejanje izvaja z bistvenim notranjim motivom za osebo.

Oba, Tomaž in Suárez, prepoznavata nekatera človekova naravna nagnjenja. Vendar ne preseneča, da Suárez pomena naravnih nagnjenj, ko jih obravnava (De Legibus II.VIII.4), ne poudarja, saj tudi ne poudarja vloge naravnega razuma in *voluntas ut natura*. Zato se zdi, da ne obravnava z zadostno resnostjo vprašanja, kaj v teoriji naravnega prava pomenijo naravna nagnjenja. Če bi jih, bi spoznal, da na podlagi človeških teženj naš razum dojema cilje teh teženj kot dobre na tak način, da je dobrost ravnanja privlačna moč za razum in voljo. Pomen naravnih nagnjenj za Tomaževo teorijo naravnega prava je v svojem izrazu teleološkega značaja narave same. Iz njih je mogoče ugotoviti, katero je to dobro, ki izhaja iz nagnjenj, kot so denimo: skrb in ohranjanje življenja, spolni odnosi, rojstvo in izobraževanje otrok, znanje, življenje v družbi, prijateljstvo. Razum, ki po naravi pozna te cilje naših stremljenj, jih dojema kot dobre.

Suárez je, tako kakor Tomaž, te težnje omenjal, vendar se pri tem lahko vprašamo, ali jih je zasnoval v njihovem teleološkem značaju, to je v razkrivanju naravnih ciljev, ali nasprotno kot preproste mehanizme, ki jih Bog vsadi v naravo. Naše vprašanje je, ali Suárez priznava teleološkost, ki jo Tomaž priznava tako v fizičnem kot tudi praktičnem redu, in sicer v redu racionalnih bitij. Nekateri avtorji, kot denimo Westerman (1998), zanikajo, da ima Suárez takšno stališče. Še več, nekateri pravijo, da s Tomažem ne deli istega pogleda na ustvarjanje. Ker ni cilja z moralnim pomenom, teh ciljev ni treba razumeti. Menimo, da Suárez ne razume naravnih nagnjenj podobno kakor Tomaž. Zdi se, da Suárez dojema te težnje zgolj kot naravne podatke, ki jim je treba dodati voljo, da bodo postali zapovedi. (De Legibus, II.VIII.5) Za Tomaža pa

je po drugi strani red naravnih nagnjenj v skladu z redom zapovedi naravnega prava. (S. Th., I–II, q. 94, a. 2) Vzporednost med obema redoma je pravzaprav posledica teleologije, dojete z našim razumom, ki postane praktični razum, ko se nanaša na naravne težnje v smislu, da razume cilje naravnih nagnjenj kot dobro, ki ga iščemo v naših dejanjih. Kakor omenjeno, so naravna nagnjena za človeka dobra, dokler jih ta dojema in ureja. Za Tomaža je posledično dobro več kot le naravno – je naravno nagnjenje, ki ga razum dojame kot »dobro«, in več kot zgolj naravnost težnje, saj je nastalo z razumom. Verjetno Suárez ne bi trdil, da lahko govorimo o zakonu oziroma pravu, ki temelji na naravnih nagnjenjih, ki jih razum dojame, konkretno na intencionalnosti nagnjenj. Zato Suárez ne priznava teleološkosti v praktičnem redu dejanj.

Ali lahko trdimo, da je na podlagi Suárezovega pristopa mogoče ugotoviti radikalno ločitev med naravnim pravom in pozitivnim pravom? Nekateri avtorji se s tem strinjajo, vendar se zdi, da je na to vprašanje treba odgovoriti previdneje. Dejansko se ta tema nanaša na izjave o ločitvi prava in morale, zato bi se najprej posvetili prav temu vprašanju, saj nam lahko pomaga pri ugotavljanju, kaj sta trdila Tomaž in Suárez. Westerman navaja (1998), da človeški zakoni oziroma *ius civile* za Tomaža niso moralno, ampak zgolj legalno obvezni. Ravno nasprotno pa so zakoni, ki izhajajo kot izpeljave naravnega prava, kot na primer *ius gentium*, ki so posledično podprti z moralno močjo naravnega prava, tudi moralno obvezni.

Menimo, da lahko v Tomaževem pristopu razlikujemo dvoje. Prvo je moč, ki jo imajo izpeljave naravnega prava – vprašamo se, ali imajo enako moč kakor sam naravni zakon. Tu bi lahko rekli, da so zakoni, ker so izpeljani iz naravnega zakona

kot *ius gentium*, podprti z moralno močjo naravnega prava. Vendar je moč, ki jo imajo zakoni, pridobljeni z določbo (pozitivno pravo), to je državni zakoni, samo iz človeškega sporazuma. Po drugi strani pa nas vest veže na zakone, ki izhajajo iz naravnega prava. Tomaž pravi, da nas tudi državno pravo, če vključuje pravične zakone, veže v vesti. Samo nepravični zakoni nas ne vežejo v vesti, bodisi zato, ker so v nasprotju s skupnim (človeškim) dobrom, ali zato, ker so v nasprotju z božjim zakonom. (S. Th. I–II, q. 95, a. 2; q. 96, a. 4) Zato nas pravični državni zakoni tudi moralno obvezujejo. Westermanova razlaga se torej s tem Tomaževim vidikom ne ujema.

