

Tine Hribar, Klemen Klun, Janko M. Lozar

globalizacija

svetovni mir in svetovni etos

phainomena XV/57-58
LJUBLJANA, SEPTEMBER–OKTOBER 2006
ISSN 1318-3362

IZDAJA – PUBLISHED BY:
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO V LJUBLJANI
PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

INŠTITUT NOVE REVIJE – ZAVOD ZA HUMANISTKO

ZALOŽBA – naročila – avtorske pravice – Publishing house – Orders –
Copyright ©

Nova revija d.o.o.
Časopisno in založniško podjetje
Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana
Zanjo Tomaž Zalaznik
tel.: (386 1) 433 43 06; fax: (386 1) 433 42 50
e-mail: info@nova-revija.si

Dvojna številka: 2876 SIT/12 EUR
Double issue: 12 EUR. Back issues available.
Informacije glede naročil: Nova revija d.o.o.
For subscription informations contact: Nova revija d.o.o.

Publikacijo sofinancirajo: Ministrstvo za znanost in tehnologijo, Ministrstvo za kulturo, Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Supported by: Ministry of Science and Technology of Slovenia, Ministry of Culture of Slovenia, Research Institute of the Faculty of Arts

Revija Phainomena je vključena v:
The Journal Phainomena is included in:

The Philosopher's Index,
Sociological Abstracts,
Social Services Abstracts,
Worldwide Political Science Abstracts,
Linguistics and Language Behaviour Abstracts,
Internationale Bibliographie der Geistes und Sozialwissenschaften,
Internationale Bibliographie der Rezensionen,
The Social Science Information Gateway,
Center for Advanced Research in Phenomenology/Books and Journals,
Ulrich's Periodicals Directory

LEKTORIRALA – Proof Reading: Sabina Rupnik

OBLIKOVAL – Design: Gašper Demšar

TISK – Printed by: Kočevski tisk

PRELOM – Layout: LIRŠTIC, d.o.o.

NAKLADA – Number of copies: 500 izvodov – 500 copies

LJUBLJANA, 2006

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

Zbirka PHAINOMENA

1. Edmund Husserl: Filozofija kot stroga znanost (1991)
2. Martin Heidegger: Platonov nauk o resnici (1991)
3. Tine Hribar: Ontološka diferenca (1992)
4. Dean Komel: Razprtost prebivanja (1996)
5. Emmanuel Lévinas: Smrt in čas (1996)
6. Andrina Tonkli - Komel: Med kritiko in krizo (1997)
7. Bernhard Waldenfels: Želo tujega (1998)
8. Klaus Held: Fenomenološki spisi (1998)
9. Max Scheler: Položaj človeka v kozmosu (1998)
10. Proklos: Prvine bogoslovja (1998)
11. Hans-Georg Gadamer: Izbrani spisi (1999)
12. Dean Komel (ur.): Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit (1999)
13. Maurice Merleau-Ponty: Vidno in nevidno (2000)
14. Ivan Urbančič: Moč in oblast (2000)
15. Dean Komel: Osnutja k filozofski in kulturni hermenevtiki (2001)
16. Martin Heidegger: Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu (2001)
17. Wilhelm Dilthey: Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih (2002)
18. Tine Hribar: Evangelij po Nietzscheju (2002)
19. Jan Bednarik: Smisel šibkosti (2003)
20. Ivan Urbančič: Nevarnost biti (2004)
21. Damir Barbarič: Pogled, trenutek, blisk (2004)
22. Johann Gottfried von Herder: Razprava o izvoru jezika (2004)
23. Plotin: O večnosti in času (2005)

Revija PHAINOMENA

- | | | | |
|-------|--|-------|--|
| 1 | Svet življenja | 39–40 | Risbe, razrisi |
| 2–3 | O resnici | 41–42 | Bivanje v interpretaciji |
| 4 | Franz Brentano in začetki fenomenologije | 43–44 | Začetki |
| 5–6 | Intencionalnost in jezik | 45–46 | Evropsko sporazumevanje – filozofsko razumevanje |
| 7–8 | Nietzsche | 47–48 | Signature |
| 9–10 | Fenomenologija in teologija | 49–50 | Kulturnost – slikovnost – pojmovnost |
| 11–12 | Platon | | |
| 13–14 | Heidegger | 51–52 | Filozofska narečja |
| 15–16 | Aristotel | 53–54 | Hermenevtika in humanistika I |
| 17–18 | Descartes | 55–56 | Hermenevtika in humanistika II |
| 19–20 | Subjekt in eksistenca | 57–58 | Globalizacija – svetovni mir in svetovni etos |
| 21–22 | Krog razumevanja | | |
| 23–24 | Okrožja smisla | | |
| 25–26 | Etika-poetika | | |
| 27–28 | Tradicija in prestop | | |
| 29–30 | Metapolitika | | |
| 31–32 | Nihilizem | | |
| 33–34 | Fenomeni in pomeni | | |
| 35–36 | Izbornosti | | |
| 37–38 | Horizonti in perspektive | | |

ISSN 1318-3362



9 771318 336570 57

Tine Hribar, Klemen Klun, Janko M. Lozar

GLOBALIZACIJA

SVETOVNI MIR IN SVETOVNI ETOS

Ministrstvo za obrambo,
Javna agencija za raziskovalno dejavnost RS
CRP »Znanje za varnost in mir 2004–2010«,
Raziskovalni projekt M5 - 0053
(Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Univerza v Ljubljani)

Ljubljana 2006

TABLE OF CONTENTS

I. INTRODUCTION	3
II. PEACE AND WARS IN AN AGE OF GLOBALIZATION (Tine Hribar)	7
1. <i>Political Realism and Real Politics</i>	7
2. <i>Civilization beyond the Clash of Civilizations</i>	19
3. <i>World Ethos and Global Ethics</i>	30
4. <i>Inherent Danger and Ways of Avoiding It</i>	43
5. <i>European Politics of Safety</i>	55
III. FROM CLASH OF CIVILIZATIONS TO ALLIANCE AMONG THEM (Klemen Klun)	65
1. <i>Globalization and Theories on the Clash of Civilizations</i>	65
2. <i>Dialogue among Civilizations</i>	76
3. <i>Humanity, Interrelationship and Trust</i>	93
4. <i>Key Elements of the Old and New Paradigm</i>	99
5. <i>"World Ethos" Foundation</i>	102
6. <i>Alliance among Civilizations</i>	117
IV. WORLD RELIGIONS/CIVILIZATIONS ON HUMAN RIGHTS, WAR AND PEACE	123
1. <i>Human Rights</i>	123
2. <i>War and Peace</i>	140
V. POLITICAL ETHICS IN AN AGE OF TERROR: CHOOSING BETWEEN GREATER AND LESSER EVIL (Janko M. Lozar)	161
1. <i>Democracy and the Lesser Evil</i>	162
2. <i>The Ethics of Balance</i>	164
3. <i>The Ethics of Emergency</i>	165
4. <i>The Weakness of the Strong</i>	166
5. <i>The Strength of the Weak</i>	169
6. <i>Nihilism</i>	171
7. <i>Armageddon</i>	176
VI. WORLD ETHOS, EUROPEAN CIVIL RELIGION AND RELIGIONS IN SLOVENIA (Tine Hribar)	178
1. <i>Concepts of Civil Religion and Cleric Religion</i>	180
2. <i>American and European Civil Religion</i>	182
3. <i>The Project of the World Ethos</i>	185
4. <i>Fundamentalisms</i>	188
5. <i>Coexistence and Cohabitation</i>	192
6. <i>Responsibility of Slovenian Army Curates</i>	194
VII. LITERATURE	198
VIII. FINDINGS AND PROPOSALS	210

I.

UVOD

Globalizacija, ki je bila pred stoletji omejena le na odkrivanje še ne odkritih oziroma osvajanje še ne osvojenih ozemelj, je v 19. stoletju dobila predvsem ekonomski pomen. Šlo je za vzpostavljanje svetovnega trga ali, kot bi rekli danes, za formiranje globalne ekonomije. Svetovna trgovinska organizacija sicer še vedno obstaja, a le v sklopu vseh drugih globalnih ustanov.

Ni naključje, da je Svetovni trgovinski center s svojima nebotičnima dvojčkoma padel prav na začetku tega stoletja oz. tisočletja: 11. 9. 2001. Kajti tudi to ni naključje, da je bila takoj po njegovi zrušitvi napovedana tretja svetovna vojna v obliki globalnega boja zoper mednarodni terorizem – globalna vojna zoper globalnega sovražnika. Ta se je sicer začela le na posameznih točkah globusa, toda začela se je. Preventivno. Meje med svetovnim mirom in svetovno vojno tako rekoč ni več.

Še pred desetletjem si skoraj nismo mogli zamisliti, da bo slovenska vojska, komaj oblikovana, kaj kmalu navzoča na vseh koncih sveta. Da bodo slovenski vojaki delovali, kar se dogaja danes, v sestavu globalnih vojaških enot in bili udeleženi v njihovih operacijah. Vključili smo se ne samo v napovedano globalno vojno s svetovnim terorizmom, ampak tudi v *remaking of world order*, preoblikovanje starega in konstruiranje novega svetovnega reda. Smo dejavnik,

čepprav pomožni, pri postavljanju novega ravnotežja moči. Če temu, kar zdaj nastaja, sploh še lahko rečemo ravnotežje.

Do vsega tega ne bi moglo priti, če se spotoma ne bi širila globalna infrastruktura. Če na svetu ne bi bilo globalne prometne in informacijske infrastrukture, predvsem svetovnih letalskih in telefonskih povezav. Da so te povezave mobilne, pravzaprav avto-mobilne v najširšem pomenu, je samoumevno.

Vzporedno se nekaj podobnega kot na področju tehnocivilizacije dogaja v območju kulture, tako duhovne kot telesne. Prejšnje stoletje je bil nogomet predvsem zadeva Zahoda, danes, na zadnjem svetovnem prvenstvu pa so bile zastopane nogometne reprezentance z vseh kontinentov. Enako je že bilo na minulih olimpijskih igrah, predvsem letnih, zdaj pa se globalnost napoveduje tudi na zimskih. V celoti vzeto, športne reprezentance potujejo sem in tja po svetu skoraj z enako intenziteto kot politične. Prevladujejo pa seveda še vedno trgovci. Tudi trgovci s proizvodi množične kulture oz. kulturne industrije.

4 Ne gre za globalno cirkulacijo samo dobrin in storitev, ampak tudi, kot običajno rečemo, ljudi in idej. A ker imamo obenem opravka z različnimi civilizacijami oz. kulturami, celotna navedena cirkulacija temelji na distribuciji pomenov, tj. na srečevanju in razhajanju različnih vrednot. Gre pri globalizaciji za svetovno širitev enih, zahodnih, vrednot ali pa za oblikovanje skupnega imenovalca, skupka vrednot, ki so (morda) lastne vsem kulturam? Gre za prevrednotenje vrednot drugih, predhodno torej za njihovo razvrednotenje ali pa za novo ovrednotenje, z vidika globalnosti, vseh vrednot, vrednot vseh, ovrednotenje, izhajajoče iz medsebojnega priznavanja različnih kultur?

Kulture so producentke smisla. Osmišljajo smisel življenja na različnih koncih Zemlje živčih ljudi. Brez smisla človek nima orientirja. Zato v 21. stoletju pred produkcijo, ki je bila odločilna v 19. stoletju in pred organizacijo, ki je bila ključna za 20. stoletje, stopa v ospredje prav orientacija. Kajti brez orientacije zgubita smisel tako produkcija kot organizacija, tako delo, princip produkcije, kot volja do moči/oblasti, princip organizacije.

Za *spopadom civilizacij* oziroma za *vojno kultur*, kakor Nemci prevajajo knjigo Samuela P. Huntingtona z naslovom *The Clash of Civilization*, tiči potemtakem

konfrontacija vrednot. Konfrontacija, ki se bo iz obstoječega boja za osmišljajoči Smisel zaostila do spopada in vojne ali pa se bo zmeščala in prevesila v sodelovanje, četudi tekmovalno. Do umiritve, do sklenitve premirja med globalnimi dejavniki/bojevniki, ki jih ne gre več enačiti zgolj s svetovnimi silami, lahko privede le medsebojno spoštovanje, torej upoštevanje temeljnih vrednot drug drugega.

V dobi globalizacije je svetovni mir mogoč le pod obnebjem svetovnega etosa. Kaj ta formulacija pomeni, si bomo najprej ogledali s pomočjo primerjave tez, ki jih v *Spopadu civilizacij ali preoblikovanju svetovnega reda* (MK, Ljubljana 2005) razvija in zagovarja postmoderni Huntington, v *Politiki med narodi – Borbi za moč in mir* (DZS, Ljubljana 1995) pa bolj tradicionalni Hans Morgenthau. Pritegnili pa bomo tudi avtorje, kot so Hans Küng, Zbigniew Brzezinski, Francis Fukuyama, Robert Kagan, Charles Taylor, Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Emmanuel Todd, Peter Sloterdijk, Michael Ignatieff, John Sallis, Iztok Simoniti, Danilo Türk in drugi.

V drugem poglavju *Od spopada do zavezništva civilizacij* je prikazano, kako se je zadnja desetletja oblikoval svetovni oz. globalni etos ter nazadnje prodrli tudi do organov OZN, dokler ga z Resolucijo ni verificirala in institucionalizirala Generalna skupščina Organizacije združenih narodov.

Tretje poglavje *Svetovne religije o človekovih pravicah ter o vojni in miru* predstavi globalno konstelacijo navedenih tem v okvirih judaizma, katolicizma, protestantizma, budizma, hinduizma in islamizma.

V četrtem poglavju z naslovom *Politična etika v dobi terorizma* gre za iskanje izhoda iz situacije, ki je zaradi spopada med terorizmom in antiterorizmom preplavljena z zlom in zato lahko izbiramo le med večjim in manjšim zlom.

Peto poglavje *Svetovni etos, evropska civilna religija in verstva na Slovenskem* na podlagi primerjave vrednot svetovnega etosa in vrednot, ki jih vsebuje ustavna pogodba Evropske unije, izpostavi etična pričakovanja od verstev, ki imajo pri nas največjo družbeno težo in zato odločilno vplivajo tudi na stanje v Slovenski vojski. Zlasti prek etične zavesti in moralne države vojaških kuratov/kuratinj.

Na koncu podajamo nekaj ugotovitev in predlogov, nanašajočih se na slovensko notranjo in zunanjo, civilno in vojaško politiko, seveda povezanih z globalizacijo ter svetovnim mirom in svetovnim etosom.

Nosilec projekta
dr. Tine Hribar

II.

MIR IN VOJNE V DOBI GLOBALIZACIJE (Tine Hribar)

Svetovni mir je zagotovo odvisen od ravnotežja moči. Toda ne neposredno, temveč indirektno. Prek tega, čemur Hans Morgenthau pravi politični realizem. Politični realizem ni isto kot realna politika, je pa z njo povezan. Čeprav ne na način, na katerega najprej pomislimo. Narobe. Politični realizem ne izhaja iz realne politike, pač pa realna politika, dokler je še vredna tega imena, izhaja iz političnega realizma. To, kdaj se realna politika giblje v mejah realnosti, kdaj pa zaradi svojega pretiranega pragmatizma že zgublja občutek zanjo, je moč razpoznati šele s pomočjo načel političnega realizma.

1. POLITIČNI REALIZEM IN REALNA POLITIKA

Načel političnega realizma je po Morgenthau šest:

1. Politični realizem izhaja iz tega, da se politika ravna po objektivnih zakonih, ki imajo svoje korenine v človekovi naravi. Če naj bi družbo izboljšali, moramo zato najprej razumeti zakone, po katerih družba živi. Delovanje zakonov naših želja ne upošteva, zato nam spodleti, če zakonov ne upošteevamo. A ravno zaradi tega, ker verjame v objektivnost zakonov politike, mora politični realizem verjeti tudi v možnost oblikovanja racionalne teorije o politiki. Na pod-

lagi razlike med resnico in mnenji, med tem, kar je racionalno podprto z dokazi in pojasnjeno z razumom ter tem, kar je le subjektivna sodba, oblikovana pod vplivom predsodkov in zato sprta z resničnimi dejstvi.

Človekova narava, v kateri koreninijo zakoni politike, se od časov, ko so si klasični filozofi Kitajske, Indije in Grčije prizadevali odkriti zakone družbe oz. politike, ni, je prepričan Morgenthau, prav nič spremenila. Dejstvo, da je bila neka politična teorija razvita že pred več sto ali celo tisoč leti, kot na primer teorija o ravnotežju moči, torej ne pomeni njene zastarelosti. Takšna podmena bi pričala le o modernističnem predsodku o samoumevni superiornosti sedanjosti nad preteklostjo.

2. Glavni koncept političnega realizma je koncept interesa, definiranega kot moč: »The concept of interest defined in terms of power.« Ta koncept povezuje razum, ki poskuša razumeti mednarodno politiko in dejstva, ki naj jih razume. Po tem konceptu se politika razločuje od ekonomije, etike ali religije, ki temeljijo na drugih konceptih, preučevalcu pa nalaga intelektualno disciplino, saj v politične zadeve vnaša racionalni red, s čimer omogoča teoretično razumevanje politike. Političnemu akterju zagotavlja racionalno disciplino delovanja in oblikuje tisto »osupljivo kontinuiteto njegove zunanje politike, zaradi katere se zdi, da so zunanje politike Amerike, Britanije ali Rusije en sam nepretrgan, jasen in racionalen tok, ki je notranje večinoma konsistenten – ne glede na različne motive, preference ter intelektualne in moralne kvalitete voditeljev držav« (77). Realistična teorija mednarodne politike nas torej varuje pred dvema razširjenima zmotama: pred ukvarjanjem z motivi in ukvarjanjem z ideološkimi preferencami. Motivi sodijo med najbolj varljive psihološke podatke, saj so zaradi interesov in emocij akterjev pogosto do nespoznavnega popačeni. Zgodovina ne dokazuje natančne in nujne korelacije med kvaliteto motivov in kvaliteto zunanje politike. Ne v moralnem ne v političnem smislu.

Dobre namere državnika niso dokaz, da bo njegova politika moralna, kaj šele politično uspešna. Če želimo poznati moralne in politične kvalitete državnikovih dejanj, moramo poznati prav dejanja, ne motivov zanje. »Kolikokrat doslej je politike motivirala želja, da bi izboljšali svet, pa so ga s svojimi dejanji le poslabšali?« Dobri motivi varujejo pred namerno slabo politiko, ne zagotavljajo pa politične uspešnosti politik, ki jih navdihujejo. Medtem ko etika presoja moralne kvalitete motivov abstraktno, mora politična teorija presojati politične kvalitete intelekta, volje in dejanj.

Chamberlain je sledil pomiritveni politiki, osebna moč ga ni izrazito motivirala, zavzemal se je za dobrobit vseh, pa vendarle je njegova politika prispevala k neizogibnosti druge svetovne vojne in milijonom ljudi prinesla strahotno nesrečo. Churchill pa je bil bolj nagnjen k osebni in nacionalni moči, njegovi motivi niso bili kdo ve kako univerzalni, pa vendar je bila njegova politika, kljub inferiornim motivom, po moralnih in političnih kvalitetah superiornejša od politike njegovih predhodnikov.

Politični realizem ne zahteva in ne opravičuje indiferentnosti do političnih idealov in moralnih načel, »osebne« filozofske in ideološke naravnosti, zahteva pa ostro razlikovanje med želenim in mogočim. Zato je pogosto neogibno preučiti tudi možnost oblikovanja nasprotne teorije, teorije o iracionalni politiki. Ta vodi v patologijo mednarodne politike, povezana pa je s štirimi miselnimi pojavi: a) z ostanki nekoč ustreznega načina razmišljanja in ukrepanja, ki v novi družbeni realnosti ne veljajo več, b) z demonološko interpretacijo realnosti, ki ima izmišljeno realnost za dejansko, c) z zapiranjem oči pred zastrašujočo realnostjo in zanikanjem le-te s pomočjo iluzornega verbalizma in d) z zanašanjem na neskončno prilagodljivost sicer toge realnosti. »Pri pregledu razvoja ameriškega razmišljanja o zunanji politiki nas preseneti trdovratnost napačnih stališč, ki so pod različnimi pretvezami preživela tako intelektualne argumente kot politično prakso.« (79) Poosebljanje družbenih problemov je značilno za primitivno razmišljanje. Če težaven problem poistovetimo z določeno osebo ali skupino oseb, se zazdi razumljiv in rešljiv. Zaradi verovanja v, recimo, Satana kot vir zla, se zdi, da »razumemo« naravo zla, saj v tem primeru iskanje vira zla in nadzora nad njim osredotočimo na določeno osebo, katere fizični obstoj predpostavljamo.

Ko pa smo enkrat določene posameznike ali skupine posameznikov identificirali kot vire zla, se nam zdi, da smo dojeli tudi vzročno zvezo med posamezniki in družbenimi problemi. Takšno navidezno razumevanje pa daje tudi le navidezno rešitev. Odstraniti je treba posameznike, »krive« za problem in problem bo rešen. Praznoverje še vedno obvladuje odnose v družbi. Le da se nekako seli. William Graham Summer je leta 1911 zapisal: »Količina praznoverja se ni veliko spremenila, vendar je sedaj povezana s politiko in ne z religijo.« Po skoraj sto letih smo prisiljeni zaznati, da imamo opravka še z nečim hujšim, namreč z religioznim fundamentalizmom kot političnim terorizmom, torej z eksplozivno mešanico religioznega in političnega praznoverja.

V dodatnih škripcih smo, ker do takšne mešanice prihaja tudi v ZDA, edini (preostali) svetovni supersili.

3. Politični realizem ključni koncept interesa, definiranega kot moč, jemlje za objektivno in splošno veljavno kategorijo. Vseeno pa mu ne pripisuje dokončnega, enkrat za vselej danega pomena. Tukididovo ugotovitev, da so identični interesi najbolj zanesljiva vez tako med državami kot med posamezniki je v 19. st. lord Salisbury pospremil z mislijo, da je edina trajno združujoča vez med nacijami odsotnost nasprotnih interesov, misel, ki jo je George Washington povzdignil v splošno načelo oblasti. Teoretik Max Weber ga je na začetku 20. st. dopolnil takole: Le interesi, materialni ali idealni, ne pa ideje neposredno, obvladujejo človekova dejanja; vendar pa »podobe sveta«, ki so jih ustvarile ideje, pogosto vseeno delujejo kot kretnice, po tirih katerih se dinamizem interesov ohranja.

4. Kljub temu se politični realizem zaveda moralnega pomena političnih dejanj. Izbira ciljev je odvisna tudi od kulturnega konteksta. Ciljni interesi so lahko izbrani iz široke palete ciljev, za katere so se države že ali pa se še bodo potegovale. Isto velja za koncept moči. »Moč zajema vse, kar vzpostavlja in ohranja nadzor človeka nad človekom.« (84) Zajema vse od fizičnega nasilja do najbolj pretanjenih psiholoških relacij, s katerimi en um nadzira drugega.

Moč vsebuje dominacijo človeka nad človekom tako v primerih, ko se izraža v obliki divje in barbarske sile in se utemeljuje s samopoveljevanjem, kot v primerih, ko je omejena z moralnimi sredstvi in jo nadzirajo ustavne garancije. Ravnotežje moči je res trajni moment vseh pluralističnih družb, toda sposobno je delovati le v pogojih relativne stabilnosti in miroljubnih konfliktov. Sveta ni mogoče transformirati s konfrontacijo politične realnosti, ki ima svoje zakonitosti, in abstraktnih idealov, ki teh zakonitosti nočejo upoštevati; toda kljub neizogibni napetosti med zapovedmi morale in zahtevami uspešne politične akcije lahko naredimo korak naprej, če splošna moralna načela v njihovi univerzalni abstraktni formulaciji filtriramo skozi konkretne okoliščine časa in kraja.

Posameznik v lastnem imenu lahko, država pa v imenu tistih, za katere skrbi, ne more, ne sme reči: *Fiat justitia, pereat mundus. Naj se zgodi pravica, tudi če svet propade.* Čeprav morata tako posameznik kot država neko politično de-

nje presoditi s pomočjo splošnih moralnih načel, ima pri tem le posameznik pravico, da se za takšno moralno načelo žrtvuje, država pa si nima pravice dovoliti, da njena moralna obsodba zavre izvedbo uspešnega političnega dejanja, za katerim stoji konkretno moralno načelo nacionalnega preživetja. Politične moralnosti brez upoštevanja političnih posledic, brez politične preudarnosti ni. Preudarnost, tehtanje političnih posledic je v politiki najvišja odlika. »Abstraktna etika presoja neko dejanje glede na to, koliko se ujema z moralnim zakonom; politična etika pa neko dejanje presoja z ozirom na njegove politične posledice.« To sta vedeli že antična in srednjeveška filozofija in tega se zavedajo tudi sodobni politiki, če so to dejanski državniki.

Politični realizem zavrača poistovetenje moralnih teženj neke nacije z univerzalnimi moralnimi zakoni. Vse nacije so nagnjene k temu, da svoje posebne težnje in dejanja prikazujejo v podobi univerzalnih moralnih ciljev. A eno je resnica, drugo pa idolatrija. Zato je vedeti, da so nacije podvržene moralnemu zakonu, eno, pretvarjanje, da zanesljivo vemo, kaj je v odnosih med nacijami dobro in kaj zlo, pa nekaj povsem drugega. Povedano z vidika religioznega fundamentalizma: »Ogromna razlika je med verovanjem, da so vse nacije podvržene človeku nedoumljivi Božji sodbi ter med bogokletnim prepričanjem, da je Bog zmerom na naši strani in si zmerom želi tisto, kar si želimo mi.« Takšno enačenje je politično usodno, saj povzroči popačeno presojo, ki potem v pohodu slepe norosti lahko uniči cele nacije in civilizacije – v imenu moralnega Načela, ideološkega Ideala ali Boga samega.

Pred takšnimi moralnimi ekscesi in/ali politično norostjo nas varuje ravno koncept interesa, definiran v smislu moči. Če vse nacije, skupaj s svojo, obravnavamo kot politične entitete, ki stremijo k uresničenju svojih interesov, smo lahko do vseh nacij enako pravični. V dvojnem pomenu. Druge nacije tedaj lahko presojamo tako kot svojo lastno in smo prav zato sposobni, če to storimo, izvajati politiko, ki spoštuje interese drugih nacij. Obenem pa varujemo in razvijamo interese lastne nacije. Zmernost v politiki sovpada z zmernostjo v moralni presoji.

5. V intelektualnem smislu politični realizem ohranja avtonomijo politične sfere. Tako kot ekonomist, pravnik ali moralist ohranjajo avtonomijo svojih področij. Kot moralist razmišlja o skladnosti dejanja z moralnimi načeli, pravnik o skladnosti dejanja z zakonskimi pravili in ekonomist v smislu interesa,

definiranega kot bogastvo, tako politični realist razmišlja v smislu interesa, definiranega kot moč. Ekonomist se vpraša: »Kako bo ta politika učinkovala na blagostanje družbe?« Pravnik se vpraša: »Ali je ta politika v skladu z ustavo in zakonskimi pravili?« Moralist se vpraša: »Ali se ta politika ujema z moralnimi načeli?« Politik pa bi se moral vprašati: »Kako ta politika vpliva na moč nacije in njenih ustanov?« Politični realist mora vse miselne standarde, pripadajoče ali primerne drugim področjem, podrediti političnim.

6. Politični realizem torej temelji na pluralističnem pojmovanju človekove narave, toda z vidika politike, zlasti mednarodne, sledi interesu, definiranem kot moč. Seveda bi bil človek, ki bi bil samo človek politike, zgolj »politični človek«, zver; ker bi mu manjkali moralni zadržki. Toda človek, ki je samo človek morale, zgolj »moralni človek«, bi bil bedak, saj bi mu manjkalo preudarnosti. In človek, ki bi bil samo človek vere, zgolj »religiozni človek«, bi bil svetnik; to mu je moč priznati tudi z vidika morale in politike, toda kot tak, kot svetnik, vanju ne spada, lepše rečeno, ju visoko presega, prav zato pa naj se v »vsakdanjo« moralo in politiko ne meša. Natančneje, naj se ne meša na političen način, z močjo ali na moralističen način, tako da bi svoje svetniško izkustvo skušali normirati s kakim občim moralnim pravilom.

Dileme, ki jih predstavlja soobstoj prikazanih sfer in nivojev, sem bil ob napadu na suvereno Slovenijo, se pravi, pred začetkom vojne za Slovenijo leta 1991, prisiljen tudi sam razrešiti. Osebnost sem se moral odločiti, ali naj upravičenost obrambe z orožjem priznam ali ne. Naj pristanem na oborožen odpor in s tem na vojno, skupaj z njo pa na žrtve spopadov, tudi na mrtve, ubite ali ne? Če bi se čutil svetnika, če bi »se šel svetnika«, na to bržkone ne bi smel pristati, še več, vse sile, seveda v nenasilni obliki, bi moral uporabiti, da bi spopad preprečil oziroma zaustavil. Če bi se striktno držal vrednot svetovnega etosa, med katere spada tudi svetost življenja, če bi »se šel torej moralista«, bi moral ravnati podobno, le da bi z osebne ravni moral prestopiti na občo in od vseh Slovencev terjati takšno obnašanje. Odločil sem se za tretje, ravnal torej po bistvu kot politični realist, priznal, da mi gre v prvi vrsti za nacionalni interes (za ohranitev slovenske suverenosti in samostojnosti) in soglašal z aktivnim odporom, z vojaško obrambo; toda: prvič, ob jasnem zavedanju, da s tem kršim temeljno etično načelo, da torej to, kar počnemo, na najgloblji ravni ni nekaj dobrega, da gre za zlo, drugič, da pa je to nujno zlo, v katerega smo bili potisnjeni, in tretjič, ob nujnem zlu so dovoljena samo tista sredstva, ki so zares nujna, brez maščevalno povračilnih primesi.

Za ponazoritev pravil političnega realizma in njihove uporabe oz. neuporabe sam Morgenthau poleg drugih primerov navaja napad Sovjetske zveze na Finsko leta 1939. Ta napad je Francijo in Anglijo postavil v razcep med legalnostjo in politično oportunistjo. Vpraševali sta se, ali ta napad ne pomeni kršitve Pakta Društva narodov in če je temu tako, kakšne protiukrepe morata sprejeti. Na dvojni problem legalnosti na eni strani in političnega realizma na drugi strani je bilo lahko odgovoriti. Napad ni bil legalen, saj je Sovjetska zveza očitno naredila nekaj, kar je Pakt prepovedoval. Drugače je bilo s političnim odgovorom, saj je bil ta odvisen na eni strani od tega, kako je ruska akcija neposredno prizadela francoske in angleške interese, na drugi strani pa od obstoječe delitve moči med Francijo in Anglijo ter Sovjetsko zvezo in drugimi potencialno sovražnimi nacijami, zlasti Nemčijo. Francija in Anglija sta kot vodilni članici Društva narodov dosegli, da je bila Sovjetska zveza iz Društva izključena. Zatem pa sta se, ko sta stopili na stran Finske, skorajda znašli tudi v vojni s Sovjetsko zvezo; »rešila« ju je Švedska, ker je njunim četam prepovedala prehod preko svojega ozemlja. Brez Švedske intervencije, s katero je ta dobila sicer »moralni madež«, bi se Francija in Anglija kaj lahko zapletli, realno politično, zlasti pa neposredno vojaško gledano, v sočasno vojno tako s Sovjetsko zvezo kot Nemčijo, kar bi bilo seveda skrajno nespametno z vseh vidikov njunih nacionalnih interesov.

Kakšno je tedaj dejansko razmerje med moralo in politiko, predvsem zunanjo oz. mednarodno politiko?

a) Morala in politika

Že leta 1831 so glavne evropske države, ko so se sporazumele o neodvisnosti Belgije, ki jo je poprej napadla Nemčija, s Protokolom številka 19 na Londonski konferenci v interesu ravnotežja moči dogovorile tudi o njeni nevtralnosti. In jo postavile pod skupno jamstvo z naslednjo obrazložitvijo: »Vsaka država ima svoje zakone, svoj zakon pa ima tudi Evropa. Dala ji ga je družbena ureditev.« Sklicevali so se torej na neko temeljno evropsko enotnost. Vzvrtno gledano lahko v tem kontekstu rečemo, meni Morgenthau, da je Chamberlain, ko je leta 1938 prisilil Češkoslovaško, da je prepustila Sudete nacistični Nemčiji, tako ravnal zaradi napačnega prepričanja, da je moralna, intelektualna in politična enotnost Evrope še vedno, tudi v tem trenutku, obstajala, in da je bila Nemčija, četudi nacistična, še zmerom njen sestavni del.

S teoretskega vidika je ob tem pomembno ugotoviti, nadaljuje Morgenthau, da zaupanje v stabilnost modernega sistema držav, v njihovo skupno podlago sporazumnosti »ne izhaja iz ravnotežja moči, temveč iz številnih elementov intelektualne in moralne narave, na katerih temeljita tako ravnotežje moči kot stabilnost« (325). Po izhodiščih Johna Stuarta Milla, ki je poudarjal, da tako kot v mehaniki tudi v politiki silo, ki poganja stroj, nahajamo zunaj stroja. Tako v mednarodni politiki kot ekonomiji ostaja ravnotežje nestabilno, dokler ne stoji na skupno sprejetem načelu, ki omejuje zahteve držav in posameznikov. Gre za iskanje protiuteži, s katero bi se bilo mogoče izogniti konfliktu, ne da bi se odpovedali zahtevam. Takšne protiuteži pa ni mogoče najti, saj je v svetu neomejenih možnosti za rast vojaških in gospodarskih sil preprosto ni. Drugače rečeno: *moč sama je na mednarodnem prizorišču groba in nezanesljiva metoda omejevanja teženj po moči*. V tem okviru je moč vselej močnejša od resnice.

Če bi bili motivi borbe za moč in mehanizmi njenega uveljavljanja vse, kar velja v mednarodni politiki, bi bilo mednarodno prizorišče zares podobno stanju v naravi in bi veljalo Hobbsovo načelo o vojni vsakega človeka z vsakim človekom. Slabotni bi bili na milost in nemilost prepuščeni močnim. A že sama grožnja s svetom, v katerem bi bila moč ne samo neomejena, ampak tudi brez konkurence, vzbuja odpor, ki je enako splošen kot težnja po moči. Kot je navajal že Pascal, tisti, ki sicer brezobzirno sledijo svoji volji do moči/oblasti, svoje namere prikrijejo z ideologijo. Svojo težnjo po moči, željo po brezpogojni oblasti, prikažejo kot nekaj drugega. Kot nekaj, kar je usklajeno z zahtevami uma, morale in pravice.

Z druge strani pa je bila od Biblije do ustavnih ureditev sodobnih demokratičnih družb osnovna funkcija normativnih sistemov držati težnje po moči v družbeno sprejemljivih mejah. »Etika, običaji in legalni sistemi, ki prevladujejo v zahodni civilizaciji, priznavajo vseprisotnost stremljenja po moči, a ga obsojajo.« S tem pa vseh nasprotujočih se rešitvenih presoj in predlogov še ni konec. Kajti v tradiciji zahodne civilizacije, ki skuša omejevati moč v korist šibkih, hkrati nenehoma nahajamo ugovore, da je zaradi tega naša civilizacija mehkužna, sentimentalna in dekadentna. Ko je v zdajšnjih Združenih državah Amerike prevladalo načelo Moči, so te s takšnim očitkom začele obmetavati kar Evropo kot tako; češ da s takšno mehkužnostjo ogroža zahodno civilizacijo, na čelu katere so zdaj ZDA.

Če se je ta dvojnost med ZDA in Evropo v zadnjem času zares izoblikovala, potem ni mogoče reči drugega, kakor da se je zahodna civilizacija kot celota začela cepiti in da znotraj nje nastajata dve medsebojno močno razlikujoči se podcivilizaciji. Toda na ozadju klasičnega konflikta znotraj Zahoda, namreč med voljo do moči in etičnostjo. Največji paradoks je seveda v tem, da se prav ZDA kot nosilke brezmejne volje do moči/oblasti, do imperialne hegemonije, najbolj glasno sklicujejo na Biblijo in moralo. Kje je zdaj mesto političnega realizma?

Morgenthau se neposredno še ni soočil s prikazanim konfliktom med ZDA in Evropo, vendar ga je zaslutil. Zavrača tiste, ki borbe za moč ne sprejemajo le kot elementarnega družbenega dejstva, marveč njene neomejene manifestacije poveljujejo ter imajo odsotnost omejitev za družbeni ideal in pravilo posameznikovega obnašanja. Obenem pa ugotavlja, da so politični sistemi, ki so se opirali predvsem na voljo do moči in borbo za moč, dolgoročno izkazali kot nemočni in samouničevalni.

Zato se mora razprava o mednarodni politiki in morali po Morgenthau izogibati obeh skrajnosti: tako precenjevanju vpliva etike na mednarodno politiko kot podcenjevanju tega vpliva z zanikanjem, da državnike motivira še kaj drugega kot materialna moč. Biti mora pozorna na dvojno napako: na zamenjavo moralnih pravil, ki se jih ljudje resnično držijo, s pravili, za katere se le hlinijo, da se jih držijo, in na napačno predstavo, ki je običajno povezana s splošnim razvrednotenjem in moralnim obsojanjem politike. Doslej so različni teoretiki predlagali številna navodila, ki bi se jih morali držati državniki in diplomati, če naj postanejo odnosi med državami bolj miroljubni in manj arhaični: držanje obljub, zaupanje besedi drugih, pošteno ravnanje, spoštovanje mednarodnih zakonov, zaščita manjšin, zavračanje vojne kot instrumenta nacionalne politike itn. A le redkokdaj so se vprašali, do kolikšne mere in če sploh takšna zaželeni pravila dejansko določajo politična dejanja, ki jih državniki običajno moralno opravičujejo ne glede na resnične motive.

Torej njihovih svečanih zagotovil o nesebičnih in miroljubnih namenih, človekoljubnih namerah in mednarodnih idealih ne gre sprejemati brez resnega razmisleka o njihovih dejanskih ciljih. Gre za vprašanje, ali so njihove izjave zgolj ideološke, s prikritimi praviimi motivi ali pa se v njih zrcali resnično prizadevanje za uskladitev mednarodne politike z etičnimi merili. Kljub svoji teoriji o političnem realizmu, o skrajni omejenosti etičnega korigiranja realne

politike, zlasti mednarodne, ki »je od vrha do tal prepojena z zlom«, se Morgenthau ob teh vprašanjih na koncu odloči za etično digniteto politike oz. politikov.

Tudi zaradi dejstva, da državniki o nekaterih ciljih in uporabi nekaterih sredstev pogosto sploh ne razmišljajo, velikokrat pa o njih razmišljajo le pod določenimi pogoji: ne zaradi tega, ker bi se z vidika prikladnosti zdeli nepraktični in nespačetni, temveč zato, ker jim določena moralna pravila njihovo uporabo preprečujejo. Moralna pravila namreč razmišljanj o primernosti nekaterih politik sploh ne dovolijo. Nekaterih stvari se zaradi moralnih ozirov preprosto ne počne; čeravno bi jih bilo koristno početi.

Pred očmi se nam, če naj konkretiziram te misli, pojavita ubijanje otrok in mučenje, ki vsaj na načelni ravni kar nekaj desetletij tudi v realni politiki ni imelo svojega mesta, zdaj pa ga, kot vidimo po 11/9, moralno opravičujejo celo nekateri, ki se imajo za predhodnika in nosilca vsega civiliziranega sveta. Zagotovo še zmerom drži Morgenthaujeva navedba, da etične omejitve delujejo na različnih ravneh in različno učinkovito, dodati pa je treba, da danes spet izgubljajo na svoji učinkovitosti in da na ravni mednarodne politike, ki je očitno spet postala imperialna, tako rekoč ne delujejo več. Slej ko prej pa lahko soglašamo z naslednjo njegovo trditvijo: »Njihova omejevalna funkcija je najbolj očitna in učinkovita pri potrjevanju svetosti človeškega življenja v obdobjih miru.« (336) Torej pri potrjevanju ene od najpomembnejših vrednot tega, čemur danes rečemo svetovni etos.

En, povsem neetičen je tisti, s katerim so Rimljani dokončno rešili problem Kartagine, ko so uporabili metodo reševanja tehnično-političnega problema z ustreznimi sredstvi, ne glede na vse transcendentne moralne oziro. Ker je bilo z vidika rimskih teženj po moči Kartažanov preveč, je Kato vsak svoj govor sklenil z razglasom: *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam. Sicer pa mislim, da je treba Kartagino uničiti, zbrisati z Zemlje.* Z opostošenega kraja brez ljudi naj ne bi nikoli več prišla nad Rimljane nobena nevarnost; Rim bo za vselej rešen. Podobno bi bilo z neljubimi sosedi nacistične Nemčije, če bi nacisti v svojih vsesplošnih načrtih uspeli in bi njihovi strelski vodi ter njihova koncentracijska taborišča do konca opravila svoje delo; iz glav Nemcev bi bila za vedno izbrisana »mora koalicij«, končne rešitve ne bi ogrožalo ničesar več.

b) Varstvo človekovega življenja v vojni in miru

Zunanja politika, ki ne dovoljuje množičnega iztrebljanja, kakršno bi bilo po svojih posledicah pred desetletji še možno atomsko bombardiranje Kitajske, si te omejitve torej ne postavlja iz razlogov politične primernosti, tj. koristnosti in uspešnosti. Narobe. Zgolj z vidika primernosti bi bila takšna temeljita in učinkovita akcija, iztrebljenje ljudi kot sredstvo za doseg ciljev nadvse dobrodošla. »Omejitev izvira iz absolutnega moralnega načela, ki se mu je treba pokoravati ne glede na oziro nacionalnih koristi.« Nacionalni interes je torej treba postaviti v oklepaj povsod tam, kjer bi njegovo dosledno zastopanje zahtevalo kršitev temeljnih moralnih načel, kakršno je prepoved množičnih ubijanj v času miru.

Čeprav je pogosto slišati mnenje, da je spoštovanje človeškega življenja podaljšek obligacije, da se drugim človeškim bitjem ne nanaša nepotrebne smrti ali trpljenja, ki nista nujna za doseg nekega višjega cilja, ki da opravičuje derogacijo splošne obligacije, takšno stališče ni v skladu z etiko. Cilj ne posvečuje sredstev, ko gre za življenja. Vsekakor ne v miru. Kaj pa v vojni?

Podobni moralni zadržki omejujejo, ko gre za civilno prebivalstvo, mednarodno politiko tudi v vojnem času. Omejujejo celo ravnanje z vojaki, ki se ne morejo ali ne želijo bojevati, zlasti pa z vojnimi ujetniki. Skozi večji del zgodovine, o čemer pričajo tudi prve knjige Biblije, so zmagovalci po mili volji pobijali svoje sovražnike, naj so ti bili v sestavi oboroženih sil ali ne. Moške, ženske in otroke so pogosto pobili ali pa jih prodali za sužnje. Ne da bi temu kdo ugovarjal. Hugo Grotius, utemeljitelj modernega prava, v knjigi *O zakonu vojne in miru* z začetka sedemnajstega stoletja, v poglavju *O pravicah ubijanja sovražnikov v ljudski vojni in o drugem nasilju proti človeku* še zmerom zagovarja stališče, da je večina krvavih dejanj opravičenih tako v etičnem kot pravnem smislu, ko gre za vojno s pravičnim ciljem, torej za pravično vojno.

Pomanjkanje moralnih omejitev pri ubijanju med vojno naj bi izhajalo iz narave same vojne. V tistem času so bili prepričani (to prepričanje pa se v našem stoletju, naj dodam, ponekod spet vrača oziroma sploh še ni izumrlo), da je vojna spopad med vsemi prebivalci na ozemlju vojskujočih se držav. Vsak posamezni državljani sovražne dežele je veljal za sovražnika vsakega posameznega državljan druge dežele. Šele po koncu tridesetletne vojne je prevladala misel, da vojna ni spopad med narodi, marveč le med vojskami voj-

skujočih držav. Razlikovanje med vojaki in nevojaki je tedaj postalo eno temeljnih pravnih in moralnih načel vojskujočih se strani. Ker civilno prebivalstvo ni sodelovalo v spopadih, tudi njihov objekt ni smelo postati. Uveljavila se je torej moralno-pravna dolžnost, da se civiliste ne napada, ne rani in ne ubije, vsaj namenoma ne. Poškodbe in smrt, ki civiliste prizadene med vojaškimi operacijami – tudi med bombardiranjem mest ali borbami v naseljenih predelih – po nesreči, veljajo za neizbežne posledice vojne. A se jim je treba z vsemi možmi izogniti.

To načelno pravilo sta izrazili in pravno sankcionirali tako Haška konvencija (1899 oz. 1907) v zvezi z zakoni in običaji med kopenskim bojevanjem kot Ženevska konvencija (1949). Ravno tako je že Ženevska konvencija iz leta 1864, ki so jo nato nadomestile izpopolnjene konvencije (1906, 1929 in 1949) prelila v konkretne in podrobne pravne obveznosti vsa moralna prepričanja novejšega časa glede ravnanja z ujetniki, ranjenci, bolniki in medicinskim osebjem. Simbol in izjemna institucionalizirana realizacija teh moralnih prepričanj in pravnih stališč je mednarodni Rdeči križ. Danes je bistveno omejevanje jedrskega vojskovanja, saj se ta že iz čisto tehničnih razlogov v glavnem ne ozira na razliko med armadami in civilisti ali pa jo, kot dokazuje Nagasaki in Hirošima, celo namerno spregleda, če ne celo instrumentalno uporabi.

Zaradi pogostih in tudi množičnih kršitev prepovedi iz mednarodnih sporazumov, je s pravnega vidika, četudi jih je podpisala večina držav, mogoče oporekati njihovi učinkovitosti in veljavnosti. Vendar pa to oporekanje nikakor ne pomeni že tudi zanikanja moralne vesti, ki ob nasilju ali vsaj nekaterih vrstah nasilja na mednarodnem prizorišču ne ostane neprizadeta. Še več, obstoj moralne za-vesti potrjujejo celo izgovori, poskusi državnih voditeljev ali vojaških poveljnikov, da bi moralno opravičili očitane kršitve sporazumov, konvencij itn. Zato so, sklene Morgenthau, »zagotavljanja nedolžnosti ali moralne opravičenosti, na katere v takšnih primerih enoglasno letijo obtožbe, več kot samo ideologija« (343). Pomenijo posredno priznavanje moralnih načel in iz njih izhajajočih omejitev.

Moralna vest nekaterih skupin, lahko tudi zelo velikih, se zato navsezadnje upre nedvomnim in očitnim kršenjem etično moralnih in pravno legalnih omejitev vojskovanja in oblik nasilja. Z demonstracijami in drugimi akcijami lahko izpričajo obstoj moralne vesti, vesti, ki se zaveda moralnih omejitev. Na individualni ravni tedaj govorimo, tudi ko gre za vojake, o ugovoru vesti, še več, o

pravici do ugovora vesti. Pri upoštevanju ugovora vesti je treba biti seveda kar se da previden. Toda tudi v drugo skrajnost, v poskuse, da bi ugovor vesti povsem zatrli, ne smemo zapasti. Zlasti perverzno bi bilo, če bi pri tem sodelovali tisti, ki so za spoštovanje vesti, neločljive od pravice do njenega ugovora, v vojski izrecno odgovorni, na primer vojni kurati.

Teoretiki političnega realizma v mednarodni politiki, kakršen je Hans Morgenthau, torej kljub striktnemu zagovarjanju načel tega realizma nikoli ne zapadejo v pragmatično utilitaristični model realne politike. Enako striktno kot politični realizem zagovarjajo etično principialnost, ko gre za uporabo vojnega ali povojnega nasilja. V zadnjih desetletjih se je takšna naravnost okrepila tudi med teoretiki vojskovanja, med obramboslovci in drugimi. Globalnost problematike je končno porodila študije, kakršna je *Spopad civilizacij ali preoblikovanje svetovnega reda* Samuela Huntingtona. Pri tem velja videti ne le prvi del, ampak tudi drugi del naslova. Medtem ko se prvi del, ki govori o spopadu (že obstoječem trku in možni vojni) civilizacij, nanaša na realno politiko v času globalizacije, drugi del napoveduje preoblikovanje svetovnega reda, namreč obstoječega, pod obnebjem svetovnega etosa. Etosa, ki po Huntingtonu edini lahko zaustavi napovedujoče se globalne spopade sredi tega stoletja. Spopade, ki jih obstoječa globalna vojna proti terorizmu, četudi se prikazuje kot nekakšna 3. svetovna vojna, le nakazuje.

2. CIVILIZACIJA ONKRAJ SPOPADA CIVILIZACIJ

Bralci, zlasti iz novinarskih vrst, se običajno zaustavijo pri prvem delu Huntingtonove knjige *Spopad civilizacij in preoblikovanje svetovnega reda*. Ta običajna navada se sprevrača v škodljivo razvado. Saj je bistven drugi del knjige, ki se nanaša na svetovni etos kot izhodišče, minimalni skupni imenovalec preoblikovanja svetovnega reda, ki nas čaka v naslednjih desetletjih, če ne želimo zapasti v globalni vojaški spopad.

Zaradi povedanega se tu ne bomo zadrževali pri dandanes domala splošno znanih Huntingtonovih analizah posameznih civilizacij in njihove strukture, pri razčlenitvi njihovih medsebojnih stikov in trkov, spremenjenega ravnotežja med civilizacijami, tudi ne pri interpretaciji gospodarskih in vojaških kapacitet vodilnih držav iz izpostavljenih civilizacij in drugih »zunanjih« podatkov o njih. Predmet našega zanimanja bo Huntingtonov projekt možne prihodnje univerzalne civilizacije, tj. civilizacije onkraj spopada civilizacij.

Zakaj je takšen pristop metodološko ne le opravičen, ampak tudi najbolj primeren in priporočljiv? Ker sama deskripcija, sami opisi obstoječega stanja ostajajo brez verifikacijskega kriterija, dokler ne uvidimo v luči česa se nam to, kar se nam kaže, kaže prav tako, kakor se nam kaže. Marxovih opisov kapitalizma in njegove kritike politične ekonomije na primer ne moremo razumeti, dokler ne poznamo njegove zamisli prihodnje družbe kot družbe komunizma; šele z vidika po njem zamišljene idealne družbe, brezrazredne družbe brez kapitala lahko razumemo Marxovo kritiko kapitalističnih odnosov; in iz te kritike izvirajočo deskripcijo razrednih bojov, razrednega sovraštva, sprevrnjene razredne zavesti itn. Skratka – v teoriji kritika ne sledi deskripciji, narobe, deskripcija izvira iz kritike. Realno se v svoji pregledni realnosti pokazuje šele v vzratnem ogledalu idealnosti. Tako je, čeprav z drugih izhodišč, tudi pri Huntingtonu. Brez univerzalne Civilizacije kot ideala prihodnosti ni mogoče videti sedanjega stanja civilizacij, oceniti spopada med njimi kot nekaj dobrega ali slabega. Zlasti pa ne, kot bomo videli, uzreti temeljne napake, ki jo trenutno dela zahodna civilizacija.

Potem ko obdela dinamiko vojn na prelomnici civilizacij, vzpon samozavesti civilizacij skozi njihovo identiteto, krepitev civilizacij s povezavo sorodnih držav in diasporo, si Huntington zastavi vprašanje, kako ustaviti vojne na prelomnicah civilizacij. V tem kontekstu Huntingtona še zmerom lahko beremo na običajen, novinarsko utečen način, namreč kot precej ciničnega avtorja, podobno kot v podobnih kontekstih Hansa Morgenthaua. V zvezi z dogajanjem v Bosni in Hercegovini po mirovnem sporazumu 1995 namreč zatrdi naslednje:

»Delitev Bosne v razmerju 51 proti 49 odstotkom ni bila mogoča leta 1994, ko so Srbi nadzirali 70 odstotkov ozemlja; mogoča je postala, ko so hrvaške in muslimanske ofenzive skrčile srbski nadzor nad njim na skoraj polovico. Mirovnemu procesu je pomagalo tudi etično čiščenje, do katerega je prišlo, saj je zmanjšalo število Srbov na manj kakor 3 odstotke prebivalstva Hrvaške, pripadniki vseh treh skupin v Bosni pa so bili ločeni na silo ali prostovoljno. Poleg tega so udeleženci druge in tretje stopnje, med slednjimi pogosto jedrne države civilizacij, morali imeti resnično zavarovane svoje interese v vojni, da so možno rešitev podprli. Udeleženci prve stopnje sami ne morejo zaustaviti vojne na prelomnici /civilizacij/. Ali jih bodo zaustavili ali preprečili, da se vojna stopnjuje v globalno, je odvisno predvsem od interesov in dejanj jedrnih držav glavnih svetovnih civilizacij. Vojne na prelomnicah brbotajo od spodaj

navzgor, mir na prelomnicah kaplja od zgoraj navzdol« (Huntington 2005: 381).

Za tem površinskim cinizmom, ki je odraz realne politike in političnega realizma, pa Huntington išče vzode, ki bi omogočili preseči nihilizem, povezan s spopadi civilizacij (zahodno krščanske, pravoslavne, muslimanske, judovske, kitajsko konfucijanske, indijsko hinduistične, japonsko budistične in še nekatere), s tem pa tudi na uničujoče procese nanašajoči se cinizem, natančneje, nemočni naknadni refleksi ob že izvršenih dejanjih. Dejstvih, kot so spopadi na prelomnicah civilizacij, kakršni so bili v devetdesetih letih prejšnjega stoletja med Hrvati kot predstavniki zahodno krščanske civilizacije, Srbi kot predstavniki vzhodno krščanske civilizacije in Bošnjaški kot predstavniki muslimanske civilizacije. Pri tem izhaja iz opozoril, ki jih je že v petdesetih letih formuliral Lester Pearson, potem ko je ugotovil, da človeštvo vstopa v obdobje, ko se bodo različne civilizacije morale naučiti živeti druga ob drugi v miru, se učiti druga od druge, preučevati zgodovino in ideale ter umetnost in kulturo druga druge. Edina alternativa temu je negativna alternativa: nerazumevanje, napetost, spopad in katastrofa.

Prihodnost svetovnega miru je torej odvisna od razumevanja in sodelovanja ne le med političnimi, ampak tudi med duhovnimi in siceršnjimi intelektualnimi voditelji glavnih civilizacij sveta. V večjem spopadu, v resnično globalnem spopadu med Civilizacijo (na svetovnem etosu temelječi uniji vseh civilizacij sveta) in barbarstvom bodo velike civilizacije s svojimi bogatimi dosežki v tehnologiji in kulturi, religiji, umetnosti, znanosti, literaturi, filozofiji, morali in sočutju ostale skupaj ali šle narazen. Vsekakor pa so v obdobju, ki je pred nami, je zapisal Pearson pred pol stoletja, spopadi civilizacij največja grožnja svetovnemu miru in mednarodnemu redu. Mednarodni red, ki bi temeljil na povezanosti civilizacij, pa najzanesljivejše jamstvo pred novo veliko svetovno vojno in pred nevarnostjo obrata v »globalni mračni vek«, v vrnitev srednjega veka na globalni ravni in z vsemi tehnološkimi dosežki poznega modernega veka.

a) Univerzalizem kot imperializem

Ob tem Huntington ugotavlja, da zahodno in še posebno ameriško prepričanje »o univerzalni merodajnosti zahodne kulture« izzivata prav kulturna in civilizacijska raznolikost v svetu. Gre za iluzijo, da ljudje po vsem svetu, v vseh

družbah želijo prevzeti zahodne vrednote, institucije in prakse, ta pa je zakoreninjena v veri v neločljivo povezanost razvoja tehnologije in zahodne civilizacije. Zato Zahod meša nezadržno globalno širjenje tehnologije in ideološko pozahodenje sveta. Kakor da je tehnologija neločljivo povezana (prepričanje, navzoče od Descartesa prek Hegla in Marxa do Heideggra) z zahodnimi moralnimi vrednotami in celo političnimi institucijami. A kot vidimo v primeru Kitajske, tehnologija lahko doseže zelo visoko stopnjo celo brez parlamentarne demokracije v zahodnem pomenu besede. Če pa nimajo želje po pozahodenju, naj bi bile druge, nezahodne civilizacije, zavezane svojim tradicionalnim kulturam, žrtve »lažne zavesti«, zavesti, kakršno so marksisti očitali proletarcem, ki so podpirali kapitalizem.

Gre za zahodno univerzalistično prepričanje, ki predpostavlja, da bi ljudje po vsem svetu morali prevzeti zahodne vrednote, ker da utelešajo najvišje, najbolj razsvetljeno, najbolj racionalno, najmodernejše in najbolj civilizirano mišljenje človeštva. Nasproti takšnemu prepričanju Huntington (Huntington 2005: 397) poudari: »V nastajajočem svetu etničnih konfliktov in civilizacijskega spopada ima zahodno prepričanje o univerzalnosti zahodne kulture tri probleme: je neresnično, je nemoralno in je nevarno.« Najprej, skupna zahodna predpostavka, da je kulturna raznolikost zgodovinska posebnost, ki jo naglo spodnaša rast skupne, zahodno usmerjene, še ožje, anglosaksonske svetovne kulture, preprosto ne drži. Drugič, prepričanje, da bi nezahodna ljudstva morala privzeti zahodne vrednote in ustanove, je nemoralno; zaradi tega, kar bi bilo potrebno, da bi to dosegli. In končno, zahodni univerzalizem je tudi nevaren, saj lahko privede do velike medcivilizacijske vojne med jedrnimi državami svetovnih civilizacij, med ZDA in Kitajsko, med Evropsko unijo in muslimanskim svetom, navsezadnje morda do poraza Zahoda.

Domala svetovni domet evropske moči v poznem devetnajstem stoletju in globalna ameriška premoč konec dvajsetega in na začetku enaindvajsetega stoletja sta zahodno civilizacijo res razširila po vsem svetu. Toda evropskega globalizma ni več. Ameriška hegemonija pa se krči; sprva se je sama omejila, ker ni bila več potrebna za zaščito ZDA pred sovjetsko vojaško nevarnostjo v slogu hladne vojne, dandanes pa je v to, kakor v nadaljevanju Huntingtonovih razmišljanj odkriva vrsta avtorjev, čedalje bolj že tudi prisiljena.

S svojo knjigo *Po imperiju – Zlom ameriškega reda* je v teh izsledkih nepopustljiv zlasti Emmanuel Todd. Čeprav njegov namen ni obtožba, marveč dia-

gnoza, že iz diagnoze same izhajajo porazne ocene: »Nezmožna nadzorovati resnične sile svojega časa – saj se v industrijskem sektorju oklepa Japonske in Evrope ter spodkopava bistvo Rusije in njeno jedrsko moč – se je Amerika zatekla k ustvarjanju spektakla imperija. Odločila se je, da bo izvajala vojaška in diplomatska dejanja v vrsti slabotnih sil, ki so za dramatični učinek poimenovane kot *os zla* ... Vzpostavljeni so embargi proti nemočnim državam, neznatne vojske so bombardirane, zatrjujejo, da se snuje in gradi vedno bolj prefinjena vojaška oprema, ki naj bi imela natančnost videoigrice, pa vendar je v praksi neoboroženo civilno prebivalstvo bombardirano na staromodne načine, ki spominjajo na drugo svetovno vojno.« Te besede so iz prve izdaje Toddove knjige, torej iz časa, preden so ZDA navkljub nasprotovanju večine svojih zaveznikov in večine držav sveta sprožile vdor vojaških sil in zasedle Irak z razglašenim namenom, da bi odstranile domnevno grožnjo orožja za množično uničevanje. Po napadu na Irak, v predgovoru za ameriško izdajo svoje knjige, je Todd še ostrejši.

Da bi vnaprej spodnesel in zavrnil morebitne neupravičene očitke na svoj račun, Todd (2005: XVII) svojo ostro kritiko začenja takole: »Moj lansko leto preminuli stari oče je bil ameriški državljani židovsko-avstrijskega porekla. Kar se tiče članov družine moje matere, so le-ti zaradi židovskih korenin preživeli drugo svetovno vojno kot begunci v Ameriki. Zaradi tega so bile Združene države do nedavnega zame neke vrste podzavestna varnostna mreža – prostor, kamor bi lahko šel, če bi se v Evropi zgodilo kaj slabega. To je najverjetneje temeljni razlog, zakaj sem do pred dvema letoma nasprotoval tako Maastrichtski pogodbi o evropski združitvi kot ideji o resnični evropski moči. Ob zupanju v Združene države nisem čutil potrebe po drugi državi, ki bi bila protitež Ameriki po propadu Sovjetske zveze. Šele nedavno vedenje Združenih držav – ko je prišlo do tega, da so glavni dejavnik svetovnega nereda in oboroženih konfliktov – me je pripravilo, da sem postal dober Evropejec in, da bi to pokazal, politični nasprotnik Združenih držav.« Zaradi česa vsega?

Ne toliko zaradi »teatralnega mikromilitarizma«, o katerem je govoril že prej, kolikor zaradi »militarizirane paradije britanskega imperija, v katero so se Združene države Amerike spremenile od konca hladne vojne«, kakor v svoji spremni besedi k ameriški izdaji Toddove knjige, navaja Michael Lind; njegova sklepna misel pa je: »V devetdesetih je tehnološki mehurček prevzel večino Amerike in sveta. Izvedenci so obogateli s trditvami, da je gospodarski cikel končan in da se rojeva novo obdobje splošne blaginje. Vladni proračuni so

odražali te utopične predpostavke. Skeptiki, ki so opozarjali, da je neizbežno, da bo mehurček počil, so bili prezrti. Mehurček je počil. V prvem desetletju enaindvajsetega stoletja je mehurček o imperiju nasledil tehnološkega in bo čez desetletje ali dve videti enako nesmiseln v prepozmem spoznanju. « Spominimo se samo tega, da je vojska Združenih držav že poleti 2003 naznanila, da sta dve mali vojni in zasedba dveh manjših držav, Afganistana in Iraka, obremenila njene zaposlene skoraj do točke psihološkega zloma. Gospodarski zlom se približuje počasneje, a je neizbežen. Amerika bi se morala zamisliti ne samo nad tem, da njenih pet odstotkov svetovnega prebivalstva potroši kar četrtino vseh svetovnih naftnih dobav, ampak tudi nad takimi podatki, kot sta ta, da je na področju mobilnih komunikacij finska korporacija Nokia že štirikrat večja od ameriške Motorole in da so zadnja leta evropske rakete Ariana v zemeljsko orbito poslale več ko polovico komunikacijskih satelitov. Itn.

Z vidika Huntingtona, ki je zaprisežen Američan, vse to pomeni, da se že kažejo posledice zahodnega, zlasti ameriškega imperializma. Imperializma, ki je po njem nujna posledica univerzalizma. »Kultura, kakor sem dejal, sledi moči. Če naj bi zahodna kultura še enkrat oblikovala nezahodne družbe, se bo to zgodilo samo kot posledica širjenja, namestitve in učinka zahodne sile. Imperializem je nujna logična posledica univerzalizma.« (Huntington 2005: 297) In ker azijska in muslimanska civilizacija vedno bolj uveljavljata univerzalnost svojih civilizacij, bomo povezavo med univerzalizmom in imperializmom začeli vedno bolj upoštevati tudi zahodnjaki.

Univerzalizem je potemtakem nevaren z dveh platí. Svetu v celoti je nevaren, ker bi lahko privedel do velike medcivilizacijske vojne med jedrnimi državami posameznih civilizacij, Zahodu pa je nevaren, ker navsezadnje lahko privede do njegovega poraza. Zahod kot vedno zrelejša civilizacija nima več niti gospodarskega niti demografskega dinamizma, ki je potreben za vsiljevanje njegove volje družbam. Obenem pa je takšno njegovo prizadevanje še v nasprotju prav z zahodnimi vrednotami samoodločbe in demokracije. Zato bi bilo modro, da Zahod v položaju, ko sicer še ima prevlado nad svetom, obenem pa tudi šibkejši azijske, muslimanske in druge družbe začenjajo nabirati moči, ne poskuša preprečiti premika moči, ampak se nauči krmariti v novih pogojih, razumno zmanjševati svoje podvige in zavarovati lastno kulturo kot temelje svoje civilizacije.

Zahodna civilizacija po Huntingtonu ni dragocena zato, ker je univerzalna, marveč ker je edinstvena. Zahod je lahko prešel v modernost, ker je vpeljal individualno svobodo, pluralizem, vladavino prava, politično demokracijo in spoštovanje človekovih pravic. Glavna odgovornost zahodnih voditeljev je, da drugih civilizacij ne poskušajo preoblikovati po svoji podobi, jih narediti za podobnike Zahoda, temveč da varujejo, obranijo in obnavljajo vrednote zahodne civilizacije.

Glede ZDA Huntington vztraja, da njihovim interesom ne ustrezajo dobro niti internacionalizem niti izolacionizem, niti multilateralizem niti unilateralizem. Izogniti se mora tem skrajnostim in uvesti atlantsko politiko tesnega sodelovanja z evropskimi partnerji. Že pred desetletjem je zato ZDA in državam EU predlagal naslednje konkretne ukrepe:

1. Da dosežejo večjo politično, gospodarsko in vojaško povezanost in s koordiniranjem svojih politik državam iz drugih civilizacij preprečijo izkoriščanje njihovih nesoglasij.
2. Da v EU in Nato vključijo zahodne države Srednje Evrope, baltiške republike ter Slovenijo in Hrvaško.
3. Da spodbujajo »pozahodnjenje« Latinske Amerike.
4. Da obrzdajo razvoj konvencionalne in nekonvencionalne vojaške sile islamskih in azijskih držav.
5. Da upočasnijo oddaljevanje Japonske od Zahoda in njeno približevanje Kitajski.
6. Da sprejmejo Rusijo kot jedrno državo pravoslavja in glavno regionalno silo z legitimnimi varnostnimi interesi na njeni južni meji.
7. Da vzdržujejo tehnološko in vojaško premoč Zahoda nad drugimi civilizacijami.
8. Da ugotovijo, kar je najpomembnejše, kako je zahodno vmešavanje v zadeve drugih civilizacij verjetno glavni in najnevarnejši vir nestabilnosti in potencialnega globalnega konflikta v mnogocivilizacijskem svetu.

Če se ozremo, sta realizirani predvsem 2. in 6. točka, EU in Nato sta se razširila, Rusija je skupaj z njenimi interesi postala ključen sogovornik Zahoda; 1. in 3. točka sta realizirani le delno, v glavnem po krivdi ZDA; za 5. točko je poskrbela Japonska sama; glede 4. in 7. točke so napor veliki, uspehi pa ne največji; 8. točko pa Zahod, z ZDA na čelu, še zmerom ne upošteva, torej smo tudi po lastni krivdi še daleč od globalne stabilnosti.

Toda še enkrat, globalnemu konfliktu v mnogocivilizacijskem svetu se je mogoče izogniti le z odpovedjo vmešavanju. Konstruktivna smer je edino v sprejetju raznolikosti in iskanju skupnih potez. »Namesto uveljavljanja domnevno univerzalnih značilnosti ene civilizacije zahteva kulturno sobivanje iskanje tega, kar je skupno vsem civilizacijam.« (Huntington 2005: 407) Iskanje svetovnega etosa kot minimalnega skupnega imenovalca globalnega sveta in civilizacij v njem.

b) Edinstvena vloga kulture

Tako univerzalizem kot multikulturalnost ogrožata edinstvenost naše civilizacije. Univerzalizem navzven zaradi negativnih povratnih učinkov, multikulturalnost navznoter zaradi izgubljanja lastne orientacije. Večkulturni svet je sicer nezogiben, ker je globalni imperij nemogoč, toda večkulturni Zahod v striktnem pomenu ni mogoč, kajti nezahodni Zahod pač ne bi bil več Zahod. Medtem ko je za varnost sveta potreben pristanek na večkulturnost, je za ohranitev Zahoda potrebna obnova zahodne identitete. Identitete, katere temelj je kulturna identiteta: jedro identitete vsake od civilizacij. Od tod Huntingtonova osnovna, izhodiščna teza, do katere se je dokopal predvsem ob razpadanju Jugoslavije: temeljni vir konfliktov v prihodnosti ne bo več ne ideološki ne gospodarski, temveč kulturni. Konflikt med glavnimi kulturami sveta, ki večinoma temeljijo na (svetovnih) religijah. Delna izjema sta le Evropa in Kitajska, prva s svojimi razsvetljenstvom in iz njega izvirajočo laičnostjo, druga s svojo marksističnostjo. Toda tudi pri njima je očitno njuno religiozno poreklo, pri Evropi krščanstvo, pri Kitajski konfucijanstvo.

Skupne vrednote svetovnega etosa velja zato iskati predvsem v svetovnih religijah, ki so zgodovinski izvor razlik med obstoječimi civilizacijami sveta. Kajti glavne svetovne religije imajo »ne glede na to, do kolikšne stopnje so razdelile človeštvo, vse skupne ključne vrednote«; če naj ljudje razvijejo univerzalno (svetovno) Civilizacijo, bo torej ta nastajala postopoma z raziskovanjem in

širjenjem skupnih potez obstoječih civilizacij. Zato je za mir v mnogocivilizacijskem svetu poleg pravila vzdržanja, pravila o nevmešavanju v druge civilizacije/kulture pomembno še tretje pravilo: pravilo upoštevanja skupnih značilnosti, iskanja in izpostavitve teh značilnosti.

Takšno prizadevanje bi zagotovo prispevalo k zmanjšanju trenj med civilizacijami, predvsem pa bo okrepilo Civilizacijo v ednini, gledano bodisi historično bodisi strukturno. »Edninska Civilizacija se verjetno nanaša na celovit preplet višjih stopenj morale, religije, znanja, umetnosti, filozofije, tehnologije, materialne dobrobiti in verjetno še drugih stvari. Nikakor ni nujno, da se vse razlikujejo. Vendar strokovnjaki zlahka določijo najvišje in najnižje točke na stopnji Civilizacije v zgodovini civilizacij. Vprašanje zato je: Kako je mogoče določiti padce in vzpone v razvoju Civilizacije, ki presega posamezne civilizacije?« In če taka težnja obstaja, ali je proizvod procesa modernizacije, ki povečuje nadzor ljudi nad njihovim okoljem in ustvarja čedalje višje ravni tehnološke razvitosti in blagostanja? Ali je torej dosežena stopnja modernizacije in modernosti predpogoj za nastanek oz. za prehod na višjo stopnjo Civilizacije ali pa so stopnje Civilizacije zadeva zgodovine posameznih civilizacij, vsake od njih posebej?

Vprašanji sovpadata z vprašanjem o linearni ali ciklični naravi zgodovine. Prva domneva je, da *modernizacija*, ki je ne gre avtomatično enačiti z vesterizacijo, in človeški *moralni razvoj*, ki ga ustvarjajo večja izobraženost ter razumevanje človeške družbe in naravnega okolja, pomenita stalen razvoj k vedno višjim stopnjam Civilizacije. Druga domneva pa je, da stopnje vsečloveške Civilizacije izhajajo iz stopenj posameznih civilizacij med ljudstvi sveta. Ko se neka civilizacija pojavi, so njeni pripadniki običajno močni, brutalni, dinamični, mobilni in ekspanzivni; z vidika Civilizacije so torej sorazmerno necivilizirani. Ko takšna civilizacija napreduje, postaja bolj umirjena in razvije večšine; postane torej bolj civilizirana. Ko pa se tekma med njenimi sestavinami poleže in nastopi univerzalnejše stanje, ta civilizacija doseže najvišjo stopnjo, sovpadе s Civilizacijo, z razcvetom morale in literature, znanosti in umetnosti, tehnologije in ekonomije. Tej »zlato dobi« sledi dekadencia, propadanje in s tem upadanje Civilizacije, vse do ravni, ko izgine pod udarom drugih, še razvijajočih se in napredujočih civilizacij, četudi z relativno nižjo stopnjo civiliziranosti. Modernizacija povečuje materialno moč Civilizacije, ne pa tudi, vsaj avtomatsko ne, njene moralne razsežnosti.

Konec dvajsetega stoletja o suženjstvu ni bilo več govora, zdelo se je, da tudi zlorabljanje posameznikov ali mučenje nista več sprejemljiva. Kakor da je vpliv zahodne civilizacije prevladal in da zato lahko pričakujemo moralni obrat vsega sveta. Toda v tem stoletju postaja vse bolj očitni tudi nasprotni tok. Huntington je opazil, da z upadanjem materialne moči Zahoda upada tudi njegov moralni vpliv; ni pa predvidel še bolj poraznega dejstva, da se bodo nekateri pojavi neciviliziranosti, barbarstva, kakršno je mučenje, začeli znova širiti iz domnevnih Civilizacij že zelo približane zahodne civilizacije.

c) Svetovni etos in strategije 21. stoletja

Huntington je zaznal globalni zlom zakonitosti in reda, globalni val kriminala, porajanje čezdržavnih mafij, naraščanje odvisnikov od drog, rast etničnega in religioznega nasilja, globalno krizo vladanja pa tudi vzpon terorističnih tolpe, ki nasilno napadajo Civilizacijo. Ni pa predvidel možnosti, da bo spopad s terorističnimi tolpmi, ko bo prerasel v globalno antiteroristično vojno, začel proizvajati klice razkroja Civilizacije, metastaze njene pretirane avtoimunosti.

28

Zahodna civilizacija se od vseh drugih res razlikuje prav v tem, da je na vse druge izrecno in odločilno vplivala, namreč na tiste, ki so obstajale po letu 1500. Proces modernizacije in industrializacije se je razširil po vsem svetu, njegova posledica pa je, da družbe vseh civilizacij skušajo dohiteti Zahod. David Gress (1998) razlikuje med starim Zahodom (700–1500) in novim Zahodom (od 1500 naprej), znotraj tega pa spet razlikuje med dvema oblikama modernega razsvetljenstva, med skeptično in radikalno. Te obliki sta po njem korelativni z dvema sintezama, ki jo vsebuje kompleksni Zahod: med antično, judovsko in krščansko kulturo v pozni antiki na eni strani, na drugi strani pa na modernem razvoju svobode, demokracije, znanosti in kapitalističnega gospodarstva. Radikalno razsvetljenstvo se je prek francoske (meščanske) revolucije oblikovalo na podlagi skeptičnega razsvetljenstva in nadaljevalo z raziskovanjem, obenem pa osvajanjem sveta, navznoter pa na podlagi preloma z absolutizmi, posvetnimi in cerkvenimi ter vpeljave človekovih pravic, zavarovanih s sekularizacijo in laičnostjo.

Zaradi močne avtorefleksije so se zahodne družbe vse bolj razvijale skozi diskurzivne konstrukte, dokler v dvajsetem stoletju ni nad naravno realnostjo prevladala družbena konstrukcija realnosti (Berger & Luckmann 1988). Toda ali ti procesi pomenijo, da se dinamika Zahoda kot civilizacije bistveno raz-

likuje od vzorcev, ki so obvladovali druge civilizacije? Primerjalna zgodovina civilizacij ne daje enoznačno pozitivnega odgovora.

