

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Tjaša Kaluža

ETIKA SVETOSTI ŽIVLJENJA

Diplomsko delo

Ljubljana, 2007

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Tjaša Kaluža

Mentor:izr. prof. dr. Edvard Kovač

ETIKA SVETOSTI ŽIVLJENJA

Diplomsko delo

Ljubljana, 2007

*Sveto je tvoje ime, sveto je delo,
Sveti so dnevi, ki se vračajo k tebi.
Sveta so leta, ki jih razkrivaš.
Svete so roke, ki se dvigajo k tebi in jok,
Ki je izjokan zate. Svet je ogenj med
Tvojo voljo in našimi, v katerem se očistimo.
Sveto je tisto, kar je neodrešeno,
Prekrito s tvojim trpljenjem.
Svete so duše, izgubljene v tvojem neimenovanju,
sveta in bleščeča so od velike svetlobe,
sveta je vsaka živa stvar,
dognana na tem svetu in pokrita s časom,
dokler ne bo tvoje ime slavljeno za vekomaj.*

Leonard Cohen: Sveto je tvoje ime

(prevedel Jure Potokar)

ETIKA SVETOSTI ŽIVLJENJA

Diplomsko delo obravnava vprašanje svetosti življenja. Na teoretični ravni zajema razmišljanja religiologa Rudolfa Otta in filozofa Tineta Hribarja o vprašanju svetega in svetosti, ki jih nato avtorica aplicira na aktualno problematiko vprašanja abolicije smrtne kazni ter vprašanja množičnih pobojev in ureditve grobišč v Spominskem parku Teharje. Sveto poznajo in priznavajo vse svetovne religije, je temelj civilizacije: v svoji biti je sveto vsako bitje, v najvišji meri pa človek, ki je tudi duhovno bitje. Svetost zajema tri sestavine: *spoštovanje* tistega, kar je sveto, *prepoved*, da bi se svetega dotaknili, in *krivda*, če je ta prepoved kršena. Tako smrtna kazen kot tudi povojni poboji kršijo svetost življenja, dostojanstvo človeka in posvečenost mrtvih. Da bi se ponovno vzpostavila porušena svetost, je potrebna popolna ukinitvev smrtne kazni povsod po svetu in obtožnica ter obsodba za krivce povojnih pobojev; žrtve pa moramo pokopati in izpisati njihova imena na spominskih obeležjih, saj bo le tako dosežena sprava med živimi in mrtvimi.

Ključne besede: sveto, Otto, Hribar, smrtna kazen, množični poboji, Teharje

THE ETHICS OF THE SAINTITY OF LIFE

The paper examines the question of the sanctity of life. On the theoretic level it captures the thoughts of Rudolf Otto, expert on religion, and philosopher Tine Hribar about the questions of the sacred and the sanctity, which the author then applies to the current problems of abolition of the death penalty and the questions of mass killings and the regulation of Teharje burial ground. The sacred is known and recognized by all religions in the world, it is the foundation of the civilization: every creature is sacred in its own essence, while man as a spiritual being is above all. The sanctity consists of: respect for the sacred, prohibition to touch the sacred and guilt if the prohibition is violated. Sanctity of life, dignity of a human being and consecration of the dead have been violated by death penalty as well as by post-war killings. For restoration of demolished sanctity, full abolition of the death penalty all around the world is required as well as the impeachment and the verdict for the culprits of the post-war killings; the victims should be buried and their names written on the tombstones; only in that case reconciliation between the alive and the dead will be reached.

Key words: sacred, Otto, Hribar, death penalty, mass killings, Teharje

KAZALO

1. UVOD	6
2. METODOLOGIJA IN STRUKTURA NALOGE	7
3. RUDOLF OTTO IN SVETO	8
3.1 Občutje numinoznega	9
3.1.1 Tremendum	10
3.1.2 Misterium	12
3.1.3 Fascinans	13
3.1.4 Augustum	14
3.1.5 Občutje kreaturnosti	15
3.2 Etiziranje svetega	16
4. TINE HRIBAR IN SVETO	18
4.1 Bitno uzrtje svetega	18
4.2 Sveto in božje	20
4.2.1 Razmerje med božjim in svetim pri Platonu	22
4.2.2 Razmerje med božjim in svetim pri Dušanu Pirjevcu	24
4.3 Sveto kot sakralno in sveto kot svetost	26
4.4 Svetost življenja in posvečenost mrtvih	27
5. ETIKA SVETOSTI ŽIVLJENJA NA PRIMERU SMRTNE KAZNI	32
5.1 Etičnost smrtne kazni	32
5.2 Argumenti proti smrtni kazni	38
5.3 Abolicionizem in gibanja proti smrtni kazni	41
5.3.1 Amnesty International	41
5.3.2 Kanadska koalicija proti smrtni kazni	44
5.3.3 Rimska skupnost svetega Egidija	45
5.3.4 Smrtna kazen v mednarodni skupnosti - Združeni narodi in Svet Evrope	46
6. ETIKA SVETOSTI ŽIVLJENJA NA PRIMERU MNOŽIČNIH POBOJEV IN SPOMINSKI PARK TEHARJE	49
6.1 Množični poboji	49
6.2 Krivda in greh	51
6.3 Resnica in sprava	52
6.4 Teharje	57
6.4.1 Taborišče Teharje	57
6.4.2 Spominski park Teharje	59
7. ZAKLJUČEK	66
VIRI IN LITERATURA	68
PRILOGA	71
PARK SPOMINA TEHARJE, INTERVJU z arhitektom Markom Mušičem (januar 2007) ..	75

1. UVOD

Svetovni etos je etos, ki presega okvire teizma in ateizma. Izhaja iz svetovnih religij, svetovnih kultur in civilizacij, a religije niso njegovo merilo, temveč je svetovni etos merilo religij kot tudi različnih teologij in ideologij. Svetovni etos je sestavljen iz univerzalnega, *zlatega pravila*: »Ne stori drugemu tega, česar ne želiš, da bi drugi storil tebi!« Krščanska različica *zlatega pravila* pa se glasi: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe!« (3 Mz 19, 18). Kot formalni pogoj svetovnega etosa se pojavljajo osnovne vrednote človeštva: svetost življenja, posvečenost mrtvih in dostojanstvo človeka. Te vrednote vseh vrednot predstavljajo etični temelj, ki je podlaga temeljnih človekovih pravic in svoboščin kot tudi ustavno-pravna podlaga za prihodnost sveta.

Evropa je v 2. tisočletje vstopila brez smrtne kazni. Vse vlade evropskih držav so se zedinile glede svetosti in nedotakljivosti človekovega življenja in se odločile, da bodo spoštovale vrednote svetovnega etosa. Smrtna kazen pa še vedno ostaja v »demokracijskih« Združenih državah Amerike in na Kitajskem, kjer še vedno pobijejo največ ljudi.

Vsak zločin zasluži svojo kazen. Vprašanje je le, kakšno. Je smrt res rešitev?

Na Slovenskem smo smrtno kazen ukinili, ukvarjamo pa se z drugim zločinom zoper temeljne vrednote svetovnega etosa. Gre za zločin, ki so ga po koncu druge svetovne vojne nad slovenskim narodom zagrešili slovenski komunisti. Ko so komunistični revolucionarji pobili na tisoče slovenskih ljudi, so prekršili vse tri komponente svetovnega etosa. Prestopili so okvir zlatega pravila, zavržli so dostojanstvo ljudi, ko so jih mučili, svetost življenja, ko so jih zverinsko pomorili, in posvečenost mrtvih, ko so jih pustili nepokopane, kasneje pa bližnjim niso dopustili niti obiska gomil. Temu je sledila tridesetletna zarota molka.

Leta 1975 je Edvard Kocbek prvi javno spregovoril o pomoru, zločina pa še ne poimenoval z besedo Zločin; to je storil šele Dušan Pirjevec v dnevniškem komentiranju Kocbekovega intervjuja, ki pa ga je Nova revija zaradi prepovedi objave objavila šele po desetih letih, leta 1986. Spomenka Hribar pa je v spisu *Krivda in greh* iz leta 1983, katerega izid je bil po štiriletnih javnih polemikah zaradi tajne prepovedi njegove objave sicer dopuščen šele leta 1987, v poglavju *Bratomorni zločin* nedvoumno zapisala: »Le eno je gotovo: vsa človeška zloba se je zbrala v odločitvi, da se je te ljudi brez obtožbe in sodbe – in torej brez vsaj načelne milosti – kaznovalo s smrtjo. In ves zločinski pogum, da se je to dejanje tudi dejansko izvršilo.« (Hribar, 2005: 148).

2. METODOLOGIJA IN STRUKTURA NALOGE

Cilj diplomskega dela je pokazati na vrednotenje svetosti življenja v tujini in v slovenskem prostoru. Pomen naloge vidim v teoretski osvetlitvi tega vprašanja in pomembnosti teoretskih pojmov pri obravnavi kaznovanja s smrtjo ter vprašanju spominskega obeležja za žrtve Zločina.

V diplomskem delu bom z metodološkega vidika opravila analizo zapisa o svetem, smrtni kazni, povojnih pobojih in Spominskem parku Teharje. Temeljna metoda, ki jo bom največ uporabljala pri svojem delu, je analitična metoda, torej analiza pisnih virov, s pomočjo katere bom obdelala dostopno literaturo monografij, člankov in intervju na to temo. Deskriptivno-fenomenološka metoda, pa mi bo pomagala razjasniti pojavljanje zavesti o svetosti življenja. Za pridobivanje aktualnih podatkov bom uporabila analizo vsebine internetne strani, predvsem gibanj, ki se zavzemajo za opustitev smrtne kazni.

Zastavila bom dve hipotezi:

1. Vprašanje svetosti življenja je ključno vprašanje za nadaljnje sožitje različno mislečih tako v svetovnem merilu kot tudi v slovenski družbi.

2. Odprava smrtne kazni in ureditev grobišč nista več vprašanji sekundarne zakonodaje, ampak se kažeta kot temelj vsake družbe.

V uvodu sem na kratko predstavila okvir moje diplomske naloge Etika svetosti življenja. Nadalje bom v metodološko-hipotetičnem okviru natančneje predstavila predmet in cilje preučevanja ter hipotetični okvir s hipotezami in metodami dela. Temu bo sledilo jedro naloge, ki jo bom v grobem razdelila na dva dela. Prvi dve poglavji bosta sestavljali teoretični del naloge, zadnji dve pa aplikativni del naloge.

Prvo poglavje bo predstavljalo pogled na sveto in svetost, kot ga ima religiolog Rudolf Otto, ki sveto enači z numinoznim. Predstavila pa bom tudi pet njegovih glavnih značilnosti in etiziranje svetega.

Drugo poglavje bom posvetila teoretski osvetlitvi svetega s strani filozofa Tineta Hribarja. Kot privrženec Heideggerjeve šole ločuje tako sveto in božje kot tudi sveto in sakralno, svoje razmišljanje pa sklone s svetovnim etosom.

Predzadnje poglavje jedra bom posvetila aplikaciji svetosti življenja na smrtno kazen. Najprej se bom osredotočila na samo etičnost kaznovanja s smrtjo, nato bom povzela glavne argumente za odpravo takšnega oblike kaznovanja, na koncu pa bom predstavila glavna svetovna gibanja, ki se zavzemajo za abolicijo.

Poslednje poglavje jedra bom namenila slovenski problematiki. Na začetku bom predstavila, kaj se je dejansko zgodilo po koncu vojne, v nadaljevanju pa se bom posvetila tako resnici o samem Zločinu kot tudi krivdi, grehu in končni možni spravi. Na koncu pa bom na kratko predstavila še taborišče Teharje kot mesto groze in Spominski park Teharje kot simbol pietete, simbol miru za žrtve.

Nalogo bom sklenila z verifikacijo hipotez in upanjem za boljšo prihodnost slovenskega naroda v pomiritvi in spravi.

3. RUDOLF OTTO IN SVETO

Otto je za sveto, ki je pred ali pod pa tudi v božjem, skoval poseben izraz: *numinozno* (Hribar, 1990:10). Občutje iracionalnega in numinoznega poznajo prav vse religije. To pa še posebej velja za semitsko in biblijsko religijo (Otto, 1993:105). Sveto oz. numinozno v osnovi izključuje racionalno in moralno komponento, ki šele v razvitejših, teističnih religijah pridobita svoj pomen. »To, da nekaj spoznamo in pripoznamo kot »sveto«, je v prvi vrsti neko posebno vrednotenje, ki na ta način obstaja samo v religioznem območju. Kmalu sicer seže tudi na druga območja, npr. na področje etike, vendar pa samo ne izvira iz drugega« (ibidem 13). Otto torej sveto oz. numinozno prepoznava izključno v okviru religije, priznava pa njegovo prepletanje z drugimi sferami in gre še dlje, ko poda svojstveno »enačbo« numinoznega, »ki označuje sveto *minus* njegov nramni moment ter *minus* njegov racionalni moment nasploh« (ibidem 14).

Navadili smo se, da »sveto« uporabljamo v smislu, ki je docela prenešen in nikakor ni njegov izvorni pomen. Navadno ga namreč razumemo kot absolutni *nramni* predikat, kot dovršeno *dobro*. Tako označi Kant za sveto voljo takšno voljo, ki je moralnemu zakonu brez oklevanja

pokorna iz dolžnostnega nagiba: to pa je preprosto popolna moralna volja. Tako govorimo tudi o svetosti dolžnosti ali zakona, čeprav pri tem ne mislimo na nič drugega kot na njuno praktično nujnost, na njuno splošno veljavno obvezujočnost (ibidem 13). Otto meni, da je Kantova definicija svetega je nenatančna, zato ji doda še presežno vrednost, ko pravi, »da beseda sveto in njene jezikovne soznačnice v semitsščini, latinščini, grščini in drugih starih jezikih označujejo v prvi vrsti predvsem *samo* ta presežek in nikdar – ali vsaj ne vnaprej, nikakor pa izključno – ne zajemajo moralničnega momenta« (ibidem 14).

To, o čemer govorimo in kar skušamo vsaj deloma povedati, namreč privedi v občutenje, **živi v vseh religijah kot njihova najnotranjše lastnost, brez katere sploh ne bi bile religije**. Posebej silovito pa živi v semitskih religijah, tudi tu poudarjeno zlasti v biblijski. Tu ima tudi svoje lastno ime: namreč *kadoš*, ki mu ustrezajo grški *hagios* ter latinska *sanctus* in še bolj *sacer*. Nedvomno drži, da v vseh treh jezikih so vključujejo »dobro« in dobro kot tako, namreč dobro na najvišji stopnji razvoja in v zrelosti ideje, in tedaj jih prevajamo kot »sveto«. Toda to »sveto« je že postopna etična shematizacija in zapolnitev nekega samolastnega izvornega momenta, ki je lahko sam na sebi do etičnega povsem ravnodušen in ga lahko izpostavimo kot samostojnega (ibidem, poudarila T. K.).

Hribar v svoji interpretaciji opozarja, da redukcija svetega – ki ga zastopa beseda *kadoš* – na dobro (nravno, moralično, etično) pomeni racionalistično redukcijo, zato tudi določeno reinterpreteracijo (več glej v Hribar 1991b: 1083). Komel (1993:10) pa pravi, da se »onkraj dodane interpretacije človeku skrivnost *numena* izroči v trenutkih religiozne vznesenosti, ko ga navdaja občutje kreaturnosti, lastne ničnosti v primerjavi z božjo nadmočjo«.

3.1 Občutje numinoznega

Numinozno nosi v sebi dvojen značaj, dve kvalitativni vsebini, ki tvorita kontrastno harmonijo (Otto, 1993: 50; Velikonja, 1993: 212). »Numinozno je ambivalentno,« meni Hribar (1990:10), »je *mysterium tremendum et fascinans*, pritegujoče in odbijajoče, očarljivo in grozno hkrati«. Po Ottu obstaja posebno občutje, že kar čustvo svetega, izraža se predvsem v človekovem občutenju lastne ničnosti, v tako imenovanem občutju kreaturnosti. Vendar sveto kot sveto ni projekcija tega občutja, temveč se človeku razodeva. Človek ga dojema, doživlja, ne pa proizvaja (ibidem).

Pri osvetlitvi bistva numinoznega si Otto pomaga s tem, da premisli, kako se izraža navzven in kako se prenaša od duše do duše.

V resnici se sicer ne »prenaša« v pravem smislu besede: ni se ga mogoče »naučiti«, ampak se lahko samo »prebudi iz duha« prek podoživljanja in vživljanja v tisto, kar se dogaja duši nekoga drugega. /.../ V svečanem obnašanju, gestah, glasu in mimiki, v izrazu nenavadne pomembnosti stvari, v slovesni zbranosti in pobožni molitvi občestva je izraženo več, kot lahko povedo vse besede in negativna poimenovanja (Otto, 1993: 91).

Kdor »v duhu« bere *Sveto pismo*, doživlja numinozno, čeprav o njem nima pojmovne podobe ali njegovega imena, tudi v primeru, da ni sposoben razčleniti svojega lastnega občutja in si pojasniti tega presežka v njem (ibidem 93).

Numiozno je mešanica občutij strašljivega, očarajočega, skrivnostnega, vzvišenega, energičnega, groznega.. Naj omenim le najpomembnejše: tremendum, misterium, fascinans, augustum.

3.1.1 Tremendum

»Tremendum je »strah«, ki je več od strahu, je religiozni strah, katerega predstopnja je strah pred demoni in pošastmi oz. panični strah« (ibidem 24). Ves religioznozgodovinski razvoj je izšel iz tega »strahu« v njegovi »surovi« obliki, iz tega občutenja nečesa »neznanskega«, ki se je porodilo nekega dne v prvem vzgibu, občutja, ki se je v duševnosti pračloveštva pojavilo kot nekaj tujega in novega (ibidem).

Otto navaja primer božjega strahu¹ iz Stare zaveze »emat Jahveh«, ki ga Bog izžareva in ga lahko pošlje kot kakega demona, ki ohromi človekove ude, in je povsem soroden z deima panikon, paničnim strahom starih Grkov. Tega primerja z odlomkom iz Svetega pisma 2 Mz 23,27: *Svoj strah pošljem pred teboj in zbegam vsa ljudstva, h katerim prideš...* To je strah, poln notranje groze, kakršnega ne more vlitni nič, kar je ustvarjeno, pa naj bo še tako močno in nasilno. Na sebi ima nekaj »pošastnega« (ibidem 23).

¹ V angleščini strahu ustreza izraz *awe*, nemščina pa ima mnogo izrazov za grozo, strah, srh, tesnobo, ki pa jih v slovenščino ni moč popolnoma prevesti – Otto uporablja izraze *heiligen* (posvečevati, strahospoštovati), *grauen* (izraža surovejšo predstopnjo tega občutja), za višjo stopnjo pa se je uveljavil izraz *erschauern* (glej Otto, 1993: 23-24).

Religija se ni rodila iz naravnega strahu, enako pa tudi ne iz domnevno splošnega »strahu pred svetom«. Kajti groza² ni navaden naravni strah, ampak je že prva vznemirjenost in slutnja skrivnostnega (ibidem 25). Kar pomeni, da v religiji poznamo strah v prenesenem, vzvišenem pomenu, ki vsebuje prvino strahospoštovanja pred numenom³.

Občutje numinoznega se na svojih višjih stopnjah močno razlikuje od golega strahu pred demoni.

Vendar pa tudi tam, kjer se je vera v demone že davno povzdignila do vere v bogove, ohranjajo »bogovi« kot numina za človekovo čustvovanje na sebi vedno nekaj »strašljivega«, namreč specifični značaj »neznansko strašljivega«, ki bistveno prispeva k njihovi »vzvišenosti« ali se v njej shematizira. /.../ »Groza« se tu ponovno vrača v neskončno oplemeniteni obliki najglobljega vztrepeta in onemelosti duše vse do njenih poslednjih korenin. Tudi v krščanskem obredu s polno močjo zajame duše z besedami: »Svet, svet, svet si Ti, Gospod...« (ibidem 27).

Groza pred božanstvom, spoštovanje do njega in skrivnost velike strašnosti le-tega vodi v sveto čaščenje božanstva oz. numena.

Kot oznaka za tisti moment numena, ki povzroči numinozni tremor ali strah, se pojavi »lastnost« numena, ki igra v naših svetih besedilih pomembno vlogo in hkrati povzroča nemalo preglavic zaradi svoje skrivnostnosti. To je *orge*, Jahvejev srd (ibidem 28). »Ira deorum«, božja jeza, se razplamti kot prikrita naravna sila. Ta ira pa ni nič drugega kot sam »tremendum«, ki je povsem iracionalen, zajet in izražen prek naivne korespondence iz naravnega področja, namreč iz človekovega psihičnega življenja, in sicer prek skrajno drastične in ustrezne korespondence, ki kot taka vedno ohranja svojo vrednost in ki je tudi sami pri izražanju religioznih občutij še ne moremo pogrešati (ibidem 30). Jahvejeva gorečnost je torej numinozno stanje, ki na tega, ki se zadržuje v njem, prenaša poteze tremenduma.