V skladu s Tomaževim pristopom je cilj pravnega reda, in sicer vseh človeških zakonov, pravzaprav v tem, da vsi ljudje postanejo boljše osebe, bodisi absolutno (*simpliciter*) ali v določenem vidiku (*secundum quid*). Narediti ljudi *simpliciter* dobre pomeni, da zakoni naredijo ljudi moralno dobre, to je absolutno dobre glede na skupno dobro. Narediti ljudi dobre v določenem vidiku pomeni, da so dobri glede na nekaj, kar je koristno konkretni vladi, ki je včasih lahko »nepravična«. (S. Th. I–II, q. 92, a. 1) Tomaž Akvinski potrjuje to stališče, ko ugotavlja, da nepravičen zakon ne sme biti imenovan zakon (S. Th. I–II, q. 95, a. 2), ter na podlagi razlikovanja med načinoma *simpliciter* in *secundum quid* opozarja, da je denimo tiranski zakon zagotovo izkrivljenje zakona. Nepravičen zakon absolutno (*simpliciter*) rečeno sploh ni zakon, vendar se lahko šteje kot zakon le v okviru določenega vidika (*secundum quid*), torej kot odlok nadrejenega, saj se v tem elementu sklada s katerimkoli zakonom. (S. Th. I–II, q. 95, a. 4)

Suárez tako kakor Tomaž pravi, da človekov zakon, ki predpisuje nepravične stvari, ne zavezuje, torej je pravičnost neločljivo povezana z naravo prava. Suárez nepravične stvari

obravnavajo kot dejanja, ki so v nasprotju z naravnim pravom ali božjim zakonom. Ne glede na to Suárez pojasnjuje zadevo nekoliko drugače od Tomaža. Ugotavlja, da ker moč zakonodajalca izhaja od Boga, ki stvari usmerja k dobremu, naj bi torej ta moč predpisovala samo dobre stvari, in sicer za izboljšanje in ne za zlo ali uničenje človeka. Nižji zakon – človekov zakon – ne more naložiti obveznosti, ki je v nasprotju z višjim zakonom – naravnim pravom ali božjim zakonom –, sicer bi bil to zakon, ki predpisuje nepravilno dejanje. Suárez poudarja, da mora biti zakon pravično narejen, zato se osredotoča tudi na praktični vidik uveljavitve zakona in ne samo na predmet zakona, to je zahtevo po pravičnosti. (De Legibus, I.IX.13–14) V bistvu se oba avtorja o tem vprašanju strinjata. Za Tomaža in Suáreza ima človeški zakon dve skupni točki: temeljno etično normo (naravni zakon) in zaključke ali določitve, pridobljene s človeškim razumom v iskanju uporabnosti prava pri spodbujanju skupnega dobrega. Skratka, oba avtorja delita isto mnenje: da se zakon v polnosti šteje kot zakon, mora biti pravičen.

Naslednje vprašanje, ki se zastavlja, je, ali lahko ločimo oziroma razlikujemo med moralo kot normo *simpliciter* in pravom kot normo *secundum quid*? Zdi se, da to ni mogoče. Dejansko se pravo in morala prepletata v naših življenjih, v kolikor zakoni – vsaj tisti pravični – vežejo vest za njihovo izpolnjevanje, kakor je bilo omenjeno zgoraj. Kljub temu nas državni zakoni ne zavezujejo na istih področjih kakor etika. Pravzaprav se pravo nanaša na sektorje zadev, katerih morala ne dosega, na primer *leges poenales*. Radikalno ločevanje med naravnim pravom in pozitivnim pravom, kakor so ga pripisovali Suárezu, je po našem mnenju treba obravnavati z veliko mero skepse, saj je Suárez menil, da je potrebna korelacija med naravnim pravom in človekovimi

pozitivnimi zakoni, da bi bil na tak način zakon pravičen. Zato pri Suárezu ne moremo govoriti o takšem ločevanju, saj je priznaval povezavo med naravno in pozitivno zakonodajo. Vendar bi lahko na podlagi njegovega poudarjanja volje namesto razuma, nadrejenega v izdelavi zakona, in njegovega pojmovanja obveznosti rekli, da je odprl vrata za kasnejši razvoj pravnega pozitivizma.