Dosedanji razvoj zahodne civilizacije se ni bistveno oddaljil od razvojnih vzorcev, ki so skupni civilizacijam v vsej zgodovini. Azijska gospodarska dinamika in islamski preporod kažeta, da so druge civilizacije žive in zdrave in Zahodu zato vsaj potencialno nevarne. Čeprav velika vojna med Zahodom in jedrnimi državami drugih civilizacij, npr. s Kitajsko kot jedrno državo azijske civilizacije, ni neizogibna, lahko do nje pride, torej je treba računati tudi nanjo. Ne glede na to, da se postopni in neenakomerni zaton Zahoda, ki se je začel v dvajsetem stoletju, lahko nadaljuje še desetletja, manj verjetno stoletja. Ni pa izključena tudi revitalizacija Zahoda in ponovna utrditev njegovega vodilnega položaja.

Prihodnost Zahoda je odvisna od tega, kako mu bo uspelo obvladati negativne trende, ki spodbujajo vse pogostejše trditve o moralni večvrednosti muslimanov in azijskih družb. Pri tem sta ekonomija in demografija pomembni, toda najpomembnejše je prav vprašanje morale. Med znake moralnega propada po Huntingtonu spadajo: 1. rast antisocialnega ravnanja (kriminal, droge, nasilje raznih vrst), 2. razpadanje družine (ločitve, najstniške nosečnosti, enostarševstvo), 3. upadanje delovne etike in naraščanje razvajenosti, 4. manjša zavzetost za učenje in intelektualne dejavnosti sploh in 5. zmanjševanje socialnega kapitala (članstva v prostovoljnih organizacijah, itn.). Za ZDA pa je zlasti pereče vse večje zavračanje zahodnosti kot take ob hkratnem sklicevanju na večkulturnost.

Namesto enotnosti ameriškega ljudstva se tako uveljavlja razkrajajoča raznolikost in iz nje izvirajoča kulturna shizofrenija. »Kakor smo videli«, šlo je predvsem za Turčijo, »so voditelji drugih držav občasno poskušali zanikati svojo kulturno dediščino in identiteto svoje države premakniti iz ene civilizacije v drugo. Do sedaj jim ni še v nobenem primeru uspelo in namesto tega so ustvarili samo shizofreno raztrgano državo. Ameriški zagovorniki večkulturnosti na podoben način zavračajo kulturno dediščino svoje države. Namesto da bi skušali Združene države Amerike identificirati z drugo civilizacijo, skušajo ustvariti državo več civilizacij, kar pomeni, da država ne pripada nobeni in nima kulturnega jedra. Zgodovina kaže, da nobena tako sestavljena država ne more dolgo zdržati kot koherentna družba. Večkulturne Združene države Amerike ne bodo več Združene države Amerike, ampak bodo Združeni narodi.«

29

(391) Kakšno mesto bo obdržala družba brez kulturnega jedra in to v času, ko se drugi narodi definirajo prav v kulturnem smislu?

Če ob tem prihaja še do postavljanja pravic skupin (na podlagi rase, etničnosti, spola in spolne usmerjenosti) pred pravice posameznikov, je razzahodnjevanje ZDA, s tem pa posredno Zahoda v celoti, neizbežno. »Brez Združenih držav Amerike postane Zahod majhen in upadajoči del svetovnega prebivalstva in nepomemben polotok na koncu evrazijske zemeljske gmote.« Ne iz odpora do Zahoda, marveč iz zavezanosti Zahodu, v nekaterih pogledih že kar pretirani, se Huntington torej tako goreče zavzema za svetovni etos. Namreč na ravni minimalnega, v danih pogojih lahko rečemo tudi optimalnega ali celo maksimalnega skupnega imenovalca, nikakor pa ne na ravni unifikacije. Gre za etično ulomkovo črto, pod katero je število vedno manjše od tistega nad črto, toda v seštevek navsezadnje lahko pridemo do multiplikacije skromnih izhodišč.

3. SVETOVNI ETOS IN GLOBALNA ETIKA

Obstajata dva pojmovanja svetovnega etosa. Po prvem, tradicionalnem pa tudi modernem pojmovanju naj bi bil izvor svetovnega etosa Zahod; izvirjal naj bi torej iz krščanstva oz. razsvetljenstva in se širil po svetu. Po drugem, sodobnem ali postmodernem pojmovanju pa so na izvoru svetovnega etosa vse svetovne religije; je torej nekaj, kar izvira iz vseh kultur na svetu in tvori zato njihov skupni imenovalec. V prvem primeru naj bi svetovni etos nastal s podreditvijo, nasilno ali prostovoljno (militaristično ali misijonarsko), nezahodnih kultur, se pravi, z zahodno evroameriškim obvladanjem svetovnih civilizacij. V drugem primeru pa je svetovni etos, ki je v temelju že navzoč v vseh svetovnih kulturah (religijah), treba le izluščiti, ga s pomočjo dialoga izpostaviti kot jedro civilizacij in s tem vzpostaviti globalno zavezništvo med civilizacijami.

Tudi končni cilj vzpostavitve svetovnega etosa kot minimalnega skupnega imenovalca vseh civilizacij na svetu ni maksimalističen. Ni, kantovsko rečeno, večni mir, marveč le čim trajnejši svetovni mir.

Svetovni etos sestavljajo *temeljne vrednote*, se pravi, *absolutni pogoji* eksistence človeka kot človeka. Ker gre pri njih za vrednote vseh ljudi na svetu, za vrednote človeka kot takega, so to pravrednote človeštva. Na ravni posamez-

nika tvorijo njegov bivanjski temelj, na ravni človeštva kot skupnosti vseh ljudi pa zgodovinske korenine človečnosti človeštva.

Bistvo človeka je v tem, da mu gre v njegovi biti za to bit samo. Skrbi ga za lastno bit; vendar ne predvsem v preživetvenem smislu. Ko mi gre za mojo lastno bit, se biti vselej že tudi odpiram. Ne le svoji lastni, marveč biti kot taki. Razumem, kaj pomeni biti. Kaj pomeni, da sem in da vse, kar biva, je. Človekova odprtost za odprtost biti vsakega od nas postavlja v prostor biti, v jasnost, iz katere sije, se sveti svet, znotraj katerega prebivamo. Ne svet v pomenu celote bivajočega, temveč svet kot pomenskost pomenov: kot svetloba, ki osvetljuje vse reči sveta. Šele iz razumetja biti izvira možnost pojasnitve tega ali onega bivajočega, njegove umestitve v naše, človeško okolje.

Umeščanje reči v svet kot prostor biti, njihova osvetlitev kot reči sveta se dogaja najprej skozi našo govorico. Govorica je, po Heideggru, »hiša biti«, mi sami pa smo, kot njeni nosilci, zato »varuhi biti«: izklicujoči izpostavljalci in ohranjevalci bivajočega v njegovi biti. Ne šele skozi poimenovanja stvari, o čemer nam pripoveduje biblična zgodba, temveč že v trenutku, ko se vprašamo, kaj pa je ta stvar, pred katero smo se znašli. Že v tem vprašanju se izraža naša odprtost za odprtost biti, ne šele v odgovoru nanj. Temeljna značilnost človekovega prebivanja na svetu zato je, da vprašuje, preden odgovarja. Vprašanja so pred odgovori, rado-vednost (grško: *philo-sophia*) je pred vednostjo. Ni odgovorov o smislu življenja, pomenu bivanja brez vprašanja po smislu biti, po resnici biti kot biti. Odgovori pred vprašanji so sofistika, ne pa filozofija.

Iz človekove odprtosti za odprtost biti, razpirajočo se skozi govorico, vznika svetotvornost človeka, izvorni izvir človekovega dostojanstva. Svetotvornost, razkrivanje bivajočega v načinu njegove biti, se pravi, opomenjevanje reči sveta je pred spreminjanjem sveta, torej tudi pred proizvodnjo proizvodov s pomočjo oblikovanja snovi. Celo pred domnevnim ustvarjanjem stvari iz nič; kajti tudi ustvarjanja kot morebitnega podarjanja biti ni brez razumetja biti, s tem pa tudi »razumetja« niča kot njenega antipoda ne.

Zaradi prikazanih razmerij med človekom in bitjo, zaradi človekove odprtosti za odprtost biti kot pogoja resnice/smisla biti zavzema *dostojanstvo človeka* med vrednotami svetovnega etosa prvo mesto. Resnice v pomenu neskritosti, jasneče se svetnosti sveta kot pomenskosti pomenov brez človeka ne bi bilo. Človekovo prebivanje v svetu kot prostoru biti je pogoj pomenskega bivanja

bivajočega. Brez človekove odprtosti za odprtost biti bi bile stvari brez pomena: ne bi bile reči sveta, saj v tem primeru sveta v strogo fenomenološkem pomenu sploh ne bi bilo, drugače rečeno, stvari ne bi mogle biti izrečene kot reči. Od tod nepresegljiva in neoddravljiva vrednost človeka kot človeka, tj. človeka kot skrbnika biti. Kajti človekova odprtost za odprtost biti, iz katere vznika človekovo dostojanstvo, ni pogoj samo človeškosti človeka, ampak tudi pogoj dogodevanja biti. Brez človeka bi bil svet nem, biti pa ne bi bilo na spregled.

Človeku dostojanstvo, sovpadajoče z njegovo svetotvornostjo, pripada, ker je edino človek tisti, ki biti pusti biti bit; ki bivajočemu dopušča biti to, kar je. Človek sprošča prostor biti; proizvaja najprej sam svet, šele potem stvari v svetu. Biti v svetu, kar je dano človeku, slej ko prej pomeni varovati, čuvati in ohranjati, s svojo lastno pričujoč(n)ostjo, bitni prostor prostosti.

Svet je prostor biti le, kolikor je hkrati že tudi prostor prostosti: človekove prostosti. Človekovo dostojanstvo in človekova prostost sta eno in isto. Drugemu pustiti biti, da je to, kar je, dopustiti, naj bo to, kar želi biti, je predpogoj svobode v človekovem pomenu besede. Svobode, ki vzvratno nosi dolg do drugega, prinaša dolžnost in odgovornost do njega. Od tod temeljno pravilo medsebojnih, vzvratnih odnosov med ljudmi, pravilo, imenovano *zlato pravilo*, ki se glasi: *Ne stori drugemu tega, česar ne želiš, da bi drugi storil tebi*. To pravilo je formalno; le formalno nakazuje, kaj naj bi bil njegov vsebinski narek. Zato se zdi, da gre pri zlatem pravilu zgolj in samo za formalno vrednoto svetovnega etosa. A ker izvira iz načina, kako človek je, iz načina njegove biti, zlato pravilo ni brez vsebine.

a) Edinstvenost etosa in občost etike

Človek je v skrbi za svojo lastno bit in bit drugega, ker je smrtno bitje; ker je bit človeka zaznamovana s končnostjo. Vsemogočni Bog, če obstaja, zaradi svoje nesmrtnosti oz. neskončnosti glede lastne biti nima nikakršnih skrbi; jezo, če že ne skrbi, mu povzroča kvečjemu človek. Človek je zaradi končnosti svoje biti smrtno ranljivo bitje. Pustiti drugemu biti pomeni predvsem drugega ne ubiti. Prva vsebinska zapoved zlatega pravila zato je: Ne ubijaj!

Vendar tudi religije, ki naj bi se te zapovedi/prepovedi kar se da strogo držale, poznajo izjeme. Takšno je tudi krščanstvo. Vzemimo naslednjo tezo iz knjige

Misliti Biblijo (Nova revija, Ljubljana 2003), ki sta jo napisala André LaCocque & Paul Ricoeur: »Za konec lahko govorimo o obsegu in mejah biblijske postave. Šesta zapoved je na primer apodiktična; je absolutna v tem smislu, da njena veljavnost ni odvisna od posebnih okoliščin. *Ne ubijaj* je vedno res; nagovorjenega ali nagovorjeno pripelje tudi do končnega jasnega uvida, da mora ljubiti svojega bližnjega, ker je njemu ali njej podobna oseba. Namen zapovedi je kar se da širok, z eno samo *omejitvijo* – ki *ne sodi* v etiko, da Bog lahko ukaže sveto vojno ali da lahko zahteva življenje krivca ali, v Izakovem primeru, nedolžnega iz 'razloga, ki ga razum ne pozna' (Pascal, *Misli* IV).« (156) Ne ubijaj! – ne na lastno roko, po ukazu pa lahko, zlasti če tak ukaz pride od Boga samega.

V dobri veri torej lahko, še več, moramo ubijati. Sicer grešimo, se upiramo Bogu. LaCocque trdi, da takšna odločitev ne sodi v etiko, marveč v religijo. V religijo, ki po Kierkegaardu terja suspenz etike. Ob tem pa oba avtorja, tako La Cocque kot Ricoeur mešata dva med seboj popolnoma različna suspenza, namreč nadetični in podetični suspenz. Ljubezen do sovražnika spada v prvi, tj. nadetični suspenz etike, vodi torej do presežne etike oz. etike presežka. Drugi, podetični suspenz etike pa vodi v odsotnost, manko etike, navsezadnje do skrajno nemoralni dejanj; pomeni torej neetični oz. protietični suspenz.

Vidimo torej, da tudi krščanski teologi v skrajnem primeru, ko se imajo za glasnika Boga, za izvajalca Božje volje, uvajajo religiozni fundamentalizem. Pristajajo torej na nekaj, kar dopušča ubijanje v imenu višjega Cilja, to pa ni tako zelo daleč od tistega, kar danes poznamo pod oznako terorizem. Gre za religiozni terorizem, ki se, ko imamo opravka z državno religijo, pretvori v državni terorizem. Prav terorizem, četudi se kot tak zakriva in nastopa, recimo kot antiterorizem. Antiterorizem kot povzročitelj množičnih ubojev/umorov civilnega prebivalstva, v svojem bistvu nič drugega kot terorizem. Saj je v notranjem konfliktu z vsemi temeljnimi vrednotami svetovnega etosa. Zato zunanje zmage tako sprevrženega, neetičnega antiterorizma pomenijo notranji etični poraz, torej tudi poraz krščanstva kot religije zahodne civilizacije.

Svetovnega etosa ob tem ne gre enačiti z globalno etiko. Globalna etika nastaja na križišču svetovnega etosa in osebne morale; je njun presek. Svetovni etos kot minimalni skupni imenovalec vseh svetovnih religij/kultur vsebuje le pravednote človeštva, temeljne vrednote, ki se kot take ne spreminjajo; ki so, četudi niso razumljene kot vrednote Absoluta, absolutne vrednote.

Osebna morala je mala etika medsebojnih odnosov med bližnjimi v dobesednem ali neposrednem pomenu. To je etika vsakdanjega življenja, ki se razprostira od odnosov v družini do odnosov v šoli in med delavci ali uslužbenci v neposrednem »delovnem« okolju; seveda tudi v športnih in siceršnjih društvih. S svetovnega vidika so ti odnosi zelo pestri, raznoliki. In četudi ti, osebno moralni odnosi temeljijo na svetovnem etosu, na njegovih pravrednotah kot absolutnih vrednotah vsega človeštva, vseh ljudi, so relativni, tj. odnosnostni. Načelo o ljubezni do bližnjega se izraža na različne načine, ravno tako načeli sočutja in prijaznosti ali načeli poštenosti in strpnosti itn.

Povsod pokopavajo svoje mrtve, toda pokopi so v različnih kulturah zelo različni. Tako z geografskega kot s historignega vidika. Vemo, da so tudi že v civilizacijah, ki jih ni več, svoje mrtve sežigali. To pa se v nekaterih civilizacijah, tudi v naši, zahodni, zaradi različnih vzrokov znova obnavlja, tako da pride do pokopa šele naknadno. Kolikor ob žari sploh še lahko govorimo o pokopu; toda to ni bistveno, bistven je simbolni pomen vkopa žare v zemljo ali njene postavitev v zidno nišo, pomen, ki ta dejanja zaradi njihovega namena označuje kot pogrebna dejanja. Podobno raznolikost, s tem pa tudi relativnost, bi lahko opisali tudi pri historignem in geografskem uresničevanju drugih treh absolutnih pravrednot: svetosti življenja, človekovega dostojanstva in zlatega pravila.

Globalna etika pa je kolektivna etika. Gre za etiko, ki se je uveljavila z napredovanjem globalizacije. Najprej morda na diplomatski ravni, na ravni odnosov med državami, širše vzeto torej na politični ravni. Vzporedno se je globalna etika vzpostavljala skozi oblikovanje svetovnega trga, torej skozi pravila, ki so najprej vladala na lokalni ravni, danes pa vladajo v globalnem trgovanju. Takšno, na videz zelo preprosto pravilo je pravilo daj-dam: zakon ekonomske menjave. Drugo takšno pravilo je, da se je treba držati pogodb, zlasti pisno formuliranih, pa tudi tistih, izraženih le z obljubo. Skratka: globalna etika prepoveduje, če že ne izključuje vse vrste goljufij. Vse bolj pa vključuje tudi prepovedi, ki se nanašajo na povzročanje, četudi nehoteno, škode drugim, vzvratno gledano pa vsem nam: vsemu človeštvu. Od prepovedi opravljanja atomsko jedrskih poskusov, širjenja atomskega orožja do prepovedi onesnaževanja okolja z raznimi plini. Pogosto še zmerom manjkajo ustrezne recipročne zaveze, podpisi pod protokoli, kakršen je kjotski protokol, posebej redka tudi izigravanja niso, tako na ravni podjetij kot držav. Toda pomembno je, namreč z vidika širitve veljavne globalne etike, da se izigravanj večinoma

zavedamo prav kot izigravanj, načela recipročnosti pa prav kot enega od temeljnih pravil globalne etike.

Na pravila globalne etike lahko gledamo seveda tudi z vidika osebne morale, recimo z vidika poštenosti/nepoštenosti ali resnicoljubnosti/laži. Ali z vidika svetovnega etosa, recimo z vidika svetosti življenja ali človekovega dostojanstva. Vendar obstaja razlika tako z ene kot druge strani. Medtem ko so temeljne vrednote svetovnega etosa absolutne, veljavne onkraj pogajanj in dogovorov, torej tudi onkraj/tokraj recipročnosti, tako da njihovo kršenje vedno vodi do travmatičnih posledic, so pravila globalne etike izkustvena pravila, pragmatična zadeva sporazumov in pogodb, katerih spoštovanje vodi do pozitivnih, nespoštovanje pa do negativnih sankcij. A na obči, javni ravni, ne samo osebni. S svojimi občimi pravili, ki so na ravni mednarodnega prava uveljavljena kot zakoni, se globalna etika zato razlikuje tudi od osebne morale, njenih narekov in zahtev, nasvetov in priporočil. To ne pomeni, da se osebna morala nanaša le na »majhne«, recimo družinske zadeve. Lahko se nanaša tudi na velike svetovne probleme, kot so revščina in nalezljive bolezni, tako da se v tem okvirju moralna dejanja izražajo z velikimi vložki, z milijardnimi dolar-skimi donacijami (Bill Gates je ustanovil človekoljubni sklad z več ko 30 milijard dolarjev, z enako vsoto se mu je pridružil Warren Buffett), toda vselej gre za osebno odločitev, za sledenji lastni etični zavesti. Pravila globalne etike pa prihajajo od zunaj, človek se jim mora, ko vstopi v prostor globalne komunikacije, podrediti; ne glede na to, ali so mu osebno všeč ali ne.

V novejšem času se pod obnebjem globalne etike oblikuje tudi tisto, čemur Charles Taylor (Taylor 2006: 217) pravi politika priznanja, sam koncept priznanja pa uvede takole: »Dolžno priznanje ni samo ljubeznivost, ki jo dolgujemo ljudem. Je življenjsko pomembna človeška potreba.« Če bi šlo le za ljubeznivost, bi imeli pred seboj vprašanje osebne morale. Če bi šlo za življenje kot tako, bi se srečali s svetostjo življenja kot pravrednoto svetovnega etosa. A četudi pri dolžnem priznanju ne gre ne za osebno moralo ne za svetovni etos, gre vseeno za življenjsko pomembno potrebo, za problem globalne etike. Za problem, ki je danes globalen, a kot tak ni od nekdaj: »Da bi pregledali nekaj tematik, ki so se izoblikovale okrog te problematike, bom stopil korak nazaj, pridobil nekaj odmika in najprej pogledal, kako je prišlo do tega, da je ta govor o priznanju in istovetnosti začel zveneti domače ali pa se nam je začel zdeti vsaj zlahka razumljiv. Kajti ni bilo vedno tako in naši predniki pred več kot nekaj stoletij bi nas začudeno in nerazumevajoče gledali, če bi takšne izraze

uporabljali v njihovem današnjem pomenu.« Po Taylorju sta bili dve spremembi, ki sta uvedli novo stanje.

Prva se nanaša na propad družbenih hierarhij, ki so bile nekoč podlaga za čast; za čast, ki je pripadala le nekaterim z vrha družbe in je sovpadala z neenakostjo med ljudmi: za to, da bi nekateri imeli čast, da bi jih morali častiti, je bilo bistveno, da ni pripadala vsem. Od tod povezava med častjo, častmi in pravicami, preferencami oz. privilegiji. Moderno pojmovanje človekovega dostojanstva v univerzalističnem in egalitarističnem pomenu je torej nekaj povsem drugega, nasprotnega. Ni naključje, da je v demokratičnih družbah novi, moderno razširjeni pojem dostojanstva spodrinil stari pojem časti. Zadnji, ki je še skušal ohraniti pojem časti, je bil, naj dodam, socializem, namreč z naslednjim svojim geslom: *delu čast in oblast*. Se pravi nadoblast, kajti s tem geslom je skušala svoje privilegije mimo demokratičnih predpostavk fiksirati komunistična Partija kot samozvana zastopnica proletariata, tj. »delavskega« razreda. Tudi zaradi te, na prvi pogled nevidne, povezanosti komunizma s fevdalizmom so morale komunistične partije slej ko prej sestopiti oz. zginiti z odra zgodovine.

b) Od časti dostojanstvenikov do dostojanstva vseh ljudi

V demokraciji ni več plebsa in baronov oz. barones, vsi smo gospodje oz. gospe oz. gospodične. Ni več razlike med »prvorazrednimi« in »drugorazrednimi«. S premikom od časti k dostojanstvu je nastala politika univerzalizma, ki je poudarila enako dostojanstvo vseh državljanov, vsebina te politike pa je bilo izenačenje pravic in naslavljanja. Nihče ni brez osnovne časti, zato čast kot družbeno identifikacijski, razločevalni kriterij avtomatično odpade. S tem je nastopilo novo razumevanje individualne istovetnosti, istovetnosti, ki jo nahajam v sebi in je zato kot taka značilna samo zame. Vznikne ideal, po katerem naj bi bil resničen sam pred seboj, v svojem posebnem načinu biti. Že v osemnajstem stoletju se je utrdilo, zlasti prek Rousseauja, da imamo vsi ljudje svoj moralni čut, intuitivni občutek, kaj je prav in kaj je narobe.

Notranji glas, glas vesti nam pove, kaj je prav, da storimo, in kaj ni prav. Ne glede na pričakovane Božje sankcije, nagrado ali kazen, kar je spadalo v prejšnjo dobo, skupaj s preračunljivostjo, izraženo npr. s kupovanjem odpustkov. Zdaj smo priča »množičnemu subjektivnemu obratu« v moderni kulturi, obrata

k novi obliki ponotranjenosti, v kateri začnemo misliti nase kot na bitja z notranjimi globinami.

Ta avtorefleksivni obrat terja pristni npravstveni stik s sabo, brez samoljubja in napuha. Gre za *le sentiment de l'existence*, kakor pravi Rousseau, za občutje eksistence, ki se izraža skozi avtentičnost, skozi iskrenost s samimi seboj in odkritostnostjo pred drugim. Po tem idealu pristnosti vsakdo živi svoje življenje, s svojim načinom biti, po svoji »meri«, na svoji lastni poti. »Biti resničen sam pred seboj pomeni, da sem resničen do svoje lastne izvirnosti, to pa je nekaj, kar lahko samo jaz izrazim in odkrijem. Ko to izrazim, tudi opredeljujem samega sebe. Uresničujem zmožnost, ki je prav moja lastna. To je razumevanje v ozdaju modernega ideala pristnosti, pa tudi v ozadju ciljev samouresničenja in samoizpolnitve, kjer se ta ideal ponavadi nahaja« (Taylor 2006: 220). Na ravni družbenosti samouresničitev in samoizpolnitev kajpada nista nič drugega kot samoodločba in samodoločba.

Ko je nemški filozof Herder ta določila prenesel z ravni posameznika na raven naroda, smo v Evropi dobili pojem nacije, naroda z lastno državo, kajti brez lastne države ni samoodločanja in samodoločanja. V novejšem času, v prejšnjem stoletju, pa se je takšna ideja avtonomnega in avtentičnega subjekta razširila od posameznika in naroda tudi na različne druge skupine. S težnjo po izražanju lastne identitete se je obenem razvila želja po priznanju s strani drugih. Oblikovanje istovetnosti in jaza se odvija v stalnem dialogu in boju z drugimi, zlasti s tistimi, ki jih imamo za pomembne. Intimno vstopi v sfero javnega. Nahajamo se ne samo v območju osebnega izraza, ampak tudi v območju javnega prizna(va)nja, s tem pa pred politiko priznanja enakosti oz. enakega priznavanja. Dandanes se ta premik najočitneje, prav v ospredju izraža, če se zaustavimo pri diferenci vseh diferenc, s poudarjanjem enakega dostojanstva vseh, ne le državljanov, ampak tudi, če ne celo prej, državljanek.

S tem pa smo že na robu novega, postmodernega obrata. Če mora biti vsakdo, na individualni in kolektivni ravni, priznan zaradi svoje edinstvene istovetnosti, potem se spotoma od politike istovetnosti in enakosti obrnemo k politiki razlike in razločkov. Politika enakega dostojanstva prinaša enako košarico pravic in privilegijev, na podlagi vsesplošno istega. Ko pa preidemo k priznanju edinstvene istovetnosti posameznika oz. skupine, njune drugačnosti od vsakogar drugega, smo sredi politike razlik in razločevanj. Vendar ne na ravni pred

istovetnostjo, kar je veljalo za predmoderne tradicionalne družbe, marveč na ravni že dosežene in priznane istovetnosti; toda ne na podlagi unificirajoče modernosti, marveč disperzivne postmodernosti. Ki med drugim še zmerom onemogoča privilegiranje močnih, omogoča pa privilegiranje nemočnih, šibkih: otrok, invalidov, etničnih manjšin itn.

Seveda pa to privilegiranje ne sme iti predaleč, kot se je marsikje po Evropi, tudi pri nas, zgodilo s homoseksualistično »parado ponosa«. Eno je priznanje identitete istospolno usmerjenih, lezbijk in gejev, njihovega človeškega dostojanstva kot takega, drugo pa je pretiravanje, ki pomeni izzivanje nestrpnosti; povzroča nestrpnost drugih in drugačnih in torej tudi samo predstavlja obliko nestrpnosti. Nikakršnega razloga ni za ponos, za občutek večvrednosti, če si istospolne usmerjenosti (ali si, drug primer, zaznamovan z neplodnostjo); kajti z vidika ohranitve človeške vrste, vsaj za zdaj, istospolna usmerjenost ni nekaj naravnega, še več, z vidika reprodukcije družbe tudi nekaj normalnega ni. Tudi to je treba priznati; ne da bi s tem pritegnili nestrpnost, kaj šele nasilje. Priznanje istospolne usmerjenosti v postmodernej družbi dostojanstva vseh identitet ni privilegij, je temeljna človekova pravica, to pa vzvratno kajpada pomeni, da se tudi lezbijke in geji ne morejo imeti za privilegirance: za nekakšne nadljudi s predpravilami. Če bi takšno obnašanje postalo modni hit, bi navsezadnje negativno vplivalo na tiste otroke, ki še nihajo ob svojih spolnih nagnjenih in odločitvah. S homoseksualnostjo je tako kot z neplodnostjo; zaradi nje ljudje niso nič manj ljudje, niso nič manj človeška bitja v človeškem pomenu, vendar pa nikomur od njih, razen samoskopljenim puščavnikom, ne bi prišlo na misel, da bi morali biti zaradi svoje neplodnosti ponosni.

Res da je istospolna usmerjenost nekaj naravnega v tem smislu, da izvira iz narave, iz določenosti človeka na ravni spolnosti kot telesnosti, toda danes vemo, da gre vse naravno vselej že tudi skozi filter kulture. Poseben paradoks pri tem je, da to spregledujejo pravi tisti brezpogojni zagovorniki istospolne usmerjenosti, ki se sicer nadvse radi sklicujejo na premoč kulture nad naravo.

Povzemimo, prav na ozadju načela univerzalne enakosti politika enakopravnosti razlik razkrinkava diskriminacije vseh vrst, zavrača drugorazredna državljanstva, se identificira s politiko dostojanstva; toda ko je enkrat vse doseženo, se obe politiki spet razideta. Saj načelo pozitivne diskriminacije zahteva, da namenimo statusno priznanje nečemu, kar ni vsem skupno. »Ali drugače, dolž-

no priznanje namenjeno temu, kar je vsesplošno prisotno – vsakdo ima istovetnost, tako da priznamo, kar je posebno za vsakogar. Univerzalna zahteva daje moč priznanju posebnosti« (Taylor 2006: 225). To je prav tisto, kar smo slovenski teoretiki pravice do samoodločbe pred dvajsetimi leti morali zagovarjati in braniti pred srbskimi nacionalisti.

Srbski nacionalisti so se namreč skrivali za jugoslovansko univerzalnostjo in striktno, brez izjeme in popuščanj, vztrajali pri navidezno ultrademokratskem načelu »en človek – en glas«. Univerzalno načelo, toda hkrati načelo, ki briše partikularnost, posebnosti, kakršne pripadajo posebnim skupinam, kakršni so narodi s svojimi posebnimi jeziki, materinščinami. Navedeno načelo kot tako v vsej svoji goloti namreč pomeni absolutno premoč in prevlado večine nad manjšino. V Jugoslaviji kot večnarodni skupnosti je pomenilo prevlado večinskega srbskega naroda nad slovenskim narodom. Na ravni globalne demokracije, reducirane le na načelo »glasu«, pa bi se znašli pred prevlado milijardnih Kitajcev nad Evropejci itn. Zanimivo je, da je razumevanje univerzalnosti kot partikularnosti izključujoče unitarnosti pred desetletji, ponekod pa to še zmerom ni preseženo, vladalo ne le med Srbi, ampak tudi v Franciji in nekaterih drugih evropskih državah. In še en paradoks. Medtem ko je takšno stališče sprva škodovalo predvsem – v njihovi različnostni in razlikovalnostni identiteti – nepriznanim manjšinam, se zdaj kot bumerang vrača k Francozom kot narodni identiteti samim. Na svetovnem nogometnem prvenstvu so francosko reprezentanco zastopali večinoma Nefrancози (sicer francoski državljani iz zapostavljenih manjšin), nogometaši, ki so reprezentirali Francijo kot nacijo, ne pa tudi Francozov kot naroda.

Moderni pojem nacije, ki vsebuje narod in državo, je zabil in s tem pogoltnil narod, saj ga je povsem subsumiral, se pravi, narodnost je reduciral na državnost. Vse to pa je vir konfliktov, spopada »civilizacij«, ki sporadično že nekaj časa pretresa Francijo. Da ne govorim o krvavi jugoslovanski katastrofi, ki so jo s svojo zgrešeno držo glede demokracije in nacionalnega vprašanja povzročili – pred njihovimi politiki – srbski intelektualci. Taylor kot angleški Kanadčan se je s podobno problematiko soočil ob zahtevah Quebeca po priznanju francoskega etničnega porekla, od tod izvirajoče samolastne kulturne identitete in opravičenosti teženj po politični osamosvojitvi.

c) Nezdržljiva koncepta liberalne družbe

Teoretsko gledano gre ob Quebecu, kot je šlo pred osamosvojitvijo pri Sloveniji, za vprašanje, »ali bo kulturno preživetje priznано kot legitimen cilj, ali bodo kolektivni cilji dopuščeni kot upravičeni premisleki«, tako da različnim narodom in njihovim kulturam »ne le dopustimo preživetje, ampak priznamo njihovo vrednost« (Taylor 2006: 241), torej skupinsko vrednost oz. samo skupino, kakršen je narod, kot vrednoto. Ko smo pred to izbiro, se po Taylorju znajdemo pred dvema nezdržljivima konceptoma liberalne družbe, med katerima se je konec 20. stoletja razvil izrecen spopad. Obstaja oblika politike enakega spoštovanja, kot je zaobjeta v liberalizmu (individualnih) temeljnih človekovih pravic, ki ni gostoljubna do razlik, saj vztraja pri (a) enaki uporabi pravil, ki opredeljujejo pravice, brez izjeme, in (b) je sumničava do kolektivnih ciljev, kakršen je preživetje naroda kot naroda. Narod v tem primeru velja kot dobro samo po sebi. Tega pa klasični liberalizem, ki izhaja zgolj in samo iz individua, ne sprejema; po njem »liberalna družba ne more predlagati pojmovanj dobrega in jih zagovarjati v javnosti«, jih morda celo uzakoniti in se potemtakem navsezadnje utemeljiti etično. Vselej naj bi ostala etično nevtralna in se opirala le na proceduralno zagotavljanje enakosti vseh, namreč pred zakonom. Torej enakosti v enakopravnosti, ne pa vsebinske enakosti, skupinsko določene pa še prav posebej ne. Konkretno:

»Za quebeške vlade je aksiom, da je preživetje in razcvet francoske kulture v Quebecu dobrina. Politična družba v opredelitvi med tistimi, ki cenijo zvestobo kulturi naših prednikov, in tistimi, ki bi se ji bili pripravljene odpovedati v imenu nekega individualnega razvoja samega sebe, ni nevtralna. Dokazovati bi bilo mogoče, da je cilj, kot je *survivance*, preživetje za postopkovno liberalno družbo navsezadnje sprejemljiv. Francoski jezik bi denimo lahko obravnavali kot kolektivni vir, katerega uporabo bi posamezniki lahko uveljavljali in bi lahko delovali v prid njegovi ohranitvi, tako kot nekateri počnejo v prid čistemu zraku ali zelenim površinam. Toda to ne more zajeti celotnega pritiska politik, namenjenih kulturnemu preživetju. Ne gre samo za to, da je francoski jezik na razpolago tistim, ki bi ga morebiti izbrali. Morebiti je mogoče to prepoznati kot cilj nekaterih ukrepov zvezne dvojezičnosti v zadnjih dvajsetih letih. Vendar pa vključuje tudi zagotovila, da bo v prihodnosti obstajala skupnost ljudi, ki bo hotela izkoristiti možnost, da uporablja francoski jezik. Politika, namenjena dejavnemu preživetju, skuša *ustvariti* člane skupnosti, denimo z zagotavljanjem, da se bodo prihodnji rodovi še vedno prepoznali kot francoski govorniki.

Takšne politike ni mogoče videti kot politiko, ki samo nudi možnost že obstoječim ljudem« (Taylor 2006: 238).

Smo pred novim, drugačnim konceptom liberalizma, po katerem je tudi liberalna družba lahko organizirana z opredelitvijo *dobrega* življenja, ne da bi na to gledali kot na razvrednotenje tistih, ki se osebno ne strinjajo s takšno opredelitvijo. Če narava dobrega zahteva, da ga ljudje iščejo skupaj, postane element kolektivne, če ne celo globalne etike oz. politike. Liberalna družba se zdaj izraža in potrjuje z načinom, kako obravnava manjšine, tudi tiste, ki ne sprejemajo običajnih opredelitev dobrega. V njej so pravice, za katere gre, pojmovane kot temeljne in osrednje, namreč tiste pravice, ki so jih liberalne družbe priznavale od samega začetka: pravica do življenja, svoboda vesti, svoboda govora, svoboda združevanja, formalizacija sodnih postopkov itn. Nevarnost, ki jo vsebuje to liberalno izročilo, je v tem, da pod njegovim obnebjem spregledamo bistvena določila, ki se nanašajo na temeljno pravico do zadev, kot je pisanje poslovnih pogodb v jeziku, ki ga posameznik izbere in zahteva. Družba z močnimi kolektivnimi cilji je lahko liberalna, če je obenem sposobna spoštovati drugačnost, predvsem takrat, ko obravnava tiste, ki si z njo ne delijo skupnih ciljev. Potemtakem je treba razlikovati med temeljnimi človekovimi pravicami in državljanskimi svoboščinami, ki jih ne bi smeli nikoli prekršiti in jih je treba braniti do konca, ter takšnimi, ki jih je zaradi javnega dobra mogoče omejiti ali začasno preklicati. In pripadnost svojemu narodu ne spada med take preklicne, četudi le začasno, pravice. Skratka, politika enakega spoštovanja ne homogenizira razlik; liberalizem novega tipa ni »slep za razlike«, narobe, izpostavlja jih prav kot take.

d) Globalna etika in globalna politika

Če jo individuum živi, potem je njegova skupinska identiteta sestavina osebne identitete. To načelo je kot načelo priznavanja eno od osnovnih načel današnje globalne etike. Človek nikoli ne pripada samo eni skupnosti, »v slehernem posamezniku se prepletajo silnice mnogoterih identifikacij« (Debeljak 2004a: 3). Če se imam za Slovenca, zanikanje moje pripadnosti slovenstvu pomeni ne samo negiranje moje narodne, ampak tudi osebne istovetnosti. Analogno velja tako za nižje kot višje ravni, recimo, za moje evropejstvo, natančneje, kolikor se zaradi evropejstva ne odpovedujem svojemu slovenstvu, za moje evroslovenstvo. Vsak, ki bi nastopil zoper ta dejstva, bi ravnal v nasprotju z današnjo globalno etiko. Korak naprej pa kajpada tudi v nasprotju z načeli globalne,

mednarodne politike. Politike, ki se vsaj na načelni ravni vse bolj zavzema za dialog kultur, za dialog, ki temelji na kulturnih identitetah, torej na globalni medkulturnosti. Na sožitju civilizacij kot Civilizacijski koeksistenci. Vse drugo vodi v spopad civilizacij, že vnaprej ogroža svetovni mir.

S tega vidika Taylor osvetli razmerje med individualno osebnim in kolektivno javnim še z odnosom med politiko in religijo. Tu ne gre za nevtralno podlago v smislu klasične liberalne demokracije, na kateri naj se srečujejo in sobivajo ljudje vseh kultur. Spor, kakršen je najprej nastal glede *Satanskih stihov* Salmana Rushdieja, nato pa se je poglobil in razširil ob objavi podob Mohameda, je dokaz tega, da liberalizem ne more biti kraj srečanja za vse kulture, saj je »politični izraz ene skupine kultur« in je zato v marsičem nezdružljiv z drugimi skupinami kultur. Za glavnino islama sploh ne pride v poštev ločevati politiko in religijo na način, kot to pričakujemo v zahodni liberalni oz. sekularizirani družbi. Zanj zahodni liberalizem ni toliko izraz posvetnega, poreligijskega pogleda, ki je priljubljen med liberalnimi intelektualci, marveč je prej organski izrastek kraščanstva, saj delitev med cerkvijo in državo izvira iz prvih dni krščanske civilizacije.

Celo slovenski musliman Ahmed Pašić (Pašić 2006: 10), ki se zavzema za *integracijo*, ki ji na eni strani nasproti postavlja *asimilacijo*, na drugi strani pa *segregacijo*, je glede liberalizma in sekularizacije nedvoumen: »Zahod je trenutno res najmočnejši, a prav njegovo vsiljevanje vrednot (liberalizem), politične ureditve (demokracija) in kulture nezahodnim ljudstvom in državam marsikje vzbuja odpor in krepi njihovo identifikacijsko homogenost. V arabskem svetu zahodni tip demokracije, ki jo zlorablajo skorumpirane arabske vlade, koristi prav islamskemu aktivizmu. Viri konflikta med Zahodom in vsemi drugimi so razlike v vojaški, ekonomski in institucijski moči na eni in razlike v kulturi na drugi strani. Zahodna kultura je v osnovi res preplavila svet, toda ideje liberalizma, individualizma, svobode in sekularizacije imajo le malo odziva v drugih civilizacijah. Celo več: propagiranje zahodnih vrednot marsikje vidijo kot imperializem.« Logičen je torej Taylorjev (2006: 240) sklep, da liberalizem ne more in ne bi smel zahtevati zase statusa popolne kulturne nevtralnosti. »Liberalizem je tudi vojskujoča se veroizpoved.« Ni zgolj nevtralna podlaga različnih politik, marveč je tudi sam povsem določena politika, še več, hotel se je vzpostaviti kot najboljša in zato edina prava Politika.

4. TEMELJNA NEVARNOST IN NJENA ODPRAVA

Konec prejšnjega stoletja, po padcu komunističnih režimov, je na Zahodu zavladovala evfortija, v prepričanju, da smo dosegli zgodovinski vrh, tako rekoč vse, kar človeštvo sploh lahko doseže. Takšno je bilo predvsem stališče vrste ameriških avtorjev, na čelu z glavnim vernikom liberalne demokracije Francisem Fukuyamo, ki je v svoji knjigi *The End of History and the Last Man* (1992) kratkoma razglasil konec zgodovine, češ, boljše družbene ureditve sploh ni, torej gre le samo za to, da jo globalno uveljavimo, razširimo do poslednjega zakotja sveta. S tem je Fukuyama postal ne samo eden vodilnih ameriških neokonservativcev, ampak tudi ideolog ameriških okupacijskih ekspedicij, do kakršne je prišlo v Iraku. Po vse bolj očitnih katastrofalnih posledicah takšnega globalnega intervencionizma se Fukuyama v zadnji knjigi *America at the Crossroads* (2006) odpoveduje obojemu: tako ideji o blagodejnem širjenju zahodne civilizacije po vsem svetu kot ideji o liberalni demokraciji kot edino zveličavni politični ureditvi.

V intervjuju v zvezi z zadnjo knjigo, ki ima ob vzvratnem pogledu na prvo knjigo naslov *Do »konca zgodovine« ne vodi bližnjica*, Fukuyama (Fukuyama 2006: 46) na vprašanje, od kod takšna sprememba v njegovem prepričanju, odgovarja: »V 90. letih sem bil glede Iraka res razmeroma jastrebji. A po 11. septembru so me prosili, naj sodelujem v raziskavi o dolgoročni strategiji v vojni proti terorizmu, ki jo je naročil Pentagon. V tem času sem premleval, kaj je temeljna nevarnost in s kakšno strategijo bi se ji bilo treba zoperstaviti. Prišel sem do sklepa, da je izziv terorizma navsezadnje politični boj, v katerem uporaba vojske ni primerna. Kako leto dni pred vojno mi je bilo jasno vsaj to, da bo zasedba Iraka eno samo metanje peska v oči. V resnici se je pokazalo, da je še hujše: bila je ogromen korak nazaj, zaradi katerega se je terorizem še okreplil.« Fukuyama je zdaj prepričan, da terorizma ni moč ustaviti z invazijami na države in njihovo okupacijo. Takšen antiterorizem ne reducira, pač pa producira terorizem. Že sama prisposoba boja zoper terorizem z vojno je po njegovem povzročila vrsto težav in zablod.

Kajti dolg politični boj ni tisto, kar običajno razumemo pod izrazom vojna, ki pomeni zelo intenziven konflikt, vsebuje veliko bojev ter predpostavlja zmago ene strani. Predvsem pa vojna poteka v omejenem časovnem okviru. Politični boj pa traja dolgo, ob razmeroma majhni aktivnosti in nima vnaprej jasnega konca. Potrebno je torej več politične in manj vojaške strategije. Če govorimo

o vojni, so ljudje hitro pripravljeni na omejitev državljskih svoboščin, rezultat pa je srhljivo ravnanje z zaporniki v zalivu Guantanamo in nedopustno prisluškovanje lastnim državljanom. Skratka: »ZDA sveta ne bi smele preoblikovati z vojaško silo, temveč z ustanavljanjem različnih mednarodnih institucij, ki bi bile pristojne za dolgoročne pobude za stabilnost, rast in sodelovanje, kot so denimo ustanove, ki so nastale po drugi svetovni vojni, Nato in ameriško-japonski sporazum o varnosti.« V resnici gre, ko smo pred pojavi muslimanstva, za zelo zapleten proces. Navadne muslimane je treba najprej prepričati, da si džihad ne zasluži njihove naklonjenosti, in doseči, da jih radikalni islamizem ne bo privlačil.

Zato je bila velika iluzija predstava, da bo Irak zlahka prešel iz totalitarne diktature v mirno in uspešno demokracijo. »Takšna iluzija je za neokonservativce nenavadna, saj so njihovi misleci znani po tem, da so skeptični glede obetov ambicioznega družbenega inženiringa v ameriški notranji politiki. Imeli so dober vpogled v to, kako socialna politika kljub dobrim namenom nikoli ni prinesla pričakovanega učinka; bili so priča, kako socialna pomoč lahko pomeni odvisnost in kako se velika naselja s socialnimi stanovanji spremenijo v geto.« Podobno je bilo z iluzijo neokonservativcev (Roberta Kagana, Williama Kristola, Maxa Boota, Charlesa Krauthammerja, Kenetha Pollacka in drugih) o odzivu sveta na ameriško zasedbo Iraka. Bili so prepričani v legitimnost »moralnega« izkoristka ameriške moči. V to, da je moč/silo dovoljeno in nuno uporabiti vselej, ko gre za »dober, demokratičen namen«; zato niso pričakovali, zlasti od Evrope ne, da bo reakcija na ameriško napoved preventivnih vojn tako negativna.

Zagotoviti je treba torej predvsem legitimno uporabo ameriškega vpliva. »Predstava, da ZDA preprosto lahko izkoristijo svojo prevlado in popolnoma spremenijo svet, je popolnoma zgrešena.« Počakati je treba, da se pojavi organska potreba po demokraciji in šele tedaj priskočiti na pomoč. Brez utvare, da so ZDA režiser predstave, znotraj katere imajo vse v svojih rokah.

V realnem svetu smo – dodajmo svojo misel k Fukuyamovim ugotovitvam, do katerih je prišel po iraškem »porazu« – daleč od tega, kar si je mislil Schopenhauer, ko je svojemu glavnemu delu dal naslov *Svet kot volja in predstava*; iz naše volje vznika predstava, lahko tudi predstava spodbudi voljo, toda realno kot realno slej ko prej vztraja zunaj imaginarnega. Dokler velja, naj bi bil »organizacijski princip 21. stoletja« (Condoleezza Rice) »širitev svobode po

vsem svetu« (George Bush), kar naj bi Ameriki zagotovilo globalno voditeljstvo, ni izhoda iz samoslepilne predstave, da »mora Amerika vsiliti svoj red neurejemu svetu« (Max Boot). Ta konceptualni imperializem, ki naj bi v realnosti privedel do ameriškega Imperija, realno gledano ni drugega kot imaginarij, katerega posledica je permanentna preventivna vojna, ki bo, kakor napoveduje Todd, ZDA zelo kmalu izčrpala in oslabilila. Tako zelo, da niti drugorazredna svetovna velesila, kaj šele prvorazredna (edina in edinstvena) ne bo več.

Do analognih sklepov se je Fukuyama dokopal že v knjigi *State Building* (2004). Glavno vprašanje svetovne politike po 11. sept. 2001 ni, ugotavlja, kako zmanjšati vlogo države, ampak kako jo krepiti. Šibke oz. propadle države (*failed states*) so že ob koncu hladne vojne postale najresnejša grožnja mednarodni ureditvi. Potrebne so torej manjše, a močnejše države, saj so edino te zmožne izvajati legitimno moč v smislu zagotavljanja javnega reda in varnosti. Zaton ali celo razpad države, kakršna je Irak, bi pomenil uvod v stanje brezpravja, ki vodi v razmah kriminala in ekstremizma. »Težava našega sedanjega sistema je, da sodobna merila ne sprejemajo legitimnosti ničesar, razen vladanja samemu sebi, zaradi česar poudarjamo, da je vsako upravljanje, ki ga nudimo, začasno in vladavina prehodna. Ker pa dejansko ne vemo, kako hitro prenesti institucionalno sposobnost, samim sebi in domnevnim prejemnikom pomoči pripravljamo velika presenečenja« (Fukuyama 2005: 200). Čeprav je s strani Zahoda, predvsem ZDA, nujno potrebna določena mera intervencionizma, uspeha ne more zagotoviti zgolj vojaška moč, pomembnejša je sposobnost oblikovanja institucij.

Institucije so namreč temelj dobrega vladanja, ki je generator ne le politične stabilnosti, ampak tudi krepitve gospodarskih in družbenih performanc, konkurenčnosti in socialnega kapitala, tj. zaupanja in sodelovanja v družbi. Politika s konca 20. stoletja, ki jo je simboliziral »washingtonski konsenz«, je temeljila na neoliberalistični zahtevi po čim manjši vlogi države na različnih področjih. Državam v razvoju so svetovali, tudi v Svetovni banki in Mednarodnem denarnem skladu, kot najboljše zdravilo liberalizacijo. Ta naj bi odpravila neprožnost državne regulacije in sprostila ustvarjalne potenciale družbe. Ob tem pa niso upoštevali, da so za svobodno delovanje posameznikov tako na gospodarskem kot na drugih področjih potrebna jasna pravila igre in razločni mehanizmi za njihovo udejanjanje. »Učiti se, kako bolje izoblikovati nacijo, je torej osrednjega pomena za prihodnji svetovni red.« Umik države sam po sebi

namesto do razvoja privede le do kaotičnih razmer, v katerih slej ko prej prevladata korupcija in zakon močnejšega. Ključni spregled je bilo prezrtje tega, da moč države in obseg državnih funkcij nista eno in isto.

Moč se ob enakem obsegu funkcij lahko poveča ali zmanjša. Učinkovitosti državnih institucij avtomatično torej ne sovpadajo ne s povečevanjem ne z zmanjševanjem njenih funkcij, se pravi z umikom države iz nekaterih družbenih področij. Upoštevati moramo namreč štiri vidike državnosti: 1. organizacijski ustroj in upravljanje (način urejanja javnih zadev), 2. ustroj političnega sistema (način izvajanja oblasti), 3. temelj legitimnosti (priznavanje sistema s strani državljanov) in 4. kulturni in organizacijski dejavniki (vrednote, merila, socialni kapital). Sorazmerno enostavno je prenesti zahodni model upravljanja javnih funkcij, težji je prenos političnih institucij, še težje je oblikovanje demokracije kot načela legitimnosti, najtežje pa je oblikovanje ustreznega kulturnega miljeja. S to zadnjo navedbo se Fukuyama neposredno navezuje na Huntingtona, po katerem je kultura ključna ne samo za razvoj in ohranjanje identitete civilizacij, ampak tudi identitete posameznih držav. Iz jedrnih držav, ki so podlaga in gibalno posamičnih civilizacij, se kulturna identiteta na eni strani širi na sorodne države, na civilizacijo kot njihovo tehnično in kulturno unijo, na drugi strani pa med državljane in državljanke.

S takšno spremembo svojih stališč se je Fukuyama odtrgal od svojih nekdanih neokonservativnih sodrugov in se približal evropskim teoretikom globalizacije in medkulturnosti oz. medcivilizacijskosti. Uvidel je arogantnost države, katere državljan je:

»Težava, za katero gre tukaj, je pomembna z vidika pravil, ki zadevajo suverenost in varnost; 51. člen listine Združenih narodov dovoljuje članom enostranske vojaške akcije v samoobrambi, kar bi zlahka interpretirali tako, da vključuje tudi primere prednostnega posredovanja, če je država soočena s skorajšnjim vojaškim napadom. Irak ni spadal v to kategorijo, in Busheva administracija svojih potez ni poskušala utemeljevati z izjemami 51. člena. Irak ni predstavljal neposredne grožnje Združenim državam; vojaško posredovanje zoper njega je pomenilo bolj preventivno vojno kakor vojno s prvim udarcem. Združene države so precej upravičeno dokazovale, da orožje za množično uničevanje, predvsem jedrsko orožje, predstavlja posebno težavo, ker je to duh, ki ga je težko spraviti nazaj v steklenico. Po drugi strani pa pravica držav, da

sprožijo preventivne vojne v pričakovanju takšnih groženj, ne more biti dobro splošno načelo za mednarodne odnose. Združene države bi vsekakor ugovarjale, če bi Rusija ali Kitajska razglasili takšno pravico; dejansko zahtevajo, da svetovna javnost samo njim podeli pravico tako delovati.« (Fukuyama 2005: 203)

ZDA hočejo biti torej globalni suveren. Ne samo da določajo, katere države smejo imeti jedrsko orožje in katere ne, samovoljno so si določile tudi svoj izjemni položaj. Hočejo biti ne samo suveren, ampak tudi imperator. Združene države še bolj enostransko, kot so doslej, uporabljajo »taktiko močne roke« in celo iz mednarodnih sporazumov (Rio, Kjoto, itn.), ki so jih po svojih željah same oblikovale, se nato, če se jim tako zazdi, v zadnjem trenutku umaknejo. *Suvereni imperator postavlja pravila, ki se jih sam ne drži.* Ob vsem tem gre predvsem za to, kako Američani razumejo vir demokratične legitimnosti na mednarodni ravni in kako ga razumejo Evropejci.

Američani praviloma, poudarja Fukuyama, ne vidijo nobenega vira demokratične legitimnosti, ki bi bil višji od ustavne demokratične nacionalne države. Za ZDA ima OZN svojo legitimnost samo zaradi tega, ker so ji pravilno izvoljene demokratične večine predale to legitimnost navzgor v medvladnem pogajalskem postopku. Takšno legitimnost pa pogodbene stranke kajpada lahko kadar koli prekličejo, umaknejo. Mednarodno pravo in mednarodne organizacije naj ne bi obstajale neodvisno od takšnega »prostovoljnega« sporazuma med suverenimi nacionalnimi državami. Prostovoljnega v narekovajih, saj gre, če navsezadnje odloča najmočnejši, za omejeno suverenost, s tem pa tudi omejeno prostovoljnost.

Za Evropejce pa v nasprotju z Američani demokratična legitimnost prihaja veliko bolj iz volje mednarodne skupnosti kakor iz katere koli posamične nacionalne države. Mednarodna skupnost se sicer ne uteleša konkretno v svetovnem demokratičnem ustavnem redu, vseeno pa predaja legitimnost navzdol, najprej k obstoječim mednarodnim ustanovam. »Zato mirovniške sile v nekdanji Jugoslaviji niso samo *ad hoc* medvladni ukrep, ampak moralni izrazi volje in meril večje mednarodne skupnosti.« Medtem ko Lockovski liberalni pogled na državo, ki prevladuje v ZDA, ne vidi nobenega javnega interesa, razen združenih interesov posameznikov, je Evropa državo vedno pojmovala kot varuha javnega interesa, ki je nad posebnimi interesi državljanov, zato se mora

profesionalno uradništvo, ko gre za temeljne človekove pravic ali nacionalni interes, postaviti po robu ljudski volji kot volji posameznikov oz. skupin in zastopati javno dobro.

To, kar za Ameriko in Evropo velja na ravni odnosa med posamezniki in državo, velja tudi na ravni odnosa med državami in svetovno skupnostjo. Evropejci različne mednarodne organizacije razumejo kot varuhe skupnega svetovnega dobra, ki je kot tako nad željami posameznih nacionalnih držav in ločeno od njih. Za Američane pa je takšen prenos oblasti veliko bolj omejen. Če kaka mednarodna ustanova ne služi interesom demokratično vzpostavljene nacionalne države, v prvi vrsti seveda ZDA, ima ta pravico omejiti ali umakniti svoje udejstvovanje v tej ustanovi.

A medtem ko je Robert Kagan (2002) dokazoval, da takšen razloček med Evropo in Američani izhaja iz premoči ZDA nad EU, iz tega, da imajo Evropejci mednarodno pravo in njegova merila radi, ker so precej šibkejši od Američanov, ti pa imajo zaradi svoje večje moči raje enostranskost, Fukuyama poleg neposrednega argumenta moči/nemoči upošteva tudi vzroke, ki ohranjajo razlike v moči in vzdržujejo pristajanje na te razlike. Močnejši kajpada teži k temu, da bi bila njegova svoboda delovanja neomejena, bolj šibkim, majhnim državam pa je ljubše živeti v svetu pravil, zakonov in ustanov, v katerih so močnejši omejeni. Toda Evropi, ki ekonomsko pravzaprav ne zaostaja veliko za ZDA, s prebivalstvom pa jih celo presega, gre še za nekaj globljega: »Večina Evropejcev vidi smisel Evropske unije v preseganju politike moči. Zato je celina, ki je iznašla idejo moderne države, zgrajene okrog centralizirane moči in sposobnosti razviti vojaško silo, samo jedro državnosti odpravila iz svoje istovetnosti.« V nasprotju z evropskimi državami kot državami narodov, kot nacijami v evropskem (herdersko-heglovskem) pomenu besede ZDA niso bile ustanovljene na podlagi državotvornega naroda, marveč na podlagi politične ideje.

Dokler niso bile ustanovljene ZDA kot politična država, ni bilo nobenega ameriškega ljudstva oz. naroda. Ameriška nacionalna ideja je zato prej državljanska kot pa etnična. Zato ameriška ustavna ureditev kot obstoječa demokracija, stalna od ustanovitve naprej, ne velja za kak začasen politični sporazum. Legitimno je, kar je legalno in legalno je, kar je legitimno. Legitimnost in legalnost sovpadata. Pozitivnazakonodaja ima moč naravnega prava; med političnim in etičnim ni razlike. »To pomeni, da so bile politične ustanove države skoraj

vedno prežete s skoraj religioznim spoštovanjem, in to se zdi Evropejcem, ki imajo starejše vire istovetnosti, nekaj posebnega.« (Fukuyama 2005: 206) Naj dodam, to je nekaj predevropskega v modernem pomenu besede. Nekaj ne-modernega.

Obstaja ameriška ločitev religije in politike, od evropske strožja ločitev med državo in cerkvami, toda hkrati ne obstaja razlika med etiko in politiko oz. moralo in pravom. Zato ameriška morala nastopa kot ameriška civilna religija, v dobesednem pomenu. Civilna religija kot moralno-politična jurisdikcija je nadomestila, četudi se sicer nanjo nenehno sklicuje, klerično religijo. Klerična religija je v funkciji civilne religije in ne civilna religija v funkciji klerične religije. Prav zato se amariški predsednik lahko tako pogosto in /ali lahko tako sklicuje na Boga. Na Boga, ki funkcionira kot funkcija njegove oblasti: kot vložek na poziv; tako tudi za napad na Irak ni bilo težko dobiti njegovega soglasja.

Vseskozi se moramo torej zavedati, da za Američane njihova deklaracija neodvisnosti in ustava nista samo podlaga pravno-politične ureditve. Bili naj bi utelešenje etike, univerzalnih vrednot in imeli pomen za vse človeštvo, kot »sijoče mesto na hribu«, kar naj bi upravičevalo ne le moralno in pravno, ampak tudi politično misijonarstvo. Ki pa ga brez vojaške podkrepitev kajpada ni. V tem kontekstu zaide Fukuyama v določeno navzkrižje s samim seboj. Če Američani verjamejo, kakor navaja, da je legitimnost na mednarodni ravni uko-reninjena v volji demokratičnih večin v ustavnih nacionalnih državah, Evropejci pa so prepričani, da sloni na načelih pravičnosti, ki so višja od zakonov ali volj posamičnih nacionalnih držav, nastane vprašanje, od kod ameriška domala religiozna gotovost v pravilnost svojih domnevno nespornih moralnih odločitev. »Evropski pogled je pravilen v abstraktnem smislu, v praktičnem pa je napačen.« Kako more nekaj, kar je pravilno na ravni principov, postati na praktični ravni napačno, že kot tako? Kaj je kriterij takšne presoje? Je kriterij presoje o razmerju med principi in prakso lahko tudi sam praktičen, natančnejše, pragmatičen?

Fukuyama pravilno povzema evropsko prepričanje, da zagovorniki univerzalnega liberalnih, se pravi, temeljnih človekovih pravic verjamejo v takšne vrednote neodvisno od tega, koliko jih utelešajo trenutne obstoječe demokratične države. Kajti nobenega jamstva ni, da so odločitve suverenih liberalnih demokracij, četudi so postopkovne lahko povsem pravilne, vselej že tudi pravične, v skladu

z najvišjimi načeli oz. vrednotami. Demokratične večine se lahko odločijo, da bodo storile strahovite reči, bodisi lastnim manjšinam bodisi drugim državam. Zmožne so kršiti človekove pravice in merila pravičnosti, na katerih sloni njihov lastni demokratični red. Nato Fukuyama naredi še korak naprej, ko navaja, da je šlo za isto tematiko že v sporu med Lincolnom in Douglasom, ki je dokazoval, da mu ni mar, ali ljudje glasujejo za suženjstvo ali proti njemu, dokler je njihova odločitev dejansko izraz njihove skupne volje, medtem ko je Lincoln nasprotno trdil, da suženjstvo samo po sebi krši višje načelo enakosti med ljudmi, na katerem temelji ameriška ureditev. Lincolnovi argumenti so bili torej današnji evropski argumenti. Fukuyama se tega zaveda, ni pa povsem jasno, ali se res zaveda tudi tega, da je današnje ameriško sklicevanje na voljo večine, namesto na načela človeškosti v nasprotju ne samo z Evropo, ampak tudi z Lincolnom kot očetom moderne Amerike. Vozel, v katerega se je zavezal, skuša razvozlati s prikazom težav, ki jih prinaša evropsko načelno stališče:

»Težava pri evropskem stališču je v tem, da sicer morebiti takšno višje področje liberalnih demokratičnih vrednot teoretično obstaja, vendar pa je zelo nepopolno utelešeno v kateri koli od mednarodnih ustanov. Sama ideja, da se ta legitimnost predaja navzdol z neutelešene mednarodne ravni in je ne prenaša navzgor konkretna, legitimna demokratična javnost na ravni nacionalne države, dejansko prav vabi k zlorabam dela elit, ki potem lahko svobodno razlagajo voljo mednarodne skupnosti, tako da ustreza njihovim prednostnim izbiram.

Druga pomembna praktična težava z evropskim stališčem je vprašanje uveljavitve. Edinstvena moč, ki jo imajo suverene nacionalne države celo v današnjem globaliziranem svetu, je moč, da uveljavljajo zakone. Celo če bi obstoječi mednarodni zakoni in organizacije ustrezno odsevali voljo mednarodne skupnosti (karkoli naj bi že to pomenilo), ostaja uveljavitev vseskozi področje nacionalnih držav. Velik del mednarodnega in nacionalnega prava, ki prihaja iz Evrope, zadeva spisek želja socialne politike, ki jih nikakor ni mogoče uveljaviti. Evropejci upravičujejo tovrstne zakone z utemeljitvami, da so izraz družbenih ciljev. Američani odgovarjajo – po mojem mnenju pravilno –, da takšne težnje, ki jih ni mogoče uveljaviti, spodkopavajo samo vladavino prava.« (Fukuyama 2005: 207)

Na mednarodnem področju se ta dejstva še dodatno izkažejo kot nepresegljivo nasprotje. Evropa ni zmogla blokirati srbske ekspanzije, s svojimi ukrepi, kakršna je bila trgovinska zavora, jim je bolj koristila kot škodovala, itn. Evropske

mirovne sile (Nizozemce) je bilo ob srbskem napadu na Srebrnico treba pred Srbi celo reševati, namesto da bi jih zaustavile prav te. Samo zaradi posega držav, ki so bile sposobne odločno uporabiti tradicionalne oblike moči, predvsem ZDA kot močna nacionalna država, se je srbsko gospostvo končalo in je bil na Balkanu dosežen mir. Vendar v vseh primerih ne velja eno in isto. Ob ameriškem posegu v Iraku Fukuyama že v tej knjigi, v *State Building* domneva, da »bi mogel ameriški odziv sam po sebi postati glavni vir svetovne nestabilnosti«, v knjigi *America at the Crossroads* pa je o tem že povsem prepričan. V reviji *The American Interest*, ki jo je začel izdajati leta 2005, eksport demokracije postavi izrecno pod vprašaj, tako z vidika uvoznika kot z vidika izvoznika. Če za njim ni političnega realizma, kakršen je bil značilen za Wilsona, ne koristi nikomur.

To pa nas znova vrne k vprašanju nacionalne države, za katero se je pred desetletjem zdelo, da je že odpisana. Nekateri pa v tej zmoti, čeprav so zaradi dejstev prisiljeni priznati renacionaliziranje na globalni ravni, še zmerom vztrajajo: »V Evropi se politika po propadlem ustavodajnem procesu renacionalizira. Vedno bolj se uveljavlja sprega med neoliberalizmom in nacionalizmom, t. i. naci-neoliberalizem. In v tej krizi se ponovno uveljavljajo zastarele ideje, da je nacionalna država kraj sinteze družbenega prostora. Posledice tega so strašne. Globalni kapitalizem, ki je zlizan z nacionalno državo in njenim izključujočim državljanstvom, postavlja režim aparthaida. V naši nacionalni politični realnosti, ki ždi v slepem črevesu Evrope, se zdi, da so nacionalne politične elite močne kot še nikoli. Ideologi neoliberalizma so se spečali s političnimi silami, ki so prišle na oblast na valu populizma, nacionalizma in rasizma.« (Kurnik 2005: 2) Iz tega sovražnega govora samooklicanega mirovnika zveni zgolj samo sebe preplavljajoča nestrpnost brez kakršnegakoli dejanskega poznavanja realne konstelacije in analitično interpretativnega pristopa. Gre za anarhično biopolitiko shizofrenosti, kakor Kurnik sam priznava, ki bi jo lahko prezrli, če ne bi tako srdito spodnašala vsakršno domovinsko zavest, kaj šele nacionalno samozavest.

Če bi mu sledili na ravni nacionalne politike, čez desetletje Slovencev kot naroda ne bi bilo več, saj bi nas ob odpravi državljanstva in državnih meja emigranti preplavili v dveh letih. Za nomadske »biopolitike« od Močnika do Kurnika bi to kajpada pomenilo uresničitev najglobljih želja, sladko revanšistično maščevanje nad zgodovinsko popolnoma zastarelimi Slovenci, zagodenimi v »slepem črevesju« in povsem oglušelimi, ko človek pred njimi

nastopi z edino pravo »Teorijo«, beri, ideologijo najbolj pogrošne vrste, eklektično do nespoznavnosti. Prepoznavne le po samo sebe noseči srditosti in nedostopnosti za kakršne koli argumente, značilni za vsako uporništvu brez razloga.

Brez razloga, toda nezaustavljivo stremeče po moči, po Moči brez kakršnih koli omejitev, kakršne postavljata parlamentarna demokracija in nacionalna država, močni garantki svobode v pomenu, vrednem svojega imena. S tem pa tudi omejevalki sle po brezmejni Moči, po tem nadvse zaželenem cilju frustriranih samovoljnežev, a dosegljivem le v skrajno izrednih razmerah. Od tod njihovo samovžigno veseljačenje ob vsaki domači ali svetovni katastrofi, čeprav le fiktivni, zarisujoči se na obzorju shizofrenega, vselej pa apokaliptičnega imaginarija. Ne da bi se ob tem zavedali, da jim takšno razbrzdanost omogoča prav demokracija, ki jim gre tako na živce. Le pod obnebjem liberalne demokracije lahko počno to, kar počno, tudi to, da se norčujejo iz nje. Le v okviru državljanskih svoboščin, naj malo natančneje berejo Hannah Arendt, lahko terjajo njihovo odpravo, ki bi jo, ko bi prišli na oblast, kajpada tudi takoj realizirali. Kakor nam dokazuje zgodovina, so vsi zanikovalci ustavne države takoj, ko so prevzeli oblast, vpeljali neko drugo, totalitarno Državo, državo brez pravic in svoboščin.

Ob tem se Fukuyamova teorija o močni nacionalni državi, kajti le takšne države so spodobne zbrati in razviti legitimno moč, kljub svoji omejenosti na ameriško pojmovanje nacije kaže kot politično realistična, namreč v pomenu načel političnega realizma, kakršne je izpostavil Morgenthau. Sicer pa tudi marsikdo od tistih, ki so do nedavna nastopali zoper nacionalno državo ali celo napovedovali njeno skorajšnjo smrt, dandanes stoji na njenih okopih: »Globalizacija, kot se lahko prepričamo na številnih primerih v svetu, ne odpravlja nacionalne države, temveč zahteva, da to dejstvo upoštevamo in tudi uporabljamo, ko je to potrebno. Ugledni ameriški ekonomski komentator Robert Samuelson zagotavlja, da je zemlja še vedno okrogla in da je globalizacija, kot trdijo nekateri, ni sploščila. Od odločitev, ki jih bodo sprejele in udeležale nacionalne države, je v prvi vrsti odvisno, ali bo globalizacija izboljšala ali poslabšala ekonomski standard njenih državljanov in sploh kvaliteto njenega življenja.« (Rizman 2006: 37) Močna nacionalna država je potreba tako zaradi uveljavitve vladavine prava doma kot zaradi mednarodnega ohranjanja svetovne ureditve. V tej zvezi Fukuyama tudi od neoliberalistov terja, naj pojasnijo, kaj naj bi »nadamestilo moč suverenih nacionalnih držav v sodobnem svetu«, če bi jo odpravili. Držav, ki vsebujejo določeno stopnjo tako moči kot legitimnosti. Za vse

druge institucije je za zdaj značilno, da razpolagajo bodisi z legitimnostjo brez moči ali s premajhno močjo bodisi z močjo brez legitimnosti ali brez dovolj velike legitimnosti.

Obenem pa je postalo jasno, da tradicionalna, trda vojaška moč, ki je povezana z nacionalno državo, ne zadošča. »Evropejci imajo prav, da obstajajo pomembne oblike mehke moči, kot je izoblikovanje nacij. Države morajo biti sposobne vzpostaviti državne ustanove, ne samo v svojih lastnih mejah, ampak tudi v drugih, bolj neorganiziranih in nevarnih deželah. V preteklosti so to počele tako, da so preprosto zasedle državo in jo upravno pridružile svojemu imperiju. Danes poudarjamo, da uveljavljamo demokracijo, samostojno vladavino in človekove pravice in da je vsak napor, da bi vladali drugim ljudstvom samo prehodnega značaja in nima imperialnih ambicij. Ali Evropejci kaj dosti bolje od Američanov vedo, kako spraviti ta krog v kvadrat, bo treba še videti. Vsekakor bo umetnost izoblikovanja države ključna sestavina nacionalne moči, ki bo za ohranjanje svetovnega reda prav tako pomembna kakor sposobnost razviti tradicionalno vojaško moč.« (Fukuyama 2005: 210) Pravzaprav krog v kvadrat ni težko vrisati, težje je izračunati kvadraturu kroga, nemogoče pa je narisati okrogli kvadrat. Bržkone je osnova Fukuyamova napaka, kljub dobrim idejam, da je v določenem obdobju skušal narediti vse troje hkrati.

Kaj pomeni začasni izvoz demokracije? Zlasti če ta začasnost nima vnaprej določenega roka? In za izvoz kakšne demokracije naj bi šlo? Dolgoročno gledano gre za pre-oblikovanje vseh držav sveta po modelu ameriške demokracije, se pravi, ne (samo) po vzorcu demokracij zahodnega sveta, ampak (tudi) po vzorcu povsem določene nacionalne demokracije. In gre, kar je bistveno, za nasilno preoblikovanje držav, s tem pa tudi za nasilno oblikovanje novega svetovnega reda, namreč po ameriški paradigmi. Že sam Fukuyama, ko našteva značilnosti ameriške demokracije, češ da je »veliko bolj protietatistična, individualistična, neregulatorna in egalitarna kot druge demokracije«, svojo nacionalno demokracijo postavlja ne samo za vzorec, ampak tudi za vzor vseh drugih demokracij. Pač v skladu z ameriško vasezaverovanostjo. In najmanj ena od naštetih značilnosti, individualističnost, je takšnih, da ni sprejemljiva za nekatere druge (azijske, muslimanske) države oz. za nezahodne civilizacije.

Navidezno prijazna predpostavka, da mora trdi moči slediti mehka moč, vojaški še kulturna okupacija je preveč očitna zvijača, da bi ji kdor koli nasedel.

Navsezadnje se je, ko je postalo državna religija, tako – z mečem in križem – širilo prav krščanstvo. In na ta način so Američani civilizirali in demokratizirali tudi ameriške domorodce, domnevne Indij(an)ce. Ker so zmagali, so imeli, fukuyansko gledano, prav in naj bi imeli vselej prav, vsaj začasno, tudi vnaprej. Kako pa je tedaj s Fukuyamovim očitkom, da je evropski pogled pravilen v abstraktnem smislu, v praktičnem pa napačen? Lahko to trditev zaobrnemo in rečemo, da je ameriški pogled v praktičnem smislu pravilen, v abstraktnem pa napačen? Kaj je praktična pravilnost in kaj abstraktna napačnost oz. abstraktna pravilnost in praktična napačnost? Uporabljene sintagme so nesmiselne, dokler abstraktnosti ne razumemo kot načelnosti. Tedaj pa praktična pravilnost, zo-perstavljena abstraktni napačnosti, ne pomeni nič drugega kot nenačelnost. Drugače rečeno, pomeni postavljanje pravice moči pred moč pravice, navsezadnje laži pred resnico. Laž postane, kot je zapisal Franz Kafka v *Procesu*, svetovni red. Svetovni red, novi red, utemeljen na laži in nenačelnosti, pa slej ko prej neogibno konča v neredu. V kaosu brez skupno sprejetih pravil in po njih ravnaočih se ljudi in države.

54

Ekskluzivna pravica postane pravica močnejšega. Vračamo se v divje, pred-civilizacijsko stanje. Četudi zastrto z operacijami mehke moči.

Spopadu civilizacij se po tej poti, po poti vsiljevanja enega modela kot maksimalnega skupnega imenovalca ni moč izogniti. Izogniti se mu je moč le ob upoštevanju Huntingtonovih nasvetov o trojni prostovoljni zadržanosti in dogovoru o svetovnem etosu kot minimalnem skupnem imenovalcu vseh civilizacij oz. svetovnih kultur/religij. Šele na podlagi večinsko skupnega mednarodnega oz. medcivilizacijskega soglasja bi bila upravičena intervencija v državi, ki bi grobo kršila vrednote svetovnega etosa, pravrednote človeštva. Nikakor bi se to ne smelo zgoditi mimo OZN in še tu bi ne smeli štartati s točke preglasovanja v okviru običajne ali samo kvalificirane večine, marveč bi moralo iti za višjo stopnjo večinskosti: za vsaj dvotretjinsko, kakršna je znotraj nacionalnih držav potrebna pri sprejemanju ustavnih zakonov. A brez možnosti veta, h kateremu bi se vselej utegnile zateči prav največje in najmočnejše države, vključno z ZDA, kar se je že zdaj zgodilo ob Mednarodnem kazenskem sodišču v Haagu. Brez enakopravnosti vseh držav na tej ravni, pred razsodiščem svetovnega etosa, ne bo moč preprečiti svetovne katastrofe, ki se nam bliža.

5. EVROPSKA VARNOSTNA POLITIKA

Kakšno je trenutno stanje, stanje sredi leta 2006? Čeprav se navidezno vsi zavzemajo za dialog civilizacij, tega dialoga v resnici ni. Niti na izhodiščni stopnji ne. Prevladujeta dvoličnost in svetohlinstvo, na vsej črti, v diapazonu od ZDA do Kitajske, od Rusije do Izraela, od Irana do Vatikana.