² Nemška beseda *unheimlich* zajema tako grozo, strah in spoštovanje pred neznanim kot tudi predstavo o nečem ogromnem oziroma neomajno velikem (glej ibidem 24).

³ Numen: nadnaravno bitje, še brez določnejše predstave (ibidem).

3.1.2 Misterium

Mysterium, vzet v splošnem smislu, najprej pomeni samo skrivnost v smislu nenavadega, nerazumljivega in nepojasnjenega nasploh (ibidem 39).

Numinozni objekt smo imenovali »mysterium tremendum«, /.../ kjer moment tremenduma nikakor ni zgolj eksplikacija »mysteriuma«, ampak je njegov sintetični predikat. /.../ Sintetični predikat tremendum je tako tesno povezan z misterijem, da ne moremo imenovati enega momenta, ne da bi v njem hkrati pozval tudi drugi (ibidem 37).

Oba momenta, tako misterium kot tremendum sta torej nesporno povezana. Vendar pa sta si sama na sebi različna do te mere, da v religioznem doživetju moment misterioznega v numinoznem lahko premaga tremendum in ga v celoti zasenči.

Misterij minus moment tremenduma lahko točneje označimo kot mirum⁴ ali mirabile. Ta mirum pa šele z momentoma fascinansa in augustuma, očarajočega in vzvišenega, postane admirandum. Ne ustreza mu še »občudovanje, ampak »čudenje« (ibidem 38).

Mirum torej označuje čudenje, ki znotraj numinoznega občutja v posplošeni obliki postane začudenje nasploh.

Moment misterija je tisto »povsem drugo«, tuje in začudujoče, ki je izpadlo iz območja navajenega, razumljenega in poznanega ter zato »domačnega« nasploh, ki se torej postavlja v nasprotje do vsega tega in *zato* napolnjuje človekovo notranjost z otrplo osuplostjo (ibidem 39). »Misteriozni« predmet ni nedosegljiv samo zato, ker določene neodpravljljive meje omejujejo mojo spoznavno zmožnost v zvezi z njim, temveč zato, ker sem tu trčil na nekaj nasploh »povsem drugega«, ki se po svoji vrsti in bistvu povsem razlikuje od mojega bistva in pred katerim ostajam zato v otrplem začudenju (ibidem 41). O momentu »povsem drugega«, ki povzroča otplost in nasprotje do racionalne plati numena lepo razmišlja Avguštin v Izpovedih (prevod Anton Sovre):

»Kaj je to, kar se mi žarkovito pobliskuje in mi brez rane presunja srce, da me spreletavata groza in toplota: groza, ker sem mu tako malo podoben, toplo pa mi je, ker sem mu vendarle podoben?«

Ta moment numinoznega, misterij doživi vedno večje potenciranje miruma v njem. Omenimo tri stopnje: stopnjo zgolj-osupljivega, stopnjo paradoksnega in stopnjo antinomičnega (Otto, 1993: 44). Stopnja zgolj-osupljivega torej pomeni, da je mirum najprej tisto nedostopno in

⁴ Analogen izraz za *mirum* je *stupor*, ki pomeni otrplo začudenje v smislu *vzelo mi je sapo*, pa tudi v obliki popolnega presenečenja (glej ibidem 38).

nedoumljivo oz nerazumljivo. Ko mirum transcendirata naše kategorije, se postavlja v nasprotje do njih, jih ukinja ter zapleta, govorimo o drugi stopnji, stopnji paradoksnega. Najvišja stopnja, stopnja antinomičnega pa je dosežena takrat, ko delujemo »proti razumu« in ne zgolj nad njim. Na najvišji stopnji se torej oblikuje mirum, ki je v samem sebi določen protislovno, z nasprotjem in protislovjem (več glej v ibidem 44,45).

3.1.3 Fascinans

Nenavadno kontrastno harmonijo z odbijajočim momentom tremenduma znotraj numinoznega tvori nekaj privlačnega, očarljivega, fascinantnega.

Naj bo demonično-božje človekovi duši še tako grozljivo-strašno, pa ga hkrati tudi mamljivo privlači. In kreatura, ki trepeče pred njim v najponižnejšem obupu, v sebi vedno hkrati začuti tudi potrebo, da bi se obrnila k njemu, še več, da bi si ga na nek način celo prisvojila (ibidem 50,51).

Čeprav človek v strahu časti svetinjo, od nje ne pobegne, ampak vedno znova sili v njeno bližino. *Mysterium* ni zgolj tisto začudujoče, ampak tudi tisto čudovito, tisto omamno, privlačno in očarljivo, ki se stopnjuje do same omame in opojnosti: dionizično numenovega delovanja. Ta moment Otto poimenuje »fascinans« numena (ibidem 51).

Vernik si želi prisvojiti numinozno ali se kar poistovetiti z njim s pomočjo množice nenavadnih običajev in fantazijskih posredovanj. Otto (1993: 52,53) loči dva razreda teh postopkov: »razred magičnega poistovetenja samega sebe z numenom prek magijsko-kulturnega delovanja«, kamor sodijo obrazci, posvetitve, zarotitve, blagoslavljanja in zaklinjanja ter »razred šamanističnih postopkov »posedovanja«, vživljanja, samoizpolnitve v ekstazi ter ekstazi«. Cilj vernika je torej ta, da si prisvoji čudežno moč numena za »naravne« namene. Vendar ne ostane pri tem. Vznesenost ob numenu postane samonamen, k čemur težijo stvari same in tako se lahko odpre prostor za versko življenje, »vita religioza«. »Končni rezultat so najsublimnejša stanja prečiščene poduhovljenosti in oplemenitene mistike« (ibidem 53). Zanje je značilna nezaslišna osrečujočnost, pogosto u/besedena kot »*unspeakable experience*« ali neizrekljivo doživetje (Velikonja, 1993: 212). Vernik tako misterij doživlja kot nekaj nezaslišano osrečujočega, »odrešitveni nauk« pa mu nudi spokojnost in mir.

Fascinans najdemo v religioznem hrepenenju, živo je prisoten tudi v trenutku »svečanosti«, v posameznikovi pobožnosti in dvigu njegove duše k svetemu ter pri izvajanju bogoslužne daritve.

Iracionalna in specifična poteza blaženosti je vidna v krščanskih izkustvih doživetja milosti⁵ in prerojenja ter v njunih ustreznih višjih duhovnih religij. Iracionalno je v svoji kakšnosti zelo raznovrstno, vendar je glede intenzivnosti doživetja povsod približno enako; povsod je popolni fascinans, povsod je »zveličavnost«, ki je v nasprotju do vsega »naravno« izrekljivega in primerljivega nekaj »zanosnega« ali ima v sebi vsaj močne sledove le-tega (Otto, 1993: 60,61).

In tako po via eminentiae et causalitatis⁶ trdimo, da je božje tisto najvišje, najmočnejše, najboljše, najlepše, najljubše od vsega, kar si lahko človek *zamisli*. Po via negationis⁷ pa pravimo, da ni le temelj in superlativ vsega *zamisljivega*. Bog je namreč, sam v sebi, tudi stvar za sebe (ibidem 62).

3.1.4 Augustum

Ko Peter začuti in sreča numinozno, pravi: »*Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!*« (Lk 5,8)

V tej izjavi zbode v oči neposredna spontanost, skoraj instinktivnost tega čustvenega odgovora, ki ni posledica tehtnega premisleka, temveč refleksivnega giba duše.

Razločno lahko čutimo, da ti tako neposredni čustveni izbruhi, ki so posledica popolne vdanosti občutju numena, in ki razvrednotujejo govorca skupaj z njegovim »ljudstvom« in pravzaprav skupaj z vsem bivajočim, niso moralna razvrednotenja, ampak pripadajo neki prav posebni kategoriji vrednot, ki jo imenujemo občutje absolutne *profanosti* (Otto, 1993: 78).

Nasprotna nevrednosti »profanega« je vrednota, ki pripada samo numenu in nikomur drugemu: »*Tu solus sanctus*«⁸, nadaljuje Otto (1993: 80). To je *numinozna vrednota*, iracionalni pratemelj in pravzrok vseh možnih objektivnih vrednot nasploh (ibidem 80). »*Tu solus sanctus*« je hvalnica, ki želi slaviti tisto, kar je dragoceno nad vsakim pojmom. To slavljenost je absolutno mogočno, ki zahteva in izsiljuje, v svojem lastnem bistvu pa ima tudi

⁵ Tako kot krščanstvo pozna doživetje milosti in spreobrnitve, tudi v drugih religijah najdemo podobne pojme, v katerih zaznamo iracionalnost ter blaženost – na primer odprtje božjega očesa ali NJANA (glej Otto; 1993: 60).

⁶ Poskus določitve boštva po poti stopnjevanja vzvišenosti in vzročnosti (ibidem 249).

⁷ Poskus določitve boštva po poti zanikanj (ibidem).

⁸ Le ti si sveti (ibidem 248).

najvišjo pravico do čaščenja in slavljenja. »Vreden si, da ti pripadajo slava, čast in moč« (ibidem).

Nasprotje numinozne vrednote je *numinozna nevrednota* ali protivrednota. Šele tedaj, ko se karakter te *numinozne nevrednote* prenese tudi na *nravni* prekršek, postane »nezakonnost« »greh«, »brezbožnost« in »zločin«. In šele s tem, ko je tako postal nravni prekršek za dušo »greh«, pridobi za vest tisto strahotno težo, ki spravi človeka na kolena in mu jemlje moč (ibidem 82, 83). Kakšno težo pa ima greh za človeka? Človek ima potrebo po posvetitvi, zaščiti ali spokorjenju. Prisoten je izraz »strahu«, občutek, da se profano numenu ne more kar tako približati, da potrebuje pred njegovo »orge« »zaščito«, »posvetitev«, postopek, ki *približajočemu* se omogoči občevanje s tremenda majestas. Sredstva za posvetitev, »sredstva milosti« pa podeljuje, izvaja ali uvaja numen sam (ibidem 83).

Poglobljena oblika zaščite je »spokorjenje«, ki nastane iz pravkar razvite ideje numinozne *vrednote in nevrednote*. Goli strah, gola potreba po zaščiti pred tremendumom tu naraste do občutka, da človek kot profani človek ni *vreden* stati v bližini augustuma in da bi njegova lastna nevrednost celo »umazala« sveto (ibidem 84). Tu se pokaže človekova majhnost in absolutna nedostopnost numena, ki gre celo do te mere, da človeka oropa vsakršne vrednosti. Profani človek bi lahko umazal sveto, ga oskrunil.

»Sredstva samooznanjenja in samorazodetja najvišjega sanctuma, /.../ postanejo tisto, kamor »bežimo«, kjer iščemo zavetje, čemur se *priključimo*, da bi se – prek njih *posvečeni in spokorjeni* – približali samemu svetemu« (Otto, 1993: 85).

3.1.5 Občutje kreaturnosti

Ko si je Abraham (1 Mz 18,27) drznil spregovoriti z Bogom o pogubitvi prebivalcev Sodome, je dejal: »Glej, prosim, drznil sem si govoriti z Gospodom, dasi sem *prah in pepel*«.

To je tisto samoizpovedujoče »občutje odvisnosti«, ki je dosti več in hkrati kvalitativno nekaj drugega kot vsa naravna občutja odvisnosti. Otto to stvar poimenuje: »... *občutje kreaturnosti* – občutje ustvarjenega bitja, ki se pogreza in izginja v lastnem ničju v nasprotju do tistega, kar je nad vsem ustvarjenim« (1993: 18). Na tem mestu pa ne gre le za nov naziv, kjer se občutje odvisnosti preimenuje v občutje kreaturnosti in tudi ne gre le za moment izginjanja in lastne ničnosti pred nečim absolutno superiornim nasploh, temveč pred *takšnim* superiornim. In

ravno te »takšnosti« ni mogoče ujeti v racionalne pojme, ker je »neizrekljiva«; dostopna je le po samopremisleku in poglobitvi v lastno vsebino odzivajočega se občutja, ki svoje izkustvo shrani v svojo notranjost in katerega mora vsakdo doživeti sam v sebi (ibidem 18).

»Šele kot posledica uporabe kategorije numinoznega za nek resničen ali domneven objekt, lahko kot njen *refleks* v človekovi notranjosti nastane občutje kreaturnosti« (ibidem 19). Občutje kreaturnosti je pravzaprav le subjektivni spremljevalni učinek in senca občutja strahu, ki pa samo nedvoumno najprej in neposredno izhaja iz nekega objekta zunaj človeka. To pa je ravno numinozni objekt.

Iz tega sledi, da ima občutje človeške brezpogojne odvisnosti za predpostavko občutje brezpogojne nadrejenosti in nedostopnosti numena.

3.2 Etiziranje svetega

V polnem pomenu besede »sveto«, kakršno najdemo predvsem v Novi zavezi in in kakršna je zdaj izključno utrjena v našem religioznem jezikovnem občutku, sveto namreč ni zgolj numinozno nasploh, tudi ne numinozno na njegovi najvišji stopnji, temveč vedno nekaj, kar je popolnoma prežeto in nasičeno z racionalnimi, smotrnostnimi, osebnostnimi in npravstvenimi momenti (ibidem 151).

To, kar je primitivno religiozno občutje najprej dojelo kot občutje »strahu pred demoni«, kar se je nato razvijalo, stopnjevalo in plemenitilo, še ni racionalno, tudi npravstveno nekaj ne, ampak je nekaj iracionalnega (ibidem). »Strah pred demoni«, ki je tudi sam prešel različne stopnje, se dvigne na raven »strahu pred bogovi« in božjega strahu. *Daimoniam postane theion*⁹. Strah postane spoštljiva pobožnost. Razpršena in zmedena, vznemirjajoča čustva postanejo religiozna čustva. Groza postane sveto zamaknjenje. Relativna občutja odvisnosti od numena in blaženosti v njem postanejo absolutna. Napačna ustrežanja in povezave so odrinjene ali razpuščene. Numen postane Bog in božanstvo. Temu potem pripade predikat kadoš-hagios-sanctus-sveto v prvem in neposrednem pomenu teh izrazov kot izrazov absolutnega numinoznega in numinoznega kot takega (ibidem 152).

⁹ Démonično postane božje.

S častitljivo Mojzesovo religijo se prične proces ponravstvenja in splošne racionalizacije numinoznega ter njegove dopolnitve v »sveto« v dejanskem, polnem smislu. Ta proces se dopolni pri prerokih in v evangeliju (ibidem 108).

Vnašanje etičnega v občutje svetega ne pomeni njegovo razgraditev ali nasprotje, ampak le njegovo dopolnitev, pri čemer sveto z etiko doseže svojo polnost: »Svet postane *dober* in *dobro* postane prav preko tega *sveto*, *sakrosanktno*, dobro ne pride do nič več razločljive spojitve obeh elementov in do polnega kompleksnega smisla svetega, v katerem sta dobro in sakrosanktno hkratna« (Otto v Kovač, 1992:72).

Vendar takšno ponravstvenje in iracionalizacija ne pomenita zmage nad numinoznim, temveč preseganje njegove enostranske prevlade. Dopolnita se v numinoznem, ki ju zajema (Otto, 1993: 109).

Primer najnotranjše prežetosti z njima je Izaija. »Svet, svet, svet je Gospod nad vojskami!« (Iz 6,3) To, kar pozvanja v njegovi viziji, z občutno močjo prevzema vse njegovo oznanjanje. In nič ni glede tega bolj značilno kot to, da prav on kot svoj najbolj priljubljeni izraz za boštvo uporablja izraz »*Izraelov sveti*«, ki s svojo skrivnostno močjo prevaga druge izraze. »Zakaj jaz, Gospod, sem tvoj Bog, sveti Izraelov, tvoj rešitelj!« (Iz 43, 3) Če sploh kje, potem imamo pri Devterozajiji¹⁰ opraviti z Bogom pojmovno jasne vsemogočnosti, dobrote, modrosti in zvestobe. To pa so ravno predikati »svetega«, čigar nenavadno ime tudi drugi Izaija petnajstkrat ponovi, in to vedno na mestih, ki so posebej poudarjena (Otto, 1993: 109).

Temu poteku in njegovim stopnjam lahko še vedno sledimo na različnih področjih zgodovine religij. Numinozno nase pritegne ideje tako družbenih kot individualnih idealov zavezujočega, pravičnega in dobrega. Te postanejo »volja« numena, on sam pa njihov varuh, urejevalec, utemeljitelj, njihov temelj in prazvir.

Nobenega Boga ni mogoče primerjati z Bogom Izraela, kajti on je absolutno sveti. Z druge strani pa tudi nobenega zakona ni mogoče primerjati z Jahvejevim zakonom, kajti ta ni samo dober, ampak je tudi »svet«.

Vedno jasnejša, vedno močnejša racionalizacija in ponravstvenje numinoznega sta najbolj bistveni del tega, kar imenujemo »odrešenjska zgodovina« in kar častimo kot naraščajoče samorazodevanje božjega. Obenem pa nam je jasno, da »etiziranje ideje Boga« nikakor ni

¹⁰ Drugozajajski spisi v izajiskem izročilu, oz. druga knjiga preroka Izaije.

potisnitev, zamenjava numinoznega z nečim drugim – tisto, kar bi nastalo na ta način, ne bi bil Bog, ampak nadomestni bog – ampak njegova *izpolnitev* z neko novo vsebino; se pravi: etiziranje se odvija na numinoznem (ibidem 153).

Sveto je torej za Otta sestavljena kategorija iz njenih iracionalnih in racionalnih delov. Pri tem poudarja, da je sveto čista *apriorna* kategorija, ker se racionalnih idej, kot so absolutnost, popolnost, bistvenost in nujnost, ter ideje dobrega kot objektivne vrednote ne da razviti iz čutnih zaznav, ker izhajajo iz »najglobljšega spoznavanja temelja duše« (ibidem 155). »Zato je kategorijo svetega nemogoče povsem zapopasti, vendar pa ni povsem nedostopna, saj se »podarja v občutju«. Pristno podoživljanje takega občutja lahko izrazimo le z ustreznimi ideogrami« (Komel, 1993: 10).

4. TINE HRIBAR IN SVETO

4.1 Bitno uzrtje svetega

Bitno uzrtje svetega je omogočilo šele Heideggerjevo vprašanje o smislu biti. To vprašanje, ki je Martina Heideggerja privedlo do ontološke difference, do razlike med bitjo in bivajočim, torej tudi do razlike med bitjo in Bogom kot najvišjim bivajočim, nam omogoča **misлити sveto kot sveto**, se pravi – v vzratnem ogledalu – **ne glede na božje** (Hribar, 1990:109, poudarila T. K.).

Tako naj bi bilo »območje svetega onkraj ontološke difference, onstran razlike med bitjo in bivajočim« (Hribar, 1991b: 760).

Po Heideggerju se bit dogaja na križišču sveta, tam, kjer se stikajo zemlja in nebo, smrtniki (ljudje) in nesmrtniki (bogovi). Heidegger je bit premaknil v središče četverja in jo tako razločil od najvišjega bivajočega, tj. Boga. S tem pa tudi od bivajočega sploh, kolikor je po onto-teološkem konceptu najvišje bivajoče temelj in izvir, se pravi vzrok vsega drugega bivajočega (Hribar, 1990: 150, 151).

Sveto je torej po Heideggerju bitno-zgodovinska beseda. Je jasnina biti in v tem smislu povsem drugo od (vsakega) bivajočega; ne pa tudi od sveta. Svet kot tak je hierofanija svetega, se pravi: vsako bivajoče je v svetu, je sveto v svoji biti, vendar pa samo ni nič

svetega. Zato tudi posvečeno ne more biti. Sakralizacija in divinizacija bivajočega pomenita eno in isto. Če pa sveto ni isto kot sakralno, če se ne veže na moč, to pomeni, da obstaja ireduktibilna razlika med hierofanijo in kratofanijo (Hribar, 1990: 11).

Svet sam po sebi, ne šele prek razmerja do nečesa drugega, ki mu izročilo pravi božje, je nekaj svetega. Je nekaj svetega, kakor osvetljuje vse bivajoče in je tisto sveto, kolikor je kot prostor biti, prostor najsvetejšega. Kajti svetejšega od biti ni. Bit je najsvetejša, svetejša od sveta kot prostora biti z dveh vidikov:

1. z vidika sveta in njegove sve(t)nosti, se pravi z vidika bistva svetega,
2. z vidika (vsega) bivajočega v svetu (Hribar, 1991b: 102, poudarila T. K.).

Običajni pomen svetega, tisti pomen, ki se najprej in najpogosteje ponudi kot dodatna razlaga, da je nekaj sveto, je nedotakljivost. Sveto je nedotakljivo. Nekaj, česar se ne smemo dotakniti, ker je to kljub svoji neizmerni privlačnosti nevarno, »prepovedano«. Vendar se svetega, če smo se odločili, da se ga bomo dotaknili ne glede na nevarnost dotika z njim, lahko dotaknemo. »Dotaknemo se lahko vsega, kar biva. Vsega bivajočega. Ne moremo pa se, zaradi neprekoračljivega razpora med njo in bivajočim, dotakniti biti« (ibidem 103).