Zaključek

Ob koncu bi želeli dodati nekaj razmislekov glede teorije naravnega prava kot takega. Eno je naravni zakon sam, drugo pa mnoge teorije o njem. Ne glede na to je lahko naš pristop k naravnemu pravu samo teoretičen. V tem delu se konkretno upoštevajo perspektive Tomaža Akvinskega in Suáreza. Za Tomaža je naravno pravo kot teorija spoznavanja o možnosti razumevanja najbolj bistvenih človeških dejanj, utemeljenih in hkrati induciranih po zunanjem načelu, to je večnem zakonu. Z drugimi besedami: to je spoznavanje o možnosti razumevanja človeške spontanosti kot neke vrste zakonitosti.

Takšna razlaga naravnega prava ne želi biti več kakor to. Zdi se, da je pretenzija, da naravni zakon lahko služi kot »večnamensko orodje«, napačna. Vendar je tudi napačno pričakovati, da bo teorija naravnega zakona imela nalogo, da razvije bolj specifičen koncept za spopadanje z določenimi problemi. Glede na Tomaževo mnenje trdimo, da je bistvo teorije naravnega prava, da ostane na načelni ravni, to je na splošnih konceptih, saj je razlaga o podlagi človekovega delovanja. Zagotavlja namreč okvir za delovanje – to, kar mora konkretna oseba ali družba storiti, pa je treba določiti

bodisi po svoji vesti in krepostih v primeru posameznika bodisi s politično preudarnostjo in po človeških zakonih ob spoštovanju tega okvira v primeru človeške družbe. Dejansko Tomaž utemeljuje potrebo po pozitivnem pravu, saj naravno pravo ne zadostuje za težave skupnega življenja, vendar tudi navede, da obstaja potreba po pisnem zakonu, ki lahko odpravi morebitne sprevrženosti naravnega prava v srcih ljudi o določenih zadevah zaradi možnosti temnenja naravnega razuma. (S. Th. I–II, q. 93 a. 3 ad 1) Kakorkoli že, njegov vpogled v pozitivno zakonodajo je močan, saj je ne razume zgolj kot kopijo naravnega prava. Prepričan je, da je oblikovanje pozitivnega človeškega prava posledica ustvarjalnosti človeškega razuma. (S. Th. I–II, q. 95 a. 2)

Zdi se, da želi Suárez dati večjo vlogo naravnemu pravu v praksi, da bi tako dosegel večjo učinkovitost in bi ga na tak način lahko odmaknil s področja splošnih načel. Kakor je bilo pojasnjeno, je to verjetno razlog, zakaj Suárez vsebino naravnega prava razširi na sklepe, ki so za Tomaža že del človeškega prava. Tisto, kar k naravnemu pravu ponuja Tomažev pristop – tudi pristop Suáreza, vendar z nekaterimi spremembami –, je osnova za racionalno etiko, ki se razlikuje od racionalistične etike v smislu nekaterih modernih teorij naravnega prava. Bistveno za racionalno etiko je racionalno usmerjanje delovanja. Tomaževo pojmovanje upošteva skupaj z vlogo razuma tudi vlogo volje kot racionalnega hotenja, poleg tega pa tudi čustva, želje, nagnjenja ter navade, kar nikakor ne pomeni racionalističnega pojmovanja. Vendar bi bil takšen zaključek nepopoln, če ne bi upoštevali odprtosti do transcendence, h kateri to razumevanje naravnega prava vodi. To je utemeljeno na Tomaževem razumevanju naravnega prava kot udeležbe

večnega zakona v racionalnem bitju. To pomeni, da je luč naravnega razuma v človeškem bitju, zaradi katere lahko razločimo, kaj je dobro in kaj je zlo – kar je vloga naravnega prava –, odtis božje luči, ki »sije« na nas. (S. Th. I–II, q. 91, a. 2) Ta pojem ima metafizične predpostavke, predvsem Boga kot Stvarnika in Zakonodajalca. Zato lahko rečemo, da naravno pravo tu šteje kot podlaga za racionalno etiko, odprto za transcendenco.

Zaradi sekularizacije je v sodobnih etičnih teorijah razsežnost transcendence precej prezrta. Po mnenju Elizabeth Anscombe (1958) imajo moderne teorije, tudi če se sklicujejo na transcendenco, kot denimo Kantova etika, utilitarizem in teorije družbene pogodbe, neustrezne podlage, predvsem zato, ker so poskušale sprejeti legalistične koncepte brez pravih temeljnih predpostavk, na katerih bi lahko temeljile, to je brez Boga. Za Anscombovo legalistični okvir v etiki pomeni upoštevati Boga kot zakonodajalca z vsemi metafizičnimi temelji. Samo na tak način bi bilo smiselno govoriti o moralni obveznosti. V skladu z alternativno obravnavo argumentov v znanem članku Anscombeve »Modern Moral Philosophy« ni smiselno, da bi spregledali ali zavrnili verski okvir in transcendentne ali metafizične predpostavke, ko gre za moralno avtoriteto. Na podoben način je drugi avtor trdil, da moderni racionalizem v svojih prizadevanjih za vzpostavitev sistema človekovih pravic in splošne teorije prava glede na naravo človeka kot samozadostnega ni uspešen, pri čemer manjka vso potrebno sklicevanje na »Višje bitje«, od čigar ustvarjalne in regulativne volje je odvisen v bistvu in dejanju. (Capestany 1970, 75) Kakor je opazila Elizabeth Anscombe, je v tovrstnih teorijah problematično utemeljiti obveznost, ki je pomembna posledica zakona.