Prejšnji papež je načeloma obsodil ameriški napad na Irak, konkretno pa potem niti Italije, ko je poslala vanj svoje vojake, ni izrecno kritiziral; sedanji papež ne kritizira niti letalskega in raketnega pobijanja otrok v Iraku, ob obisku v Španiji junija 2006 ni pohvalil Španije zaradi umika njenih vojakov iz Iraka, kar je bilo edino v skladu z obsodbami bivšega papeža, je pa energično obsodil liberalno zakonodajo, ki jo je v zadnjem času sprejel španski parlament. Vatikan je obsodil Izraelske letalske napade na Libanon poleti 2006, toda molči tako o podpori ZDA tem napadom, ki vključujejo tudi poboj otrok v Kani (Galilejski), kot sicer o ameriškem pobijanju žensk in otrok v Afganistanu in Iraku.

Zahodne liberalne demokracije torej ne ogrožajo le nezahodne civilizacije, ampak tudi močne skupine (nekaterih evropskih muslimanov) in pomembne ustanove (kakršna je RKC) v njej sami; sistematično kršijo zlato pravilo kot eno od temeljnih vrednot svetovnega etosa. Verska svoboda oz. svoboda prepričanj da, toda le za tista, ki so istovetna z mojimi, navsezadnje torej le zame, druge pa je treba zatreti; če ne gre s prepričevalno »novo evangelizacijo«, tudi s pravnim nasiljem, kakršno vsebuje versko fundirana zakonodaja. Ena pravila zame, druga za druge.

Iran brani človekovo dostojanstvo muslimanov po vsem svetu, za dostojanstvo lastnih državljanov, zlasti nemuslimanske vere, da ne govorim o ateistih, pa nima kaj dosti razumevanja. Ena pravila zame, druga za druge.

Posebna zgodba je zgodba o ZDA in Rusiji, ki ju skoraj ne moremo obravnavati ločeno, saj je njuna globalna usoda veliko bolj povezana kot pa usoda Evropske unije in ZDA. Kajti Rusija je poleg ZDA največ profitirala od napada na Irak, velike koristi pa ima tudi od državljanske vojne v njem, povzročene z okupacijo. Kajti že visoke cene nafte, s katerimi ves svet financira ameriško okupacijo, Rusiji izredno koristijo iz več razlogov: z njihovo pomočjo je na noge spet postavila svoje gospodarstvo, skupaj z ZDA ob njih uspešno zavira že sicer hiter razvoj konkurenčnih ekonomij Kitajske, Japonske in Indije, z njimi pa

55

financira tudi svojo okupacijo Čečenije. Nadalje Rusija globalno krizo, skupaj z ameriško napovedjo permanentne (antiteroristične) svetovne vojne izkorišča za razširjeno produkcijo orožja in njegovo distribucijo, seveda za velike denarje, po vsem svetu.

Najpomembneje za njeno nacionalno moč pa je, da se je uspela vrniti med EU in ZDA in da zdaj uspešno igra na obe plati. V Nemčijo je naftovod oz. plinovod speljala mimo trdne ameriške zaveznice Poljske, zdaj pa ju bo z ameriškim soglasjem speljala tudi po našem ozemlju, kar pomeni, da smo nenadoma postali tesni sodelavci tako ZDA kot Rusije, zavezniki v zavezništvu, ki ne bo nič manjše, če ne celo večje od tistega z zavezniki v EU. Tako od našega pristanka na napad na Irak, katerega logični podaljšek je bila naša pošiljka vojaških inštruktorjev v to okupirano državo, hote ali ne hote spodkopavamo evropsko enotnost.

Ne da bi bili edini krivci za to. Kajti tudi vodilne evropske države niso bile sposobne (niso znale ali pa niso hotele) vzpostaviti Evrope na njenih lastnih avtokonstitutivnih temeljih. To bi zares učinkovito naredile le, če bi se odpovedale Natu. Vse drugo je bilo prazno napenjanje mišic, lahko bi rekli, glede na sklicevanje na mehko moč, mehkih mišic. Evropa skupaj z nami dopušča, da ZDA in Rusija druga drugi dajeta alibi za pobijanje otrok kot sredstva za doseg zastavljenega okupacijskega cilja, širše, kot dopuščene sredstva zaščite lastnih nacionalnih interesov. Pod okriljem »protiteroristične zakonodaje« zelo medlo reagira na mučenja, na koncentracijska taborišča, na naraščajočo nenadzorovano nadzorovanje lastnih državljanov v imenu varnosti in na druge kršitve najbolj temeljnih človekovih pravic, osnovnih vrednot človeškosti.

Tragikomično je, da si Rusi in Američani prav zaradi globoko zasidranega in zato trdnega interesnega sodelovanja na površinski ravni javnosti upajo drug drugemu zabrusiti (o volilnih manipulacijah, o nedemokratskih postopkih, o zapostavljanju manjšin) veliko več, kot pa se to upajo Evropejci bodisi Rusom bodisi Američanom. Američani, Britanci in Kanadčani so ob vrhu G8 sredi julija 2006 simbolno podprli združeno rusko opozicijo, »Drugačno Rusijo« in njene zahteve po vrnitvi že dosežene, zdaj pa z avtoritarnimi posegi oblasti močno znižane stopnje demokracije, Nemci, Francozi in Italijani pa so se potuhnili. Tudi Slovenci, če bi se sploh kdo oziral na nas, bi na vladni ravni ravnali podobno.

Ker Amerika kljub nakazujoči se večji multipolarnosti še ostaja sila zase, edina globalna supersila, tako da si slej ko prej lahko privoščijo skrajno realistično politiko maksimiranja lastne moči in slabitve konkurentov, nastopa do določene mere, ne da bi prestopila bolj potihoma kot izrecno začrtane meje, arogantno tudi do Rusije. Takoj zažene vik in krik, če Rusi protestirajo zaradi delovanja javnega Ameriškega nacionalnega sklada za razširjanje demokracije ali privatnega Sorosovega Sklada za odprto družbo, zaradi njune finančne podpore organizirani opoziciji. Nikakor pa Amerika ne bi dopustila analognih vzvratnih posegov, da bi na primer Rusi začeli finančno podpirati ameriške sindikate ali kaka druga civilno družbena gibanja. Ena pravila zame, druga za druge.

Ob vsem spoštovanju zahodnih intelektualcev, ki so tudi tokrat zastavili svoje ime za demokracijo in temeljne človekove pravice, za rusko opozicijo oz. za državljanske svoboščine v Rusiji, nekateri med njimi so izrecni prijatelji Slovenije, zato ne gre spregledati določene omejenosti njihovega pogleda. Ameriške notranjepolitične razmere glede delitve oblasti je seveda težje rentgenizirati kot ruske, iz katerih bije v oči vse očitnejša avtoritarna vladavina, toda postavljati nasproti tej nedvomne kritike vredni vladavini Putina »voditelje svobodnega sveta«, med katere naj bi spadal tudi Bush, jih tako rekoč klicati na pomoč, v boj zoper sovraga tam zunaj, je le prelahkotno. In neodgovorno tako navzven kot do samega sebe. Kaj pomeni svobodni svet, svet svobode, ki se pri ohranjanju in širjenju samega sebe poslužuje bombardiranja civilnega prebivalstva, ubijanja otrok in mučenja odraslih? Kako ljudi, ki jih je nobelovec Harold Pinter razglasil za vojne zločince, naslavljati z voditelji svobodnega sveta?

Vse kaže, da v krizi ni le politična, ampak tudi kulturna Evropa. Ne samo politiki, tudi kulturniki in drugi evropski intelektualci ostajajo ob soočanju nasilnih Združenih držav Amerike in miroljubne Evrope v negotovosti. Jacques Rupnik, vodja pariškega Centra za mednarodne študije, priznan strokovnjak za evropska vprašanja, dober poznavalec zlasti novih članic Evropske unije intervju *Evropsko idejo razjedata negotovost in tesnoba* sklene z naslednjim odgovorom na vprašanje o prihodnosti evropske politike: »Najprej se mora naučiti lekcij iz prejšnjih porazov. Irak je zelo poučna zgodba. Tony Blair je mislil, da moraš biti zelo blizu ameriškemu predsedniku, da bi nanj lahko vplival. Blair nikoli ni imel na Busha nobenega vpliva. Chirac in Schröder sta nasprotno mislila, da je treba Evropo zgraditi kot enotno alternativo ameriški moči. Namesto skupne politike sta dobila jasno delitev na novo in staro Evropo.

Evropa je ostala brez katerega koli vpliva na Georgea Busha in brez jasne globalne varnostne politike. Kaj se iz tega lahko naučimo? Da Evrope ne moremo graditi v podrejenem odnosu do politike, ki je trenutno na oblasti v Washingtonu, in da Evrope ne moremo združiti niti, če jo gradimo na direktnem nasprotovanju Ameriki. To je že drugi poraz zapored. Balkan je pokazal, da razcepljena Evropa omogoči popolno katastrofo in genocid na svojem dvorišču in da mora klicati na pomoč Ameriko, da počisti za njo» (Rupnik 2006: 35). Slabše ocene o trenutni situaciji v Evropi in same Evrope v svetu, zlasti v razmerju do ZDA, ne bi bilo mogoče dati.

Toda še hujše je, da Rupnik na lastno vprašanje, kaj se iz tega lahko naučimo, ne daje nobenega odgovora. Ker ga nima. Ker ne ve, v čem naj bi bilo bistvo evropske varnostne politike na globalni ravni. Torej tudi tega ne, v čem naj bi bila njena jasna mirovna politika.

Rupnikov porazni intervju se začne zelo zanosno. Izhaja iz Evrope kot »normativne sile«. Če hočeš postati njen član, moraš upoštevati njene norme. Na tem temelji proces njene integracije. Evropa bi po Rupniku zelo težko spremenila svet z »vojaško silo«, z »močjo norme«, ki je pogoj za vključitev, pa je spremenila Evropo od Vilne do Ljubljane, zdaj pa spreminja svet do Instambula in Kijeva in še čez. Toda, se moramo vprašati, na kateri ravni, če za trenutek spreminjanje sveta postavimo v oklepaj, Evropa spreminja Evropo? Če pa sta Vilna in Ljubljana, s katerima Rupnik zamejuje Evropo, podpisali izjavo v podporo ZDA ob njihovem napadu Iraka? Če sta prav ti novi članici Evropske unije oz. članici »nove Evrope« vnaprej podprli ameriško globalno preventivno vojno? Katere so torej tiste norme, ki jih je uspela razviti »stara Evropa«, ob čemer moramo že vnaprej izzvati Angleže kot trajne ameriške kolaborante, in jih nato razširiti po vsej Evropi in čez?

Rupnik govori o evropskem procesu integracije, ki ga razume takole: »Evropa zelo težko spremeni svet z vojaško silo. Z močjo norme, ki je pogoj za vključitev, je spremenila Evropo od Vilne do Ljubljane, zdaj pa spreminja svet do Instambula in Kijeva in še čez. Ne da bi pri tem izstrelila en sam strel.« Ob teh trditvah se postavlja kar nekaj vprašanj. Ali je »stara Evropa« res spremenila »novo Evropo« v prikazanem obsegu in domnevni globini? So se evropske norme, se pravi vrednote človekovega dostojanstva in temeljne človekove pravice res že utrdile? Se ni utrdila predvsem ekonomska, deloma tudi politična tekmovalnost, medtem ko bi o utrditvi etičnih vrednot še zelo težko govorili?

Se ne pojavlja na Poljskem celo zahteva po ponovni uvedbi smrtne kazni? Se ni za zelo majavo izkazala utrjenost vrednot tudi med državljani »stare Evrope«? Niso bili prav Nizozemci tisti, ki so dopustili pokol v Srebernici? Ne da bi posegli po orožju in se postavili v bran žensk in otrok. Zato sklicevanje na to, da Evropa pri spreminjanju same sebe ni izstrelila niti enega strela in da se nasploh izogiba uporabi vojaške sile, vsebuje ne povsem domišljeno samopoveličevanje. Ko gre za obrambo, zlasti mater in otrok, zločin ni uporaba, marveč neuporaba vojaške sile. Je zločin beg pred odgovornostjo do drugega, nemočnega, opustitev moralnega, četudi – v tem primeru – nasilnega dejanja. Namreč nasilnega dejanja v sili. Ni naključje, da se je po moralnem zlomu nizozemskih vojakov v Bosni, na tujem začeta moralna razrvanost, normativna šibkost začela vse močnejše kazati tudi doma, znotraj same Nizozemske: v konfliktih s priseljenci, s požigi verskih objektov itn.

Ob tem Rupnikova trditev, da se »identiteta Evrope spreminja do temeljev«, ostaja vprašljiva. Navsezadnje to ugotavlja Rupnik sam, ko takoj za navedeno trditvijo navaja, da ob spreminjanju tako ideje kot bitnosti EU starejše članice pogosto niti ne razumejo, kaj se jim je zgodilo. Saj so ob širitvi sprva mislili, da bo to le večja Evropa z več prebivalci; zdaj pa odkrivajo, da se je podvojilo število prebivalcev EU, kar je spremenilo tako pravila igre kot naravo te institucije. Ta premik bi morala uokviriti ustava EU, ki je bila zamišljena kot nova skupna vez za razširjeno unijo, toda »bila je popoln udarec mimo«. Ob širitvi je Evropa zapadla torej v krizo identitete, saj niti svojega temeljnega dokumenta ni sposobna sprejeti:

»Občutek je, da je EU izgubila kompas in da ni več jasno, kaj je evropski projekt. To je bila institucija, ki naj bi članice pomirila. Pomenila je mir, blagostanje, stabilnost. Zdaj jo določata negotovost in tesnoba. Namesto da bi bila odgovor na globalizacijo, se kaže kot orodje globalizacije. Ideja je bila, da zagotovi varne meje. Zdaj so njene zunanje meje nejasne in včasih se zdi, da jih sploh ni več.«

To pa že ni več samo kriza, temveč smo, če navedeno drži, tako rekoč sredi katastrofe. Kajti nobenega sistema ni, zlasti pa ne tako velikega, kot je EU, če njegove meje niso jasne in razločne. Jasno določene navzven in razločno razmejujoče notranjo strukturo sistema od zunanjega okolja. Kaj pomeni, da so se stare članice EU ustrašile novih, v vrsti novih članic pa je takoj po združitvi prišlo do protievropskega vala? In to, da na globalni ravni nove članice veči-

noma z večjo zavzetostjo in pripadnostjo sledijo predsedniku ZDA kot pa osrednjim organom EU? Da ponekod evroskeptičnost že prerašča v evrofobičnost? Da prihaja do prezgodnje utrujenosti demokracije in da se ob volitvah zmerom znova obnavlja prepričanje, kakor da gre za vnovično izbiro režima, ne pa vlade? In da so povsod po Evropi najbolj popularne konference o krizi politične reprezentacije, tj. strankarsko parlamentarne demokracije? Ob hkratnem bohotenju simptomov populizma?

Glede na zastavljena vprašanja se optimizem z začetka intervjuja proti njegovemu koncu tudi pri Rupniku vse bolj umika pesimizmu. »V devetdesetih letih smo živeli srečno stran globalizacije. Globalna ekonomija se je razcvetela, globalne komunikacije so postale poceni, govorili smo o globalni civilni družbi. Evropa je tedaj govorila o ustvarjanju skupnosti okoli norm, ki so nam skupne. Da lahko vplivamo na svet z močjo norme. Svet 21. stoletja pa temelji na ponovni afirmaciji grobe sile in moči. To velja tako za ZDA kot za Kitajsko, Indijo z jedrskim orožjem in Rusijo s Putinom. Tukaj ne govorimo o normah, ampak o moči. In tukaj je Evropa bosa.« Bosa, če pristanemo na logiko sile v našem stoletju, v dveh pomenih: prvič, v realnem pomenu, kolikor so ZDA močnejše od Evrope, tako z vidika dolgoročne realne vojaške moči kot še obstoječe realne ekonomske moči in drugič, kar je hujše, v simbolnem pomenu, saj smo začeli sami, skupaj z Rupnikom, razmišljati o nemoči norm, o porazu simbolne moči vrednot pred močjo realne sile. Drugače rečeno, gre za občutek poraza vesti pred voljo do moči, etosa pred hegemonijo. Kje je izhod? V krepitvi lastne *trdne* volje in *trde* moči ali v vztrajanju pri vrednotah, kakršne so vrednote svetovnega etosa oz. norme evropske *mehke* moči?

Tudi po Rupniku se Evropa takšnim vprašanjem ne more izogniti. Seveda tudi odgovoru nanja ne. Drugače bomo imeli, meni Rupnik, dva odgovora. Ene države bodo šle same: Velika Britanija, Francija in Nemčija si lahko privoščijo, da imajo ob evropski obrambni politiki še svojo obrambno politiko. Večina drugih pa bo zahtevala, da obrambno in varnostno politiko Evrope prepustimo Ameriki. Sicer pa se mora Evropa najprej naučiti lekcij iz prejšnjih porazov. Tony Blair je mislil, da moraš biti zelo blizu ameriškemu predsedniku, da bi nanj lahko vplival. Toda Blair ni imel nikoli nobenega vpliva na Busha. Francoski predsednik Chirac in nemški kancler Schröder sta nasprotno mislila, da je treba Evropo zgraditi kot enotno alternativo ameriški moči. Toda namesto skupne politike sta proizvedla razcep Evrope na novo in staro Evropo. Evropa je tako ostala brez kakršnega koli vpliva na Busha in brez jasne globalne var-

nostne politike. Kaj se lahko naučimo iz tega? »Da Evrope ne moremo graditi v podrejenem odnosu do politike, ki je trenutno na oblasti v Washingtonu, in da Evrope ne moremo združiti niti, če jo gradimo na direktnem nasprotovanju Ameriki. To je že drugi poraz zapored. Balkan je pokazal, da razcepljena Evropa omogoči popolno katastrofo in genocid na svojem dvorišču in da mora poklicati na pomoč Ameriko, da počisti za njo.« Pa vendar, je treba dodati, se je Evropa združevala v razširjeno EU ravno v času prikazane evropske razcepljenosti, balkanske katastrofe in ameriškega čiščenja za njo.

Nasvet, da Evropa ne sme ostati v podrejenem položaju v odnosu do Amerike, obenem pa ji neposredno tudi nasprotovati ne sme, je zelo preprost, skoraj eleganten, manjka mu le tisti del, ki bi priporočil, kako to doseči. Je Rupnikov nasvet ob vsem, kar izpostavlja prav on sam, sploh uresničljiv? Ko svetuje, da bi morala Evropa ustvariti lastno vojaško silo, ki bo lahko v primeru potrebe učinkovito delovala, pozablja, da sta se Francija in Nemčija o tem že dogovorili, a sta obtičali na sredi poti. Še več. Francija nadaljuje s svojo svojeglavostjo, izvirajočo iz želje po globalni veličini. Ob nastanku EU je bil francoski konstrukt, naj bi bila EU instrument francosko-nemške pomiritve, hkrati pa tudi podaljšek francoskih idej o državi, ekonomiji in mednarodnih odnosih. Tudi v razširjeni EU so Francozi videli predvsem ojačevalko svojega glasu, a so kmalu uvideli, da gre razvoj v drugo smer, v krepitev Nemčije, Ameriške navzočnosti itn. A namesto da bi podprli ustavno pogodbo EU, vzpostavitev močne evropske vojaške sile, skupno zunanjo politiko z evropskim zunanjim ministrom, ki ne bi bil substitut nacionalnih zunanjih ministrov, Francozi še naprej nastopajo s svojimi soloakcijami. Tudi ob Izraelskem napadu na Libanon, ko so se v Varnostnem svetu OZN pri oblikovanju *Resolucije 1701* skušali postaviti ob bok ZDA, EU kot take pa realno ponovno ni bilo nikjer. Spet je ostala brez enotnega glasu.

Zaradi tega slej ko prej ostaja prazna tudi naslednja Rupnikova trditev, ena od njegovih temeljnih, a vseskozi protislovnih trditev: »Evropa je sijajna, ko je treba imeti enoten glas pri ekonomskih vprašanjih, pri trgovinskih pogajanjih v WTO, pri Kjotu, pri mednarodnem kazenskem sodišču. Tam imamo čvrsto pogajalsko pozicijo in enoten glas. Evropa nima problemov, ko gre za obrambo norm. EU je normativna sila. Nimamo evropske vojske, moč je v zgledu, ki ga dajemo.« Ali res? Amerika ima relativno enoten glas pri ekonomskih vprašanjih, a kaj ko se ta glas zmerom znova odbije od ameriškega Glasu. Ima relativno enoten glas pri trgovinskih pogajanjih v Svetovni trgovinski orga-

nizaciji, a kaj pomaga, ko se je prav v letu 2006 dokončno izkazalo, da Amerika ne misli popustiti glede protekcionističnega preferiranja svojega kmetijstva, obenem pa je zmožna navkljub Evropi preprečiti vstop Rusije v Svetovno trgovinsko organizacijo. Sklepe iz Kjota so ZDA tako in tako že vnaprej zavrnile, ravno tako ustanovitev mednarodnega kazenskega sodišča v Haagu. Kolikšen je ob vseh teh ameriških zavrnitvah lahko v resnici evropski ugled? Zelo majhen.

Kljub temu moramo Evropejci vztrajati pri svojih paradigmah. Pravrednote svetovnega etosa so edini antipod volje do moči in njene uničevalne globalizacije. To vedo tudi ameriške osebnosti z etično digniteto. Jimmy Carter, ameriški predsednik iz sedemdesetih let, ki je prvi skušal utemeljiti svetovno politiko in mednarodne odnose na človekovem dostojanstvu in njegovih pravicah, kar je dalo povsem nov zagon oporečnikom v državah s komunistično nadoblastjo, je bil ob Izraelskem napadu na Libanon jasen: »Nesporno je, da se je imel Izrael pravico braniti pred napadi na svoje prebivalce, nečloveško in kontraproduktivno pa je znašanje nad civilnim prebivalci v nelogičnem pričakovanju, da bodo za uničujoči odgovor krivili Hamas in Hezbolah. Namesto tega je arabski svet in svet nasploh podprl ti dve organizaciji ter okrepil obsodbe Izraela in ZDA.« (Carter 2006: 5) Po Carterju ne gre le za nesorazmerno uporabo vojaške sile in zločine nad civilnim prebivalstvom, ampak tudi za to, da Izrael že desetletja krši resolucije OZN, obenem pa za nesprejemljivo zunanjo politiko ameriške vlade v zvezi s tem: »Trajnega in dokončnega miru za vse prebivalce tega kriznega območja ne bo, dokler bo Izrael kršil glavne resolucije ZN in brisal uradno ameriško politiko, z zasedbo arabskega ozemlja in zatiranjem Palestincev pa mednarodni zemljevid miru. Morali bi spoštovati izraelske meje, določene pred letom 1967, in začeti obojestransko sprejemljiva pogajanja. Tako kakor vse prejšnje ameriške administracije pred ustanovitvijo Izraela bi se morali voditelji ZDA prizadevati predvsem za to, da bi navsezadnje dosegli ta cilj.« Carter se zaveda, da to, kar zdaj počneta ZDA in Izrael, ne pomeni le očitnega kršenja človekovih pravic in človekovega dostojanstva, ampak tudi vseh mednarodnih konvencij, temelječih na vrednotah svetovnega etosa.

Kajpada se tako Izrael kot ZDA formalno zavzemata za spoštovanje mednarodnih konvencij in temeljnih človekovih pravic, za spoštovanje svetosti življenja pogosto na zelo poudarjen način, toda le dotlej, dokler jima to neposredno koristi. Dokler izraelska država ocenjuje, da s sklicevanjem na vred-

note svetovnega etosa in norme svetovne organizacije krepi moč »izvoljenega ljudstva«, ZDA pa moč svoje hegemonije. Tako ZDA kot Izrael civilizacijske norme torej povsem instrumentalizirata. Vrednot svetovnega etosa nimata za cilj, marveč jih uporabljata kot sredstvo. Kot instrument ohranjanja in krepitev svoje moči, hegemonije v svojem okolju, v katerega Amerika uvršča ves svet, Izrael pa se ji po svojih močeh pridružuje. Ob tem se vračata k predkrščanskemu talijanskemu načelu *zob za zob, glavo za glavo*, še več, radikalizirata ga v smeri, ki nasprotniku, razglašenemu za sovražnika, ne priznava bivanjske enakovrednosti.

ZDA v Iraku in Izrael v Libanonu, enako pa Rusija v Čečeniji, z vso silo uveljavljajo ne samo nekrščansko, ampak tudi protikrščansko zapoved, ki se glasi: *Ljubi samega sebe bolj kot bližnjega*. To zapoved je Stara zaveza že preseгла z zapovedjo *Ljubi bližnjega kakor samega sebe*, sledi ji tudi Nova zaveza, le da njena ključna zapoved vsebuje presežek: *Ljubi drugega bolj kot samega sebe*. Ljubiti bližnjega, razglaša evangelij, ni nič posebnega, presežnost, ki pelje do svetosti, izhaja iz zavesti, da je treba ljubiti ne le bližnjega, ampak tudi sovražnika.

* * *

Svetovni etos, ki se opira na zlato pravilo, naj drugemu ne storimo tega, česar si ne želimo, da bi drugi storil nam, ne sega v to svetniško, tj. čezetično skrajnost. Izhaja pravzaprav iz talijanskega načela, le da zaobrnjenega: ne narekuje maščevanja, marveč ga že vnaprej izključuje. Ob tem gradi na zaupanju, da bo dobro slej ko prej povrnjeno z dobrim. V tem je z vidika ekonomije moči oz. logike sile tudi največja šibkost zlatega pravila in s tem svetovnega etosa kot takega. Kajti nobenega Tretjega ni, ki bi nastopal kot garant, kot zadnji porok zlatega pravila.

Zlato pravilo tako po obliki kot vsebini temelji na medsebojnosti, na prepričanju o dostojanstvu človeka kot takega oz. o enakosti, torej tudi enakopravnosti vseh ljudi. Čeprav zlato pravilo nima poroka zunaj vzvratne medsebojnosti, pa je samo prav s to svojo vkoreninjenostjo garant medčloveškega spoštovanja, s tem pa tudi miru med ljudmi, nevsezadnje svetovnega miru kot miru med narodi. In čeprav ni nobenega vnaprejšnjega zagotovila, torej tudi nikakršne vnaprejšnje gotovosti ne, da bo drugi sledil zlatemu pravilu kot poroku (svetovnega) miru, pa je povsem gotovo nedvomno to, da so posledice

nespoštovanja zlatega pravila permanentni konflikti med ljudmi, vojne med narodi in nazadnje spopadi med civilizacijami sveta.

Hegemoni, močni mogočniki vseh vrst kajpada v imenu Moči oz. svoje volje do Moči/Oblasti vselej lahko odvrnejo, da se na svetovni etos pač zmerom sklicujejo predvsem šibki, tisti, ki imajo od vrednot svetovnega etosa, vključno z zlatim pravilom, neposredne koristi. Če se kot šibki postavim v vlogo bližnjega, mi bo zapoved o ljubezni do bližnjega, namreč o (spoštljivi) ljubezni drugega do mene, nedvomno v korist. Všeč mi bo; toda ali zaradi takšnega ugajanja meni, šibkemu, že tudi avtomatično škodi drugemu, močnemu? Če si ne želi le zmerom več moči in oblasti, ampak tudi miru in morda prijaznosti med ljudmi in narodi, potem ne.

Če tega ne uvidimo oziroma ne priznamo, potem nam preostane le Nietzschejeva metafizika z voljo do moči kot bistvom sveta in večnim vračanjem enakega kot načinom bivanja tega bistva. V tem primeru pa se moramo zavedati tudi tega, da smo šele sredi, konec 19. stoletja po Nietzscheju napovedanega, dvestoletnega totalnega spopadanja za prevlado nad svetom. In da bosta v tem primeru prvi in drugi svetovni vojni 20. stoletja v 21. stoletju sledili tudi tretja katastrofična in četrta postkatastrofična, tj. apokaliptična vojna.

III.

OD SPOPADA DO ZAVEZNIŠTVA CIVILIZACIJ (Klemen Klun)

1. GLOBALIZACIJA IN TEORIJE O SPOPADU CIVILIZACIJ

Kljub logiki globalne družbe na začetku XXI. stoletja, ki stavi na prost pretok oseb, blaga in dobrin, na univerzalne vrednote ter liberalno politično kulturo, ki da zmore zaobjeti vse razlike in jih povzeti v enotno, globalno demokratično družbeno ureditev, kjer bodo veljala gesla o enakosti, bratstvu in svobodi, pa pogled bolj od blizu vendarle pokaže, da je človeška družba danes precej bolj kompleksna, kot menijo nekateri teoretiki in politiki: globalizacija in univerzalni standardi še zdaleč niso odpravili z vsemi razlikami in specifičnostmi, ki ločujejo posamezne skupnosti in kulture. Še manj je globalna družba III. tisočletja opravila s predsodki, z nevednostjo in z nepoznavanjem *drugačnosti*, pa naj gre za poznavanje jezika, tradicije, religije, značaja ali zgodovine naših bližnjih. Z univerzalno zavestjo pripadnosti veliki skupnosti narodov, kjer smo *vsi drugačni in vsi enakopravni*, problem *drugačnosti* ni rešen ali odpravljen, pač pa potenciran, saj se posameznik šele v globalnem geo-političnem in družbenem okolju prav zave množstva različnih kultur, ki ga obkrožajo; razlik v dojemanju sveta in človeka, ki pa si jih morda le s težavo pojasni ali pa jih pusti zavite v tančico skrivnostnosti, neznanja in nerazumevanja, ki ga sam ne zna prebroditi.

Je pred vrsto vprašanj, na katera sam ni sposoben najti odgovorov. *Kozmopolitska* drža sodobnega razumnika – pa naj gre za kulturnika, politika ali ekonomista – ni posledica oz. rezultat izvrstnega poznavanja številnih kultur in različnih tradicij, ampak prej določene *ignorance* do vsake kulture in izročila ter priseganje na neko abstraktno *občost*, ki potrebuje predvsem *distanco* do vsega, pa naj gre za materin jezik, religijo, izročilo lastnega naroda ali za lokalno tradicijo in identiteto.

Ni naključje, da je kot prvi kozmopolit (in oče te besede) v zgodovini znan grški ciniški filozof Diogen (412–323 pr.n.š.), ki je iz Sinope prišel v Atene, kjer je kot sin očeta Tresiusa, menjalca denarja in bankirja, zaradi goljufije izgnanega iz rodnega mesta, na vprašanje Atencev, od kod prihaja, odgovoril: »Sem državljani sveta!« (gr. *kosmopolites*), kakor nam o tem poroča Diogen Laertski (6:20). Pomembno je vedeti, da je bil kozmopolit Diogen – ki velja tudi za legendarnega zagovornika svobode govora – po filozofski orientaciji pripadnik ciniške šole in učenec cinika Antistenesa v Atenah, ki je zavračala pozitivni pravni red grških mestnih držav ter je izhajala iz notranjih nagibov posameznika, ki da so edino vodilo življenja. Ciniška samozadostnost (gr. *autarkia*) je bila za to filozofsko šolo vir prave svobode, saj so ciniški filozofi trdili, da vsaka pozitivna zakonodaja in pripadnost kaki določeni tradiciji to svobodo krmi in jo nesmiselno omejuje. Ciniki so prezirali zakone, pravo, mestne oblasti, lastno narodno ali versko izročilo ter družbene konvencije sploh.

Njihovo geslo je bilo: *vsak naj obvlada sam sebe*, kozmopolitsko filozofijo cinikov pa je menda zelo cenil tudi Aleksander Makedonski, saj je videl v njej pomemben element obvladovanja posameznika in njegove univerzalne države. Že Aristotel, Aleksandrov učitelj, je učil, da je najvišje dobro (sreča) nekaj samozadostnega; nekaj, kar si želimo zaradi dobrega samega in ne zaradi česar drugega (prim. *Nikomahova etika* 1097b 6; 1177a 27). Avtarkija je bila cenjena vrлина v stoiški etiki (prim. Diogen Laertski 7:127), pa tudi v neo-platonistični filozofiji (Plotin, *Eneade* 1:4:4). Čisto filozofsko mišljenje je bilo v helenističnih filozofskih šolah definirano kot samozadostna dejavnost, filozof pa je bil človek, ki si sam popolnoma zadošča. Ker je postalo načelo avtarkije (lat. *sufficiens sibi*) tudi integralni del helenistične etike in religije, ni nenavadno, da ga srečamo celo v Novi zavezi (prim. 1 Tim 6,6; Flp 4,11–13; 2 Kor 9,8). Če je ciniška filozofija poudarjala posameznikovo apatijo do bližnjega in javnih zadev, pa je v stoicizmu – in kasneje v krščanstvu – zaslediti močan socialni angažma, ki je pogoj in kriterij posameznikove praktične modrosti.

Iz kontemplacije filozofskih in verskih resnic je potrebno storiti korak k praktičnemu delovanju, ki se posebej odraža prav v skrbi za bližnjega, kakor sta to poudarjali stoiška (univerzalno bratstvo) in krščanska etika (bratstvo v veri). Gesla o kozmopolitski držbi posameznika, ki je razvezan vezi z narodom, določeno tradicijo ali kulturo, ter ki zato lahko nastopa kot navidežno svoboden individuum, so bila kasneje aktualna tudi npr. v delavskem gibanju XIX. stoletja, ki je kozmopolitsko držbo delavskega razreda (»Proletarci vseh dežel, združite se!«) razumelo kot novo kulturno in družbeno stvarnost, v kateri bo razredna pripadnost zamenjala pripadnost naciji, religiji ali civilizaciji.

V hebrejski Bibliji je problem multikulture in večjezične družbe, v kateri ni več »skupnega jezika«, predstavljen v sloviti zgodbi o babilonskem stolpu (1 Mz 11,1–9). Po biblični legendi je imela prej »vsa zemlja en sam jezik in isto govorico«, ko pa so se ljudje domislili zidanja stolpa, »katerega vrh naj sega do neba«, je sam bog stopil iz nebes in si ogledal, kaj počnejo človeški otroci. »Glej, eno ljudstvo so in vsi imajo en jezik, in to je šele začetek njihovega dela. Zdaj jih ne bo nič več zadržalo; kar koli bodo hoteli, bodo naredili. Dajmo, stopimo dol in tam zmešajmo njihov jezik, da ne bodo več razumeli govorice drug drugega! In Gospod jih je razkropil od tam po vsej zemlji in nehali so zidati mesto. Zato se je mesto imenovalo Babel, ker je tam Gospod zmešal jezik vse zemlje in od tam jih je razkropil po vsej zemlji.«¹

Priseganje na globalno stvarnost in globalno družbo torej – tako nekoč kot tudi danes – ne predpostavlja poznavanja vseh delcev (beri: kultur oz. civilizacij) iz katerih je takšna stvarnost sestavljena; nasprotno, v določenem smislu zahteva pravzaprav ignoranco do vseh tradicij, vključno z lastno. Takšna nevednost more tedaj posledično pripeljati do slabe kompetentnosti v dialogu z drugimi,

¹ Judovska rabinska literatura pozna vrsto zanimivih razlag zgodbe o pomešanju jezikov, ključni razlog božje jeze pa razlagalci vidijo v človekovem upor u bogu. Nek judovski midraš pozna npr. takšno razlago: »Bog nima nobene pravice pridržati si gornji svet zase, nižji svet pa prepustiti človeku. Zgradili si bomo stolp, na vrh katerega bomo postavili malika z mečem v roki, da bo videti, kot da smo z bogom začeli vojno« (*Gen. Raba* 38:7). Graditev stolpa je torej moč razumeti kot napoved vojne bogu, gradnja pa je po judovski legendi (*Knjiga jubilejev* 10) trajala 43 let. Stolp je bil menda tako visok, da so ob koncu potrebovali kar leto dni, da so dostavili gradivo v najvišje nadstropje. Po judovskih legendah so prej vsi ljudje govorili hebrejsko, po pomešanju jezikov pa se niso več razumeli in zato stolpa niso mogli dokončati. Judovski filozof Filon iz Aleksandrije je na zgodbo o Babilonskem stolpu gledal tudi kot na upor redu v družbi, saj sta po njegovem mnenju tako malikovanje zlatega teleta kot zidanje babilonskega stolpa korenini vsega družbenega zla in anarhije.

pa tudi do nepristne in neprepričljive identitete kozmopolitskega misleca ali politika samega. Prav zaradi ignorance (pri tem omenimo npr. nedavni odnos dela ameriške javnosti in politike do islama) prihaja do posebej močne vloge različnih predsodkov in stereotipov, nam neznano kulturo pa se razglasi za barbarsko, necivilizirano ali vsaj nedemokratično.

Ni torej nenavadno, če se v takšnem miselnem kontekstu porajajo teorije o več- in manjvrednih kulturah; o civiliziranih in neciviliziranih tradicijah in o dolžnosti civiliziranih, da civilizirajo necivilizirane, ter celo o pravici t. i. demokracijskih držav, da standarde demokratičnosti dvigujejo tudi druge. Mar predpostavlja pojem globalne zavesti tudi globalno odgovornost? In če, mar globalna odgovornost potem predpostavlja tudi globalno oblast in neomejeno suverenost? Izhaja iz takšne zavesti tudi dolžnost braniti globalne standarde in deliti ukor tistemu in tistim, ki vztrajajo v lastni partikularni, neglobalizirani držbi? Drugače povedano: sta globalna kultura in zakon globalizacije ponudba ali obveznost? Sta opciji ali nuja, ki ju mora sprejeti vsak, če naj postane akter globalizirane stvarnosti? Globalizacija je pogosto le drugo ime za *westernizacijo*; za vnašanje zahodnih standardov v nezahodne kulture, pa naj gre za načela liberalne ekonomije, človekovih pravic (islam ima lastno tradicijo na tem področju, ki ni identična z Zahodno, razsvetljensko), enakopravnost veroizpovedi (ki je mogoča samo v akonfesionalni družbi), vladavino prava ali za vprašanje demokracije oz. upravljanja z državo in z javnimi zadevami.

Če torej enakost vseh (ljudi, narodov, civilizacij) in globalno fuzijo razumemo kot *zahtevo* in ne kot *opcijo*, ter če tistega, ki je *enak* in *globaliziran* razumemo z večjo mero simpatije in razumevanja kot onega, ki to ni (kajpak nam, ki smo *enaki* in *globalizirani*, drugače niti ni mogoče razmišljati), potem nismo daleč od ideje, da bi naša spoznanja o koristnosti univerzalizirane družbe in blagodejnih učinkih globalizacije drugim diskretno vsilili. Zahodna družba ima danes več institucij, ki so primerne za kaj takega in ki to dejansko že počnejo. Logika takšne logike je podobna tisti, ki jo poznamo npr. iz zgodb o krščanskih misijonarjih v tretjem svetu: če je krščanstvo nekaj dobrega in če je kdo, ki tega ne želi ali ne more sprejeti, potem je dolžnost, da misijonar v imenu takšnega *dobrega* trmoglavlega pogana opomni, da se z zavračanjem *dobrega* sam definira kot nekaj – *slabega*.

Njegovo nekrščansko stališče postane tedaj nekaj, kar ni zgolj v nasprotju s krščanstvom, ampak z *dobrim* oz. z etiko samo. Med dobrim in zlim pa ne

more biti sprave ali dialoga, ampak zgolj konflikt in spor. *Moja hipoteza je, da temeljni viri sporov v sodobnem svetu ne bodo več predvsem ideološke in gospodarske narave. Temeljna ločnica med ljudmi in ključni vir sporov bo zdaj kulturne narave. Nacionalna država bo sicer ostala najmočnejši faktor mednarodnih odnosov, ključni spori globalne politike pa se bodo preselili na polje narodov in med različne civilizacije. Globalni politiki bodo gospodovali spopadi med različnimi civilizacijami. Ločnica med civilizacijami bo postala bojna črta prihodnosti*, je leta 1993 zapisal harvardski profesor Samuel P. Huntington² in s tem odprl plaz razprav na našo gornjo dilemo, ki so jo dogodki po 11. septembru 2001 še podžgali in deloma aktualizirali. *Spopad med civilizacijami predstavlja zadnjo fazo v evoluciji sporov v sodobnem svetu. Doslej, po westfalskem miru in več kot poldrugo stoletje po tem, ko je bil vzpostavljen sodobni sistem mednarodnih odnosov, so bili spopadi v zahodnem svetu predvsem spori med vladarji, absolutnimi ali ustavnimi monarhi, ki so želeli razširiti svoje države, državne službe, okrepiti svojo vojaško in gospodarsko moč, zlasti pa si povečati ozemlje, ki so mu vladali. Doslej smo poznali, ugotavlja avtor, predvsem državljanske vojne na Zahodu (dve svetovni vojni, hladna vojna), zdaj pa bo težišče mednarodnih odnosov na relaciji Zahod in nezahodne civilizacije. »Civilizacijo« Huntington razume kot kulturno entiteto ter jo definira kot najvišjo obliko združevanja narodov ter najširšo raven kulturne identitete ljudi. Definirati jo je mogoče s skupnimi objektivnimi elementi, kot so jezik, zgodovina, religija, običaji in institucije, ali pa na subjektivni način, glede na identifikacijo ljudi. Če je Arnold Toynbee (1889–1975) še govoril o enaindvajsetih civilizacijah,³ jih Huntington našteva osem: zahodno civilizacijo, konfucijansko, japonsko, islamsko, hindujsko, slovansko-pravoslavno, latinsko-ameriško in morda še afriško civilizacijo. Kot ene od razlogov za konflikte med civilizacijami avtor našteva:*

² S. P. Huntington: »The Clash Of Civilizations«, *Foreign Affairs*, 72/3 (1993). Ugledno revijo izdaja ameriški Svet za mednarodne odnose (*Council on Foreign Relations*), ustanovljen 1921, ki je eden od ključnih neodvisnih centrov za razmišljanje o ameriški zunanji politiki. Profesor Huntington (roj. 1927) je svojo hipotezo iz članka leta 1996 obširneje prikazal v knjigi *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, London. Slovenski prevod knjige je izšel leta 2005.

³ Sloviti britanski zgodovinar v svojem temeljnem delu *A Study of History* (1961), ki obsega 12 knjig in velja za najobsežnejši znanstveni spis v angleškem jeziku, našteva sledeče civilizacije: egipčansko, andsko, kitajsko, krečansko, sumersko, majsko, indsko, hetitsko, helensko, zahodno, pravoslavno (Rusija in druge dežele), daljnevzhodno (Koreja, Japonska), iransko, arabsko, hindujsko, mehiško, jukateško in babilonsko civilizacijo. Nekatere civilizacije ima avtor za zamlre (sirske, skandinavsko), druge pa za izključene (civilizacije Eskimov, nomadov, Polinezijcev).

– Razlike med civilizacijami so realne in bistvene; pripadniki različnih civilizacij imajo različne poglede na vprašanje odnosov med bogom in človekom; na vprašanje odnosa med posamezniki v skupnosti, na odnose v družini ter na vprašanje pravic in svoboščin. V različnih civilizacijah različno razumejo avtoriteto, enakost, svobodo in hierarhijo – vse kar je *precej pomembnejše od razlik na področju političnih ideologij in ureditev*. Avtor je sicer prepričan, da *razlike še ne pomenijo sporov, spori pa še ne nasilja*, vendarle pa nas zgodovina uči, da so prav takšne razlike med civilizacijami generirale spore in nasilje.

– Zaradi procesov globalizacije je stopnja interakcije med različnimi civilizacijami vse večja, takšen stik pa sproža tako občutek samozavedanja in okrepljene procese identifikacije kakor tudi zavest o obstoju razlik in o drugačnih filozofijah in praksah.

– Tretji razlog je v gospodarski modernizaciji in v socialnih spremembah, ki so ljudi ločile od tradicionalnih lokalnih identitet, pa tudi državo samo so takšne spremembe razbremenile naloge nosilca in vira identitet. Zato so v prazno mesto vskočile religije, vključno s fundamentalističnimi gibanji, pa naj gre za krščansko, judovsko, budistično, hindujsko ali muslimansko okolje. Ljudje v takšnih gibanjih so zvečine mladi, izobraženi in zavzeti, ki so postali pomemben dejavnik pri *desekularizaciji sveta*. Prav *povratak boga in obujena religioznost* sta potem, kot nadomestek odsotnim civilnim formam, služili kot temelj novih identitet.

– Četrti razlog Huntington vidi v dvojni vlogi Zahoda: najprej Zahoda, ki je na vrhuncu svoje moči, potem pa Zahoda, ki prav s svojo močjo in samozavestjo kliče druge, nezahodne civilizacije k podobni samozavesti, moči in ekspanziji. Zanimivo je, da so nekoč med elito nezahodnih civilizacij prevladovali tisti, ki so študirali na Zahodu (gospodarstveniki, vojska, državna uprava, univerze, inženirji) in so tako na Vzhod posredno prinašali tudi zahodne vrednote. Danes pa se Vzhod srečuje z drugačnimi procesi: vse manj je elite, ki bi se šolala v Evropi ali v ZDA, po drugi strani pa je na Vzhodu zaznati okrepljen vpliv popularne kulture Zahoda (zlasti ZDA).

– Peti razlog avtor vidi v čedalje manjših možnostih kompromisa med različnimi vrednotami na globalni ravni. Bolj kot razlike v političnih in ekonomskih sistemih so postale ključne razlike v ideoloških in razrednih vprašanjih (»Na čigavi strani si?«), v konfliktu civilizacij pa je danes ključno vpra-

šanje »Kdo si?«. Napačen odgovor na to vprašanje je mnoge v Bosni, v Sudanu ali na Kavkazu stal krogle v glavo. Spraševanje po civilizacijski in verski pripadnosti je danes očitno še bolj ključno od spraševanja po etnični pripadnosti: *mogoče je biti Francoz in Arabec hkrati, ni pa mogoče biti hkrati kristjan in musliman*.

– Naposled pa je razlog za medcivilizacijsko konfliktnost tudi v krepitvi ekonomskega regionalizma oz. v krepitvi regionalnih trgov, ki posredno krepijo tudi zavest civilizacijske pripadnosti (npr. EU, NAFTA, ASEAN).

Spopad civilizacij se po avtorjem mnenju torej odvija na dveh ravneh: na mikroravni imamo različne skupine, pogosto tudi ekstremistične, ki si želijo prevlade in moči. Na makroravni pa govorimo o konfliktih med državami različni civilizacijskih sfer, vključno z njihovimi ekonomijami in vojaško močjo, ki si želijo prevlade v globalnem prostoru ter v mednarodnih institucijah. Glede ločnice med civilizacijami Huntington omenja, da ta zdaj zamenjuje stare ločnice med politikami in ideologijami iz časov hladne vojne, ko je tradicionalno delitev med zaveznike ZDA in Zahoda na eni ter Sovjetske zveze na drugi strani zamenjalo ločevanje med krščanskim in muslimanskim svetom. Tudi stare meje med zahodnim in vzhodnim krščanstvom, ki so zaznamovale stoletno zgodovino Evrope, so danes presežene in nerelevantne, kakor so zastarele tudi tradicionalne delitve na dežele habsburške krone, otomanskega cesarstva ali na katoliške in protestantske dežele. Zgodovino ločnice med Zahodom in islamom, ki je po Huntingtonovem mnenju ključna ločnica sodobne politike in razumevanja sveta, harvardski profesor postavlja v kontekst evropske srednjeveške zgodovine in v tradicijo spopadov med muslimanskimi in »krščanskimi« vojskami. *Z obeh strani, tako z islamske kot z zahodne, se zdi, da gre za spopad civilizacij*, ki pa ima vrsto nians in regionalnih značilnosti (naj gre za Balkan, Sudan, Nigerijo ali pa Kavkaz). Tako v Evropi kot v Aziji in Afriki je zaslediti medcivilizacijsko ločnico, hkrati pa tudi okrepljeno solidarnost pripadnikov iste civilizacije vis-a-vis drugim. Avtor ugotavlja, da je bila prva sodobna medcivilizacijska vojna zalivska vojna (1991), ko so ugledni predstavniki arabskega sveta izjavljali, da *to ni vojna zoper Irak, ampak vojna Zahoda proti islamu* (npr. dekan islamske fakultete iz Meke).

Tudi tedanji duhovni vodja Irana, ajatola Ali Khamnei je tedaj pozval na sveto vojno proti Zahodu: *Boj proti Američanom je jihad, in vsak, ki bo v tej vojni padel, bo mučenik*. Tudi tedanji jordanski kralj Husein je takrat izjavil: *To je*

vojna proti Arabcem in muslimanom, ne le zoper Irak. Za spopad civilizacij je značilno, da je to spopad dvojnih standardov: nekaj zahtevaš zase in za dežele iz lastne civilizacijske sfere, na druge civilizacije pa se aplicira popolnoma drugačne standarde, kar avtor podkrepi z vrsto primeri iz sodobne zgodovine.

Zahod je zdaj v vojni proti vsem ostalim (*The West versus the Rest*), med drugim tudi zato, ker je prepričan, da je na vrhuncu svoje civilizacijske moči. Amerika je po razpadu Sovjetske zveze ostala edina svetovna velesila, spopadi med državami na Zahodu praktično ne obstajajo več, vojaška moč Zahoda (NATO) pa se zdi absolutna in praktično nepremagljiva. Za razliko od drugih delov sveta je Zahod ekonomsko preskrbljen, na politični ravni pa je njegovo dominacijo čutiti daleč na Vzhodu in na Jug. O globalnih zadevah odločajo direktorati ameriškega, britanskega, nemškega ali francoskega zunanega ministrstva in velika podjetja zahodnih sil, ki pa so, kljub medsebojni konkurenčnosti, v nastopanju na Vzhodu ali Jugu nenavadno solidarna in medsebojno usklajena.

Interesi Zahoda, ki jih kot prioritete razglasi Varnostni svet OZN ali Mednarodni denarni sklad (IMF), so razglašeni kot prioritete *mednarodne skupnosti* – torej kot globalna, obča stališča, sam izraz »mednarodna skupnost« pa je postal kar evfemizem za globalno legitimacijo interesov ZDA in drugih zahodnih centrov moči. Zahod se torej sam ne razume kot Zahod, ampak kot globalna stvarnost; ne kot »mi,« pač pa kot »vsi.« Prav dominacija sil Zahoda v Varnostnem svetu OZN (ZDA, Francija, V. Britanija) je po avtorjevem mnenju bistven faktor legitimizacije uporabe nasilja Zahoda, o čemer avtor navaja več konkretnih primerov. *Zahod dejansko upravlja z mednarodnimi institucijami, z vojaško močjo in ekonomskimi viri na tak način, da lahko še naprej uveljavlja svojo vodilno vlogo, ščiti lastne interese ter promovira zahodne politične in ekonomske vrednote.* Zahod svojo prevlado običajno utemeljuje na logiki, da je *Zahodna civilizacija pravzaprav univerzalna civilizacija – primerna za vse in najboljša* – »obča civilizacija«. Zahod se ob tem ne zaveda, da se številne temeljne vrednote zahodnih družb bistveno razlikujejo od principov, ki veljajo drugod, pa naj gre za individualizem, liberalizem, pojmovanje ustave, človekovih pravic, enakosti, svobode, vladavine prava, demokracije, svobodnega trga ali ločitve cerkve in države – vse to je kulturam, ki jih zaznamujejo islam, budizem, hinduizem, konfucianstvo in celo v pravoslavnem svetu nekaj tujega.

Nič čudnega ni, če druge civilizacije ekspanzijo Zahoda razumejo tudi kot *imperializem človekovih pravic*, kot tudi to, da se takšnemu imperializmu druge kulture upirajo z okrepljeno samozavestjo in z izpostavljanjem lastnih standardov pravičnosti ter z lastnim pojmovanjem človeka in njegovega smisla.

Že samo dejstvo, da obstaja nekakšna »univerzalna civilizacija,« je produkt zahodnega mišljenja, in je v celoti v nasprotju s partikularizmom večine azijskih družb in z njihovim poudarjanjem tega, kar posamezno družbo ločuje od druge. Avtor poudarja, da je pravzaprav tudi demokracija v nezahodnih državah v bistvu produkt Zahoda in njegovega kolonializma, zato ne preseneča, če Zahod ostro nastopa proti vsem nedemokratskim državam (npr. S. Koreja, Mnjamar), ki se upirajo zahodnim vrednotam in institucijam. *Da modernizaciji, toda ne Zahodu, pogosto odgovarjajo voditelji nezahodnih držav.* Posebno poglavje teorije o spopadu civilizacij oziroma dokaz pravih hipotez Samuela Huntingtona je posvečeno deželam, razpetim med več civilizacij (*The Torn Countries*), kakor npr. bivši Sovjetska zveza in Jugoslavija.

Za takšne dežele velja, da *si želijo njihovi voditelji prikazati, da pripadajo zahodnemu okolju, toda dejansko je kultura in tradicija takšnih dežel nezahodna.* Značilen takšen primer je Turčija, ugotavlja avtor, ki je leta 1993 napovedal, da Turčija ne po nikdar postala članica EU. Podobno civilizacijsko razdvojenost najde avtor tudi v Mehiki, Rusiji in drugje. *Naša razprava ne želi zagovarjati antagonizmov med civilizacijami, pač pa predlaga hipoteze možnega razvoja v prihodnosti.* Potrebno je preučiti možnosti takšnih hipotez za zahodno civilizacijo. Na kratki rok je vsekakor nujno, da Zahod okrepi sodelovanje in enotnost znotraj lastnega civilizacijskega okolja, posebej med Evropo in Severno Ameriko, ter da v zahodni krog vključi tudi okolja v vzhodni Evropi in v Latinski Ameriki, ki prav tako težijo k Zahodu. Prav tako je potrebno, da Zahod okrepi svoje odnose z Rusijo in Japonsko ter da preprečuje lokalne medcivilizacijske konflikte in eskalacije. Dalje je smiselno zaježiti ekspanzijo vojaške moči konfucijanskih in muslimanskih držav, zaustaviti pretirano krčenje vojaških sposobnosti Zahoda ter ostati vojaško navzoč v vzhodni in jugovzhodni Aziji. Smiselno je ugotoviti in izkoristiti razlike med konfucijansko in muslimansko civilizacijo ter podpirati tiste kulture, ki simpatizirajo z Zahodom in z njegovimi vrednotami ter interesi. Potrebno je okrepiti mednarodne institucije, ki izražajo legitimne interese Zahoda, ter promovirati vključevanje nezahodnih držav v takšne institucije. Posebej značilna je tale Huntingtonova misel: *Zahodna civilizacija je hkrati Zahodna in moderna. Ne-*

zahodne civilizacije pa so si brez pomoči Zahoda želele postati moderne. Do danes je samo Japonski uspelo kaj takega. Nezahodne civilizacije bodo tudi v prihodnje nadaljevale s pridobivanjem bogastva, tehnologije, sposobnosti, strojev in orožja, da bi tako dokazale svojo »modernost«. Prav tako bodo svojo tradicijo in vrednote poskušale spraviti z modernostjo, njihova vojaška in ekonomska moč vis-a-vis Zahodu pa se bo krepila. Zahod bo torej v težavnem položaju: opraviti bo imel s civilizacijami, ki se mu tehnološko in gospodarsko tesno približujejo, toda na ravni vrednot in interesov ostajajo bistveno različne od Zahoda. To bo Zahodu narekovalo, da vzdržuje svojo gospodarsko in vojaško moč v teh kulturah, da bi tako najbolj učinkovito zaščitil svoje interese pred drugimi civilizacijami. Prav tako pa bo takšen položaj od Zahoda narekoval tudi poglobljeno prizadevanje za razumevanje temeljnih verskih in filozofskih postavk, na katerih stojijo druge civilizacije ter tega, kako in kje vidijo svoje interese ljudje drugih civilizacij. Potreben bo napor za definiranje skupnih elementov med zahodno in drugimi civilizacijami. V bližnji prihodnosti ne bo prišlo do nikakršne univerzalne civilizacije, ampak se bodo različne civilizacije še naprej soočale z vprašanjem, kako živeti skupaj.

74

Prav iskanje odgovorov na vprašanje »Kako živeti skupaj?« bo po avtorjevem mnenju ključni imperativ strateških in družbeno-političnih pa tudi filozofskih analiz v prihodnosti, pri čemer je za naš, zahodni oz. sredozemski kulturni prostor, posebej aktualno razmišljanje o sožitju z islamom, ki postaja vse pomembnejši faktor globalne politike in kulture. Že v okviru konteksta mono-teističnih religij oz. kultur judovstva, krščanstva in islama prihaja do številnih medcivilizacijskih konfliktov in napetosti, pri čemer se religioznim komponentam vedno doda še določeno nacionalno, politično, gospodarsko ali ideološko dimenzijo, h katerim se v zadnjem času redno doda še vprašanja terorizma, stopnje razvoja demokracije, spoštovanja človekovih pravic, tržno gospodarstvo ipd., kar odnose med zahodno in islamsko civilizacijo dodatno zaplete in problematizira.

K temu velja dodati tudi dejstvo relativno slabega poznavanja tradicij bližnjega, kar velja tako za poznavanje Zahoda na islamski strani kot za določeno ignoranco do islama na Zahodu, ki religijo milijarde ljudi prepogosto povezuje zgolj s terorističnimi dejanji nekaj muslimanskih skrajnežev, ne pa s kompleksno tradicijo Mohamedove religije, Korana in muslimanske tradicije, katere bistveni – in nam manj poznani – del so tudi humanizem, pravna filozofija, znanost, dialog *z religijami* Knjige (tj. z Judi in s kristjani), prizadevanje za

socialno pravičnost, skrb za politična, kulturna in celo ekološka vprašanja. V vrsti avtorjev,⁴ ki se s problemom sožitja oz. konfliktov med civilizacijami ukvarjajo kot politologi, družboslovci, strategji ali futuristi, je danes opaziti prevladujoč vpliv tistih, ki se tezam o nujnosti konflikta in spora med različnimi kulturami izogibajo ter zastopajo zahtevnejšo metodo dialoga, razumevanja in predvsem spoznavanja drug drugega. Takšnim analitikom se pridružujejo tudi modri in daljnovidni politiki ter državniki, ki razumejo lastno odgovornost do globalne prihodnosti drugače kot črnogledi teoretiki konflikta in nasilja ter kot tisti omejeni politični naivneži, ki stavijo na boj in na sovraštvo kot na ključna elementa odnosov v družbi. Zato ne preseneča, da je na teorije o nujnosti spora med civilizacijami svoj odgovor kmalu pripravila ne le akademska javnost in del politične elite, ampak kar sama OZN, ki je razglasila leto dialoga med civilizacijami, leta 2005 pa objavila strategijo zavezništva med civilizacijami.

Na teze o spopadu civilizacij se je 28. junija 1999 v predavanju v Oxfordu odzval Generalni sekretar Annan, ki je povedal, »da si mora sleherni občutljiv človek želei, da se kaj takega ne bi zgodilo. Posebej si tega želijo muslimanski voditelji. Septembra lansko leto /1998/ je voditelj neke muslimanske dežele, ki zna gledati v prihodnost, iranski predsednik Mohamed Khatami, na Generalni skupščini OZN povedal nekaj besed, ki si jih velja zapomniti. Rekel je: »Islam-ska revolucija iranskega ljudstva kliče k dialogu med civilizacijami in kulturami, ne pa k spopadu med njimi.« Na njegovo sugestijo se je potem generalna skupščina odločila, da bo leto 2001 razglasila za leto dialoga med civilizacijami v okviru Združenih narodov. Iranski predsednik je v govoru na sedežu OZN 21. septembra 1998 pozval vse države članice k dialogu o temeljnih postavkah sodobnih družb, kar je bil v danem političnem trenutku zelo hladnih odnosov med Iranom, Zahodom in ZDA pomemben politični korak tedanjega iranskega predsednika, sicer filozofa, ki je s takšno pobudo poskušal odpreti prostor dialoga ter vanj vključiti tudi iranske prereformne izobražence.

⁴ Tu omenimo vsaj še Alvina Tofflerja, ameriškega futurologa in družbenega teoretika (roj. 1928), ki trdi, da v času po koncu hladne vojne ne moremo več govoriti o kakem svetovnem redu, saj ni več velikih političnih avtoritet, pač pa je veliko groženj in izzivov, na katere ni poenotenega odgovora. Med takšne grožnje Toffler prišteva nacionalizme, sektaštvo, nove mednarodne sile, ki niso več države, pač pa multinacionalke in tehnološki centri. Vlogo naroda bodo po njegovem mnenju postopno zamenjale različne internetne skupnosti in subkulture (»fluidne organizacije«). Po Tofflerjevem mnenju bo sodobni konflikt civilizacij drugačen od tistega, ki ga opisuje Huntington. Po njegovem bo šlo za spopad med tistimi, ki imajo znanje in tehnologijo, ter onimi, ki tega nimajo. Spopad imenuje »vojna za znanje« ali tudi »vojna za informacije in tehnologijo«.

2. DIALOG MED CIVILIZACIJAMI

Že bivši ameriški predsednik J. Carter je leta 1994 v knjigi *The Missing Dimensions of Statecraft* ugotovil, da mora sodobna politika priznati »naraščajočo moč religiozne komponente pri prizadevanjih za mir in razvoj, tako na formalni kot na neformalni ravni. Pri promociji miru in pravičnosti je smiselno sodelovati z verskimi voditelji in skupnostmi«. Graditev mostov med civilizacijami in verskimi skupnostmi je postala imperativ sodobne politike. Na to je že ob začetku svojega mandata začel opozarjati tudi Generalni sekretar OZN Kofi Annan, posebej pa je postalo takšno opozarjanje smiselno po 11. septembru 2001, ko se je zdelo, da so se hkrati z newyorškima dvojčkoma porušili tudi mostovi med Zahodom in islamskim svetom. Izhajajoč iz kulturne, verske in civilizacijske pluralnosti je UNESCO leto 2000 razglasil za *Mednarodno leto kulture miru* ter tako smiselno utrl pot ideji OZN, ki je leto 2001 razglasila za *Leto dialoga med civilizacijami*. UNESCO je sicer že leta 1998 izdal *Poročilo o vlogi religije pri promociji kulture miru*, ki jo je podpisalo že nešteto institucij in vplivnih posameznikov.

76

Sicer je UNESCO pripravil vrsto razprav, konferenc in regionalnih posvetovanj na temo medkulturnega, medverskega in medcivilizacijskega dialoga ter tako pripravil primerno platformo za podobno pobudo Združenih narodov. Med postavkami strategije UNESCO 2002–2007 je več programskih točk, ki se tičejo medkulturnega dialoga, poudarjanja zavesti o kulturni in civilizacijski raznolikosti ter iskanju skupnih etičnih norm.

a) Resolucija Generalne skupščine OZN o dialogu med civilizacijami

4. novembra 1998 je torej Generalna skupščina OZN sklenila, da bo leto 2001 posebej posvečeno⁵ prav vprašanju dialoga med civilizacijami. Na svojem 56. splošnem zasedanju (43. plenarna seja) 9. novembra 2001 je Generalna skupščina OZN sprejela Resolucijo o dialogu med civilizacijami (*Global Agenda for Dialogue among Civilizations*). Ta se v preambuli sklicuje na resolucije s podobno vsebino (res. 53/22 z dne 4. novembra 1998; res. 54/113 z dne 10. decembra 1999 in res. z dne 13. novembra 2000), potem pa našteje nekaj temeljnih izhodišč in ključnih postavk.

Najprej dejstvo, da že sama Ustanovna listina OZN poudarja pomen dialoga med narodi in civilizacijami, pri čemer izhaja iz načela enakih pravic vseh

narodov ter iz prepovedi vsakršne diskriminacije, kar je pogoj za vsak dialog. Potem poudarja načelo prepovedi rabe sile in grožnje in pa dejstvo, da so države članice OZN zavezane Splošni deklaraciji o človekovih pravicah (1948) kot »skupnemu standardu vseh ljudstev in narodov ter kot viru navdiha za nadaljnjo promocijo in zaščito človekovih pravic in svoboščin«. Preambula poudarja različnost človeške družbe, ki jo lahko dialog še obogati, kljub neštetim konfliktom pa zgodovina priča tudi o »konstruktivnih interakcijah« med različnimi družbami in kulturami.

Temelj dialoga je prav zavest skupne pripadnosti človeški družini in skupnim vrednotam človečnosti; »skupni dosežki civilizacije pa predstavljajo skupno dediščino vsega človeštva«. Deklaracija OZN ob tretjem tisočletju (8. september 2000) poudarja pomen tolerance kot ene temeljnih vrednot 21. stoletja.

Bistvo sporočila Resolucija definira takole: »Dialog med civilizacijami je proces, ki poteka med civilizacijami in znotraj le-teh ter je utemeljen na vsesplošni volji po učenju, odkrivanju in raziskovanju domnev, splošno sprejetih predstav in temeljnih vrednot ter na dialoški integraciji teh spoznanj« (1. člen). Po mnenju Generalne skupščine ima tako definiran dialog predvsem naslednje cilje:

- promocijo vključevanja, enakosti, enakopravnosti, pravičnosti, tolerance in izmenjave mnenj;
- krepitev medsebojnega razumevanja in spoštovanja;
- medsebojno bogatitev in razširjanje obzorij o modrosti različnih civilizacij;

⁵ Spomnimo naj, da je bilo prvo leto s posebno prioriteto, ki ga je razglasila Generalna skupščina OZN, leto 1960 (leto beguncev), sledila pa so mu še številna druga tematska obdobja. Leto 1961 je bilo posvečeno zdravju, leto 1965 mednarodnemu sodelovanju, leto 1967 je bilo leto turizma, 1968 leto človekovih pravic, 1970 je bilo leto izobraževanja, 1971 leto boja proti rasizmu, leto 1975 mednarodno leto žensk, leto 1978 pa leto boja proti apartheidu. Leto 1979 je bilo leto otroka, 1981 leto invalidov, leto 1982 pa mednarodno leto sankcij zoper Južno Afriko. Leto 1983 je bilo posvečeno komunikacijam, leto 1985 mladini, leto 1986 je bilo leto miru, leto 1987 je bilo posvečeno beguncem, 1990. pa pismenosti. Leto 1993 je bilo razglašeno skrb za avtohtona ljudstva, leto 1994 pa je bilo leto družine in leto športa. Leto 1995 je bilo leto tolerance, leto 1996 leto boja proti revščini, leto 1999 pa leto skrbi za ostarele. 2000 je bilo leto miru, 2001 leto prostovoljcev (ter dialoga med civilizacijami), 2002 leto gora in ekoturizma, leto 2003 pa leto sveže vode. Zanimivo je, da je leto 2005 razglašeno za mednarodno leto mikrokreditov: pomenu kreditiranja pri odpravi revščine (Res. 28/1998), desetletje 1997 do 2006 pa velja za obdobje boja proti revščini. Leto 2006 je tudi leto boja proti širjenju puščav.

77

- identifikacijo in promocijo skupnih temeljev dialoga ter skupne odzive na skupne izzive, tako kar se tiče vrednot kot tudi človekovih pravic in dosežkov na različnih področjih;
- promocija in zaščita človekovih pravic in temeljnih svoboščin ter krepitev zavesti o univerzalnih temeljih človekovih pravic;
- krepitev razumevanja univerzalnih etičnih standardov in občečloveških vrednot;
- krepitev spoštovanja kulturne različnosti in dediščin različnih kultur (2. člen).

Deklaracija izhaja iz skupne vere držav članic OZN v temeljne človekove pravice; v dostojanstvo in neprecenljivo vrednost človeške osebe; v enakopravnost med spoloma ter v enakost vseh ljudstev, naj bodo majhna ali velika. Dalje izhaja iz zaveze, dane v Splošni deklaraciji o človekovih pravicah, pa tudi iz načela pravičnosti in spoštovanja mednarodnega prava ter iz spoštovanja kulturne raznolikosti.

78

Prav tako izhaja tudi iz spoštovanja pravice vsake civilizacije in naroda po ohranjanju in razširjanju lastne dediščine in izročila. Deklaracija poudarja pomen načela komunikacije in medsebojnega razumevanja, kar je pogoj vsake promocije skupnih vrednot, seveda upošteva specifična osebna, lokalna, narodna in mednarodna okolja (3. člen). V 4. členu govori o področjih, na katerih je dialog med civilizacijami še posebej pomemben. Najprej gre za polje promocije zaupanja na lokalnih, nacionalnih in mednarodnih ravneh; potem za krepitev medsebojnega dialoga in razumevanja, pa naj gre za socialne skupine, kulture, civilizacije ali religije, pri čemer imajo nenadomestljivo mesto izobraževalni sistemi, znanost in tehnologija, še posebej komunikacijska.

Pomembno je tudi področje boja proti terorizmu in skupna skrb za splošno varnost, pa tudi področje univerzalne promocije človekovih pravic in etičnih standardov. Glede participacije v tako definiranem dialogu 5. člen poudarja, da gre tu najprej za ljudstva vseh civilizacij (zanimivo je, da pojma »civilizacija« Deklaracija nikjer ne definira),⁶ posebej pa za mislece, znanstvenike, razisko-

⁶ Glede definicije izraza »civilizacija« velja izhajati iz latinskega *civis*, ki pomeni meščana, prebivalca mesta. V tem smislu je civilizacija – trdi klasična teorija – povsod tam, kjer obstajajo mesta

valce, pisatelje, umetnike, kulturne delavce, predstavnike medijev in posebej za mlade, ki imajo »pri promociji dialoga posebej pomembno vlogo«. Dalje so h globalnemu dialogu povabljeni tudi predstavniki civilne družbe in nevladnih organizacij (NGO). Posebej pomemben je poziv v 6. členu, ki predlaga vladam vseh držav »promocijo in krepitev medcivilizacijskega dialoga,« kar priporoča tudi regionalnim in različnim mednarodnim organizacijam (7. člen). V 8. členu je poudarjena vloga medijev, v 9. pa se OZN sama zavezuje k delu za dialog in razumevanje.

Ključni del Resolucije pa predstavlja točka B (»akcijski načrt«), kjer so navedene aktivnosti v okviru globalnega dialoga, h katerim so povabljeni vsi zgoraj naštetih akterji:

- krepitev in spodbujanje interakcij in izmenjav, posebej med razumniki in umetniki ter različnimi združenji in organizacijami;
- promocija obiskov in srečanj izvedencev iz različnih civilizacij in kultur, kar je odlična priložnost za izmenjavo pogledov na vprašanja sodobnega sveta;
- izmenjave raziskovalcev, umetnikov in kulturnikov, kot tudi sodelovanje na različnih festivalih, s ciljem krepiti globalno zavest na najširših ravneh;
- organizacija in sponzoriranje mednarodnih konferenc;
- športne aktivnosti in tekmovanja znanstvenikov;
- spodbujanje prevodov in izmenjavo literature, promocijo zgodovinskega in kulturnega turizma ter spodbujanje programov za študij različnih civilizacij, jezikov in zgodovine, vključujoč akademsko izmenjavo;

(in ne tem, kjer živijo nomadi, lovci ali agrarna skupnost). Tako ekskluzivna definicija izraza je seveda v našem kontekstu neprimerna, zato izraz opredeljujemo širše: kot določeno skupnost (ne glede na način bivanja) ali kulturo v širokem pomenu besede. Izraz »civilizacija« pogosto uporabljamo tudi v ednini; tedaj pomeni človeštvo, svet kot celoto. Prav tako je pogosta tudi raba pojma kot protipomenke »barbarskosti«, skupnosti (skupini) brez moralnih standardov ali divjini. Pojem je v kontekstu političnega besednjaka OZN definiran kulturološko, pri čemer različnih civilizacij ni nikjer naštetih. Klasični pregledi civilizacij vključujejo poleg kulture tudi zgodovino, tako da govorimo o starih (Mezopotamija, Egipt, Indija, latinsko-ameriške kulture) in sodobnih civilizacijah.

79

– spodbujanje raziskovalnih projektov, ki bodo širili razumevanje različnih civilizacij kakor tudi dialog med njimi;

– krepitev prizadevanj za dialoško osveščenost medijev, ki širijo pomen razumevanja med kulturami; skrbeti za medcivilizacijski pretok informacij;

– implementacija različnih programov za vzpodbujanje »duha dialoga« ter razumevanja, tolerance in boja proti netoleranci, nasilju in rasizmu – posebej med mladimi;

– promovirati možnost, da migranti postanejo most razumevanja med kulturami;

– preučiti možnosti za mehanizem, ki bi skrbel za krepitev različnih kulturnih identitet, hkrati pa spodbujal njihovo integracijo v širše socialno okolje.

Resolucija državam priporoča razumevanje za različne tovrstne pobude civilnih družb in nevladnih organizacij, podobno priporočilo pa je dano tudi različnim mednarodnim organizacijam, ki naj o tovrstnih aktivnostih obveščajo generalnega sekretarja OZN. »Države, mednarodne in regionalne organizacije ter civilna družba in NGO so vabljeni k razvijanju primernih metod na lokalnih, nacionalnih in regionalnih ravneh za promocijo dialoga in razumevanja med civilizacijami.« K takšnim aktivnostim pa poziva tudi profitna združenja in zasebni sektor.

Generalni sekretar je v ta namen že leta 1999 ustanovil fondacijo *Trust Fund*, prav tako pa je v pomoč pri formulaciji strategije dialoga ustanovil posebno delovno skupino. Sekretar Annan je za leto dialoga imenoval svojega osebnega predstavnika, o uspehu projekta pa Resolucija zavezuje generalnega sekretarja, da poroča Generalni skupščini.

Posebna skupina uglednih osebnosti, ki jo je kot svetovalno telo pri izvedbi projekta dialoga ustanovil generalni sekretar, šteje dvajset imen z vsega sveta:

– Dr. Kamal Aboulmagd iz Egipta je odvetnik in profesor javnega prava na Univerzi v Kairu ter bivši minister Egipta za mladino. Je član Društva za človekove pravice v Egiptu ter član odbora Svetovne banke.

– Dr. Lourdes Arizpe iz Mehike je pomočnica generalne direktorice UNESCO v Parizu, sicer pa socialna antropologinja in članica Foruma iz Davosa. Sicer se ukvarja z vprašanjem kulture in globalizacije, o čemer je za UNESCO pripravila več analiz.

– Dr. Hanan Ashrawi iz Palestine je ministrica za informiranje Arabske lige, sicer pa članica palestinskega parlamenta in aktivna promotorka globalnega dialoga med Palestinci. Na Univerzi Birzeit je profesorica angleške literature in dekanja humanistične fakultete.

– Dr. Ruth Cardoso iz Brazilije je bila tedaj prva dama Brazilije, sicer pa vodja programa za boj proti revščini v državi. Antropologinja je članica več uglednih strokovnih združenj, predavala pa je na mnogih znanih univerzah.

– Jacques Delors iz Francije je bivši predsednik Evropske komisije, oče evropske ustave in zagovornik evropskega povezovanja. Prej je bil finančni minister v Mitterandovi vladi.

– Dr. Leslie Gelb iz ZDA je bil predsednik Sveta za mednarodne odnose, pa tudi urednik pri *New York Timesu* za področje nacionalne varnosti in diplomacije. Prej je služboval v Pentagonu, napisal pa je več knjig s področja mednarodnih odnosov in ameriške politične teorije.

– Dr. Nadine Gordimer iz Južne Afrike je leta 1991 prejela Nobelovo nagrado za literaturo, sicer pa je ustanovna članica južnoafriške zveze pisateljev in borka proti apartheidu.