Ker je svet kot prostor biti nekaj svetega, ker se bit dogaja kot sveta igra sveta, je vse posvetno hkrati že tudi sveto, torej sveto vselej že nekaj svetnega. Sveto presega (vsako) bivajoče v svetu, sveta samega pa ne; kajti bit ni zunaj, marveč sredi sveta (Hribar, 1990: 150).

Sveto kot sveto Hribarju ne predstavlja nič bivajočega, saj nobeno bivajoče ni sveto, niti ni najvišje. Je pa vsako bivajoče sveto v svoji biti, tudi najnižje. Poleg ločevanja svetega in božjega je Hribar hkrati vpeljal razliko med svetim in sakralnim kot institucionaliziranim svetim. S tega vidika je institucionalizacija svetega posledica omejitve svetega in začrtanja meje med svetim in profanim. Pri razlikovanju med svetim in sakralnim, ki je podrejeno posameznim religijam, se – kot pravi Hans-Dieter Bahr, katerega razumevanje svetega izhaja iz Heideggerjevega mišljenja biti, (več glej v Hribar, 1987: 1982) – zgodi »profanizacija svetega: religiozna sakralizacija, ki mu predstavlja največjo ranitev in resnični izgon svetega«.

4.2 Sveto in božje

V grškem jeziku besedo sveto označujejo trije izrazi, ki jih Emile Benveniste podrobno obdela v 2. knjigi Slovarja indoevropskih institucij. Ti trije izrazi so: *hosios*, *hieros* in *hagios*. *Hosios* se že v vsakdanji govorici nanaša na človekova *dejanja*, na človekovo obnašanje do bogov, zato pomeni *hosiotēs* (svetost) skoraj isto kot izraz *eusebeia* (pobožnost). *Hieros* in *hagios* pa po Benvenistu izražata dve plati enega in istega pojma, saj prvi označuje silnost, življenjskost, drugi prepovedanost, nedotakljivost (Hribar, 1991a: 90). Se pravi, sveto kot *hieron*, če izhajamo iz bogov, je neposredno prikazovanje božjega, pravzaprav izkazovanje: teofanija. S svojo silnostjo sveto izzove začudenje in občudovanje, zanosno spoštovanje. Druga stran tega spoštovanja pa je strah, in ta strah, sveto s strani strahospoštovanja, zajema beseda *hagios*.

Temeljni pomen izraza *hosios* po Benvenistu vselej predpostavlja razmerje med ljudmi in bogovi: sveto v tem smislu je tisto, kar bogovi ljudem zapovedujejo in/ali dovoljujejo, dovoljujejo glede na svoje (božje) zakone. Iz tega izhaja paradokсна dvoznačnost. Sveto kot *hosios* se lahko nanaša tako na sakralno kot na profano; sveta je daritev žrtvene živali, sveto pa je, v določenih okoliščinah, tudi použitje sicer bogovom namenjenega svetega mesa. Tu gre za razliko med božjim svetim in človeškim svetim. Človeško sveto (*hosios*) je sveto glede na božje zakone, božje sveto (*hieros*) pa je sveto iz bogov samih. Ali kakor pravi Benveniste sam: »Na eni strani je *ta hiera*, sveto, to, kar je lastno bogovom, na drugi strani *ta hosia*, kar je ljudem dovoljeno.« Zato se sveto kot *hosios* velikokrat navezuje na pravičnost, tako da se srečujemo s sintagmami, kot je *hosia kai dikaia*, sveto in pravično. Tako je *hosios* tisto sveto, ki sicer izvira iz bogov (božjih zakonov), nanaša pa se na razmerja med ljudmi (ibidem 91). Drugače rečeno: sveto kot *hosios* pomeni neko razmerje med ljudmi in bogovi oziroma med bogovi in ljudmi, toda samo prek odnosov med ljudmi samimi. Ni niti človekova niti božja lastnost, pač pa lastnost človekovih dejanj, človekovega ravnanja z vidika bogov in stališča ljudi. Človekovo dejanje je sveto, kolikor se ujema z zakoni bogov in se nanaša na druge ljudi.

Martin Heidegger v svojem vprašanju o svetem (zanj ima sveto že vnaprej obliko nevtruma) hodi v bistvu po Platonovi poti. Ki pa je nekako stopničasta oziroma večnadstropna. Poleg tega je Heideggerjeva hoja po tej poti vzvratnostna (ibidem 93).

Svet najprej ni bivajoče ali celokupnost bivajočega, marveč pomeni odprtost biti. Biti v svetu pomeni bivati v jasnini biti. Ek-sistirati. Človek je bivajoč kot ek-sistirajoči. Iz-postavljen je iz in v odprtost, tj. jasnino biti. Bistvo človeka kot ek-sistirajočega, iz-postavljenega bitja je skrb, skrb končnega, smrtnega bitja za lastno bit. Človekov način biti v svetu je biti v skrbi, pomeni skrbeti za ohranjanje tu-bitja (ibidem 94). Svet, jasnina biti, iz katere in v katero je izpostavljen človek kot tu-bit, torej ni nekaj zunaj človeka, marveč tisto najbolj notranje, »tisto onostransko znotraj eksistence« (Heidegger v Hribar, 1991a: 94).

Šele iz resnice biti lahko mislimo bistvo svetega. Šele iz bistva svetega lahko mislimo bistvo bogstva. Šele v luči bistva bogstva moremo misliti in reči, kaj naj bi pomenila beseda »Bog« (Hribar, 1991a: 96). Heidegger iz bitnosti svetega kot predpostavljenega bistva, se pravi iz jasnine (resnice) biti, sestopa k svetemu kot bistvu bogstva in od bogstva kot bistva bogov k Bogu, natančneje, k pomenu besede »Bog« (ibidem).

Med Heideggerjevo eshatologijo biti in njegovim razumetjem svetega (rešilnega, zdravilnega) je torej neposredna in zelo tesna povezava, zveza, v kateri lahko razberemo poteze razodevajočega se Boga.

Četudi bit po Heideggerju ni (najvišje) Bivajoče, se prek svetega kot rešilnega v njen ustroj vračajo bivajočostne sestavine, sestavine bivajočega kot takega in v celoti. Odločilen je eshatološki ustroj biti, razmerje med bitjo, svetim in bogstvom pa je drugotnega pomena (ibidem 97).

Vprašanje razmerja med bitjo, svetim in bogstvom je vprašanje hierarhije, ne bitno vprašanje. Bitno vprašanje namreč ni, ali lahko mislimo bistvo svetega šele iz resnice biti ali pa resnico biti iz svetega, marveč je to vprašanje biti same (ibidem 97,98).

Za Heideggerja sicer ni kakšna lastnost človekovega dejanja, toda tako kakor pri Platonu se ga drži etično-religiozna zaznamovnost.

Tudi Tine Hribar priznava razliko med svetim in božjim, ko pravi: »Res je, da v »emfatičnem pomenu« (sam bi raje rekel v *razodetnostnem* pomenu) svetega ni mogoče misliti od božjega. A samo zato ne, ker je sveto podrejeno božjemu. Že v tej podrejenosti je razlika med božjim in svetim. /.../ **Vse božje je sveto, vse sveto pa ni božje. Bog je trikrat svet(i), človek pa je svet le, kolikor je pobožen** oziroma kolikor ravna čimbolj po božjih zapovedih; svetost raste s približevanjem božjemu, medtem ko božje s približevanjem človeku ne pridobi na svetosti (Hribar, 1990: 132, poudarila T. K.).

Sveto je Epiteton boga in pridevnik vsega tistega, *kar izhaja iz Boga* (prvi pomen »božjega«), božje pa je nekakšen kažipot svetemu, namreč božje kot božjost, kot *bistvo* (drugi pomen »božjega«) Boga. V tem smislu za sveto nimamo podobnega substantiva, kakor ga imamo ob nevtrumu božje v besedi Bog (ibidem 133).

Hribar svetega ne išče »izven« božjega, temveč skozi ali kvečjemu mimo božjega, saj pravi: »Božje je zame zgodovinska postava svetega, sveto pod obnebjem Boga« (ibidem 133).

4.2.1 Razmerje med božjim in svetim pri Platonu

Platon je bil prvi, ki se je približal razliki med božjim in svetim, se je »skoraj dotaknil«, a se v zadnjem hipu ustrašil. V dialogu Evtifron, ki naj bi nastal kakšno leto po Sokratovi (469-399) prisilni smrti, »v letu 396 ali 395, tako da spada med uvodne, ne pa prave metafizične Platonove spise, domneva, da metafizike sploh ne bi bilo, če bi Platonu uspelo srečanje s svetim kot svetim, ni povsem absurdna« (Hribar, 1991a: 79).

Tisto, kar je zapečatilo Sokratovo usodo in okoli česar se vrti Platonov dialog *Evtifron*, je *asebeia*¹¹; Sokrat je bil obsojen na smrt, ker naj bi bil *a-sebes*, ne-spoštljiv do bogov in njihovih veljavnih zapovedi ter ker je živel in učil brez ustreznega božjega strahospoštovanja (ibidem 80).

Platon, ki je imel obsodbo Sokrata za krivično, išče dokaz, s katerim bi jasno pokazal, da Sokrat v resnici ni bil *asebes*, da njegovo ravnanje ni bilo nepobožno oziroma nesveto (ibidem).

Dialog se začne s srečanjem Evtifrona in Sokrata pred sodiščem, kjer se Sokrat znajde zaradi obtožnice nekega mladeniča, da ne spoštuje starih in si izmišlja nove bogove. Evtifron pa na sodišču nastopa proti svojemu očetu, ki je po njegovem kriv umora (več glej v ibidem). Nesveto je obtoževati po krivici, zlasti pa svojega lastnega očeta. Evtifron je prepričan, da je »sveto ravno to, kar jaz sedaj delam«, da je sveto njegovo tožarjenje očeta. Kajti oče je naredil nekaj protizakonitega oziroma nekaj nezakonitega, nekaj, kar ni (bilo) v skladu z običajnim redom, kakršen izhaja iz bogov. Svoj nastop proti očetu pa opravičuje s tem, da je tudi Zevs

¹¹ *Sebas* po Doklerju pomeni 1. sveti strah, sveto grozo, spoštovanje, bogaboječnost, sramežljivost, 2. strmenje, čudenje, 3. svetost, sveto moč, vzvišenost, veličastvo oziroma ponos, čast, slavo; *sebasma* je 1. predmet verskega čaščenja oziroma 2. sveta podoba, kip bogov (ibidem 80).

kot »najboljši in najpravičnejši« izmed bogov, kaznoval¹² svojega očeta (več glej v ibidem 83).

Za tem sklepanjem se skriva vprašanje avtoritete, vprašanja izvora in opore zakonov oziroma njihovega ustroja. V času do Zeusa so bili bogovi garanti svetega, pobožnega in zakonitega. Sokrat trdnost te garancije spodbije z navedbo, da med bogovi, ki se prepirajo med seboj, ni nikakršne enotnosti (ibidem). A Evtifron vztraja z garantom za svetost vseh stvari: »Sveto je tisto, kar je všeč bogovom. Tisto, česar bogovi ne marajo, česar nimajo radi ali jim je celo zoprno, mrzko, pa naj bi bilo nesveto. Kriterij svetega in nesvetega naj bi bila torej ljubezen in/ali sovraštvo bogov« (ibidem 84). Ker se bogovi razlikujejo med seboj tudi glede na svoje ljubezni in sovraštva, bi s tega vidika ne bilo svetih ali nesvetih stvari samih, marveč bi veljale za svete ali nesvete v odvisnosti od razpoloženja teh ali onih bogov. Svetost svetih stvari bi bila v tem primeru opredeljena relacijsko in bi se zato spremenila v nekaj relativnega. Tudi če bi bili bogovi enotnega mnjenja in zedinjeni, bi bila relativnost sicer odpravljena, še zmerom pa bi ostala relacijskost (ibidem). Tako še vedno ne bi vedeli, kaj je tisto sveto kot sveto in kaj je sveto samo na sebi, ne glede na vse ostalo. Evtifron pa je kljub temu še vedno prepričan, da ima prav, saj je njegova ovadba očeta sveto dejanje, ker je tako všeč bogovom. Sokrat na tem mestu postavi odločilno, temeljno in osrednje vprašanje: »Ali je sveto ljubljeno (*phileitai*) s strani bogov, ker je sveto, ali pa je sveto, ker je ljubljeno?« To sta dva povsem različna vidika. Če postane sveto tisto, za kar se vnamejo bogovi, potem izhajamo iz bogov; bogovi so kriterij svetega. Če pa je sveto ljubljeno s strani bogov zato, *ker je sveto*, potem je tudi s strani ljudi ljubljeno zaradi istega: zato, ker je sveto, ne zato, ker naj bi ga ljubili bogovi. Posredništvo bogov postane po bistvu odveč. Izhodišče je od tega trenutka dalje sveto in samo sveto. Sveto samo na sebi. Sveto kot sveto (ibidem).

Sokrat sicer na svoj način, v obliki vprašanja, jasno postavi svojo tezo, tezo očiščeno vsega balasta: »Zato, ker je torej sveto, se ga ljubi, ne pa, da je zaradi tega sveto, ker se ga ljubi.« V tem »vprašanju« bogovi niso več navzoči. Kakor vsi nepotrebni dodatki je tudi božje z vidika svetega zdrsnilo v območje patetičnega. »Z vidika bitnosti svetega je tudi božje zgolj pritiklina ali pripetljaj« (ibidem 85). Torej ljubezen s svetim nima nikakršne neposredne zveze, pa naj gre za ljubezen ljudi ali bogov. Gre se »za sveto kot tako, za sveto samo na sebi, za sveto v njegovem izgledu (*eidos*) oziroma čistem videzu (*idea*), skratka za bitnost svetega« (ibidem).

¹² Zevs je zvezal svojega očeta Kronosa, ko je začel jesti svoje otroke. Kronos pa je že poprej kastriral svojega očeta Urana, ko se je ta začel spozabljati (ibidem 83).

Sveto samo na sebi, ne glede na karkoli drugega, pa tudi ne glede na bogove, ni nič pridevniškega, ampak ima samostalniško pozicijo: to pa pomeni, da so bogovi za sveto pravzaprav akcidentalnega značaja. Kot opozarja Tine Hribar, sveto »... ni istovetno z božjim, marveč z bitnim. Platonova vezava svetega na božje oziroma Heideggerjeva izpeljava božjega iz svetega vsaka na svoj način zapuščata svet kot prostor biti« (Hribar v Debeljak, 1995:73).

Sveto kot sveto potemtakem ni zadolženo platonistični metafiziki in njenim totalizirajočim variantam o Ideji boga ali ideji Boga, marveč je predvsem prostor neskritosti (*aletheia*), se pravi, da gre za prostor, ki ni izvzet vsakdanjemu življenju in ni ločen od njega, marveč je vanj integralno vpet. **Tisto, kar je skrivnost tudi po ne-skritosti stvari, pa je sveto** (Debeljak, 1995: 73, poudarila T. K.).

Debeljak meni, da se religija lahko legitimira na ravni svetega kot prostora skrivnosti in skritosti. Religija v teističnem pomenu je zato vezana na prostor skrivnosti in skritosti, ki ga sicer res zasede bog, vendar pa to ni njegovo avtohtono mesto. Prostor skrivnosti in skritosti, hkrati pa tudi iz skritosti izvirajoče posvečenosti, implicira namreč le avtohtonost svetega, ne pa tudi božjega. Avtohtonost svetega namreč počiva tostran »zrcalne igre med nebom in zemljo«, čeprav jo omogoča: počiva onstran nebes kot neba nad nebom in pekla kot podzemlja zemlje, hkrati pa to binarno opozicijo šele omogoča (ibidem 76).

4.2.2 Razmerje med božjim in svetim pri Dušanu Pirjevcu

Na Slovenskem se je, sledeč Heideggerju, o razmerju med božjim in svetim prvi vprašal Dušan Pirjevec. S tega vidika je znana predvsem Pirjevčeva študija *Bratje Karamazovi in vprašanje o Bogu* (1976), toda po svetem se Pirjevec ozre že leta 1971 v predavanju *Radikalizem in revolucija* (Hribar, 1990: 109).

V študiji *Bratje Karamazovi in vprašanje o Bogu* se vse tisto, kar je v predavanju *Radikalizem in revolucija* le nakazano, razvije in razčisti. Pirjevec meni, da če človek kakorkoli poseže po drugem, pa naj bo to človek ali mrtva stvar, vznikneta ta stvar in ta človek pred človekom z neko novo silo, ker se prav zato, ker človek posega po njima, razkrijeta v biti, razkrije se zgolj-bit. »V trenutku, ko po nečem posežem, se razkrije bit in sem že v okrožju svetega. Zato je bila nekoč celo vojna nekaj svetega in to pomeni: sredi uničevanja se dogaja razkrivanje

biti, sredi smrti se smehlja mati, ki se imenuje Življenje, Mladost, Ljubezen« (Pirjevec v Hribar, 1990: 19). To ne pomeni, da človek stvari ne bi smel uporabljati, predelovati, uživati in celo uničevati. Gre za to, da bi v vseh teh svojih dejanjih skušal vedno tudi razkritje zgolj-bitosti ter tako sprejel to stvar, ki jo uporabi, kot dar in darovanje (Hribar, 1990: 119).

Pirjevec ne razločuje med božjim in svetim. Vendar pa z razločkom med bogom in transcendo in z navezavo »boga« kot pesniške besede na bit povsem razločno zapušča območje konfesionalne religioznosti (Hribar, 1990: 121). Nevid difference med svetim in božjim pa pripelje Pirjevca do enačenja *boga in svetega*, posledica česar je, da se Pirjevčevo iskanje svetega, nedotakljivega, nerazpoložljivega nujno izoblikuje v pričakovanje boga. Za dimenzijo svetega mu gre, a govori o bogu. In ker Pirjevec ne uvidi razlike med svetim in božjim, se mu »povratek v izvorno izkušnjo« neogibno prikazuje kot vračanje k že navzoči religiji, h krščanstvu (ibidem 22).

Temelj dejavne ljubezni je odpuščajoče dopuščanje, vendar tako, da se to odpuščujoče dopuščanje dogaja na način dejanj, tako rekoč v vsaki človekovi kretnji in sredi njegovih vsakdanjih opravil. Dejanja dejavne ljubezni so tista dejanja, za katera pravimo, da so lepa. Potemtakem so podobna umetniškemu in pesniškemu delu, ki je takšna samopostavitve biti v delo, da se bit razodene kot svetost, čudež in skrivnost. Dejanje dejavne ljubezni je »udejanjenje« biti. Tako »udejanjena« bit, povzame Pirjevec, je to, ob čemer reče človek: bog. Ali: dejavna ljubezen je varovanje bivajočega izključno prav kot bivajočega v biti. Tako varovano bivajoče je nedotakljivo, je sveto in čudež nad čudeži. Razodetje nedotakljivosti, svetosti in čudeža je razodetje boga. Vendar ne Boga kot Transcendence, marveč boga kot pesniškega imena biti (ibidem 120, 121).

Pirjevec je kljub filozofski nedorečenosti dimenzijo svetega povsem razločno razprl kot dimenzijo biti. Prav z naglasom, da bog ni teološka, marveč pesniška beseda biti, je omogočil nadaljevanje poti k bitnemu uzrtju svetega (ibidem 122). Prav ta pesniška beseda biti, ki jo je Pirjevec osvojil, se lepo kaže v naslednjih vrsticah:

»Sveto in po njem božje je dimenzija posebne odprtosti sveta. To je tista dimenzija, v kateri šele vidiš, da smreka raste, da se dviga skoraj do neba; tista dimenzija, v kateri čutiš, do bolečine čutiš modro nebo, sončni dan, prisotnost ljubljenega bitja – prav kot pri-sotnost; ko bi se od sreče zjokal, ker je tu in ker sploh je. Ko je tako, je vse bivajoče v posebnem čaru.

Začaranosti. Bleščavi. Takrat tudi tišina govori. Vse govori. Ta govor pa je hkrati posebna zbranost, poseben molk, milina, ki boli od užitka, od sreče» (ibidem 123).

4.3 Sveto kot sakralno in sveto kot svetost

Pri preučevanju svetega sociološka šola z Emilom Durkheimom na čelu izhaja iz svetega kot sakralnega. Ves poudarek prestavi na drugo polovico para, ki ga v grščini tvorita besedi *hieros* in *hagios* ter v latinščini *sacer* in *sanctus*¹³.

Tine Hribar razločuje med *svetim* in *sakralnim* kot institucionaliziranim svetim. Institucionalizacija svetega pa se zgodi prav prek omejitve svetega, prek začrtanja razlike med sakralnim in profanim. Takšna razlika je tudi črta med tistim, kar je božjega (sakralnega), in tistim, kar je cesarjevega (profanega). Lahko pa se »cesarjevo« kot tako povzpne na prostor sakralnega in proglasi za profano (ločeno od države) vse tisto, kar sicer velja ali je še pravkar veljalo za sakralno. Vsaka institucija teži po moči in nedotakljivosti, po položaju, ki naj bo izjemen in naj nikoli ne mine (Hribar, 1990: 133).