Doslej smo obravnavali odprtost do transcendence pri razumevanju naravnega prava pri Tomažu Akvinskem. Vprašamo pa se lahko, ali je isto mogoče reči o Suárezovem pristopu, ali pa je morda Suárezova različica naravnega prava nekoliko sekularizirana. Treba je povedati, da vsaj neposredno Suárezov koncept naravnega prava nikakor ni sekulariziran, kakor je razvidno v njegovih prizadevanjih, da brani položaj Boga v moralnem okviru. Dejansko nas sooča z dejstvom, da če priznamo, da je naravni zakon sam po sebi zadosten, potem je Bog v moralni shemi nepotreben. Poleg ubranitve objektivnosti vsebine naravnega prava Suárez torej dodaja, da moramo naravni zakon izpolniti, saj je tako odredila božja volja. Zato hkrati zagovarja objektivnost naravnega prava in se izogiba sekularizaciji. Kakor je bilo pojasnjeno, Suárez meni, da je večni zakon kot bistveni zakon in da vsi ostali iz njega izvirajo.

Sekularizirana različica naravnega prava je daleč od Suárezovega pojmovanja. Vendar pa se lahko vprašamo, ali so nekatere izjave oziroma obrisi njegovega pristopa privedli do začetkov sekularizacije. Menimo, da je Suárez z razlikovanjem med opisujočim (*indicativa*) in predpisujočim (*praeceptiva*) vidikom naravnega prava odprl vrzel za ločeno obravnavo bodisi opisnega vidika naravnega prava, v katerem sklicevanje na Boga ni potrebno, bodisi predpisujočega vidika naravnega prava, ki vodi do upoštevanja Boga kot zakonodajalca in na tak način ohranja teološki kontekst, ali pa nasprotno vodi k izključitvi Boga z ustvarjanjem popolnoma avtonomnega človeškega prava, neodvisnega od naravnega prava, tega, kar lahko okvirno štejejo za pozitivizem. Zato menimo, da z razlikovanjem med opisujočim in predpisujočim vidikom naravnega prava Suárez odpre pot sekularizaciji naravnega prava.

Reference

Anscombe, Elizabeth G. M. 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy* 33: 1–19.

Aristotel. 2002. *Nikomahova etika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska Matica.

Aquinas, Thomas. 1920. *The Summa Theologica of St. Thomas*. Prev. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne.

Capestany, Edward J. 1970. The Four Dimensions of Natural Law in Suárez: Objectivity, Knowledge, Essence, and Obligation. *Catholic Law* 16: 58–77.

Elton, María. 2009. La interpretación maritainiana del iusnaturalismo suareciano. V: *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*, 59–71. Ur. María I. Zorroza. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español.

Finnis, John. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University Press.

Finnis, John. 1998. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. New York: Oxford University Press.

González, Ana M. 2008. Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aquinas. V: *Contemporary Perspectives on Natural Law*, 11–25. Ur. Ana M. González. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

González, Ana M. 1998. Derecho natural y derechos humanos: Síntesis práctica y complementariedad teórica. *Tópicos. Revista de Filosofía* 15: 73–98.

Grisez, Germain. 1965. The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1–2, Question 94. *The Natural Law Forum* 10: 168–201.

Grisez, Germain; Boyle, Joseph; Finnis, John. 1987. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. *American Journal of Jurisprudence* 32: 99–151.

Haakonssen, Knud. 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, David. 1896 [1739]. *A Treatise of Human Nature: Reprinted from the Original Edition in Three Volumes*. Ur. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.

Suárez, Francisco. 1944. *Selections from Three Works of Francisco Suárez, S. J.: The Photographic Reproduction of the Selections from the Original Editions*. Prev. Gwladys L. Williams. London: Clarendon Press.

Villey, Michel. 2003. *La formation de la pensée juridique moderne*. Pariz: Presses universitaires de France.

Westermann, Pauline C. 2007. Suárez and the Formality of Law. V: *Politische Metaphysik: Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Spätscholastik*, 227–237. Ur. Kaufmann, Matthias; Schnepf, Robert. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Westermann, Pauline C. 1998. *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*. Leiden: Brill.



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)***