– Princ Hassan bin Talal iz Jordanije je brat pokojnega jordankega kralja Huseina ter bivši svetovalec za politična vprašanja. Sicer je vodja Islamske akademije v Amanu, v okviru OZN pa izvedenec za mednarodno humanitarno pomoč.

– Prof. Sergej Kapitza iz Rusije je fizik in član Ruske akademije znanosti, sicer pa se ukvarja tudi z demografijo in je pogost gost ruskih medijev.

– Dr. Hayao Kawai z Japonske je strokovnjak za klinično psihologijo na Univerzi Kyoto, sicer pa psihoanalitik Jungove šole. Je tudi član vladne komisije za načrtovanje razvoja in državni nagrajenec za kulturo.

– Prof. Tommy Koh iz Singapura je visok uradnik tamkajšnjega ministrstva za zunanje zadeve in vodja inštituta za strateške študije. Sicer je pravnik, v službi OZN pa je bil že kot posebni odposlanec za Rusijo in Baltik, kot veleposlanik svoje države pri OZN ter prej kot veleposlanik v ZDA.

– Prof. Hans Küng iz Švice je ugledni teolog in filozof, sicer pa ustanovitelj Fondacije za svetovni etos v Tübingenu. Ukvarja se tudi z vprašanji ekumenizma in sodobne teologije, svojo pot pa je začel kot teološki svetovalec na II. vatikanskem koncilu.

– Machel Graça iz Mozambika je predsednica Fondacije za razvoj Mozambika in bivša ministrica za izobraževanja, sicer pa profesorica nemškega jezika, ki je z OZN že sodelovala pri študiji o otroških žrtvah v oboroženih spopadih.

– Giandomenico Picco iz Italije je bil tedaj namestnik generalnega sekretarja OZN ter osebni predstavnik za dialog med civilizacijami.

– Dr. Amartya Sen iz Indije je nobelovec za ekonomijo (1998), sicer pa profesor na Cambridgeu in avtor več razprav s področja ekonomije, politike in etike.

– Dr. Song Jian iz Kitajske je med ključnimi načrtovalci tehnološkega razvoja Kitajske in bivši svetovalec premiera za to področje. Bil je med soavtorji prvega kitajskega telekomunikacijskega satelita.

– Dick Spring iz Irske je poslanec v parlamentu in bivši predsednik irskih laburistov. Trikrat je bil podpredsednik irske vlade in tudi minister za zunanje zadeve. Sicer je pravnik, kot diplomat pa je bil aktiven že v času krize v Sovjetski zvezi in Jugoslaviji.

– Dr. Tu Weiming iz Kitajske je direktor inštituta za sinološke študije na Harvardu, sicer pa strokovnjak za kitajsko filozofijo in konfucionizem ter član Ameriške akademije znanosti in umetnosti in avtor vrste knjig s področja kitajskega humanizma in filozofije.

– Rihard von Weizsäcker je bivši nemški predsednik (1984–1994), ki je z OZN sodeloval že večkrat, po izobrazbi pa je pravnik in zgodovinar.

– Dr. Javad Zarif iz Irana je bil namestnik ministra za zunanje zadeve, sicer pa je diplomat, z doktoratom iz ZDA ter profesor mednarodnega prava na univerzi v Teheranu. Kot diplomat je sodeloval pri vrsti mednarodnih organizacij in na konferencah, je pa tudi avtor več knjig s področja mednarodnega prava in soavtor študije o islamu in človekovih pravicah.

Sekretariat je vodila prof. Catherine Tinker, pravnica in pravna svetovalka pri OZN. Generalni sekretar Annan je za vprašanje dialoga med civilizacijami 6. avgusta 1999 (izjava za javnost SG/A/700) imenoval Giandomenico Picco, sicer svojega namestnika na sedežu OZN in uglednega diplomata, dolgoletnega pomočnika Generalnega sekretarja za politične zadeve.

Ta je v izjavi ob imenovanju povedal, da se zaveda različnih pričakovanj z zvezi z načrti OZN na področju medcivilizacijskega dialoga. Dialog med civilizacijami bo poskušal slediti dialogu med religijami, ki že uspešno poteka, hkrati pa je zavrnil pomisleke, češ da naj bi šlo za dialog med velikimi, zgodovinskimi civilizacijami v klasičnem pomenu besede. Zavrnil je tudi očitke, da naj bi šlo predvsem za dialog med islamom in Zahodom. »Gre predvsem za dialog med tistimi, ki različnost razumejo kot grožnjo, in med tistimi, ki jo razumejo kot element nove kvalitete in rasti. Povsod po svetu bomo v prihodnje postali preprosto bližje drug drugemu, bolj povezani in bolj odvisni drug od drugega.« Visoki diplomat je omenil tudi izkušnjo II. svetovne vojne in tistih, ki tedaj niso bili pripravljeni na dialog z Drugimi, pa tudi spopadov iz podobnih razlogov v zadnjem času. »Čeprav so nas poskusili prepričati, da gre za vojne iz etničnih ali verskih razlogov.« Picco je v izjavi opozoril, da je ob vse bolj razširjenih pojavih sovraštva do različnosti nujno okrepiti dialog in promocijo razumevanja razlik ter odgovorno pokazati na tiste posameznike, ki zlorablajo zgodovino, kulturo ali vero za dejanja nasilja in sovraštva: »Če bomo v tem letu dialoga uspeli vsaj malo spremeniti percepcijo pojmovanja različnosti, bomo upravičili naše napore.« Z dvodnevним zasedanjem 8. in 9. novembra 2001 je Generalna skupščina OZN sklenila projekt »Leto dialoga med civilizacijami«, skupina zgoraj omenjenih uglednih osebnosti pa je tedaj Generalnemu sekretarju tudi izročila svoje poročilo.

Zadnji dan zasedanja je na povabilo Generalnega sekretarja Annana udeležence zasedanja nagovoril tudi prof. Küng, ki se je visokih diplomatom najprej zahvalil, da so tematiko medcivilizacijskega dialoga uvrstili na delovni red tako uglednega zborovanja. »Katero zborovanje pa bi sploh bilo bolj primerno za

razpravo o tako splošno človeški temi?« se je vprašal, nato pa diplomate z vsega sveta spomnil, da je svet v 20. stoletju zapravljal tri velike priložnosti za načrt nove svetovne ureditve.

Najprej po I. svetovni vojni, ko se Evropa ni želela odpovedati svoji *Realpolitik*, potem po II. svetovni vojni, zaradi stalinizma v Vzhodni Evropi, ter leta 1989, po združitvi Nemčije in po zalivski vojni, ko »svet pač ni imel potrebne vizije«. Prav zaradi nujnosti takšne vizije – je nadaljeval H. Küng – je bilo smotno zbrati skupino uglednih intelektualcev z vsega sveta, ki je ocenila globalno stvarnost današnjega trenutka in predložila načrt nove vizije.

Profesor Küng je opozoril na naraščajočo (tako pozitivno kakor tudi negativno) vlogo religij in cerkva v sodobni družbeni in politični stvarnosti, pa tudi na okrepljena prizadevanja za medverski dialog, ki so značilnost sodobnega časa. »Prav v takšnem dialogu so svetovne religije spoznale, da njihovi lastni etični nauki pravzaprav poglobljajo sekularno etiko in vrednote, kakršne so zapisane v Splošni deklaraciji o človekovih pravicah.« Na vprašanje, kaj je pravzaprav tisti temelj globalne etike, ki si ga delijo ljudstva vseh religij in tradicij, pa je odgovoril, da je to najprej načelo humanosti in človeškega dostojanstva: »Z vsakim človeškim bitjem je treba ravnati humano, po zlatem pravilu, česar ne želiš, da bi drugi storili tebi, tega ne delaj drugim.« Iz tega načela izhaja več napotil za ravnanje v različnih bivanjskih razsežnostih. Najprej gre za:

- zahtevo po kulturi nenasilja in spoštovanja vsakega življenja (v imenu njegove svetosti),
- nato za kulturo solidarnosti in pravične ekonomske ureditve,
- dalje za kulturo tolerance in življenja v okolju splošnega medsebojnega zaupanja
- ter za kulturo enakih pravic in enakopravnega partnerstva med spoloma.

V dobi globalizacije je takšna globalna etika absolutno nujna, saj ima globalizacija ekonomije, tehnologije in komunikacije za posledico tudi globalizacijo težav, ki ogrožajo naš svet, pa naj gre za vprašanje ekologije, jedrske tehnologije, genetskega inženiringa ali pa za globalizacijo kriminala in terorizma. V takšnem trenutku se zdi naravnost nujno, da je globalizacija eko-

nomije, tehnologije in komunikacije podprta tudi z globalizacijo etike. Z drugimi besedami: globalizacija zahteva tudi globalno etiko.

Ne kot kako novo breme, ampak kot temelj in oporo za življenje posameznika in družbe. Alternativa globalni etiki je globalni trk civilizacij. Zato je po njegovem mnenju smiselno postaviti tele trditve:

- miru med narodi ne more biti, če ni miru med religijami;
- miru med religijami ne more biti, če ni dialoga med religijami;
- dialoga med religijami ne more biti brez globalnih etičnih standardov;
- in svetovnega miru in pravičnosti ne more biti brez paradigme mednarodnih odnosov, ki bodo zasnovani na načelih globalne etike.

b) Dvanajst refleksij na globalne grožnje po 11. septembru 2001

Po terorističnih dogodkih 11. septembra 2001 je H. Küng v evangeličanski teološki reviji *Chrismon* (november 2001) objavil dvanajst tez, ki jih gre razumeti kot odgovor oz. refleksijo na strašljiva občutja Zahoda po največjem samomorilskem napadu v zgodovini. Refleksijo gre postaviti ob bok številnim ogorčenim reakcijam v tistem času, ki so v dogodkih videli uresničitev apokaliptičnega trka civilizacij.

Solidarnost? Ob tako strašnem zločinu danes, ne le žrtve in njihovi sorodniki, ampak ameriški narod v celoti zahteva našo neomejeno simpatijo in aktivno solidarnost. Takšna solidarnost ima seveda tudi svoje meje, zlasti ko se v odgovoru na zločin poseže po vojaški akciji, ki bodisi ni upravičena (kakor je bil slučaj z raketnim napadom na Sudan) ali pa je prekosorazmerna (kot je slučaj z akcijo v Afganistanu). Vojna ne kopnem, na morju in zraku bi bila morda primerna pred časom, ko bi tako opoziciji v Afganistanu deželo pomagali osvoboditi talibanskega režima, zdaj pa, ko se poskuša s sveta odstraniti teroristična mreža in ko to pomeni veliko tveganje za nekontrolirano širjenje nasilja in mobilizacije protizahodnih sil, vojaška intervencija ni primerna.

Omenjene nevarnosti so toliko večje, ker se število civilnih žrtev povečuje, povečuje pa se tudi število žrtev na strani ZDA in zaveznikov.

Kaznovanje? Ob napadih 11. septembra je bila osupla velika večina muslimanov v Nemčiji in drugod po svetu. Pravi krivci morajo biti identificirani in pripeljani pred sodišče, kjer jim mora biti krivda dokazana po zakonitem postopku, po izreku obsodilne sodbe pa morajo biti takoj kaznovani. Pri aretaciji osumljencev se ni treba izogibati uporabi sile. Hkrati pa morata tako ZDA kot Izrael, da bi dokazala lastno verodostojnost, umakniti zadržke glede Mednarodnega kazenskega sodišča v Haagu.

Maščevanje? Maščevanje je z mednarodnim javnim pravom prepovedano. Proti zakonu »oko za oko, zob za zob« v hebrejski Bibliji se je mogoče pregrešiti tudi tako, da vzamemo dve očesi ali dva zoba – ali pa pošljemo, v sodobni govorici, tanke, helikopterje ali rakete nad mlade ljudi, ki mečejo kamne, ter na njihove nedolžne tovariše. Proti krščanski prepovedi maščevanja, ki uči, da se na nasilje ne sme odgovarjati z nasiljem, se je mogoče pregrešiti tudi tako, da trdimo, da je v križarski vojni proti terorizmu upravičeno uporabiti vsako vojaško sredstvo, da bi se kaznovalo narod, ki skriva teroriste; tako imenovana »človeška kolateralna škoda«. K sreči je Washington hitro opustil idejo o obsežnih napadih na Afganistan, Irak in Sirijo ter se raje lotil diplomatskega oblikovanja protiterorističnega zavezništva. Zgodovina Evrope in drugih delov sveta kaže, da je maščevanje – odgovor na krivico še z večjo krivico – povzročilo mnogo trpljenja nedolžnih ljudi.

Nediskriminatorno bombardiranje nima pozitivnih učinkov, ampak zgolj povečuje že obstoječe sovraštvo. Na teror se ne sme odgovarjati s terorjem, ampak z legitimnimi sredstvi pravne države.

Neomejena pravičnost? Ne zdi se nam korektno govoriti o neomejeni pravičnosti. Neomejena pravičnost je, podobno kot neomejeno usmiljenje, vendarle predvsem božanski atribut, ki si ga človeška bitja ne morejo lastiti. *Fiat iustitia, pereat mundus* (naj se zgodi pravica, pa četudi propade ves svet) bi bil v mednarodni politiki poguben princip. Rimsko načelo *summum ius – summa iniuria* (največja pravica – največja krivica) nas svari pred absolutističnimi zahtevami po pravičnosti, prav po vzoru Michaela Kohlhaasa, ki je izbral uboj, umor, nepravilnost in nečloveška dejanja, da bi uresničil takšno pravičnost. Boj proti terorizmu v današnjem času ni apokaliptični boj med dobrim (»naša stran«) in zlim (»drugi«). K sreči je ameriška vlada v boju proti terorizmu raje kot »neskončna pravičnost« začela uporabljati izraz »trajna svoboda«.

Trk civilizacij? Teorija Samuela Huntingtona o »trku (spopadu) civilizacij« ni primerna za današnji čas, saj je njen namen zgolj opravičevati predsodke. Napadi islamističnih teroristov niso bili naperjeni proti simbolom krščanstva, ampak proti simbolom ameriškega imperija, namreč zoper gospodarski in vojaški živčni center ZDA. Ne gre torej za klasični spor med »islamom« in »Zahodom«, pač pa za morilski napad zelo majhne, toda inteligentne skupine muslimanskih posameznikov, ki so zelo nevarni prav zaradi svoje privrženosti samožrtvovanju, ki pa, religioznim motivom navkljub, vendarle zasledujejo prvenstveno politične cilje.

Pravi vzroki? Vsaka teorija, ki bi za dogajanja 11. septembra želela najti zgolj en sam odgovor, bi ne bila realna. Zdi se mi, da je glede vzrokov za napad potrebno resno premisliti o naslednjih ključnih dejstvih:

Prvič, zamera in jeza Arabcev zoper Zahod; rane evropskega kolonializma in imperializma še zdaleč niso zaceljene. Več kakor stoletje je bil skoraj ves muslimanski svet pod vojaško, ekonomsko in politično hegemonijo Anglije, Francije, Rusije in Nizozemske.

Drugič, upor zoper ameriško prisotnost v Perzijskem zalivu in v regiji; napadi na islamske brate v Iraku in prisotnost velikega števila ameriških čet na »svetih arabskih tleh« blizu Meke in Medine so gotovo ključni faktorji, ki so vplivali na Bin Ladena in druge fanatike, ki so bili pravzaprav dotlej povezani z ZDA in celo oboroženi z njihove strani, da so nastopili zoper ZDA. Ameriška podpora nedemokratičnim režimom, npr. v Kuvajtu po zalivski vojni, je antiamerikanizem v arabskem svetu še dodatno okrepilo. Stalno prisotnost več deset tisoč ameriških vojakov v Zalivu po zalivski vojni mnogi muslimani razumejo kot poniževanje in kot demonstracijo ameriške hegemonije.

Tretjič, sovraštvo do Izraela kot do izpostave ZDA v arabskem svetu; več kot petdeset let »posredovalne politike« ZDA v korist Izraela (Peres: »V 52 letih ZDA niti enkrat niso odklonile izraelske želje.«) posebej zadeva prav Palestince, saj se je njihov položaj v tem času spremenil le na slabše. Palestinci so izgubili zaupanje v ZDA kot v pravičnega posrednika, ki zagovarja interese miru. V bistvu bližnjevzhodnega spora ni problem terorizma, pač pa konflikt glede ozemelj. Če po petdesetih letih med Izraelom in Palestino še ni miroljubnih in dobrososedskih odnosov, lahko tudi v naprej pričakujemo nadaljevanje terorističnih napadov v regiji in zunaj nje. Mir zahteva popuščanje na

obeh straneh, posebej pa na strani močnejšega, torej Izraela, ki je z ameriško pomočjo največja vojaška sila na Bližnjem vzhodu.

Terorizem kot islamski fenomen? Teroristične napade na ZDA je kot akt, ki v celoti zanika doktrino islama, označila večina muslimanov po vsem svetu. Terorizem posameznikov ali terorizem, ki ga podpirajo države, je v muslimanskem svetu označen kot sprevrženo razumevanje islama. Po nauku Korana je treba na zlo odgovoriti z dobrim ali pa ga je treba odbiti (sura 13: 22). Treba je slediti modrosti, ki pravi: »z nasprotniki je treba ravnati na najboljši način,« kar pomeni ne s silo, ampak miroljubno. Ključni verz Korana je načelo, ki ga muslimani pogosto citirajo: »V religiji ni prisile« (sura 2: 256).

Džihad v Koranu? Podobno kakor hebrejska Biblija tudi Koran vsebuje izjave, ki povečujejo pomen vojne in vojskovanja. Zgodovina prvih muslimanskih skupnosti nam pojasnjuje, zakaj je bilo sodelovanje v vojni po Koranu in pravnih predpisih dolžnost. Izraz »jihad« pa ne pomeni »svete vojne,« ampak »prizadevanje, napor« v moralnem pomenu besede; namreč »prizadevanje za hojo po božji poti«. Zmerni muslimani izraz »jihad« danes dejansko razlagajo na takšen način, seveda pa je pri tem treba opozoriti, da ima izraz v prvotnih besedilih islama dejansko tudi pomen boja in vojskovanja. Vendarle pa takšna besedila dandanes politični fanatiki radi izkoriščajo v svoj prid. Tu so danes muslimani soočeni s temeljnimi vprašanji interpretacije Korana (s hermenevtiko Korana); s podobnimi vprašanji torej, s kakršnimi se v biblični hermenevtiki soočamo kristjani in Judje. Islam se mora častno soočiti z izzivi moderne dobe.

Globalna politična dezorientacija? Glede na poslabšanje mednarodne politične klime z izvolitvijo izraelskega premiera Šarona in ameriškega predsednika Busha so se zahodni industrializirani narodi začeli zavedati nujnosti globinskega razmisleka o ponujenih političnih opcijah. Hkrati z milijoni, ki jih Zahod ponuja za vojaške in policijske ukrepe v kriznih žariščih, je potrebno zahtevati podobne vsote tudi za izboljšanje socialnih razmer množic, ki so v procesu globalizacije največje žrtve. Prav zaradi tega so tudi žrtve fundamentalističnih skupin in skrajnežev.

Globalna etika? Prav zaradi tragedije v ZDA so se mnogi začeli izraziteje zanimati za projekt globalne etike s temeljno mislijo: Ni miru med narodi brez miru med religijami in ni miru med religijami brez dialoga med religijami. Če

takšnega dialoga ni oziroma če se prekine, je nasilje pravzaprav edina alternativa. Ko se ljudje ne pogovarjajo več med seboj, ni daleč od tega, da se bodo začeli streljati. Ne le v islamu, ampak tudi v judovstvu in krščanstvu kot tudi v azijskih religijah obstaja realna nevarnost instrumentalizacije religije v politične namene. Ko se to zgodi, dobimo visoko eksplozivno zmes religije in politike. Takšna fanatična religija postane nevarnost za svetovni mir. K sreči je videti, da se zanimanje za medverski dialog in globalno etiko krepi tudi v krogih, ki so bili prej zadržani do tega.

Je globalna etika namenjena tudi muslimanom? Muslimanski predstavniki so podpisali že Deklaracijo o globalni etiki, ki jo je 1993 v Chicagu sprejel Parlament svetovnih religij. Posebej v Nemčiji je imel ta projekt pozitiven odmev med muslimansko skupnostjo, v mednarodni skupnosti pa so o skupnih etičnih standardih in boju proti terorizmu govorile tudi tako pomembne osebnosti kot jordanski princ Hasan. Iranski predsednik Khatami pa je bil na zasedanju Generalne skupščine OZN septembra 1998 tisti, ki je predlagal uvrstitev vprašanja o dialogu med civilizacijami (kar je seveda natanko antiteza teorijam o trku civilizacij) na zasedanju Generalne skupščine. Skupaj z bivšim nemškim zveznim predsednikom Richardom von Weizscheckerjem tudi sam pripadam skupini 20 uglednih osebosti, ki je bila ustanovljena zato, da bi Generalnemu sekretarju OZN K. Annanu poročali o možnostih nove paradigme mednarodnih odnosov. 8. in 9. novembra 2001 je bilo v New Yorku to poročilo predstavljeno in izročeno Generalnemu sekretarju in Generalni skupščini OZN, kjer je o njem potekala razprava, na osnovi katere je bila oblikovana resolucija, ki jo je sprejela Generalna skupščina. Na ta način so zamisli iz projekta globalne etike dobile v Združenih narodih svojo najvišjo potrditev.

Nova paradigma mednarodnih odnosov? Namesto značilne moderne politike, ki se žene predvsem za promocijo nacionalnih interesov, za močjo in prestižem, danes potrebujemo politiko regionalne sprave, razumevanja in povezovanja. Kar je bilo po dveh svetovnih vojnah mogoče doseči v okviru EU ali OECD, bi moralo biti zdaj, po tolikih regionalnih konfliktnih, mogoče doseči tudi na Bližnjem vzhodu in v drugih konfliktnih regijah. Namesto prevladujoče konfrontacije, agresije in revanšizma bi potrebovali novo sodelovanje, kompromis in integracijo. Seveda pa politika nove paradigme ne bo zato nič lažja; ostala bo umetnost mogočega, čeravno zdaj nenasilno mogočega. Če bo želela pravilno delovati, ne bo dovolj, da se bo utemeljevala zgolj na postmodernem pluralizmu o različnih resnicah in političnem relativizmu. Prav nasprotno: vzpostaviti bo

morala družbeno soglasje o temeljnih vrednotah, pravicah in dolžnostih. Takšna elementarna globalna etika bi morala biti podprta od vseh družbenih skupin; s strani vernikov in nevernikov; s strani pripadnikov različnih religij ter s strani najrazličnejših filozofskih šol in svetovnih ideologij.

c) Preseganje ločnic (*Crossing the Divide*) in skupne vrednote

Poročilo skupine uglednih osebnosti so predstavili na novinarski konferenci na sedežu svetovne organizacije 7. novembra 2001, v okviru zasedanja Generalne skupščine, ki je bilo posvečeno dialogu med civilizacijami. Prvi izvod knjige (poročila) je bil tedaj izročen generalnemu sekretarju. Knjiga obsega 252 strani in ima štiri temeljna poglavja, začenja pa se z odgovorom na teze o spopadu civilizacij: »Zgodovina se po 11. septembru 2001 ni končala in civilizacije se niso spopadle.« Prvo poglavje govori o razlogih za projekt dialoga med civilizacijami v okviru OZN, drugo o vsebini samega dialoga (s poudarkom na globalni etiki), tretje o novi paradigmi globalnih mednarodnih odnosov, četrto pa o nalogah OZN v zvezi z globalno odgovornostjo, univerzalno etiko in običnimi vrednotami. Posebej pomemben je razdelek drugega poglavja, ki govori o globalni etiki, med njegovimi avtorji pa je bil prav teolog H. Küng, ki ga je k sodelovanju osebno povabil K. Annan. Poročilo želi biti po besedah avtorjev »prvi korak na poti učenja o tem, kako razumeti in ovrednotiti razlike med civilizacijami«. Za cilj dialoga postavljajo avtorji »novo paradigmo mednarodnih odnosov,« pri čemer je prva postavka prav obstoj skupnih, univerzalnih vrednot in pa dejstvo, da vrednote niso stvar zahodnih filozofskih konceptov, ampak univerzalna dediščina različnih civilizacij.

Avtorji priznavajo obstoj »skupnega globalnega imenovalca,« ki je garant globalne etike, njegovi vsebini (»zlato pravilo«) pa je v študiji posvečeno precej prostora. V nadaljevanju prenašamo prevod nekaterih ključnih poglavij oz. ugotovitev skupine.

Kakor še nikdar v zgodovini si danes mednarodna skupnost želi razumeti novo globalno stvarnost. Sredi čudovite različnosti kultur smo vendarle ena človeška družina s skupno usodo. Bolj ko postaja naš svet medsebojno odvisen, bolj se identificiramo kot globalna skupnost, pa tudi kot različne lokalne skupnosti. Oporo iščemo tako v lastni domovini, kakor tudi v globalnem svetu, v katerem so prepletene različne lokalne, nacionalne, regionalne in globalne silnice. Vizija vrednot, ki si jih delimo, lahko predstavlja trajni etični temelj dialoga med

civilizacijami. Priznavamo dejstvo, da je kompleksnost sodobnega življenja lahko generator napetosti med različnimi vrednotami, zato je nujnost harmonizacije teh razlik toliko večja. Videti je, da je konflikt med zasebnimi interesi in javnim dobrim tako rekoč nerazrešljiv, kakor je težko rešljivo tudi razmerje med kratkotrajnimi užitki in srečo na dolgi rok. Pa vendar smo prepričani, da je danes potreben občutek globalne soodvisnosti, posebej v luči naporov za graditev skupnega upanja.

Od začetka potrjujemo, da nam gre za zaščito individualnih svoboščin, za jamčenje temeljnih pravic ter za priznanje in spoštovanje enake vrednosti vsakega človeškega življenja. To so razsvetljenske vrednote sodobnega Zahoda, ki jim je treba dodati še tržno gospodarstvo, demokratično obliko oblasti in urejeno civilno družbo. Čeprav v polnosti v nobeni družbi ni uresničena nobena izmed temeljnih vrednot, pa je uresničevanje vrednot postal splošni navdih. Vrednote svobode, človekovih pravic in osebnega dostojanstva so univerzalno sprejete vrednote, ki jih velja uresničiti, podobno pa je z dolžnostmi, s človeško odgovornostjo in s skrbjo za skupno dobro. To je torej tista agenda, ki nam omogoča začeti našo refleksijo. Kultivacija občutka dolžnosti in zaščita individualnih svoboščin lahko delujeta skupaj in tako človeškemu duhu pomagata k napredovanju, brez nevarnosti za družbeno dezintegracijo. Okrepljena zavzetost za družbeno odgovornost ter jamstvo temeljnih pravic se medsebojno dopolnjujeta, ljudem pa dajeta varen prostor mišljenja in delovanja, brez ogrožanja družbene kohezivnosti. Zahteva po medsebojno odgovornem ravnanju in priznavanju enakosti vseh nam ponuja uravnotežen pristop k odnosu do družbene stvarnosti.

Vzajemna blagodejnost odnosov med posameznikom in družbo dobiva danes dodaten pomenski odtенок. Moramo ga raziskati v njegovem osebnem, narodnem, regionalnem in globalnem kontekstu. Prav tako priznavamo, da pomeni preseganje zavzemanja zgolj za lastne interese hkrati tudi zahtevo po preseganju zgolj narodnih, regionalnih, osebnih ali lokalnih skrbi. Globalne silnice in globalni način razmišljanja nas lahko kaj hitro prevzamejo, različni etnični in verski spori okrog nas pa nas napravijo malodušne, če se pravočasno ne umaknemo destruktivnim skušnjavam po obvladovanju sveta ali želji po njegovi destruktiji. Upamo, da se s porajanjem logike dialoga v globalni družbi odpira prostor za pogovore o skupni človeški družini v pravem smislu komunikacije in medsebojne soodvisnosti. Radi bi poudarili, da ima globalizacija tudi svojo strašljivo plat. Lahko namreč privede tudi do hegemonije in mono-

polov. Podobno bi lahko rekli, da je – kljub fanatizmu in ekskluzivizmu različnih identitetnih politik – avtentično iskanje istovetnosti plemenito dejanje in odlična pedagoška izkušnja, tako za naše otroke, kakor za nas same.

Odločili smo se za zavrnitev brezobličnega univerzalizma, hegemonističnega nadzora in monopolističnega obnašanja kot tudi etnocentričnega in religioznega ekskluzivizma ter vseh vrst kulturnega šovinizma. Prepričani smo, da pozitivne silnice globalizacije in avtentično spraševanje o identiteti lahko ustvarijo primeren prostor za dvig človeškega duha v prihodnjih desetletjih. Obča globalizacija, ki slavi različnost in poudarja pomen skupnosti, je prostor stekanja, skupnega učenja in priznavanja bogastva različnih tradicij. Prav to dodatno omogoča recipročne večstranske odnose med različnimi civilizacijami ter napravlja takšen dialog sploh mogoč. V takšnem dialoškem modelu je mogoče prisluhniti glasu vsake civilizacije, odmevu slehernega prebujanja, ter opogumljati in navduševati druge. Resonanca, ki je rezultanta takšnih odmevov, je tako v resnici lahko kozmopolitanska harmonija; nadkulturna in nadčasovna. V tem smislu bi radi poudarili, da je najbolj temeljna in najgloblja vrednota, ki je temelj vsem ostalim – humanizem.

Da bi razumeli globino bogatega pomena humanizma, moramo začeti z zlatim pravilom.⁷ Naj ga beremo v njegovi pozitivni (»stori drugemu to, kar bi želel, da drugi stori tebi«) ali v negativni različici (»ne stori drugim tega, kar bi ne želel, da drugi storijo tebi«), je zlato pravilo prisotno praktično v vseh velikih etičnih in religioznih tradicijah. To je potrdil tudi Svetovni parlament religij leta 1993, ko je zlato pravilo razglasil kot temeljni princip nastajajoče globalne etike. Verjame, da nam zavest, priznanje, sprejemanje in praznovanje drugosti v našem lastnem samorazumevanju, implicirano v zlatem pravilu, lahko precej pomaga pri učenju, kako biti resnično human.

⁷ Besedilo se na tem mestu očitno sklicuje na svetopisemsko maksimo; prim. 3 Mz 19,18; Mt 7,12 in Lk 6,31. Nauk o »zlatem pravilu« je poznala tudi pitagorejska etika. V konfucijanski filozofiji se pravilo glasi: *Ne stori drugim tega, česar sebi ne želiš. Tedaj ne bo zoper tebe nobene zamere, tako v družini kakor v državi* (Drobtinice 12:2). Poznamo še eno pregovorno zlato pravilo Konfucija: *Izvršuj kar učiš, a tudi govori o tem, kar delaš*. V budizmu poznamo izrek: *Ne rani drugih tako, kakor bi sam ne želel biti ranjen* (Udan-Varga 5:1), v hinduizmu pa: *Tole je povzetek vseh dolžnosti: ne delaj drugim tega, česar bi ne želel, da drugi storijo tebi* (Mahabharata 5:1517). Tudi teoizem pozna podobno zlato pravilo: *Zasluge bližnjih ceni kot lastne zasluge, in njihove poraze kakor lastne*. V zoroastrovski religiji pa poznajo reklo: *Le tisti človek je dober, ki drugim ne povzroča tega, kar ni dobro zanj*. V islamu je znana maksima: *Nihče med vami ne more biti vernik, če svojemu bližnjemu prej ne želi istega, kakor sebi*.

3. ČLOVEČNOST, VZAJEMNOST IN ZAUPANJE

Nauk o tem, kako biti človeški – ali human – je temeljna postavka klasične izobrazbe, tako na Vzhodu kakor na Zahodu. Je globok in pomenljiv izziv za sodobni svet, ki zapušča stoletje, ki je bilo nemara najbolj brutalno v vsej zgodovini. Idejo humanizma, če jo razumemo celostno in vse-obsegajoče, je mogoče aplicirati na slehernega posameznika in v vsakršnih okoliščinah. Ko presegamo raso, jezik, spol, deželo porekla, razred, starost in veroizpoved, potrjujemo naše prepričanje, da je človeška oseba nedotakljiva, hkrati pa se zavezuje, da bomo vsakomur izkazovali dolžni humanizem, pa naj gre za ubogega starega belca, kitajskega trgovca, judovskega rabina, muslimanskega pridigarja, bogato črnko ali kogarkoli drugega. Vse to kliče po sposobnosti opaziti razliko, ki pa ne pomeni grožnje, ampak priložnost za širše razumevanje humanizma. Naša priučena sposobnost upreti se predsodkom, stereotipom, sovražstvu in nasilju v verskem, kulturnem, rasnem in etničnem kontekstu, je pogojena z reciprociteto. Reciprociteta je integralna komponenta zlatega pravila in načelo, ki ga poznajo vse duhovne tradicije. Točneje rečeno ima prav negativna različica zlatega pravila – ne stori bližnjemu tega, kar ne želiš, da bi drugi storili tebi – vsebovano tudi načelo reciprocitete. Takšna, navidez zgolj pasivna drža, spoštuje integriteto posameznika, brez da bi mu karkoli vsiljevala, pa četudi smo skromno prepričani, da je ravno naša pot najboljša in primerna za vse. Takšna samo-omejitev je utemeljena na spoznanju, da to kar je najboljše zame, morda ni primerno za mojega bližnjega. To velja tudi na področju religije.

Duh dialoga je lahko ogrožen, če želja po prozelitizmu prevlada nad nujnostjo poslušanja in učenja poslušati drugega. Toda tudi zlato pravilo v svoji pozitivni različici ni v nasprotju z načelom reciprocitete. Medtem ko nam negativna različica zlatega pravila ne daje pooblastila za vsiljevanje naše vere ali prepričanj drugim, nas pozitivna uči skrb za bližnjega in aktivnega angažmaja v njegovo dobro. Recipročno spoštovanje nam omogoča, da razumemo drugega kot pravega partnerja. Naj bo zlato pravilo izraženo v negativni ali v pozitivni različici, vselej nam pomaga h kultivaciji medosebnega zaupanja.

Če nam svoboda pomaga pri pravih odnosih z našimi bližnjimi, nam pravičnost pomaga te odnose udejanjiti na konkreten način. Humani svet je nujno pravičen svet; spolna in rasna diskriminacija pa sta nepravilni. Prav tako so nepravilna tudi razhajanja v stopnji gospodarskega razvoja, bogastvu, privilegijih

in različni dostopnosti do dobrin ter v dostopnosti do informacij in izobraževanja. Ker je prepad med tistimi, ki imajo, in tistimi, ki nimajo, vedno večji, in je kot tak nenamerna negativna posledica globalizacije, smo še posebej zaskrbljeni nad vedno večjim številom marginaliziranih, tistih, ki ne zmorejo držati koraka z napredkom in nad vedno večjim številom tihih množic in posameznikov v človeški družini. Prav ti zahtevajo našo posebno pozornost in stalno podporo. Prepričani smo, da imajo vplivne in močne osebnosti, skupine, narodi ali regije posebno dolžnost za krepitev blaginje celotne človeške skupnosti. Nikakor ni mogoče in smiselno pričakovati arbitrarne aplikacije načela enakosti na posameznike ali skupnosti, ampak se zdi edino prav od zmagovalcev globalizacije prositi in zahtevati, da dobiček globalizacije bolj enakopravno delijo z vsem svetom. Pravičnost pomeni, da je javna politika usmerjena k šibkejšim.

Človeško in pravično je delati za krepitev glasu nemočnih, nepriviligiranih, tako ali drugače zaostalih in ljudi, ki nimajo svojega glasu. Pravičnost kot poštenost je klic h kvalitetnejšim načinom družbenega vedenja, pa naj gre za vprašanje boja proti lakoti, vprašanje enakosti spolov, odnos med Severom in Jugom, usodo Afrike ali druga globalna vprašanja. Dialog med civilizacijami je vseobsegajoč. Pomeni odprto povabilo vsem članom globalne skupnosti. Pravičnost, utemeljena na korektnem odnosu, zagotavlja da bo vsak zainteresiran udeleženec v dialogu lahko nastopil brez vsakršne diskriminacije.

a) Razumnost in pozitiven odnos

Racionalnost je bistven element medosebnih odnosov, kakor tudi odnosov na politični ravni ter vsakršne družbene angažiranosti. Vendarle pa poleg racionalnosti človečnost obsega še vrednote osebne simpatije ali antipatije in trpljenja. Sposobnost humanega odnosa do bližnjega ne more biti rezultat razumne odločitve, ampak osebne občutljivosti, prepričanja, zaveze in občutkov. Intimnost s tistimi, s katerimi smo si najbližje, je ena temeljnih človeških izkušenj. Ne moremo prenašati trpljenja tistih, ki jih ljubimo. Prav občutek solidarnosti s trpečim je eden tistih, ki jih delimo z otroci, zakonci, s starši ali najbližjimi prijatelji. Seveda takšnih občutij ne moremo nikdar deliti z vsemi, ali celo s tistimi, ki jih zgolj bežno poznamo. Nikoli ne bomo mogli izkusiti, kaj pomeni biti eno z vsemi, toda za moralni ideal moramo vendarle imeti načelo, da vsakogar obravnavamo kot brata ali sestro. Na tak način bomo lahko vzpostavili harmonične odnose ter raztegnili našo mrežo medosebnih stikov. Potreba po dialogu civilizacij je utemeljena na skrbi za bližnjega.

Pogosto se razume, da je racionalnost bolj objektivna kategorija, medtem ko je pozitivni odnos bolj stvar srca in osebne izbire. Jasno je, da simpatije ne moremo opisati na preprost način ali s preciznim jezikom in v kvantitativnih kategorijah. Prav tako osebnega pozitivnega odnosa ne moremo razumeti kot splošno kvaliteto človeške duše. Vsi pač upamo, da imajo ljudje določen pozitiven odnos, vendar tega kar na splošno ne moremo predpostavljati v vseh rasah, kulturah in religijah. Pod vplivom grške filozofije denimo razumemo človeka kot razumno žival, toda prav tako želimo verjeti, da je tudi pozitivni odnos (simpatija) del narave vsakega človeka.

V drugih civilizacijah – v konfucionizmu in v budizmu – so prepričani, da so simpatija, empatija in sočutje hkrati minimum in maksimum človekove realizacije. Po konfucijanskem in budističnem razmišljanju so človeška bitja čuteča bitja. Prav občutje sočutja je – drugače kot zgolj gola racionalnost – posebna dimenzija človečnosti. Imamo občutja – torej smo. Prek občutij odkrivamo našo lastno eksistenco in obstoj drugih. Seveda je naivno misliti, da bo splošna kultivacija občutka simpatije privedla do odprave terorizma, nedvomno pa je, da versko motivirani terorizem motivira prav trdno prepričanje skrajnežev, da je z nasiljem mogoče doseči določen cilj. Kako bi si sicer dokaj inteligentni moške in žene dopustili tako prečistiti svojo pamet in se bili za takšne cilje pripravljeni celo sami žrtvovati? Brez pozitivne naravnosti, zmožnosti živeti se v občutja drugega, se iskrenost lahko sprevrže v obsesijo, v zavezo fanatizmu, v moralni propad in v agresivno jezo, racionalnost postane instrument uničevanja in žrtvovanja skupin, pravičnost pa se sprevrže v aroganco in v željo po brutalnosti.

b) Vladavina prava in civilna družba

Vladavina prava je ključna za vzdrževanje reda v določeni skupnosti. Zahteve po transparentnosti v tržnem gospodarstvu, v javnem računovodstvu in v demokratični politiki so nujne za urejeno civilno družbo, saj se brez vladavine prava težko zagotavlja dobro delovanje oblasti in zaščito državljskih pravic. Vendar pa pravo, kot minimalni pogoj urejenega delovanja družbe, ne more poroditi tudi splošnega občutka za odgovornost. Kultivacija javne etike je torej nujna povsod tam, kjer bi ljudje radi svoje življenje uresničili v skupni harmoniji. Pravni sistem brez državljske etike lahko kaj hitro postane sistem pravdanja in tožarjenja. Državljska etika je nujno dopolnilo vladavini prava, zakonitosti pa nudi moralno podstat. Pojav globalne civilne družbe, kakor jo

reflektirajo različna mednarodna srečanja, kliče po novih akterjih na mednarodnem prizorišču, ki bodo presegali etnične, jezikovne, kulturne in verske meje; si prizadevali za nova pravila mednarodne igre, kjer bo več prostora za pogajanja in izogibanje konfliktom; za bolj tolerantno civilno družbo. Bolj konkretno to pomeni, da mora biti jezik diplomacije med državami preveden v jezik vljudnosti med posamezniki.

c) Modrost

Človečnost in zaupanje sta temelj skupnim vrednotam. Brez teh dveh bi vrednote svobode, pravičnosti, umnosti, razumevanja, zakonitosti, državljske svoboščine, pravice in odgovornosti ne imeli tistega etičnega okolja, v katerem bi se lahko v celoti uresničile. Vendarle pa dovzetnost za skupne vrednote zahteva tudi določeno stopnjo razumnosti; takšne, kakršna se je zbrala kot filozofska refleksija v zgodovini človeštva. Sokratov ideal »spoznati samega sebe« predpostavlja duhovno dejavnost in moralno samo-vzgojo, humanistični način učenja in željo, biti v resnici človeški.

Medtem ko pomeni inteligenca predvsem sposobnost učiti se iz izkušenj, osvojiti določeno znanje, pri reševanju težav pa uporabljati razum, je individualna inteligenca kot modrost tisto, kar žene človeštvo k obstoju in razvoju. V luči vse večjih nevarnosti, ki resno ogrožajo našo vrsto, je potreba po takšni modrosti toliko večja.

Modrost predpostavlja celostno razumevanje sveta, globoko samo-spoznanje, dolgoročni način razmišljanja, sposobnost trezne presoje in sposobnost sodb. Preblisk kakega navdiha sicer lahko pomaga pri reševanju tega ali onega vprašanja, celokupni razmislek o družbenem stanju sveta pa zahteva stalen študij družbenih vprašanj. Zgolj fragmentarni študijski pristop ni dovolj. Znanje posameznika ter izkustveno samozavedanje, ki je univerzalno in kritično obenem, je mogoče kultivirati samo prek neprestanega študijskega npora. Vsak kratkoročni in ad-hoc pristop k problematiki je sicer lahko zanimiv in inovativen, nikakor pa ne more biti moder in dovršen. Vsako dolgoročno razmišljanje zahteva določeno mero preroške vizije in modrosti, ki pa nikakor ne more biti zgolj spekulativna, temveč mora vedno stremeti za konkretnimi rezultati. Prav sposobnost računanja z množico faktorjev napravi določeno sodbo ali rešitev res modro in stvarno.

Vsak zdrav dialog zahteva suspenz vnaprejšnjih predsodkov in pristop brez vnaprejšnjih sodb, kar pa nikakor ne pomeni odsotnosti trezne sodbe. Sodbe modrih ljudi so uravnotežene in odmerjene; so vedno na sredini med skrajnostmi.

Napredek v znanosti in tehnologiji je bistveno razširil naše obzorje in poglobil našo zavest o svetu okrog nas. To pa je pri marsikomu neupravičeno zbudilo vtis, da so tradicionalne modrosti in religije v sodobnih izobraževalnih sistemih nekako nerelevantne. Jasno je, da je globalizacija temeljito razširila dostop do najrazličnejših podatkov, informacij in znanj, hkrati pa je precej spodkopala vrednost tradicionalnim oblikam učenja in študija, še posebej klasičnim metodam pridobivanja modrosti. Dejstev nikakor ne smemo zamenjevati z informacijami, informacij ne z znanjem in znanja ne z modrostjo. Naučiti se moramo kako postati modri, ne pa zgolj tega, kako bomo informirani in bolj podučeni. Do prave modrosti vodijo tri temeljne poti, ki jih moramo v naši informacijski dobi posebej omeniti.

Najprej je to umetnost poslušanja. Poslušanje zahteva več potrpljenja in sprejemljivosti kot opazovanje. Brez potrpežljivosti sicer lahko poslušamo, a bomo zgubili bistvo sporočila, posebej pa njegov subtilni pomen. Brez sprejemljivosti sporočila sploh ne bomo zaznali, posebej ne v naših srcih in v mislih, čeprav bi trdili, da smo osvojili to, kar so nam povedali. Prek poglobljenega poslušanja pravzaprav avtentično pristopamo k bližnjemu, ki nam govori. Domorodna ljudstva nas zato denimo lahko naučijo, kako poslušati ne le drug drugega, ampak tudi glas narave. Le prek poglobljenega poslušanja lahko razumemo, kaj nam sporoča glas v ušesu. Druga pot je pot komunikacije iz oči v oči. S kom govoriti neposredno je najbolj enostaven in lahek način komunikacije, hkrati pa je lahko tudi poln izzivov in uspehov. Pogovor preko telefona ali preko bolj sofisticiranih elektronskih sredstev komunikacije ne more biti nadomestek za osebni pogovor. Pogovor iz oči v oči je najstarejši način komunikacije in po zadnjih ugotovitvah tudi najbolj avtentičen način posredovanja vrednot. Če zanemarimo ta način komunikacije imamo zelo malo možnosti, da kdaj dospemo do modrosti. Umetnost poslušanja in komunikacija iz oči v oči sta nezamenljiva in stalna načina na poti do tretje poti: do študija modrosti naših prednikov. Prav zato ker smo izpostavljeni tolikšni množici podatkov, informacij in modernim znanjem, je naša želja po modrosti toliko večja.

Modrost velikih religioznih in filozofskih izročil nas uči, kako biti zares človeški. Takšna modrost govori o umetnosti življenja, ki je zbrana v mišljenju in praksi mnogih družb. Samo prek učenja na primerih – raje kot zgolj teoretičnega učenja – se lahko naučimo prave človečnosti. Nikakor ni mogoče zarezati v tradicijo naših duhovnih virov in jo odtrgati od aktualne stvarnosti, saj bi takšno življenje postalo brez pomena.

Učenje tega, kako biti bolj človeški, je pravzaprav bolj oblikovanje lastnega značaja, kakor pa pridobivanje znanj in spretnosti, čeprav je jasno, da so kulturne in tehnične kompetence nujne za uspešno življenje v sodobnem svetu. Tako etična kakor kognitivna inteligenca sta nujni za osebno rast; brez prve bi slednja porušila moralni red. Duhovne izkušnje in intelektualne ideje so, skupaj z materialnim blagostanjem, nujne za družbeno blagostanje. Prav podobno velja za kulturne vrednote. Četudi naša pismenost ni dovršena, naše zgodovinsko znanje nepopolno in naše poznavanje klasikov zelo pičlo, lahko kljub temu živimo kot dobri državljani, toda naš prispevek k življenju naše skupnosti bo zelo skromen. Etična inteligenca je nujni pogoj družbene solidarnosti. Važno je dodati, da ukvarjanje z idejami in duhovno dediščino ne more biti privilegij izbranega družbenega sloja, saj je omenjena dediščina integralni del duhovnega življenja celotne družbe, ki ji daje tudi tipičen značaj in prav določen etos.

Takšne vrednote so tiste, ki družbe med seboj ločujejo in ne povezujejo. Za obogatitev dialoga med civilizacijami je nujno potrebno, da posamezne družbe ravnajo v skladu z lastno tradicijo in vrednotami. Te vrednote je mogoče kasneje, prav v okviru medcivilizacijskega dialoga nadalje kultivirati. Gre namreč za skupne vrednote, ki so bile artikulirane v vseh duhovnih tradicijah, toda v različnih kontekstih in v različnih zgodovinskih situacijah. Te vrednote se seveda lahko prenašajo prek zgodb ali legend, prek religioznih nauk, etičnih maksim ali pa – najpomembneje – z dialogom. Idejo poglavja je mogoče strniti v preprost diagram, z dvema opcijama.

Prvič, globalizacija lahko vodi k brezoblični homogenizaciji, ki bo ignorantna do vseh razlik in arogantna sila hegemonistične moči. Prek dialoga pa lahko vodi tudi k posebnemu občutku globalne skupnosti.

Drugič, iskanje identitete lahko vodi do škodljivega izključevanja, v etnični fanatizem in ekskluzivistično nasilje. Lahko pa vodi tudi k avtentični obliki globalne komunikacije in k resničnemu spoštovanju različnosti.

4. KLJUČNI ELEMENTI STARE IN NOVE PARADIGME

Teorije o spopadu civilizacij so bile pravzaprav poskus, kako ponovno odkriti sovražnika za tiste – in teh je precej – ki čutijo posebno breme, kadar sovražnikov nimajo. Nič drugače ni bilo s paradigmo o koncu zgodovine, saj je le-ta oznanjala zmago enih nad drugimi. Ni pa bilo slišati nobenih teorij o začetku kakega novega obdobja, ampak zgolj ideje o koncu starih časov. Zasnove so bile nekako tako: ali oni ali mi. Ekskluzivnost je bila ključni element paradigme, ki je preživela tako rekoč tisočletja. Ko so postale ključne meje med narodi, je postal koncept sovražnika del stare, nacionalistične paradigme. Z izjemami nekaj velikih verskih in moralnih voditeljev, nimamo voditeljev, ki bi lahko vodili brez stalnega poudarjanja koncepta sovražnika. Svet stare paradigme je imel mnogo omejitev in meja: utemeljen je bil predvsem na geografski ekskluzivnosti. Prav tako pa je poznal tudi mnogo drugih meja: verske, kulturne, rasne, rodovne in spolne.

Druga pomembna značilnost starega koncepta je bila v razumevanju pojma različnost. Ta je bil za stari koncept predvsem grožnja, če že ne sovražnik. T. i. demonizacija razlike je vodila do demonizacije drugega, zato ni naključje, da so voditelji stare paradigme zahtevali monopol nad znanjem in izobraževanjem.

Seveda se je del takšnega koncepta razmišljanja ohranil tudi v sistemu Organizacije združenih narodov, četudi je bil med prvimi nameni takšne organizacije ravno boj zoper takšne koncepte in paradigmo. Po definiciji je bila OZN ustanovljena prav zato, da bi okrepila občutek enotnosti mednarodne skupnosti in na ta način pomagala k odpravljanju mentalitete meja in mejnih kamnov. Prav pojav trendov brez vsakih meja v sodobni družbi je bistveno ogrozil in spodkopaval staro paradigmo, k temu pa so dodali svoje tudi globalni dejavniki ekonomije in financ, komunikacija, globalno sodelovanje civilne družbe, okrepljena ekološka zavest, migracije ipd. Danes je tako postal izraz 'globalne rešitve' kar ustaljeni termin diplomatskega in političnega jezika.

Nova paradigma mednarodnih odnosov – o kateri smo prepričani, da že nastaja – je preprosto paradigma vključevanja, in to vključevanja po logiki nujnosti in po logiki izbire. Takšno vključevanje je nujno, saj globalne dimenzije problemov, nevarnosti in izzivov ne moremo obravnavati parcialno. Medtem ko se denimo na ulicah evropskih mest zbirajo demonstranti proti novim priseljenjem, kar je nedvomno del stare paradigme, študije EU jasno govorijo, da bo

Evropa do leta 2025 potrebovala kar 35 milijonov novih mladih priseljencev, da bi ohranila zdajšnjo gospodarsko rast. Medtem ko stara paradigma sovražnika demonizira, ga nova transformira v tekmeča, oponenta ali celo partnerja.

Seveda potrebuje nova paradigma tudi nov tip voditelja. Njegova (ali njena) veličina bosta posledica pozitivnih vrednot, ki jih bo tak voditelj znal ponuditi, prav tako pa tudi družbe, kjer bo mogoča kar najširša participacija in kjer se bo slišalo kar največ glasov. Med ključnimi elementi nove paradigme je tako enakost oz. enako izhodišče vseh, kar pomeni tako enake možnosti participacije kakor tudi enakost pravic in dostojanstva. Pojem sovražnika je potrebno v novi paradigmi definirati drugače, pa tudi sama struktura moči bo v novi paradigmi porazdeljena drugače kot v stari. In kaj pomeni vse to za koncept in filozofijo svetovne organizacije?

Vsaka univerzalna institucija je po definiciji dolžna upoštevati tako lastno globalno logiko kakor tudi različnost vseh komponent, članic takšne institucije. Najbolj nujni in praktični razlog za ustanovitev OZN je bila prav potreba po instituciji, ki bi preprečila tretjo svetovno vojno. Brutalnost II. svetovne vojne je naravnost zahtevala nov sistem, ki bo utemeljen na realnosti njegove lastne moči. Nova institucija je morala odgovoriti na zahteve po stabilnosti in predvidljivih reakcij velikih sil ter je kot taka morala biti utemeljena na moči in na spoštovanju te moči. Ni torej presenečenje, če je bila zgrajena prav na sporazumu zavezništva med zmagovalci. Morala je delovati pomirjevalno in pravno in tako je v resnici tudi delovala. Toda hkrati je bila mnogo več od tega. Procesi globalizacije in raznolikosti so našli svoje pravo mesto ravno v okolju, ki ga je zaznamoval medcivilizacijski dialog.

Osnovna ideja ob ustanovitvi organizacije je bila prav vzpostavitev dialoga na osnovi določenih skupnih vrednot, ob spoštovanju suverenosti in dostojanstva, ter ob skupnem zavzemanju za rešitve, ki ne bodo utemeljene na premoči in hegemoniji. V letih svojega obstoja je organizacija prešla različne faze, pa tudi v očeh ljudi je imela zdaj tako in zdaj drugačno podobo. Nekateri so jo imeli za univerzalno zdravilo zoper človeško neumnost, drugi za trojanskega konja, v katerem se skriva sovražnik, tretji pa za prvega v boju za realizacijo lastnih zamisli in sanj, ki jih v zgodovini človeštva poprej ni bilo mogoče uresničiti.

V kontekstu naših refleksij je morda iz preteklega delovanja OZN najbolj pomembno prav vprašanje – ne v koliko konfliktih je posredovala OZN, koliko

otrok je rešila lakote, koliko beguncem je našla zavetje in koliko življenj je rešila – ampak, ali je znala organizacija v zadnjih šestdesetih letih med svojimi uslužbenci oblikovati novo, sodobno miselnost in jo razširiti tudi med tiste, s katerimi je OZN v tem obdobju sodelovala. Je bilo instituciji, ki ima tako močne korenine v preteklosti in ki ima o prihodnosti dokaj idealistično vizijo, v toku let mogoče oblikovati takšno mišljenje in vizijo, ki bo presegla pogled in nazore iz časov, v katerih je organizacija nastala? Vse od svoje ustanovitve sem so Združeni narodi razpeti med dve različni silnici: najprej kot Združeni narodi ljudstev (peoples), potem pa kot Združeni narodi držav in njihovih vlad (governments). Popolnoma ustrezno se nam zdi omeniti ti dve napetosti: namreč med interese ljudstev in interese vlad, saj gre vendar za napetost, ki legitimnim vladam ne povzroča težav. Tiste vlade, ki se tega bojijo, namreč prav s tem dejstvom dokazujejo, da jim legitimnosti manjka.

Pred šestdesetimi leti nacionalna država še ni bila na vrhuncu svoje moči. Pač pa je danes nekako soglasno sprejeto prepričanje, da je koncept nacionalne države v zatonu. Težko je verjeti, da se bo koncept obdržal po krogu globalizacijskih sprememb – kar pa utegne kajpak trajati še nekaj generacij.

Služba Generalnega sekretarja OZN pravzaprav ni služba, ampak poslanstvo (mission). Ni namreč naključje, da so tisti, ki so se v tej dolžnosti najbolje izkazali, sami prišli do takšnega spoznanja. Prek številnih strukturnih sprememb organizacije ter prek mnogih finančnih kriz, ki se prav tako redno pojavljajo, se je svetovna organizacija očitno dobro prilagodila na spremenjene potrebe svojih članic. Opazovalcu, ki ni več politike se zdi, da so države članice obsedene z nadziranjem same organizacije, ki je – po definiciji – v določenih obdobjih in pred določenimi vprašanji tudi zares dokaj šibka, manj pomembna in neučinkovita.

Dejstvo je, da je bila svetovna organizacija vedno tujek vis-a-vis nacionalnim državam, pa vendar je bila ves čas več kot le medvladno telo. Prav to je bilo nemara tudi v ozadju mešanih občutkov do organizacije v nekaterih državah članicah. Danes pa je pravi izziv za organizacijo in njene članice morda prav v vprašanju prevelikega prenosa moči iz območja tradicionalnih institucij, kakor tudi pojav igralcev na političnem polju, ki niso bili izbrani na volitvah in ki so pogosto tudi dokaj neodgovorni ali sploh neugotovljivi. Prav ironično je, da institut Generalnega sekretarja OZN zbuja toliko političnih emocij, pa čeprav urad sam ne pobira davkov in ne premika vojaških enot.

Mar je lahko prav dejstvo, da nima ne denarja in ne vojske, pa vendar z velikim vplivom v različnih delih sveta, pomemben dokaz velikega uspeha, ki so ga dosegli nosilci tako pomembne funkcije? Oseba na tej funkciji (naj bo ženska ali moški) bo v prihodnje, kljub moči brez denarja in orožja, očitno razpolagala s precejšnjim vplivom. Zdi se, da je moč vsakokratnega Generalnega sekretarja prav v njegovih idejah, načelih in v sposobnosti komunikacije. Pravzaprav se je sama služba generalnega sekretarja že bila sposobna prilagoditi novemu konceptu mednarodne stvarnosti, podobna naloga pa čaka zdaj še Generalno skupščino in Varnostni svet.

Sprava je najvišja oblika dialoga. Vključuje sposobnost poslušanja; sposobnost ne le prepričevanja, ampak tudi biti prepričan oz. sprejeti prepričanje drugega, predvsem pa sposobnost izreči besedo odpuščanja. V svojem bistvu je sprava dialog in osnova za prihodnost, ne pa dialog o preteklosti. Da bi dosegli takšno raven dialoga in razumevanje različnosti, moramo pojem sovražnika razumeti drugače kot nekdanj, prav tako pa moramo drugače razumeti tudi osebno odgovornost in zavest pripadnosti globalni družbi. Sprava ima dva momenta: najprej mora odgovoriti na zahtevo po pravičnosti, toda hkrati mora iti prek meja pravičnosti. Za oboje je potreben razum, duhovna zavest in moč biti prvi v iskanju nove poti.

Projekt globalne etike zahteva dolgotrajno in konstantno prizadevanje za mir, iskanje pravičnosti, prizadevanje za pravo partnerstvo in za resnico, in *to pa so tudi štirje stebri našega sistema globalne etike.*

5. FUNDACIJA »SVETOVNI ETOS«

Poleg pobude na najvišji ravni (OZN) ter vrste podobnih pobud na ravni različnih mednarodnih organizacij (UNESCO), združenj, religij ali posameznih držav pa je zavest o prizadevanju za skupni etični temelj in minimalni imenovalec vseh kultur in civilizacij prisotna tudi v različnih akademskih krogih, v javnih in zasebnih institutih, strateških centrih in raziskovalnih institucijah, med katerimi naj posebej izpostavimo nemško ustanovo *Stiftung Weltethos*, ki jo je pred leti na Univerzi v Tübingenu ustanovil švicarski teolog Hans Küng.

Fundacijo in njenega ustanovitelja je k sodelovanju pri projektu *Dialog civilizacij* povabil sam Generalni sekretar Annan, saj je H. Küng avtor več knjig in

razprav o različnih verstvih in njihovi etiki ter o prizadevanjih za globalni dialog,⁸ solidarnost in verski ekumenizem.⁹ Kot vsako prizadevanje za dialog in sodelovanje mora tudi globalno zavezništvo in iskanje skupnega etosa izhajati najprej iz dobrega poznavanja kulture in tradicije našega bližnjega, naj bo kristjana, muslimana, budista, Juda ali koga drugega.¹⁰ Takšno razumevanje je prvi korak k spoštovanju različnih tradicij, spoštovanje je potem pogoj za ustvarjalni dialog, le-ta pa za iskanje skupnih vrednot, enotnega imenovalca in temelja, ki je skupen vsem ljudem, religijam in civilizacijam. V slovenskem prostoru prof. Tine Hribar takšen temelj imenuje »pra-vrednote«, kakor je o tem spregovoril na nedavnem posvetu o vlogi religij pri predsedniku republike.

Nameni, ki si jih je v Fundaciji zastavil prof. Küng, so: spodbujati medkulturni in medverski dialog; krepiti zavest o pomenu medkulturnega in medverskega izobraževanja; omogočati ter podpirati medkulturna in medverska srečanja, raziskovanje in izobraževanje. Fundacija je svoje oddelke že ustanovila tudi v Avstriji, v Švici, Nemčiji, v Veliki Britaniji in v Liechtensteinu, v načrtu pa je tudi urad na Češkem. Ima lastno večjezično spletno stran (www.weltethos.org), prireja pa različna srečanja, predavanja, simpozije in razprave na temo globalnega dialoga. Kot vabljeni predavatelji so v Fundaciji tako že nastopili npr. K. Annan, T. Blair, M. Robinson in nemški zvezni predsednik H. Köhler, kar priča o pomembni politični teži, ki jo ima ta nemška institucija. Oglejmo si nekaj izbranih misli vabljenih predavateljev v Tübingenu in njihove poglede na dialog civilizacij in možnost globalnega/svetovnega etosa.

a) Predavanja o svetovnem etosu

Knjiga švicarskega profesorja filozofije in teologije H. Künga o globalni odgovornosti (*Projekt Weltethos*, München 1990) je po vsem svetu sprožila vrsto razprav o nujnosti moralne paralele temu, čemur na ravni kapitala in prostega pretoka ljudi rečemo globalizacija. Na razmišljanja, zbrana v knjigi, se je odzvala tako nemška kakor tuja javnost, v razpravo pa je posegel celo Generalni sekretar OZN Kofi Annan, saj je uvidel, da tudi mednarodna organizacija potrebuje več teoretske opore pri svojem delu, politiki povsod po svetu pa okrep-

⁸ Glej npr. H. Küng: *Dokumentation zum Weltethos*, Piper, München 2002.

⁹ Omenimo npr. *Christianity and World Religions*, Orbis 1994; *Judaism*, 1995; *Christianity and Chinese Religions*, Doubleday 1989 ter njegove razprave o islamu, budizmu ipd.

¹⁰ Glej R. Hayhoe: *Knowledge across Cultures: A Contribution to Dialogue among Civilisations*, Hong Kong University Press, 2001.

ljeno in artikulirano zavest o skupni odgovornosti, ki presega politično, geografsko, nazorsko ali versko pripadnost. Prav o teh vprašanjih je novembra 2001 razpravljala Generalna skupščina OZN, leto 2001 pa je razglasila za »Mednarodno leto dialoga med civilizacijami«. Razprave o globalni etiki so dobile svoj institucionalni okvir tudi v Fundaciji za globalno etiko, ki je bila kot zasebna fundacija (*Stiftung*) v okviru Univerze v Tübingenu ustanovljena leta 1995.

Med cilji Fundacije je prvi krepitev medkulturnega in medverskega dialoga ter raziskovanja, v okviru študijskih srečanj in razprav o problematiki pa gre privilegirano mesto letnim predavanjem uglednih vabljenih gostov. Prvo predavanje je imel 30. junija 2000 britanski premier Tony Blair (»Vrednote in moč skupnosti«), drugo 21. januarja 2002 tedanja (1997–2002) Visoka komisarica OZN za človekove pravice in bivša predsednica Irske Mary Robinson (»Etika, človekove pravice in globalizacija«), tretje pa 12. decembra 2003 generalni sekretar OZN Kofi Annan (»Imamo še vedno univerzalne vrednote?«).¹¹ Četrti v nizu je s predavanjem 1. decembra 2004 nastopil nemški zvezni predsednik Horst Köhler, peta pa je bila 20. oktobra 2005 iranska nobelovka in borka za pravice žensk Shirin Ebadi.

Predavanje britanskega premiera T. Blaira

Britanski premier T. Blair je 30. junija 2000 v Tübingenu nastopil z obsežnim predavanjem (mesto Tübingen je pobrateno z mestom Blairove volilne enote v grofiji Durham), ki ga je razdelil na štiri poglavja:

- narava sodobnih globalnih sprememb;
- skupnosti v okviru naroda;
- doktrina o mednarodni skupnosti;
- vloga verovanja in medverskega razumevanja.

¹¹ Generalni sekretar se je med 11. in 13. decembrom 2003 sicer mudil na uradnem obisku v Nemčiji. Med drugimi se je v Berlinu sestal z nemškim zunanjim ministrom J. Fischerjem, z obrambnim ministrom P. Struckom, z vojaškimi častni pa ga je sprejel tudi kancler G. Schröder. Na gradu Bellevue ga je sprejel tudi tedanji nemški predsednik Rau. Sekretar Annan se je ločeno sestal z voditeljico nemške opozicije (CDU) A. Merkel in še z nekaterimi nemškimi politiki, po obisku mednarodne šole v Stuttgartu pa je svoj obisk v Nemčiji sklenil s predavanjem v Tübingenu.

Na podlagi izkušnje iz dialoga civilizacij na mikropriemeru Severne Irske je Blair ugotovil, kako pomembno je delati za sporazumevanje in dialog med različnimi skupnostmi, saj »v 21. stoletju ne more biti prostora za ozkost in izključevanje tradicij«. Industrijska revolucija, ki se je pred kakimi dvesto leti začela prav v Angliji, je po Blairovem mnenju bistveno prispevala k formaciji moderne evropske družbe, katere zadnji krik je prav globalizacija, ki je futurologi še leta 1990 niso znali opredeliti in artikulirati. Danes je globalna družba realno politično in gospodarsko dejstvo, njena realnost pa toliko večja, kot je očitnejši padec ideoloških zidov in strahu. »Gre torej za družbo, v katere jedru tiči poseben paradoks: imamo vse več individualne svobode, hkrati pa smo med seboj vse bolj in bolj odvisni.« Blair vidi odgovor na moralne dileme globalne družbe v »aplikaciji tradicionalnih vrednot v moderni družbi; seveda v skladu z njihovim bistvom in upošteva nujne spremembe. Teologi bi temu rekli: združiti je treba vero in razum«. »In kaj so te vrednote,« se sprašuje Blair. »Najbolje jih izraža sodobna ideja skupnosti (*community*), v katere jedru je ideja, da smo vsi enakovredni – to je hkrati osrednje vodilo moje politike – ter da imamo vsi enako odgovornost ustvarjati družbo, v kateri bo takšna enakost prišla do prave veljave.«

Na temo skupnosti v okviru naroda pa je Blair omenil, da bilo moralo biti po njegovem mnenju temeljno vodilo sodobnih vlad »priložnost za vse, odgovornost vseh«. V času, ko makroekonomska politika ni več »leva ali desna, ampak zgolj pravilna ali napačna«, je potrebno moči in energijo skupnosti usmerjati tako, da bodo različne pregrade padle same od sebe. Po njegovem mnenju je izobrazba danes »ekonomska in socialna potreba sodobne družbe«. V času hladne vojne so Evropi vladale vojaške čete, danes pa upravljajo z njo izobražene množice, pri čemer je postregel z nekaj statističnimi podatki iz Velike Britanije. »V jedru sodobne civilne družbe je zaveza (*covenant*) o odgovornosti in dolžnostih, kar je pogoj, da družba kot družba tudi dejansko funkcionira.« Glede mednarodne skupnosti kot temeljnega pojma sodobne politične in pravne misli pa je britanski premier povedal, da je vrsto sodobnih vprašanj današnje ekonomije in politike nemogoče reševati zgolj v kontekstu nacionalnih držav, saj »nas prav zgodovina zadnjih 100 let uči, kako ključno je mednarodno sodelovanje in mednacionalna zavezništva«. Zanimivo je, da je ob tem Blair citiral italijanskega pesnika Danteja, »ki je že leta 1309 govoril o enotnem pravu za vse narode, katerega bistvo je prepoved medsebojnih spopadov«. Dalje je citiral tudi nizozemskega razsvetljenca Erazma Rotterdamskega, Huga Grotiusa in njegov prvi poskus sistematizacije mednarodnega

prava leta 1625 ter še nekaj klasičnih imen novoveške politične misli (Rousseau, Kant).

Začetek resne globalne politične zavesti pa po njegovem predstavlja mirovna konferenca v Parizu leta 1919 in ustanovitev Lige narodov, predhodnice današnje OZN,¹² »ki pa zaradi prelomljenega zaupanja in manjka skupnih vrednot pri svojih prizadevanjih žal ni bila uspešna, saj ni uspela preprečiti niti japonske invazije na Kitajsko, niti italijanske invazije na Etiopijo, niti invazije Nemčije na Češkoslovaško in Avstrijo«.

Predavanje Mary Robinson

Mary Robinson (roj. 1944) je bila med letoma 1997 in 2002 visoka komisarka Združenih narodov za človekove pravice (OHCHR), pred tem pa predsednica Irske. V Tübingenu je imela 21. januarja 2002 predavanje z naslovom »Etika, človekove pravice in globalizacija«. Začela je z omembo dveh pomembnih novejših dokumentov s področja človekovih pravic: z Deklaracijo in akcijskim programom s Svetovnega kongresa za človekove pravice (Dunaj, junij 1993) in z Deklaracijo verskih voditeljev o globalni etiki (Chicago, julij 1993) ter nadaljevala z izkušnjami Visoke komisarke za človekove pravice, saj se je v boju za človekove pravice aktivno angažirala v Ruandi, Južni Afriki, na Kitajskem, na Kosovu in drugje. »Velikokrat sem se na teh potovanjih srečala z očitki, da je ideja človekovih pravic v okviru OZN spolitizirana in da nima lastne inherentne integritete. Najprej zato, ker vidijo mnoge dežele v razvoju v tem zgolj žugajoči prst Zahoda, potem pa zato, ker je po mnenju mnogih koncept človekovih pravic pod okriljem OZN zelo ozek, omejen predvsem na državljanske svoboščine (neodvisnost sodstva, svoboda izražanja, združevanja in religije ter prepoved torture), spregleduje pa koncept ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic, kakor npr. pravico do hrane, izobraževanja in osnovne zdravstvene oskrbe.« Robinsona razume etiko kot »produkt različnih tradicij, naj bo posamezne družbe ali njenega dela, kakor tudi produkt več skupnosti, če naj govorimo o etiki človeške skupnosti«. O vrednotah je zatrnila, da gre za koncept, ki je »bolj abstrakten, kot je etika, so pa vrednote gradniki morale in

¹² Med temeljnimi načeli Društva narodov je preambula leta 1919 naštel te temeljne vrednote: izogibanje vojaškim spopadom; prizadevanje za odprte, pravične in častne odnose med narodi; vzpostavitev sistema mednarodnega prava ter spoštovanje medsebojnih obveznosti in dogovorov.

etike«. Povzela je, da se je vrh državnikov v palači OZN septembra 2000 strinjal (A/RES/52/2) glede naslednjih temeljnih vrednot: svoboda, enakost, solidarnost, toleranca, spoštovanje narave in skupna odgovornost.

Naloga mednarodnega prava je predvsem ta, da takšna vrednostna načela prelije v normativni jezik, kar ni enostaven proces, saj je pravo odprto in dinamičen mehanizem, ki se mora prilagajati stvarnosti, vrednote pa so nekaj konstantnega. Je pa res, da se v vsaki pravni odločitvi skriva tudi razmislek o vrednotah in etiki. V nadaljevanju je povzela nekaj stališč o etiki in globalizaciji (Annan, Küng, Blair) ter odprla nekaj vprašanj o etiki globalnega boja proti AIDS-u, o delovanju WTO, o etiki ekologije ter o nujnosti foruma domorodnih ljudstev, ki v mednarodnih telesih niso zastopani.

Predavanja generalnega sekretarja OZN Kofi Annana

Generalni sekretar Annan je predavanje naslovil »Imamo še vedno univerzalne vrednote?« Govornika je najprej predstavil rektor tübingenške univerze prof. dr. Eberhard Schaich, profesor ekonomije in statistike, zatem pa še prof. H. Küng. Predavanje je bilo sicer sprva načrtovano v aprilu 2003 (ob Küngovi 75-letnici), a je bilo zaradi obveznosti generalnega sekretarja preloženo na december. V uvodnem pozdravu se je rektor ugledne nemške univerze (z 22.000 študenti z vsega sveta) najprej zahvalil za obisk in za plemenito delo, ki ga v službi mednarodnega miru in varnosti opravlja generalni sekretar,¹³ omenil pa je tudi pomen dela prof. Künga, ki je Združene narode opozoril na nujnost globalne odgovornosti in svetovne etike. Annan je uvodoma povedal, da je morda naslov, ki se sprašuje po obstoju tega, o čemer raziskuje Küngova fundacija, nekoliko provokativen, toda sam sekretar je že v začetku govora pozitivno odgovoril na vprašanje iz naslova. »Seveda jih imamo! Vrednote miru, svobode, družbenega napredka, enakih pravic in človeškega dostojanstva, zapisanih v Ustanovni listini Združenih narodov in v Splošni deklaraciji o človekovih pravicah. Nič manjšega pomena nimajo te vrednote danes, kot so ga imele tedaj, več kot pol stoletja nazaj. Nič bolj niso bile realizirane tedaj, kot so

¹³ Kofi Annan je bil rojen leta 1938 v mestu Kumashi, danes del leta 1957 ustanovljene Gane. Ekonomijo je študiral v ZDA in v Švici, na MIT v Bostonu pa je študiral management. Leta 1962 je stopil v službo OZN, najprej pri Svetovni zdravstveni organizaciji ter pri Komisariatu za begunce v Ženevi. V New Yorku je kasneje postal pomočnik generalnega sekretarja za mirovne operacije, s 1. januarjem 1997 pa je prevzel službo najvišjega diplomata. Januarja 2002 je nastopil drugi petletni mandat. Leta 2001 je v imenu OZN prejel Nobelovo nagrado za mir.

danes.« Annan je opozoril, da je treba na omenjene dokumente gledati kot na izraz »optimistične vizije,« ne pa kot opis tedanje stvarnosti, saj je »bila med podpisniki omenjenih resolucij celo Sovjetska zveza, tedaj na vrhuncu Stalinovega terorja, pa tudi mnoge kolonialne sile«.

Kljub temu sekretar ugotavlja, da so omenjene vrednote »danes nekoliko bližje njihovi uresničitvi kot pred desetletji, in precej bolj splošno sprejete. Splošna deklaracija o človekovih pravicah je postala del zakonodaj sodobnih držav in referenca vseh, ki si v različnih delih sveta prizadevajo za človekove pravice«. V tem smislu Annan sicer zaznava določen napredek, a kljub vsemu dodaja: »V današnjem času globalizacije je potreba po univerzalnih vrednotah večja kot kdaj koli prej.« Izpostavil je dejstvo, da je vsaka družba zgrajena na določenih vrednotah, pa naj gre za lokalne skupnosti ali narode – toliko bolj za mednarodno, globalno skupnost, ki lahko obstaja le, če »ima globalne vrednote, ki jo držijo skupaj«. A takšnih vrednot ne smemo imeti za nekaj samo po sebi danega, posebej ne danes, ko dogodki pogosto pričajo o primanjkljaju vrednot in standardov človečnosti.