Tako pride do razločka med dvema duhovnima stanjema, med dvema oblikama življenja, pa tudi med dvema vrstama stvari; smo v svetu razlikovanja med območjem profanih in območjem svetih (sakralnih) stvari. Družba pa ne sakralizira le stvari in bitij, ljudi in ustanov, ampak tudi ideje. Če neko ljudstvo trdno veruje v nekaj, ima to svoje verovanje za nedotakljivo. Te ideje so nedotakljive; kdor se jih dotakne, postane (»moralno«) umazan, nečist. So torej naš totem in zato tabu; toda zaradi svoje tabuiziranosti (sakraliziranosti) še niso nekaj svetega. Sveto kot sveto se Durkheimu prek izenačitve svetega s sakralnim, z družbeno institucionaliziranim svetim, izmakne. Durkheimova sociologizacija svetega pomeni, se steka, v sakralizacijo družbe (Hribar, 1991b: 753).

».../D/ružba je tista, ki določa, kaj je »božje« in kaj ne, v širšem in prvotnem smislu, kaj je »sveto« in kaj ne. Kaj je sakralizirani in zato sakralno in kaj ostaja profano./.../ Od svetega končno ne preostane nič drugega kot sakralizirane družbene vrednote in ustanove« (Hribar, 1991b: 754).

¹³ *Sacer* je sveto kot sveto (v samostalniški rabi), v absolutnem nasprotovanju s profanim *sanctus*; pa je sveto (pridevniška raba) kot posvečeno in v tem smislu nedotakljivo (prepovedano), takšni so npr. *leges sanctae*, sveti zakoni (Hribar, 1990: 10).

Iz tega, kar smo povedali, sledi, da sveto kot sakralno ne vsebuje nujno etičnosti in ga ne smemo enačiti s svetostjo kot tako. Tudi Tine Hribar v svojih začetnih spisih o svetosti življenja ni bil popolnoma jasen. Toda kmalu je prevzel Levinasovo distinkcijo med »sacrum« kot sakralno in »sanctus« kot svetost. Morda bi bilo jasneje, ko bi uporabljal za izraz sveto v etičnem smislu Schopenhauerjev izraz svetništvo. (Levinas, 1998)

Naslov Levinasove knjige »Du sacré au saint«, ki so ga od začetka prevajali »od svetega k svetosti«, odslej zaradi jasnosti prevajamo s tujko od sakralnega k svetosti.

Ta etični vidik svetega je pri Hribarju nekaj bistvenega, zato so bile kritike, da želi sakralizirati slovensko ustavo in zakone, neutemeljene. Hribarjeva pozicija je radikalno etična v svojih temeljih, zato je ne smemo enačiti s pojavom s pojavom sakralnosti novih duhovnih gibanj.

4.4 Svetost življenja in posvečenost mrtvih

V Preambuli Ustave Republike Slovenije se prvi stavek začenja takole: »Zavedajoč se svetosti življenja in človekovega dostojanstva...« Kaj sploh pomeni **svetost**? Svetost tako v postmoderni kot tradicionalni, recimo, religiozni misli vsebuje troje sestavin: *spoštovanje* tistega, kar je sveto, *prepoved*, da bi se tistega, kar je sveto, dotaknili (zlasti s silo oziroma nasilno) ter *krivdo*, če to prepoved vendarle kršimo (Hribar, 1991b:214, poudarila T. K.).

Hribar meni, da »**je v svoji biti sveto vsako živo bitje, v najvišji meri pa človek, ki je tudi duhovno bitje**« (1991b:219, poudarila T. K.). Človek mora priznati pravice tudi drugim živim bitjem, še posebej izumirajočim živalskim vrstam. Izumrle živalske vrste, ki je bila na svetu, zdaj pa je ni več, na noben način ne moremo vrniti v življenje. Kajti gre za dvojno smrt. Za smrt vseh posamičnih živali iz vrste in za smrt same vrste. Če človek s svojo civilizacijsko ekspanzijo živalske vrste lahko uničuje, nima pa te moči, da bi jih znova ustvarjal, potem bo nadaljnji razvoj v tej smeri začel ogrozati tudi človeka kot naravno vrsto. Gre za to, da se ob spoštovanju življenja zavemo, da tedaj ko ubijamo, delamo nekaj narobe, da to počnemo zaradi zunanje nujnosti, ne pa zaradi notranje nagnjenosti (ibidem 219, 220).

Po Heideggerju je zakon (o posvečenosti) mrtvih kot temeljni zakon živih zakon biti. Ni božji, marveč bitni, torej človekovo bit zadevajoči zakon (Hribar, 1991a: 19).

Vsi ljudje smo istega rodu, smo sorodniki v življenju in smrti. Toda ljudje kot ljudje si nismo sorodni najpoprej po rojstvu, v življenju, marveč v smrti. Kot smrtniki, kot edina živa bitja, ki vemo za smrt.

Samo zato Heidegger lahko reče, da je **zakon mrtvih temeljni zakon živih** (ibidem 7, poudarila T. K.).

Zakon mrtvih je torej temeljni zakon živih, ker posvečenost mrtvih izhaja iz svetosti življenja. Tako zakon o posvečenosti mrtvih kot zakon o svetosti življenja pa vznikata iz avtohtonosti svetega in nista odvisni ne od prisotnosti ne od odsotnosti Boga.

V sveti igri sveta mrtvih ne posvetimo živi, marveč jih posveti smrt. Posvečeni so zato, ker so mrtvi, ne zato, ker smo jih posvetili mi. Živih mrtvih ne moremo posvetiti, ker jih le oskrunimo. Če se od njih ne poslovimo po človeško. Če jih, kolikor so bili naši smrtni sovražniki, na smrt sovražimo še tudi po njihovi smrti (ibidem, poudarila T. K.).

Tine Hribar namreč povezuje etično odgovornost do živih in etično spoštovanje do pokojnih, saj meni, da ni sprave med živimi, dokler ni sprave z nepokopanimi mrtveci. Ta sprava pa je dosežena šele tedaj, ko mrtve pokopljemo. Pokopljemo tudi v duhu, na simbolni ravni, se pravi s pogrebom. In ker mrtvih ne morejo pokopati mrtvi, smo mrtve lahko pokopali le živi, zavedajoč se posvečenosti mrtvih in svetosti življenja. Svetosti življenja, ki v svoji biti ni sveto zaradi moči in trdnosti, marveč zaradi nemoči in smrtne ranljivosti ter iz njiju izhajajoče neponovljivosti in enkratnosti posamičnih živih bitij (Hribar, 1991b: 215).

Posvečenost mrtvih in svetost življenja nam Hribar najbolje prikaže na primeru Sofoklejeve tragedije Antigona¹⁴. Čeprav se Sofoklova Antigona začne (medsebojni bratomor med Eteoklom in Polinejkom) in konča (samomori njune sestre Antigone, Antigoninega bratranca in zaročenca Hajmona, njegove matere in Kreonove žene Evridike) s tragedijo v družini, to ni družinska tragedija. Ko Kreon ukaže, da Polinejka ne sme nihče pokopati, in ta ukaz podpre z grožnjo smrtne kazni, tega ukaza ne izda zaradi tega, ker je Polinejk bratomorilec, kajti to je tudi Eteokles, marveč zato, ker je imel Polinejka – in ga ima še vedno – za sovražnika države. Obenem pa ta ukaz ni namenjen zgolj samemu sebi, temveč ima kot oblastniška prepoved hkrati naravo zapovedi k brezpogojni poslušnosti pred oblastjo (Hribar, 1991a: 7,8). Kreon

¹⁴ Antigona je Ojdipova in Jokastina hči, Ismenina, Eteoklova in Polinejkova sestra; imela je žalostno življenje in kruto smrt a je bila vselej požrtvovalna in velikodušna kot nobena druga mitična oseba. Ko so njeni bratje izgnali iz Teb očeta, ki je moral slep beračiti za hrano, ga je spremljala Antigona, ga tolažila in mu pomagala tudi v zadnjih urah pred smrtjo v Kolonu. Nato se je vrnila v Tebe; tam pa jo je čakala nova, okrutna preizkušnja. Njena brata sta se prepirala za oblast in Polinejk, ki je šel po pomoč k argoškemu kralju Adrastu, se je vrnil s tujo vojsko, da zasede mesto in premaga brata Eteokla. Po smrti obeh bratov je Tebam zavladal stric Kreon, ki je Eteoklu pripravil slavnosten pogreb, pokop Polinejka pa prepovedal, ker je ta s pomočjo tujcev napadel domovino. Tako bi Polinejkova duša nikoli ne našla miru. Antigona, ki je štela pokop umrlih za sveto dolžnost, pa je neke noči odšla k bratovemu truplu in ga po običaju posula z nekaj pestmi zemlje. Zalotil jo je stražar in odvedel h Kreonu; obsodili so jo na smrt in živo pokopali v grobnico Labdakidov. Raje se je obesila, kot da bi umrla od lakote. Hajmon, Kreonov sin in njen zaročenec, se je iz obupa ubil; Kreonova žena Evridika ni mogla prenesti smrti ljubljene sina in si je tudi sama vzela življenje (Schmidt, 1995: 30).

hoče biti temelj nove oblike države, kjer bo vladal s trdo roko. Iz obstoječega kaosa bo razvil red, kjer bo takoj jasno, kdo je za in kdo proti. In kdor ni za, bo proglašen za sovražnika države. Bo mrtev še preden bo umrl. Bo, če je še živ, živ zakopan in bo, če je že mrtev, ostal nepokopan (ibidem 8).

Oblastnikova zapoved, naj Antigono živo zapro v skalnat grob, je samo druga plat prepovedi, da mrtvi Polinejk ne sme imeti groba. **Zapoved je odraz prepovedi, ker sta obe izraz grozodejstva. V svoji grozovitosti se ujemata, ker obe uzakonjata institucionalni zločin, zločin proti človeku na podlagi kršitve nepisanih, »večnih« zakonov** (ibidem, poudarila T. K.).

Nepisanih pa zato, ker sploh niso postave.

Medtem ko je Antigonino dejanje protidržavno dejanje, ker pomeni kršitev Kreonovega ukaza kot oblastniškega dekreta, pomeni Kreonov ukaz protinaravno dejanje, saj krši ne(na)pisani, se pravi človekov naravni zakon. Naraven v tem smislu, da spada k naravi človeka kot smrtnega bitja. Antigona je kršila človekov zakon, Kreon pa zakon, ki je nad ljudmi, ker so ljudje šele po njem to, kar so (ibidem 9). Kreonov ukaz je protizakonit, saj z njim omadežuje tako mrtvega Polinejka kot tudi celotni polis, nasprotno pa je Antigonino dejanje, čeprav protidržavno, avtonomno in hkrati zakonito.

»Antigona s svojo žrtvijo vzpostavi prvobitno ravnotežje v sveti igri sveta. Ravnotežje, ki ga je s svojo postavo porušil Kreon« (Hribar, 1991a: 10). S svojo avtoritarno diktaturo, s svojo tiranijo, povzroči nesrečo, ki vodi v tragedijo. Zares kriv je Kreon, Antigona pa je, kolikor s svojo smrtjo potegne za seboj tudi Hajmonovo in Evridikino smrt, kriva po nedolžnem. Je, a na drugi ravni kot Kreon, kriva brez krivde. Na ravni nepisanega zakona so krivi (vsi) drugi, zlasti Ismena, vsi, ki se niso uprli Kreonu, ko je prekršil ta zakon. Edino Antigona je poravnala svoj dolg (do mrtvih), opravila svojo dolžnost (Hribar, 1991a: 10). Kreon pa dela razlike med mrtvimi in prezira še živeče. Kot vladar je skušal poseči onstran živih k mrtvim, skušal je seči čez smrt samo. S tem ko prelomi nepisani zakon, se zlomi tudi sam v sebi. Izgubi vez z občestvom, ki pa ni le občestvo živih, ampak tudi občestvo mrtvih. Antigona v imenu nepisanega zakona, v znamenju svojega dolga do mrtvega (brata) in lastne avtonomne odločitve zaustavi izpeljavo ukaza. Preseka jo. Ne na podlagi nekakšnega drugega ukaza s prepovedjo prepovedi ali posebno zapovedjo, marveč s svojim dejanjem, ki pomeni izvršitev nepisanega zakona, ki je zunaj prepovedi in/ali zapovedi (ibidem 13).

Slepi videc Tejrezijas prerokuje žalostne in nepopravljive posledice, pa tudi zbor na koncu tragedije Kreonovo ravnanje jasno obsodi. Sam Kreon se takega predvidevanja ustraši, premisli in pohiti, da bi Antigono rešil z lastnimi rokami, a je prepozno.

»Cilj tragedije je Kreonova spreobrnitev, prepoznanje perverzности želje po še enkratnem (simbolnem) uboju že ubitega in priznanje nepisanega zakona o posvečenosti mrtvih« (ibidem 15). Vendar kljub Kreonovemu spametovanju Sofoklej ne dopusti srečnega konca.

Vse žrtve v tragediji so nujne kot spravne žrtve. Ni daru brez protidaru. Realno izgubo je treba nadomestiti s simbolno menjavo, če pa je presekana simbolna menjava, je ta strošek treba nadomestiti (plačati) z realno menjavo, z žrtvijo (ibidem 16). Kreonova usoda in samomora njegove žene in sina so spravna žrtev. Na tem mestu pa se postavlja vprašanje, zakaj je morala umreti tudi Antigona, ki je nedolžna na ravni krive oblastniške postave. V 875. verzu tragedije izreče zbor te besede: »*Pogubila te je samoomišljena strast (orga)*« (Sofoklej, 1998: 40).

Antigona ne zastopa ne Zeusa na Olimpu ne bogov v Hadu, na čelu katerih je boginja Dike. Skuša pokopati Polinejka, a ne zato, ker ve, da mrtvi pripadajo Hadu, območju podzemskih bogov, marveč zato, ker sledi zakonu, ki je večn. **Ki zmeraj je; ki ni samo nad ljudmi, ampak tudi nad bogovi** (Hribar, 1991a: 17, podarila T. K.).

V Sofoklejevi Antigoni se sreča dvoje skrajnih dejanj, najbolj nečloveško in zato najgrozovitejše Kreonovo dejanje in Antigonino človeško najčistejše in zato najbolj silovito dejanje: maščevanje nad mrtvimi *in* žrtvovanje iz ljubezni za nič.

Antigona s svojo ljubeznijo za nič, z dejanjem zgolj v imenu nepisanega zakona o posvečenosti mrtvih znova vzpostavi porušeno svetost sveta. Antigonino dejanje je sveto dejanje. Vsako sveto dejanje, dejanje, v katerem je obveza do mrtvih silovitejša od zaveze do živih, je grozno, lepo in strašno obenem. V tem je tragika, ki je neizbrisna; v kateri je tudi tako imenovana moralna zmaga poraz. Vzpostavitev porušene svetosti sveta ni človekova zmaga, marveč uravnoteženje sveta (Hribar, 1991a: 26, poudarila T. K.)

Avtonomno Antigonino dejanje izhaja iz avtohtonosti svetega. Svetega, ki ni istovetno z božjim, marveč z bitnim. Platonova vezava svetega na božje oziroma Heideggerjeva izpeljava božjega iz svetega vsaka na svoj način zapuščata prostor biti (ibidem 106). »Sveto je vsako bivajoče v svoji biti. Svetost ne izhaja iz posnemanja tega ali onega Bivajočega, marveč iz biti kot biti. Etika svetosti je etika biti. Ni etika moralnih zakonov oziroma Zakonov moralnosti« (ibidem 262).

Tragična etika svetosti je lahko in je nujno tragična, ker na ravni bivajočega nima nikakršne opore. Na ravni obstoječih institucij, zapisanih zakonov veljajo moralni zakoni. Veljajo na te zakone navezujoči se pravni zakoni. Ne velja pa zakon biti. Ne more veljati. Zakon biti ne izvira iz bivajočega, marveč iz razlike med bitjo in bivajočim.

Nenapisani zakon o posvečenosti mrtvih, ki ne spada ne k zgornjim ne k spodnjim bogovom, ki ga ni ne v Solonovih ne v Mojzesovih postavah, kajti to je zakon, ki je starejši od vsakršnih bogov in vsakega Boga, je kot zakon druge besede, kot zakon besede hrepenenja, zakon svete igre sveta. Ni božji zakon, marveč zakon svetega. Sveto je starejše in hkrati mlajše od božjega. Božje je podoba svetega, podoba, ki v dobi bogov in zgodovini boga zastira sveto, tako da se sveto kot sveto lahko pokaže šele v odsotnosti božjega, po pobegu bogov in smrti Boga (ibidem 24).

»Zakon mrtvih je, kakor pravi Heidegger, temeljni zakon živih. Ker je zakon biti. Spoštovanje tega zakona plačamo mi sami. S svojim življenjem. To je ljubezen za nič. Ljubezen za nič ni nič, če to ni ljubezen pred grozo zgolj nič« (ibidem 263).

Če torej prekoračimo neko mejo pri spreminjanju sveta, če se ob brezobzirnem spreminjanju vsega obstoječega ne oziramo ne na svetost življenja ne na posvečenost mrtvih, ne bomo presegli le sveta, se dotaknili svetega, ampak bomo mimo najsvetejšega padli v brezno nič. Z vidika bistva svetega, z vidika svet(n)osti sveta se bit kaže kot tisto najsvetejše zaradi tega, ker je svet kot prostor biti najpoprej jasnina biti. Svet(n)ost sveta izhaja iz jasnine biti.

V toliko je tudi Heideggerjeva misel, da bistvo svetega lahko mislimo šele iz resnice biti, jasna. Vendar je nejasna, kolikor naj bi bila resnica biti nekaj drugega od bistva svetega. Resnica, se pravi jasnina biti, se sveti samo v svet(n)osti sveta. Tedaj, ko se jasni svet. Ko se odpira prostor biti (Hribar, 1991a:103).

5. ETIKA SVETOSTI ŽIVLJENJA NA PRIMERU SMRTNE KAZNI

5.1 Etičnost smrtne kazni

Smrtna kazen je izziv za človekov etični čut, saj gre pri tem načinu kaznovanja za namerno in zavestno ubijanje drugih ljudi brez njihovega privoljenja – vrh vsega pa še s prepričanjem, da je tako prav. Če naj bi kako ravnanje vzbudilo razmišljanje z etičnega gledišča, meni *H. A. Bedeau*¹⁵, je to »vsekakor namerna uporaba smrtonosne sile proti volji prizadetega« (Smrtna kazen, 1989: 233). Etični status smrtne kazni bi moral biti stvar vseh državljanov, saj so po njegovem mnenju za take smrti vsi soodgovorni, ker jih izvajajo v okviru zakona, ki ga je sprejela oblast, katere avtoriteto državljanji priznavajo. Ti dve temeljni ugotovitvi tvorita ozadje vseh drugih vprašanj o smrti kazni – o njeni zgodovini, politiki, sociologiji, zakonitosti in ustavnosti.

Misel, da imajo vsi ljudje naravno, humano ali temeljno moralno pravico do življenja in da je ta pravica absolutna, vzbuja določeno pozornost sama po sebi, ne glede na razprave o smrti kazni. Ideja o pravici do življenja niti ni posebno presenetljiva ali sporna in ima že dolgo zgodovino. »Sporna pa je trditev«, meni Bedeau (ibidem 236), »da je ta pravica absolutna. Če je neka pravica absolutna, potem je narobe, če jo poskušamo omejiti, odpraviti ali kršiti; razen tega je močnejša od kateregakoli nasprotnega moralnega razmisleka, tudi morebitnega nasprotja med pravicami in dolžnostmi. Na tak način razumljena absolutna pravica je popoln moralni ščit zoper smrtno kazen«. Zato ni čudno, da borci za človekove pravice, ki nasprotujejo smrti kazni, zagovarjajo tako pojmovanje.

Pravica do življenja¹⁶ je bodisi taka kot vse druge pravice in jo je mogoče zapraviti, ali pa ne. Če je, potem ni jasno, kako bi lahko v vsakem primeru ščitila pred smrtno kaznijo. Če pa je ni mogoče zapraviti, potem je to treba podpreti s kakim argumentom (Bedeau v ibidem 237).

Bedeau meni, da če velja, da vsi morilci in edino morilci zaslužijo smrt, potem se mora retributivist soočiti z neprijetnim dejstvom, da je bilo doslej to zahtevo v praksi nemogoče izvajati. Na tem mestu avtor navede problem tako imenovanih mandatnih smrtnih kazni. Zdi se logično, da bi se nekdo, ki zagovarja povračilno teorijo kaznovanja, zavzemal za obvezno

¹⁵ Profesor filozofije na univerzi Tufts v Medfordu v ameriški zvezni državi Massachusetts.

¹⁶ Na tem mestu se pojavi vprašanje, kako je s kršitvijo pravice do življenja pri splavu, evtanaziji in samomoru, kakor tudi v primeru, ko nekdo ne reši sočloveka, čeprav se s tem ne bi izpostavil hudemu tveganju. Ne glede na vse, s čimer je mogoče zagovarjati ta dejanja opustitve, pa človek s tem, da drugega ubije ali ga pusti umreti, čeprav bi ga lahko rešil, krši absolutno in nezapravljivo pravico drugega človeka do življenja in zagreši nekaj nespodbitno napačnega z moralnega gledišča (Bedeau v Smrtna kazen, 1989:238).

smrtno kazen v določenih primerih, zato, da bi vsi tisti, ki zaslužijo smrt, tudi dobili, kar zaslužijo. Zgodovina zakonov o obvezni smrtni kazni pa kaže, da ti zakoni niso mogli izločiti pravice do prostega preudarka – bodisi da gre za tožilca, ko obtožuje, za sodnika, ko odmerja kazen, za poroto, ko se odloča o obsodbi, ali za državne poglavarje, ko odločajo o pomilostitvah. Ni mogoče misliti, da se da smrtno kazen uveljavljati in izvrševati na strogo obvezen način, in zato tudi nikakor ne moremo misliti, da bodo dejansko usmrtili vse tiste, ki to zaslužijo, in samo tiste (ibidem 239).

»Merilo za to, ali si nekdo zasluži smrt«, navaja Bedeau (ibidem), »je lahko obsodba zaradi najhujšega prestopka ali pa ne«. Če je, potem kazenski pravni sistem ne more ravnati, kot se od njega zahteva; če pa ni, potem bi lahko izvrševal smrtne obsodbe z mirno vestjo le nezmotljivi Bog, ne pa zmotljivi človek. V vsakem primeru mora zagovornik povračilne teorije uvideti, da svojih teoretičnih prepričanj ne more uresničiti v praksi.

To pomeni, da na smrt obsojenih ne usmrtijo iz edino relevantnega povračilnega razloga – ker zaslužijo smrt – ampak iz drugih razlogov. Za obsodbo na smrt so odločilni dejavniki kot so sposobnost zagovornika obtoženega, barva kože obtoženega in žrtve, spol in družbeno-ekonomski položaj obtoženega.

Bedeau svoje vrednote in moralne principe človeškega življenja strne v naslednjih točkah (Regan, 1973: 172, 173):

1. neupravičeno je namerno vzeti življenje kateremukoli človeku, razen, če je to nujno potrebno (to pomeni, če ni druge možnosti)
2. če obstaja res dober razlog za najstrožjo kazen, je ta upravičena, drugače se je treba poslužiti manj strogih kazni
3. strožja kot je kazen, bolj pomembno je, da jo dobijo samo tisti, ki si jo zaslužijo
4. če so človeška življenja ogrožena, je tvegati življenje krivega moralno boljše kot tvegati življenje nedolžnega
5. zločini morajo biti kaznovani
6. kazni morajo biti utemeljene s težo storjenega zločina in zločinu enakovredne.

Bedeau sklene svoje razmišljanje z mislijo, da »mora človek tem prej obupati nad smrtno kaznijo, čim bolj teži k povračilu v kaznovanju« (Smrtna kazen, 1989:240).

*H. Cohn*¹⁷ se sprašuje, ali ni nemoralno umoriti morilca, kajti svetost ali nedotakljivost človeškega življenja velja za vsa človeška življenja, ne glede na odlike ali slabosti kateregakoli konkretnega živečega človeka. »Če je nemoralno vzeti človeku življenje, je nemoralno, ne glede na to, kdo je človek, ki mu vzamejo življenje. Če sodimo, da je

¹⁷ Sodnik in nekdanji predsednik vrhovnega sodišča v Izraelu.

človekovo življenje sveto, in prepovedujemo ubijanje, potem ne moremo sami oskruniti te svetosti in kršiti te prepovedi«, meni Cohn (ibidem 243). Dolžnost varovati človekovo življenje je nad vsem in ne dopušča nobenih izjem, drugače ne bi nihče imel moralne pravice braniti svoje življenje.

»Moralna funkcija« kazni naj bi bila v tem, da družba z njo moralno obsodi zločin. Kazen pa ima svoje meje in kot pravi Cohn (ibidem 244), »kadar te meje prekoračimo, postaneta tako »funkcija« in obsodba nemoralni«. Kaznovanje nasploh pa utemeljujejo z enim ali vsemi izmed treh smotrov kaznovanja: odvrčevalnim, poboljševalnim in povračilnim. Odvrčevalni in poboljševalni smoter sta utilitarna – kar pomeni, da upravičenost ali moralnost kazni izvira iz dobrega, ki bo posledica kazni, iz praktične ali potencialne koristnosti. Retributivne teorije pa vidijo v smrtni kazni sami po sebi nekaj dobrega in jo uporabljajo zato, da zadostijo »pravici« - celo ne glede na to, ali kaj zaleže ali ne, oziroma ali ima kak otipljiv občutek.

Smrtna kazen je za Cohna nemoralno dejanje: »Smrt je smrt in ne le, da potem ne ostane več nobeno upanje, marveč tudi ni nobene razlike med smrtjo in smrtjo, med smrtjo enega morilca in smrtjo drugega morilca – prav tako pa tudi ne med upanjem enega in upanjem drugega, ki ju uničimo« (ibidem 246, 247). Kazen je potrebna, zato da razkrinka kriminalnost prepovedanega dejanja. Pravica zahteva, da se storilcu prisodi kazen, ki natanko ustreza zločinu, katerega je zagrešil.

Smrtna kazen je hujša od umora zato, ker je v tem primeru uboj uradno in pravno sankcioniran, to, kar lahko človek stori iz strasti ali pod vplivom patološkega nagona, stori država namerno, s počasnim, slovesnim in neusmiljenim pritiskom kazenskega procesa (ibidem 249).

*J. Pinatel*¹⁸(ibidem 252-253) poda štiri argumente zoper smrtno kazen. **Cilj kriminologije sta rehabilitacija in resocializacija prestopnikov**, smrtna kazen pa je njuna negacija. Dokler obstaja, ni mogoče organizirati ne rehabilitacije in ne resocializacije. **Odvrčevalna koristnost in učinkovitost smrtne kazni nikakor nista dokazani**, saj ni tehtnih dokazov, da abolicionistična ali retencionistična politika vplivata na število homocidov. Labilnost, značilna poteza hudodelske osebnosti, se razodeva tudi v dejstvu, da **zagrožene kazni**, med njimi tudi smrtna, **hudodelcev ne odvrnejo od zločinov**. Nagonske čustvene sile jih namreč osvobodijo strahu pred zagroženo kaznijo in jim vcepljajo prepričanje o popolni varnosti pred kaznijo. Pinatel meni, da **zavračati smrtno kazen pomeni »meriti na razvoj človeške občutljivosti«**. Odprava je »dolgoročna poteza« ki lahko sodeluje pri zmagi nagonov

¹⁸ Častni predsednik Mednarodnega kriminološkega združenja.

simpatije nad nagoni smrti, od česar je v skrajni konsekvenci odvisno preživetje človeštva. (poudarila T. K.)

J. Oberstar (Tekavec in Oberstar, 1994: 2-31) v svojem razmišljanju o tej problematiki navede kar deset argumentov v prid abolicionističnemu taboru. Temeljni cilj generalne prevencije je obvarovati širšo množico pred vstopom v kriminalno dejavnost. Smrtna kazen (usmrtitev človeka) naj bi služila kot zgled in svarilo množicam, naj ne ubijajo ljudi. Diderot meni, da umor enega človeka ne potegne avtomatično za seboj potrebe, da se ubije še en človek. Tudi Bentham pravi, da je cilj kaznovanja sestavljen iz preprečevanja kaznivih dejanj; dominira s čistim prakticizmom in principom koristnosti. Beccaria pa pravi, da je pogubna za družbo, ker daje primer surovosti, toliko bolj, ker se izraža s taktnostjo in velikimi formalnostmi. Svitak pa govori celo o tem, da eksekucija ne služi pravici, temveč temu, da država pomiri javno mnenje. Vsi ti fragmenti velikih mislecev nas pripeljejo do ugotovitve, da je **generalna prevencija le izgovor za državo, ki ji kazensko pravo mnogokrat služi kot sredstvo pri uveljavljanju lastnih, političnih ciljev**. Slednje pa je pogubno za družbo, saj takšna družba je obsojena na propad. (poudarila T. K.)

Opravičevanje smrti s pomočjo determinizma¹⁹, ki prežema vse kulture sveta, je relevantno, vsekakor pa neupravičeno. Opravičevanje smrti, kot pravi Svitak, je a priori zabloda. Pojem determiniziranosti se predvsem kaže v vseh raziskavah človekovega psihopatološkega ter socialno delikventnega obnašanja ter fizičnih lastnosti določenih skupin storilcev kaznivih dejanj (morilcev, posiljevalcev). Stvar presoje kritičnega uma je, ali je slednje skladno z etičnimi normami in moralo. Vsekakor pa nosi velik praktični pomen pri odkrivanju storilcev kaznivih dejanj. Smrtna kazen se je v zgodovini uporabljala v najrazličnejše namene, ki so imeli svoj temelj v determiniziranosti. Predvsem gre tu za rasno diskriminacijo v ZDA in JAR ter antisemitizem, politične namene.

S tem, ko država odvzame življenje človeku, ki je zagrešil huda kazniva dejanja, stori nekaj povsem nesmiselnega. Njegovo potencialno poboljšanje bi lahko bilo izziv generalni prevenciji. Če je smisel kazni kot sankcije namenjen tudi prevzgoji storilca, rehabilitaciji in resocializaciji ter njegovi specialni prevenciji, ter temu da se storilec zave, da je bilo njegovo dejanje naperjeno zoper integriteto drugega človeka ali celo njegovo življenje, potem smrtna

¹⁹ Determinizem (latinsko) je temeljno pojmovanje filozofije narave, po katerem so vsi pojavi strogo vzročno določeni. Če determinizem tudi človeku odreka spontanost, pomeni zanikanje svobode in npravne odgovornosti (etični determinizem) (Veliki splošni leksikon, 2006: 842).

kazen tudi pri najhujših kaznivih dejanjih nima nobene osnove. S smrtno kaznijo človeku onemogočimo podoživljanje vseh prej naštetih kategorij.

V vsaki kazni je nekaj povračilnega namena. Sporno pa je, kadar gre za golo povračilo oz. maščevanje. Da gre pri smrtni kazni za maščevanje, lahko potrdimo s samo logično razlago, ki izhaja iz talionskega²⁰ načela (*ius talionis*). Po tem načelu velja »zob za zob«, v našem primeru torej »smrt za smrt«. Ta oblika pa sama po sebi razkriva slo po maščevanju, ki je daleč stran od pravice. S tem, ko država svojim varovancem prepoveduje vzeti življenje sočloveku (in tako ščiti svetopisemsko normo »Ne ubijaj!«), na drugi strani počne ravno to; krši lastni zakon. Paradoks pa je v tem, da krši temeljni zakon, ki je substanca vsem ostalim, t. i. pravico do življenja.

Enako kot v posledici (smrt), se krutost²¹ smrtne kazni kaže tudi v samem postopku in taktiki, kar državo spravlja na nivo naklepnega in hladnokrvnega ubijalca oz. morilca, meni Camus v svojem Razmišljanju o gilijotini (Smrtna kazen, 1989: 29). Prva eksekucija z vbrizgavanjem intervenozne injekcije je bila izvršena leta 1982 v državi Teksas. Obsojeni je bil privezan na bolniško posteljo, medicinski²² tehnik pa mu je v veno vstavil iglo, skozi katero je tekla nevtralna fiziološka raztopina. Po tridesetih minutah so v veno spustili še anestetik za paralizacijo mišic in prekinitvev dihanja ter strup, ki prekine delovanje srca. Smrt je nastopila po šestih minutah zaradi premočne doze anestetika.

Pisati o varčevanju, ko gre za življenje človeka, je absurdno in a priori odbijajoče, kot je a priori zabloda iskanje razlogov za smrtno kazen. Človek je kvaliteta ne kvantiteta, je biti in ne imeti. Ali smo res izgubili vsako sočutje in strpnost ter razum ob tako ključnih vprašanjih? Voltaire (Tomić v Tekavc in Oberstar, 1994: 18) pravi: »Kaznujte, vendar ne slepo, če ima pravica zavezane oči, potrebuje razum, da jo vodi!« Varčevanje kot argument, je moralno in etično zavrženo. Dejstvo je, da mnogi zaporniki v zaporih počnejo za družbo koristna dela v delavnicah s priložnostnimi opravili.

²⁰ Talion izhaja iz latinske besede *talio* in v pravu pomeni kazen, enako hudodelstvu; storilcu se povrne povzročena škoda z enako mero. Načelu pripisujejo orientalski izvor (Egipt, Babilon), posredovalo pa naj bi ga starozidovsko pravo preko Svetega pisma (Vilfan, 1996: 268).

²¹ Starejšo prakso kaznovanja M. Foucault (1984: 37) opiše takole: Kazen z naravno smrtjo vsebuje vse vrste smrti: nekatere lahko obsodijo na vislice, druge na to, da jim odsekajo pest ali odrežejo jezik oziroma ga prebodejo in jih nato obesijo; druge spet, za hujše zločine, da jih žive polomijo in da izdihnejo na kolesu, potem ko so jim polomili ude; druge na to, da jih trejo do naravne smrti; druge na to, da jih zadavijo in nato potro; druge na to, da jih žive sežgejo, druge da jih zažgejo, potem ko so jih zadavili; druge na to, da jim odrežejo ali prebodejo jezik in jih nato žive zažgejo; druge da jih razčetrerijo s konji; druge, da jim oddrobijo glavo, pa še nekatere na to, da jim razbijejo glavo.

²² Mednarodna zdravniška zbornica je na podlagi sodelovanj zdravnikov pri usmrčitvah leta 1981 spejela naslednji sklep: »Sodelovanje zdravnika pri izvršitvi smrtne kazni nasprotuje zdravniški etiki, toda zdravnik lahko in mora ugotoviti smrt.« (Tekavc in Oberstar, 1994: 15).

Znan rek v kazenskem pravu pravi: »**Bolje oprostiti deset krivih, kot obsoditi enega nedolžnega**«. Kvaliteta nedolžnega človeka, ki mu ni kaj očitati, je previsoka, da bi se z njo poigravali sodni uradniki, kot se poigravajo v Kafkinem Procesu, kjer sodba sploh ni potrebna zaradi predpostavke krivde. Moment zmote ali morda celo sodnega umora se je prav tako kazal v vseh množičnih pobojih²³, ki so se odvijali med in po drugi svetovni vojni. Tu ni šlo samo za to, da so ljudi kratko malo ubili brez sojenja, ampak tudi zato, da je bilo med njimi veliko nedolžnih (formalnopravno vsi) ljudi, ki bi jim to tudi lahko dokazali na sodišču (oz. ne bi mogli dokazati njihove krivde). (poudarila T. K.)

Mnenje, da kazensko pravo daje (pre)več pozornosti storilcu kot žrtvi, je v kontekstu smrtne kazni močno majavo. Žrtvi v prid, ali pa njenim sorodnikom, naj bi vzeli življenje storilcu kaznivega dejanja. V zagovoru te teze, se kaže sla po maščevanju nad storilcem in vsa nizkotnost človeške duše, ki se je sedaj iz storilca »preselila« na žrtev ali žrtvine sorodnike. Ko javnost že pred obsodbo za osumljenca in kasneje obtoženca zahteva smrtno kazen, pozablja na temeljno domnevo kazenskega prava, tako imenovano presumpcijo nedolžnosti. Prej zaradi te domneve je posvečena tako velika skrb domnevnemu storilcu in ne toliko žrtvi ali oškodovancu.

Življenje prvega ne moremo varovati s smrtjo drugega. Kjer to počno, kršijo temeljni postulat prava s tem, da razglašajo smrt človeka za dobro in pravično, kar pa je moralno-etično ovrgljivo. S tem pa pravo prizna, da je človekova pravica do življenja relativna in ne absolutna. Kakšen je svet, kjer je pravica do življenja relativna, smo lahko videli v vojni v Bosni in Hercegovini, kjer je šlo za Hobbesovo vojno vseh zoper vse. Nesprejemljivost in nezrelost opravičila z varovanjem ljudi je torej nepojemljiva s svetom, v katerem živimo in katerega del smo. (poudarila T. K.)

Javno mnenje vpliva na sam kazenski postopek in tudi na odmero kazni, če je predmet glavne obravnave težje kaznivo dejanje pa še toliko bolj. Ogromnega pomena je v takšnih trenutkih sodnikova moč in odločnost ignorirati javno mnenje. Psihološki pritisk je močan in nezanemarljiv, tako da lahko pride ob kočljivi politični in socialni situaciji kot tudi v normalnih razmerah do napačne odločitve sodnika, ki popusti pritiskom javnosti, kot je Poncij Pilat popustil množicam v Jeruzalemu ter si opral roke.

²³ O množičnih pobojih in njihovih spominskih obeležjih več v naslednjem poglavju.

5.2 Argumenti proti smrtni kazni

Problem smrtne kazni je star in mnogoteran, svojo sodobno obliko pa je dobil - v znanosti in politiki - pred več kot dvema stoletjema. V njegovih temeljih je etično vprašanje, s katerim se ukvarja moralna filozofija: kako opravičiti povzročanje zla, ki ga vsebuje kazen? Pri smrtni kazni se ta obči etični problem postavlja na še posebej dramatičen način, ker je zlo, ki ga z njo povzročimo prestopniku, največje mogoče, končno in nepopravljivo. Toda smrtna kazen ni le etični problem, saj je predmet preučevanja in povod za spore tudi v drugih akademskih disciplinah in področjih človeške dejavnosti, kot so pravo, politika, sociologija in psihologija (ibidem 17).

Ivan Janković (ibidem 22-46) navaja šest argumentov, ki jih najpogosteje predstavljajo proti smrtni kazni:

1. Pravica do življenja

Ta abolicionistični argument temelji na trditvi, da ima **vsak človek neodtujljivo pravico do življenja**. Iz tega sledi, da država svojim podanikom ne more odvzeti življenja, najsi bo to s smrtno kaznijo ali kako drugače. Pravico do življenja obravnavamo kot politično pravico državljanov v odnosu do države. Poln smisel dobi, kadar se zavedamo absolutnega nesorazmerja moči, s katerimi razpolagajo države na eni in najmočnejši posamezniki (ali skupina) na drugi strani. Ta odnos je tako neenakopraven, da nobene omejitve, ki bi jih lahko vsilili močnejši strani, niso videti odveč. Vse dokler bo obstajala smrtna kazen, bo obstajala tudi možnost njene zlorabe v politične namene, in vse dokler bo obstajala, niti en državljan ne more biti prepričan glede osnovne dobrine, s katero razpolaga – glede življenja. Pravica do življenja, ki jo državljan mora uživati v odnosu do države, je torej absolutna. Tej pravici odgovarja obveza države, da ščiti življenja državljanov ne glede na njihove lastnosti, stališča in obnašanja. Kot večina političnih pravic je tudi pravica do življenja ena od oblik sicer mnogotere potrebne zaščite državljanov v njihovem odnosu do države. (poudarila T. K.)

2. Nепreklicnost smrtne kazni

Najmočnejši abolicionistični argument je sklicevanje na možnost sodne zmote. Kadar je zaradi sodne zmote **obsojen nedolžen človek**, je to krivico po pravilu mogoče kolikor toliko ublažiti v vseh primerih, razen če je bila izrečena in izvršena smrtna kazen. Sodne zmote pa

nikakor ni mogoče logično izključiti kot mogoči izid sodnega postopka. Vse dotlej, dokler se bo izrekala in izvrševala smrtna kazen, se bo izvrševala tudi nad nedolžnimi. Edini način, da bi se izognili taki krivici, je, da bi smrtno kazen ukinili. Temu argumentu pogosto ugovarjajo, da ni argument proti smrtni kazni, ampak proti postopku, s katerim pridemo do smrtne obsodbe. Janković na tem mestu poudarja, da niti najpopolnejši pravosodni sistem, v katerem se postopku izkazuje največja pozornost, ne more biti imun na sodno zmoto. (poudarila T. K.)

3. Surovost smrtne kazni in pozverinjenje

Trditev, da je smrtna kazen surova, ima več pomenov. Prvič, da je smrtna kazen **surova do obsojenega**²⁴. Drugič, da posledice njene surovosti **trpijo** tudi **vsii drugi sodelujoči** v kazenskem postopku, še posebno pa neposredni izvrševalci²⁵ smrtne kazni. Tretjič, da se posledice surovosti smrtne kazni odražajo tudi v precej širšem krogu ljudi – pravzaprav v **javnosti**²⁶ v najširšem smislu te besede, in to na dva načina: z nižanjem praga družbene tolerance do nasilja in z dejanskim (empiričnim) povečanjem števila kapitalnih zločinov oz. efekta brutalizacije. (poudarila T. K.)