108 Globalne vrednote so pomembne ne le za življenje obče družbe, ampak tudi za posamezne narode in skupnosti, k že naštetim vrednotam pa dodaja še skrb za okolje, solidarnost, toleranco in enakost. K tem velja dodati še praktične vrednote, kot so pravica do izobraževanja, osnovnega zdravstva in čiste vode – »od katerih so danes še milijoni zelo daleč«. Annan ugotavlja, da je globalizacija res okrepila zavest naše pripadnosti skupnemu prostoru, ne pa zavesti skupnega deleža skrbi do bremen, ki jih nosi takšno življenje. »Bolj kot bi univerzalne vrednote potrebovali, bolj se nam izmikajo,« ugotavlja govornik, pa naj gre za mir in stabilnost, trgovino in tržišča ali pa za družbene in kulturne odnose – »povsod imamo občutek, da živimo v času splošnega nezaupanja, strahu in protekcionizma. V času, ko se ljudje zapirajo vase, namesto da bi se učili izmenjave z drugimi. Pojem skupnosti definiramo čedalje bolj ozko,« opozarja sekretar in svari pred izločanjem »drugega« iz definicije pojma skupnosti.

Kot nasprotje globalni etiki postavlja Annan partikularne sisteme vrednot in omejeno razumevanje skupnosti ter opozarja na posledice takšnega omejenega razmišljanja o družbi, vrednotah in odgovornosti (»etnično čiščenje, genocid, terorizem strah, sovraštvo in diskriminacija«). »Prav takšne posledice nas vodijo k razmišljanju o univerzalnih vrednotah,« razpravo o tem pa sekretar naveže na 11/9 in na domnevni spopad med islamom in Zahodom (»dvema ab-

strakcijama«). »Milijoni pobožnih muslimanov v Nemčiji bi lahko potrdili, da ne gre za nikakršen spopad civilizacij, saj so prav muslimanske skupnosti zato pogosto žrtve neupravičenega sumničenja, sovraštva in diskriminacije. In v muslimanskem svetu se pogosto podobno dogaja tudi z ljudmi z Zahoda. Veljavnost univerzalnih vrednot ni odvisna od tega, ali so vse res tudi dejansko povsod privzete in udejanjene.

Etični kodeksi so vedno izraz idealov in aspiracij – so določen moralni standard, ne pa zapoved tega, česar nemara ne bo mogoče nikdar uresničiti,« je dodal. Pomembna je trditev, da »nobene religije ali etičnega sistema ni dopustno soditi na osnovi moralnih prestopkov kakenga izmed njegovih privrženec. Kakor si ne želimo, da bi krščanstvo sodili po križarjih ali inkviziciji, moram biti tudi sam zelo pazljiv pri sodbi o drugih veroizpovedih, da jih ne bom sodil po dejanjih skupine teroristov, ki bi svoja dejanja vršili pod imenom religije.« Univerzalne vrednote zahtevajo od vsakega človeka, da si pride na jasno o temeljnih postavkah dobrega in zla – o tem, kaj imamo vsi skupno zato, ker smo ljudje, in da se kot taki tudi spoštujemo. Kakor zahtevamo zase, moramo tudi drugim biti vedno pripravljeni dopustiti, da definirajo in branijo svojo identiteto, ne pa da želimo to namesto njih storiti mi sami, pa čeprav dobronamerno, je poudaril Annan. »Če res verjamemo v globalne vrednote, potem moramo priznati, da je identiteta posameznika vedno pogojena s pripadnostjo eni ali več skupin. Pravice posameznika vključujejo pravico izražanja solidarnosti z drugimi.« Po mnenju generalnega sekretarja nima posameznika nihče pravice trgati od pripadnosti skupnosti, pa naj bo ta skupnost pogojena s pripadnostjo religiji, nazoru, narodu ali državi.

Nesprejemljivo je torej obtoževati ali preganjati muslimane zato, ker izražajo solidarnost z brati v Palestini, Iraku ali Čečeniji – ne glede na to, kaj si mislimo o sredstvih boja teh ljudstev. In ne glede na to, kaj si posamezni med nami mislijo o potezah Izraela, moramo vedno izkazovati spoštovanje do pravice izraelskih Judov, da živijo v varnosti in v mejah lastne države – in do pravice Judov povsod po svetu, da svoji državi pomagajo in da izražajo lastno narodno in versko identiteto.

Na takšni osnovi potem Annan sklepa o obstoju temeljnih vrednot: »Kakor je napačno na osnovi dejanj ali izjav posameznikov obtoževati celoten kompleks vrednot neke skupnosti, je tudi napačno trditi, da določena vrednota ni univerzalna, ker jo posameznik ali kaka skupina ne sprejema in jo nima za svojo.

Prav zaradi takšnih razmišljanj moramo bolj odločno govoriti o univerzalnih vrednotah in obratno: jasno moramo zastaviti svojo besedo tedaj, ko gre za posamezna dejanja in nazore, ki so v popolnem nasprotju z moralo in vredna obsodbe vsega človeštva. Seveda pa zavest o skupnih vrednotah sama po sebi še ne reši nobenega problema, pač pa nas zavezuje k iskreni zvestobi nenasilju in spoštovanju življenja.

Zaveza solidarnosti in pravičnemu ekonomskemu redu še ne pomeni odgovora na vprašanje, katera ekonomska politika je lahko najuspešnejša, prav tako kot načelno soglasje o toleranci in zaupanju še ne pomeni, da smo našli odgovor na vprašanje, kako tolerantni in zaupljivi moramo biti do sistemov in oseb, ki niso tolerantni in niso vredni zaupanja. In tudi ko govorimo o načelnem soglasju o pravici enakosti moških in žensk, se moramo zavedati, da to nikakor ne pomeni, da smo našli tudi odgovor o konkretni družbeni vlogi moških in žensk, o njihovi specifičnosti in denimo o tem, ali iz tega izhaja tudi dolžnost države, da spodbuja in ščiti svetost zakonske zveze (»sanctity of the marriage bond«). Jasno je, da imamo o posameznih konkretnih rešitvah lahko različna mnenja in alternative, tako v okviru posameznih družb kot med različnimi družbami, saj vloga univerzalnih vrednot ni v odpravi takšnih razlik, ampak v reševanju teh vprašanj ob spoštovanju različnosti in brez vsake destruktivnosti.«

Toleranca in dialog sta bistvena, saj brez njiju ni miroljubne izmenjave idej in ne poti do realizacije sprejetih rešitev. Posebno sporočilo je Annan poslal tudi razvitim deželam, ki prepogosto zgolj zviška opozarjajo na pomanjkanje vrednot drugod. »Tudi tiste države, ki se imajo za sodobne, morajo priznati, da modernost sama po sebi še ne pomeni tudi tolerance. Celo iskreni liberalci in demokrati so lahko kdaj netolerantni v svojih pogledih. Vsak mora biti sam svoj varuh pred takšnimi skušnjavami.« Annan trdi, da morajo tudi tradicionalne in na negovanju tradicije opre družbe dojeti, da je tradicija najbolj živa tedaj, ko je odprta novim tokovom in idejam (naj prihajajo do zunaj ali od znotraj) ter živo dinamična.

Za vse vrednote pa velja, da jim je na dolgi rok najbolj zagotovo preživeti le ob (političnih) pogojih večstrankarstva, svobodnih volitvah ter delitvi oblasti na zakonodajno, izvršno in sodno. »Takšna ureditev kajpak ni sama sebi namen, ampak vodi k nekemu cilju,« ugotavlja sekretar. Prav tako pa si tudi nobena država, ki je takšne standarde že osvojila, ne more lastiti pravice, da jih mora zdaj vsiliti tudi drugim. Vsaki družbi moramo dati priložnost in čas, da izrazi

omenjene vrednote na način, ki odraža njeno lastno izročilo in specifično kulturo. »Namen vrednot ni ta, da o njih razpravljajo filozofi in teologi, ampak da pomagajo ljudem prav živeti njihovo življenje in organizirati njihove skupnosti. Na mednarodni ravni še kako potrebujemo mehanizmov sodelovanja, ki bi bili dovolj čvrsti in utemeljeni na univerzalnih vrednotah, a vseeno dovolj fleksibilni, da bi bili zmožni pomagati ljudem v različnih situacijah.« Končno bo vse nas sodila zgodovina: ne po tem, kar smo rekli, ampak po tem, kar smo naredili. Tisti, ki danes na ves glas pridigajo o vrednotah svobode, vladavine prava in enakosti pred zakonom, imajo posebno odgovornost, da po teh vrednotah tudi sami živijo; osebno in družba kot taka, pa tudi, da te vrednote udejanjajo tako med tistimi, ki jih imajo za sovražnike, kot med svojimi prijatelji.

Toleranca ni potrebna v odnosu z nekom, s katerim si delita isto mnenje ali ki odobrava naše ravnanje – tedaj, ko smo jezni, moramo uporabiti naša načela o človečnosti in medsebojnem spoštovanju. »Nikdar ne smemo biti zadovoljni s stanjem, kakršno je. Razmere v svetu česa takšnega preprosto ne dopuščajo! Tudi v sami OZN se pogosto srečujejo s skušnjo, da bi lastno delo razglasili za očitno koristno in še kako relevantno za ves svet – članice pa okrcali, da ne znajo bolje uporabiti tako zelo pomembne institucije, kot je OZN. Toda tako ne gre. Še bolj se moramo zavzemati za promocijo univerzalnih vrednot v vseh državah članicah in biti sploh bolj učinkoviti v vseh dimenzijah našega dela. Človekove pravice in univerzalne vrednote so tako rekoč sinonimi – tako dolgo, dokler razumemo, da vrednote pač ne lebdijo v zraku, ampak vključujejo tudi vrsto obligacij. In obligacija ni nič brez zavesti, da lahko obljubljeni tudi izvršimo. Če moremo, potem tudi lahko,« je sklenil Annan in retorično dodal:

»Kaj naj potemtakem rečemo: mar še imamo univerzalne vrednote? Seveda jih imamo! Kar pa ne pomeni, da jih moramo imeti za nekaj danega. Moramo jih pozorno preučevati, jih braniti in jih krepiti! Predvsem pa moramo v sebi najti in prebuditi željo za življenjem po teh vrednotah – pa naj bo zasebno, v skupnostih, državah in v svetu, ki mu pripadamo!«

Po Annanovem govoru se je v dvorani tübingenške univerze razvil pogovor med uglednim gostom in profesorjem Küngom, iz katerega je najprej razvidno, kako zelo se sogovornika spoštujeta ter kako prijateljski je odnos med Generalnim sekretarjem in profesorjem. Najprej mu je gostitelj zatrdil, da bo »tale govor gotovo postal eden izmed temeljnih čtiv za tiste, ki se ukvarjamo z globalno etiko,« potem pa mu je zastavil osebno vprašanje, od kod črpa moč za

zbranost v najtežjih političnih trenutkih (npr. vojna v Iraku). Najprej je omenil svojo ženo (»ki je hkrati tudi moj partner«) in pogovore z njo ter z družino in prijatelji. »In, seveda, tudi moja vera mi pomaga!« Poleg razprave o političnih temah sta se sogovornika dotaknila tudi drugih zanimivih tem. »Zdi se, da je Evropa utrujena starih paradigem, ki so definirale evropsko modernost.

Po stoletju vojn in konfliktov je čas za razmišljanje o novi paradigmi evropske identitete, ki ne bo slonela na vojaških konfrontacijah, agresiji in maščevanju, ampak na sodelovanju, razumevanju, spravi in integraciji,« je povedal Kűng in dodal, da v konceptih aktualne politike ZDA mnogi Evropejci vidijo nevaren povratek starih načel odnosa do sveta in urejanja globalnih zadev. »Kaj lahko stori OZN, da bi preprečila takšen povratek nazaj in da zažene proces v nasprotno, sodobnejšo smer,« se je vprašal Kűng in omenil, da je v tem oziru Evropa res »zgodbna o uspehu« – obdobje 50-letnega miru traja v vsem prostoru OECD – od Evrope in Severne Amerike, do Avstralije in Japonske. »In takšen mir želimo ohraniti. Kaj lahko torej stori OZN, predvsem v smislu splošnega izobraževanja za novo paradigmo sodelovanja?« Že sam koncept OZN je del povojne paradigme: prav zato, da bi države ne ponovile napak iz prve polovice preteklega stoletja. Sekretar poudarja, da je tudi EU (vključno s skupnim evropskim trgov) dokaz, da obstajajo skupne vrednote in da je na njihovi osnovi mogoče zgraditi uspešno in dinamično skupnost.

V Evropi je dozorela zavest o nujnosti odpovedi delu nacionalne suverenosti v prid bolj harmoničnim odnosom v širši skupnosti, ugotavlja sekretar in poudarja, da mora biti v ZDA »še precej storjenega na področju razumevanja in aplikacije pojma suverenosti«. Procesov, kakršni so znani iz Evrope, se v ZDA še niso lotili. O teh vprašanjih imajo ZDA precej drugačne poglede od Evrope, pa naj začnemo s Protokolom iz Kjota ali z Mednarodnim kazenskim sodiščem. Kljub vsemu vidi sekretar Evropo in Ameriko kot partnerja, ki »sta v preteklosti skupaj marsikaj dosegla,« meni pa, da je bilo »v minule obdobju prav zaradi hladne vojne (skupna nevarnost) to sodelovanje nekoliko uspešnejše, kot je danes«. V zvezi z ameriško teorijo o preventivni vojni v Iraku je Generalni sekretar povedal, da »večina ni bila ravno prepričana, da gre v primeru Iraka res za grožnjo, ki je neposredna in ki zahteva takojšnjo reakcijo« – prav odtod so se potem porodile nove delitve.

Z namenom poiskati odgovore na omenjena vprašanja in globalne izzive je sekretar sklenil povabiti izbrano skupino modrih in angažiranih razumnikov

ter ji ob prelomu tisočletja naročil, naj zbere in analizira različne odgovore za omenjeno problematiko. Po razpravi o takšni preventivni vojni, ob kateri se ponuja vrsta pomislekov, je sekretar ponovil upanje, da bo tudi zdaj, podobno kot po II. svetovni vojni, mogoče najti globalni konsenz, na osnovi katerega bo moč odgovoriti na takšne in podobne dileme ter okrepiti splošni dialog in razumevanje. H. Kűng je v nadaljevanju razprave omenil zanimivo ambivalentnost: na eni strani imamo izrazito globalizacijo družb in govorjenje o globalnem etosu, na drugi pa dejstva, ki govorijo o tem, kako se krha zaupanje med posamezniki in med narodi, vključno z zaupanjem v mednarodnih odnosih in v poslovnem svetu.

Strinjam se s takšnim pomislekom, je odvrnil Annan in povedal, da pomanjkanje zaupanja dokazuje prav razširjenost korupcije, boj proti korupciji pa je eden glavnih izzivov sodobnih družb. Prav zaradi takšnih in podobnih izzivov »nove standarde in novo etiko toliko bolj potrebujemo«. Med razpravo o bližnjemzhodnem mirovnem procesu in palestinskem vprašanju, ki je po Kűngovem mnenju ključ za razumevanje fenomena sodobnega terorizma, je Annan povedal o 12.000 osebah, ki so v regiji v službi OZN (UNRWA), o bolnicah in šolah, ki jih vodi osebje Združenih narodov, pa tudi o humanitarni pomoči, ki jo deli.

Za dokaz vloge verskih voditeljev pri gradnji globalnega zaupanja in miru je Annan omenil srečanje verskih voditeljev v New Yorku leta 2000: »Verski predstavniki nam imajo precej ponuditi. Če se ozremo po temeljnih religijah – tudi tistih, ki trdijo da niso verni ali pa so agnostiki – opazimo, da je povsod ključen poudarek na izobraževanju in družbeni morali. Ubijati je greh, do bližnjega je treba biti spoštljiv (fair). Mislim, da bi precej pomagalo, če bi verski voditelji in cerkve še naprej oznanjali sočutje, solidarnost in razumevanje bližnjega, saj živimo v zelo kompleksnem svetu; v svetu, kjer gredo mnogi lačni spat; kjer več kot sto trideset milijonov otrok (zlasti deklic) nima dostopa do šole; kjer vsak dan za posledicami AIDS-a umre osem tisoč ljudi. Nujno je torej, da ohranimo sočutje in občutek za skupinsko delo.« Sekretar je stvarno ocenil, da so danes religiji in verskim skupnostim mnogi obrnili hrbet, češ da gre za organizacije verskih ekstremistov, ki so vzeli stvari sami v svoje roke. »Moj nasvet vsem, ki tako gledajo, je: problem ni v religiji. Tega ni v Bibliji! Tega ni v Koranu in ne v Tori! To ni problem vere, ampak vernikov, ki se tako obnašajo in ki na takšen način v svojem življenju aplicirajo verska načela.« V nadaljevanju je o medverskem dialogu še povedal, da ima sam redne stike z

več verskimi voditelji, občasno pa se v prostorih OZN verski predstavniki tudi sestajajo in razpravljajo o različnih resolucijah, o katerih odloča Varnostni svet.

Predavanje nemškega zveznega predsednika Horsta Köhlerja

Nemški zvezni predsednik je imel 1. decembra 2004 na Univerzi v Tübingenu (tu je pred leti tudi doktoriral in služboval) predavanje z naslovom »Zakaj bi nas morali skrbeti drugi?« Začel ga je z omembo sprejetja Deklaracije o pravicah človeka in državljana v Parizu 26. avgusta 1789 oziroma z dejstvom, da je pariška narodna skupščina iz pragmatičnih razlogov te iste »univerzalne« pravice odrekla prebivalcem francoskih kolonij, saj bi z »enakostjo« črnkih delavcev in mulatov usahnili tudi čezmorski dobiček poslancem te iste skupščine, ki so bili mnogi tudi lastniki podjetij v kolonijah, kjer so delali sužnji. »Takšna moralna nekonsistentnost in dvojni standardi so še danes breme sodobne družbe. Na eni strani imamo splošno prepričanje, da so vsi ljudje enaki in da imajo pravico do dostojnega življenja, svobode in samoodločitve, po drugi strani pa se pogosto pustimo vplivati lastnim političnim in ekonomskim interesom.« Predsednik opaza, da se Zahod pogosto sklicuje na splošna načela svobode in demokracije, v realnosti pa pogosto zgolj brani lastne interese.

Zato lahko upravičeno uporabljamo izraze, kot so »kulturni imperializem«, »imperializem človekovih pravic«, in govorimo o »zahodnih vrednotah«. Toda nemški predsednik jasno zatrdi, da nobena kultura ne more opravičiti arogance in občutka večvrednosti. Takšnega stališča pa še ni mogoče razumeti v smislu prepovedi angažiranja v zadevah drugih držav, kar zagovarjajo tisti, ki trdijo, da se mora vsaka država sama spopasti z izzivi revščine in krivic, saj je vsaka intervencija že tudi vplivanje na avtonomno življenje drugega. Takšno stališče za predsednika »ni le moralno sporno, ampak tudi politično pogubno, saj je naš svet prepleten in soodvisen, pred drugimi pa svojih oči ne moremo zapirati. Naša moralna obveznost je, da poskrbimo za tistega, ki je na slabšem od nas«. Po njegovem se osrednje vprašanje današnje družbene etike glasi »zakaj se me bližnji sploh tiče«, pri čemer »bližnjega« predsednik opredeli kot tujca, kot nečlana naše skupnosti.

Sprašuje se, zakaj naj do tujca sploh čutimo kako posebno moralno zavezo, saj takšna zaveza zgodovinsko sploh ni sama po sebi očitna. »Tako stara grška kakor rimska kultura nista poznali dolžnosti zagotavljanja blaginje revnim ali tistim, ki trpijo pomanjkanje.« Takšno zavest je po mnenju nemškega pred-

sednika prineslo šele krščanstvo, z zapovedjo »ljubi svojega bližnjega« oz. z Jezusovimi besedami »kar koli ste storili kateremu izmed teh najmanjših izmed mojih bratov, ste meni storili« (Mt 25,40). Krščanstvo je s takšnim motom prav zato postalo tako močna družbena sila, ker je udejanjilo to, o čemer so pisali že mnogi antični filozofi. Vzpostavilo je docela nov odnos do ubogih, bolnih, do sirot in vdov in tako začelo z novo solidarnostjo, ki tujcev ne izključuje.

In prav takšna solidarnost je po mnenju predsednika oblikovala tudi evropsko družbo. »Seveda je občasno prihajalo tudi do – če temu lahko tako rečemo – trka civilizacij; npr. tedaj, ko je šlo za konflikt med krščanskim oznanilom bratske ljubezni, ki zadeva tudi tujca, in germansko kulturo plemenskih sporov in maščevanja.« Zapoved »ljubi svojega bližnjega«, ki vključuje tudi ljubezen do tujca in ki je posebej usmerjena k najbolj ubogim – do danes ni izgubila svojega pomena. Je in bo ostala v zavesti Evrope. Ko danes govorimo o opustitvi dolžne pomoči kot o kaznivem dejanju, je to zgolj daljni odmev prilike o usmiljenem Samarijanu. Ta govori o bratski ljubezni, ki ne sprašuje po tem, kako blizu mi je kak človek, in spada prav zato med ključne evropske vrednote, trdi predsednik in ugotavlja, da so takšne vrednote vcepljene v zavest in vzgojo mladih Evropejcev tudi prek takšnih figur, kot sta sv. Miklavž in sv. Martin, ki sta pomagala ubogim.

Ob bok takšnim figuram iz preteklosti postavlja predsednik tudi aktualne primere junakov evropskega humanizma, kot so bili Frančišek iz Assisija, Albert Schweitzer, mati Terezija ali Dietrich Bonhoeffer, ki so Evropo vedno znova opominjali, kje so njene korenine. O evropskih koreninah je Köhler povedal, da »nedvomno vključujejo tudi razsvetljenstvo, človekove pravice in različna emancipacijska gibanja – toda tudi krščanstvo in krščansko etiko«. Toda več-kulturna in multi-religiozna realnost sodobne družbe zahteva določeno pluralnost njenih temeljnih načel ter tolerantnost, ki pa je ne gre enačiti z ignoranco ali indiferentnostjo. Predsednik je ponovil besede iz inavguracijskega govora, kako se humanost Evrope danes meri z odnosom do usode Afrike, saj se je prav tej celini kot bankir in svetovalec za razvojno pomoč pri IMF posvečal nemški predsednik pred izvolitvijo.

Predavanje Nobelove nagrajenke iz Irana Shirin Ebadi

Iranska pravnica in zagovornica pravic žensk in otrok, ki je dobila Nobelovo nagrado za mir leta 2003, je v Tübingenu predavala 20. oktobra 2005. Govor je

začela s poudarkom na različnosti kultur in civilizacij (različnost značajev, kultur, jezikov, religij, ras, tradicij, nazorov, prepričanj, glasb, umetnostnih zvrsti, književnosti ipd.), kar pa nikakor ne more biti dokaz za neobstoje skupnih temeljev človeka. »Kljub različnostim nas družijo skupna človeškost človeka: nihče ni vreden več ali manj od drugega«. Zanimivo je, da so si miti različnih ljudstev pogosto med seboj precej podobni, različne jezike pa družijo skupna jedra in besedni koreni. Če torej obstajajo skupni koreni življenja na Zemlji, zakaj bi dvomili o tem, da obstajajo univerzalna pravila in vrednote, ki veljajo za vse človeštvo?

V tem smislu se govornici zdi, da so spoštovanje življenja, dostojanstvo osebe in ustvarjalnost v vseh kulturah in religijah nekaj pozitivnega, kakor je teror, nasilje in poniževanje človeka povsod nekaj zlega in nesprejemljivega. Pred šestdesetimi leti se je vendar uspelo združiti pravnikom in znanstvenikom različnih narodnosti, da so sestavili *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah*, ki je utemeljena prav na obstoju skupnega svetovnega etosa. »Tisti, ki v imenu kulturnih razlik in relativnosti vrednot kršijo človekove pravice, so pravzaprav nazadnjaški tirani, ki svoje diktatorsko bistvo prikrivajo za masko kulture in v imenu nacionalne ali religijske kulture terorizirajo in vršijo nasilje nad lastno nacijo,« trdi Ebadijeva in opozarja, da bo svet našel svoj trajni mir samo takrat, ko bodo človekove pravice postale univerzalne.

Glede koncepta univerzalnega etosa pa je povedala, da je tako na pravo kot na moralno potrebno gledati dinamično. »V 16. stoletju je bilo npr. sužnjelastništvo razširjena in sprejeta praksa. Kaznovanje sužnjev ni bilo v nasprotju s tedanjimi zakoni ali etiko. Pa lahko danes, v 21. stoletju, trdimo, da je suženjstvo dopustno in pravno? Prav gotovo ne. Drug primer: v začetku 20. stoletja so bile ženskam zanikane številne civilne in politične pravice. Z lastnimi napori in feminističnim bojem so potem dosegle nekaj teh pravic.« Etika in zakoni torej niso nič statičnega. So dinamični in se razvijajo. Ko je torej leta 1948 prišlo do deklaracije o človekovih pravicah, lahko glede na današnjo situacijo rečemo, da na osnovi problemov na področju varovanja okolja in razlik med revnimi in bogatimi deželami vsebina te deklaracije predstavlja minimum pravic, ki jih mora imeti vsak človek.

Tako je nujno potrebno opraviti preskus deklaracije pravic v smislu njihovega razširjanja. Iz lastne izkušnje s teokratskim režimom v Iranu Ebadijeva zatrjuje, da ne obstaja nobena religija, ki bi odobraval diktaturo, vojno, dis-

kriminacijo, umor nedolžnega človeka ipd., žal pa se nedemokratske islamske države pogosto poslužujejo prav takšnih sredstev in menijo, da mora v t. i. muslimanskih državah kar država uveljaviti zakone islamskega prava. Uveljavljanje človekovih pravic je možno, kolikor so te združljive z islamskim pravom. Islamske države pa priznavajo le lastno uradno interpretacijo in razlago islamskega prava. Razlage drugih muslimanov in učenjakov ne priznajo in jo v celoti zavračajo. Kdor ne sprejema njihove razlage religije, je zanje apostat in je zavrnil lastno življenje.

b) Muslimanska deklaracija o človekovih pravicah

Leta 1980 so v Kairu na konferenci zunanjih ministrov islamskih držav objavili muslimansko deklaracijo o človekovih pravicah. Te deklaracije ne smemo razumeti kot nasprotje *Splošni deklaraciji o človekovih pravicah*, češ da morajo biti za muslimane zakoni in pravila postavljeni na temelju religije po kriteriju islamskih držav. Potemtakem bi morale biti na svetu toliko deklaracij človekovih pravic, kolikor je religij, se pravi okrog pet tisoč, v tem primeru pa bi dejansko prišlo do propada ideje človekovih pravic. Kratenje človekovih pravic je torej povezano z zlorabo religije.

To pa ni omejeno le na islamske države. Tudi katoliška cerkev je uporabila in potvorila krščanska temeljna pravila in zapovedi. Težko je tudi pozabiti grozljiva sibirski taborišča v Stalinovem času ali krvave študentske dogodke v Pekingu. Usklajevanje nacionalnih in partikularnih religioznih etik s svetovnim etosom je potreben in dolgotrajen proces, je še zatrdila Ebadijeva.

6. ZAVEZNIŠTVO CIVILIZACIJ

Generalni sekretar OZN je 14. julija 2005 v izjavi za javnost napovedal, da bo pobudo o zavezništvu civilizacij, ki sta mu jo posredovala predsednika vlad Španije in Turčije, socialist Jose Luis Rodriguez Zapatero in konservativni Recep Tayyip Erdoğan (AKP), svetovna organizacija sprejela pod svoje pokroviteljstvo. Pobudo je označil kot »poskus zbliževanja med družbami, ki jih izkoriščajo ekstremisti«. Omenil je potrebo preseganja različnih med-civilizacijskih predsodkov, napačnih predstav in polarizacije, ki potencialno ogrožajo svetovni mir. »Vtis je, da so dogodki zadnjih let prepad v razumevanju med islamskim in zahodnim svetom še poglobile, kar so izkoristili ekstremisti v

različnih družbah,« ugotavlja Annan. Ni naključje, da sta pobudo predstavili prav Turčija in Španija. Španija je po umiku svojih enot iz Iraka potrebovala pobudo, v okviru katere bi lahko svoj vtis pred arabskim svetom popravila ter se navezala na tradicijo dokaj dobrih odnosov z arabskimi državami in islamom.

Strateška niša, ki jo je hočeš nočeš ustvaril ameriški napad na Irak ter ustvarjanje splošnega negativnega razpoloženja do islama in njegove politične filozofije, sta klicali po besedi vplivne članice »zahodnega sveta,« ki bo znala k deželam Bližnjega vzhoda pristopiti dialoško in brez imperialnih ali pokroviteljskih teženj. Turčiji pa je prišla pobuda prav najprej zato, ker gre pri zadevi pravzaprav zgolj za nadaljevanje države, ki je Turčiji že tradicionalno lastna, kolikor uradna Ankara pač vedno stavi na adut združljivosti islama in demokracije, kot o tem najbolje priča prav njena lastna zgodovina v 20. stoletju.

Dalje je pobudo Turčija spretno umestila v lastno zunanjepolitično strategijo, ki stavi prav na dialoško noto Zahod – Vzhod oziroma Evropa – Azija in ki ji je zamisel o sintetičnem povezovanju velikih civilizacij Sredozemlja (krščanske, judovske in islamske) pisana posebej na kožo. Dalje pa je s pobudo Turčija Bruslju ponovno dokazala, kako bistvena je njena geopolitična in kulturnopovezovalna vloga, če naj EU postane bolj opazna in vplivna tudi v muslimanskem svetu; posebej v obdobju, ko so si ZDA takšen vpliv in politično težo v regiji izrazito oslabile.

Končno pa je Turčija projekt smiselno umestila tudi v lasten strateški interes, ki ga Ankara v novejšem času izkazuje po krepitvi odnosov z arabskimi državami (nekaj desetletij državnosti sodobne Turčije so bili ti stiki zelo šibki, saj se je ideologija kemalizma obračala na Zahod in ne v muslimansko okolje). Zanimivo je, da pobude v ZDA niso glasno pozdravili, saj Bela hiša Španiji še vedno zameri umik iz Iraka, Turčiji pa – med drugim – njeno preveč pasivno držo do ameriškega projekta demokratizacije Bližnjega vzhoda.

Ko je ameriški veleposlanik v Madridu Eduardo Aguirre na srečanju poslovnih nečev v Španiji spregovoril o omenjeni pobudi, je – po pisanju *Spain Herald* – lahko izjavil le, da jo ameriška vlada »še preučuje,« pri čemer je omenil še, da »Busheva administracija preučuje, če se pobuda ujema z drugimi iniciativami,« najverjetneje z ameriškim načrtom za demokratizacijo t. i. razširjenega Bližnjega vzhoda (GME), in z Barcelonskim procesom. Februarja 2006

pa je ameriška državna sekretarka španskemu zunanjemu ministru vendarle poslala pismo, v katerem je izrazila interes za ameriško sodelovanje pri omejenem projektu.

Pač pa je pobudo takoj za Turčijo in Španijo po srečanju z Erdođanom in Zapaterom v Londonu 27. julija 2005 podprl tudi britanski premier T. Blair, ki je projekt razumel predvsem kot način boja proti islamskemu terorizmu: »kot zavezništvo ljudi, ne glede na raso ali religijo, ki si prizadevajo za boj proti barbarским dejanjem terorizma. Mi želimo vzpostaviti koalicijo civiliziranih ljudstev, ki se borijo zoper terorizem.« Očitno je, da je britanski premier idejo Turčije in Španije razumel nekoliko po svoje, saj je pobudnicama šlo prvenstveno za dialog in ne za boj proti terorizmu.

Generalni sekretar je septembra 2005 imenoval posebno delovno skupino, ki jo sestavljajo razumniki z različnih področij in z vseh celin, namen skupine pa naj bi bil zasnovati globalno strategijo dialoga in sprave ter tako na teoretski in praktični ravni preseči koncepte ideološke in civilizacijske hegemonije, pa tudi vsako zlorabljanje religije, civilizacije in kulture za širjenje nestrpnosti, terorizma in vsakršnega nasilja. Skupino sestavljajo tile izobraženci:

- Federico Mayor (Španija); bivši generalni direktor UNESCO in predsednik sklada »Kultura miru«
- dr. Mehmet Aydin (Turčija); minister turške vlade za verske zadeve
- Mohamed Khatami (Iran); bivši predsednik Irana in eden izmed pobudnikov projekta »Dialog civilizacij« v okviru OZN leta 2001
- Sheikha Mozah (Katar); soproga katarskega emirja in vodja katarske fundacije za izobraževanje, znanost in razvoj
- dr. Mohamed Charfi (Tunizija); nekdanji tunizijski minister za izobraževanje
- dr. Ismail Serageldin (Egipt); vodja knjižnice v Aleksandriji
- Andre Azoulay (Maroko); svetovalec maroškega kralja Mohameda VI.
- Mustafa Niasse (Senegal); nekdanji premier Senegala
- nadškof Desmond Tutu (JAR); upokojeni anglikanski nadškof v Cape Townu

- Hubert Vedrine (Francija); nekdanji francoski zunanji minister
- Karen Armstrong (Velika Britanija); zgodovinarica religije
- Vitaly Naumkin (Rusija); predsednik Centra za strateške in politične študije na moskovski univerzi
- prof. John Esposito (ZDA), direktor Centra za dialog med muslimani in kristjani (Georgetown University), profesor in urednik oxfordske enciklopedije islama
- rabin Arthur Schnier (ZDA), sinagoga Park East NY, predsednik fundacije Poziv k zavesti
- Enrique Iglesias (Urugvaj); generalni sekretar ibersko-ameriške skupnosti, nekdanji predsednik Mednarodne banke za obnovo in razvoj
- dr. Nafis Sadik (Pakistan); posebni svetovalec generalnega sekretarja OZN
- Shobana Bhartia (Indija); direktorica časnika *Hindustan Times*
- Ali Alatas (Indonezija); nekdanji indonezijski zunanji minister
- prof. Claudio Mendes (Brazilija); generalni sekretar *Academie de la Latinite*
- prof. Pan Guang (Kitajska); direktor Akademije za družbene vede v Šanghaju

Za koordinatorja, ki bo skupini nudil vsebinsko in logistično podporo, je Generalni sekretar OZN 14. novembra 2005 na osnovi javnega razpisa imenoval Slovenca dr. Tomaža Mastnaka (žal ta ni znal odigrati svoje vloge, zato je bil že čez pol leta razrešen), za njegovega pomočnika pa Američana Shamila Idrissa. Skupina mora do konca leta 2006 pripraviti posebno poročilo in ga predložiti Generalnemu sekretarju. Dan po spodletelem barcelonskem vrhu EU in sredozemskih partnerjev se je 28. novembra 2005 na Mallorci (Španija) skupina prvič srečala, s posebnim sporočilom pa je tedaj začetek dela pospremil tudi Generalni sekretar, ki ga je na Mallorci zastopal posebni svetovalec, Pakistanec Iqbal Riza, dolgoletni šef Annanovega kabineta in njegov zaupnik. Pač pa se je Generalni sekretar udeležil drugega srečanja skupine, od 26. do 28. februarja v Dohi (Katar), ki je bilo posebej posvečeno prav aktualni temi

islama in karikatur. Uvodno predavanje je pripravil turški minister za verstva Aydin. Srečanju v Katarju naj bi letos sledilo še nekaj zasedanj skupine, sklepno srečanje pa naj bi bilo decembra 2006 v Turčiji.

Cilji skupine uglednih osebnosti, kakor jih je 2. septembra 2005 formuliral Generalni sekretar, so:

- ocena novih groženj mednarodnemu pravu in varnosti, ki jih predstavljajo politične, družbene in verske skupine, ki spodbujajo ekstremizem,
- identifikacija kolektivnih dejavnosti na institucionalni ravni in dejavnosti civilne družbe, ki bodo na takšne grožnje lahko primerno odgovorile,
- oblikovanje priporočil in akcijskega načrta za države, mednarodne organizacije in civilno družbo, ki bo spodbujal medkulturno harmonijo,
- okrepitev medsebojnega razumevanja, spoštovanja in vrednot, ki si jih delijo različna ljudstva, kulture in civilizacije,
- boj proti vplivu skupin, ki spodbujajo ekstremizem in izključevanje,
- boj proti grožnjam svetovnemu miru in stabilnosti,
- spodbujanje zavesti v vseh družbah o pomenu varnosti, stabilnosti in razvoja.

Upati je, da bo koncept pobude uspel prepričati zagovornike antagonizmov in »ločnic med civilizacijami kot bojnih črt prihodnosti« (S. Huntington) ter da se hkrati ne bo izgubil v preveč kompromisnih in splošnih ugotovitvah, kar je vselej skušnjava tovrstnih politično-akademijskih pobud. Bolj kot sklepno poročilo nas utegne zanimati splošni premik javnega mnenja in globalne politične klime, tako na Zahodu kot na Vzhodu. Če naj bi prvemu končno postalo bolj jasno, da ga islam ne ogroža ter da terorizma in nasilja skrajnežev ne gre avtomatično izenačevati z religijo preroka Mohameda, je pri (muslimanskih) kulturah Vzhoda prav tako smiselno prebuditi zavest o skupnem temelju *ljudstev Knjige* (muslimanov, Judov in kristjanov) ter o skupni sredozemski dediščini, ki bogati naš skupni prostor.

Jasno je, da v tem kontekstu ni mogoče odmisлити tudi dialoga o demokraciji, človekovih pravicah, verski svobodi in politični kulturi, čeravno gre za po-

stavke, ki niso v prvem planu projekta o zavezništvu civilizacij. Prav vzpostavljane zaupanja in pogojev za sproščen dialog o ključnih vprašanjih prihodnosti (naj gre za politiko, ekologijo, religijo, gospodarstvo ali obrambo) je temeljna naloga omenjene pobude, od uspeha pobude in sinergije podobnih idej pa sta v veliki meri odvisna stabilnost, varnost in sodelovanje kultur Vzhoda in Zahoda.

IV.

SVETOVNE RELIGIJE/CIVILIZACIJE O ČLOVEKOVIH PRAVICAH, VOJNI IN MIRU¹⁴

V pričujoči prikaz odnosa svetovnih religij oz. civilizacij do človekovih pravic ter do vojne in miru vključujemo naslednje entitete: judaizem, katolicizem, protestantizem, budizem, hinduizem in muslimanstvo. Oglejmo si najprej njihov odnos do človekovih pravic.

1. ČLOVEKOVE PRAVICE

a) Judaizem

Pojma človekovih pravic ali temeljnih pravic ne najdemo niti v svetem pismu niti v *talmudu*. Neznana je tudi beseda »pravo« v njenem modernem pomenu kot pravo, ki velja za vsakogar in neodvisno od enostranskega priznanja; v tem smislu je bržkone prvič mišljena pri Maimonidu. Poleg tega je vprašanje, ali lahko »naravno pravo« z judovskega vidika sploh obstaja, saj je judovsko pravo

¹⁴ Pričujoči prikaz odnosa svetovnih religij do človekovih pravic ter do vojne in miru je sestavljen na podlagi zbornika *Ethik der Weltreligionen* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005), ki sta ga uredila Michael Kroecker in Udo Tworūška; ustrezne odlomke je poslovenil Alfred Leskovec.

religiozno pravo – četudi zaobsega vsa področja življenja –, da torej kot nekakšen aksiom postavlja za svoj temelj božje poreklo. To seveda ne izključuje tega, da tora, ki je bila izročena Mojzesu, ne bi bila nekakšen »normativni okvir« za človekovo življenje na Zemlji! Ideali, vrednote in vedenjski načini, ki jih vsebuje ta normativni okvir, omogočajo dedukcijo človekovih pravic na način njihove negacije, kar pomeni, da postane s formuliranjem prepovedi vidno to, kar je zaželeno.

Za vsa človekova dejanja načelno velja svetopisemska zapoved »Delaj, kar je prav in dobro v Gospodovih očeh« (5 Mz 6,18), ki ji sledijo rabini (Baba Mezia 16b; 108a). Ker je pravičnost božji atribut, izhaja iz tega poziv »Za pravico se poganjaj«, pri čemer je pravičnost po rabinski predstavi včasih povezana tudi z odpovedjo lastnim pravicam in lahko tudi presega zakonito mero. Posebnost judovskega prava je tudi sprejemanje temeljne pravice za nejudje na podlagi dejstva, da je bog stvarnik vseh ljudi, torej tako imenovane zapovedi Noetovih sinov.

124

Splošna pravica do življenja izhaja iz prve prepovedi *tore*, torej iz prepovedi prelivanja krvi: »Če kdo prelije človeško kri, bo človek prelił njegovo kri. Zakaj po svoji podobi je Bog naredil človeka.« (1 Mz 9,6) Kot meni rabi Akiva, morilec s svojim dejanjem stori zlo Božji podobi! *Talmudski* modreci gredo celo tako daleč, da morilce, ki bi se kaznovali z iztrebljenjem iz svojega ljudstva (prim. 1 Mz 17,14), iz razlogov, povezanih z reševanjem življenja, obsodijo na 39 udarcev s šibo. Menili so namreč, da je bolje, če morilca kaznujejo ljudje, kot pa da bi Bog iztrebil njegovo dušo. Kajti kar zadeva Božje zakone in postave, velja načelo *wa-chai ba-hām*, torej načelo, da mora človek po človeku živeti, ne pa umreti od njegove roke. Toda tam, kjer hoče preganjalec nekoga ubiti, ne smemo streči »svojemu bližnjemu po življenju« (3 Mz 19,16). Prepoved prelivanja krvi sicer sovпада tudi s 4. prepovedjo iz zapovedi Noetovih sinov.

Deklaracija Združenih narodov o človekovih pravicah iz leta 1948 se začne z ugotovitvijo, da se vsi ljudje rodijo svobodni, da imajo enako dostojanstvo in enake pravice ter da morajo drug z drugim ravnati kakor bratje. Če se človeštvo v svetem pismu začne z Adamom, je vsak človek enak temu Adamu, ki je Božja podoba. *Mišna* v sanhedrinu 37a pojasnjuje, da je bil Adam ustvarjen zgolj zato, da bi učil, da tisti, ki ubije človeka, s tem tako rekoč uničuje ves

svet. In tudi zaradi miru, da ne bi nihče svojega očeta povzdigoval kot večjega! V vprašanje, v kolikšni meri gre uporabljati zapoved ljubezni do bližnjega – »ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« (3 Mz 19,18) –, Schim'on ben Azzai (2. st.) vključuje vse ljudi, ki so ustvarjeni po Božji podobi. Ljubezen do Boga zahteva enako obravnavanje vseh ljudi.

Zaklet sovražnik v judovski literaturi je Amalek, ki predstavlja metaforo za vsa ljudstva, ki hočejo uničiti Izrael. Seveda pa rabini prav dobro vedo, da je Bogu podrejen tako Izrael kot tudi vsi nejudje. Zgodovina Izraelcev je naravnost klasičen primer pozitivnega vrednotenja mišen, ki jih pobožni judje danes pogosto vidijo kot grožnjo preživetju judov. Moabka ni bila le Ruta, prednica Davida in Mesije, temveč je bil tudi sam Mojzes poročen z Midjanko Cipro (2 Mz 2,21) in Kušijko (4 Mz 12,1–2), torej z Afričanko. Salomon je svoj tempelj odprl tudi za »tujca«, ki ni iz ljudstva Izraela in je bil torej nejud (2 Krn 6,32). Univerzalističnega značaja je tudi preroški govor o poslednjih dneh, ko ne bo več nikakršne razlike med judi in nejudi in se bo Božja hiša imenovala hiša molitve za vsa ljudstva (Iz 56,7). Združitev vseh ljudstev je prerokov ideal!

Prvo kriminalno pravo v judovski zgodovini predstavljajo omenjene zapovedi Noetovih sinov: prepoved bogokletja, malikovanja, nečistovanja, prelivanja krvi (uboja), ropa (tatvine) in zauživanja delov živih živali ter spoštovanje načela prava (sanhedrin 56a). Te zapovedi – nekateri govorijo celo o 30 zapovedih – štejejo kot temelj sleherne človečnosti in morale tudi za jude, ki si morajo prizadevati za institucionalno uresničevanje spoštovanja načela prava – pravzaprav gre za t. i. *dinim*, torej zakone – med nejudi. Po Maimonidu naj bi Noetovi sinovi ustanavljali sodišča in imenovali sodnike. Že sveto pismo vključuje v zapoved ljubezni do drugega tudi tujca in tudi *talmud* govori o *zadike 'umot ha-žolam*, »pravičnih med ljudstvi sveta«. Zatorej je povsem dosledno, če se kristjani in muslimani ne obravnavajo kot neverniki.

Čeprav suženjstvo, ki ni bilo v ničemer povezano z barvo kože, v omejenem obsegu poznata tako sveto pismo kot *talmud*, so se judje, ki so bili vse do novega veka lastniki sužnjev in so trgovali z njimi, ravnali po načelu *dina demalchuta dina*, torej po pravu svoje države. Po prepovedi suženjstva v krščanskih državah je to izginilo tudi iz judovskih sredin. Kar se tiče delovnega prava in pravice do plačila za opravljeno delo, sta zavezujoče norme s tega področja poznala tudi že sveto pismo in *talmud*.

125

Enakost žensk in moških izhaja iz 1 Mz 1,27: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« Šele z *ischa* (»žensko«) se človek spozna kot *isch* (»moški«). Svetopisemsko izročilo sicer pozna mnoge močne ženske, kot so denimo Debora, Estera, Judita, pri čemer ne smemo pozabiti štirih mater – Sare, Rebeke, Rahele in Lee–, a je rabinski svet kljub temu androcentrističen svet, v katerem znamenita Berurja seveda ni mogla uspeti. Šele reformna gibanja v 19. stoletju so bila tista, ki so odprla pot enakopravnosti žensk v javnem opravljanju verskih obredov, čeprav jo je bilo mogoče uveljaviti šele v drugi polovici 20. stoletja. To seveda ne velja za ortodoksni judaizem. Enakopravnost moških in žensk na vseh področjih življenja torej še naprej ostaja naloga.

Kar zadeva svobodo mišljenja, se lahko judaizem pohvali z zelo dolgo tradicijo, saj *halaka* že od nekdaj šteje za nekakšen »konverzijski model«. *Halaka* je zatorej nujno pluralistična, kar izhaja že iz dejstva obstoja pisne in ustne *tore*. Še zlasti znana so denimo halakistična razlikovanja med Hillelovo in Schammaijevo šolo. Toda tu velja, da so učenja obeh šol besede živega Boga, četudi se *halaka* pokriva z učenjem Hillelove šole. In kako naj se učimo *tore* spričo nasprotujočih si mnenj modrecev? Chagiga 3b odgovarja, da vsa ta mnenja izvirajo iz enega Boga, iz enega razodetja, zaradi česar je treba prisluhniti vsem mnenjem in ugotoviti, katero izmed njih je pravilno. Poleg večinskega votuma zato *mišna* pogosto vsebuje tudi odstopajočo posameznikovo pojmovanje. Kot primer tega, kako daleč je šla svoboda mišljenja v antičnih šolah in akademijah, naj omenimo učenega rabija Elischo ben Avujo (2. st.), ki ga talmud omenja le kot *acher* (»drugi«), saj je zaradi prakticiranja mističnega dviga očitno postal heretik. Če zanemarimo izobčenje, s katerim se je soočal po svoji apostaziji, ni bil deležen druge kazni; njegov učenec, prav nič manj učeni rabi Me'ir (2. st.), mu je ostal zvest vse do smrti, kar ni niti najmanj škodilo njegovemu slovesu.

Če vprašamo po človekovih pravicah v današnjem Izraelu, moramo najprej opozoriti na dejstvo, da je Izrael v podobnem položaju kot Velika Britanija: obe državi namreč nimata napisane ustave. To v obeh državah brez dvoma povzroča težave na področju varstva temeljnih pravic. Do sprejema temeljnih zakonov o svobodni izbiri poklica ter o dostojanstvu in svobodi človeka leta 1992 je za varstvo človekovih pravic skrbelo izraelsko vrhovno sodišče s svojo judikaturjo. Izrael je v preteklosti sicer ratificiral mednarodne listine, ki jamčijo varstvo človekovih pravic, vendar pa želi neprekinjeno razvijati lastno ustavno

pravo, podobno britanskemu. Temeljna razlika med izraelsko ter drugimi modernimi demokracijami je predvsem v tem, da je značaj države definiran kot judovski (in demokratičen). Zakon o priseljevanju velja le za jude, nejudje lahko za pridobitev državljanstva zaprosijo šele po petletnem bivanju v državi.

Temeljne pravice se lahko omejijo, ko gre za vprašanja državne varnosti. Svoboda mišljenja šteje med elementarne pravice, vendar pa jo je mogoče prav tako omejiti, če je ogrožena javna varnost. Razen zakona o priseljevanju za vse državljane velja enakost pred zakonom ne glede na etnično pripadnost, veroizpoved ali spol, enakost, ki jo zagotavljata zakonodaja in sodna praksa. Vendar pa je dejstvo, da so arabski Izraelci, ki iz varnostnih razlogov niso vpoklicani na služenje vojaške obveznosti, zaradi tega zapostavljeni v sistemu socialnega skrbstva.

Četudi se judovski religiji, še zlasti v obliki ortodoksnega judaizma, s samozamevanjem Izraela kot judovske države daje monopolni položaj, ne smemo prezreti dejstva, da tudi nemško pravo, ki ureja odnose med državo in verskimi skupnostmi, daje krščanskim cerkvam enak monopolni položaj. Tako tu kot tam to ne pomeni, da se drugoverci preganjajo ali da so kakor koli zapostavljeni – kolikor kristjani ne bi hoteli med judi v Izraelu širiti krščanske vere.

Spori med Izraelci in Palestinci po zadnji intifadi z vidika zunanjega opazovalca kažejo na odnos med obema ljudstvom, ki je podoben vojnemu stanju. V tem položaju si mnoge organizacije prizadevajo za spoštovanje človekovih pravic. B'Tselem (kar dobesedno pomeni »po /Božji/ podobi«, glej 1 Mz 1,27) je največja izraelska organizacija za varstvo človekovih pravic, ki je bila ustanovljena leta 1989 in deluje v smislu 1. člena deklaracije Združenih narodov o človekovih pravicah. Organizacija si še zlasti prizadeva za spremembo izraelske politike v »zasedenih območjih« in zagotovitev tega, da bo izraelska vlada skladno z njenimi obvezami, ki ji jih nalaga mednarodno pravo, spoštovala človekove pravice tamkaj živečega prebivalstva. Spremlja (med drugim s pomočjo palestinskih organizacij za varstvo človekovih pravic) tudi kršitve človekovih pravic palestinskih avtonomnih oblasti. V Izraelu delujejo še druge organizacije za varstvo človekovih pravic, med njimi tudi arabsko-izraelske manjšine, ki skrbijo za medicinsko oskrbo v »zasedenih območjih«. Povsem religioznega porekla pa sta, nasprotno, organizaciji Schomre Mischpat (kar dobesedno pomeni »stražarji prava«) in Rabbis for Human Rights – Israel, ki je v ZDA znana kot Rabbis for Human Rights/North America. Ta, leta 1988

ustanovljena organizacija rabinov najrazličnejših usmeritev, se sklicuje na judovsko tradicijo človekovih pravic. Kršenje človekovih pravic zanje ni združljivo s svetopisemskimi svarili o ravnanju s »tujcem v tvoji sredi«. Četudi Izrael trpi pod morilskimi napadi sovražnika, morajo osrednji etični nauki judovskega izročila vendarle živeti. Rabini med drugim lobirajo v parlamentu, zahtevajo obravnave kršitev človekovih pravic na vrhovnem sodišču in posegajo po ukrepih civilne neposlušnosti, med drugim tako, da se postavljajo v bran pred palestinske hiše, da jih ne bi razrušila izraelska vojska.

b) Katolicizem

Versko besedilo *Würzburške sinode* z naslovom »Naše upanje«, ki je teologijo 2. vatikanskega koncila (1962–65) uspešno preneslo na tukajšnje razmere, vernike poziva, naj se zavedajoč svetopisemskih podlag svoje vere »bolj nepristransko učijo ceniti novoveško zgodovino družbene svobode, od katere sadov danes, tudi cerkveno, živimo vsi mi in ki se mora nenazadnje zahvaliti zgodovinskim vzgibom Jezusovega učenja o svobodi, četudi so se ti vzgibi zgodovinsko sprožali pogosto brez Cerkve in celo proti njej« (III. 3). Z vidika človekovih pravic to pomeni, da je bilo njihovo polno priznanje v rimsko-katoliški cerkvi doseženo šele z encikliko papeža Janeza XXIII. z naslovom »Pacem in terris« (1963) in 2. vatikanskim koncilom. Pred tem je bil dolg proces *zavračanja in previdnega zbliževanja*, na začetku katerega stoji še zlasti šok nad spremembami, ki jih je prinesla francoska revolucija in njena antiklerikalna politika. Medtem ko se je protest cerkvenega učenja sprva usmerjal neposredno v te antiklerikalne sile, se je obsodba poznejših dokumentov osredotočala na gibanja znotraj same Cerkve, ki so hotela medsebojno spraviti mišljenje, ki ga vodi zavzemanje za človekove pravice, in samorazumevanje Cerkve. Tu gre še zlasti omeniti »silabus« iz leta 1864, zbirko naukov, ki jih je razvilo razsvetljenstvo (denimo liberalizem, demokracija, svoboda veroizpovedi) in jih je papež Pij IX. obsodil kot zmotna. Papež Leon XIII. je še leta 1885 ideje o človekovih pravicah označil kot »nebrzdan nauk o svobodi«, ki ga navdihuje reformacija in je povsem nezdružljiv z naravnim pravom. Toda v encikliki z naslovom »Rerum novarum« (1891) se prav ta papež že zavzema za socialne človekove pravice (ne da bi seveda uporabil ta pojem) in zahteva za delavce, med drugim pravico do poštenega plačila in prostega časa ter pravico do povezovanja v interesna združenja.

Podlaga tej predkoncilski argumentaciji je bilo pojmovanje naravnega prava, ki se je sicer sklicevalo na Tomaža Akvinskega, v resnici pa je skrajšalo njegov pristop k neosholastični filozofiji biti, za katero se je menilo, da bo omogočila dokončno uradno opredelitev kvazinezgodovinske in nespremenljive človekove narave. Pri tem je bilo tomistično pojmovanje naravnega prava že v 16. stoletju pomembno gibalno razvoja človekovih pravic. V zvezi s protesti španskih misijonarjev (predvsem Casasa) proti brezbržnemu in surovemu izkoriščanju Latinske Amerike je Francisco de Vitoria (1492–1546, teolog na univerzi v Salamanci) izoblikoval etično učenje, ki je teološko utemeljevalo človeško dostojanstvo Indijancev in privedlo celo do zakonodaje s poudarkom na človekovih pravicah, ki pa so jo seveda kolonialni interesi kaj hitro znova odpravili. To jedro naravnega prava, ki ga je razgibal razvoj novoveškega mednarodnega prava, se je na 2. *vatikanskem koncilu* povezalo z odrešitjsko-kristološko utemeljitvijo. Po eni strani se človekovo dostojanstvo z vidika teologije stvarjenja umesti v človekovo ustvarjenost po božjo podobi, ki je tako rekoč sestavni del človekove narave in je tudi greh ne more povsem uničiti, po drugi pa se šele v odrešitvi po Jezusu Kristusu vidi uresničena brezpogojna božja odrešitjska naklonjenost človeku. Temu nasprotno pa daje tradicija *ortodoksnih cerkev* glede človekovih pravic veliko večji poudarek »svetosti življenja«, za katero je treba prevzeti odgovornost in se zahvaliti stvarniku. Osrednjega pomena za polno priznanje človekovih pravic na 2. vatikanskem koncilu je njegova odločitev za svobodo veroizpovedi: »Človek mora v vsem svojem početju zvesto sledi svoji vesti. /.../ Zatorej se ga ne sme siliti v ravnanje proti njegovi vesti. Prav tako pa se mu ne sme preprečevati delovanja skladno z njegovo vestjo, še zlasti na področju veroizpovedi. /.../ Svoboda veroizpovedi v družbi se popolnoma ujema s svobodo krščanske vere.« (Dignitatis humanae, 3; 9) Katoliška stran se s temi besedami znova približa teologiji reformacije toliko, kolikor neobstoja vesti utemeljuje z neobstojem upravičenja v veri in s tem z zamudo priznava reformacijsko razumevanje svobode. Na ta način omogočeno skupno zavzemanje za človekove pravice je bilo še posebej učinkovito denimo v koncilskem procesu za pravičnost, mir in varovanje stvarstva v osemdesetih letih 20. stoletja. V Nemčiji je to *ekumensko zavzemanje za človekove pravice* še zlasti opazno v socialno obarvanem besedišču evangeličanske cerkve in Nemške škofovske konference »Za prihodnost v solidarnosti in pravičnosti«. Zavzemanje za nedeljivost človekovih pravic dokazuje tudi čedalje očitnejše zanimanje papeža Janeza Pavla II.; programsko se je to izrazilo v njegovi novoletni poslanici leta 1999 z naslovom »V spoštovanju človeških

pravic je skrivnost pravega miru«. Papež tu z jasnimi besedami kritizira negativne posledice globalizacije in zahteva pravičen gospodarski in finančni sistem. Kot že v mnogih drugih spisih in še zlasti v njegovi socialni encikliki z naslovom »Sollicitudo rei socialis« (1987) tudi v tej poslanici zastopa stališča, ki so s svojo »opcijo za revne« zelo blizu latinskoameriški *teologiji osvoboditve*. Paradoksnost cerkvene politike papeža Janeza Pavla II. je v tem, da s svojim dajanjem prednosti obskurno-konservativnim teološkim usmeritvam (npr. Opus Dei), svojim avtoritativnim odnosom do drugače mislečih znotraj same Cerkve, z nezadostno participacijo žensk in laikov v cerkvenih organih in procesih odločanja in včasih že kar absolutističnim načinom imenovanja škofov močno slabi subjekte in organizacijske oblike »opcije za revne«, ki jo vendarle zagovarja.

Kljub vsemu priznavanju njegovih zaslug (še zlasti na področju dialoga med religijami) mu zato kritiki znotraj Cerkve očitajo ambivalenten odnos do človekovih pravic: »Človekove pravice papež priznava in brani z vidika delovanja Cerkve na svet, torej »navzven« (ad extra). Navznoter pa, nasprotno, izhaja iz posebne cerkveno-religiozne pristojnosti, ki svojo legitimnost črpa onkraj paradigme človekovih pravic in teh zatorej ne obravnava kot zavezujočih *znotraj Cerkve*.«¹⁵ Zato je za kristjane in kristjanke toliko nujneje, da se v smislu ekumenskega prepričanja za človekove pravice zavzemajo tako zunaj Cerkve in njenih občestev kot tudi znotraj njih in vedno znova opozarjajo, da je Cerkev »znamenje in orodje najgloblje povezanosti z Bogom in enotnosti vsega človeštva«, kot je zapisano v 1. točki Dogmatične konstitucije o Cerkvi (Lumen gentium) 2. vatikanskega koncila. To pomeni, da Cerkev ni sama sebi namen, temveč je njena naloga v proklamiranju in sodelovanju pri izgradnji Božjega kraljestva med ljudmi. *Biti Cerkev pomeni bivati za druge*, pomeni solidarnost z vsemi ljudmi – še zlasti z revnimi, bolnimi in zapostavljenimi – in njihovimi pravicami.

c) Protestantizem

Med temeljnimi idejami reformacijske etike in konceptom človekovih pravic obstajajo nekatere konvergence, ki omogočajo razumevanje ideala v človekove pravice usmerjenega oblikovanja politike in družbe kot cilja evangeličanske

¹⁵ S. Herbst, »Menschenrechte – das Geheimnis des wahren Friedens. Der Papst und die Menschenrechte«, *Orientierung* 63 (1999), str. 183–198.

etike. Ideja o človekovem upravičenju zgolj iz vere, ki jo reformatorji pojmujejo kot središče evangeličanske teologije, izraža misel, po kateri človeka kot osebo ne konstituirajo lastne sposobnosti, njegove bistvene značilnosti, njegova stanovska pripadnost ali njegove dejavnosti, temveč zgolj ljubezniva Božja naklonjenost. Ta misel predstavlja analogijo postulatov tradicije človekovih pravic, da se človeku pripisujejo nekatere pravice, ki mu pripadajo ne glede na poreklo, spol, raso ali stanovsko pripadnost. Iz dejstva, da je človek deležen upravičujoče milosti le v osebni veri, ki konstituira individualen odnos do Boga, za evangeličansko tradicijo izhaja afiniteta do takšnega značaja človekovih pravic, ki je usmerjen v individua, in še posebej do ideje o svobodi veroizpovedi in svobodi vesti. Ker je upravičujoča vera vselej lahko le individualna vera, mora biti posameznik sposoben oblikovati takšno individualno vero, ki bo neodvisna od državne ali cerkvene prisile. Ta velik pomen ideje svobode v reformacijski teologiji je poleg tega povezan tudi z ukoreninjenostjo pojmovanja človekovih pravic v emancipacijskih novoveških idealih.

Toda kljub tem konvergencom je bila ideja o človekovih pravicah v tradiciji protestantskih cerkva vse do sredine 20. stoletja deležna izrazito kritične presoje. S človekovimi pravicami se je povezovalo individualistično krčenje etike, za katero naj bi obstajala nevarnost, da bo v imenu avtonomije posameznika izpodkopala njegove dolžnosti v skupnosti in s tem individualno dobro postavila nad *bonum commune*. Temu ustreza dejstvo, da je še posebej politična etika nemškega luteranstva ostala usmerjena v antični in srednjeveški ideal harmonije z neenakostjo, ki se je manifestiral v nauku o treh stanovih. Vsaka oseba se znajde v enem izmed treh stanov – *status politicus* (vojaki), *status ecclesiasticus* (učitelji) ali *status oeconomicus vel familiaris* (hranitelji); pripadnost enemu izmed teh stanov definira posameznikove socialne dolžnosti in njegovo konkretno odgovornost. Ta usmerjenost v nauk o treh stanovih, ki se v 19. stoletju poveže z idejo o redovih stvarjenja, pripelje do tega, da se evangeličanska etika – in z njo tudi protestantske cerkve – v Nemčiji kritično distancirajo do ideje o človekovih pravic. Če zanemarimo nekatere redke izjeme, na primer Ernsta Troeltscha, se je ideja o človekovih pravicah interpretirala kot zabloda zahodnoevropskega mišljenja. Za sklicevanje na človekove neodtujljive pravice se je zdelo, da mnogim teologom pomeni isto kot negiranje reformacijske premise, po kateri se človek za svoje bivanje ne mora zahvaliti sebi, pač pa Božjemu ustvarjalnemu delovanju. Nauk o upravičenju in ideja o človekovih pravicah torej nista bila obravnavana kot skladna, pač pa prej kot medsebojno nasprotna. Še leta 1938 je Karl Barth govoril o »strahotni zmeš-

njavi in blasfemiji«, ki zaznamuje idejo o »človekovi svetosti, njegovem dostojanstvu in njegovi veličastnosti«. ¹⁶

Do preusmeritve v teologiji in cerkvi je prišlo šele pod vtisom katastrofe leta 1945. Ko so človekove pravice s Splošno deklaracijo o človekovih pravicah iz leta 1948 doživele svojo mednarodno kodifikacijo, z Bonskim temeljnim zakonom iz leta 1949 pa še nacionalno kodifikacijo, se je postopno začelo pozitivnejše obravnavanje problematike človekovih pravic. Človekove pravice in še zlasti tudi ideja o neodtujljivem človekovem dostojanstvu so svojo evidentnost dobile iz dejstva njihove negacije v nacionalsocialističnem barbarstvu in 2. svetovni vojni. K tej preusmeritvi je nemara svoje prispeval tudi čedalje večji pomen, ki ga je ekumena imela za protestantizem, še zlasti ker so se ekumenska gibanja po letu 1948 čedalje odločneje zavzemala za svobodo veroizpovedi in svobodo vesti. Hkrati s tem je tudi srednjeevropski protestantizem sprejemal reformacijske motive, ki so v zahodnoevropskem in še zlasti ameriškem protestantizmu bistveno prispevali k razvoju moderne ideje o človekovih pravicah – četudi ni mogoče brez vsakršnega pridržka soglašati z znano tezo Georga Jellineka, da človekove pravice nimajo političnega, pač pa religiozni izvor. Ta preusmeritev je v nemškem protestantizmu postala opazna šele v sedemdesetih letih 20. stoletja.

Z recepcijo moderne ideje o človekovih pravicah se za evangeličansko etiko postavi vprašanje njene teološke utemeljitve. Kajti čeprav je reformacija neposredno prispevala k razvoju človekovih pravic in čeprav te izvirajo tudi iz kulturne tradicije humanizma in krščanstva in še zlasti s krščanstvom zaznamovanega razsvetljenstva, je treba vendarle priznati, da človekove pravice niso nekakšna ekskluzivna protestantska dobrina. Idejo o človekovih pravicah je namreč mogoče navezati tudi na temeljne ideje evangeličanske etike, njene veljavnosti pa se ne sme pogojevati s tem, ali lahko samega sebe umestimo v določeno kulturno in religiozno tradicijo. Je rezultat mišljenja, da je treba pri oblikovanju družbe omejiti doseg figur religioznega utemeljevanja; je torej koncept, ki je tesno povezan s tradicijo luteranskega nauka o dveh kraljestvih. S tega vidika se poizkus teološke utemeljitve človekovih pravic izteče v paradoks: k posebni tradiciji evangeličanske etike sodi, da se je treba iz razlogov, ki imajo svoj temelj v evangeličanski veri in njenem razlikovanju med bogom in

človekom, med religiozno samoumestitvijo in političnim oblikovanjem družbe, med zadnjim in predzadnjim (Dietrich Bonhoeffer), odreči teološki utemeljitvi človekovih pravic.

Četudi veljavnost človekovih pravic ne more temeljiti na njihovi utemeljenosti v določeni religiozni tradiciji, pa vendarle velja, da človekove pravice zaradi svojega formalnega značaja vselej potrebujejo konkretizacijo in interpretacijo ter nenazadnje tudi udejanjenje v politični kulturi. Spričo takšne interpretacije in konkretizacije bistvenih elementov človekovih pravic, kot so pravice do življenja, do telesne nedotakljivosti, do svobode mišljenja, veroizpovedi in vesti ter lastninske in volilne pravice politične osebe, ima religiozna in svetovno-nazorska tradicija poseben pomen. V še veliko večji meri velja to tudi za vprašanja s področja socialnih človekovih pravic, ki so predmet kontroverznih razprav in se ne tičejo posameznikovega varstva pred državnimi posegi oz. napadi, temveč, nasprotno, posameznikove pravice do storitev skupnosti, kot so na primer izobraževanje, zdravstveno varstvo ali delo. Seveda si nobena konkretizirajoča interpretacija ne more lastiti absolutnosti, če noče kakor koli okrniti normativnega jedra človekovih pravic. Človekove pravice potemtakem fundirajo, če naj uporabimo besede ameriškega politologa Jacka Donnellyja, kot nekakšen koncept »relativne absolutnosti«, kot regulatorni ideal, s katerim mora biti mogoče meriti tudi konkretne manifestacije krščanskega etosa, ki pa brez takšnih interpretacij ne more postati družbeno oblikovalen. K paradoksom, značilnim za človekove pravice, sodi torej tudi dejstvo, da človekove pravice regulirajo in omejujejo delovanje države in še zlasti pozitivno pravo, pri čemer pa lahko njihovo učinkovitost zagotavljata le delovanje države in pozitivno pravo.

Človekove pravice morajo v svoji funkciji ideala veljati tudi za delovanje cerkve. Medtem ko se to z vidika volilnih pravic ter pravice do življenja in telesne nedotakljivosti danes zdi v glavnem neproblematično, pa sodi vprašanje svobode veroizpovedi znotraj cerkve med tematska področja, ki so predmet kontroverznih razprav. Protestantsko ukvarjanje s to problematiko lahko kot argument tudi tu ponudi le paradoks, da tudi sama svoboda veroizpovedi, prepričanje, da se mora individualna vera, ki prinaša odrešenje, zahvaliti le Božjemu delovanju, predstavlja ustrezno vedenje v podobi določenih prepričanj, ki se formulirajo znotraj verske skupnosti; hkrati pa prepričanja verske skupnosti ne smejo zamenjati vere, ki prinaša odrešenje in je od Boga. Ohranjanje in uravnotežanje obstoječe napetosti predstavlja učinkovito varstvo pred religiozno

¹⁶ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich 1938, str. 444.

in tudi krščansko motiviranimi fundamentalizmi; hkrati pa je v tem tudi prispevek protestantizma h kulturi človekovih pravic.

d) Budizem

V primerjavi z drugimi religijami se je diskurz o človekovih pravicah v budizmu začel sorazmerno pozno. Da se je izoblikovala pripravljenost za obravnavanje tovrstnih vprašanj, sta bila bistvenega pomena zlasti dva glavna razloga. Po eni strani smo namreč imeli politične dogodke in konstelacije, kot so kitajska invazija v Tibetu, etični konflikt na Šrilanki ali vojaška diktatura v Mjanmaru, ki so budistične predstavnike naredili dovzetnejše za tovrstno problematiko. Po drugi pa je na vključitev v tovrstno razpravo pozitivno vplival tudi čedalje večji pomen socialno angažiranega krila, ki se je izoblikoval znotraj sodobnega budizma.

Z vsebinskega vidika je bilo odločilno, da so mnogi azijski udeleženci v tem diskurzu predhodno razpravo dojemali kot retorično in vsebinsko »zahodnjaško obarvano« in so zato terjali razvoj izvirnih prispevkov. Hkrati se je bilo treba soočiti z odsotnostjo neposrednih tematskih referenc v klasičnih budističnih besedilih. Ta manko je nekako revalviral osrednje koncepte, ki so bili v razpravi o človekovih pravicah dani že vnaprej in ki jih je iskanje specifičnega budističnega stališča usmerjalo v znane pojmovne tirnice. Tovrstne refleksije se pri tem navezujejo še zlasti na štiri elemente, namreč, prvič, na tezo o *univerzalni veljavnosti* človekovih pravic, drugič, na idejo o *enakosti* človekove narave, tretjič, na postulat *dostojanstva*, ki ljudem pripada na naraven način, in, četrtič, na zahtevo po *aktivnem varstvu* človekovih pravic ter njihovi *konkretni uporabi*.

Kar zadeva teorem o univerzalnosti človekovih pravic, lahko rečemo, da pomembne publikacije s tega področja opozarjajo na koncept dharمة v smislu kozmične moralne ureditve, ki normira človekovo delovanje. Takšno sklicevanje ima izvirno budistični poudarek toliko, kolikor mu je za razliko od zahodnega poudarjanja temeljnih *pravic*, ki jih je mogoče individualno uveljavljati, pomembna recipročnost temeljnih *dolžnosti* in negativnih posledic v primeru njihovega neizpolnjevanja z vidika tistega, ki ne izpolnjuje svoje odgovornosti.

Budizem pripisuje subjektom *enakost* na podlagi nauka o nesebstvu, torej na podlagi teze, po kateri individualna eksistenca predstavlja »zgolj« povezavo

petih bivanjskih dejavnikov brez trajnega »osebnostnega jedra«. Skladno s tem so vsa bitja esencialno »prazna« in zato v svoji esenci identična. Obratno plat postulata »praznosti«, ki jo je razvil mahajanski budizem, namreč predstavo o naravi Bude, ki je prisotna v vsakem bitju, ponuja z vidika konstruktivnega sodelovanja v razpravi o človekovih pravicah »pozitivno« izhodišče za določitev človekovega *dostojanstva*.

In slednjič se na budistični strani skladno z zahtevo po kultiviranju sočutne empatije za redka privilegirana bitja navajajo dobri razlogi za *aktivno zavze-manje* za človekove pravice oz. za njihovo *konkretno uresničevanje*. V mahajanski soteriologiji je načelo sočutja vezano na koncept bodhisattve, torej na ideal spiritualno zelo naprednega bitja, ki zato, da bi olajšalo odrešitev drugim bitjem, za nekaj časa odloži lastno odrešitev. Ker so ljudje ne glede na svoj identični potencial razsvetljenja rojeni v socialne pogoje, ki lahko ovirajo njihov duhovni razvoj, socialno angažirani budisti družbenih reform ne zahtevajo le v obliki strukturnih izboljšanj na lokalni ravni, temveč tudi v globalnem humanitarnem smislu. To je torej kontekst, v katerem je treba gledati predlog budistične strani o »rekontekstualizaciji« človekovih pravic, ki temelji na načelu sočutja. Z vidika takšnega pristopa, ki se znotraj razprave o človekovih pravicah razume kot alternativa liberalističnim argumentom, sočutna empatija ni več nekaj, kar se v glavnem artikulira v zasebni sferi, skriti očem javnosti, temveč je motivacijsko konstitutivni element globalne politike, ki mora nena-zadnje s primernim duhom izpolniti besedilo uradnih deklaracij o človekovih pravicah.

e) Hinduizem

Ideja o individualni enakosti, na kateri temeljijo človekove pravice, je v nasprotju s prevladujočo podobo človeka v tradicionalnem hinduizmu, po katerem človek že od vsega začetka nastaja kot pripadnik določene socialne skupine. Hindujska antropogonija (nauk o nastanku človeka) temelji na mitu rigvede, po katerem pračlovek in hkrati prvi darovalec daruje samega sebe in se pri tem razdeli na štiri dele: iz njegove glave nastanejo brahmani (duhovniki), iz njegovih ramen kšatrija (vojščaki/kralji), iz njegovih ledij vaišja (trgovci/rokodelci) in iz njegovih nog šudra (torej delavci, služabniki, ki morajo služiti ostalim trem stanovom). Ta teorija prada-vne delitve na štiri varne (stanove, dejansko pa barve) predstavlja vzorec socialno-religiozne razslojitve ljudi

in ponuja mitsko razlago hierarhične strukturiranosti tradicionalne hindujske družbe, po kateri vsak posameznik pripada določeni skupini, za katero veljajo najnatančneje določene pravice in dolžnosti. Vsaka *varna* ima svojo lastno *dharma* (religiozno-moralni kodeks pravic in dolžnosti).

Idealna delitev družbe na štiri *varne*, kolikor je sploh kdaj resnično obstajala, je najverjetneje trajala le neko omejeno zgodovinsko obdobje. Vendar pa hindujsko družbo še vse do danes zaznamuje obstoj različnih kast (*jati*), ki so vse tja do tako imenovanih nedotakljivih dodeljene štirim *varnam* in so torej s tem podrejene hierarhični členitvi. Kasto lahko, skratka, označimo kot nekakšno poročno, delovno in prehranjevalno skupnost.