4. Varčevanje

V preteklosti so verjeli, da je smrtna kazen lahko cenejša na krajše obdobje, da pa je na dolgi rok neproduktivna in je zaradi tega tudi draga; moderne kazni, kakršna je zapor v delovnih domovih, lahko izkoristijo delovno silo prestopnikov in tako državi prinesejo dobiček. Smrtna kazen je razsipniška, ker državi odvzema podanike in delovno silo. Prestopnika ni treba ubiti, ampak ga koristno zaposliti, tako da prispeva k ustvarjanju nacionalnega bogastva. Danes dejanski stroški izvrševanja smrtne kazni bremenijo državni proračun. Določena raziskovanja kažejo, da so stroški sojenja, v katerem je po zakonu mogoče izreči smrtno kazen, in **stroški**

²⁴ Albert Camus je zapisal: »Usmrtitev ni samo smrt. Od odvzema življenja se enako razlikuje kakor koncentracijsko taborišče od ječe. Smrti doda pravila in organizacijo, ki je sama na sebi hujša kakor smrt. Se pravi, da tu ni enakovrednosti. Toda kaj je smrtna kazen drugega kakor najbolj premišljen umor, ki se z njim ne more primerjati nobeno zločinsko dejanje, pa naj je še tako preračunano? Da bi dosegli enakovrednost, bi morali z usmrtitvijo kaznovati zločinca, ki bi svoji žrtvi napovedal točen čas, ko jo bo na strahoten način umoril, in bi jo vse dotlej dolge mesece samovoljno imel zaprto. Takšne pošasti ne srečamo v zasebnem življenju (Camus v Smrtna kazen, 1989: 29).

²⁵ Odvzeti življenje nekemu, ki mu ni storil ničesar žalega in ki ga sploh ne poznam, je v nasprotju z osnovnimi moralnimi prepovedmi, globoko zakoreninjenimi pri večini ljudi. Na drugi strani pa se lahko postavi vprašanje prostovoljčevih motivov. Če njegovi motivi za izbiro poklica niso častni (edini tak motiv pa bi bil izvrševanje pravice, in sicer retributivne pravice), potem mu država omogoča ne samo, da zadovoljuje svoje sicer prepovedane nagone, ampak ga za to še celo nagraduje.

²⁶ Smrtna kazen je škodljiva, ker nudi ljudem zgled okrutnosti. Če so strasti ali potrebe vojne naučile ljudi prelivati človeško kri, ne bi smeli vsaj zakoni, ki upravljajo z njihovimi dejanji, množiti teh primerov okrutnosti, še toliko bolj žalostnih, ker se tukaj ubija premišljeno in s formalnostmi (Beccaria, 1998: 16).

posebnega tretmaja na smrt obsojenih večji od stroškov, potrebnih za vzdrževanje zapornika naslednjih trideset let (kolikor taki obsojenci v povprečju preživijo v zaporu). Do tako dragih sojenj prihaja zaradi pogoste težave z izbiro porotnikov, postopek s pravnimi sredstvi je daljši in dražji, zavest o možnosti sodne zmote pa sili vse sodelujoče v postopek, v katerem jim ni žal sredstev za zbiranje in predstavljanje dokazov. (poudarila T. K.)

5. Pravične kazni v nepravični družbi?

Princip pravičnosti je nedeljiv: **če je dolžnost države in državnih organov, da ravnajo pravično, potem morajo to početi na vseh področjih svojega delovanja.** Z enim delom kazensko pravo služi za vzdrževanje obstoječih družbenih odnosov. Če so ti odnosi nepravični, potem »pravično« kaznovanje služi vzdrževanju nepravičnosti. Paradoks pravičnih kazni v nepravični družbi je mogoče konkretizirati na različne načine. Fenomen v pravosodju predstavlja diskriminacija. Spolna diskriminacija (tveganje smrtne kazni je večje za moške kot za ženske), rasna diskriminacija (črnci so pogosteje obsojeni na smrtno kazen za isto dejanje, za katero dobijo belci le zaporno kazen), razredna diskriminacija (pripadniki nižjih slojev so bolj izpostavljeni tveganju smrtne kazni kot bogatejši in izobraženejši državljani) ter verska diskriminacija (pogosteje na smrt obsodijo pripadnike verskih manjšin). Prisoten pa je tudi problem odgovornosti družbe za prestopok – če so vse človeške akcije v veliki meri družbeno pogojene, bi morala del odgovornosti za vsak zločin prevzeti tudi družba, kar pa se ne udejanji, saj ima posledice le posameznik, družba pa ne. (poudarila T. K.)

6. Pravna argumentacija

Zakonodajalcu ali ustavodajalcu je na voljo, da s spreminjanjem pravnih norm in uporabo dobre pravne tehnike odstrani vsa protislovja, ki spravljajo v dvom legitimnost smrtne kazni v konkretni pravni ureditvi. Toda treba se je zavedati, da bi te spremembe do neke mere prodrle tudi v določene obče principe kazenskega prava, v principe, na katerih slonijo bolj ali manj vsi sodobni pravni sistemi in ki predstavljajo uresničitev določenih civilizacijskih pridobitev. **Princip namena kaznovanja je vprašljiv**, saj smrtna kazen ne more nikogar popraviti, njenega zastraševalnega delovanja pa ni mogoče empirično dokazati. **Princip lastnosti kazenskih sankcij**, ki ga oblikujeta deljivost in postopnost, prav tako **ne pride do izraza** pri obsodbi na smrt, saj obsojenca ni mogoče bolj ali manj usmrtiti. **Princip humanosti** kaznovanja pa je še en obči princip sodobnega prava, ki **nasprotuje smrtni obsodbi. Pri izvrševanju kazni je potrebno spoštovati osebnost in človeško dostojanstvo obsojenega – smrtna kazen pa te zahteve ne izpolnjuje.** (poudarila T. K.)

5.3 Abolicionizem²⁷ in gibanja proti smrtni kazni

Avtor znamenitega kriminološkega dela *O zločinih in kaznih* iz leta 1764 in prvi resnejši kritik smrtne kazni, ki velja za ustanovitelja modernega abolicionističnega gibanja, je Cesare Beccaria²⁸, ki zapiše (1998: 16):

»To nesmiselno razsipanje s trpinčenji, ki ni nikoli izboljšalo ljudi, me je spodbudilo k preučitvi vprašanja, ali je v dobro organizirani vladavini smrt resnično koristna in pravična. Katera utegne biti pravica, ki si jo pripisujejo ljudje, da pobijajo sebi enake? To zagotovo ni pravica iz katere izhajajo suverenost in zakoni. Ti so le seštevek najmanjših delov individualne svobode vsakogar in reprezentirajo občo voljo, ki je skupek posameznih volj. Kdo je ta, ki bi hotel drugim ljudem prepustiti v svobodno presojo, da ga ubijejo? Kako to, da je v najmanjši žrtvi svobode vsakega posameznika lahko vsebovana tudi največja med vsemi dobrinami, življenje?«

5.3.1 Amnesty International

Gibanje Amnesty International (v nadaljevanju AI) je v maju 1961 ustanovil britanski odvetnik Peter Benenson, ko je v londonskem časopisu *Observer* objavil prvi apel: »Odprite vaš časopis katerikoli dan v tednu in našli boste poročilo o tem, kako je nekdo na tem svetu zaprt, mučen ali usmrčen zaradi osebnih ali religioznih verovanj, kar pa je za to vlado nesprejemljivo!« Nasprotovanje smrtni kazni za zapornike vesti oziroma politične zapornike je del vizije AI že od samega začetka (internet 1).

Sčasoma se je nasprotovanje smrtni kazni AI razširilo na vse, ki so bili obsojeni na smrt, leta 1971 pa je izvršilno telo AI zaprosilo Združene narode in Svet Evrope, da storijo vse potrebne korake za odpravo smrtne kazni po celem svetu. Leta 1977 je AI sklicala mednarodno

²⁷ Beseda abolicionizem izhaja iz latinskega jezika, *abolitio* – odprava, ukinitvev, pozabljenje, amnestija. Pomeni gibanje za uveljavitev abolicije, se pravi razveljavitev kakega zakona, odprava česa (Slovar slovenskega knjižnega jezika, 1975:3).

²⁸ Cesare Beccaria (1738-1794), italijanski pravnik, je sodil v krog razsvetljenskih intelektualcev. Nanj so močno vplivala dela Montesquieuja, Helvetiusa, Bacona in Rousseauja. Njegova razprava *Dei delitti e delle pene*, ki jo je anonimno objavil leta 1764, je povzročila hude polemike in doživela velik mednarodni uspeh. Beccaria se je zatem odpravil v Pariz, središče filozofije, a uspeha ni več ponovil (Pribac, 1998: 21).

konferenco na temo smrtne kazni v Stokholmu, leta 1989 pa je organizirala svetovno kampanijo proti smrti kazni (ibidem).

AI se zavzema za abolicijo smrtne kazni z rednim spremljanjem dogodkov, zbiranjem informacij in organiziranjem obstoječega programa dela proti smrti kazni v sodelovanju z vladami in drugimi organizacijami za človekove pravice. Leta 2000 je AI skupaj s Skupnostjo Svetega Egidija in sestro Helen Prejean iz projekta Moratorij 2000 predstavila generalnemu sekretarju Združenih narodov Kofiju Ananu več kot tri milijone podpisov, ki podpirajo moratorij o popolni ukinitvi smrtne kazni povsod po svetu (ibidem).

»Smrtna kazen je gnusna, še posebej če je obsojeni nedolžen. Vendar ostaja krivična tudi v primeru, če je obsojeni kriv za storjeni zločin«, je dejal italijanski premier Guliano Amato, 14. septembra 2000 glede napovedane usmrtitve v ameriški državi Virginiji (ibidem).

AI nasprotuje smrti kazni v vseh primerih in brez izjem. Smrtna kazen je poslednja faza zanikanja človekovih pravic. Je preišljeno in hladnokrvno ubijanje človeškega bitja v imenu pravice s strani države. Krši pravico do življenja, razglašeno v Mednarodni deklaraciji o človekovih pravicah. Je poslednja kruta, nehumana in ponižujoča kazen, za katero ni nobenega opravičila. Smrtna kazen je diskriminatorna in pogosto se uporablja neporocionalno zoper revne, manjšine ter pripadnike rasnih, etničnih ali religijskih skupnosti. Njena sodba in izvršitev sta arbitrarni. Smrtna kazen legitimira ireverzibilno nasilno dejanje s strani države, ki neizogibno terja nedolžne žrtve. Dokler je človeška pravica zmotljiva, je tveganje za usmrtitev nedolžnega vedno prisotno. AI zahteva popolno abolicijo smrtne kazni po vsem svetu (internet 2).

V nasprotovanju smrti kazni pa AI v nobenem primeru ne skuša zmanjšati pomena kaznivega dejanja, za katero je bila izrečena smrtna obsodba. Kot organizacija, ki se zavzema za žrtve, katerih človekove pravice so kršene, AI ne želi razvrednotiti trpljenja žrtvinih sorodnikov, s katerimi globoko sočustvuje (ibidem).

Smrtna kazen je bila in je še vedno orodje za politično represijo, je sredstvo za večno utišanje političnih nasprotnikov ter služi za odstranitev politično »problematičnih« posameznikov. V večini takšnih primerov so žrtve obsojene na smrt po nepravilnih procesih. Dokler smrtna

kazen ostaja legitimna oblika kaznovanja, možnost politične zlorabe ostaja. Le abolicija lahko zagotovi, da se takšne politične zlorabe smrtne kazni ne pojavijo več (ibidem).

Preveč vlad verjame, da lahko z usmrtitvami nekaj ali celo sto zapornikov reši nujne socialne in politične probleme. Preveč državljanov in držav se še vedno ne zaveda, da smrtna kazen družbi ne nudi zaščite, ampak povečuje nasilje. Znanstvene raziskave niso uspele dokazati, da smrtna kazen odvrča storilce od kaznivih dejanj bolj učinkovito kot ostale kazni. Smrtna kazen je stroga kazen, vendar pa ni stroga do zločina (ibidem).

Usmrtitev ima za posledico odvzem življenja zaporniku, da bi se s tem preprečila nadaljnja hipotetična kazniva dejanja, do katerih lahko sploh ne bi prišlo. Smrtna kazen onemogoča rehabilitacijo prestopnikov. Rešitev ni v povečanju usmrtitev, temveč v prenovi pogojnega izpusta, s poudarkom na preprečevanju ponovnih zločinov (ibidem).

Usmrtitev ne more biti uporabljena kot obsodba ubijanja. Takšno dejanje države predstavlja zrcalno sliko volje zločinca, da uporabi fizično nasilje nad svojo žrtvijo. Noben sistem ni in ne more biti sposoben pravičnega, konsistentnega in nezmotljivega odločanja, kdo bo živel in kdo bo umrl (ibidem).

Odgovorni za boj proti terorizmu in političnemu kriminalu so že večkrat poudarili, da usmrtitve v toliki meri povečujejo takšna dejanja, kot jih preprečujejo. Oborožene opozicijske skupine izvršujejo smrtno kazen in jo upravičijo kot prisilni ukrep države, s tem pa je krog nasilja sklenjen (ibidem).

Sedaj, v začetku 21. stoletja, je več kot polovica vseh držav odpravila smrtno kazen po zakonodaji in v praksi. V zadnjem desetletju so v povprečju tri države na leto odpravile smrtno kazen po zakonodaji ali pa so jo razširile na vse zločine. Še več, tiste, ki so sprejele abolicijo, so le redko spremenile svojo odločitev za ponovno uvedbo smrtne kazni.

Vse bolj se uveljavlja razmišljanje, da za smrtno kazen obstajajo alternativne kazni, ki so učinkovite, a ne vključujejo premišljenega hladnokrvnega ubijanja človeka v imenu pravice s strani države.

Trenutno kroži več peticij za mednarodni moratorij o usmrtitvah oz. eksekucijah. AI sodeluje v peticiji, katere avtor je Rimska skupnost sv. Egidija, ki želi ublažiti revščino v 20 državah. Ta peticija, ki jo je podpisalo že tri milijone ljudi, bo predstavljena Združenim narodom konec tega leta.

Večanje podpore v prid aboliciji smrtne kazni se kaže tudi v tem, da je rimski Kolosej osvetljen dve noči zapored vsakokrat, ko je kjerkoli po svetu smrtna kazen odpravljena ali je kazen znižana (ibidem).

5.3.2 Kanadska koalicija proti smrtni kazni

Kanadska koalicija proti smrtni kazni je neprofitna človekoljubna organizacija, ki ni ne politično in ne versko usmerjena. Svoje enote ima v Ontariu in Quebecu, v prihodnosti pa načrtujejo svoja zastopstva v vseh kanadskih provincah. Vključuje aktiviste, profesionalce, žrtve zločina in njihove družine, osebe, ki delujejo v pravosodnem sistemu in nasprotujejo smrtni kazni, osebe, ki nasprotujejo smrti zaradi verskih in moralnih vzrokov, ter vse državljane, ki so proti smrti. Posameznike in podjetja prosi za pomoč v obliki blaga, storitev ali prostovoljnih denarnih prispevkov, ki gredo sklad. Prizadeva si, da bi pridobila čimveč novih članov v organizaciji (internet 3).

Kanadska koalicija proti smrti se pridružuje vsem evropskim državam, ki nasprotujejo smrti. Zagotavlja emocionalno in praktično podporo zapornikom, ki so obsojeni na smrt, njihovim družinam ter družinam umorjenih.

Namen organizacije je dokazati, da je smrt kazen neučinkovita in kontraproduktivna, kar se tiče kriminala in nasilja. Nekomu odvzeti življenje je najhujši zločin, pa najsi ga stori posameznik ali država. Prav zato ta organizacija meni, da mora naše vodilo biti razumevanje, usmiljenje, odpuščanje in sprava, ne pa jeza, bes, maščevanje in uničevanje sebe in drugih (ibidem).

Kanadska koalicija aktivno zbira denarne prispevke za zapornike, ki potrebujejo pravno pomoč; na smrt obsojeni moški in ženske so večinoma črnci, špansko govoreči ali prvotni prebivalci Severne Amerike, ki izhajajo iz revnih družin. Po krivem obtoženim pomaga zbirati denar za preiskovalce, s čimer pospeši potek preiskave (na primer test DNA). Veliko stori na področju izobraževanja javnosti; Teksaske koalicije proti smrti tako pomaga obveščati državljane Teksasa, kjer je največ usmrtitev na letni ravni, in vsepovsod v ZDA, da

obstajajo alternative smrtne kazni, kot je na primer dolgoletno prestajanje kazni v zaporu (ibidem).

Prizadevanje organizacije temelji na človekoljubnosti, kjer ima rehabilitacija prednost pred maščevanjem. Poskuša zagotoviti, da osebe niso izročene državam, kjer obstaja možnost smrtne kazni. Vsi člani kanadske koalicije proti smrti kazni so prostovoljci. Denar, ki je potreben za delovanje organizacije, pa zbirajo s prostovoljnimi prispevki in plačili članarine. Skupaj z Teksaško koalicijo proti smrti kazni pomagajo zagotoviti nastanitev in prevoz družinam in prijateljem, ki pridejo iz oddaljenih krajev na obisk k zapornikom in zapornikom, ki si v ZDA tega ne morejo privoščiti, uredijo pogrebne slovesnosti (ibidem).

Kanadska koalicija proti smrti kazni meni, da predpostavko o zastraševalni funkciji smrtne kazni spodbija dejstvo, da v državah, v katerih smrtna kazen ne obstaja, kriminaliteta ni višja kot v državah, v katerih jo izvršujejo, še več, število umorov v določenem obdobju po izvršitvi smrtne kazni je večje kot v drugih obdobjih enake dolžine.

Pomembno je, da se porotnikom predstavijo alternative smrtne kazni, s tem da družbena varnost ni ogrožena. Tveganje, da bo nekdo obsojen na smrt, se tako zmanjša za več kot 50 % (ibidem).

5.3.3 Rimsko skupnost svetega Egidija

Skupnost sv. Egidija ima sedež v majhnem rimskem samostanu Trastevere. Je katoliška laična skupnost, ki se je odločila mobilizirati celotno svetovno javnost za moratorij na vse eksekucije.

Več kot polovica držav sveta v sedanosti ne izvaja smrtne kazni; nekatere države so jo odpravile v celoti, ostale pa je v praksi ne izvajajo. Združeni narodi priznavajo, da ni dokazov, ki bi potrdili učinkovitost smrtne kazni zmanjšanje kaznivih dejanj. V tistih državah, ki so smrtno kazen ponovno uvedle, pa se število kaznivih dejanj ni zmanjšalo (internet 4).

Za družbo obstajajo učinkovitejše alternativne metode varovanja od storilcev kaznivih dejanj; kruta logika talionskega načela »zob za zob« oz. »življenje za življenje« je nesprejemljiva za

večino ljudi na svetu. Skoraj povsod po svetu skuša pravni sistem zaključiti s tem nehumanim načinom obravnave ljudi, ki so storili kazniva dejanja, tudi najhujše zločine (ibidem).

V demokratičnih deželah so stroški usmrtitve mnogo večji od stroškov dosmrtnega prestajanja kazni (ibidem).

V sodelovanju s svetovno koalicijo za odpravo smrtne kazni Skupnost sv. Egidija že peto leto zapored organizira akcijo z naslovom Mesta za življenje – mesta proti smrti kazni, v katero je vključenih več kot 500 mest, med njimi tudi 35 prestolnic po vsem svetu. S tem, ko mesta osvetlijo svoje spomenike in stavbe posebnega pomena, kot je na primer Kolosej v Rimu, izrazijo svojo podporo za abolicijo smrtne kazni. 30. novembra se je nekaj milijonov ljudi, nobelovih nagrajencev in svetovno znanih osebnosti združilo v »moralno fronto«, da bi preprečili eksekucije vsepovsod.

Mesta so se prvič združila v boju proti smrti kazni 30. novembra 2002, na obletnico prve abolicije smrtne kazni v Evropi leta 1786 (ibidem).

5.3.4 Smrtna kazen v mednarodni skupnosti - Združeni narodi in Svet Evrope

Splošna deklaracija človekovih pravic je temeljni dokument za sodobno pravo človekovih pravic. Sprejela jo je Generalna skupščina (v nadaljevanju GS) OZN 10. decembra 1948.²⁹

3. člen Splošne deklaracije (Človekove pravice: Zbirka mednarodnih dokumentov, Del 1, 1995) se glasi: »Vsakdo ima pravico do življenja, do prostosti in do osebne varnosti«.

3. člen Splošne deklaracije je torej precej nevtralen strukturiran, a več poznejših interpretov si je ta člen razlagalo kot abolicionistično usmerjen. Sestavljalci so verjetno računali na počasen premik k aboliciji in do tega je resnično prišlo. Treba je pač upoštevati zgodovinske okoliščine in vedeti, da je leta 1948 smrtna kazen pomenila splošno priznano izjemo pri pravici do življenja (Puhar, 2000: 26).

²⁹ Zato je 10. december razglašen za dan človekovih pravic.

Razprava o vprašanju smrtne kazni je bila dolga in izčrpna. 6. člen Mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah (v nadaljevanju MPDPP), ki vsebuje pravico do življenja, je bil v končnem osnutku precej spremenjen. Najpomembnejša sprememba je bila to, da so vključili tudi idejo o aboliciji (ibidem 27).