136

Pripadniki posamezne kaste skladno s tem idealom niso smeli jesti skupaj s pripadniki nižje kaste. Endogamija (poroka le znotraj lastne kaste) in v preteklosti opravljanje enake poklicne dejavnosti ter načelo čistosti in nečistosti so temeljni elementi hindujske kaste, tako da so bile kakršne koli predstave o obstoju temeljnih pravic, ki bi enako veljale prav za vse, seveda izključene. To je še zlasti veljalo za tako imenovane nedotakljive, ki so živeli zunaj sistema štirih *varn* (ki pa so seveda kljub temu pripadali določenim hierarhično razvrščenim kastam) in je že samo njihov pogled štel za ritualno onečašujočega, prepovedana jim je bila uporaba vaških vodnjakov in drugih skupnih vaških objektov in izpostavljeni so bili najrazličnejšim oblikam diskriminacije. Mitska razlaga nastanka tega tako imenovanega petega stanu nedotakljivih temelji na mešanju pripadnikov različnih stanov (*varna*), za katerega je veljalo, da je v nasprotju z obstoječim redom. Ker so torej nedotakljivi izvirali iz nečiste povezave, so se morali ukvarjati le z nečistimi dejavnostmi, povezanimi s telesnimi ostanki in smrtjo.

Kljub temu pa najdemo v mnogih hindujskih religioznih gibanjih idejo enakosti, vsaj kar zadeva pripadnike posamezne religiozne skupnosti. Religiozne usmeritve, ki izhajajo iz enakosti individuov nasproti božanstvu in ljubezni do boga kot edini poti odrešitve, so še posebej opazne v *bhakti* gibanju (devotni hinduizem) indijskega srednjega veka. Ta egalitarna *bhakti* religioznost je povezana z razcvetom glasbeno-jezikovnega ustvarjanja, ki svoj najlepši izraz najde v pesmih predanih pesnic, kot je Mirabai (prbl. 16. st. n.š.), ali v religiozni poeziji Ramananda (prbl. 1400–1470), Tulsidasa (prbl. 1532–1623) ter pesnitvah in pesmih Caitanyaja (1486–1533), ustanovitelja religioznega kulta Radha-Krišne.

Vendar pa se tem komponentam hindujske filozofije in religije dolgoročno ni uspelo uveljaviti nasproti hierarhični podobi človeka, kakršno je določal tradicionalni hinduizem.

Svobodnjaška in individualistična misel, kakršna se je razvila iz evropskega razsvetljenstva, je v 19. stoletju prodrla tudi v hindujske teologije in zaznamovala tako imenovani novodobni hinduizem (Vivekananda [1863–1902], Sri Aurobindo [1872–1950]). Ta poveže evropsko podobo človeka s hindujsko religijo. Z umetniškim in razsvetljskim delovanjem mislecev, kot so Rabin-dranath Tagore (1861–1941), Sri Aurobindo (1872–1950), Sarvepalli Radha-krishnan (1888–1975) in drugi, pritekajo v hindujski model življenja tudi predstave o kozmopolitstvu. Humanistična misel se poveže s tradicionalnimi hindujskimi filozofijami, tako da pride do številnih religioznih reform. V tem sklopu je še posebej pomembna kritika kastnega sistema. Zavrača se z rojstvom pogojeno dodelitev v določeno kasto in zahtevajo se enake možnosti za vse, a je vendarle govora o različnih značajih (npr. Vivekananda) oziroma zahteva se spoštovanje dostojanstva vseh ljudi neodvisno od dejavnosti, ki jo opravljajo, še zlasti odločno pa se zavrača sistem nedotakljivosti. Socialno-reformistična gibanja 19. stoletja formulirajo reforme hinduizma in hindujske družbe in v veliki meri prispevajo tudi k procesu oblikovanja nacionalne identitete. Intelektualno-religiozna reformna skupnost *Brahmo Samaj* (»Skupnost Brahme«), ki jo je ustanovil tako imenovani »oče indijske moderne« Rammohan Roy (prbl. 1772–1833), je postala znana še zlasti s svojimi kampanjami proti običaju *sati*, torej tradicionalnemu običaju sežiga vdov; militantno socialno-religiozno gibanje *Arya Sammaj* (»Skupnost Arijev«), ki ga je ustanovil Dayananda Saraswati (1824–1883) in ki je bilo pozneje motor nacionalizma in politizacije religiozne identitete Hindujcev, je izrecno zahtevalo odpravo kastnega sistema. Za člane Arya Sammaja je bilo denimo značilno demonstrativno odpovedovanje njihovim kastnim imenom. V reformah hinduizma je priložnost videl tudi Mahatma Gandhi (1869–1948), ki je nedotakljive imenoval »harijan« – »božji otroci«.

137

Nauka Šankare (okoli 700 n.š.) o advaiti se danes včasih interpretira tako, da poslednja identiteta vsega bivajočega z absolutnim v smislu »*tat tvam asi*« (to si ti, vse je *brahman*) vključuje enakost vseh ljudi in da je vrednost subjekta v njegovi individualnosti.

Človekove pravice, kot so jih določili Združeni narodi leta 1948, so trdno zasidrane v ustavi sekularne in demokratične indijske države, pri čemer pa bo vendarle potrebna še dolga pot za zagotovitev enakih možnosti za vse. Glavni avtor indijske ustave B. R. Ambedkar (1893–1956), ki je tudi sam bil eden izmed »nedotakljivih«, je enako kot Mahatma Gandhi ostro kritiziral hindujski kastni sistem in provokativno prestopil v budizem, saj je hinduizmu odrekal vsako sposobnost za opustitev kastnega sistema in egalitarni razvoj.

Pomemben instrument socialne in politične enakopravnosti je nesporna politika kvot, katere cilj je doseči demokratizacijo kast in tradicionalno zapostavljanje marginalnih skupin izravnati tako, da tem obrobim skupinam daje večje prednosti na socialni in politični ravni.

Pomemben problem v zvezi s človekovimi pravicami v današnji hindujski indijski družbi predstavlja inherentna diskriminacija prvotnega prebivalstva Indije (*adivasi*), ki se v sklopu industrializacije ali projektov gradnje velikih akumulacijskih jezer kljub demokratičnim pravicam izganja z njegove zemlje. Oropano svojega dosedanjega življenjskega prostora in zatorej brez vsakršnih eksistenčnih temeljev se kot nova armada pridružuje množicam brezdomcev v velikih mestnih središčih.

Spoštovanje človekovih pravic je načelno zagotovljeno tako v indijski ustavi kakor tudi današnjemu hinduizmu, ki je močno zaznamovan z religioznimi reformami, v praksi pa ostajajo človekove pravice v hindujski religiji še naprej problematične.

Današnja indijska družba je močno zaznamovana z religiozno podobo človeka in sveta, kot jo ponuja hinduizem, ki predstavlja sistem hierarhične ureditve in neenakosti. Kastni sistem ni več očiten sestavni del hindujskega verskega sistema, a je še vedno matrica socialno-kulturnih interakcij. Sprememba situacije na področju človekovih pravic v smislu konvencij OZN o človekovih pravicah – ki temeljijo na evropskem razumevanju enakopravnih ljudi – je v današnji indijski družbi mogoča, a le z zelo počasnimi koraki.

f) Islamizem

Splošnih človekovih pravic ni mogoče neposredno izvajati iz korana in sune. Vendar pa sura 2,256 »V religiji ni prisile« in sura 109,7 »Vi imate svojo religijo

in jaz imam svojo«, medinska ustava (ureditev odnosov z judi v Medini) in praktično ravnanje z nemuslimani ob prvih osvojitvah (pogodba iz Khaibarja je postala *locus classicus*) predstavljajo pomembna izhodišča za razvoj človekovih pravic. Iz njih se je že v 7. stoletju izoblikovala nekakšna pogojna strpnost do nemuslimanskega prebivalstva na območju pod muslimansko oblastjo, ki so jo pravno urejale ustrezne pogodbe. Krščanski Zahod kaj takšnega ni poznal še dolga stoletja pozneje. Pripadnikom monoteističnih religij je bilo mogoče na ta način priznavati pravico do življenja, premoženja, svetišč in opravljanja verskih obredov, in sicer pod pogojem, da so plačevali dajatve, pomagali Muslimanom in sprejemali simbole javnega podrejanja. Podlaga temu je bila sura 9,29: »Dokler kristjani in judi plačujejo dajatve, /.../ ravnajte z njimi kot s ponižanimi.« V primerjavi s krščansko Evropo ali hindujsko Indijo je islam dovoljeval veliko socialno mobilnost.

Jezik, poreklo, etnična pripadnost in socialni sloj so namreč v islamskem svetu predstavljali veliko manjše ovire za vzpon. Seveda pa je bila ta enakost omejena le na moške muslimane. Sužnji, ženske in neverniki namreč niso šteli za enakovredne. Medtem ko so bile ženske in sužnji v položaju neprostovoljne podrejenosti, so imeli neverniki možnost, da s prestopom v islam odpravijo svoj status legalne manjvrednosti. Sužnji so se lahko po prestopu v islam odkupili, če je s tem soglašal njihov gospodar.

Splošno deklaracijo o človekovih pravicah iz leta 1948 so podpisale številne islamske države (ne pa tudi številne države v Perzijskem zalivu ter Pakistan in Indija). Večina ustav držav Srednjega vzhoda vsebuje določbe, ki jamčijo enakost vseh državljanov. Hkrati pa se v mnogih izmed njih islamu daje nekakšen prednostni položaj. Nova verska gibanja, kot jih predstavljajo, denimo, gibanje bahai, ahmaditi, jehove priče, mormoni ali ateisti, po večini nimajo možnosti uradnega obstoja. Prestopi v islam so neproblematični, zato pa v primeru prestopa v drugo vero apostat praviloma izgubi mnoge pravice oz. varstvo pred pregonom. Ta napetost med priznavanjem človekovih pravic in njihovim relativiranjem po islamskem pravu zaznamuje tudi muslimanske deklaracije o človekovih pravicah, izmed katerih so najpomembnejše deklaracija Islamskega sveta iz leta 1981, deklaracija Organizacije islamskega sveta iz Kaira iz leta 1990 in deklaracija o človekovih pravicah Arabske lige iz leta 1994. V vseh je prisotna težnja po inkorporaciji človekovih pravic: Že v 7. stoletju »je dal islam človeštvu idealni kodeks o človekovih pravicah« (deklaracija iz leta 1981).

Omejitev, da vse deklaracije veljajo le v okviru šeriatu, seveda relativira priznavanje splošnih človekovih pravic.

Glavni problemi v razpravi v zvezi s človekovimi pravicami so v tem, da islamska tradicija pozna le kolektivne namesto individualnih pravic, da je islam svojo etiko razvijal kot nauk, ki ureja predvsem dolžnosti in ne tudi pravic, da je omejena strpnost do pripadnikov drugih religij izenačena z modernimi človekovimi pravicami in da se človekove pravice pogosto obravnavajo kot produkt sekularnih idej, ki jih Zahod poizkuša vsiliti islamu.

Za nove pristope reformatorjev islama (npr. M. Iqbâl, H. Sa'b, S. al-Mahmasânî, H. Hanafî, M. Talbî, M. Sharfîf. Marnîsî) je še zlasti značilno, da človekove pravice utemeljujejo z vidika teologije stvarjenja in da razlikuje med koranom in poznejšo islamsko pravno tradicijo. Človek je sicer narejen iz gline, vendar pa mu božji duh z rojstvom (sura 32,9) podeli posebno dostojanstvo (17,70), pred katerim mora poklekniti celo angel (15,29; 38,72). Človek je kot božji namestnik oz. naslednik (*Khalifat Allah*) še posebej cenjen in postavljen za vladanje na Zemlji (2,30). Po drugi strani pa je pomembna ideja o absolutni suverenosti boga: ker je lahko najvišjega čaščenja deležen le bog, se izravnavajo vse razlike med ljudmi.

Če se človek ne obrača k bogu, je le bog tisti, ki lahko o tem sodi in izreče kazni (10,99; 2,256). Telesne kazni, ki so običajne v mnogih državah, smrtno kazni za apostazijo, družbeno diskriminacijo pripadnikov drugih ver in žensk obravnavajo kot neskladne z izvirnim islamskim naukom in jih prikazujejo kot zgodovinsko ali regionalno omejene deformacije islamskega nauka.

2. VOJNA IN MIR

a) Judaizem

Tema »miru« je v judaizmu izrednega pomena. A kljub temu najdemo v *tarjag nizwotu* nekatere zelo trde zapovedi glede vojskovanja, ki izvirajo iz zakonov o vojni v 5 Mz 20,1–20. Rabinsko tolmačenje v soti 44b (prim. mišna sota 8,7) razlikuje dve obliki dovoljene vojne: *milhämät mizwa* ali dolžnostno vojno in *milhämät reschut* ali prostovoljno vojno. Včasih je govor tudi o *milhämät hova*

ali obligatorni vojni. V ta okvir sodi tudi iz kriminalističnega prava izvirajoča določba o *rodefu* (»preganjalcu«, »agresorju«). Po *baraiti* v sanhedrinu 73 je treba preganjalca skladno z *mizwo* (dolžnostjo), kot jo določa 3 Mz 19, 16, zaustaviti: ne glej brezbrizno, ko tvojemu »bližnjemu strežejo po življenju«. Obstaja torej dolžnost uporabe sile, s katero zavarujemo drugega, ki je v nevarnosti. Po sanhedrinu 74a je v nekaterih situacijah celo dovoljeno ubiti *rodefa*, če lahko tako rešimo svoje življenje.

Po Maimonidu (1135–1204) se dolžnostna vojna nanaša na dolžnostne vojne kralja proti sedmero ljudstev v deželi Izraela (5 Mz 20,17) in proti Amaleku (5 Mz 25,17) ter na obrambno vojno pred napadajočim sovražnikom. Šele zatem se lahko poda na dovoljene vojne za razširitev meja Izraela. Vendar pa potrebuje za to soglasje sanhedrina, kar opozarja na vladavino Hasmonejcev. Današnji judaizem ne pozna več kraljev in sanhedrinov, zato pa je mogoče izročilo halake prenesti na sekularno državno avtoriteto, denimo izraelske države. Tako lahko, denimo, David Rosen v vojaških akcijah Ariela Sharona proti izraelskemu terorju, katerega cilj je uničenje Izraela, vidi dolžnostno vojno. Po eni strani gre za samoohranitev, po drugi pa za sklicevanje na dolžnostno vojno proti Amaleku.¹⁷ Uporabljajo se tudi zakoni o *rodefu*. Antično ljudstvo Amalečanov ne obstaja več, zato pa je Amalek postal sinonim za vse tiste, ki po antičnem zgledu stremijo za uničenjem judovskega ljudstva.

V današnjih halakističnih razpravah je nadvse sporno vprašanje, ali se potencialne atentatorje po zakonih o *rodefu* sme ubiti. Talmud izhaja iz »zelo omejenih pogojev momenta, ko nas kdo neposredno namerava ubiti« (Michael Lerner v Splošnem judovskem tedniku z dne 5. 11. 2003). V kakšnih pogojih je torej vojna po judovskem izročilu moralno upravičena? Michael Broyde navaja tri kriterije oboroženega spopada: dolžnostno vojno, dovoljeno vojno in družbeno razširitev načela *rodefa* (Broyde: II. C. Summary).¹⁸ Tako je samoobramba Izraela pred agresivnimi sosedi dolžnostna vojna, ki dovoljuje ofenzivno vojskovanje proti vojne željnemu sosedu, medtem ko varovanje individuov in samoobramba pred agresivnimi sosedi ni vojna, pač pa sodi v kategorijo obrambe pred »preganjalcem«.

¹⁷ D. Rosen, »Does Ariel Sharon consult his rabbi? How Israeli responses to terrorism are justified under Jewish law«, dostopno na: <http://www.jlaw.com>.

¹⁸ M. J. Broyde, »Fighting the War and the peace: battlefield ethics, peace talks, treaties and pacifism in the Jewish tradition«, dostopno na <http://www.jlaw.com>.

Še višje od same vojne stoji dolžnost iskanja miru, kot je to zapisano v 5 Mz 20,10: »Ko se približaš mestu, da bi ga napadel, mu najprej ponudi mir!« Prav tako je treba po Broydu pred vojaškimi akcijami določiti njihove cilje, da bi se tako preprečila eskalacija sovražnosti (glej 4 Mz 21,21–24). Možnosti za mir je treba iskati celo med samim vojskovanjem, kot to navaja rabi Jose Galilejec (okoli 110) iz 5 Mz 20,10: »Veličasten je mir in zato je treba tudi v času vojne začeti z mirom« (Levitikus Rabba IX, 9). Dolžnost iskanja miru še pred začetkom vojne je nujna tudi po Maimonidu in zatorej pomemben element judovskega prava.

V tej zvezi velja omeniti, da je bila večina razmišljanj o vojni po uničenju templja in izgubi nacionalne suverenosti po vojnah z Rimljani od 66–73 in 132–135 predvsem teoretskih. Šele z ustanovitvijo države Izrael znova obstaja suverena država, ki je sposobna tudi vojaških ukrepov. Nedvomno pa sta bila posedovanje orožja in zmožnost obrambe v vmesnih stoletjih del judovskega življenja, kot to kažejo novejšje raziskave. In v tej tradiciji stojijo tudi judovski udeleženci v svetovnih vojnah.

142 Judaizem torej ne zagovarja pacifizma za vsako ceno, saj obstoječih sovražnosti – kot pripominja Raschi k 5 Mz 20,12 – ni mogoče odpraviti z njihovim ravnodušnim dopuščanjem. V tem duhu govori tudi Schulchan Aruch, ko kot odgovor na nasilje priporoča nasilje. Ne glede na to pa mir, *šalom*, vendarle šteje med pomembne vrednote, in sicer tako v svetem pismu kot tudi talmudu. Tako Bog sovraži tistega, ki ljubi nasilje (Ps 11,5), in je treba sovražniku v stiski priskočiti na pomoč (Prg 25,21–22). Mesijanska doba oz. *olam ha-ba* (»svet, ki bo prišel«) bo kraljestvo miru (Iz 2,4).

Še zlasti pirqe avot, v katerih so rabini z njim lastno avtoriteto razglašali ustni nauk, vedno znova govorijo o miru. Znan je izrek slavnega Hillela (1. st. pr.n.š.), ki pravi: Bodi Aronov učenec: ljubi mir, sledi miru, ljubi ljudi in uči jih tore!« (pirqe avot 1,12). Rabbanu Schimonu ben Gamalielu (1. st.) se pripisujejo tele besede: »Svet stoji na treh stvareh: na resnici, na pravu in na miru – in kot je rečeno: Pri vaših mestnih vratih sodite po resnici in pravici za mir (Zah 8,16)« (pirqe avot 1,18).

Nedvomno je propad judovske države – po dveh neuspešnih vojnah z Rimljani – imel za posledico pacifistično naravnost rabinov. Tako lahko v midrašu v zvezi s 5 Mz 1,8 »pojdite in vzemite v last deželo« preberemo tale napotek:

»Ko pridete v deželo, ne boste potrebovali orožja, saj vam bom zaukazal v roke vzeti šestilo in merilno palico.« Podlaga temu je razprava v *mišni schabbat* 6,4: »Moški naj ne gre na cesto z mečem, lokom, ščitom, sulico ali kopjem.« Temu nasprotuje mnenje rabija Eliesera, da je orožje moškemu v okras. V *gemari*, torej v talmudu, postane meč, ki si ga naj opase junak (Ps 45,4), metafora za učenje *tore*, ki je Izraelovo orožje (*schabbat* 63a). Vendar pa se je, kot je videti, vendarle uveljavilo prepričanje rabija Elieserja, saj je bilo nošenje orožja tudi za jude pomemben izraz socialnega položaja.

O velikem spoštovanju miru med judi govori tudi njegovo pojavljanje v osrednjih molitvah sinagoge. Tako se *schemone esre* ali molitev iz osemnajstih blagoslovnih izrekov končuje z *birkat schalom*, »prošnjo za mir«, in molitev, ki sledi za tem, se končuje z besedami iz Job 25,2: »*osih schalom bimromaw*« oz. »ki /Bog/ dela mir na svojih višavah«. S temi besedami se končuje tudi molitvena himna *kadiš*. Tudi *birkat hakohanim* (»duhovniški blagoslov«), ki izvira iz 4 Mz 6,24–26, se v svojem tretjem delu končuje s prošnjo za mir.

Med etičnim idealom miru in izročilom halake očitno obstaja protislovje, ki ga je treba razrešiti v tem smislu, da se prednost daje življenju (*haja*). Zato skladno z judovskim izročilom ne more biti nekega brezpogojnega pacifizma, saj je varovanje življenja najvišja vrednota. To še zlasti velja po šoahu (holokavstu), v novejšem času pa zaradi grožnje, ki jo za državo Izrael predstavljajo nekatere islamske države. Vizija preroka Miheja, da »narod ne bo več vzdignil meča proti narodu, ne bodo se več učili vojskovanja,« (Mih 4,3) ostaja upanje za prihodnost.

b) Katolicizem

Etična navezava na Jezusov nauk o miru in izpolnjevanje njegove zahteve po odpovedi nasilju sta krščanstvu v večjem delu njegove zgodovine uspela le v tako imenovanih cerkvah obrobja oz. tako imenovanih miroljubnih cerkvah (menoniti, kvekerji itn.) in po posameznih osebah oz. manjših skupinah. Soočanje z vojno in vojaško službo je Cerkev po začetni politični nepomembnosti v predkonstantinskem obdobju poizkušala premostiti z naukom, ki ga je o pravični vojni (*bellum iustum*) razvil Avguštin (354–430). V vseh svojih krščanskih denominacijah je vse do danes brez bistvenih sprememb adaptirala in modificirala nauk, čigar osrednji del je razvil že Cicero (106–43 pr.n.š.). To velja tudi za ortodoksne cerkve, ki jih je močno zaznamovala njihova nacio-

nalna vezanost. V katoliški cerkvi se od tradicionalnega »bellum iustum« kritično obrne šele papež Janez XXIII. v svoji encikliki »Pacem in terris« (1963), papež Janez Pavel II. pa ga eksplicitno zamenja z naukom o pravičnem miru (pax iusta). Nasprotno pa sta klasičnemu nauku o pravični vojni še naprej ostala zavezana 2. vatikanski koncil in še zlasti katekizem katoliške cerkve (svetovna katekizem).

Tako kot se v širokem spektru mnenj katolicizma nekateri (večina) opredeljujejo za kritiko politike na goli podlagi klasičnega nauka o bellum iustum (prevladujoče stališče), drugi pa zastopajo pacifistično stališče, že tudi knjige stare zaveze odražajo različna stališča glede vprašanja nasilja in še posebej vprašanja vojne. Poleg teološkega poveljevanja nekaterih vojn kot izraza Jahvejeve volje (tako imenovane svete vojne) najdemo v svetopisemskih besedilih, še zlasti pri prerokih, ostro in teološko utemeljeno kritiko nasilja. Tako denimo prerok Izaija svari pred tem, da bi zaupali vojaškim zvezam in vojaški obrambi in ne bogu, ki se je Izraelu razodel kot vsemogočni Bog osvoboditve (Iz 7,9), oziroma, drugače povedano, da bi stavili na konja namesto na Jahveja (Iz 31,3). Za Ozeja predstavlja zaupanje v konja tako rekoč ateizem, kršitev prve izmed desetih zapovedi (Oz 14,4). Jezus upodobi enako teologijo, ko v Jeruzalem ne prijezdi na (bojnem) konju, pač pa (miroljubnem) oslu (Jn 12,14 isl.). V luči njegove teologije Božje oblasti lahko obljubljeni deželo podedujejo le tisti, ki se odrečejo nasilju (Mt 5,5), torej le tisti, ki razvoj življenja in sveta razumejo kot proces, ki lahko prinese takšna ali drugačna presenečenja, in se zato vzdržijo vsakršnega nasilja. Odobravanje vojne v kakršni koli že obliki se tudi ne ujema s Jezusovim zagovarjanjem življenja v nenasilju. Podobno, izposojene iz vojaške službe, v pismih apostola Pavla je treba razumeti le kot prisposodobne, ne pa jih razlagati v smislu odobravanja vojaške službe in vojne.

Vojaška služba, povezana z ubijanjem, in zapoved ljubezni do sovražnikov (Mt 5,38–48), ki se konkretizira v odpovedi nasilju, sta bili nezdržljivi tudi s poznejšim verskim pojmovanjem. Vprašanje vojaške službe se je za kristjane na novo postavilo v sklopu politične prisvojitve krščanstva kot nekakšne državne cerkve v rimskem cesarstvu (Imperium Romanum). Da bi se lahko v interesu odprave krivice kot posledice napada na božji red stvarjenja in vzpostavitev miru s kaznovanjem grešnikov legitimirala vojna in sodelovanje v njej, morajo biti po Avguštinu, in podobno pozneje tudi po Tomažu Akvinskem (1224/25–

1274), izpolnjeni tile pogoji: a) obstajati mora pravičen razlog (causa iusta), b) vojna mora temeljiti na volji po miru (intentio recta) in c) vojno mora zaukazati zakonita avtoriteta (legitima auctoritas). V odpovedi nasilju Avguštin ne vidi splošne dolžnosti, katere izpolnjevanje bi bilo mogoče zahtevati od vsakega kristjana, pač pa evangelijski nasvet. V pozni sholastiki (*Francisco de Vitoria* [† 1546], *Francisco Suárez* [1548–1619]) igra poleg ius ad bellum (pravica do vojne) osrednjo vlogo tudi ius in bello (pravica v vojni). Za vojno ni le potrebno, da ima pravičen razlog, temveč mora biti tudi poslednje sredstvo (ultima ratio) in obetati uspeh; škoda, ki jo povzroči, mora biti omejenega obsega (načelo proporcionalnosti) in v vojaške operacije se ne sme vključevati civilnega prebivalstva (načelo diskriminacije). Obveza zavrnitve vojaškega služenja v primeru domneve, da gre za nepravično vojno, ne velja za preprostega vojaka. Etične sodbe so vojakom dopustne le v primeru kršenja ius in bello.

Zgodovinski preobrat v katoliški mirovni etiki predstavlja papež Janez XXIII. s svojo encikliko »Pacem in terris« (1963), saj ugotavlja, da se umu v atomski dobi upira, da bi »vojno še dojemal kot primerno sredstvo za ponovno vzpostavitev krnjenih pravic«. Papež s tem občutno preseže poznejšo Pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu »Gaudium et spes« z 2. vatikanskega koncila (1965), ki v svojem 80. členu »vsako vojaško dejanje, ki brez vsakršne razlike meri na uničenje celih mest ali večjih območij in tod živečega prebivalstva« sicer odločno obsoja kot »zločin proti Bogu in človeku« (podobno je tudi stališče papeža Pija XII leta 1949), vendar pa v 79. členu določa tole: »Dokler obstaja nevarnost vojne in dokler še ni pristojne mednarodne avtoritete, ki bi razpolagala z ustreznimi sredstvi, pa vladi ni mogoče odreči pravice do moralno dovoljene obrambe, če so bile pred tem izčrpane vse možnosti mirne ureditve.«

»Nikoli več vojne!« Papež Janez Pavel II. se v svojih izjavah proti vojni rad navezuje na te besede papeža Pavla VI. v njegovem govoru v OZN (1965). »Tu in zdaj se slovesno odločimo,« se glasijo besede Janeza Pavla II. leta 1981 pred spomenikom miru v Hirošimi, »da ne bomo nikoli več dopustili ali celo iskali vojne kot sredstva za reševanje sporov!« Iz celovitega razumevanja pravice vseh ljudi do življenja ne obsoja le vsake vojne, nazadnje ameriški napad na Irak, temveč zahteva kulturo miru in nauk o pravični vojni izrecno zamenja z naukom o pravičnem miru. Nasprotno pa svetovni katekizem ne le neomejeno vztraja pri tradicionalnem nauku o pravični vojni, temveč »državnim oblastem«

celo pripisuje pravico in dolžnost, »da državljanom naložijo obveznosti, ki so potrebne za obrambo države«; pri tem naj »na ustrezen način poskrbijo za tiste, ki iz razlogov vesti zavračajo uporabo orožja«.

V osemdesetih letih prejšnjega stoletja je več nacionalnih škofovskih konferenc tematiziralo vojno problematiko, pri čemer gre še posebej omeniti pastoralno pismo ameriške škofovske konference. Nemški škofje so se leta 1983 oglasili s svojim pismom z naslovom »Pravičnost ustvarja mir« in leta 200 s pismom »Pravični mir«, kjer poudarjajo medsebojno povezanost pravičnosti in miru. Vsi ti dokumenti ocenjujejo mir in nenasilje kot osrednje svetopisemsko izročilo, hkrati pa ju na izredno zapleten način razvrednotijo tako, da vojno konec koncev le upravičijo kot ultima ratio in soglašanje z njo povežejo s pogojem izčrpanja vseh drugih možnosti. V bistvu se še danes v zavračanju služenja vojaške obveznosti vidi odločitev, ki je podrejena vojaški službi, in s tem v civilnem služenju nekakšno nadomestno služenje.

Izrazita nenaklonjenost papežev oboroževalni tekmi in sistemu zastraševanja je našla svojo artikulacijo v pomenljivo jasnih besedah monsignorja Chellija, stalnega opazovalca Svetega sedeža pri OZN. 1. januarja. 1968 je papež Pavel VI. utemeljil tradicijo svetovnega dneva miru, ki se poslej praznuje vsako leto na ta dan. V svojih poslanicah za dan miru papeži ne analizirajo le stanja, temveč vernikom tudi naložijo tvorno zavzemanje za mir. S sodelovanjem v »molitvi za mir in pravičnost« in na »svetovni konferenci religij za mir« papež le še poudari medreligijsko razsežnost svojega zavzemanja za mir.

Pacifistična gibanja znotraj katoliške cerkve si za zgled med drugim postavljajo zavzemanje za mir sv. Maksimilijana, ki je z obrazložitvijo, da zato, ker je kristjan, ne more opravljati vojaške službe in delati zla, zavrnil vojaško služenje in bil zato obsojen na smrt, sv. Martina iz Toursa, ki je z besedami, da se kot Kristusov vojak ne more več bojevati, zapustil vojaško službo, sv. Frančiška Asiškega, ki je z redovniškim pravilom izrecno prepovedal nošenje orožja, ter dejavnosti Zveze nemških katolikov za mir med obema svetovnima vojnama, Franza Jägerstätterja (1907–9. 8. 1943), ki je bil zaradi zavrnitve vojaškega služenja v nacistični Nemčiji obsojen na smrt, in Franziskusa Marie Stratmanna (1883–1971), ki je pozival k brezpogojni obsodbi vojne v cerkvenem socialnem nauku. Reinhold Schneider (1903–1958) je postal persona non grata, ker je v povojnem obdobju vehementno nasprotoval Adenauerjevim oboroževalnim načrtom. Thomas Merton ter brata Phil (1923–2002) in Dan Berri-

gan (roj. 1921) s svojimi objavami in dejanji v duhu nenasilja niso vplivali le na ameriško mirovno gibanje, temveč v bistveni meri tudi na pacifizem znotraj samega katolicizma. Drža katoliškega mirovnega gibanja Pax Christi je bila glede vprašanja nasilja vselej ambivalentna: šele v zadnjem času se v Nemčiji približuje Zvezi za mednarodno spravo, ki se vselej povsem jasno zavzema za nenasilno reševanje konfliktov in katere ugledna predstavnika sta Hildegard Goss-Mayr (roj. 1930) in Adolfo Perez Esquivel, Nobelov nagrajenec za mir leta 1980 ter koordinator za gibanje nenasilja v Latinski Ameriki.

Mirovna etika katoliške cerkve ne bo mogla pokazati poti iz vrtinca nasilja v vrtinec nenasilja vse dotlej, dokler ne bo nenasilne akcije v njenih že zdavnaj razvitih, tako teoretičnih kot praktičnih razsežnostih odkrila kot možnosti za reševanje konfliktov in s tem kot genialne tretje poti onkraj nedejavnosti in nasilja ter jo umestila tja, kjer se ji je doslej uporaba vojaške sile zdelala neizogibna. S socialnoteološkega vidika bo morala še veliko bolj razvijati in širiti misel, da je vojaška sila v nasprotju s popolno vero v Boga. In z mirovno-pedagoškega vidika je treba – povsem v smislu gesla »ought implies can« (James M. Gustafson) – mirovnoetično stremljenje kot zgled prikazovati na primerih nenasilnega razvoja življenja in sveta.

c) Protestantizem

Temeljna teološka usmeritev: Za protestantsko mirovno etiko je bistvenega pomena njena svetopisemska utemeljitev skladno z lastnim samorazumevanjem. V tem smislu predstavlja pravični mir – šalom! – temeljno usmeritev evangeličanske mirovne etike. S tega vidika je Božja sprava z ljudmi, ki jih osvobaja za dejavno ljubezen in jim nalaga odgovornost za to, da s tem, ko se zavzemajo za pravičnost in mir, Božjemu kraljestvu miru, ki je že napočilo, a ga je vendar treba še dovršiti, pustijo, da se uresničuje v njihovem življenju in skozi njega. Spravno dejanje omogoča mir in stremi za njim: »Jezus Kristus ... je naš mir.« (Ef 2,13 isl.) Naloga kristjanov je iskanje, ohranjanje in spodbujanje miru: »... išči mir in hodi za njim!« (1 Pt 3,11; prim. Ps 34,15) Ta socialnoetična usmeritev sega preko obzorja osebnega načina življenja in implicira spremembo globalnih ekonomskih in političnih struktur: »/.../ pravičnost in mir se bosta poljubila.« (Ps 85,11) Za evangeličansko perspektivo iz tega izhaja, da je treba vojno, o katere realnosti priča tudi sveto pismo, kot institucijo preseči in ustvariti mir kot del in pogoj prava in pravičnosti.

Reformacijska utemeljitev zmanjšanja nasilja s pravom: Martin Luther se s svojim stališčem glede problematike vojne navezuje na učenje o pravični vojni in ga hkrati tudi presega. Nedvoumno se zavzema za izogibanje vojni in iskanje miru, zaradi česar kategorično izključuje napadalne vojne: »Kdor začne vojno, dela krivico. /.../ Kajti Bog ni posvetno oblast postavil, da prelamlja mir in začenja vojne, temveč da išče mir in zaustavlja vojskujoče.«¹⁹ Vojne so zatorej zanj opravičljive le, če so kot obrambni ukrep ali ukrep pomoči absolutno neizbežne in nujne. V tej zvezi navaja, »da vojskovanje ni pravično, četudi gre za boj enakega z enakim, razen v primeru, ko bi obstajale takšna pravica in takšna vest, da bi bilo mogoče reči: Moj sosed me sili in pritiska k vojskovanju, jaz pa bi se temu raje odrekel – tako da vojni ni mogoče reči zgolj vojna, pač pa tudi obramba in silobran, kot ju nalaga dolžnost.«²⁰ Takšno izsiljeno obrambno vojno Luther imenuje »vojna v sili«.

V primeru takšne upravičene obrambne vojne velja po Luthrovem pojmovanju za podložnike napadenega vladarja vojaška obveznost. Če pa gre za nelegitimno napadalno vojno, dopušča pravico do selektivne zavrnitve vojaškega služenja: »Je ljudstvo dolžno slediti svojemu vladarju, četudi ta nima prav? Odgovor: Ne.«²¹ Zgodovinsko ozadje pri tem poudarjanju ohranjanja obstoječe ureditve predstavlja razglasitev večnega deželne miru leta 1495 v Wormsu, ki naj bi pomagal pri odpravi srednjeveške pravice do maščevanja. Luther je v tem videl izredno pomemben dosežek, saj naj bi se s tem omejila samovoljna uporaba nasilja. Kljub temu pa lahko v Luthrovih poznejših delih zasledimo nagibanje k odobravanju vojskovanja v določenih primerih, kot je, recimo, boj proti Turkom. Vezanost vojskovanja na pravico se je tako zasedrila tudi v luteranski veroizpovedi. Drugo učenje, ki je povsem podobno Luthrovim stališčem in ga je razvil Calvin, je močno zaznamovalo reformistično teologijo.

Etos nenasilja kot vzor krščanskega življenja: Izročilo etosa, ki se radikalno ravna po pridigi na gori, v še posebej strnjeni in izraziti obliki najdemo pri Frančišku Asiškemu (1181/82–1226), ki se, navezujoč na blagre pridige na gori, zavzema za prostovoljno uboštvo in odrekanje pravicam. Miroljubnost in pripravljenost za trpljenje predstavljata pri njem nujno enotnost; zmožnost

trpljenja postane tako alternativa nasilnosti. V verskem reformnem gibanju valdežanov (od leta 1177) sodi k temu etosu prostovoljnega uboštva eksplicitno tudi zavračanje krvnega sodstva in vojaške službe.

Tudi v reformacijskem gibanju 16. stoletja so – še zlasti v baptističnem gibanju – obstajala prizadevanja za reformo cerkve skladno s praktičnim etosom nenasilja. Iz tega so se razvile verske skupnosti, kot so na primer menoniti, kvekerji in bratska cerkev (Church of the Brethren), ki še vse do danes zastopajo etos nenasilja, ki se izraža v zavračanju vojaške službe. Za mirovniški značaj teh tako imenovanih zgodovinskih miroljubnih cerkva sta poleg zavračanja vojne značilna tudi njihovo zavzemanje za pravično razdelitev in praktična pravna dejavnost.

Stališče tvornega, nenasilnega upora kot sredstva politične spremembe je zastopal tudi protestantski pastor Martin Luther King in ga uspešno vnesel v gibanje ameriškega črnega prebivalstva za državljanske pravice: »Ko se je začel protest, sem se, vede ali nevede, spomnil pridige na gori z njenim vzvišenim naukom o ljubezni in Gandhijeve metode nenasilnega upora. /.../ Tu ne gre za odsotnost odpora proti zlu, temveč za tvorni nenasilni upor zlu.«²² S tem je bistveno prispeval h krepitvi koncepta nenasilja v protestantizmu.

Nacionalno protestantski belicizem: čeprav so Luther in drugi reformatorji sprejeli in še dodatno radikalizirali nauk o *bellum iustum*, ta nauk v politični etiki neoprotestantizma ni igral odločilne vloge. Od časa osvobodilnih vojn dalje vojna v veliki meri šteje za legitimno sredstvo politike nacionalne države. To je nemara mogoče razložiti tudi s tesno povezanostjo posamezne deželne cerkve s posamezno nacionalno državo. Tako se je v kulturnem protestantizmu 19. in začetka 20. stoletja razvilo skorajda pozitivno stališče do vojne, saj se je vojaška obramba ali celo širitev nacionalne kulturne države spričo tesne povezanosti protestantizma z nacionalno razumljeno kulturo videla kot nekaj povsem samoumevnega. »Vojna sama na sebi ni niti krščanska niti nekrščanska, niti moralna in niti nemoralna. Vojna je v določenem zgodovinskem stanju neizogiben izraz človekove narave, ki se je v kulturnem gibanju razvila v politično življenje.«²³

¹⁹ M. Luther, »Ob Kriegsleute auch im seligen Stände sein können (1526)«, v: WA 19, str. 616–662.

²⁰ Ibid., str. 647 isl.

²¹ M. Luther, »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523)«, v: WA 11, str. 229–281.

²² M. L. King, »Mein Weg zur Gewaltlosigkeit (1958)«, v: M. L. King, H. W. Grosse (ur.), *Schöpferischer Widerstand*, Gütersloh 1985, str. 19–34.

²³ W. Hermann, *Ethik*, Tübingen 1904.

Temeljna belicistična naravnost se je v nemškem protestantizmu obdržala še tudi po 1. svetovni vojni. V weimarski republiki se je nacionalno in konservativno obarvani protestantizem s sicer zelo redkimi izjemami načeloma še vedno držal belicistične paradigme, ne nazadnje tudi z vidika revanšizma, usmerjenega proti versajski pogodbi. Zavzemanje nekaterih nemških protestantov v pacifistični »Svetovni zvezi za (mednarodno) prijateljstvo cerkva«, denimo Friedricha Siegmund-Schultzeja (1885–1969) in Dietricha Bonhoefferja (1906–1945), v takšnih pogojih ni moglo bistveno vplivati na glavni tok znotraj protestantizma. To stanje se je spremenilo šele po katastrofi 2. svetovne vojne.

»Vojna ni po Božji volji«. Na poti k nauku o pravičnem miru: Že na ustanovni skupščini Ekumenskega sveta cerkva leta 1948 v Amsterdamu smo lahko v naslovu poročila ene izmed sekcij prebrali tole formulacijo: »Vojna ni po Božji volji.«²⁴ Na podlagi izkušnje 2. svetovne vojne je vladalo enotno prepričanje, da je treba institucijo vojne odpraviti, seveda pa takšna enotnost ni obstajala tudi glede načina realizacije tega cilja. Že v Amsterdamu se je izoblikovala skupina, katere stališče je bilo, da je mogoče mir doseči le z radikalnim pacifizmom. Njej nasprotna skupina pa je menila, da je mir mogoč le, če se s pripravi in oboroževanjem za obrambo morebitnega agresorja odvrne od uporabe nasilja. Ta osnovni konflikt še vse do danes prežema razpravo o miru in vojni v protestantizmu. Odločilni napredek, ki je bil dosežen v Amsterdamu in je v veljavi še danes, je, da sta obe skupini prepričani, da je treba vojno kot politično institucijo odpraviti.

V naslednjih desetletjih je bila razprava v evangeličanskih cerkvah severne zemeljske poloble zaznamovana predvsem z jedrsko grožnjo. Ker je prevladovalo prepričanje, da lahko vsak oborožen spopad med velesilama eskalira v jedrsko vojno, ki bo prinesla obojestransko uničenje nasprotnikov in najverjetneje tudi uničenje vsega življenja na Zemlji, je mir štel za predpostavko preživetja človeštva. Zato se je – še zlasti v nemškem protestantizmu – vsaka oblika uporabe vojaške sile obravnavala kot zastarela in se je dajala absolutna prednost političnemu zagotavljanju miru. Za cerkve na južni zemeljski polobli in ekumenska združenja se je v središče njihove pozornosti pomaknilo vprašanje, če in kdaj je mogoče uporabo nasilja v boju za osvoboditev izpod kolonialne oblasti in proti rasističnim režimom obravnavati kot legitimno.

²⁴ Prva generalna skupščina Ekumenskega sveta cerkva, Tübingen/Stuttgart 1948, str. 118.

V sklopu (ekumenskega) koncilskega procesa za pravičnost, mir in varovanje stvarstva se je izoblikoval koncept »pravičnega miru«, ki povzema svetopi-semški pojem »šaloma«, ki izraža povezanost miru in pravičnosti. To se ujema tudi s spoznanji mirovniških raziskav, da je mir – tako navznoter kot tudi navzven – nekaj več kot gola odsotnost očitne uporabe fizičnega nasilja. Ameriška United Church of Christ se je leta 1985 razglasila za *Just Peace Church*. V nemškem prostoru je ta koncept znova zaživel v sklopu ekumenskih zborovanj v nekdanji Nemški demokratični republiki in je po ponovni združitvi obeh Nemčij znova našel mesto v razpravi, ki je zajela vso Nemčijo.

Načelo pravičnega miru sprva pomeni, da morajo imeti oblike nenasilnega in civilnega reševanja sporov prednost pred njihovim vojaškim oz. nasilnim reševanjem. Ta koncept zastopa torej prednostno opcijo nenasilja, kar pomeni, da so potrebni ustrezni preventivni ukrepi, katerih namen je vzroke sporov odpraviti, še preden pride do odkritega izbruha iz njih izvirajočih konfliktov, prav tako pa zagovarja tudi brezpogojno vezanost uporabe nasilnih ukrepov na pravo. Ker vzrok mnogih konfliktov v svetu tiči v omejenosti življenjsko pomembnih virov, postajajo vprašanja njihove pravične razdelitve in razvoja – s stališča pravičnega miru – čedalje pomembnejša. Pravični mir se mora torej začeti z odpravljanjem nepravičnih razmer in zagotavljanjem poštenih razvojnih možnosti za vse.

Spremembe političnih razmer po letu 1989/90 so prinesle nove izzive. Znova je postalo virulentno še zlasti vprašanje, v kakšnih pogojih je lahko etično upravičena uporaba vojaške sile za preprečevanje množičnih kršitev človekovih pravic, za zagotavljanje pomoči ljudem v državah s propadajočimi režimi in za odpravo eskaliranih oblik oboroženega nasilja s ciljem čim večjega možnega zmanjšanja nasilja. Medtem ko eni kot zadostno sredstvo za razreševanje tovrstnih problemov vidijo v obstoječem mednarodnem pravu in njegovem nadaljnjem razvoju, drugi predlagajo nadaljnji razvoj nauka o pravični vojni na način, ki bo ustrezal sedanjemu času in se bo nanašal na mednarodni pravni okvir.

d) Budizem

Budizem, ne le v podobah, v kakršnih se kaže,²⁵ temveč tudi na splošno, praviloma velja za zelo miroljubnega, če ne že kar ultra pacifističnega. V tem

²⁵ Kot primer lahko navedemo besede meniha vietnamske pagode Viengac v Hannoveru: »Menim, da na tem svetu ne bi bilo vojn, če bi vsi sledili budističnemu nauku. To je zelo verjetno, saj v vseh

smislu je paradigmatična zgodovinsko idealizirana sprememba osebnosti, ki jo je s prestopom v budizem doživel indijski vladar Ašoka (prbl. 247–233 pr.n.š.) in ga je iz nasilnega imperialista, ki je za sabo puščal dobesečno na kupe trupel, naredila za vladarja, ki se odreka vsaki uporabi nasilja.

Ker velik del zgodovine dejansko govori o miroljubnosti budizma, je ta trditev vsekakor pravilna. Seveda pa obstajajo tudi nasprotni primeri, med katere štejejo, če naj omenimo le nekatere, dogodki, kot je vojaško udejstvovanje menihov kitajskega šaolinskega samostana, vojaški spopadi med budističnimi vladarji v Burmi oz. med budističnimi jugovzhodnoazijskimi državami, nasilni tibetansko-budistični konverzijski ukrepi v Mongoliji ali oportunistično-nacionalistični odnos visokih predstavnikov japonskega zena do imperialističnih vojnih ukrepov v času med koncem 19. stoletja in koncem 2. svetovne vojne. Vsi ti primeri skupaj pa vsekakor niso tako strašanski, da bi morali zaradi njih budističnemu nauku oporekati njegov mirotvorni potencial.

Kar se tiče vprašanja vzrokov nasilja, v pali kanonu prevladuje individualistična, psihološko-antropološka interpretacijska usmeritev. Primer takšnega pristopa nam ponuja kalaha-vivada sutta, ko konfrontacijo ideoloških strank opisuje kot posledico tega, da se iluzorični »jaz« drži določenega svetovnega nazora. Podobno argumentira tudi madhupindika sutta, ki razdor in prelivanje krvi izvaja iz treh temeljnih zel, ki jih je identificiral Buda, in sicer iz pohlepa, sovraštva in zaslepljenosti. Kot vse oblike nasilnega ravnanja ima tudi vojna svoje korenine v bolezenskih stanjih zavesti, ki se manifestirajo v mislih, besedah in dejanjih posameznih individuov in se nato sproščajo na kolektivni ravni. Vojaški ukrepi zatem, ko so enkrat sproženi, razvijajo lastno dinamiko, ki vse nas naredi za žrtve (prim. npr. Dhammapada, verz 201), kajti skladno z učenjem o karmi je po eni strani napad, ki ga doživljamo, kazen za naše napake v preteklosti, po drugi pa bo trenutno ofenzivni nosilec vojne v prihodnosti sam tarča vojaškega nasilja. Posledice karme so še zlasti drastične, če se agresor znaša nad neoboroženim in pasivnim nasprotnikom. Med deseterico prihodnjih kazni, ki jih navaja Dhammapada, štejejo poleg telesnih poškodb in hudih bolezni tudi duševne motnje, finančni problemi, uničenje hiš v katastrofalnih

2500 letih še ni bilo vojne v imenu budizma. Menim, da bo mirna pot, za katero nam ponuja zgled Buda s svojo neizmerno ljubeznijo, človekovi prihodnosti omogočila, da zasije v veliko svetlejši svetlobi.« Prim. Thiech Nhu Dien, Buddhismus und Friedenstoleranz, dostopno na: <http://www.viengiac.de/deutsch/d-abt1.html>.

požarih in možnost ponovnega rojstva v enem izmed budističnih peklov (prim. Dhammapada, verzi 137–140).

Iz vsega tega izhaja, da mora tisti, ki hoče uresničiti mir, resno vzeti prvo zapoved, ki velja tako za menihe kot tudi za laike in uči, da se ne sme uničiti ali kakor koli poškodovati nobenega živega bitja. Ker budizem uči etiko prepričanja, pri tem ne gre le za opustitev manifestnih dejanj, temveč še veliko bolj za izbris predhodnih intencij in želja. Pri tem je značilno, da se opis ustrezne vadbe duha poslužuje vojaških prispodob. Tako na primer legenda pripoveduje o skušnjavah Mare, da je kralj demonov proti Gautami, ki je bil tik pred razsvetljenjem, zalučal strašne krogle; vendar pa je dobrota, ki je izžarevala iz Bude, ki je postajal razsvetljeni, vsa ta orožja spremenila v nebeške attribute, kot so cvetni venci, sandalovina ali božje masti. Takšen citat, ki ga bogatijo vojaški pojmi, najdemo tudi pri tibetanski lami Geshe Thubten Ngawangu (1932–2003), ki pravi: »Strasti je treba premagati in to se zgodi po poti modrosti in metode. V budizmu poznamo številne simbole modrosti in metode, med njimi tudi orožje, kot sta lok in puščica ali ogenj.«²⁶

V prvi vrsti gre torej za odgovornost individua, da v sebi in svoji neposredni okolici ustvari pogoje za dolgoročni mir na globalni ravni. Načelno usmeritev pri tem določajo posamezne stopnje »plemenite osmere poti«, ki jo opisuje Buda. Denimo, prva zahteva po »pravilnem razumevanju« hoče v povezavi z budističnim naukom o »nesebstvu« preseči iluzorične identifikacije, iz katerih zlasti tedaj, ko je v igri nekaj, kar navidezno pripada »meni« ali o čemer imam »svoje« prepričanje, izhajata jeza in sovraštvo. Drugo načelo »pravega razmišljanja« pokriva tudi odločitev, da poslej ne bomo prizadeli več nobenega živega bitja. Enako velja za »pravilni način življenja«, kar se nanaša na poklice, kot je na primer trgovanje z orožjem, in ki jih budizem zavrača. »Pravilna vztrajnost« med drugim namiguje na tako imenovano »stražo vrat čutov«, ki brzda čustvene odzive na skrajne dražljaje in kultivira ravnodušnost. Kot pripoveduje kakacupama sutta, je Buda zato, da bi svojim poslušalcem predočil nujnost, da ob kakršnem koli napadu ostanejo potrpežljivi in mirni, uporabil drastično analogijo. Notranje resnično trden menih, ki se je popolnoma zavedal fizioloških in psiholoških mehanizmov bolečine, je ostal, kot navaja besedilo,

²⁶ Geshe Thubten Ngawang, »Der Kampf gegen die inneren Feinde«, *Tibet und Buddhismus* 60, januar–marec 2002, dostopno na: <http://www.tibet.de/tibu/tibu/60feinde.html>.

povsem miren celo tedaj, ko so mu z žago odrezali njegove okončine, in se ni pustil potegniti v sovraštvo ali maščevalnost.

Odsotnost sovraštva poleg tega kvalificira »aktivna« komponenta, ki temelji na obeh glavnih budističnih krepostih: na *metti*, torej »ljubeznivi prijaznosti«, in *karuni* oz. »sočutnem vživetju«. Prizadevanje, da bi kultiviral obe značajski lastnosti in duha očistil sovražnih misli in čustev, napredujočemu učencu sled-njič omogoči, da njegova harmonična »narava« zažari v svet. Iz teh glavnih budističnih kreposti izhaja tudi eden izmed najpomembnejših zagovornikov tako imenovanega »socialno angažiranega budizma«, vietnamski menih Thich Nath Hanh (roj. 1926), ki gre pri tem še korak dlje: »Energija sovraštva in nasilja je lahko zelo velika, in če jo vidimo v drugem človeku, ga nam je žal. Ko nam ga je žal, se v našem srcu porodi kaplja sočutja in že se počutimo veliko srečnejše in v miru s sabo.« Skladno z načelom »Globalno razmišljati in lokalno delovati« se morajo te kakovosti makropolitico manifestirati tudi v konkretnih akcijah. Za socialno angažirane budiste to ne pomeni zgolj splošne zahteve, da se morajo »sporazumevati tako, da bo mogoče na tem nevarnem torišču zgodovine slišati glas Bude«, pač pa to lahko povsem konkretno vklju-
 154 čuje tudi njihovo sodelovanje v budističnih mirovnih pohodih po zgledu dham-mayietre, ki od leta 1990 vsako leto poteka v Kambodži, ali sodelovanje pri projektih, kot ga predstavlja Karuna Venter for Peacebuilding, ki v kriznih območjih, na primer v Bosni, Ruandi ali na Srednjem Vzhodu, organizira delavnice in seminarje, na katerih je mogoče preučevati in vaditi z budizmom združljiva načela nenasilja.

Znotraj budističnih mirovnih pristopov predstavljajo omenjeni primeri varian-to, ki poleg antropoloških dejavnikov nasilnega vedenja vidi tudi zunanje vzroke nasilja in vojne, ki samemu individuu praviloma niso neposredno razvidni. Sulak Sivaraksa (roj. 1933), tajski socialni kritik in protagonist socialno an-gažiranega budizma, v tem smislu poudarja, da sta lahko kultiviranje notranje zavesti in koncentracija v individualni zavesti prvi korak v smeri upora proti zatiralskim režimom in s tem sredstvo proti strukturnemu nasilju. Zagovornik dolgoročne strategije, ki meri v sistemsko spremembo, je tudi A. T. Ariyaratne (roj. 1931), ki v svoji večdimenzionalni analizi šrilanške druž-be med drugim kritizira »degeneriranost« vodilnih politikov in hoče to ano-malijo odpraviti s posebnim programom religiozne vadbe pod vodstvom nacio-nalne budistične samostanske hierarhije.

e) Hinduizem

Ukvarjanje z vprašanjem vojne in miru ima v hinduizmu dolgo tradicijo. V mahabharati (prbl. med 400 pr.n.š. in 400 n.š.), tej epski pesnitvi o dveh vojskujočih se vladarskih družinah, se vedno znova razpravlja o vprašanju upravičenosti ubijanja drugih ljudi. Modrec zavrača vojno kot uničevalno in naj bi zatorej vodila v pekel, medtem ko se na drugem mestu poudarja, da se kralj ne sme izogibati uporabi sile in vojni. Trpljenje, ki ga povzroča vojna, izrecno ilustrira žalovanje za padlimi, za katere je po drugi strani rečeno, da gredo neposredno v nebesa. *Bagavadgita*, poučna pesem, ki predstavlja uvod v epsko pesnitev, načenja vprašanje pravične vojne, ne da bi nanj tudi odgo-vorila. Na dvom glavnega junaka glede tega, ali je pravično ubijati sorodnike, prijatelje in učitelje, se v prvi vrsti odgovarja z opozorilom na dolžnost pri-padnika vojaškega stanu in z upravičevanjem ubijanja, češ da umre le telo, medtem ko je duša neranljiva. Kdor ubija brez vsakršne egoistične vezanosti na rezultat dejanja, ne nosi krivde.

Politični ideal takratnega časa je bil *chakravartin*, vladar sveta, ki bi si s pod-reditvijo sosednjih držav osvojil čim večje kraljestvo.

Državoznanski učbeniki, napisani po nastanku prvih velikih kraljestev, so iz-recno obravnavali vprašanja strateškega in taktičnega vojskovanja in orožar-stva. Veliki državoznanski učitelj Kautilya (prbl. 3. st. pr.n.š.) navaja šest mož-nosti zunanjepolitičnih odnosov: mir, vojna, čakanje (torej nevtralnost), mobi-lizacija, zavezništva in dvojno igro (torej mir z enim in vojna z drugim) in z vidika realnega politika razloži pogoje, ki morajo obstajati za vojaški spopad. Vojska predstavlja enega izmed sedmih elementov ali členov vladanja. Na-tančno obdela vojaška vprašanja; vojake bi bilo treba po njegovem k pogum-nosti spodbujati tako, da se jim obljublja posmrtno nebeške radosti, stra-hopetcem pa groziti s peklom in peklenskimi mukami. Kautilya tudi priporoča, da si mora zmagovalc za pomiritev premaganega ljudstva prizadevati tako, da v primerjavi s prejšnjo vladavino izboljša življenjske pogoje in spoštuje običaje in religiozne predstave premaganega sovražnika. Veliki pravoznanec Manu (prbl. 2. st. n.š.) nekaj stoletij za Kautilyo kot pravične navaja le obrambne vojne ali pregon uzurpatorja. Vojskovanje je po njegovem dopustno le tedaj, ko zatajijo vsa druga razpoložljiva sredstva za rešitev nekega problema, kar pa se v stari Indiji seveda ni kaj dosti upoštevalo, o čemer pričajo tamkajšnji pogosti vojaški spopadi. Manujeva pravoznanska knjiga vsebuje v smislu viteškega

etosa tudi nekatera pravila poštenega bojevanja, med katerimi je na prvem mestu prizanesljivost do civilnega prebivalstva.

S prebujajočim se gibanjem za odpravo kolonialne oblasti v 19. in 20. stoletju je vprašanje vojne in miru dobilo nov pomen, in sicer po eni strani v okviru razmišljanj o lastni uporabi nasilja v boju za svobodo, po drugi pa v soočanju med hindujskimi miroljubnimi predstavami o enotnosti vsega sveta in kolonialno politiko z njenimi vojnimi ambicijami. Odločilnega pomena za nadaljnjo razpravo o vojni in miru je bil M. K. Gandhi (1869–1948), ki je tradicionalni zapovedi *ahimse*, torej prepovedi uničevanja živih bitij, dal povsem novo razsežnost s tem, da jo je apliciral na socialno vedenje in politični boj. Ta prepoved uničevanja živih bitij, ki se prvič omenja v upanišadah iz prebudiščiškega obdobja (prbl. 7. st. pr.n.š.), je bila dotlej povezana z idejo ljubezni do vseh bitij in neubijanjem živali, vendar pa praviloma ni vključevala tudi zavračanja vojne ali ubijanja ljudi. Pod vtisom 1. svetovne vojne je Gandhi svoje, že pred tem izoblikovano, zavračanje nasilja razširil tudi na samo vojno. Zanimal je možnost, da bi vojna lahko bila dopustno sredstvo za uresničitev političnih ciljev: Sredstva, ki se morajo uporabljati v političnem boju, morajo z vidika svoje moralne kakovosti ustrezati cilju, nasilje pa lahko proizvaja le vedno novo nasilje. Iz tega razloga je zavračal tako oboroževanje kot tudi preventivne vojne ali uporabo atomske bombe, za katero je menil, da je njeno razvitje sad najbolj satanske uporabe znanstvenih spoznanj. Mir je bil zanj v smislu nadaljevanja starih tradicij več kot le nevojna: bil je pozitivna vrednota na sebi, kajti *shanti*, pojem, ki ga danes večina indijskih jezikov uporablja za mir, se pojavlja že v vedskih mantrah in pomeni poleg odvrčanja zla tudi duhovno ravnesje ali notranji mir. Iz tega razumevanja miru, krepko obremenjenega s psihološkimi asociacijami, se je za Gandhija in mnoge hindujske filozofe, ki so v drugi polovici prejšnjega stoletja tvorno sodelovali v razpravah o miru, ki so tekle širom sveta, izoblikoval nekakšen tridimenzionalen pogled. Odločilen je notranji mir v mišljenju individua, saj »smo v vojni s sabo in zato tudi v vojni z drugimi« (A. K. Coomaraswamy). »Svet bo lahko živel v miru le takrat, ko bodo za to pripravljeni individui, ki ga sestavljajo.« (M. K. Gandhi) Notranji mir v smislu odpovedi pohlepu in egoizmu ter duhovni drži, ki jo zaznamuje ljubezen, je pogoj zunanega miru, ki ga lahko razumemo kot mirno sožitje znotraj posamezne skupnosti, vendar pa tudi kot mirno sožitje držav. Skladno s temi pojmovanji se mora torej mir, da bo lahko omogočil mir znotraj posamezne skupnosti kot tudi med državami, začeti v notranjosti individua kot

proces posameznikove osebne identifikacije s človeštvom v smislu enotnosti sveta.

Gandhijevo ime uživa v današnji Indiji sicer velik ugled, vendar pa so njegovi nauki v veliki meri zatoniili v pozabo. Problemi, med njimi še zlasti konflikt s Pakistanom, ki že vse od neodvisnosti čakajo na svojo rešitev, v sebi skrivajo vselej prisotno nevarnost izbruha vojne. V takšnem položaju se, po možnosti kot kompenzacija nacionalnih manjvrednostnih kompleksov in v nasprotju z Gandhijem, rešitev problemov išče v demonstriranju vojaške moči. Nevarnost jedrskega uničenja človeštva se od časa do časa povezuje z naukom o cikličnem ponavljanju druge drugi sledečih svetovnih dob, po katerem naj bi ob koncu tega obdobja prišlo do razpada sveta v očiščujoči katastrofi, ki je nujno potrebna za nov začetek, ki bo sledil temu. Ta nauk o svetovnih dobah lahko najdemo že v mahabharati in ima svojo analogijo v hindujski ideji o »stvarjenju« sveta kot izstopu (*srishti*) iz božanskega in ponovnem vstopu vanj ob koncu ciklusa (*pralaya*). Na koncu najslabše dobe s popolnim razpadom vseh nravi in razsulom prava in ureditve, v kateri se trenutno nahajamo, bo vse zgorelo v mogočnem morju plamenov, ki bodo goreli vse dotlej, dokler jih ne bo pogasilo vesoljnemu potopu podobno deževje, ki bo preplavilo ves svet in naredilo pot novemu začetku z idealno dobo.

Pacifistično mišljenje komajda še najde prostor v zavesti množic današnje Indije. Za mnoge mladeniče je vojaška kariera nadvse zaželen cilj. Zaščitnik vojakov je Hanuman, poveljnik opičjega tropa v epski pesnitvi ramajani, ki porazi demone. Izenačevanje indijskega državljanstva s hindujsko religijo, za katero se zavzemajo hindujske nacionalistične sile, skriva v sebi akutno nevarnost militantne diskriminacije pripadnikov drugih religij in ateistov, ki je v preteklosti pogosto privedla do krvavih izgrediv, katerih vzroki vendarle niso religiozne, pač pa socialne in predvsem politične narave.

f) Islamizem

Muslimani radi označujejo islam kot »religijo miru« in pri tem opozarjajo na temeljni pomen te besede, ki je povezan z izrazom *salām* – pomeni mir, nedotaknjenost. *Islām* je potemtakem treba razumeti kot vdanost bogu, ki nanjo odgovarja z zagotavljanjem miru in blagra. Musliman je torej človek, ki stremi za življenjem v miru z bogom. To velja prav za vsakega posameznika, vendar pa tudi za skupnost, v katero se povežejo Muslimani, za *umma*, torej »narod«,

ki s svojim prizadevanjem za sporazumno reševanje sporov nastopa navznoter solidarno in pravično, navzven pa enovito in odločno.

Poizkus uresničitve tega ideala je bil mogoč šele po »preselitvi« (hedžra) preroka Mohameda in njegovih privrženecv iz Meke v Yathrib leta 622 n.š. Na podlagi korana in pod vodstvom preroka je nastal *madīnat an-nabī*, »prerokovo mesto« (*ma-dīn-a* = kraj religije), in ker »religija« (*dīn*) zajema ureditve življenja, ki izhajajo iz razodetja, je *madīna* postala nekakšna zarodna celica za *dar al-islām*, »hišo islama«. Ta izraz je najverjetneje že za časa vladanja 2. kalifa Umarja (634–644 n.š.) postal ime za območje pod vladavino muslimanskega vladarja, in sicer na podlagi samoumevne predpostavke, da muslimanski vladar svojemu območju vlada skladno z etičnimi, moralnimi in socialnimi načeli islama, na čelu katerih so pravičnost, odgovornost za šibkejše, varstvo ogroženih, pomiritev sprtih in pripravljenost na obrambo pred zunanjimi sovražniki. *Šeriat*, ki ni, kot lahko slišimo, »božja postava«, pač pa nauk o dolžnostih, ki so ga na podlagi korana in v duhu tradicije preroka Mohameda oblikovali učenjaki, velja seveda za vir in smernico zakonov, izdanih v takšni vladavini. O načinu interpretacije šeriata in njegove uporabe v praksi lahko tako v preteklosti kot tudi sedanjosti zasledimo razhajajoča se mnenja muslimanskih učenjakov in razumnikov.

V območju zunaj *dar al-islāma* je bilo treba mir šele uveljaviti in je zato to območje štel za *dar al-harb*, »hišo vojne«. Beseda *harb* pomeni divji, neobrzdan in zato se v koranu največkrat uporablja v negativnem smislu. To velja tudi za arabsko besedo za vojno, *qitāl*, ki pomeni »(medsebojno se) pobijati«. Negativna konotacija besede *harb* se kaže v tem smislu, da med obema »hišama« ne sme biti stalnega vojnega stanja. Z nemuslimanskimi vladarji se lahko sklepajo pogodbe, katerih upoštevanje sicer ni obvezno, vendar pa zaželeno. Pogoj prenehanja premirja lahko predstavljajo še zlasti zunanji dogodki, za katere se zdi, da ogrožajo muslimane. Ekonomski preudarki so že v Mohamedovih časih predstavljali razlog za napade na sovražne karavane in naselja, da bi se tako oslabil nasprotnik. Ko so v času vladanja kalifa Umarja (634–644 n.š.) ti napadi postajali čedalje pogostejši in se razširili tudi na perzijska in bizantinska območja, sta vladarja v teh državah posegla po vojaških sredstvih proti muslimanom. Tako je prišlo do vojnih pohodov, ki so se končali z muslimanskim uničenjem perzijskega kraljestva (637) in zasedbo bizantinskih provinc Sirija (637–638) in Egipt (641). Mirovne pogodbe se niso sklenile z vladarskimi hišami, ki so vladale tem območjem (perzijske tako ali tako ni bilo

več), temveč z lokalnimi in regionalnimi predstavniki prebivalstva, pri kristjanih pa predvsem s škofi in patriarhi. Pogodbeniki, torej poraženci in zmagovalci, seveda niso bili enakopravni.

Kljub temu pa so tudi zmagovalci sprejeli nekatere obveznosti, denimo varovanje življenja in lastnine in zagotavljanje čim širše pravne avtonomije, če to ni nasprotovalo interesom vladajoče skupine, torej muslimanom. Kot nadomestilo, še zlasti za zagotovljeno varstvo, so poraženci plačevali davek, vendar pa so bile lahko njegove odmerne osnove zelo različne (zakupnina, glavarina itn.). S tem so poraženci dobili status *dhimmī*, »varovancev«; njihova skupnost, ki jo je pri kristjanih najpogosteje vodil škof, se je imenovala *milla* (turško: *millet*), verska skupnost. V osvojenih območjih so bila postavljena vojaška oporišča, iz katerih so se kmalu razvila mesta z arabsko-islamskim pečatom, na primer Kufa in Basra v Iraku.

Ker so osvajalne vojne pod kalifom Umarjem v veliki meri prispevale k širjenju in krepitvi *dar al-islāma*, so jih mnogi muslimani imenovali »*djihād fi sabīli 'llāh*«, »prizadevanje na božji poti«. Pomen besede *džihad* nima nič opraviti z vojno, saj ta beseda pomeni močan napor, prizadevanje za nekaj. To prizadevanje se je sprva usmerjalo v notranje vzgibe, ki človeka odvrčajo od boga. Šele nato pridejo na vrsto zunanje skušnjave, ki se jim je treba upreti. Upreti se je treba tudi zapeljivcem. Ko so v času, ko je Mohamed že bil v Medini, sovražniki ogrožali varnost vernikov, je bila obramba pred njimi dolžnost. Pristavek »na božji poti« pomeni, da uporabljena obrambna sredstva ne smejo presegati okvira sorazmernosti (sura 2,191) in jih je treba zagovarjati pred bogom.

To izključuje vsakršen fanatizem, vsakršno neobrzdanost; tudi ubijanje nevpletenih in še zlasti žensk, otrok in ostarelih je v absolutnem nasprotju z islamskim naukom o dolžnostih. Pravičnost in bogaboječnost sta temeljni vrline, ki se zahtevata od »borca na božji poti«. Tudi tedaj, ko so nasprotniki tiranski in nepravilni, je obramba pred njimi sicer zakonita, vendar pa je treba tudi v takšnem primeru upoštevati načelo sorazmernosti uporabljenih sredstev.

Zato je prevajanje besede »*džihad*« kar na splošno s »sveto vojno« nesmiselno. Nesmiselno je tudi, ko to počnejo sami muslimani. Nobena vojna ni »sveta«, kot lahko razberemo že iz samega negativnega osnovnega odnosa korana do kakršne koli »vojne«. »Vojna« je *džihad* le tedaj, ko nasprotnik poseže po

vojaških sredstvih in obramba pred njim zahteva uporabo enakih sredstev; in le v tem primeru je tudi legitimna. To seveda ne pomeni, da islam zagovarja pasivno prenašanje krivice in nasilja; obramba je pravica.

Zlorab *džihada* v politične namene ni mogoče preprečiti. Tako so se dinastično motivirane osvajaalne vojne bodisi proti muslimanskim tekmečem ali proti nasprotnikom, ki so veljali za »nevernike«, označevale kot *džihad*, da bi si seveda na ta način zagotovile ustrezno podporo. Vendar pa politična manipulacija z religioznimi koncepti ni problem, ki bi se omejeval zgolj na islam. Očitno je že tudi islamska skupnost v času vladavine kalifa Umarja dvomila o zakoniti uporabi besede *džihad* za osvajaalne vojne. Prizadevanja, da bi se *džihad* povzdignil v »šesti steber« islama, zatoorej niso naletela na odobravanje, kar velja tako za preteklost kot tudi za današnji sunitiski islam.

Ko je v teku zgodovine čedalje več muslimanov živelo pod nemuslimasko vladavino, se je izoblikovala ideja o nekakšni tretji »hiši« oz. *dâr al-sulh* ali *dar al-salâm*, hiši izravnave oz. miru. S tem je mišljeno območje, čigar vladar ni musliman, vendar pa lahko muslimani v njem pod varstvom države neovirano izpolnjujejo svoje verske dolžnosti. Napad na takšno državo, ki bi ga utemeljeval islam, ne bi bil legitimen in bi bil v nasprotju z islamskim naukom o dolžnostih. Ta koncept še zlasti današnjim muslimanom omogoča, da lahko kot proaktivni in solidarni državljani živijo tudi v zahodnih državah, katerih ustave in ureditve zagotavljajo in varujejo svobodo veroizpovedi.

V.

POLITIČNA ETIKA V DOBI TERORIZMA: ODLOČANJE O VEČJEM IN MANJŠEM ZLU (Janko M. Lozar)

»Ljudstvom, ki postajajo šibka in klavrna, a vsekakor hočejo še naprej živeti, lahko kot zdravilo priporočimo vojno: kajti tudi za jetična ljudstva obstaja kura z brutalnostjo. Stremljenje za večnim življenjem in nezmožnost umreti sta že znamenje starčevstva v občutju: kolikor bolj polno in pošteno živimo, toliko hitreje smo pripravljeni življenje žrtvovati za en sam dober občutek. Ljudstvo, ki živi in občuti na ta način, ne potrebuje vojn.«

Citirana misel velikega nemškega filozofa Friedricha Nietzscheja pred skoraj 150. leti je kakor pisana na kožo današnji življenjski situaciji. Dolgotrajna brutalnost v obliki vojne, brutalni odziv na dogajanje – in po njem – ni izraz zdravega, polnega, poštenega življenja. S tem dejstvom se podrobneje ukvarja Michael Ignatieff v knjigi *The lesser evil – Political Ethic in an Age of Terror* (Edinburg University Press, Edinburg 2004). Izziv avtorja, ki ga po pomenu v ameriški intelektualni sferi lahko postavimo ob bok neokonservativcev Roberta Kagana in drugih, seveda kot njihovega razsvetljsko liberalnega oponenta, v tej knjigi je prav ohranitev polnega, poštenega življenja demokracije, ki torej ne potrebuje vojn za oživljanje občutkov moči in samozavesti (ki ju sicer ni), pač pa, kolikor je polna samozavesti in temeljnih vrednot, dela vse za to, da se v dobi rastočega nasilja in terorizma upre skušnjavam dolgoročne brutalnosti odziva na nasilje. Tako je po njegovem mnenju najvišji politični izziv danes ta,

161

da si prizadevamo za zmago proti terorizmu, ne da bi izgubili svoje demokratske duše.

Toda že sam naslov zgovorno priča o tem, da avtor z ohranjanjem demokratičnih duš nima v mislih moralnega čistunstva čez vse kot brezprizivnega zagovarjanja človekovih pravic za vse in za vsako ceno, tudi za ceno izgube demokracije. Tudi ne, na drugi strani, čistega pragmatizma kot zgolj hladne računice o nujnosti človeških žrtev za ohranjanje skupnih interesov.

Manjše zlo je tako barka demokracije, ki jo skuša avtor varno prepeljati med Scilo surovega pragmatizma na eni in Karibdo zanesenjaškega pravičništva na drugi strani. Obe predpostavljata, seveda skupaj s terorizmom, glavno nevarnost za današnjo liberalno demokracijo.

1. DEMOKRACIJA IN MANJŠE ZLO

Eno najstarejših vprašanj politike, in tudi najtežje odgovorljivih, je sledeče: H katerim manjšim zlom se lahko zateče družba, ko je soočena z možnostjo večjega zla lastnega uničenja? Zgodovinski primer Rima je jasen: prva zapoved je bila varnost ljudi. V Rimu je bila torej varnost postavljena nad svobodo. Varnost republike je upravičevala žrtvovanje vseh drugih zakonov. Kako pa je s tem danes? Ukinjanje državljanskih svoboščin, aretacije osumljenih tujcev, vse to je po avtorjevem mnenju danes dopustno kot skrajni ukrep v razmerah skrajne nevarnosti za moderno demokracijo. Toda ključno vprašanje pri tem je: če je sprejemljivo, da se zakon v skrajnih razmerah ukloni ali prilagodi skrajnim ukrepom, ali se mora potem umakniti tudi etika in morala? Avtorjev odgovor je negativen: politična oblast mora v trenutkih resnične nevarnosti kratenje določenih individualnih pravic zavoljo varnosti celotne družbe *upravičiti* z argumenti, ki jih mora soočiti s protargumenti opozicije in jih predložiti sodiščem kakor tudi javnosti prek medijev. Seveda kdaj pa kdaj skrajne razmere zahtevajo ukrepanje brez politične, sodne in javne obravnave, če je nevarnost prevelika. Toda tudi tukaj avtor izrazi svoj etični pomislek v prid manjšemu zlu v skladu z našim uvodnim citatom: hitro ukrepanje vlade v trenutku največje nevarnosti je politično in moralno dopustno, dolgoročno ukrepanje v prid varnosti na škodo individualnih pravic in svoboščin pa nikakor ne.

Kar v tem oziru trči skupaj, sta interes večine in interesi posameznikov. Najpomembnejša samoomejitev demokratične oblasti je, da zadovoljuje interese večine, ne da bi s tem žrtvovala svobodo in dostojanstvo posameznikov, ki tako in tako tvorijo politično skupnost.