2. odstavek 6. člena MPDPP (Človekove pravice: Zbirka mednarodnih dokumentov, Del 1, 1995): »V državah, v katerih smrtna kazen ni odpravljena, se sme smrtna obsodba izreči le za najhujše zločine, v skladu z zakonodajo, ki je bila v veljavi takrat, ko je bilo kaznivo dejanje storjeno; sodba tudi ne sme biti v nasprotju z določbami tega Pakta in ne s konvencijo o preprečevanju in kaznovanju zločina genocida. Ta kazen se sme izvršiti samo na podlagi pravnomočne sodbe, ki jo je izreklo pristojno sodišče«.

6. odstavek 6. člena MDPP (ibidem) prav tako omenja idejo o odpravi, a s tem pogodbenic ne obvezuje: »Nobena določba tega člena ne sme biti vzeta kot razlog za odlaganje ali preprečitev smrtne kazni v katerikoli državi pogodbenici tega Pakta.«

Leta 1980 je GS prvič obravnavala idejo o sestavi dokumenta, ki naj bi na univerzalni ravni odpravil smrtno kazen. Že prvi člen je povedal bistvo (Schabas v Puhar, 2000: 44): »Vse pogodbenice bodo smrtno kazen na svojem ozemlju odpravile in ne bodo več predpisovale, izrekale ali izvrševale smrtnih obsodb nad osebami pod svojo jurisdikcijo«.

Decembra leta 1982 je Odbor ministrov sprejel besedilo Protokola št. 6 k Evropski konvenciji človekovih pravic, v veljavo pa je stopil marca 1985. Besedilo 1. člena Protokola št. 6 se glasi (Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin s protokoli, 1998: 30): »Smrtna kazen se odpravi. Nihče ne sme biti obsojen na takšno kazen ali usmrčen«.

Besedilo 2. člena Protokola št. 6 pa pravi (ibidem): »Država lahko v svoji zakonodaji določi smrtno kazen za dejanja, storjena med vojno ali ob neposredni vojni nevarnosti; takšna kazen se sme uporabiti le v primerih, ki so določeni v zakonu in v skladu z določbami zakona. Država obvesti generalnega sekretarja Sveta Evrope o takšnih določbah v svoji zakonodaji.«

Dodatni protokol k ameriški konvenciji o človekovih pravicah o odpravi smrtne kazni od držav de jure ne zahteva odprave smrtne kazni, lahko ga ratificirajo tudi de facto abolicionistke in po tem se razlikuje od Protokola št. 6 k EKČP in od Drugega fakultativnega protokola k MPDPP. 1. člen se glasi (Forrest in drugi v Puhar, 2000: 84): »Države pogodbenice tega Protokola na svojem ozemlju ne bodo uporabile smrtne kazni pri nobeni osebi pod svojo jurisdikcijo«. Določbe o smrtni kazni v vojnem času sledijo pristopu OZN, ki dovoljuje (2.člen) »pridrške, dane ob ratifikaciji ali pristopu, ki določajo uporabo smrtne

kazni v vojni zaradi obsodbe za najhujše zločine vojne narave, storjene v vojni« (Človekove pravice: Zbirka mednarodnih dokumentov, 1995: 43).

Danes v Evropi ni smrtne kazni. Vse države članice Sveta Evrope so jo ukinile, bodisi formalno ali v praksi. To je velik napredek v boju za človekove pravice, ki ga moramo varovati pred tistimi, ki bi se radi vrnili v čase, ko se je izvajala usmrtitev. Izvajanje smrtne kazni krši osnovno človekovo pravico – pravico do življenja ter prepoved mučenja, nečloveškega ali ponižujočega ravnanja.

Vsekakor, smrtna kazen nima prostora v civilizirani, demokratični družbi, ki temelji na vladavini prava. Je preprosto nezdržljiva z evropskimi vrednotami, kar je v odgovor na mnenje poljskega predsednika³⁰ o smrtni kazni nedavno potrdila tudi Evropska komisija (internet 5).

Med državami članicami Sveta Evrope je bilo doseženo soglasje o smrti kazni. Protokol št. 6 k Evropski konvenciji o človekovih pravicah, ki ukinja smrtno kazen v mirnem času, so ratificirale vse države članice Sveta Evrope, razen Ruske federacije, ki je Protokol podpisala, ne pa tudi ratificirala, vendar od leta 1996 ne izvaja smrtne kazni. Protokol št. 13 k Evropski konvenciji o človekovih pravicah o odpravi smrtne kazni tako v miru kot med vojno, je podpisalo 44 od 46 držav članic (podpisali ga nista Ruska federacija in Azerbajdžan) ter ratificiralo 36 držav (Države, ki Protokola niso ratificirale so: Albanija, Armenija, Francija, Italija, Latvija, Moldavija, Poljska in Španija.) (ibidem). Vsaka nova članica Sveta Evrope se mora ob pristopu zavezati, da bo takoj uvedla moratorij nad izvajanjem smrtne kazni in da bo ratificirala Protokol št. 6. Za nadzor nad spoštovanjem teh obveznosti in za pomoč vladam in parlamentom pri njihovem izvajanju so bili oblikovani številni mehanizmi (internet 6).

Parlamentarna skupščina Sveta Evrope je za ukinitvev smrtne kazni aktivna tudi pri lobiranju na Japonskem in v ZDA, saj imata obe državi status opazovalk v Svetu Evrope. Evropske vlade si v okviru Združenih narodov prizadevajo za splošno ukinitvev smrtne kazni in so že

³⁰ 28. Julija 2006 je poljski predsednik Lech Kaczyński v radijskem nagovoru pozval k ponovni uvedbi smrtne kazni na Poljskem in po vsej Evropi. V odprtem pismu predsedniku Kaczyńskemu pa ga je predsednik Sveta Evrope opozoril, da za smrtno kazen ni prostora v kazensko pravnem sistemu ali v katerikoli moderni, civilizirani državi (internet 7).

dosegle nekaj uspeha. Več kot polovica držav na svetu je do danes formalno ali v praksi ukinila³¹ smrtno kazen (internet 5).

»Smrtna kazen mora biti popolnoma odstranjena iz zakonodaje vseh držav, ki si prizadevajo za ohranitev demokracije, vladavine prava in človekovih pravic, enkrat za vselej in v vseh oblikah« je 10. oktobra 2006 izjavil predsednik Parlamentarne skupščine René van der Linden in s tem obeležil Svetovni dan proti smrtni kazni. »Doslomrtna zaporna kazen edinega preživelega terorista iz Beslana³² je bil jasen znak, da Rusija *de facto* spoštuje moratorij na smrtno kazen, vendar pa upam, da bo ta moratorij kmalu privedel do *de iure* ukinitve smrtno kazni,« je povedal (internet 6).

Generalni sekretar Sveta Evrope Terry Davis je na Svetovni dan boja proti smrtni kazni izjavil: »Smrtna kazen je usodna oblika nepravčnosti in usodna kršitev človekovih pravic. Ne more biti popolnoma civilizirane in humane družbe v necivilizirani in nehumani državi. Smrtna kazen je barbarska. Ne preprečuje kriminala. Ne pomaga žrtvam kriminala. Morilce spreminja v mučenike. Sodne napake spreminja v nepopravljive tragedije. Evropska konvencija o človekovih pravicah in njeni protokoli zagotavljajo pravico do življenja in prepovedujejo mučenje, ponižujoče in nečloveško ravnanje. Smrtna kazen krši to Konvencijo. Nekateri od naših najbližjih prijateljev in zaveznikov nadaljujejo z usmrtitvijo ljudi. Odločitev o ukiniti smrtno kazen morajo sprejeti sami. Vendar dokler tega ne bodo storili - in nekoč bodo - ne smemo ostati tiho. Vljudno, a vztrajno jih moramo spodbujati, naj sledijo našemu zgledu in rečejo da pravičnosti in ne krutosti, mučenju in smrti« (ibidem).

6. ETIKA SVETOSTI ŽIVLJENJA NA PRIMERU MNOŽIČNIH POBOJEV IN SPOMINSKI PARK TEHARJE

6.1 Množični poboji

Takoj po končani drugi svetovni vojni so komunisti v Sloveniji izvedli vrsto zločinov, kakršnih dotedanja zgodovina našega naroda ni poznala. Najbolj izstopajo tako imenovani

³¹ Smrtna kazen po državah je opisana v prilogi.

³² 24-letni Nurpaši Kuljajev je edini preživel od 32 teroristov, ki so prvi dan pouka, 1. septembra 2004, napadli šolo številka 1 v Beslanu in za talce zajeli več kot 1100 otrok, staršev in učiteljev. Talce so strpali v šolsko telovadnico in jo obdali z eksplozivom. Večina od 331 umrlih, med katerimi je bilo 186 otrok, je izgubilo življenje v eksplozijah in streljih, s katerimi se je po posredovanju ruskih varnostnih sil končala tridnevna tragedija (internet 8).

»množični izvensodni poboji«³³ vojnih ujetnikov, repatriancev³⁴ in v Sloveniji aretiranih civilistov. »Množični zunajsodni pomor vrnjenih vojnih ujetnikov in civilistov se je na podlagi sporazuma med jugoslovanskim in slovenskim partijsko-oznovskim vodstvom odvijal konec maja in v juniju 1945« (Golob et al., 2005: 4). Med žrtvami je bilo dokajšnje število žensk, starcev in tudi otrok. V nekaj tednih je bilo pobitih več tisoč oseb. Pobijanje se je nadaljevalo vse tja do konca leta 1946, pri čemer je število naglo upadalo. Posamezni primeri izvensodnih pobojev so se dogajali še nekaj let (Pučnik, 1998: 39).

Pobijanje je organizirala komunistična oblast. Vse kaže, da je bila **celotna zločinska operacija skrbno načrtovana**, saj je bila izvedena hitro in hkrati v različnih krajih Slovenije. Glede na izrazito centralizirani značaj komunističnega sistema je gotovo, da je splošno odločitev o krvavem obračunu z vojnimi ujetniki, repatriiranci in civilisti sprejelo najvišje jugoslovansko partijsko in državno vodstvo, ki so ga takrat sestavljali isti ljudje, to je najvišji funkcionarji Komunistične partije Jugoslavije oz. KPJ. Tudi pri tej odločitvi so gotovo sodelovali nekateri vodilni slovenski komunisti, saj si ni mogoče predstavljati, da bi bila takšna odločitev sprejeta brez sodelovanja Edvarda Kardelja³⁵ in njegovih najzaupnejših sodelavcev (ibidem, poudarila T. K.).

Pučnikove domneve pa je kasneje potrdilo tudi Zaključno poročilo o akciji Sprava, se pravi, ugotovitve kriminalistično policijske preiskave (1994-2004) o »povojnih pobojih«, da »je likvidacije organizirala in kontrolirala slovenska Ozna³⁶, pri tem so ji pomagale enote slovenskega Knoja, eksekucije pa je v glavnem izvajala posebna enota hercegovaške divizije« (Golob et al, 2005: 4).

Po vojni je Josip Broz Tito³⁷ potrdil pobijanje v imenu revolucije z besedami: »Mi smo revolucijo izvršili s krvjo in še kako dobro smo med revolucijo počistili svojo hišo« (Pirjevec v Simoniti, 1998: 24).

Pri ocenjevanju teh zločinov je pomembno, da so jih načrtovali in izvajali komunisti znotraj uradnih ustanov takratne države. Ko se danes zgodovinarji sklicujejo na kontinuiteto slovenske državnosti, redno pozabijo razložiti, da teza o državotvorni povezavi današnje

³³ Več o sami organizaciji množičnih pobijan (glej Pučnik, 1998: 41-45).

³⁴ Repatriacija izhaja iz latinskega jezika; re-patria pomeni vrnitev v domovino, torej vrnitev vojnih ujetnikov v domovino (Veliki slovar tujk, 2006: 992).

³⁵ Edvard Kardelj je bil osrednji ideolog slovenskega komunizma.

³⁶ Sredi maja je načelnik Ozne za okrožje Celje poročal, da imajo v teharskem taborišču 1088 zapornikov, od tega 384 Srbov in 503 Hrvatov, ki da jih bodo kmalu izročili 3. armadi. Takrat je bilo tam zaprtih le 33 Slovencev. V samem mestu pa je oddelek Ozne za mesto Celje že maja 1945 s pomočjo enot Knoja zaprl 455 ljudi (Vodušek Starič, 2005: 46).

³⁷ Josip Broz Tito je že v govoru 26. maja 1945 v Ljubljani dejal: »Kar se tiče onih izdajalcev, ki so bili v državi sami, v vsakem narodu posebej, to je stvar preteklosti. Roka pravice, roka maščevalka našega ljudstva je že dosegla ogromno večino, a samo manjšemu delu izdajalcev se je posrečilo pobegniti pod okrilje pokroviteljev izven naše dežele. Ta manjšina ne bo nikdar več gledala naših divnih planin, naših cvetočih polj. Če bi se to vendarle zgodilo, bo trajalo zelo kratek čas« (Repe, 2005: 48).

slovenske države s komunističnim Kočevskim zborom in z državnostjo jugoslovanske republike iz leta 1945 vsebuje tudi krvavo hipoteko zločinov proti človeštvu in genocid.

Ugotovitev, da je množično pobijanje lastnih državljanov organizirala takratna država, narekuje na osnovi teze o državotvorni kontinuiteti s komunističnim režimom tudi zahteve, da **sedanja država po uradni dolžnosti sestavi popoln seznam vseh pobitih, jih vnese v matične knjige in določi za svojce tako pravno kot materialno zadoščenje**. Med »podedovane dolžnosti« sodi seveda tudi strokovna preiskava zločinov prejšnjega komunističnega režima in njihov kazenskopravni zaključek (Pučnik, 1998: 40, poudarila T. K.).

Ugotovitev vloge takratne slovenske in jugoslovanske države pri množičnih pobojih lastnih državljanov ima še dodatne posledice. Tako državo zgodovina upravičeno postavlja v isto vrsto s tistimi državami, ki so v dvajsetem stoletju množično pobijale svoje državljane. Sem spadajo poleg mnogih komunističnih držav, s Sovjetsko zvezo na čelu, tudi Hitlerjeva Nemčija, nekatere južnoameriške fašistične diktature in še katera država. Tudi tega se moramo zavedati, ko govorimo o državotvorni kontinuiteti in o komunističnem režimu na Slovenskem (ibidem).

6.2 Krivda in greh

Spomenka Hribar takole citira Kocbekovo misel: »V tej vojni se ovedam še posebne misli, da z usmrtitvijo ne vzamem bližnjiku le pravice do življenja, ampak tudi pravico do njegove izvirne smrti, se pravi pravico razpolaganja z njegovo največjo skrivnostjo« (1990, 36).

Človeku je smrt njegova največja skrivnost. Skrivnost, ki ni na voljo nikomur – če naj ne bi prestopal meje svetosti, meje svetega.

Vsako človeško življenje je nedotakljivo in sveto. Vsako je samo s seboj meja svetosti. Nespoštljivo priklicanje smrti, ki vzbuja nemir, t.j. vesti, je trganje te svetosti oz. kot pravi Kocbek »**nespoštovanje smrti je začetek nihilizma**« (Hribar, 1990: 36). **Nihilizem** je trganje, **teptanje svetosti**. Meja svetosti je v nihilizmu pre-stopljena. **Prestopljena je sama svetost – z nespoštljivim priklicanjem smrti**, ki posamezniku odvzame njegovo pravico do izvirne smrti. Ki mu vzame vso njegovo prihodnost in s tem možnost njegovega človeškega očiščenja (ibidem, poudarila T. K.).

»Človek je po nedolžnem *kriv*³⁸. Človek je Ojdip, ki se mu prestopek brez krivde veča« (ibidem 17).

³⁸ Dušan Pirjevec zagovarja stališče, po katerem smo kot ljudje izvorno vsi bitja krivde in vesti, a izgubimo občutek za krivdo in posluš za glas vesti, ko postanemo funkcionarji volje do moči oz. oblasti. Ko postanemo npr. revolucionarni partiji kot nosilci revolucionarnega nasilja, tudi zločinsko travmatičnega, kakršno se je utelesilo v povojnem komunističnem Zločinu: »kajti partija kot partija«, zapiše Pirjevec dne 1. julija 1975 v

Brez svoje krivde moramo ubijati. Po nedolžnem smo krivi. Te krivde nič ne izbriše. Kakor tudi nič ne izbriše naše zmage. Oboje je res. Zavoljo zmage nam je lažje, zavoljo ubijanja smo težji (ibidem 17).

Krivda je nujna, *greh* pa postane tedaj, ko se ta nujnost, ki jo sankcionira vojaško pravo, prekorači, ko se ubija zaradi ubijanja. Ali za voljo maščevanja. Vojaško pravo temelji na tej krivdi, a sankcionira greh, zločin (ibidem 18).

Krivda, ki jo nosijo borci tudi danes, krivda, ki jo nosijo naši starši in stari starši, je njihov največji dar za nas, nam vsem. Ta krivda je naše znamenje, naša skupna hvaležnost. Naša zgodovina. To je njihov največji dar domovini. Nihče jim te krivde ne more zares odvzeti. Poti nazaj ni več, mogoče je le očiščenje. Mogoče je kot sprejemanje svoje krivde, brez strahu in brez očitkov (ibidem 19-20).

S samim pobojem domobrancev je bila na novo, z grožnjo fizičnega uničenja dela naroda dosežena z-edinitev. Samo-potrditev naroda. Je zločin in je začetek. Je oboje hkrati. Če negiraš eno, negiraš drugo (ibidem 45).

Takšno **grozovitost je treba »pozabiti«**. **Pozabiti kot maščevalno misel**, ki bi iskala zadoščenje in opravičilo za greh – pa se le zagrinja v nov in nove grehe, da bi zakrila tisti prvi greh: *zločin*. Pozabiti je treba to grozovitost kot strupeno zel, ki bi iskala vedno novo in novo prst za svojo rast. **Spominjati pa se je treba takšne grozovitosti prav kot narodove tragedije in njegove veličine v trpljenju**. Pozabiti je treba *sovraštvo*, ne pa tiste usodne sprepletenosti, ki jo je izzvala, in ki tudi nas družijo v eno narodovo telo (ibidem, poudarila T.K.).

6.3 Resnica in sprava

Antigona in njeno pravno dejanje sta še vedno napačno interpretirana. Nenehno se namreč pojavlja trditev, da gre pri tem za spravo med domobranci in partizani, med nasprotniki že zdavnaj končane državljanske vojne. **Antigoni** ne gre za spravo med Polinejkom in Eteoklom, saj sta brata, žrtvi drug drugega, že mrtva. Ni ji šlo torej za takšno spravo, temveč ji je šlo za spravo z mrtvim, a nepokopanim bratom, torej **za spoštovanje posvečenosti mrtvih, za ta** – heideggerjevsko rečeno – **temeljni zakon biti**, brez katerega ponikne v brezno bivajočega tudi svetost življenja. Simbolni pokop – in ta je v bistvu vedno predvsem simbol – zverinsko pobitih in zločinsko oskrunjenih domobrancev smo Slovenci opravili s

Dnevniku, »nima travme, nimajo travme člani partije, imajo jo kvečjemu kot ljudje« (v Hribar, 2005:154). Partijec kot partijec nima vesti, zato torej tudi samega občutka krivde ne.

spravno svečanostjo na Rogu 1990, še pred osamosvojitvijo. Ta sprava je bila temeljnega pomena za tisto nepričakovano in v vsakem pogledu presenetljivo enotnost Slovencev pri odločilnih osamosvojitvenih dejanjih (Hribar, 2004: 76-77, poudarila T. K.)

Posvečenost mrtvih kot temeljni zakon biti (človekove biti-k-smrti) sega dalj in globlje od vsakega teizma, spoštovanje mrtvih zato dalj in globlje od vsake pobožnosti. To je tisto, kar je spregledal komunizem in kar z druge strani spregleduje tudi klerikalizem. Tako se oba, vsak na svoj način zgubljata v ateizmu, prvi v sklicevanju nanj, drugi v boju zoper njega. Kljub tej podobnosti med njima ni enačaja; kajti komunizem z božjim zavirje tudi sveto, klerikalizem pa sveto, čeprav na skrivenčen način, v božjem ohranja (ibidem 107).

Obstaja več pogledov na resnico in v temelju demokratične oblasti je, da teh različnih pogledov ne preganja. Toda to ne pomeni, da resnice ni. Resnica je in je ena sama, le pogledov nanjo je več.

Resnica sama ni istovetna ne z resnico kot pogledom ne s pogledom na resnico. Resnica sama je istovetna s stvarjo samo, s tistim, kar se je zgodilo. To je resnica v izvornem pomenu, resnica kot neskritost; zato je tako pomembno, da se nam ta odstre in da tudi mi sami razkrijemo vse, kar je mogoče. Ta resnica, izvorna resnica, mora na dan; kot taka, sicer se bo zaradi svoje potlačeni nenehoma vračala, kot zmerom znova odpirajoča se slovenska Travma: kot nezaceljiva – dokler resnice ne sprejmemo kot resnice – rana slovenstva (ibidem 237).