Morda je tu na mestu primerjava politične skupnosti s človekom, primerjava, katere se je poslužil že Platon v svoji *Državi*: predstavljati si moramo situacijo, da je posameznik (država torej) v nevarnosti, da jo zadane sovražni izstrelak. Odnos glave (oblasti) do posameznih udov (posamezni državljani, stranke) zahteva omejitev prostega izražanja določenih gibov (svobode izražanja, ugovora, združevanja), da se izogne neposredni grožnji v zaščito življenja celotnega telesa (države). Priporočljivo je, da sta levica in desnica (telesa in politike) kolikor toliko ubrano sklenjeni ob telesu (skupni nacionalni interes), k varnosti prispeva tudi utišanje glasu (svobodnega izražanja) in tako naprej. Seveda ta drzna primerjava velja le za skrajne razmere, kajti v miru uporaba teh ukrepov ne pomeni nič drugega kot odpravo demokracije. Primerjava seveda ni popolna. Če smo govorili o posameznikovem in političnem telesu, moramo spregovoriti tudi o duši posameznika in demokracije.

Osnovno vozlišče države kot skupnosti posameznikov stoji na precepu dveh razsežnosti: politike in etike. Duša demokracije je ustava kot temeljni akt človeške življenjske skupnosti, ki vzdržuje temeljno napetost med politiko in etiko. Tako politična kot etična misel pa sta v zgodovini vselej našli svojo podrobno utemeljitev v filozofiji. Osnovna družbeno politična napetost med politiko in etiko zadobi jasnejšo določitev kot napetost med formalnim in vsebinskim oziroma med legalnim in legitimnim. Jasno da temeljna določitev demokracije formalno vzpostavlja vzporednost več načelno (formalno) enakovrednih (in vsebinsko različnih) resnic, etik, ideologij, filozofij, religij, pa vendar je mogoče z razmislekom o temeljnih pravrednotah, ki so tako religijske, filozofske kot politične, določiti neodpravljlivo vsebinsko jedro demokracije. Te pravrednote pa so dostojanstvo človeka, svetost življenja, posvečenost mrtvih in zlato pravilo. Skupaj tvorijo tisto etično jedro, ki omejuje in s tem ohranja moderni liberalno demokratični sistem v njegovi demokratičnosti. Ohranjanje etično kritične refleksije v času politične krize posamezne države, po drugi strani pa s svojo univerzalno zavezujočnostjo (te pravrednote niso »last« ene same religije civilizacije, filozofije, ideologije, etike, marveč so prišle do izraza po vsem svetu v različnih civilizacijah v različnih poudarkih) vsako državno skupnost vpenjajo v širši mednarodni kontekst in predpostav-

ljajo mednarodno revizijo ter pogovore. Etično-kritična refleksija, ki demokracijo ne le ohranja pri življenju, temveč jo tudi krepi v njeni moči in samozavesti, tako na ravni posamezne države skrbi za ohranjanje demokratičnih načel v napetosti interesa večinske skupnosti in posameznikovih pravic, na mednarodni ravni pa skrbi za dialog in skupno reševanje problemov prav zato, ker so vrednote svetovnega etosa, iz katerih izraščajo temeljne človekove pravice, »last« celega sveta oz. nikogar. Rečeno v političnem žargonu: demokratična politična skupnost je zavezana tako spoštovanju pravic lastnih državljanov kot tudi spoštovanju mednarodnih konvencij, se pravi osebam celega sveta. Na nacionalni in mednarodni ravni je dilema pravzaprav ista: prevelika skrb za pravice (posameznika, posamezne države) lahko zveže roke demokraciji in ogrozi njen obstoj v izrednih razmerah, po drugi strani pa se, s še tako nujnim kratenjem človekovih pravic demokracija lahko sprevrže v lastno nasprotje.

2. ETIKA URAVNOTEŽENOSTI

164 Obe skrajnosti demokratične miselnosti, ki ohranjata demokracijo v živi nape-
tosti, zagovorništvo univerzalne veljavnih in neodpravljljivih človekovih pravic
in svoboščin na eni in pragmatično zagovorništvo interesov skupnosti za ceno
preračunljivega kršenja pravic na drugi strani imata v modernih demokracijah
že dolgo tradicijo. Na eni strani civilni libertinisti striktno vztrajajo pri spo-
štovanju človekovih pravic do osebne svobode, dostojanstva onkraj nacionalnih
meja ne glede na nevarnost dane situacije. Kratenje pravic naj ne bi nikoli
postalo sredstvo za doseg katerega koli še tako vrednega cilja, pa četudi je to
preživetje demokracije, saj se že s samim kratenjem izgubi duša demokracije.
Na drugi strani pragmatiki zagovarjajo učinkovitost politike, ki mora za lastno
učinkovito delovanje in obrambo demokracije instrumentalizirati pravice in
vrednote, jih napraviti za sredstvo hladne preračunljivosti.

Avtorjev namen pa je vzpostavitev vmesne miselnosti, ki se umešča med ne-
realistično idealistično politično etiko pravičništva in zgolj realistično poli-
tično etiko koristnega računa brez vsakršnih idealov: avtorjev temeljni zastavek
je torej *etika ravnovesja med obema skrajnima etičnima pozicijama*. Etika
ravnovesja tako ne more zagovarjati pravic ali osebnega dostojanstva čez vse,
kakor tudi javne varnosti za ceno kršenja pravic čez vse ne. Pravzaprav gre prej
za etiko previdnosti kot za čisto etično načelnost, ki stavi na razsodno moč

razuma, ki je vse od razsvetljenstva naprej tako in tako temeljni kamen mo-
derne miselnosti, iz katere se je lahko razvila moderna demokracija. Demo-
kracija je v tem smislu oblikovana tako, da je postavljena pred tragično izbiro:
bodisi emocionalno reagiranje, ki je samodejno samoopravičljivo, ali prera-
čunljivi razum. In poanta je v tem, da je ta tragična izbira neodpravljljiva.

V čem je tragičnost etike ravnovesja? Prav v njenem zatekanju k manjšemu
zlu, ki je po avtorjevem mnenju neodpravljljivo, kot mora biti po drugi strani
neodpravljljivo stalno zavedanje, da je demokracija vselej zaznamovana z zlom,
najsi je še tako zanemarljivo majhno v primerjavi z zlom, s katerim se sooča.
Etika ravnovesja (ali manjšega zla) je kot etika previdne politične razsodnosti
eksplicitna kritika čiste etične načelnosti. Avtor tako trdi, da je vsako izrekanje
za moralne standarde preveč enostavno in lagodno početje. Toda to stališče
ima tudi svoje nasprotje in obe poziciji se med seboj podpirata: če imamo na
eni strani moralne perfekcioniste, se na drugi, nasprotni strani, vselej najdejo
ciniki, ki izpostavljajo ničnost nasprotnikovih navideznih vrednot. Razvitejši
ko je moralni perfekcionizem, bolj ogorčen ko je, bolj trdna je tudi nasprotna
pozicija kot cinizem hladne preračunljivosti. Avtorjeva poanta je osupljiva:
večji kot je konflikt teh nasprotujočih si pozicij, bolj se medsebojno podpirata,
bolj sta odvisni ena od druge, več škode utрпи demokracija sama. Težava je
seveda v tem, da se v razraščanju tovrstnega antagonizma pozablja na resnično
jedro problema: namreč, po avtorju je temeljna skrb in naloga demokracije ta,
da se nujno manjše zlo ne razraste v večje zlo.

3. ETIKA IZREDNIH RAZMER

Pozicija civilnih libertinistov je legitimna in realistična času miru in blago-
stanja, vendar ni nikoli absolutno zavezujoča. Njeno neodpravljljivo relativnost
oziroma šibkost žal ohranja vselejšnjo možnost vojn in terorizma.

Ključno vprašanje v tem kontekstu je sledeče: kaj se zgodi s človekovimi
pravicami, če jih je mogoče v času splošne nevarnosti omejiti? Ali bolj na-
zorno: kakšen je vpliv izrednih ukrepov v izrednih razmerah kot ustavnih črnih
lukenj na red zakona kot tak? Ali začasno kratenje svobode trajno zruši v ustavi
postavljeno svobodo? Avtorjev odgovor je odločen ne, če so izredni ukrepi
začasni in je njihova začasnost in moč nadzorovana s strani nacionalnih vrhov-
nih in mednarodnih sodišč. Nasprotno pa je lahko dolgoročna napoved vojne

proti terorizmu resna grožnja demokraciji sami. Red zakona tako ne zahteva nespremenljivosti kakor tudi ne vselejšnjega preračunljivega prilagajanja zakonov trenutnim interesom. Kar zahteva, je javno upravičevanje pred sodiščem in pred domačo in svetovno javnostjo.

Da so izredni ukrepi legitimni, nenazadnje priča že Evropska konvencija za človekove pravice, katere 15. člen pravi, da lahko države ukinejo človekove pravice v izrednih razmerah, ko so soočene z »vojno ali drugimi izrednimi razmerami, ki ogrožajo življenje nacije«. Kot rečeno, ključni vidik tega delikatnega vprašanja je *časovni okvir in nadzor* te tako imenovane »ustavne diktature«. Etika manjšega zla z razsodno močjo razuma si ne zatiska oči pred grožnjo (libertinisti) niti ne brez izjeme zagovarja čisto legitimnost ukrepov (pragmatiki), ki posegajo v ustavne pravice. Njen odgovor je: skrajni ukrepi morajo opraviti več preskusov, preden postanejo nujni. Prvi preskus oziroma vprašanje je, ali ti ukrepi delajo škodo in silo človekovemu dostojanstvu. Drugi, tako imenovani konservativni preskus je v tem, da se ugotovi oziroma predloži prepričljive argumente, ali je opuščanje standardnih procesov res nujno. Tretji ozir je test učinkovitosti ukrepov, kar se tiče njihovega dolgoročnega učinkovanja. Ko so enkrat navedeni zadostni in prepričljivi argumenti za izredne ukrepe, ki prestanejo omenjene preskuse, ko je v političnem smislu storjeno vse, kar je mogoče, zakonodajna in sodna oblast ter javnost in organi mednarodnih institucij še vedno predstavljajo tisti moment, ki skrbi predvsem za časovno omejitev izjeme in izrednosti situacije.

4. ŠIBKOST MOČNIH

Prav v iskanju prave mere tovrstnih izrednih ukrepov se moč sodobnih demokracij sooča s svojo največjo šibkostjo. Poanta je v zgoščeni obliki sledeča: demokraciji ne škodi najbolj terorizem, temveč njeno reagiranje na terorizem. Pretirano reagiranje. Kajti prav to se nazadnje izkaže za cilj terorističnega dejanja, vsake *politique du pire*, se pravi politike najslabšega. (Seveda je – v okviru etike manjšega zla – treba že na začetku izpostaviti, da je politična cena premajhnega odziva vselej višja od cene, ki jo demokracija plača za pretirano reagiranje.) Avtor svojo poanto ponazori z več zgodovinskimi primeri: prva država, ki je bila soočena s terorizmom, je bila carska Rusija. Ruski nihilisti so sprva nameravali s političnimi akcijami (s političnimi sredstvi torej) prepričati ljudi, delavce in kmete, da so potrebne spremembe političnega sistema. Ne-

uspešnost njihovih akcij je poleg večje ali manjše breziniciativnosti ljudstva zakoličila tudi proreformno usmerjena oblast, ki je že leta 1861 osvobodila svoje podložnike. Tako so revolucionarji posegli po nasilnih dejanjih. Atentat na carja Aleksandra II. je imel edini namen porušiti zaupanje in omajati zvestobo ljudi obstoječi oblasti. Edini namen atentata na reformista in ne na reakcionarja pa je imel bil, da poruši vero v možnost mirnih političnih sprememb.

Odtlej so marksistični revolucionarji izkoriščali teroristične napade z edinim ciljem, da potisnejo režim iz reformne naravnosti nazaj k reakcionarnosti. Tudi po letu 1905, ko je car Nikolaj II. z zadržki pristal na izvolitev prve ruske zakonodajne skupščine, dume, so se teroristi še bolj trudili ustaviti razvoj dogodkov. Usodni udarec mirnim političnim spremembam je zadel atentat na premiera Stolpina, ki se je trudil v reformističnem duhu ustvariti kapitalistični kmečki razred na podeželju. Z atentatom na Stolpina leta 1911 je režim izgubil zadnjo priložnost za obnovo od znotraj.

Terorizem je torej povzročil nenadomestljivo škodo ruskemu ancien régime. Vladajoči razred je razdelil na zagrizene reformiste in reakcionarje, skopal je globok prepad med družbo in državo. Teroristi so uspešno izzvali sistem k pretiranim protiukrepom. Primer tega je krvava nedelja leta 1905, ko so vojaki streljali na neoborožene kmete in delavce ter pobili več sto ljudi. Kljub vsemu pa carske Rusije ni zrušil terorizem sam. Stvari se ne bi razvile v to smer, če ne bi bilo prve svetovne vojne, ki je imela za posledico kolaps vojaških in državnih institucij.

Drug primer je weimarska, se pravi predvojna Nemčija. Med letoma 1918 in 1924 je bila ta demokratična republika pod stalnim napadom špartakovcev Rose Luxemburg na levi in Hitlerjevih fašistov na desnici. Med letoma 1918 in 1922 je bilo kar 376 političnih umorov. A vse to še ni bilo dovolj, da bi padel režim. Slabosti nemške ustave, ki je bila preveč demokratična (dovoljevala je organiziranje strank brez zavezanosti ustavi) in preveč avtoritarna (prevelika pooblastila za predsednika), pa tudi gospodarska kriza leta 1929 so omogočile nastop in uspeh Hitlerjeve nacionalsocialistične vladavine. Tudi ta primer dokazuje, da politični teror ne more zlomiti režima brez pomoči zunanjih dejavnikov, kot je recimo gospodarska kriza.

Kaj kažeta oba primera? Terorizem je morda uspešen kot taktika, nikoli pa kot strategija. Terorizem je politika bližnjice, zatekanje k nasilju, ko je mirna poli-

tična pot reševanja problemov preveč vijugasta in negotova. Če se preselimo v nekoliko poznejši čas in v zahodno liberalno demokracijo, se pokaže podobna zgodba. Nemška skupina Baader Meinhof in italijanska Rdeča brigada sta v sedemdesetih letih skušali z ugrabitvami in atentati mobilizirati marginalizirane in nezadovoljne množice, vendar so se njihovi poskusi klavarno končali. Nemška in italijanska demokracija sta preživel, teroristov pa se ne spominjajo kot mučnikov, temveč kot zločincev. Nazadnje je končni propad sovjetskega komunizma po letu 1989 pripeljal do tega, da so radikalni komunisti v Italiji in Nemčiji končno sprejeli dejstvo, da spadajo v mirno parlamentarno politiko.

Če povzamemo: terorizem je prizadejal škodo liberalnim demokracijam, a mu nikoli ni uspelo zrušiti političnega sistema. Liberalne države so se izkazale za veliko manj šibke, kot so se dojemale same. Tako je dejansko poglavitna slabost liberalnih demokracij ta, da podcenjujejo svoje moči.

Zakaj ta poudarek? Ker postavi na laž osnovno domnevo teroristov, da demokratično ljudstvo nima volje in odločenosti za boj za demokracijo. Avtor v tem smislu pravi, da radi vse prehitro pozabimo, da so demokracije skupnosti, ki premorejo žrtvovanje. (Problem očitka libertinistov, češ da oblast izkorišča izredne razmere za doseganje privatnih ciljev, je v tem, da imajo te izredne reakcije večinsko podporo med ljudmi.) Dokaz za to so denimo dogodki okrog slovitnega in tragičnega 11. septembra v Ameriki. Ne le da so se ljudje množično prijavljali za prostovoljno delo v pomoč žrtvam, ne le da so gasilci žrtvovali svoja življenja za reševanje ljudi, potniki letala American Flight 93 so celo uspeli preusmeriti letalo, ki je bilo usmerjeno na Washington, in to za ceno lastnih življenj. Seveda sama moč nacionalnih občutkov ni vselej naklonjena zaščiti individualnih pravic. Teroristični napad lahko vzbudi tako družbeno solidarnost in žrtvovanje kot tudi šovinizem nacionalne in rasne nestrpnosti, ki vključuje aretacije in zasliševanja potencialno nevarnih pripadnikov iste narodnosti. Tovrstni napadi torej razprejo razpoko med demokracijo kot zakonom večine in demokracijo kot strukturo manjšinskih pravic. Razumljivo je, da vlada v kriznih trenutkih prevzema načelo »bolje preventiva kot kurativa«, vendar je pri tem še vedno najpomembnejše, da je oblast in njena moč podvržena nadzoru sodstva in javnosti, saj s tem demokracija vzdržuje tiste mehanizme, ki preprečujejo, da sama ne zanemari vrednot, ki tvorijo njeno jedro. V samo strukturo demokracije je in mora biti ves čas vpet mehanizem sodno-civilne preventive, ki lahko ohrani prej omenjeno načelo »bolje preventiva kot kurativa« v mejah demokratično dopustnega.

5. MOČ ŠIBKIH

Terorizem je nasilna oblika politike in prav zaradi svoje politične razsežnosti je tudi nevaren. Teroristi predstavljajo zatirane množice in se postavljajo za tiste, ki govorijo v njihovem imenu. Če je terorizem oblika politike, se je potrebno proti njemu boriti tudi z močjo argumentov in ne samo z vojaškimi sredstvi. Ob tem je več kot očitno, da se mora vojaška taktika proti terorizmu osredotočiti na dolgoročno politično strategijo. Odgovor na to, kakšna naj bo strategija, pa je odvisen od tega, s kakšnim tipom terorizma se država sooča. Avtor navaja šest tipov, ki zahtevajo različne politične odzive:

1. revolucionarni terorizem, ki skuša zrušiti oblast,
2. terorizem posameznikov, ki zagovarjajo posamične cilje,
3. osvobodilni terorizem, ki si prizadeva za odpravo kolonialnega režima,
4. separatistični terorizem, ki ima za cilj neodvisnost politično podrejene etnične ali verske skupine v državi,
5. okupacijski terorizem, katerega cilj je izgnati okupacijsko silo s svojega ozemlja,
6. globalni terorizem, ki hoče prizadejati škodo in ponižati globalno velesilo.

Z zgodovinskimi primeri smo že osvetlili prvi tip revolucionarnega terorizma. Drugi tip je terorizem posameznikov, ki ga izvaja posameznik ali manjša skupina v protest proti posameznim problemom. V to kategorijo spada recimo bombni napad Timothyja McVeigha na državno poslopje v Oklahoma Cityju, kakor tudi bombne eksplozije v abortijskih klinikah s strani borcev proti splavu. Politična strategija glede tega tipa terorizma mora razločevati med obrambo reda in obrambo vrednot. Tisti, ki postavljajo pod vprašaj večinske vrednote, ponavadi ne ogrožajo javnega reda. Še najbolj pomemben pri tem pa je odziv javnosti na tovrstni terorizem. McVeigh s svojim bombnim napadom ni pridobil nobenega novega privrženca. Edina obramba proti temu tipu terorizma so zborovanja množic ljudi, ki morajo drugim potencialnim rekrutom pokazati, da takšna sredstva in cilji spadajo le k osamljenim posameznikom.

Toda kakšen naj bo odgovor na druge tipe terorizma, ko gre za odsotnost mirnih ustavnih rešitev? Osvobodilni, okupacijski in separatistični tip terorizma so usmerjeni proti tuji nadoblasti nad narodom brez njegove privolitve: kolonialnim režimom, tiraniji etnične večine nad etnično manjšino ali vojaški okupaciji. Prva politična modrost v boju proti terorizmu je, da demokracije ne smejo vladati drugim proti njihovi volji. Kajti temeljna premisa demokracije je pravica naroda do samoodločitve in samodoločitve. To pravico je kot načelo, kaj naj vodi in usmerja ukinitve sesutih velikih evropskih imperijev, na mednarodnem prizorišču, na konferenci v Versaillesu leta 1919, prvič formuliral Woodrow Wilson in vse odlej je bila zvezda vodnica osvobodilnih bojov koloniziranih ljudstev. Tako je bil celoten protikolonialen odpor imperialni nadvladi po letu 1945 – v Indiji, Indoneziji, Alžiriji in Vietnamu – upravičen v okviru temeljnih načel in vrednot demokracije.

Tretji tip terorizma, osvobodilni terorizem, ki ga lahko zgodovinsko lociramo v francoski kolonizirani Alžiriji, se je končal z dokončnim umikom Francozov iz Alžirije. Kajti Francozi niso mogli vnedogled ohranjati političnih stroškov nedokončane vojne za nadzor nad teroristi alžirske Fronte narodne osvoboditve.

Okupacijski terorizem dobro poznamo iz dolgotrajnega bližnjevzhodnega žarišča Izraelcev in Palestincev. Logika manjšega zla je v tem primeru očitna: izpolnitev zahtev Palestincev s strani Izraelcev zahteva nasilen umik prebivalcev z zasedenih palestinskih ozemelj. Krizo ohranja svoj moment prav zaradi strateške nemoči dolgoročnega političnega manevra obeh strani.

Separatistični terorizem poznamo na Šri Lanki, kjer skušajo tamilski Tigri z nasiljem izsiliti od oblasti konfederalno neodvisnost. Politična modrost manjšega zla v tem primeru je spet politični kompromis, ki naj bi imel primarno nalogo ustaviti teroristično nasilje. Moč šibkih – v naštetih primerih – je, kot smo že dejali, njihova temeljna demokratična pravica (in vrednota) do samoopredelitve.

Nazadnje spregovorimo še o zadnjem tipu terorizma, globalnem ali apokaliptičnem terorizmu. Kaj razlikuje slednjega od vseh drugih? Al Kaida za razliko od ostalih tipov terorizma ne goji nobenih političnih ciljev in njen edini cilj je apokaliptično uničenje, ki črpa svoj uničevalski navdih iz religijske eshatologije. Toda eno stvar ima vendarle skupno z drugimi oblikami terorizma, predvsem s prvim, revolucionarnim. Spomnimo se situacije v carski

Rusiji na začetku dvajsetega stoletja, ko je bil edini namen ruskih nihilistov onemogočenje mirnih političnih reform. Enako tudi Al Kaida nima namena prispevati k usvajanju reform v arabskem svetu, temveč jih hoče prej onemogočiti. To je bržkone skupna značilnost prav vseh vrst terorizma. Nenazadnje ne smemo pozabiti, da je separatistični baskovski terorizem v Španiji dosegel vrhunec v času *po* Francu, ko je španska demokracija Baskom dodelila večjo avtonomijo, pravico do jezika in začela vlagati v baskovsko gospodarstvo. Tudi okupacijski terorizem Palestinecev se je razmahnil leta 1990, v času, ki je naznanjal ugodnejšo politično klimo, saj so v Oslu potekali mirovni procesi, katerih namen je bil ustvarjanje palestinske države. Kljub legitimnosti osvobodilnega, okupacijskega in separatističnega terorizma, legitimnosti, ki jo tako ali drugače zatiranim podeljuje demokracija sama, je vendarle treba konstatirati, da je terorizem oblika politike, katere cilj je smrt politike same. Zato se morajo proti njemu boriti vse družbe, ki hočejo ostati politične.

Moč šibkih se torej manifestira v neki temeljni dvoumnosti: prva moč šibkih je negativna: nasilje vseh vrst naj bi ohranjalo status quo krivičnosti odnosa nadrejenih do podrejenih, v katerem si lahko – oziroma hočejo – teroristične enote zagotovijo trajno eksistenco. Vsaka politična reforma je dojeta zgolj kot grožnja njihovemu obstoju. Druga moč teh terorizmov pa izhaja iz samih temeljnih vrednot demokracije in je kot taka pozitivna: pravica do samoodločitve in samoopredelitve. Politična modrost velikih demokracij je torej v tem, da z modro politiko poskrbi za to, da se ohranja kot se le da jasna razločitev med obema vrstama moči, da se z izpostavljanjem legitimnosti moči kot volje do samoopredelitve (tu igrajo ključno vlogo politični pogovori in sklepanje dolgoročnih kompromisov) v čim jasnejši luči pokaže na negativnost in uničevalnost moči tistih šibkih, ki pravzaprav s svojimi nasilnimi dejanji nočejo nič drugega kot ohraniti status quo kot trajno stanje nasilnosti.

6. NIHILIZEM

V poglavju o nihilizmu se avtor iz polja politične etike in prava prestavi v polje premisleka psihologije nihilizma. Ta se nazadnje pokaže za ključno prav zaradi premisleka na koncu prejšnjega poglavja, da osnovni motiv vsakega terorizma ni politične narave, pač pa da vrši nasilje zavoljo nasilja samega. Vprašati se moramo torej po bistvu nihilizma. Kaj je nihilizem? Avtorjev odgovor se glasi: vera v nič kot izguba navdihujočih ciljev. Prvi mislec, ki je izpostavil nihilizem

kot temeljno kulturno prvino evropskega življenja in razmišljal o njem, je bil Friedrich Nietzsche. Tako se pokaže, da resnica človeka kot političnega in kulturnega bitja ni vpeta samo v zgodbo politične zgodovine v njenem prehodu iz totalitarnih oblik v demokratično sedanost, ampak da se sočasno vrši tudi druga zgodovina, ki bi jo lahko provizorično poimenovali kulturnoduhovna zgodovina človeka.

Seveda ni nujno, da se obe zgodbi ali zgodovini vršita v časovni sorazmernosti. Zakaj? Nietzsche je že pred več kot sto leti na ravni kulturno-duhovne zgodovine lociral porast nihilizma, ki pa se je na politični ravni realiziral šele nekaj desetletij kasneje z nastopom ruskih nihilistov, več kot pol stoletja kasneje z začetkom svetovne vojne in nazadnje z današnjim nastopom globalnega terorizma.

In prav tu je točka, v katero se lahko polno naseli filozofska refleksija s svojim vselej posrednim doprinosom k trenutni politični in duhovnozgodovinski situaciji. Nihilizem kot izguba ciljev, ne le političnega, se tako manifestira na kulturno-duhovni kot na politični ravni. Kaj je tisto, kar je ogrozilo in izničilo cilje in smotre človeka v njegovi kulturno-zgodovinski situaciji? Nič drugega kot padec in zlom vsakovrstnih eshatologij, odrešiteljskih projektov, religioznih, filozofskih, politično nazorskih, kot padec ideje odrešitve iz vrženosti v čas in minevanje v religijsko, filozofsko ali politično onkrajčasovnost oziroma večno blagostanje. Začenši z religiozno eshatologijo, ki je kot obljuba nesmrtnosti človeku v njegovi intimi kot tudi v univerzalni skupnosti verujočih osmišljala celoto zemeljskega bivanja v njegovi minljivosti na poti h končni odrešitvi v nesmrtnost.

Filozofija je ta najvišji cilj in nalogo prevzela v iskanju absolutnega duha, ki naj bi odpravil minljivo čutnost in telesnost v prid univerzalni in brezčasni veljavnosti in življenju ideje ali subjekta. V subjektu naj bi se ohranila ista vera v nesmrtnost prav s tem, da ga njegova umnost ohranja onkraj naključno čutno časovnega. Tudi političnost človeka je črpala svoj prvi motiv iz istega vira: vere v nesmrtnost. Kaj je drugega politična predstava o egipčanskem faraonu kot bogu na zemlji, kaj drugega vera v brezprizivno in nevprašljivo moč in legitimnost imperatorjev, kraljev in cesarjev?

Nietzschejeva daljnosežna poanta je v tem, da se nihilizem ni začel šele z zlomom vere v religiozno, filozofsko in politično nesmrtnost kot odrešitev od

časa in zemeljskega bivanja, pač pa da so nihilistični že sami kulturno-politični pojavi, toda le v svoji nedovršenosti, nepopolni realizaciji. Dogodki in pojavi na poznejši politični ravni (revolucionarni nihilizem), filozofski ravni (izguba vere v občeveljavnost in brezčasnost racionalnega subjekta) in religiozni ravni (ni posmrtnega življenja, torej se nič več ne spleča, zato raje hočemo nič vsega kakor nič ne hoteti – kot današnji religiozni fanatizem današnjih fundamentalistov) so po Nietzscheju smiselna konsekvence in konsekvantna izpeljava nemogoče vere v nekaj povsem drugega, kot je življenje v svoji človeški in zemeljski minljivosti.

Krut dokaz za bistveno istost kulturno-duhovnega veznika religiozne/filozofske/politične vere v nesmrtnost in njenega zloma kot dejanskega nihilizma je osupljiva duhovna okrutnost novozaveznega Janezovega razodetja o apokalipsi sveta, ki pretresljivo sovpadе s konkretno teroristično akcijo Al Kaide. Tako se pokaže, da je nasilje nad krhko smrtno človeškostjo človeka vpisano že v samo zasnovo evropske kulture, ko je posvečeno vsako nasilje nad človekom, ki mora žrtvovati sebe in druge za dosego religiozne nesmrtnosti, žrtvovati svojo končno čutnost v prid univerzalne in brezčasne nadčutnosti, svoje osebno dostojanstvo in intimnost za večno slavo politične skupnosti.

Postavi se seveda vprašanje, kje je možnost alternative. Najkrajšo pot do odgovora verjetno najdemo, če se po odgovor napotimo kar k mislecu, ki je najnazorneje naslikal pojav nihilizma v človeški kulturi – če torej kar ostanemo pri Friedrichu Nietzscheju. Njegov celoten napor odkrivanja alternative bi lahko – predvsem zaradi narave pričujoče razprave – skrčili v en sam stavek kot alternativno zavezo: »Bodite mi zagovorniki vse minljivosti.« Nietzsche je človeškemu temeljnemu duhovnemu obzorju nesmrtnosti in večnosti zoperstavil in postavil kot alternativo *horizont končnosti in smrtnosti*. To je tisti prelomni dogodek v kulturno-duhovni zgodovini človeštva, ki je navsezadnje dobil svojo politično realizacijo v institucijah in konvencijah za človekove pravice in ki se danes vedno bolj odločno vpisuje v ustave zaenkrat predvsem evropskih demokracij. Kaj so drugega pravica do življenja, pravica do svobode, svobode izražanja, prepoved smrtne kazni kot ravno utelešenje te nove duhovno-zgodovinske situacije človeštva, ki se prvič zares dojema na horizontu končnosti? Isti kulturno-duhovni vzgib zaradi osnovnega vidika človekove končnosti tudi postavlja mejo in mero zahodnim demokracijam v tem smislu, da niso ena in edina, za vse narode in čase zavezujoča in univerzalna resnica za cel svet.

V tem okviru je torej nastala tudi iniciativa svetovnega etosa kot miselnosti, ki misli na sožitje različnih civilizacij in kultur v globalnem smislu. Velja isto: nobena kultura, civilizacija ne more biti žrtvovana zavoljo nekih višjih ciljev ene same kulture. Svetovni etos razpira tisto odprto sredino, v kateri se dialoško, kulturno, duhovno in politično srečujejo in sporazumevajo različne (duhovne in politične) kulture v njihovi krhkosti končne eksistence. In le na tej osnovi lahko v globalnem smislu pride do veljave neka globalna etika, ki ne zgolj zagovarja partikularnih interesov čez vse in za ceno vsega drugečnega, marveč svojo svetovnost upravičuje s tem, da v iskanju pravrednot prisluhne vsem kulturam. Izkaže se, da so temeljne pravrednote, ki jih svetovni etos izpostavlja, zrasle v najrazličnejših kulturah. Svetost življenja, ki predstavlja etični legitimni temelj pravici do življenja (pozitivna opredelitev) in prepovedi smrtne kazni (negativna opredelitev), je mogoče najti v najizrazitejši obliki v kulturi in duhovnosti budizma, ki je dolga stoletja gojil spoštovanje do svetosti življenja ne le ljudi, tudi ne le pripadnikov določene narodnosti, kar bi lahko očitali starozavezni judovski kulturi, pač pa vseh ljudi ne glede na veroizpoved, rasno in nacionalno pripadnost, in tudi vseh živih bitij.

174 Pravrednota posvečenosti mrtvih je prvič zadobila svojo visoko utemeljitev v antični Grčiji v tragediji *Antigona* trageda Sofoklesa. Jasno je, da tudi ta pravrednota stoji na obzorju končnosti biti in da je bistveno sorodna pravrednoti svetosti življenja. Ne glede na versko, kulturno, politično-ideološko in nacionalno pripadnost si sleherni človek – v skladu s tem legitimnim zakonom, ki je onkraj vsega pozitivnega prava – zasluži pokop, kot pritiče človeku že od pradavnin. Odrekanje pokopa tako predstavlja kršitev prastare etične zaveze izreči minimalno spoštovanje umrlemu, tudi tako, da se s svojim omogoči dostojno slovo od preminulega. Slovenci dobro vemo, kako se s pretrganjem tega najnežnejšega kulturno-življenjskega tkiva človeškosti (odnos do umrlega) ogroža samo jedro mirnega sožitja med ljudmi v demokratičnem svetu.

Tretja pravrednota, dostojanstvo človeka, je toliko bolj očitno zapisana v etično tkivo evropskega človeštva, saj je prvič zrasla na tleh renesančne Italije s spisom Pica dela Merandole *O človekovem dostojanstvu*. Danes je ta pravrednota, ta duh najjasneje zapisan v črko zakona in deklaracij za človekove pravice, kjer je brezprizivno zapisano, da je človekova neodtujljiva pravica prav pravica do svobode, bodisi do svobode izražanja, samoodločanja in svobodne izbire življenjskega stila ali duhovne ali politične opcije, seveda v skladu s spoštovanjem pravic drugega. Prav na tej pravrednoti stoji in pade jedro demokracije

kot pluralizma resnic oziroma sožitja različnosti. Vso to raznolikost kulturnih, duhovnih in političnih resnic drži v enotnosti prav pravrednota človekovega dostojanstva. Tudi četrta pravrednota sodi sem: zlato pravilo, ki pravi, da ne stori drugemu tistega, česar ne želiš, da bi drugi storil tebi, izhaja iz kulturno-duhovne dediščine judovsko-krščanske tradicije. Ta minimalna formalna določitev odnosa do drugega se je v sodobni demokraciji pretvorila v odnos med pravicami in dolžnostmi. Odnos med obema je strogo formalne narave. Kajti moja dolžnost je edinole v tem, da z zagovarjanjem svojih pravic ne krnim in ne kratim pravic drugega. Z drugimi besedami: moja svoboda ne sme ogroziti svobode drugega. Če je dostojanstvo človeka pozitivna opredelitev svobode, je zlato pravilo svoboda v negativu. Prva izhaja iz posameznika v odnosu do drugega in do države, ki posamezniku ne sme kratiti pravice do samostojnega, samoodgovornega življenja, druga pa izhaja iz omejitve posameznikovega življenja zavoljo ohranjanja dostojanstva drugega in tudi skupnosti različnih posameznikov. Z obema zadnjima pravrednotama se ohranja temeljna moč in napetost demokracije kot interesa večine (katere dolžnost je, da ne krati pravic posameznikov in katere pravica je, da zavoljo preživetja – kot pravica do življenja – ob nastopu zunanje nevarnosti – začasno omeji pravice posameznikov) in interesa posameznikov (katerih pravica je življenje po lastni vesti in katerega dolžnost je, da ob življenju lastnih pravic ne ogroža pravic drugega posameznika ter da v primeru terorističnega napada ali grožnje vojne omeji svoje pravice zavoljo ohranitve interesa večine kot političnega preživetja skupnosti spoštovanih posameznikov).

Te štiri pravrednote so skupaj z deklariranimi človekovimi pravicami tisto jedro demokracije, ki zagotavlja, ohranja in krepi duhovno, kulturno, etično in politično bistvo in življenje demokracije. Brez njih, če umanjka ena sama pravrednota ali je kratena ena sama pravica, lahko demokracija v duhovnem in političnem smislu zdrzne nazaj v obdobje duhovno-kulturnega in etično-političnega enoumja, ki se ne ozira po žrtvah za doseganje partikularnih ciljev in ki mu je posvečeno vsako nasilje.

Zato, v tem smislu, se morajo evropske demokracije soočiti z nevarnostjo terorizma, za katerega se izkaže, da ne stoji na nobeni od izpostavljenih pravrednot. Za politično oceno situacije morajo demokratične dežele gledati skozi prizmo temeljnih pravrednot in človekovih pravic. Tako se lahko nadejamo boljše prihodnosti v tem smislu, da se mora tudi prebivalcem dežel, iz katerih izhajajo današnji teroristi, pokazati, da so temeljne pravrednote svetovnega

etosa tudi njihove in da prihajajo k njim ne od zunaj kot vsiljene, saj – kot se je pokazalo – nikakor ne pripadajo samo eni civilizaciji ali kulturi ali religiji. Pokazati pa je treba –, sonarodnjakom kot tudi ljudem drugih dežel –, da teroristi ne zagovarjajo nobenih temeljnih pravrednot kakor tudi človekovih pravic ne, in da je njihov edini cilj – kot povsem apolitičen – le nasilje zavoľjo nasilja, čisti nihilizem, ki različne civilizacije, religije in politike peha v nevarnost, da se onemogoči prav *mirno sožitje* različnosti.

Ta kulturno-politična perspektiva je tista, ki omogoča in preprečuje, da manjše zlo nujnega nasilnega soočenja s terorizmom ne postane večje zlo izgube temeljnih pravrednot življenja demokracije.

7. ARMAGEDON

Kruto dejstvo današnje svetovne situacije je, da terorizem prehaja od konvencionalnega nasilja k apokaliptičnemu. Miniaturno orožje za množično uničenje bo tako najverjetneje kmalu prišlo na nezakoniti trg z orožjem. Situacija je toliko bolj nevarna, ker je od 190 držav v mednarodnem sistemu deset do petnajst držav brez kapacitet, da preprečijo zatočišče mednarodnim terorističnim skupinam. Vsekakor v tem smislu ni olajševalna okoliščina, da so svetovne velesile v marsikaterem primeru kriznih žarišč izkoriščale negotove državne razmere za zaščito svojih interesov s podpiranjem različnih frakcij v teh državah, da so te države izkoriščale kot šahovnice za odigravanje iger med velikimi velesilami. Zgodovinskih primerov je v tem smislu veliko in jih ni treba posebej izpostavljati. In ravno zato se morajo ti globalni ekonomsko-politični interesi velesil umakniti temeljnemu interesu po sožitju, ki ga je začel ogrožati prav apokaliptični terorizem, ki je zrasel na tleh tovrstnih politično-vojaških iger. Terorizem bo ostal grožnja liberalnim demokracijam preprosto zato, ker se svetovne velesile ne morejo umakniti iz sveta, ki jih – velikokrat upravičeno – krivi za lastno nesrečo. Vse dokler mora biti v globalnem smislu sovražnik mojega sovražnika moj prijatelj in zaveznik, nevarnost globalnega terorizma raste. Zato mora zavezništvo med različnimi velesilami začeti graditi na drugi osnovi. Na osnovi, ki jo vzpostavljajo temeljne pravrednote svetovnega etosa in na njem sloneče človekove pravice.

V tem smislu – in v smeri razvijanja svetovnega etosa – lahko razumemo tudi nedavne dogodke na mednarodnem političnem prizorišču. Ameriško ustavno

sodišče je pred nekaj dnevi odločilo, da je Bush z ustanovitvijo vojaških sodišč v zaporih v Gvantamamu presegel pooblastila in da krši ženevsko konvencijo o človekovih pravicah. Bela hiša bo tako morala najti nov način za sojenje osumljencem. Tudi španska vlada je storila zgodovinski korak: odločila se je za pogajanja z Eto, baskovsko skupino, ki je sama pristala na razorožitev. Ti dogodki pričajo ne le o legitimnosti svetovnih pravrednot in človekovih pravic, temveč tudi o relevantnosti pričujoče knjige, ki s premislekom o politični etiki manjšega zla prinaša orientirno točko, ki lahko z vsestranskim prizadevanjem pripelje do večjega ravnovesja v svetovno-političnem smislu in nemara tudi do boljšega jutri.

SVETOVNI ETOS, EVROPSKA CIVILNA RELIGIJA IN VERSTVA NA SLOVENSKEM (Tine Hribar)

178 V okviru razprav o prihodnosti Slovenije pri predsedniku države dr. Janezu Drnovšku je na desetem srečanju konec leta 2005 prišlo do izredne situacije, ko smo se soočili z globalizacijo, se pravi s stikom svetovnih religij/civilizacij na naših lastnih tleh. Na razgovoru so namreč sodelovali predstavniki petih svetovnih religij, pričujočih na Slovenskem: katolicizma, protestantizma, pravoslavja, islamizma in judaizma.

Priča takšnemu stečišču svetovnih religij smo v Sloveniji sicer že nekaj desetletij, a se ga še ne zavedamo povsem. Namreč tega, da smo na križišču, kar je bila najprej nekdanja Jugoslavija, možnega globalnega spopada civilizacij. Le možnega, kajti prav na tem razgovoru smo pravzaprav uspeli oblikovati, vsaj na slovenskih tleh, zavezništvo civilizacij oz. religij kot njihovih ključnih vezi.

Na podlagi dognanj, do katerih sem do tedaj že prišel v okviru raziskovalnega projekta *Globalizacija, svetovni mir in svetovni etos*, sem imel na srečanju referat z naslednjo vsebino:

Niti pred sto niti pred petdesetimi leti ne bi moglo priti do pogovora, kakršen je današnji pogovor o prihodnosti Slovenije, pogovor, ki vključuje tudi razpravo

»o vlogi, ki jo imajo verske skupnosti pri obravnavanju vrednostnih vprašanj v modernih demokratičnih evropskih družbah«. ²⁷ Kar iz nekaj razlogov ne.

Najprej zaradi dejstva, da niti pred sto niti pred petdesetimi leti Slovenija še ni bila samostojna država. Nato zaradi dejstva, da slovenska družba pred sto, še manj pa pred petdesetimi leti ni bila demokratična družba v sodobnem pomenu. Končno zaradi dejstva, da so se verske skupnosti različnih religij, celo različnih krščanskih konfesij šele ob koncu 20. stoletja odločile za resen medsebojni dialog. Prej kakor med njimi samimi je v Evropi sicer že v šestdesetih letih prejšnjega stoletja prišlo do dialoga med teisti in ateisti, konkretno, med krščanskimi teologi in marksističnimi ideologi. A tudi ta dialog je kmalu (ob napadu Sovjetske zveze na Češkoslovaško) zamrl in potem v osemdesetih letih le deloma oživel (in životaril do padca berlinskega zidu). Smo pa bili na Slovenskem v dialog pritegnjeni oz. bili v nekaterih primerih njegovi pobudniki tudi kulturniki, ki nismo bili ne cerkveno ne partijsko vezani, marveč smo se v dialog vključevali, namreč kot avtonomne osebnosti, iz laične oz. civilne družbe. ²⁸

²⁷ Tako se je glasila ena od formulacij vabila predsednika Republike Slovenije z dne 29. 11. na deseti pogovor o prihodnosti Slovenije 14. 12. 2005. Osnova pričujočega teksta sta pisni referat s tega posveta (1. in 2. del) in ustni nastop (3. del), v opombah pa je aktualiziran s komentarji dogodkov po posvetu.

²⁸ Ti dialoški kontakti so se začeli takoj po sklenitvi II. vatikanskega koncila, na Slovenskem najprej med študenti filozofije in teologije, širše pa kakih dvajset let kasneje. Odmev mednarodnih srečanj sta bila, seveda z dokajšnjo zakasnitvijo, v osemdesetih letih, pri nas dva razgovora. Prvega, domačega, z naslovom *Pogovor o sožitju in dialogu* je v okviru revije 2000 (št. 17/18) leta 1981 organiziral Peter Kovačič - Peršin. Drugega, mednarodnega, z naslovom *Znanost in vera* pa sta v okviru SAZU leta 1984 organizirala dr. Zdenko Roter kot univerzitetni zastopnik obstoječe komunistične oblasti in dr. Franc Rodé kot tajnik vatikanskega tajništva za neverujoče, ki sta napisala tudi skupni uvodnik v knjižno izdajo posvetovanja. Sestava razpravljavcev v okviru revije 2000 je bila tridelna: prvo skupino so sestavljali katoliški teologi dr. France Perko, dr. Franc Rode, dr. Anton Stres in dr. Ojnik Stanko, drugo skupino marksisti dr. Marko Kerševan, dr. Zdenko Roter, dr. Andrej Ule in dr. Janko Prunk, tretjo skupino pa kulturniki Taras Kermauner, Marjan Rožanc, dr. Ivan Urbančič in dr. Tine Hribar. Na posvetovanju v okviru SAZU smo, kakor je razvidno iz publikacije *Science and Faith – International and interdisciplinary colloquium* (Ljubljana/Rome 1984), od Slovencev sodelovali dr. Franc Rode, dr. Anton Trstenjak, dr. Anton Stres, dr. Vekoslav Grmič, dr. Zdenko Roter, dr. Marko Kerševan, dr. Andrej Kirn, dr. Janez Strnad in dr. Tine Hribar, lahko pa bi sem prišeli še Thomasa (Tomaža) Luckmanna. Ob dvajsetletnici posvetovanja je bil simpozij ponovljen, vendar smo od navzočih na prvem posvetovanju leta 2004 zaradi različnih vzrokov sodelovali le dr. Stres, dr. Kerševan in jaz. V pripravljalnem odboru smo se dogovorili tudi za izdajo zbornika referatov. Po posvetovanju ni bilo nobenega sestanka več, pa tudi zbornik še zmerom ni izšel. Ali morda komu sploh ni bil všeč, namreč glede na sestavo referentov in vsebino nekaterih referatov, je njegov izid nezaželen? V letu 2005 je »kultura dialoga« znova oživila tudi s

V tem kontekstu razumem tudi današnji razgovor, saj naj bi glede na povabljeni v njem ne šlo toliko za dvogovor med državo kot politično družbo in družbo klerikov verskih skupnosti, kolikor za odprt pogovor na ravni civilne družbe.²⁹ Kako pa je sploh mogoče, da smo se danes, sredi decembra 2005, v režiji slovenske države lahko zbrali tako zastopniki različnih teizmov kot ateisti, tako člani sakralnih kot člani sekularnih ustanov, tako predstavniki treh krščanskih konfesij kot dveh drugih religij? To je mogoče zaradi že dovolj uveljavljenega in utrjenega evroslovenstva kot sotvorca evropske demokracije, temelječe na evropski civilni religiji, povzeti v preambuli³⁰ ustavne pogodbe o Evropski uniji, ki jo je Republika Slovenija za razliko od večine evropskih držav tudi že ratificirala.

1. POJMA CIVILNE RELIGIJE IN KLERIČNE RELIGIJE

Izraz *civilna religija* (*la religion civil*) je v *Družbeni pogodbi* vpeljal Jean Jacques Rousseau, ga filozofsko utemeljil, obenem pa razložil od dveh drugih religij: od religije, ki ji pravi *religija človeka* (*la religion de l'homme*), in religije, ki ji pravi *klerična religija* (*la religion du Prêtre: svečeniška, duhovniška religija*).³¹ V sodobno družboslovno terminologijo ga je prenesel ameriški sociolog religije Robert Bellah, ko je oblikoval sintagmo *ameriška civilna religija*, sam pa pod njegovim vplivom uvajam sintagmo *evropska civilna reli-*

katoliško ustanovitvijo Forum za dialog med vero in kulturo, katerega prvo zasedanje je bilo na pobudo in v organizaciji Milana Knepa, tajnika Medškofijskega odbora za kulturo, 9. 4. 2005 v Lovranu; na njem nas je sodelovalo že okoli trideset predstavnikov različnih miselnih orientacij.

²⁹ Moja pričakovanja so se izjalovila, saj so predstavniki RKC pogovor razumeli predvsem kot dogovarjanje z državo, in to v podobi razmerja Cerkev (z veliko): država (z malo); kot že tolikokrat v podobnih primerih so teologi vsebino pogovora povsem podredili zavzemanju/boju za več vpliva in moči, skratka za več oblasti, ne le duhovne, ampak tudi posvetne. Temu je služilo tudi izrecno poudarjanje – v nasprotju s Küngom in Huntingtonom – neizmerne izjemnosti, univerzalnosti in absolutnosti krščanstva.

³⁰ Vsebinsko preambule poglobljajo *Definicija in cilji Unije*, zlasti 2. člen z naslovom *Vrednote Unije*, razčlenjuje jo *Listina o temeljnih pravicah evropske unije* z lastno preambulo, njena prva dva člena pa govorita o dostojanstvu človeka in svetosti (njegovega) življenja, torej o vrednotah, ki sta bili navedeni že tudi na začetku Osnutka Ustave Republike Slovenije, v končni redakciji oz. ob sprejetju Ustave pa sta zaradi nasprotovanja slovenskih krščanskih demokratov na eni in slovenskih liberalnih demokratov na drugi strani izpadli.

³¹ Podrobnejšo analizo razmerja med temi tremi »religijami« sem podal v razpravi »Civilna družba, pravna država in človekove pravice« v zborniku *Varstvo človekovih pravic*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988, str. 276–295.

gija. Ti specifični oznaki že nakazujeta, da v nasprotju z *religijo človeka*, ki pri Rousseauju označuje to, čemur danes pravimo *svetovni etos*, ena sama, recimo globalna civilna religija, ne obstaja, vsaj za zdaj še ne, marveč vlada na svetu več civilnih religij.

Civilne religije obstajajo le v pluralu. Vendar pa niso več omejene na posamične (nacionalne) države; v svojih formulacijah niso več vezane zgolj na ustave te ali one države, temveč so se s povezovanjem držav začele širiti, tako da je evropska civilna religija tista religija, ki je omogočila nastanek Evropske unije, hkrati pa je, vsaj v osnutku, dobila svoj obraz z njeno ustavno pogodbo. Ta bo, če bo in kadar bo ratificirana, se pravi, verificirana s strani vseh držav povezave, Evropsko unijo vzvratno duhovno utrdila in pravno potrdila njeno identiteto.

V čem pa so temeljne razlike med posameznimi civilnimi religijami, kakršna sta ameriška in evropska civilna religija? Krucialna razlika med njima izhaja iz položaja smrtnih kazni. Znotraj ameriške civilne religije je smrtna kazen sprejemljiva, znotraj evropske civilne religije pa nikakor ne. V 2. členu *Listine o temeljnih pravicah Evropske unije* je zapisano: »Nihče ne sme biti obsojen na smrtno kazen ali usmrčen.« Ta prepoved smrtnih kazni ne pomeni le zapisa etičnega načela, marveč predstavlja njegovo uzakonjenje, tj. evropsko pravno normo. Ne pomeni le spoštovanja in uveljavitve svetosti življenja kot ene od temeljnih vrednot svetovnega etosa, marveč samo dosedanje najhujšo kazen za zločin, kakršen je umor človeka, razglašajo za zločinsko. Znotraj evropske civilne religije in iz nje izvirajoče ustavnosti bi bila tako sodnik, ki bi zločinca obsodil na smrtno kazen, kot rabelj, ki bi to kazen izvršil, obsojena kot zločinca. Kot zločinca zoper človeškost.

Kajti pravica do življenja je prva med pravicami, ki izhajajo neposredno iz človekovega dostojanstva. Drugače, vzvratno rečeno, tisto, na kar je dostojanstvo človeka najizvirneje vezano, je prav svetost človekovega življenja. In ker svetost življenja spada med pravrednote vseh svetovnih religij, bi bilo pričakovati, da bodo tudi verske skupnosti na Slovenskem spoštovale in uveljavljale svetost življenja kot vrednoto, ki so ji absolutno zavezane. In se s tem verificirale ne samo kot spoštovalke svetovnega etosa, minimalnega skupnega etičnega imenovalca vseh svetovnih religij oz. kultur, ampak tudi kot trdne podpornice evropske civilne religije in zanesljive zagovornice evropskih ustavnopravnih norm.

To navsezadnje pomeni, da bi morale, če naj pričajo o svoji etični verodostojnosti in zavezanosti pravnemu evropejstvu, povzdigniti svoj glas zoper vsako smrtno obsodbo in zopet vsako izvršitev smrtne kazni na svetu, zlasti pa glas zoper takšno zločinsko ravnanje v deželah, ki se sklicujejo na deset svetopisemskih zapovedi, med katerimi nahajamo tudi prepoved ubijanja.

Žal ni tako. Če si izmed religij oz. cerkva, ki sledijo *Bibliji*, tokrat bliže ogledamo le katoliško versko skupnost, ki je pri nas najštevilčnejša, ne moremo mimo dejstva, da *Katekizem katoliške Cerkve* dopušča smrtno kazen. Da torej svetosti življenja v resnici nima za absolutno in brezpogojno vrednoto. Še več, da RKC operira z dvojnimi merilom. Medtem ko poudarja, da sta »splav in usmrnitev otroka gnusna zločina«, zaradi česar ima formalno sodelovanje pri splavu za »velik greh«, torej v odnosu do sodelujočega zdravnika nalaga »kanonično kazen izobčenja«, ³² ta kazen ni zagrožena ne sodnikom ne rabljem, ki sodelujejo pri izreku oz. pri izvršitvi smrtne kazni, kaj šele politikom, ki se podpišejo pod odlok o usmrnitvi. Skratka, njihovega početja nima za »gnusni zločin«. Pa bi ga pod obnebjem svetovnega etosa in evropske civilne religije, če že ne svoje klerične religije, morala imeti. Vsakdo, ki je (bil) soudeležen pri smrtni kazni, je v očeh evropske skupnosti zločinec; ne le z etičnega, ampak tudi s pravnega vidika.

2. AMERIŠKA IN EVROPSKA CIVILNA RELIGIJA

Ob navedem protislovju v enem od glavnih besedil RKC se zatorej ni treba posebej spraševati, zakaj se prav politiki iz nekaterih katoliških verskih skupnosti, npr. na Poljskem, tako glasno zavzemajo za ponovno uvedbo smrtne kazni. In se pri tem sklicujejo na ameriški zgled. Gre za podobno situacijo, kot je šlo ob ameriškem vojaškem napadu na Irak. Pokojni papež Janez Pavel II. je obsodil ta napad, toda države, ki so mu prve skočile v hrbet, so bile ravno države, ki se imajo ponavadi za najbolj katoliške: Italija, Španija pa tudi Poljska, papeževa domovina. ³³ Na srečo smo se jim Slovenci pridružili le deloma,

³² *Katekizem katoliške Cerkve*, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, str. 569. *Katekizem* sicer navaja, da je človeško življenje treba »spoštovati in ščititi brezpogojno« (str. 569), toda ko obenem zatrjuje, da »v skrajno težkih primerih ni izvzeta tudi smrtna kazen« (str. 567), da je v določenih pogojih torej dopustna (»Vse je odvisno od pogojev, časa in kraja.«), se giblje znotraj očitnega protislovja.

³³ V intervjuju »Sind Christen bessere Politiker« (*Die Zeit*, 18. 8. 2005) je Rocco Buttiglione

saj v Irak nismo poslali svojih vojakov. Pričakujem, da bomo pri tem, namreč kot država, tudi ostali, torej vztrajali kljub morebitnim ameriškim ali kakim drugim pritiskom. ³⁴ In upam, da bodo svoje ime za takšno našo držo glasno, tj. jasno in razločno zastavile tudi verske skupnosti pri nas, skupaj s katoliško kot najmočnejšo, največjo in najvplivnejšo versko skupnostjo.

Še bolje bi bilo, če bi verske skupnosti na Slovenskem sklenile, vsaj pri sebi, da ne bodo podprle nobene okupatorske ameriške avanture več, ne tako ne drugače. Da ne bodo sprejele nobenega nasilnega izvažanja demokracije in nobenega nasilnega vmešavanja (ne trdega, militarističnega in ne mehkega,

(minister za kulturo v Italiji, kandidat za ministra EU – pravosodje) na trditev, da je papež ameriški napad na Irak obsodil, odgovoril: »Ali je papež to vojno razglasil za napačno? Prej bi dejal: Papež ima za napačno *vsako* vojno. Toda po *Katekizmu* katoliške Cerkve ve, da poslednja sodba o tej vojni ne pripada njemu, temveč politikom. Papež je kot mati, ki tudi ne bi nikoli rekla: *Dobro je, da je bil moj sin obsojen na smrtno kazen*. Mati bi sodniku zmerom dejala: *Si prepričan? Ni nobene druge možnosti?* In če politik ne vidi nobene druge možnosti, da bi se uprl grozeči nevarnosti, kaj naj bi storil? Ravnati mora po lastni vesti. Sicer pa, med drugim, sploh ni res, da Italija vodi to vojno v Iraku. Svoje vojake smo poslali šele po vojni, da bi sodelovali pri obnovi in pomagali iraškemu ljudstvu.« Ob tem izmikanju in sprenevedanju se človek vpraša: Ali že papež sam tega, kar je razglasil, ni vzel povsem resno ali pa katoliki, kakršen je Buttiglione, papeža ne jemljejo resno. Buttiglione pa mimogrede pozabil še na to, da je EU odpravila smrtno kazen in da se zato nobena evropska mati ne more znajti v položaju, kakršnega prikazuje.

³⁴ Žal smo podlegli tudi mi. Po sklepu vlade 12. 1. 2006 bomo v Irak poslali štiri vojaške inštrukterje. Pomagali naj bi stabilizirati, tudi po izjavi dr. Janeza Drnovška, destabilizirani položaj, ki so ga sicer zakrivila ZDA. Naša pomoč bo seveda brez vojaške teže, zanemarljiva; a sploh ne gre zanj kot tako, gre le za to, da s dvojno odločitvijo priznamo domnevnega gospodarja sveta tudi za svojega Gospodarja, brez izmikanj, v katera smo se zatekali doslej. Brezpogojno zavračam ta vladni sklep; ne zaradi nedvomno večje naše ogroženosti s strani teroristov, marveč zaradi naše osebne avtonomnosti in neokrnjene nacionalne suverenosti. Ta vladna odločitev namreč ne pomeni le prenosa nekaterih pristojnosti, za kar gre v razmerju do EU, temveč pomeni vstop v podložniški položaj: z njo smo postali ameriški vazali. Naše razmerje do Američanov je postalo podobno nekdanjemu razmerju do Bavarcev: takrat je šlo za pokristjanjevanje, danes pa gre za amerikaniziranje, vključujoče ameriško civilno religijo. Teza, da moramo sodelovati pri okupaciji Iraka zaradi odprave »negativnih posledic ameriškega vojaškega posega« (Matej Makarovič, »Globalna odgovornost«, *Delo*, 18. 1. 2006), torej okupacije, ni samo v protislovju s samo seboj, ampak tudi z dejstvi, saj se poseg še zmerom ni končal. Sklicevanje na »globalno odgovornost« in »etiko« v tej zvezi pa je naravnost svetohlinsko. Kaj pomeni etična odgovornost ob dejstvu, da Američani z usmerjenim bombardiranjem zavestno pomorijo cele družine, z otroki vred, ko hočejo likvidirati med njimi domnevno navzočega terorista? In kaj pomeni sodelovati z iraško vlado, ki je ponovno uvedla smrtno kazen? Ne vem, kaj je neetično, če ne prav takšno obnašanje. V prvi vrsti nikakor ne gre za našo lastno varnost ali varnost naših plačancev, marveč za življenja in dostojanstvo ljudi, ki bodo žrtve početja naših vojakov. Pa naj bomo soudeleženci vojne, ki so jo Američani začeli, ali pa vojne, ki so jo povzročili, namreč državljanske vojne.

misijonarskega) zahodne civilizacije v druge svetovne civilizacije. To bi navsezadnje pomenilo dosledno spoštovanje prve pravrednote svetovnega etosa, zatega pravila kot okvirne vrednote vseh drugih njegovih vrednot. »Ne stori drugemu tega, česar ne želiš, da bi drugi storil tebi.« To pravilo, ki zamenjuje in odpravlja talijonsko načelo, je staro že nekaj tisočletij, vsebujejo ga sveta besedila vseh svetovnih religij, vključno z *Biblijo* (»Svetim pismom Stare in Nove zaveze«; v narekovajih, saj se judovska sveta besedila le z vidika krščanskih evangelijev kažejo kot starozavezna besedila). Ne vsebuje pa ga ameriška civilna religija. Narobe. Harold Bloom – ne kak levičar, marveč zelo ugleden ameriški konservativni mislec – jo v knjigi *The American Religion – The Emergence of the Post-Christian Nation* (1999) vidi in ocenjuje takole:

»Ameriška religija na sebi ni nasilje, vendar tako eno kot drugo pogosto spremlja zmešnjava, vsekakor pa je naše védenje pogostejše kot nenasilno védenje. Religija jaza bo težko religija miru, kajti ameriški jaz teži k temu, da se definira z vojno proti drugosti. Če ti tvoje védenje navsezadnje pravi, da si onstran narave, ker jo že od nekdaj presegaš, potem te tvoja naravna dejanja ne morejo omadeževati. Nič čudnega torej, če odrešenje, ko je enkrat doseženo, ne more več odpasti od ameriškega Vernika, ne glede na to, kaj dela. Mi izvažamo svojo kulturo, nizko in visoko, in vedno bolj izvažamo tudi ameriško Religijo. Če se izkaže, da je imel Woodrow Wilson prav in nam je namenjeno, da bomo vodilni duh narodov sveta, bo enaindvajseto stoletje zaznamovano z vseobsegajočo vrnitvijo k verskim vojnám.«³⁵

Grozi nam torej vrnitev za dvesto, tristo let nazaj v zgodovino; a zdaj ne več na evropski, marveč na globalni ravni. Na to nevarnost, na grozečo nevarnost ponovnega obrata od zatega pravila k talijonskemu načelu zob za zob, glavo za glavo, terorizem za terorizem (militantni anti-terorizem), ki bi neogibno povzročil svetovno katastrofo, opozarja tudi avtor *Spopada civilizacij* (1997). V nasprotju z mnenjem njegovih površnih bralcev Samuel P. Huntington ne poziva na pripravo na globalni spopad med civilizacijami oz. na planetarni trk kultur, temveč skuša dokazati, kako nujno je, da se mu v imenu ohranitve človeštva izognemo. Da ga s pomočjo uveljavitve svetovnega etosa preprečimo. Zato je že vnaprej nastopil proti sedanjí politiki vlade ZDA: »Na kratko, da bi se v prihodnosti izognili velikim medcivilizacijskim vojnám, jedrne države ne

³⁵ Glej komentar tega Bloomovega besedila in ustrezne podatke v zvezi z njim v: Tine Hribar, *Obvladovanje sveta in svetovni etos*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2003, str. 229 isl.

smejo posredovati v konfliktih v drugih civilizacijah. To je resnica, ki jo bodo nekatere države, še posebno Združene države Amerike, le s težavo sprejele. To pravilo vzdržanja, da se jedrne države vzdržijo posredovanja v konfliktih v drugih civilizacijah, je prvi pogoj za mir v mnogocivilizacijskem, mnogopolarinem svetu.«³⁶ Huntington se tako kot Bloom zaveda, da je osnovna naperjenost ameriške (civilne) religije pogubna, za druge, pa tudi, če ne predvsem, za ZDA same. Zato se zavzema za ohranitev edinstvenosti zahodne, evro-ameriške civilizacije, toda ob podpiranju svetovne večkulturnosti/večreligioznosti, oprte na svetovni etos in njegove vrednote.³⁷ Huntington se vpraša: »Mar obstaja neka splošna, posvetna težnja k višjim ravnem Civilizacije, ki presega posamezne civilizacije?« In odgovarja: Da, obstaja.

3. PROJEKT SVETOVNEGA ETOSA

Projekt svetovnega etosa, religije človeka kot človeka, ki ga je nakazal že Rousseau, pred dvajsetimi leti pa znova obudil in izrecno zasnoval Hans Küng,³⁸ tudi sicer pridobiva vse več zagovornikov. Tu skoraj ni treba omenjati vsem nam znanega Dalaj Lame z njegovo budistično etiko svetosti življenja

³⁶ Samuel P. Huntington, *Spopad civilizacij*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2005, str. 405.

³⁷ »Človeška družba je <univerzalna, ker je človeška, posebno, ker je družba>. Včasih korakamo z drugimi; večinoma korakamo sami. Vendar <tanka> minimalna morala izhaja iz skupne človeškosti, <univerzalna nagnjena k nečemu> pa obstajajo v vseh kulturah. Namesto uveljavljanja domnevno univerzalnih značilnosti ene civilizacije zahteva kulturno sobivanje iskanje tega, kar je skupno vsem civilizacijam. V mnogocivilizacijskem svetu je konstruktivna smer zavreči univerzalizem, sprejeti raznolikost in iskati skupne poteze. ... Poleg tega imajo glavne svetovne religije – zahodno krščanstvo, pravoslavlje, hinduizem, budizem, islam, konfucianizem, taoizem, judovstvo – ne glede na to, do kolikšne stopnje so razdelile človeštvo, vse skupne ključne vrednote, kakor so poudarili številni avtorji. Če naj ljudje razvijejo univerzalno (svetovno) civilizacijo, bo nastajala postopoma z raziskovanjem in širjenjem teh skupnih potez. Zato je poleg pravila vzdržanja in pravila skupnega posredovanja tretje pravilo za mir v mnogocivilizacijskem svetu *pravilo skupnih značilnosti*: ljudje iz vseh civilizacij bi morali iskati in skušati razširiti vrednote, institucije in prakse, ki so skupne njim in ljudem iz drugih civilizacij.« (Huntington, prav tam, str. 407 in 409)

³⁸ Hans Küng, *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990. Küng je bil na II. vatikanskem koncilu uradni papeški svetovalec, kasneje pa je bil s strani cerkvene oblasti suspendiran, lustriran kot predavatelj s katoliške fakultete. Na začetku 21. stoletja je v Tübingenu ustanovil *Fundacijo svetovnega etosa*, v njenem okviru pa so med drugim nastopili: leta 2000 britanski premier Tony Blair s predavanjem »Vrednote in moč skupnosti«, leta 2002 visoka komisarka za človekove pravice in bivša predsednica Irse Mary Robinson s predavanjem »Etika, človekove pravice in globalizacija«, leta 2003 generalni sekretar OZN Kofi Annan s predavanjem »Imamo še vedno univerzalne vrednote«, leta 2004 pa nemški predsednik Horst Köhler s predavanjem »Koliko se nas tičejo drugi«.

vseh živih bitij, pač pa je treba omeniti generalnega sekretarja OZN Kofija Annana, ki je leto 2001 razglasil za »leto dialoga kultur«, pod okriljem varnostnega sveta pa imenoval dvajsetčlansko skupino vidnih svetovnih osebnosti (»group of eminent persons«), v katero je vključil tudi Künga, ter ji naročil, naj do konca tega leta oblikuje poročilo z naslovom »Nova paradigma globalnih odnosov«. Končni naslov dokumenta je bil »Crossing the Divide – Dialog among Civilization«, ³⁹ izhaja pa iz svetovnega (globalnega) etosa, katerega vrednote naj kljub divergencam omogočijo konvergenco. Generalna skupščina je o dokumentu razpravljala novembra 2001 in sprejela *Resolucijo* (A/RES/56/6) z »Globalno agendo o dialogu kultur«. ⁴⁰ Vsi razpravljalci so ugotavljali, da je 11. september 2001 pokazal, kako je bil zadnji, tako rekoč že zamujeni čas sprejeti takšno resolucijo. Na podlagi te resolucije ter na pobudo Turčije in Španije je Annan letos oblikoval Urad zaveznitstva za civilizacijo. ⁴¹ Zaveznitstvo med civilizacijami naj bi na podlagi svetovnega etosa (»globalne etike«) preprečilo spopad med njimi, omogočilo dialog med vsemi kulturami sveta.

Obstajajo različni zasnutki svetovnega etosa, tako da katalog njegovih vrednot še ni v celoti izdelan. Težko ga je sestaviti, ker gre pri njem za skupne vrednote različnih teizmov pa tudi različnih ateizmov. Ni namreč vsako brezboštvo že tudi brezverstvo. ⁴² Zenovski budizem je, sledeč izvornemu budizmu, ateističen,

³⁹ V knjižni obliki je ta dokument, skupaj z razpravami, izšel pri School of Diplomacy and International Relations, Seton Hall University, New Jersey 2001.

⁴⁰ Simptomatično je, da naše časopisje o vsem tem ni poročalo. Kot tudi ne o konferenci o vrednotah v EU (»The Politics of European Values«), ki je bila v Haagu 7. septembra 2004. Očitno so naši mediji za te stvari ravno tako gluhi kot večina naših politikov.

⁴¹ Za direktorja urada je Kofi Annan imenoval Tomaža Mastnaka (ZRC SAZU). O tem je v zapisu »Naš človek v Združenih narodih« (A. H. Žerdin) 28. 11. 2005 poročala *Mladina* (str. 44 in 45); Mastnak je to mesto dobil po vsej verjetnosti zaradi tega, ker je objavil vrsto prispevkov, v katerih razkriva tudi drugo, temno plat krščansko evropskega spopadanja oz. obračunavanja z arabskimi in turškimi muslimani.

⁴² Brezboštvo najbolj vztrajno enači z brezverstvom France Rode, zato tudi spregleduje dejstvo, da so pri spoštovanju svetosti življenja in posvečenosti mrtvih nekateri ateisti celo doslednejši od teistov. To, da domala povsem zanika celo sam obstoj ateistov, ni nič drugega kot izraz brezobzirnega polasčanja drugih in drugačnih, duhovno nasilnega poistovetovanja s samim seboj: »Tu v Italiji poznam samo enega, ki dosledno zastopa ateistična stališča – ime mu je Umberto Galimberti in piše za Republiko. Ta Galimberti je predlagal, da se ukinejo pogrebi in pokopališča, ker da zavzemajo že preveč prostora. Pokojnike bi po njegovem morali prepustiti klinikam, da jih <uporabijo>, kot se jim zdi, drugo pa skurijo. To je, vidite, pravi ateizem.« (»Mene so se lotili s silo, škofa Urana hočejo omrežiti z laskanjem«, *Dnevnik*, Zelena pika, 24. 12. 2005) Ne, to je brezverstvo, umanjkanje spoštljivega odnosa do svetega, v tem primeru do posvečenosti mrtvih, umanjkanje, v katerega so včasih zapadali, ko so npr. samomorilcem odrekli cerkveni pokop, tudi teisti,

je brez bogov, pa kljub temu spada med religije. Evropski ateizem sodobne svobodomiselnosti zavrača vero v Boga, verjame pa v brezpogojno veljavnost pravrednot svetovnega etosa; v nasprotju s komunističnim borbenim ateizmom, ki se ni oziral na nobeno od teh vrednot. Sam jedro svetovnega etosa, minimalni skupni etični imenovalac vseh ljudi, ta minimum od minimuma odkrivam v štirih pravrednotah: v človekovem dostojanstvu, svetosti življenja, posvečenosti mrtvih in zlateg pravilu. Ker v dveh od navedenih pravrednot svetovnega etosa neposredno nastopa sveto, pri prikazanem etosu ne gre le za etiko v običajnem pomenu, marveč tudi, če ne celo predvsem za religioznost, seveda pa ne za klerično religioznost v običajnem, konfesionalnem ali celo teističnem pomenu.

Ker svetovni etos s svojo praisvorno religiozno dimenzijo prežema tako teiste v običajnem kot ateiste v izbranem pomenu, vanj ni mogoče uvrstiti vseh zapovedi/prepovedi svetovnih religij. Na primer, prve tri zapovedi bibličnega dekaloga, zapovedi s prve plošče desetih božjih zapovedi katalog svetovnega etosa ne more upoštevati, saj te izključujejo tiste, ki ne verujejo v (enega samega) Boga; torej same sebe onemogočajo kot skupni imenovalac vseh ljudi. Ne izhajajo iz človeka kot človeka, temveč iz ljudi določene veroizpovedi. So religiozno etična podlaga biblične supercivilizacije, ne pa tudi možne Civilizacije (v Huntingtonovem pomenu).

Dodatna, tudi naš čas še zmerom opredeljujoča težava izhaja iz razumevanja Boga, na katerega se nanaša prva zapoved iz dekaloga. Težava, ker so nekatere

katoliški duhovniki. Sicer pa so preučevanja razmerja med teisti in ateisti glede na njihovo prepoznavanje etičnosti pokazala naslednje: »Na vprašanje, kako razlagajo svoje odločitve, da je v nekaterih primerih nekaj dovoljeno, v drugih pa prepovedano, so vprašani odgovorili, da se jim niti ne sanja, ali pa so ponudili različne razlage, ki ne morejo pojasniti njihove odločitve. Izkazalo se je, da so tisti z verskim prepričanjem bolj brez opore in zmedeni kot ateisti. Te študijo dajejo empirično podporo mnenju, da smo podobno kot z drugimi zmožnostmi mišljenja, vključno z jezikom in matematiko, obdarjeni z moralno sposobnostjo, ki vodi naše intuitivne sodb o dobrem in slabem. Te intuicije odsevajo rezultate milijonov let, v katerih so naši predniki živeli kot socialni sesalci in so del naše skupne dediščine. Naša razvijajoča se intuicija nam ne da nujno pravega ali doslednega odgovora o moralnih precepih. Kar je bilo dobro za naše prednike, ni nujno dobro danes. Toda vpogled v spremembe na področju morale, v katerem so predmet obravnave tudi pravice živali, splav, evtanazija in mednarodna pomoč, kaže, da do sprememb ni prišlo zaradi religije, ampak so odsev človečnosti in tega, kar razumemo kot dobro življenje. Glede na to je za nas pomembno, da se zavedamo univerzalnosti moralnih institucij, da se lahko zgledujemo po njih, če pa imamo možnost izbire, jim lahko tudi nasprotujemo. To lahko delamo brez bogoskrustva, zato ker je to v naši naravi, ne pa Bog, ki naj bi bil izvor moralnosti.« (M. Hauser, P. Singer, »Morala nevernikov«, *Dnevnik*, Zelena pika, 21. 1. 2006).

njegove lastnosti v nasprotju s pravrednotami svetovnega etosa, drugače povedano, ker se te lastnosti z vidika svetovnega etosa kot etičnega kriterija izkažejo za neetične. Med takšne lastnosti spadajo genocidna⁴³ poteza tega Boga, njegov bratomorni ukaz⁴⁴ ob uveljavljanju dekaloga in še nekatere druge, človekovo dostojanstvo ali svetost človekovega življenja uničujoče lastnosti.

4. FUNDAMENTALIZMI

Etičnega problema ni, dokler na biblijski tekst gledamo kot na dokument nekega arhaičnega zgodovinskega obdobja. Nastopi pa v trenutku, ko se na Boga s prikazanimi lastnostmi začnejo sklicevati verski fanatiki, religiozni fundamentalisti te ali one religije, vezane na biblijskega Boga. Še z večjim etičnim problemom pa se srečamo, ko kak teolog, zlasti če je to vodilni cerkveni teolog, začne krožno upravičevati morilska dejanja v imenu Boga s tem Bogom samim: tako da 5. božjo zapoved, ki je sestavina svetovnega etosa, brezpogojno podredi izključujočnostni 1. zapovedi, se pravi, jo z relativiziranjem kot tako razvrednoti; za zločinca pa v skladu s tem razvrednotenjem ne bo razglasil morilca v imenu Boga in njegove prve zapovedi, temveč kršitelja te zapovedi, po teologu izpostavljene kot zapovedi vseh zapovedi. Torej Teolog v tem primeru, obo-rožen s svojo monoteistično logiko, za zločince ne proglašajo samo religioznih in sekularnih ateistov, ampak tudi politeiste. Pomor naj bi bil potemtakem drugotnega pomena, saj naj bi bilo vse krvavo dogajanje v zvezi z njim le posledica predhodnega religioznega samomora krivovercev oz. brezbožcev:

⁴³ Npr. Devteronomij, Peta Mojzesova knjiga, 5 Mz 2,31–34: »In Gospod mi je rekel: *Glej, začel sem ti izročati Sihona in njegovo deželo, začni osvajati, da dobiš v last njegovo deželo*. Sihon nam je z vsem ljudstvom prišel nasproti, da bi se bojeval pri Jahcu. In Gospod, naš Bog, nam ga je izročil in pobili smo njega, njegove sinove in vse ljudstvo. Takrat smo zavzeli vsa njegova mesta in z zakletvijo pokončali vsako mesto: moške, ženske in otroke; nikogar nismo pustili živega.« (Sveto pismo, Ljubljana 1996, str. 231) Tako je govoril Mojzes – in se skliceval na Jahveja.

⁴⁴ Eksodus, Druga Mojzesova knjiga, 2 Mz 32,25–29: »Mojzes je videl, da je ljudstvo razbrzdano; kajti Aron ga je razbrzdal, da je bilo v zasmeh njegovih nasprotnikov. In Mojzes se je postavil k vratom v tabor in rekel: *Kdor je za Gospoda, k meni!* Vsi Levijevi sinovi so se zbrali pri njem. Rekel jim je: *Tako govori Gospod, Izraelov Bog: Pripnite si vsak svoj meč k boku, pojdite po taboru sem in tja, od vrat do vrat in vsak naj ubije svojega brata, prijatelja in sosedu!* Levijevi sinovi so storili po Mojzesovi besedi in tisti dan je padlo izmed ljudstva približno tri tisoč mož. Mojzes je rekel: *Danes se posvetite Gospodu, vsak za ceno svojega sina ali brata; naj vam danes podeli blagoslov!*« Tako je govoril Mojzes – in se skliceval na Jahveja. Paradoks je v tem, da je Mojzes s prikazanim pobojem hotel utemeljiti prav brezpogojno spoštovanje desetih božjih zapovedi, vključno 5. zapovedi: *Ne ubijaj!*

»Dogajanje je izraz dejstva, da tisti, kdor odpade od Boga, tisti, ki se ne odtegne samo zavezi, temveč odide tudi iz območja življenja, uničuje samo življenje in je v tem smislu že vstopil v območje smrti.«⁴⁵ Naredil samomor. V skladu z bibličnim grozilnim geslom: ali »izberi življenje«, ⁴⁶ mene, Boga ali pa se pripravi na (večno) smrt.

Glede na to, da *Katekizem katoliške Cerkve* splav razglasa za gnusen zločin, dopušča pa smrtno kazen, in da ima nekdanji vatikanski perfekt za čistost vere, sedanji papež za zločin vsakršno nespoštovanje oz. že kar neupoštevanje prve od desetih božjih zapovedi, obstaja očitna razlika že med klerično religijo katolikov in evropsko civilno religijo, kaj šele med katolicizmom in svetovnim etosom, religijo človeka kot človeka. Katoliška klerična religija je bližje ameriški kot pa evropski civilni religiji. Bržkone ni dvoma, da bi bila RKC veliko bolj zadovoljna, če bi ustavna pogodba EU vsebovala namesto prepovedi smrtnih kazni prepoved splava in če bi bila utemeljena na prvi zapovedi dekaloga, ne pa na razsvetljenskih izhodiščih evropejstva.

Potemtakem obstaja latenten vrednostni konflikt med evropsko civilno religijo, na kateri temelji tudi Ustava Republike Slovenije, in katoliško klerično religijo,

⁴⁵ Kardinal Joseph Ratzinger: *Bog in svet*, Družina, Ljubljana 2003, str. 126. Gre za sklepni stavek Ratzingerjevega odgovora na vprašanje, ki se je z osvetlitvijo vred glasilo: »Ko se Mojzes vrne s svete gore, ljudstvo pleše okoli znamenitega zlatega teleta. Poln jeze zaradi malikovanja je božji borec razbil plošči z zapovedmi. Pri njem so se zbrali samo Levijevi sinovi, ki pozneje sestavljajo duhovniško kasto, in se tako postavijo na stran Boga. *Pojdite po taboru sem in tja, od vrat do vrat*, jim ukaže Mojzes, *in vsak naj ubije svojega brata, prijatelja in sosedu!* Zgodba desetih zapovedi se torej v bistvu začneja z grozljivim zločinom, ki je v neposrednem nasprotju z zapovedjo št. 5: *Ne ubijaj!* Mojzes bi moral te stvari bolje vedeti.« Prvi stavki Ratzingerjevega odgovora pa se glasijo: »No, začela se je pravzaprav z zločinom proti prvi zapovedi, ki je nosilna: *Ne imej drugih bogov poleg mene*. Človeku gre dobro tedaj, če Boga priznava kot Boga in če živi v češčenju Boga. Odmika pa se v sprevernitev, v perversijo svojega bivanja, če malikuje to, kar ni Bog – če si sam izdela svoja božanstva in s tem konec koncev časti samega sebe. Ta temeljni zločin ljudstvo razžira in notranje iznakažuje. Ljudstvo se je napotilo v smrt. Odiiti proč od Boga, ki je vendar vir življenja, namreč pomeni oditi iz življenja.« Zdi se, da na podlagi takšnega razumevanja Mojzesovega masakra in razlogov zanj ni mogoče najti nikakršne poti do svetovnega etosa, do vrednot, skupnih tako politeistom, monoteistom kot ateistom. Razdalja med takšno klerično religijo in religijo človeka kot človeka je nepremostljiva, pod njenim udarom pa je tudi vsakršna civilna religija. Za Ratzingerja mora to, da beseda »Bog« ni bila zapisana v preambulo ustavne pogodbe EU, slej ko prej predstavljati zločin.

⁴⁶ Simptomatično je, da je slovenska sinoda (zbor najvidnejših udov RKC na Slovenskem) za svoje geslo izbrala prav to starozavezno geslo, ne pa kakega novozaveznega gesla, napotila iz evanجيلjev, ki naj bi jim bile krščanske konfesije najbolj zavezane.

v večji ali manjši meri tudi s kleričnimi religijami drugih verskih skupnosti na Slovenskem. Pravoverni katoliki le stežka prenašajo »zločinski« ustavni člen o svobodnem odločanju o rojstvu otrok. Na drugi strani pa ateisti, obenem pa odločni zagovorniki svobode vesti, tj., človekovega dostojanstva, težko pristajamo na samskih ženskam odvzeto pravico do spočetja otroka z biomedicinsko pomočjo. Menimo, da je šlo pri propagandi za zakonsko prepoved te pomoči za zlorabo medicine, izvirajočo iz katoliških dogem, če ne celo za kršenje katere od teh dogem samih, saj je prepoved v nasprotju s svetostjo življenja kot vrednoto, ki jo močno poudarja tudi katolištvo. Hkrati gre tudi za napad na svobodo vesti, saj jo ta zakonska prepoved s pravnim nasiljem spodbija, medtem ko ustavna norma o svobodnem odločanju o rojstvu otrok tega ne počne: tako verna ženska kot verni zdravnik se po lastni vesti in/ali veri odločita za svojo, takšno ali drugačno odločitev. Pravno nasilje, uveljavljeno v prvem primeru je torej izraz nejevere, nezaupanja v trdnost vere svojih sovornikov, majhna skupina samskih žensk pa je v času propagande postala najprej grešni kozel, predmet zasmehovanja, danes pa ostaja žrtveno jagnje tradicionalne patriarhalnosti in modernega klerikalizma.⁴⁷

190 Iz navedenih primerov je že tudi razvidno, na kateri točki se konflikt med kleričnimi religijami in evropsko civilno religijo oz. svetovnim etosom lahko zaostri in iz latentnega preide v akutnega. Stopnja konfliktnosti je odvisna od tega, v kakšnem pomenu katoliški teologi (in ustrezni referenti drugih verskih skupnosti), ko govorijo o zločinskosti, ta izraz uporabljajo. Dokler uporaba izraza »zločin« ostaja na čisto religiozno konfesionalni ravni, interno, konflikta dejansko še ni. Vznikne, ko se ta izraz premakne na etično raven in vstopi v javnost. Močno naraste, ko preskoči na pravno raven, saj prava brez nasilja (od sodnega do policijskega) ni. Tolerančni prag pa bi bil z vidika civilne religije

⁴⁷ V tem primeru skoraj dobesedno velja Rousseaujeva za današnje čase sicer preostra opredelitev klerične religije: »Obstaja pa še tretja, bolj bizarna vrsta religije, ki daje ljudem dve zakonodaji, dva poveljarja, dve očetnjava in jih podvrže protislovnim dolžnostim, s tem pa jim preprečuje, da bi bili hkrati pobožni verniki in dobri državljani. Takšna je religija Lam, takšna je religija Japoncev, takšno je rimsko krščanstvo. To religijo bi lahko imenovali duhovniško religijo. Iz nje izhaja nekakšno mešano in neudružljivo pravo, ki sploh nima imena.« (J. J. Rousseau, *Družbena pogodba*, Krtina, Ljubljana 2001, str. 120, s popravki, vnesenimi iz J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes III*, Gallimard, Paris 1964, str. 464.) Govor je o prevladi duhovniške, klerične religije nad civilno, državljansko religijo, do katere je pri nas v obravnavanem primeru sicer prišlo po ustavno zakonodajni poti, prek referendumov, kar pa še ni dokaz etičnosti izglasovanega rezultata: na referendumu bi bila ob primerljivi, pogosto močno zavajajoči populistični propagandi »v pravem trenutku« bržkone izglasovana tudi ponovna uvedba smrtnih kazni.

odpravljen, ko bi kaka verska skupnost začela dejansko izobčati zdravnike, ki bi sodelovali pri splavu, in bi imela s strani države takšno podporo, da bi bili izobčenci izključeni tudi iz državnih služb oz. bi jim bilo nadaljnje opravljanje zdravniške službe sploh onemogočeno. To bi pomenilo, da je klerična religija popolnoma prevladala nad civilno religijo in religijo človeka kot človeka in da je nastopila vladavina skrajne nestrpnosti, tako rekoč stanje verske državljanske vojne. Vojne, ki jo ameriški krščanski in drugi fundamentalisti, ubijajoč v imenu življenja, vsiljujejo že zdaj.

Pri nas smo daleč od tega, vendar se moramo navzočnosti latentnih konfliktov in zmerom prisotne potencialne nevarnosti vpeljave državnega terorja v imenu te ali one klerične religije zavedati. Ta nevarnost ni zgolj virtualna. Kriza evropske identitete in s tem skupnosti izhaja iz dveh virov: iz odprtih vprašanj v razmerju med evropsko civilno religijo in evropskimi kleričnimi religijami po eni strani, po drugi strani pa iz podleganja evropske civilne religije ameriški civilni religiji. ZDA so, oprte na značilnosti svoje civilne religije, napovedale preventivno vojno svojim nasprotnikom/sovražnikom doma in po svetu in tako s svojimi globalnimi antiterorističnimi akcijami začele izrivati nevarnost terorizma z domačega terena, ga med drugim uspešno izvažati, kakor pričajo teroristični napadi v Španiji in Angliji, tudi v Evropo. Kam pa naj nevarnost terorizma izvozi Evropa? To, kar je uspelo ZDA, Evropi ne more uspeti. Njeni morebitni poskusi v tej smeri pa bili seveda v veliki meri tudi v nasprotju z uveljavljeno evropsko civilno religijo.⁴⁸ Nekatero evropsko vlado, najbolj sta se sprva izpostavili Francija in Nemčija, so se kar precej časa upirale ameriškemu imperialnemu posegu v Iraku in pri tem uživale polno podporo ne samo med vodilnimi evropskimi misleci (Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Gianni Vattimo in drugi), ampak tudi med svetovno znanimi ameriški teoretiki (Richard Rorty, Ronald Dworkin in drugi). A kmalu sta se Nemčija in Francija tako ali drugače uklonili, evropsko levo in sredinsko intelektualno elito pa je zajel občutek nemoči oz. moralni maček. Nato je nastopil še ameriški geostrateško pogojen pritisk po čimprejšnji vključitvi Turčije v EU, kar je povzročilo napetosti med desno usmerjenimi evropskimi duhovi. Pri nas zlasti med katoliškimi teologi, zelo verjetno pa tudi znotraj pravoslavne verske skup-

⁴⁸ Eden od dokazov za to dejstvo je, da se je angleški soupravitelj »osvobojenega« Iraka v imenu evropskih vrednot oz. evropskih ustave striktno, do konca svoje naloge upiral ameriškemu zahtevam po vpeljavi smrtnih kazni; takoj po nastopu iraške vlade je ta smrtno kazen, kajpada pod ameriškim mentorstvom, znova uvedla.

nosti na Slovenskem, hkrati s poroditvijo vprašanja: Če muslimanska Turčija, zakaj ne tudi pravoslavna Rusija?

V tej situaciji razbolelosti evropskega duha, njegove precejšnje notranje razcepljenosti med evropsko civilno religijo in kleričnimi religijami ter njegove zunanje ranljivosti zaradi ekspanzije ameriške globalne volje do moči, njenega stremjenja po svetovni hegemoniji, sovpadajočega s posmehljivo omalovažujočim primerjanjem ZDA z Marsom, moškostjo, Evrope pa z Venero, poženščenjem,⁴⁹ Slovenija v Evropski skupnosti nima prav velike opore. Sami se moramo znajti, kakor vemo in znamo.

To pa ni enostavno, saj današnja Slovenija po sonavzočnosti verskih skupnosti predstavlja nekdanjo Jugoslavijo v malem. Po Huntigtonovem modelu zdaj pri nas sobivajo najmanj štiri svetovne civilizacije: judovska, vzhodno krščanska (pravoslavje), zahodno krščanska (katolištvo in protestantsvo) in muslimanska civilizacija. Na srečo ne v teritorialnem, marveč le v kulturnem pomenu. Kljub temu nevarnosti trka, če že ne spopada, med njimi ne gre zanemariti. Vsi smo lahko veseli, da smo se zbrali takole skupaj. Prvič v zgodovini slovenske državnosti, morda pa tudi zadnjič. Vsi močno upamo, verjamem v to, da ne. Da pa to upanje ne bi obviselo v zraku, se moramo skupaj vprašati, kaj storiti, da bi lahko še naprej živeli v takšnem sožitju.

5. SOBIVANJE IN SOŽITJE

Pravni predpogoj sožitja je, če naj uporabim Habermasovo sintagmo, »ustavni patriotizem«: »Enakopravna koeksistenca različnih načinov življenja ne sme voditi do segmentiranja. Terja integracijo državljanov – in medsebojno priznavanje njihovih subkulturnih članov – v okvirju porazdeljene politične kulture. Pri občanah (Gesellschaftsbürger) naj bo oblikovanje njihovih kulturnih posebnosti možno le ob predpostavki, da se vsi – mimo subkulturnih razmejitev – razumejo kot državljani (Staatsbürger) iste politične skupnosti. Kulturna upravičenja in omogočenja imajo svoje meje v normativnih podlagah ustave,

⁴⁹ Gre za »teorije« Roberta Kagana, ki jih presojam v poglavju *Moč pravice in pravica moči* iz knjige *Evroslovenstvo*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 377–402. Najnovejši dokaz navedenega dejstva pa je spor med Avstrijo (Gradcem) in guvernerjem Kalifornije Arnoldom Schwarzenegrom zaradi njegove zavrnitve prošnje na smrt obsojenega Stanleyja Williamsa za pomilostitev.

po katerih so upravičeni.«⁵⁰ Obstaja torej ustavni tloris, ki vsebuje tako stavbne temelje sožitja kot tolerančni prag na stopnišču strpnosti.

Obstaja črta, onkraj katere strpnost ni več mogoča, črta, ki jo zarisuje prav nestrpnost tistih občanov (pa naj gre za religiozne ali sekularne člane družbe), ki prestopajo okvir ustavnega patriotizma kot sestavine »civilne religije«: državljanske zavesti. Prestopajo seveda s protiustavnimi, nasilnimi dejanji, ne zgolj z (ne)upravičenimi zahtevami in dejanji znotraj ustavno dopuščene civilne nepokorščine.

V sožitju torej lahko živimo še naprej, če se zavedamo, da na ravni naše skupne države Republike Slovenije ne morejo biti religiozne dogme kriterij civilne religije, marveč morajo principi pričujoče civilne religije (ustavne norme kot načela ustavnega patriotizma) slej ko prej (ob)veljati kot kriterij javnega delovanja verskih in drugih skupnosti. Konkretno to npr. pomeni, da prav zaradi ločenosti države in verskih skupnosti učbeniki v »privatnih šolah« teh skupnosti nikakor ne bi smeli vsebovati formulacij, ki bi razglašala bodisi ateizem bodisi veronauk kake druge verske skupnosti za nekaj zlega, kaj šele kak člen Ustave Republike Slovenije za zločinskega. To pa nadalje pomeni, da bi morala država imeti pregled nad temi učbeniki, navsezadnje tudi nadzor; in da zato navedene privatne šole ne bi smele biti povsem zasebne, zaradi česar sem jih sprva tudi zapisal v narekovajih. Kajpada po načelu simetričnosti tudi učbeniki javnih šol ne bi smeli vsebovati trditev o zločinskosti kake religije kot take ali o kaki verski skupnosti kot nosilki zla. Nasploh v zadnjem času prepogosto zadevamo na ne dovolj premišljene izjave o navzočnosti zla in prisotnosti zlobca oz. hudiča; kajti od izganjanja hudiča je samo še korak do preganjanja »čarovnic«, različnih grešnih kozlov, ki jih zatem, kakor vemo iz Girardovih knjig,⁵¹ kaj hitro lahko zadene usoda žrtvenega jagnjeta.

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt ob Majni 2005, str. 278. Ob tem ne gre le za odnose med državo in verskimi skupnostmi, ampak tudi za razmerje med državo in sekularnim delom družbe, med, kakor je razvidno iz dialoga med Habermasom in Ratzingerjem v Bavarski katoliški akademiji na začetku leta 2004, nosilci krščanskega teizma in ateističnega razsvetljenstva. (O tem glej zapis »Habermas in der Höhle des Löwen« Herberta Schnädelbacha v reviji *Information Philosophie* 31/2 (2004), str. 129–136.) Prav ta enakopraven dialog nas iz razklanosti med klerikalizmom in laicizmom, kleričnostjo in sekularnostjo, teističnostjo in ateističnostjo dviga na raven post(a)teistične oz. postklerikalne in postsekularne družbenosti.

⁵¹ Girardovo teorijo odnosa med sakralnim in nasiljem obravnavam v »Sveti žrtvi«, v IV. poglavju knjige *Dar biti*, Slovenska matica, Ljubljana 2003, str. 181–312.

In kot lahko na pravni ravni sožitje vseh, vključno članov različnih verskih skupnosti, omogoča le civilna religija kot kriterij kleričnih religij, tako lahko na etični ravni to sožitje zagotovi le svetovni etos kot kriterij različnih civilnih religij. Svetovni etos, religija človeka kot človeka deloma sicer učinkuje prek Deklaracije OZN o človekovih pravicah (iz leta 1948), toda ta ima, kakor je razvidno že iz naslova, predvsem deklarativno težo. Kot takšna Deklaracija ima pomen svetovne civilne religije, minimalne, pa vendarle univerzalne; vendar kot taka nima tiste odločilne orientacijske moči, ki izvira zgolj in samo iz pravrednot svetovnega etosa. Odločilne za naš čas; kajti 19. st. je bilo stoletje produkcije (dela), 20. st. je bilo stoletje organizacije (volje do moči/oblasti), naše, 21. st. pa je stoletje orientacije (iskanja in najdevanja življenjskih pomenov in smisla biti).

Zdi se, na prvi pogled, da bi moral biti dialog med nami kljub sonavzočnosti različnih civilizacij pri nas vsaj nekoliko lažji, saj vse te civilizacije spadajo pod obnebe biblijske supercivilizacije: religije vseh glavnih verskih skupnosti na Slovenskem imajo abrahamovsko poreklo. Toda I. in II. svetovna vojna sta se začeli znotraj zahodne krščanske civilizacije in verski voditelji vojskujočih se držav so v vsaki posebej podpirali, tudi s svojimi kurati, prav svoje države in njihove armade. Podobno je tudi v sedanji ameriški »preventivni vojni« zoper muslimanski fundamentalizem, kajti tudi spopadi z njim se odvijajo znotraj biblične supercivilizacije. Celotno »vojno« med Izraelci in Arabci so zaznamovane s to značilnostjo.

6. ODGOVORNOST KURATOV SLOVENSKE VOJSKE

Kaj vse to pomeni, naj osvetlim s primerom, ki zadeva nas vse, še posebej pa katoliško versko skupnost in versko skupnost evangeličanov. Gre za vlogo kuratov oz. kuratinj v vojnih enotah, ki izvršujejo svojo vojaško nalogo zunaj domovine. Vodilni med njimi je nedavno tega pojasnil, da kurati med vojaki skrbijo predvsem za »etične vidike vojskovanja«. Kajti, je takoj zatem poudaril, zelo »pomembno je, da je vojak moralno-etično dobro opremljen«. Morda najtežja od etičnih dilem je po njegovem naslednja: »Kako naj ravna vojak na straži, ko zagleda pred seboj otroka, opasanega z razstrelivom in prstom na sprožilcu?« Spraševalec pripomni: »Grozljiva dilema. Je sploh rešljiva?« Kuratov odgovor:

»Težko. Otrok po mednarodnih konvencijah ni vojak, toda vseeno ogroža življenja drugih. Če vojak na straži predolgo okleva, tvega svoje življenje in življenje svoje enote. Toda če strelja, bo imel na vesti civilista, in to otroka. Kako naj se odloči? Odvisno od okoliščin. Vojak se mora vsekakor zelo dobro prepričati, za kaj gre, kdo stoji pred njim, koliko je star otrok, preden ustrelji. Zato je tako pomembno, da vojake usposobimo na področju vojnega in humanitarnega prava, da se jim v zavesti zasedra spoznanje, kako pomembni vrednoti sta življenje in človekovo dostojanstvo. Le v tem primeru vojak na to ne bo pozabil niti v najhujših primerih.«⁵²

Šlo naj bi za spoštovanje pravrednot svetovnega etosa, svetosti življenja in človekovega dostojanstva, a spet pod okriljem znamenitega stavka: »Vse odvisi od pogojev, kraja in časa.«⁵³ Kurat absolutne vrednote relativizira z okoliščinami. Če ob tem vprašanje, ali kurat v okviru veljavnosti ustavne ločenosti države in verskih skupnosti sploh sme biti državni uslužbenec, postavimo v oklepaj, in če postavimo v oklepaj tudi dejstvo, da za izvirne kristjane to vprašanje sploh ni moglo postati dilema, ravno tako pa ne vprašanje, ali bi v določenih okoliščinah bili pripravljeni ubiti otroka, pa nikakor ne moremo izpustiti naslednjega vprašanja: Kako naj bi sploh lahko prišlo do okoliščin, v katerih bi se moral naš vojak odločiti, ali naj na tujih tleh ubije otroka neke povsem določene matere ali ne?

Recimo, da je kuratov odgovor pravilen tako z religioznega kot pravnega vidika, je pa kljub temu skrajno nezadosten z dveh drugih vidikov: z etičnega in političnega vidika. Kurat se v svoji službeni vlogi ne bi smel omejiti na direktive oz. na zatečeno stanje, marveč bi se moral vprašati, od kod *nujnost* okoliščin, v katerih so se, naj bi se znašli slovenski vojaki. Nujnost okoliščin, grozljivih z vseh vidikov. Če se temu etičnemu in političnemu vprašanju vna-

⁵² Gre za pogovor z glavnim duhovniškim kuratom, vojaškim vikarjem Slovenske vojske dr. Jožetom Plutom, ki je bil 24. 9. 2005 objavljen v Zeleni piki, sobotni prilogi *Dnevnika*. Simptomatično je mešanje spiritualnosti in militantnosti, na kakršnega naletimo v njegovem intervjuju »Ljubezen si zasluži vsak človek«. »Vsi pa se skušamo zoper vse napade boriti s popolno božjo bojno opremo, kakor pravi apostol Pavel v pismu Efežanom.« (*Družina*, 8. 1. 2006) Gre seveda za metaforo, toda zakaj se mora k njej obračati prav vojaški vikar? Kje je meja med uporabo besed v prenesenem in dobesednem pomenu? Med mečem iz snovi in »mečem Duha«? Eno je obramba domovine, drugo pa duhovno podpiranje in opravičevanje okupacije. In glede tega razločka bi si želeli jasnih besed s strani slovenskih katoliških teologov oz. duhovnikov, tudi duhovniških kuratov.

⁵³ *Zgodovina Vsevezne komunistične partije (boljševikov)*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1946, str. 108.

prej odpoveduje, potem slovenski vojaški duhovnik ravno enako kot jetniški duhovnik iz Kafkovega *Procesa*, ki je (bil) tudi uslužbenec dveh institucij hkrati: cerkvene in cesarske. Ta duhovnik (med drugim je spremljal na morišče na smrt obsojene) in glavni junak romana razpravljata o podobni dilemi, o držbi čuvaja, uslužbenca zakonov pred vrati Postave. Ob tezi jetniškega duhovnika, da ima čuvaj pač svoje razloge za svoje obnašanje, romaneskni junak K. odvrne:

»S to mislijo se ne strinjam«, je rekel K. in stresel z glavo, »ker tedaj, če se ji pridružimo, moramo vse, kar pravi čuvaj, imeti za resnico. Da pa to ni mogoče, si sam obširno utemeljil.« »Ne«, je rekel duhovnik, »ne smemo imeti vsega za resnično, to moramo imeti samo za nujno.« »Žalostna misel«, je rekel K., »s tem postane laž svetovni red.«⁵⁴

Če se sklicujemo na okoliščine, na takšno ali drugačno faktično nujnost, potem ukinjamo resnico. Namesto resnice in pravice zavladala laž: laž postane svetovni red. Tista laž, ki že vseskozi spremlja vojno v Iraku.⁵⁵ Resnica seveda ni faktična, je kontra-faktična, tako kot so kontrafaktične pravrednote svetovnega etosa. Prav zato pa so vrednote. Na srečo naši vojaki niso v Iraku, ne igrajo vloge tujske legije v službi ameriške civilne religije z zgoraj opisano agresivnostjo in imperialnostjo.⁵⁶ Toda ali so naši kurati oz. kuratinje in njihove verske skupnosti pripravljeni na obrambo resnice⁵⁷ pred logiko nujnosti? Smo

⁵⁴ Franz Kafka, *Proces*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1962, str. 211.

⁵⁵ Harold Pinter je ob podelitvi Nobelove nagrade za literaturo v letu 2005 med drugim dejal: »Zasedba Iraka je bila zločinska, šlo je za dejanje državnega terorizma, s čimer so izrazili popolno preziranje mednarodnega prava. Invazija je bila arbitrarna vojaška operacija, ki je temeljila na celi vrsti laži in že kar prostaški medijski manipulaciji. Šlo je za dejanje, s katerim je Amerika hotela utrditi svoj vojaški in gospodarski nadzor nad Bližnjim vzhodom ter vse skupaj zamaskirati v osvoboditev, saj jim je vse drugo spodletelo. Bleščeč prikaz vojaške moči, s katerim so zakrivali smrt ali pohabljenost več tisoč nedolžnih ljudi.« (»Koliko ljudi moraš ubiti, da postaneš vojni zločinec«, *Delo*, 13. 12. 2005)

⁵⁶ Glede na vse bolj očitna nasprotja med evropsko in ameriško civilno religijo se kljub trenutni podrejenosti Evropske unije Združenim državam Amerike, ki nam kaže, da smo se močno motili, ko smo ob vstopanju v Nato pričakovali njegovo večjo evropejskost, zaradi česar bi bilo zato morda bolje, če vanj sploh ne bi vstopili, se postavlja vprašanje, če nismo že sredi procesa cepitve zahodne civilizacije na dve civilizaciji, se pravi na dve samostojni podcivilizaciji znotraj biblijske supercivilizacije, ki se bo kot taka prej ali slej v vlogi megacivilizacije soočila z drugimi globalnimi megacivilizacijami, s kitajsko in še kako.

⁵⁷ Če izhajam iz vojnouhujskaških izjav Ivana J. Štuheca, se bojim, da ne: »Trenutno slišimo, kako je slovensko javno mnenje proti temu, da gredo štirje slovenski vojaki v Irak. Kako ne bo proti, če je

mi vsi, ne le pripadniki vpletenih verskih skupnosti, kot državljani pripravljeni, da že na politični ravni preprečimo, da bi se našim vojakom zgodilo kaj tako grozljivega, da bi morali, bolj ali manj zavestno spregledujoč zlato pravilo etičnosti, ubijati otroke, in to v njihovih domovinah, na tisoče kilometrov oddaljenih od naše? Noben od naših vojakov se še ni znašel v tako pošastnih okoliščinah. Doslej!? A kaj bo jutri?

Vendar ne smemo kar tako čakati, v strahu (ali pa tudi ne), da se bo to zgodilo. Že to bo dovolj hudo, če se v krsti vrne kdo od naših vojakov. Vsemu temu se morda lahko izognemo le, če bomo, prvič, z vso odgovornostjo kot brezpogojno vodilo svojega ravnanja in delovanja spoštovali pravrednote svetovnega etosa (zlato pravilo, dostojanstvo človeka, svetost življenja, posvečenost mrtvih), religijo človeka kot človeka, če bomo, drugič, povsod in vselej upoštevali norme evropske civilne religije oz. norme slovenske ustave (določilo o prepovedi smrtnih kazni in druga določila) in če bomo, tretjič, pravrednote svetovnega etosa in norme evroslovenske ustavnosti imeli za kriterij ne samo našega sožitja, ampak tudi našega globalnega nastopanja, jim torej dajali prednost pred specifičnimi dogmami naše klerične religije ali naših sekularističnih prepričanj vselej, kadar bo šlo za ohranitev skupnosti, v kateri nam je dan živeti. Ne na ta način, da bi se odpovedovali svoji vesti ali etičnim zahtevam, ki jih imamo za upravičene, marveč s preseganjem lastne dogmatičnosti in z omejevanjem izključno svojih interesov.

ves teden prava medijska histerija na ta račun. Za božjo voljo (*nedvomno!* T. H.), saj to niso kaki golobradi rekruti, ki jih država pošilja v smrt. To so vendar profesionalni vojaki, ki natančno vedo, zakaj so to, kar so, in kaj to pomeni v okviru Nata. Ne delajmo se farizeje, kako nam je za njihovo kožo. Za naše lastne oprezne r... nas skrbi. Tako kot je nekatere ob osamosvojitveni vojni, da so že pakirali kovčke za smer Avstrija. Ta slovenska zaplankanost, ki jo podpira zgoraj omenjeno družboslovje, ne vidi, da je vsako križno žarišče danes tudi naš problem. Ne, mi bi od drugih samo imeli, dali pa nič ... Tako kot sta Rus in Toš odkrila toplo vodo, jo odkrivajo tudi tisti, ki problematizirajo profesionalno odločitev četverice, ki je nihče ni silil, da gre v poklicno vojsko, in tudi ne, da se javi za Bagdad. Zato naj vlada le vzame denar toplovodarjem in ga da tistim, ki si upajo skočiti v hladno vojno.« (»Odkrivanje tople vode«, *Dnevnik*, 3. 2. 2006)

Takšno duhovitost premore samo kak katoliški duhovnik; kaže, da mu pri tem dodatno pomaga, če je obenem tudi »moralni teolog«.

LITERATURA

- 198** Ahern, Bertie (2004) »Evropa na pragu res zgodovinskega trenutka«, *Delo* (30. 4.), Ljubljana.
- Aquinatis, Thomae (1974) *Summae contra gentiles I-IV*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Arendt, Hannah (2000) *Macht und Gewalt*. München: Piper.
- (2003) *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Balzer, Philipp (1998) *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur*. Freiburg: Alber.
- Beck, Ulrich (2000) *Freiheit oder Kapitalismus*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- (2003a) *Kaj je globalizacija? Zmote globalizma*. Ljubljana: Krtina.
- (2003b) »Der neue Kosmopolitismus«, *Deutschland*, 3, Frankfurt ob Majni.
- (2003c) »Wie Versöhnung möglich werden kann«, *Die Zeit* (10. 7.), Hamburg.
- Berger, P. L. & Luckmann Th. (1988) *Družbena konstrukcija realnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Bertram, Christoph (2004): »Razdeljena evropska hiša«, *Delo* (20. 3.), Ljubljana, (str.) 5.

- Blatnik, Andrej & Taufer, Veno & Vodopivec, Peter (ur.) (2002) *Samopodoba Slovencev*. Ljubljana: Slovenski PEN.
- Bredow, Udo (2001) *Der Mensch – das Mass aller Dinge? (14 Antworten grosser Denker)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brnič, M. & Mastnak, T. (ur.) (1999) *Suverenost Slovenije*, Ljubljana: Nova revija.
- Butler, Judith (2001) *Politics and Kinships – Antigone for the Present oz. Antigones Verlangen – Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- (2003): »Imperialismus«, *Die Zeit* (6. 2.), Hamburg.
- Canivez, Patrice (2004) *Qu'est-ce que la nation*. Paris: Vrin.
- Capuder, Andrej (2003): »Evangelizacija ali restavracija Cerkve«, *Tretji dan*, 4–5, Ljubljana.
- Carter, Jimmy (2006) »Zgolj obliži ne pomagajo«, *Delo* (3. 8.), Ljubljana.
- Cassirer, Ernst (1974): *The Mythe of the State*. New Haven: Yale University Press.
- Coudenhove-Kalegri, R. (2000) *Panevropa*. Ljubljana: SPG.
- Codex iuris canonici/Zakonik cerkvenega prava 1944*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- Crnkovič, Marko (ur.) *Slovenska smer 1996*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Dahl, A., Robert (1997) *Uvod v teorijo demokracije*, Ljubljana: Krtina.
- Dahrendorf, Ralf (1994) »Das Prinzip Bürgernation«, *Focus* 28, Frankfurt ob Majni.
- (2001) »Interview«, *Spiegel* 23, Hamburg.
- Debeljak, Aleš (2003a) »Evropa domovin ali Evropa vladavin«, *Večer* (25. 1.), Maribor.
- (2003b) »Tržni zakoni in kultura«, *Sodobnost*, 11–12, Ljubljana, (str.) 1345–1362.
- (2004) *Evropa brez Evropejcev*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- (2005) »Amerika danes«. V: *Po imperiju*, Emmanuel Todd, (str.) 223–243. Ljubljana: Pasadena.

Derrida, Jacques & Habermas, Jürgen (2003) »Povojni prepoved Evrope«, *Nova revija*, 22/259–260, Ljubljana, (str.) 247–253.

(2004a) »Si je peux faire plus phrase«, *Les Inrockuptibles*, 435, Paris.

(2004b): *Le »concept« du 11 septembre*. Paris: Galilée.

Dolar, Mladen (2003) »Slovenska nacionalna identiteta in kultura – navodila za uporabo«. V: *Nacionalna identiteta in kultura*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo.

(2004a) »Rešiti čast mišljenja«, *Delo* (26. 4.), Ljubljana.

(2004b) »Moč nevidnega«, *Problemi*, 42/1–2, Ljubljana, (str.) 113–132.

Dolinar, M. France (1998) *Resnici na ljubo*. Ljubljana: Družina.

Dworkin, Ronald (2003) »Nicht gerechtfertigt«, *Die Zeit* (6. 2.), Hamburg.

Du Réau, E. (2001) *L'Idée d'Europe au Xxe siècle*. Paris: Complexe.

Ebertz, M. N. (2005) »Religion, Christentum und Kirche in den pluralen Gesellschaften Europas«. V: *Handbuch – Interreligiöses Lernen*. Darmstadt: WBG.

Falk, Wagner (1996) *Ende der Religion – Religion ohne Ende*. Wien: Passagen.

Ferber, R. (1998) Platos Idee des Guten, Saint Augustin.

Ferry, Jean-Marc (2004) »Intégration politique et identité européenne«. V: *La République ou l'Europe*, P. Savidan (ur.). Paris: LGF.

Flasch, Kurt (1997) *Das Licht der Vernunft*. München: Beck.

Freud, Sigmund (1969) *Studienausgabe I–X* (Alexander Mitscherlich). Frankfurt ob Majni: Fischer.

(1981) »Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija«. V: *Psihoanaliza in kultura*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

(1996) *Prihodnost neke iluzije*. Maribor: Obzorja.

(2001) *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.

Fichte, Jochan Gotlieb (1984) »Aforizmi o vzgoji«. V: *Izbrani spisi*. Ljubljana: SM.

Fishmann, T. C. (2005) *Kitajski izziv*. Ljubljana: Orbis.

Fritsch-Oppermann, S. C. (2005) »Globalisierung als Bedingung interreligiöser Lernens«. V: *Handbuch – Interreligiöses Lernen*. Darmstadt: WBG.

Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*. London: Penguin.

(1996) *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. London: Penguin.

(2004a) »Entre nous et l'Europe, un Rubicon politique a été franchi«, *Le Monde – International* (29. 4.), (str.) 6.

(2004b) *State Building*. London: Profile Books.

(2005) »Šibke države in mednarodna legitimnost«, *Nova revija*, 24/282–283, Ljubljana, (str.) 193–210.

(2006a) »Do 'konca zgodovine' ne vodijo bližnjice«, *Mladina* (6. 3.), Ljubljana, (str.) 46–47.

(2006b) *America at the Crossroads*. London: Profile Books.

Gantke, Wolfgang (1998) *Der Umstrittene Begriff des Heiligen*. Marburg: Diagonal-Verlag.

Girard, René (1972) *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

(1976) *Critiques dans un souterrain*. Paris: Grasset.

(1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.

(1982) *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.

(1985) *La route antique des hommes pervers*. Paris: Grasset.

(1994) *Quand ces choses commenceront*. Paris: Arléa.

(1996) *The Girard Reader*. New York: Crossroad.

(1998) »Utemeljiteni umor v Nietzschejevi misli«, *Phainomena*, 7/25–26, (str.) 99–120.

(1999) *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset.

(2001) *Celui par qui le scandale arrive*. Paris: Brouwer.

Grafenauer, Niko (ur.) (1991) *The Case of Slovenia*. Ljubljana: Nova revija.

Gress, David (1998) *From Plato to Nato*. New York: The Free Press.

Grimm, Dieter von (2003) »Bitte keine europäische Staat durch die Hintertür«, *Die Zeit* (16. 4.), Hamburg.

Gržinić, Marina (2004) »Spletno ozemlje«, *Delo* (21. 5.), Ljubljana.

Guérot, Ulrik (2003) »Ein Kontinent findet sich neu«, *Deutschland 2*, Bonn.

- Habermas, Jürgen (1998) *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- (2001) *Zeit der Uebergaenge*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- (2003) »Povojni prepovorod Evrope«, *Nova revija*, 22/259–260, Ljubljana, (str.) 247–253.
- (2004) *Der gespaltene Westen*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- (2005) *Prihodnost človeške narave*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Heffernan, M. (1998) *The Meaning of Europe*. London: Arnold.
- Heidegger, Martin (1990) *Identiteta in diferenca*. Maribor: Obzorja.
- Herzinger, R. (2004) »Odvratna zrcalna podoba«, *Nova revija*, 23/261–262, Ljubljana, (str.) 220–225.
- Howard, Michael (2004) »Konzervativna Evropa«, *Delo* (4. 3.), Ljubljana, (str.) 5.
- Hribar, Spomenka (1990) *Dolomitska izjava*. Ljubljana: Nova revija.
- Hribar, Tine (1977) »Naj mrtvi pokopljejo mrtve«, *Problemi*, 173–175, Ljubljana.
- (1978) »Hrepenenje in stremljenje«, *Delo* (23. 12.), Ljubljana.
- (1981) *Resnica o resnici*. Maribor: Obzorja.
- (1982) »Dve leti po pobudi«, *Nova revija*, 2/2, Ljubljana.
- (1986) »Posvečenost mrtvih«, *Nova revija*, 5/45, Ljubljana.
- (1989a) »Slovenska državnost«, *Nova revija*, Ljubljana.
- (1989b) »Geslo »en človek – en glas« ni nič drugega kot sredstvo tistih, ki hočejo Jugoslavijo spremeniti v Srboslavijo«, *Demokracija* (21. 6.), Ljubljana.
- (1991a) »Slovenci in evropska transnacionalnost«, *Nova revija*, 10/113–114, Ljubljana.
- (1991b) *Uvod v etiko*. Ljubljana: Nova revija.
- (1995) *Slovenci kot nacija*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- (1999) »Meje človekovih pravic«. V: *Posvet ob 50-letnici Splošne deklaracije o človekovih pravicah*. Ljubljana: SAZU.
- (2001) »Evroslovenstvo«, *Delo* (15. 12.), Ljubljana, (str.) 22–23.
- (2003a) »Od ciničnega prek paničnega do sferičnega uma«. V: *Kritika ciničnega uma*, Peter Sloterdijk. Ljubljana: Študentska založba.
- (2003b) *Obvladovanje sveta in svetovni etos*. Ljubljana: ZIFF.

- (2004) »Evropski demos«, *Ampak*, 5, Ljubljana, (str.) 4–5.
- (2006a) »Svetovni etos, evropska civilna religija in verstva na Slovenskem«, *Nova revija*, 24/285–286.
- Huntington, P. Samuel (2005) *Spopad civilizacij in preoblikovanje svetovnega reda*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Husserl, Edmund (1998) »Fünf Aufsätze über Erneuerung (1923)«. V: *Husserliana XXVIII*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Ignatieff, Michael (2004) *The Lesser Evil – Political Ethic in an Age of Terror*. Edinburgh: EUP.
- Jaklič, Roman (2004) »Z vrednotami iz blodnjaka«, *Delo* (6. 3.), Ljubljana, (str.) 13.
- Jančar, Drago (1982) »Apologija samocenzure«, *Nova revija*, 1/5–6, Ljubljana.
- (1994) »Egiptovski lonci mesa«, *Nova revija*, 13/149, Ljubljana.
- (2004) »Analogije z nacizmom«, *Delo* (7. 2.), Ljubljana, (str.) 32.
- Jančar, Drago & Vodopivec, Peter (ur.) (2001) *Slovenci v XX. stoletju*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Jaspers, Karl (1999) *Filozofska vera*. Ljubljana: Nova revija.
- Jerovšek, Tone (2004) »Vse za ,človekove pravice«, *Ampak*, 5/2, Ljubljana, (str.) 4–5.
- Joerges & Vos (1999): *EU Committees – Social Regulation, Law and Politics*. Oxford: Hart Publishing.
- Kagan, Robert (2002) »Mission Ewiger Friede«, *Die Zeit* (11. 7.), Hamburg, (str.) 9.
- (2004) »Die transatlantische Tragödie«, *Die Zeit* (12. 2.), Hamburg, (str.) 8.
- Kant, Immanuel (1956) »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. V: *Werke VII*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- (1964) »Über Pädagogik« V: *Werke XII*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- (1993) *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta.
- Katekizem katoliške Cerkve 1993*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- King, R. & Kendall, G. (2004) *The State, Democracy & Globalization*. New York: Palgrave Macmillan.

- Klepec, Peter (2004) »Kapitalizem skozi diskurz univerze in biopolitiko«, *Problemi*, 42/1–2, Ljubljana.
- Klöcker, M. & Tworuscka, U. (2005) *Ethik der Weltreligionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kobusch, Theo (1997) *Die Entdeckung der Person – Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kosłowski, Peter (1999) *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen*. Wien: Pasagen Verlag.
- Komel, Dean (2003) »Evropa proti Evropi«, *Nova revija*, 22/259–260, Ljubljana, (str.) 276–281.
- (2004) *Medpotja filozofije in kulture*. Maribor: Litera.
- Konrád, György (2003) »Zakaj sem za vojno v Iraku«, *Ampak*, 4/3, Ljubljana, (str.) 16–17.
- (2004) »Wir werden normal sein«, *Die Zeit* (29. 4.), Hamburg, (str.) 6.
- Kosłowski, Peter (2003) »Willkommen im Club (Die Europäische Union ist ohne historisches Beispiel)«, *Die Zeit* (1. 10.), Hamburg.
- Kos, Janko (1994) »Levičarstvo in desničarstvo sta preživela«, *Slovenec* (14. 5.), Ljubljana.
- Kučan, Milan (1974) »Religioznost in zahteve cerkve«, *Komunist* (4. 3.), Ljubljana.
- Küng, Hans (1996) *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- Kurnik, Andrej (2005) *Biopolitika – Novi družbeni boji na horizontu*. Ljubljana: Sophia.
- Kovačič Peršin, Peter (2003) »Slovenstvo kot območje našega bivanja«, *Apokalipsa*, 70, Ljubljana, (str.) 32–41.
- Lacroix, Justine (2004) »Pour un patriotisme constitutionnel européen«. V: *La République ou l'Europe*, P. Savidan (ur.). Paris: LGF.
- Liotard, Jean-François (2003) *Navzkrižje*. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU.
- Maas, Michael (1998): »Eine pädagogische Bewegung entwickelt ihr eigenes Profil – Zum zehnjährigen Bestehen des Bundesverbandes der Freien Alternativschulen«, *Pädagogik*, 50/9, (str.) 40–46.

- Mann, Michael (2003) *Incoherent Empire*. London/New York: Verso.
- Mastnak, Tomaž (1998a) »Demoniziramo komunizem in gojimo demone, ki nam pijejo kri«, *Delo* (19. 12.), Ljubljana.
- (1998b) *Evropa – med evolucijo in evtanazijo*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Mayer, J. W. (1997) *Weltkultur – Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Michnik, Adam (2003) »Polen hat keine Angst vor Europa«, *Die Zeit* (28. 5.), Hamburg.
- Miheljak, Vlado (2004) »Evropejci prihajajo«, *Dnevnik* (19. 5.), Ljubljana.
- Milčinski, Maja (2006) »Preplet kultur«, *Nova revija*, 24/285–286, Ljubljana.
- Milosavljevič, Marko (2004) »Razvoj demokracije v Sloveniji: vloga in položaj množičnih medijev«. *Referat na 6. pogovorih o prihodnosti Slovenije* (19. 5.), Ljubljana.
- Močnik, Rastko (2003) »Je EU neoliberalna prevara?«, *Mladina*, 42 (20. 10.), Ljubljana, (str.) 35.
- (2004a) »Izbrisani‘ v ideologiji vladajočih«, *Mladina*, 4, Ljubljana, (str.) 31.
- (2004b): »Izbrisani‘ v zgodovini suverenosti na Slovenskem«, *Mladina*, 9, Ljubljana, (str.) 37.
- Moltmann, Jürgen (2004) »Die Würde der Differenz«, *Die Zeit*, 10, Hamburg, (str.) 44.
- Morgenthau, Hans (1995) *Politika med narodi – Borba za moč in mir*. Ljubljana: DZS.
- Moser, Peter (1999) »Der Fall Sloterdijk«. V: *Information Philosophie*, 28/4. Loerrach: Moser Verlag & Buchhandlung.
- Muschg, Adolf (2003) »Evropsko jedro«, *Nova revija*, 22/259–260, Ljubljana, (str.) 272–276.
- Nancy, Jean-Luc (2001): *La pensée dérobée*. Paris: Galilée.
- (2002) *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée.
- Negri, Antonio (2003a) *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- (2003b) »Kleines Deutschland bi znala postati grosses Deutschland«, *Delo* (27. 9.), Ljubljana, (str.) 4.

- Neumann, Franz (1986) *Demokratischer und autoritärer Staat*. Frankfurt ob Majni: Fischer.
- Nietzsche, Friedrich (1973) *Die fröhliche Wissenschaft, Nietzsche Werke – Kritische Gesamtausgabe V2*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- (1989) *Somrak malikov – Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica.
- (1991) *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.
- (2004) *Jutranja zarja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nishida, Kitaro (2001) *Über das Gute*. Frankfurt ob Majni: Insel.
- Nishitani, Keiji (1986) *Was ist Religion?* Frankfurt ob Majni: Insel.
- Ohashi, Ryosuke (1990) *Die Philosophie der Kyoto-Schule*. Freiburg: Alber.
- Pamuk, Orhan (2004) »Sem kot most, ki ne pripada nikomur«, *Delo* (10. 4.), Ljubljana, (str.) 12–14.
- Pašić, Ahmed (2006) »Islam in moderni Zahod«, *Gorenjski glas*, Kranj.
- Pearson, Lester (1955) *Democracy in World Politics*. Princeton: PUF.
- 206** Perry, John (2005) *Torture – Religious Ethic and National Security*. Ottawa: Novalis.
- Percept, Adeline (2004) »La renaissance de l'Europe«, *France Soir* (20. 4.), Paris.
- Perovšek, J. idr. (ur.) *Slovenska osamosvojitev 1991* Ljubljana: Državni zbor Republike Slovenije.
- Petkovšek, Robert (1999) »Komentar k Državi«, *Filozofska revija za učitelje, dijake in študente*, 6/1–2, (str.) 4–32.
- Ramadan, Tarik (2004) »Sem proti islamizaciji Zahoda – moj cilj je modernizirati islam«, *Delo* (13. 3.), (str.) 4–5.
- Rehm, Johannes (2005) »Weltethos – Ethik – Werte in den Religionen«. V: *Handbuch – Interreligiöses Lernen*. Darmstadt: WBG.
- Reinhard, Wolfgang (2004) *Lebensformen Europas*. München: Beck.
- Renaut, Alain (2004) »Une République multiculturelle«. V: *La République ou l'Europe*, P. Savidan (ur.). Paris: LGF.
- Reese, Wilhelm (2001) *Weltliche und religiöse Transzendenz*. Düsseldorf: Paterga.

- Ries, Julien (1986) »Gedanken zur Hellenisierung der orientalischen Religion«. V: *Untergang von Religionen*, H. Zinser (izd.). Berlin: Dietrich Reimer.
- Rietbergen, P. (1998) *Europe, a Cultural History*. London: Ruthledge.
- Rizman, Rudi (1980) *Marksizem in nacionalno vprašanje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- (2006) »V globalizacijo ne vodi ena sama pot«, *Dnevnik* (15. 7.), Ljubljana, (str.) 36–37.
- Rode, Franc (1995) *Spomin – zavest – načrt*. Ljubljana: Družina.
- Romano, Claude (1999) *L'événement et le temps*. Paris: PUF.
- Rorty, Richard (2003) »Neues Weltreich«, *Die Zeit* (6. 2.), Hamburg.
- Rosenbaum, Alexis (1999) *L'ordre sacré*. Paris: Brouwer.
- Rozman, France (1999) »Zlato pravilo«, *Božje okolje*, 23/11–12, (str.) 189–192.
- Ruggenini, Mario (2001) »Odsotni bog«, *Phainomena*, 10/35–36, Ljubljana, (str.) 235–266.
- Rupnik, Jacques (2006) »Evropsko idejo razjedata negotovost in tesnoba«, *Dnevnik* (15. 7.), Ljubljana, (str.) 34–35. **207**
- Rus, Veljko (ur.) (1995) *Slovenija po letu 1995*. Ljubljana: FDV.
- Rustermeyer, Dirk (2001) *Sinnformen*. Hamburg: Meiner.
- Ryogi, Okochi (1995) *Wie man wird, was man ist*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ryssdal, Rolv (1999) »Evropsko sodišče za človekove pravice«, *Dignitas*, 1, Ljubljana.
- Sachs, D. J. (2004) »Zaton velesile – svet dohiteva ZDA«, *Dnevnik* (10. 4.), Ljubljana, (str.) 28.
- Sallis, John (2005) »Ekorbitatna logika«, *Phainomena*, 14/51–52, Ljubljana, (str.) 59–76.
- Savater, Fernando (2003) »Evropa, potrebna in neizogibna«, *Nova revija*, 22/259–260, Ljubljana, (str.) 270–272.
- (2004) »Talec čistosti«, *Nova revija*, 23/261–262, Ljubljana, (str.) 15–21.
- Savidan, Patrick (2004) »La République ou l'Europe ?«. V: *La République ou l'Europe*, P. Savidan (ur.). Paris: LGF.

- Schieder, Rolf (2005) »Politik und Religion in der Zivilgesellschaft«, V: *Handbuch – Interreligiöses Lernen*. Darmstadt: WBG.
- Schnapper, Dominique (2004) »Citoyenneté européenne et démocratie providentielle«. V: *La République ou l'Europe*, P. Savidan (ur.). Paris: LGF.
- Schumann, Robert (2003) *Za Evropo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Schulze, Hagen (2003) *Država in nacija v evropski zgodovini*. Ljubljana: Založba / *cf.
- Siedentop, Larry (2003) *Demokracija v Evropi*. Ljubljana: Študentska založba.
- (2004a) »Ne želim, da Unija postane imperij«, *Dnevnik* (5. 3.), Ljubljana, (str.) 6–7.
- (2004b) »Razmah populizma je najhujša grožnja Uniji«, *Delo* (6. 3.), Ljubljana, (str.) 22–23.
- Simoniti, Iztok (2004) »Slovani in Evropa«, *Sodobnost*, 1, Ljubljana, (str.) 5–18.
- Slovenija in Evropska konvencija o človekovih pravicah 1993*. Ljubljana: Svet za varstvo človekovih pravic.
- Sloterdijk, Peter (2000) *Evrotaoizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- (2003) *Kritika ciničnega uma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Soros, George (2000) *Open Society: Reforming Global Capitalism*. New York: Public Affairs.
- (2003) *Globalizacija*. Tržič: Učila.
- Stalin, Josip Visarionovič (1949) *Marksizem in nacionalno vprašanje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Stres, Anton (1990) »Moralni problemi na robu slovenske ustave«, *Družina* (20. 11.), Ljubljana.
- (2004a) »Vrednote kot pogoj za naš obstoj«, *Pogovori pri predsedniku republike 2 (O vrednotah)*, Ljubljana: Urad predsednika republike.
- (2004b) »Slovenija in Evropa«, *Tretji dan*, 33/3–4, Ljubljana, (str.) 60–65.
- Strgar, Jože (ur.) (1987) *Na pragu tretjega tisočletja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Šeligo, Rudi (ur.) (2000) *Slovenski nacionalni kulturni program*. Ljubljana: Nova revija.
- Todd, Emmaneul (1976) *La Chute Finale: Essai sur la décomposition de la sphere soviétique*. Paris: Laffont.

- (2002) *Après l'Empire: Essai sur la décomposition du system américain*. Paris: Gallimard.
- (2005) *Po imperiju – Zlom ameriškega reda*. Ljubljana: Pasadena.
- Taylor, Charles (2006) »Politika priznanja«, *Nova revija*, 24/285–286, Ljubljana.
- Tomšič, Matevž (2005) »Pomen institucionalnega okvira za politični razvoj in gospodarski razvoj«, *Nova revija*, 24/282–283, Ljubljana, (str.) 211–226.
- Toplak, Cirila (2003) *Združene države Evrope*. Ljubljana: FDV.
- Trawny, Peter (ur.) (2000) »Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / Der Mensch auf Der Erde« (*Heidegger und Hölderlin*). Frankfurt ob Majni: Klostermann.
- Vattimo, Gianni (2003a) »Dom Evropa«, *Nova revija*, 22/259–260, Ljubljana, (str.) 254–257.
- (2003b) »Evropa med politiko in filozofijo«, *Primorski dnevnik* (14. 12.), (str.) 14–15.
- Virno, Paolo (2003) *Slovnica mnoštva – k analizi oblik sodobnega življenja*. Ljubljana: Krt.
- Virk, Tomo (1995) »Literatura in politika«, *Literatura*, 7, Ljubljana.
- Walzer, Michael (1996) *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Frankfurt ob Majni: Fischer.
- (1998) *Sphäre der Gerechtigkeit*. Frankfurt ob Majni: Fischer.
- Weiler, J. H. H. (2002) *Ustava Evrope*. Ljubljana: Pravna fakulteta.
- Wetz, Franz Josef (1998) *Die Würde der Menschen ist antassbar*. Stuttgart: Clett-Cotta.
- Wildhaber, Luzius (2002) »Človekove pravice: vprašanje ravnotežja«, *Dignitas*, 15–16, Ljubljana.
- Wolton, Dominique (2003) *L'autre mondialisation*. Paris: Flammarion.
- Zveza zgodovinskih društev Slovenije* (2002), Ljubljana.

UGOTOVITVE IN PREDLOGI

210 TEMELJNA UGOTOVITEV

V dobi globalizacije je svetovni mir mogoč le pod obnebjem svetovnega etosa.

OSNOVNI PREDLOG

Z vrednotami svetovnega etosa kot pravrednotami človeštva in kot pogoja svetovnega miru je treba prežeti ne samo šolsko vzgojo, ampak tudi moralo vojske, zlasti kuratov v njej.

a) Ugotovitve

1. Globalizacija je bila pred stoletji omejena na odkrivanje in nato na osvajanje še ne osvojenih ozemelj. Predvsem v geografsko političnem in šele nato v ekonomskem pomenu. Šele v 19. stoletju se je začel oblikovati svetovni trg kot zametek globalne ekonomije. V 20. stoletju je na ozadju politične Organizacije združenih narodov končno nastala Svetovna trgovinska organizacija, seveda v povezavi z vsemi drugimi globalnimi institucijami in na podlagi globalne komunikacijske mreže.

2. Ni naključje, da je Svetovni trgovinski center s svojima nebotičnima dvojčkoma padel prav na začetku tega stoletja oz. tisočletja: 11. 9. 2001. Kajti tudi to ni naključje, da je bila takoj po njegovi zrušitvi v obliki globalnega boja zoper mednarodni terorizem napovedana III. svetovna vojna: globalna vojna zoper globalnega sovražnika. Ta se je sicer začela le na posameznih točkah globusa, toda začela se je. Preventivno. Meje med svetovnim mirom in svetovno vojno tako rekoč ni več.

3. Še pred desetletjem si skoraj nismo mogli zamisliti, da bo slovenska vojska, komaj oblikovana, kaj kmalu navzoča na vseh koncih sveta. Da bodo slovenski vojaki delovali, kar se dogaja danes, v sestavu globalnih vojaških enot in bili udeleženi v njihovih operacijah. Vključili smo se ne samo v napovedano globalno vojno s svetovnim terorizmom, ampak tudi v *remaking of world order*, preoblikovanje starega in konstruiranje novega svetovnega reda. Smo dejavnik, čeprav pomožni, pri postavljanju novega ravnotežja moči. Če temu, kar zdaj nastaja, sploh še lahko rečemo ravnotežje.

4. Do vsega tega ne bi moglo priti, če se spotoma ne bi širila globalna infrastruktura. Če na svetu ne bi bilo globalne prometne in informacijske infrastrukture, predvsem svetovnih letalskih in telefonskih povezav. Da so te povezave mobilne, pravzaprav avto-mobilne v najširšem pomenu, je samoumevno.

5. Vzporedno se nekaj podobnega kot na področju tehnocivilizacije dogaja v območju kulture, tako duhovne kot telesne. Prejšnje stoletje je bil nogomet predvsem zadeva Zahoda, danes, na zadnjem svetovnem prvenstvu, pa so bile zastopane nogometne reprezentance z vseh kontinentov. Enako je že bilo na minulih olimpijskih igrah, predvsem letnih, zdaj pa se globalnost napoveduje tudi na zimskih. V celoti vzeto, športne reprezentance potujejo sem in tja po svetu skoraj z enako intenziteto kot politične. Prevladujejo pa kajpada še vedno trgovci. Tudi trgovci s proizvodi množične kulture oz. kulturne industrije.

6. Ne gre za globalno cirkulacijo samo dobrin in storitev, ampak tudi, kot običajno rečemo, ljudi in idej. A ker imamo obenem opravka z različnimi civilizacijami oz. kulturami, celotna navedena cirkulacija temelji na distribuciji pomenov, tj. na srečevanju in razhajanju različnih vrednot. Gre pri globalizaciji za svetovno širitev enih, zahodnih, vrednot ali pa za oblikovanje skupnega imenovalca, skupka vrednot, ki so (morda) lastne vsem kulturam? Do svetovnega miru lahko pride le, če na prvi del vprašanja odgovorimo negativno, na

drugi del pa pozitivno. Pozitivni odgovor pa nas že napoti k vrednotam svetovnega etosa. Pri njem ne gre za prevrednotenje vrednot drugih, predhodno torej za njihovo razvrednotenje, marveč za novo ovrednotenje vseh vrednot, vrednot vseh, ovrednotenje, izhajajoče iz globalno recipročnega priznavanja različnih kultur.

7. Kulture so producentke smisla. Osmišljajo življenje na različnih koncih Zemlje živčim ljudem. Brez smisla človek nima orientirja. Zato v našem, 21. stoletju pred *produkcijo*, ki je bila odločilna v 19. stoletju, in pred *organizacijo*, ki je bila ključna za 20. stoletje, stopa v ospredje prav *orientacija*. Kajti brez orientacije zgubita smisel tako produkcija kot organizacija, tako delo, princip produkcije, kot volja do moči/oblasti, princip organizacije. Za *spopadom civilizacij* oziroma za *vojno kulturo*, kakor Nemci prevajajo knjigo Samuela P. Huntingtona z naslovom *The Clash of Civilization*, tiči potemtakem konfrontacija vrednot. Konfrontacija, ki se bo iz obstoječega boja za osmišljajoči Smisel zaostрила do spopada in vojne ali pa se bo zmeščala in prevesila v sodelovanje, četudi tekmovalno. Do umiritve, do sklenitve premirja med globalnimi dejavniki/bojevniki, ki jih ne gre več enačiti zgolj s svetovnimi silami, lahko privede le medsebojno spoštovanje, se pravi, upoštevanje temeljnih vrednot drugega.

8. Pregled odnosa velikih svetovnih verstev, kot so judaizem, katolicizem, islamizem, budizem, hinduizem in konfucianizem, do človekovih pravic ter do vojne in miru dokazuje obstoj skupnih vrednot ne samo na ravni pravrednot svetovnega etosa, marveč tudi na ravni norm globalne etike. Iz človekovih pravrednot *svetost življenja*, *posvečenost mrtvih*, *človekovo dostojanstvo* in *zlatega pravila*, po katerem naj drugemu ne storimo tega, česar ne želimo, da bi drugi storil nam, izhajajo tudi *človekove pravice* in *pravični mir*; za razliko od nasilnega in zato krivičnega miru, ki ga danes v obliki okupacij in pacifikacij Zahod, na čelu z ZDA, vsiljuje različnim deželam sveta.

9. Večina najvidnejših svetovno znanih teoretikov, vključno s Huntingtonom, danes, zlasti po zgrešenih vojaških intervencijah v Iraku in Libanonu, podpira projekt svetovnega etosa. Veliko podporo pa ima tudi med svetovnimi politiki, od Kofija Annana navzdol, ki je v podporo svetovnemu etosu leta 2001 v generalni skupščini OZN uspel doseči sprejem Resolucije o dialogu oz. zavezništvu civilizacij, leta 2005 pa je ustanovil poseben urad za spremljanje njenega uresničevanja. Kajti kljub napovedi permanentne globalne antiteroristične voj-

ne in iz nje izvirajočih lokalnih vojaških spopadov se od začetka 21. stoletja naprej krepi tudi globalna zavest o nujnosti, če naj se svet izogne katastrofam in končni apokalipsi, minimalnega skupnega koeksistenčnega imenovalca. Čeprav v znamenju etične ulomkove črte, pod katero je nabor skupnih vrednot še zmerom manjši kot pa skupek vrednot razhajanja nad njo. Toda bistveno je, da nabor skupnih vrednot sestavljajo pravrednote svetovnega etosa, medtem ko so vrednote razhajanja vrednote manjšega, četudi še zmerom velikega pomena.

10. Eno najpomembnejših spoznanj, ki jih je prinesla današnja stopnja razvoja globalizacije, je, da se je prepričanje zahodnih filozofov od Hegla prek Marxa in Nietzscheja do Heideggra, kako neogibno sovpadata zahodna civilizacija in zahodna kultura, kako je tehnološki razvoj mogoč le na podlagi krščansko-razsvetljenskih vrednot, izkazalo kot nevzdržno. Tehnološki in ekonomski razvoj sta, kot dokazuje izzivalni vzpon Kitajske, mogoča tudi na podlagi nezahodnih kultur z njihovimi lastnimi verstvi oz. etičnimi sistemi, na primer, z daoizmom in konfucijanstvom.

b) Predlogi

1. Na Slovenskem je treba hitreje slediti globalnemu razvoju teoretske misli, zlasti z vidika vse večjega uveljavljanja svetovnega etosa in oblikovanja globalne etike, in s tem preseči zaostajanje slovenske teoretske misli, zlasti na področju etike in morale, tj. filozofije in sociologije morale ter moralne in pastoralne teologije.

2. Slovenska politika naj ponovno premisli svoja stališča glede odnosa Zahoda do drugih delov sveta. Neha naj podpirati tista zastarela stališča, zastarela z vidika svetovnega etosa in zavezništva civilizacij, ki še vedno vztrajajo pri zamisli o globalnem pozahodenju vsega sveta. Kajti tega cilja ne bo mogoče doseči ne z vojaškimi, ne z ekonomskimi, ne s političnimi in ne z misijonarskimi sredstvi. Vzvarni učinek globalizacije je, da so se formirale fundamentalne svetovne civilizacije, ireduktibilne nosilke nadaljnega globaliziranja.

3. Zato je treba upoštevati vsa tri glavna Huntingtonova pravila, ki so predpogoj prihodnjega zavezništva civilizacij, drugače rečeno, ki nas edina lahko obvarujejo pred spopadom civilizacij. To je, prvič, pravilo o ohranjanju kulturne samobitnosti (ob dopuščanju medkulturnosti, ne pa tudi večkulturnosti) kot

jedra lastne civilizacije, drugič, pravilo o nevmešavanju zahodne v druge civilizacije, tretjič, pravilo o medcivilizacijski izpostavitvi skupnih pravrednot, izvirajočih iz vseh svetovnih religij in sestavljajočih svetovni etos kot izvorni izvir globalne etike.

4. Ker trajnejšega svetovnega miru ni mogoče doseči brez omejitve pogubnih ameriških imperialnih ambicij, naj slovenska politika naredi več za krepitev miroljubnejše Evrope, naj torej zmanjša svojo nekritično podporo ZDA in s tem svojo vprašljivo vlogo pri cepitvi Evropske unije na »novo Evropo« in »staro Evropo«. Podpre naj prizadevanja za hitrejšo vzpostavitev evropskih varnostnih sil, sil »trde moči«, brez katere Evropa dolgoročno tudi vpliva svoje »mehke moči« v obliki »evropske civilne religije« ne more ohraniti. Prisiljena bo, o čemer že pričajo zli glasovi znotraj same Evropske skupnosti, zagovarjati celo največjo civilizacijsko pridobitev 21. stoletja – odpravo smrtnih kazni.

5. Striktno se je treba zavzemati za večji, s tem pa tudi za enotnejši vpliv Evrope v Natu, k čemur se je slovenska politika zavezala ob vstopu vanj, nato pa je na to zavezo vse bolj pozabljala, s tem pa sodopustila, da je Nato v še večji meri postal instrument agresivne ameriške politike.

6. V mednarodni politiki bi se morali slovenski politiki bolj približati političnemu realizmu v Morgenthauovem pomenu, osvoboditi bi se torej morali zdajšnje zasvojenosti z zgolj pragmatično realno politiko. V mednarodni politiki je faktičnost ravnotežja moči in s tem moči nasploh morda res najpomembnejša, toda preziranje kontrafaktičnih etičnih načel kot pogoja medčloveškega sožitja prej ali slej tudi moč močnih pokaže svojo šibkost, nemoč šibkih pa se izkaže kot posebna vrsta moči.

7. Ni treba, da bi izhajali iz projekta »svetovni etos«, dovolj je že, če zares upoštevamo dokumente OZN, pa lahko razberemo, da delovanje slovenske vojske ni vselej v skladu z etičnimi načeli. Slovenska vojska naj sodeluje le v dejanskih mirovnih akcijah, v tistih, ki jihodobrijo organi OZN, nikoli pa ne sme sodelovati pri samovoljnih okupacijah in njim sledeči pacifikaciji.

8. Zlasti pa slovenski vojaki ne bi smeli biti nikoli vpleteni v ubijanje civilnega prebivalstva, žensk in otrok. V tem kontekstu nosijo veliko odgovornost, natančneje, svoje odgovornosti bi se morali bolj zavedati vsi odgovorni – od vlade prek vojaških poveljnikov do kuratov.

9. Poseben problem ob tem predstavlja etična izobrazba kuratov. Večina današnjih vojn se odvija v okviru biblijske supercivilizacije, pod okriljem biblijskega Boga z njegovimi ne tako redkimi genocidnimi ukazi, ki tudi holokavstva ne izključujejo. Brez podobe tega Boga si ni mogoče predstavljati ne arabskih morilsko-samomorilskih teroristov ne izraelskega bombardiranja civilnega prebivalstva, h kateremu se zateka tudi ameriška vojska. Slovenska politika bi morala ob vseh takih primerih ostro protestirati, kurate pa bi bilo z vzgojo v smislu svetovnega etosa treba usposobiti, da bi vojake že vnaprej opozarjali na to, kdaj imamo opravka z absolutno nedopustnim kršenjem človekovega dostojanstva oz. človekovih pravic in kdaj so se torej v imenu svoje vesti upravičeni upreti tudi svojim poveljnikom, tj. njihovim morebitnim zločinskim ukazom.

10. V državljansko vzgojo je nujno vpeljati seznanjanje s svetovnim etosom kot pogojem dialoga/koeksistence svetovnih civilizacij in temeljem svetovnega miru. Državlansko vzgojo je torej treba razširiti na vzgojo za Civilizacijo kot globalno civilizacijsko jedro onkraj (spopada) civilizacij.

NAVODILA ZA AVTORJE

Prispevke sprejemamo na uredništvu, oddane v računalniškem izpisu in na disketi. Prejetih rokopisov ne vračamo.

Prispevek, ki je predan v objavo, ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo drugi reviji, dokler avtor ni prejel odgovora uredništva glede objave (v 3 mesecih po predaji članka). Pri ponovni objavi članka v drugi publikaciji mora avtor navesti prvo objavo v reviji *Phainomena*.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene avtorske pole in pol (45.000 znakov).

Naslov članka, podnaslov in naslovi poglavij se pišejo **polkrepko**. Naslovi knjig in revij se pišejo *ležeče*. Pri navajanju naslovov člankov v revijah in zbornikih se uporabljajo dvojni narekovaji (» in «).

216

Prispevki naj bojo napisani z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bojo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnani naj bo samo levi rob, ne pa tudi desni. Besede naj se ne delijo. Grafično oblikovanje prispevka (naslovi, različne pisave, uokvirjanje, nastavljanje robov, paginiranje ipd.) naj se ne uporablja. Tabele in preglednice naj bojo v tabelarni obliki, ki jih omogoča urejevalnik Word.

Avtor mora pri pisanju uporabljati pravila veljavnega slovenskega pravopisa; to velja zlasti za pisanje letnic (1960--61), navajanje strani (str. 99--115, 650--58), pisavo lastnih imen, uporabo ločil (pomišljaj naj se zapisuje kot --).

K članku je treba priložiti izvleček (do 150 besed) ter pet ključnih besed v jeziku izvirnika in v angleščini.

Avtorji opravijo korekturo svojega prispevka.

Opombe in reference se pišejo kot opombe pod črto. V tekstu so opombe označene z indeksi nad vrstico in takoj za ločilom (npr. ... kot navaja Dilthey.³). Citate in literaturo je treba navajati po spodnjih primerih (različno za monografije in članke v periodiki):

1. Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prevedla Samo Krušič in Alfred Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

2. Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: Otto Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt ob Majni 1989, str. 13--39.

3. Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), str. 10--20.

4. Dilthey, op. cit., str. 31. Held, nav. d., str. 50.

5. Ibid., str. 15. Isto, str. 20.

»Author-date« način referiranja je prav tako sprejemljiv. V tem primeru naj se bibliografski vir navaja v oklepaju (npr. Dilthey 2002: 56). Na koncu članka je nato treba obvezno priložiti seznama virov in citirane literature, urejena po abecednem redu, npr.:

217

1. Dilthey, Wilhelm (2002) *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*. Prevedla Samo Krušič in Alfred Leskovec. Ljubljana: Založba Nova revija.

2. Held, Klaus (1989) »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«. V: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (ur.), (str.) 13--39. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp Verlag.

3. Wiehl, Rainer (2003) »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45, (str.) 10--20.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5"). Manuscripts shall not be returned.

The paper submitted for publication should not have been previously published and should not be currently under consideration for publication elsewhere, nor will it be during the first three months after its submission. When republishing the paper in another journal, the author is obliged to indicate the first publication in the *Phainomena* Journal.

Contributions should not exceed 8000 words (45.000 characters).

The title, subtitle and chapter titles of the article should be written in **bold characters**, and the titles of books and journals in *italics*. Authors are obliged to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (english: " [Alt0147] and " [Alt0148], german: » [Alt175] and « [Alt174]).

Contributions should be double-spaced, except references, footnotes and abstract, which are singled-spaced. No paragraph brakes should be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). The left margin of the contribution is aligned, and the text remains unaligned on the right. Word division is not to be applied. Graphic design (titles, various fonts, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Tables and synoptic tables should be used in tabular form as enabled by the Word editor.

The author should follow the following rules of writing: for putting down the year of publication (1960–61), indicating the page (p. 99--115, 650--58), use of punctuation marks (dash should be put down as --)

The author should include an abstract of the article of no more than 150 words and five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. ... according to Apel.³). Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

1. Karl-Otto Apel, *Toward a Transformation of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.

2. Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: Otto Pöggeler (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 13--39.

3. Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10--20.

4. Apel, op. cit., p. 32.

5. Ibid., p.15.

The "author-date" style of referencing is also acceptable. The references are cited in the main body of the text by inserting the author surname and year of publication in brackets at the relevant point (Apel 1980: 32). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

1. Apel, Karl-Otto (1980) *Toward a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

2. Held, Klaus (1989) »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«. In: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (hrsg.), (S.) 13--39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

3. Wiehl, Rainer (2003) »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45, (S.) 10--20.

ISSN 1318-3362
UDK 1

PHAINOMENA

REVIJA FENOMENOLOŠKEGA DRUŠTVA V LJUBLJANI

JOURNAL OF THE PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

GLAVNA UREDNICA – EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR – EDITORIAL BOARD

Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET – INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Koordinacija – Coordination: Dean Komel

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Co-poeru (Cluj), Jean Grondin (Montreal), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), Thomas Luckmann (Konstanz), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Tadashi Ogawa (Kyoto), Željko Pavić (Zagreb), Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Öney Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama)

Revija izhaja dvakrat letno (dva dvojna zvezka: junij, november) – Currently published twice a year (two double issues: June, November).

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA – EDITORIAL OFFICE ADDRESS

Andrina Tonkli Komel, Nova revija d. o. o., Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana
tel.: (386 1) 433 40 47; fax: (386 1) 433 42 50
e-mail: info@nova-revija.si

Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
tel.: (386 1) 241 11 06

e-mail: dean.komel@guest.arnes.si

spletna stran – website: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si>