Ko smo Dogodek prepoznali in pripoznali kot Zločin, smo »objektivni potek dogodkov«, /.../ že postavili pod obnebe Dogodka, t.j. Zločina. /.../ Tudi četverna struktura medvojnega, okupacijskega obdobja (narodnoosvobodilni boj, domobranska kolaboracija, komunistična revolucija in belogardistična protirevolucija) ni le resnica kot pogled, marveč *je* dejstvena resnica. /.../ Da je revolucionarni element prevladoval, gledano vzvratno, da je bil narodnoosvobodilni boj podrejen komunistični revoluciji: bil vanjo hegemonistično povzet in instrumentalno zlorabljen (ibidem 236).

Na tem mestu pa bo treba prestopiti še en, zelo visok prag in se soočiti z dejstvom, da je narodni heroj lahko hkrati tudi zločinec oz. da je tudi zločinec narodni heroj (ibidem).

Na eksistencialni ravni pa moremo in moramo priznati, da so tako domobranci kot partizani, tako »rdečegardisti« kot »belogardisti« imeli tisto, za kar so se borili, za resnico. Toda če so obenem izdajali in ubijali v imenu svoje resnice, so ne glede na svojo vero postali ubijalci, navsezadnje zločinci (ibidem 236-237).

Namesto odkritih besed poboj in zločin, bivši komunisti uporabljajo na videz milejšo besedo usmrnitev. Kot da bi šlo za nekakšno usmrnitev iz usmiljenja. Res je šlo za evtanazijo, toda po komunističnem modelu. Brez usmiljenja in z grozodejstvi. Z besednim zastiranjem in sprevračanjem pomenov besed je komunistično vodstvo prekrivalo že medvojne

revolucionarne uboje, tj. umore; govorili so o justifikacijah, v resnici pa ni šlo za pravne, marveč ravno narobe, za brezpravne uboje. Povojni Zločin ni nič drugega kot podaljšek že med vojno prakticiranih zunajsodnih, tj. zunajpravnih pobojev (ibidem 238).

Spomin na zločin, ki so ga po drugi svetovni vojni nad slovenskim narodom, s tem pa tudi nad samim seboj zagrešili slovenski komunisti, še živi. To je Zločin, zločin pod obnebjem komunistične revolucije na Slovenskem, ki ga na državni ravni še zmerom nismo obsodili. Narobe. Ko njegovih žrtev nismo poimenovali s pravim imenom, smo ga v *državnem zboru* znova zatajili. Ko je slovenski parlament 19. junija 2003 sprejel Zakon o grobiščih, je odredil, naj grobove žrtev Zločina zaznamujejo spomeniki z napisom *Žrtve vojne in povojnih usmrtitev*. To se je zgodilo na podlagi sklepa poslancev vladne koalicije, sklepa, ki je spodnesel prvotni vladni predlog. Po tem predlogu bi se moral napis glasiti *Žrtvam vojne in revolucije*. In kot pravi Hribar, »bi bil to edino pravilen, dejanskemu stanju stvari in resničnemu spominu ustrezen napis. Dobili pa smo neustrezen, resnico zastirajoči in zato za svojce zločinsko pobitih bližnjih žaljiv napis« (ibidem 244).

Povsem prav ima Dušan Jovanović, ko v spisu *Dolgo potovanje preteklosti v prerani grob* (Delo, 28. junija 2003) ugotavlja, da imamo pred seboj »politični evfemizem«, »hinavsko skrpucalo«, sestavljeno iz »nevtralnih, brezbarvnih, sterilnih besed«, ki so jih predlagatelji zakona izbrali, da bi se »izognili pravični spominski oživitvi strašnih dogodkov«. Da bi zabrisali dejstvo, kako so komunistični zmagovalci po koncu vojne »zagrešili nekaj ekscesnega, pretiranega, nekaj nedopustnega«.

Zapisati v zakon besedo *usmrtitve*, ko je vendar popolnoma jasno, da je šlo za izvensodne poboje, ni pošteno. Saj beseda *usmrtitev* sugerira odvezo od greha in krivde, se pravi, da v tem kontekstu »zakonodajalec posredno in prikrito poskuša uveljaviti stališče, da izvajalci usmrtitve niso zagrešili nič neetičnega, nič nezakonitega«. Poleg tega pisci napisa z navedbo *povojnosti* »ne razkrivajo, kdo je žrtve usmrtil, temveč samo sporočajo, kdaj se je to zgodilo (ibidem 245).

Čeprav v uradni politiki prevladuje teza, da temeljni cilj zakona ni reševati različnih pogledov na zgodovinske dogodke, Jovanović (ibidem) osebno meni, da »žrtev ideološkega čiščenja ni možno spodobno pokopati, ne da bi hkrati eksplicitno priznali, da je šlo za zločine nad njimi«.

»Resnica je tako resnica o Zločinu kot resnica o njegovem skrivanju«, pravi Hribar (ibidem). O zakrivanju, sprva z lažmi, zdaj s polresnicami. Zato niti ne gre toliko za sam Zločin, kolikor prav za resnico o njem. Za resnico v pomenu izjavne resnice, resnice prepoznanja in pripoznanja. Zločin v izvornem pomenu resnice, resnice kot ne-skritosti je že pred nami, vsaj

od spominske spravne slovesnosti v Rogu³⁹ julija 1990 naprej. Brez te resnice, ki nas je tedaj sprostila in nam podarila narodno spravo na simbolni ravni, utemeljeno na upanju, da do prekrivanja resnice odslej ne bo več prihajalo, plebiscit o osamosvojitvi decembra 1990 ne bi uspel (ibidem 246).

Toda kmalu za tem – po osamosvojitvi, sprejetju ustave Republike Slovenije in sprejemu v Organizacijo združenih nacij – je prišlo do nasprotnega procesa, do reakcije s strani dedičev Zločina. Bistvo tega procesa kot kontraprocesa ni več v zakrivanju resnice o Zločinu, marveč v zastiranju resnice o tej resnici. Opravka imamo torej z drugostopenjsko neresnico. Ne z resnico na ravni dejstva, temveč z resnico na ravni interpretacije tega dejstva, tj. komunističnega zločina. To je nova, tako rekoč višja oblika laži. Za njo pa tiči »komunistična kontinuiteta«, širše vzeto, zelo močna recidiva⁴⁰ komunistične mentalitete v uradni politiki (ibidem 246).

Ker gre za zločin, ki presega zločin v smislu možne pravne definicije, ker je na te način zavestno prikrit, mora pravo odgovoriti na to početje s posebno odgovornostjo, pri tem ne zadostuje odkrivanje storilcev in naročnikov, marveč, da je to odkrivanje postavljeno v funkcijo, da bolj kot **razkriva obvaruje človeškost samo**. /.../ »Pravo« bi v tem smislu pomenilo predvsem sposobnost za zavest **človeškosti**, ki je nekaj drugega od človeške zavesti. /.../ V našem primeru se ta izkazuje v pripoznanju človeškosti »žrtev vojne in revolucije«, ki naredi samo to oznako odvečno. Težava in teža tega pripoznanja je, da nosi s seboj priznanje nečloveškosti zločina nad njimi« (Komel, 2005: 145).

Zakaj to pobijanje, te moritve označujemo kot Zločin, zločin z veliko začetnico?

»Ker se je v tem dejanju strnilo vse človeško zlo. Ker so komunisti ta zločin zagrešili v nasprotju z vsemi temeljnimi etičnimi vrednotami človeštva. Ker je komunistični zločin utelešenje radikalnega zla v vseh njegovih razsežnostih«, odgovarja Hribar (ibidem 259). Kot zločin na ravni svetovnega etosa ne pomeni zgolj prekrška nad to ali ono zapovedjo oz. prepovedjo, ne pomeni zlorabe kake poljubne vrednote, marveč izvira iz tistega, čemur pravi Kant⁴¹ *radikalno zlo*, zlo, ki sega do korenin svetovnega etosa:

Z vidika *svetosti življenja* gre za *umor* kot naklepni uboj, z vidika *posvečenosti mrtvih* za *skrunjenje mrtvih*, kakršno sta opustitev in prepoved pokopa, z vidika *človekovega dostojanstva*⁴² pa za *zlorabo človeka*, se pravi, za zlorabo človeka kot sredstva (ibidem 259,260, poudarila T. K.).

Zločin pa ima poleg izbrisa živih iz knjige živih in izbrisa mrtvih iz knjige mrtvih še tretjo komponento zločina. Ker zločinci niso priznali Zločina, marveč so ga potihoma

³⁹ 8. julija 1990 je v Rogu potekala pravna slovesnost, na kateri sta pri pripravi in izvedbi sodelovala takratni predsednik Milan Kučan ter takratni nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar.

⁴⁰ Recidiva izhaja iz latinskega jezika: recidivus pomeni ponavljajoč se (Veliki slovar tujk, 2006: 973).

⁴¹ Immanuel Kant je avtor kategoričnega imperativa kot posebne, moderne oblike zlatega pravila, ki pravi:

»Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.« (več glej v Hribar, 2004: 280) Ali poenostavljeno: Delaj tako, da bo tvoje osebno pravilo obnašanja lahko obveljalo kot obči zakon.

⁴² Človekovo dostojanstvo je dostojanstvo človeka kot smrtno ranljivega bitja. In kot pravi nemški pravni filozof Wetz: »Ravno zaradi tega, ker je človek dotakljiv in ranljiv, mora biti normiran kot nedotakljiv.« (ibidem 279)

prelagali na nas, celo na tiste, ki se v času pomorov še rodili niso, spada k Zločinu kot takemu in v celoti tudi to prelaganje Zločina, se pravi, **prenašanje krivde** tudi na povsem nedolžne generacije. (poudarila T. K.) Ali kot meni Hribar (2005: 165): »Umor je zlo, za ubitega največje zlo; prepoved pokopa zamolčano ubitega je zlo, podvojeno zlo, saj preživeli svojci za mrtvim niti žalovati ne morejo; **prepustitev nepokopanih in zamolčanih žrtev potomcem**, ob rojstvu ničesar krivim, pa je skoraj nepredstavljivo zlo, **hudodelstvo vseh hudodelstev**« (poudarila T. K.).

Dokler žrtve Zločina nimajo grobov, tudi pokoja nimajo; so nepokopani mrtveci⁴³, ne pa »pokojniki«. In v grob, ki ga niso imele in ga nimajo, dokler na grobiščih ne bo ustreznega napisa, namreč *Žrtve vojne in revolucije*, te žrtve niso mogle ničesar odnesti, tudi »bridke resnice« o svoji usodi ne (Hribar, 2004: 260, poudarila T. K.).

Ni dovolj, da bi apelirali zgolj na partizane in domobrance, naj se spravijo med seboj. Pri spravi gre za stanje duha in posledično za politični projekt človeške skupnosti. Spomenka Hribar pojasnjuje spravo na več ravneh:

Sprava na **politični** ravni je **družbeni projekt, odločitev nacije** kot take, da z ločevanjem, izobčenjem, ali celo pobijanjem ne bo »reševala« svojih problemov /.../ Na **družbeni** ravni pomeni sprava **voljno pristajanje ljudi** na medsebojno toleranco in na spoštovanje drugega, sočloveka. Eksistencialni temelj sprave je **zavedanje in priznanje dostojanstva** vsakega človeka, njegove *enkratnosti* in *nezamenljivosti* /.../ in naravne pravice vsakogar, da ima – da mu je nihče ne oporeka – *domovino*. Na **osebni** ravni, na katero nima vstopa nihče, ne država ne Cerkev, pa je sprava sposobnost in **prizadevanje posameznika** za premagovanje svojega sovraštva zaradi zamer, prestanega trpljenja, krivic ... V tem smislu je sprava dopuščanje, če je mogoče, tudi odpuščanje krivcem. /.../ Ker sprava temelji na zavedanju človekove končnosti, se nov, drugačen začetek naših medsebojnih odnosov lahko začne le s pieteto do mrtvih. Do vseh mrtvih, **žrtev vojne in revolucije**. Kajti še se mrtvih »drži« bolečina živih. (2005: 94, poudarila T.K.).

⁴³ Človek je bitje življenja in smrti. Tudi spoštovanje posvečenosti mrtvih je tisto, kar človeka naredi človeka. Zato odkrivanje imen mrtvih, mrtvih, od katerih so ostale še samo kosti, ne pomeni »nekrofilije«, kakor je v Govoru v Žužemberku napisal Matjaž Kmecl, narobe, »pomeni bivanjsko vzpostavljajanje občestva živih in mrtvih. Občestva, v katerem biva človek kot človek...« (Hribar, 2005: 158).

6.4 Teharje

6.4.1 Taborišče Teharje

Teharsko taborišče so zgradili Nemci s slovenskimi jetniki. Lesene barake so bile namenjene zbiranju Hitlerjeve mladeži (Hitlerjugend).

Taborišče je bilo zgrajeno na gozdni poseki, kakih sto metrov od ceste, ki vodi od Čatarjeve graščine do Bukovega Žlaka pri Teharjah. Na drugi strani je bil grič Sv. Ana. /.../ Taborišče je sestavljalo nekaj deset barak. Bilo je ograjeno z dva metra visoko železno mrežo in bodečo žico. Pa tudi vsaka baraka je bila še posebej obdana z bodečo žico. Osrednje taborišče je obsegalo šest velikih barak in štiri dvorišča; ležala so najnižje; vse okoliške barake so bile že malo v bregu. Celotno taborišče je bilo obdano s stražnimi stolpi. Na južni strani so med vojno izkopali številne protitankovske jarke (Klepec: 1990: 82).

Zraven barake, kjer je bila taboriščna posadka, je stala druga, ki je služila za skladišče; pod to je bila cementna klet, bunker imenovana, kjer so mučili domobranske oficirje in domačim terencem poznane domobrance. V obeh notranjih barakah sta bili partizanska menza in pisarna, kjer so domobrance popisovali in jih določali v posamezne skupine (ibidem 85).

Okrog taborišča so bile njive. /.../ Na teh njivah so zakopavali v taborišču pobite žrtve, kolikor jih niso pometali v protitankovske jarke ali v jame za mrtve na severni strani pokopališča (ibidem).

Poveljnik teharskega taborišča je bil Edi Thurner, lastnik Moškriškega gradu pod Gorjanci. S partizanskim imenom Primož Krčan je bil od septembra 1942 partijski sekretar za okrožje Stične in Šentvida pri Stični. Že tam se je izkazal kot organizator likvidatorske skupine. Njegova pomagača na Teharjah sta bila partizanski major Podboj, pozneje sodnik upravnega sodišča v Laškem, in čevljar Avbelj, poznejši narodni poslanec (ibidem 82).

To taborišče je predstavljalo konec poti za domobranske bataljone in njihove civilne spremljevalce, ki so bili v dneh od 28. do 31. maja 1945 izdani od Angležev, h katerim so se zatekli v varstvo, predani partizanom in čez Pliberk poslani v Celje. Stalo je v dolinici, kakšnih sedem kilometrov od Celja proti vzhodu in »po ocenah očitvidcev je bilo v prvih dneh junija 1945 tam zbranih okoli 8000 izdanih in predanih Slovencev, torej domobrancev, njihovih svojcev, mož, žena, deklet in otrok« (ibidem 85).

Ko so jih gnali kakor živino skozi Celje, so morali vpiti: »Poljubljam zemljo, katero sem izdal«. Ena izmed teh žrtev je bil tudi petintridesetletni Jakob Petkovšek. Ko je moral z

drugimi teči proti teharskemu taborišču, so mu titovci zapovedali, da mora vpiti: »Mi smo izdajalci slovenskega naroda«. Jakob pa se je obrnil proti njim in zavpil: »Vi ste izdajalci slovenskega naroda, ne mi!« Trenutek za tem je zapela brzostrelka (Leljak, 1990: 85).

Očividci teh grozodejstev pripovedujejo, da so se domobranci valili »kakor voda preko polja«. V taborišču so ležali zunaj barak na ostrem kamenju več dni. Ker so bili nezavarovani pred dežjem in soncem, jih je mnogo pomrlo. Radio je tiste dni dan in noč tulil: »Smrt belim psom! Mi zahtevamo maščevanje za našo kri!« Titovi vojaki so prihajali tudi v družine vaščanov. Kdorkoli se je nad njihovo surovostjo zgražal ali jim očital pobijanje, so ga še tisti večer odpeljali in likvidirali (ibidem).

Eden izmed rešenih pripoveduje, kaj se je dogajalo 10. novembra 1945:

Ne morem ponavljati trpljenja, ker besede so le besede. Izmed vsega nas je najbolj bolelo nepopisno trpljenje mater, ki so jim titovci nasilno trgali iz rok otroke. Tako so pobrali do petdeset otrok v starosti od dveh tednov do šestnajstih let. Matere so naravnost blaznele, tulile, si pulile lase, se metale na tla in z glavami bile ob zid. Titovski vojaki pa so otroke hladnokrvno metali na voz, se pri tem cinično smejali in jih odpeljavali (Dokument št. 57 v Leljak, 1990: 87).

Poročil o strahotah teharskih ječ in trpljenju domobrancev je veliko. Nekateri so ušli smrti s tveganim pobegom iz taborišča, drugi so ušli na poti na morišče, tretji iz množičnih grobov, kamor so komunisti metali svoje žrtve. Veliko poročil o teharskih dnevih so podali civilni begunci, ki so bili pozneje amnestirani, ter domobranski mladoletniki, ki so jih po odsluženih kazni prav tako pomilostili. V glavnem se vsa poročila očitelcev in prič strinjajo o grozljivosti mučenja žrtev, o množičnih pokolih, nečloveškem sadizmu rabljev in »o docela protipostavnem postopanju z vrnjenimi domobranci, ki so bili zares stoodstotno brez pravega zaslišanja, brez obtožnice, brez obrambe, brez kakršnegakoli sodnega postopka skoraj vsi poslani v smrt in množično pobiti« (Klepec, 1990: 96).

Točnih števil o jetnikih na Teharjah⁴⁴ in poznejših pokolih ni mogoče navajati, ker so domobranski častniki brž po predaji v Pliberku vse sezname iz Vetrinja uničili. Seznam vseh v Vetrinju pribeglih domobrancev, ki ga je imelo v lasti poveljstvo Slovenske narodne vojske (SNV) v Vetrinju, pa je dal prof. Mirko S. Bitenc, namestnik glavnega poveljnika, uničiti 31. maja 1945, ko je bilo dokončno jasno, da Angleži domobrance vračajo v Jugoslavijo (ibidem).

⁴⁴ Nekateri informacije kažejo, da je npr. v Teharjah bil poseben odposlanec iz centralne Ozne v Ljubljani, ki je imel večja pooblastila kakor okrožni pooblaščenec v Celju; podobno naj bi veljalo tudi za Šentvid. To bi pomenilo, da je likvidacijo največjih skupin ujetih domobrancev v Teharjah in v Šentvidu neposredno vodila in organizirala centralna Ozna v Ljubljani, torej Ivan Maček in njegovi najožji pomagači (Pučnik, 1998: 44).

»Poznejše sezname vrnjenih so napravili komunisti pri zaslišanjih v Teharjih, ko so jetnike delili v skupine⁴⁵ A, B, C in civiliste. Kje so ti sezname, bodo vedeli tisti, ki so pokol domobrancev in slovenskih civilnih beguncev ukazali« (ibidem).

6.4.2 Spominski park Teharje

Potem ko je bila junija 2004 blagoslovljena kapela ob grobišču Pod Krenom v Kočevskem rogu, je bil 10. oktobra 2004 odprt in blagoslovljen tudi osrednji del Spominskega parka Teharje pri Celju.

Leta 1993 je bil na natečaju za ureditev spominskega parka na območju teharskega povojnega taborišča smrti izbran atelje Marka Mušiča. Dve leti po natečaju je sledila: »gradnja osrednjega spominskega objekta (1995-1997), kamnoseška dela na osrednjem spominskem objektu (1997-2000), kriptna s sarkofagom in prezbiterij z oltarno mizo (2002-2004), kapelica Kristusovega bičanja (2004), Steza tišine s severnim (2004-2005) in zahodnim portalom (2006).«⁴⁶ Arhitekt upa, da bodo čim prej sledile ureditve, ki so nujne:

V najožjem območju, predelu še ohranjenega taborišča vsaj še zarisi barak in Gaj spomina na kraju zloglasnega dvorišča »C«, kjer so ujetnike zbirali in vezali za zadnjo pot. V širši ureditvi pa celotni potek Poti spomina in njen zaključni motiv, znamenje upanja s kapelico Kristusovega vstajenja. Ob njej se najožje območje Parka spomina prevesi v širšo krajino in v sprehajalno pot do sv. Ane, ki bo dopolnjena s štirinajstimi postajami Križevega pota. V širši ureditvi pa je še posebej nujen tudi vstopni predel, bodisi na prvotni lokaciji ali celo tik ob vratih taborišča (kjer je sedanji, začasni parkirni prostor), ki bo šele omogočil dostojen in poglobljen obisk najožjega spominskega območja. Za kasnejše urejanje pa so že pripravljene osnutki ureditve in vključitve parka na zahodni strani taborišča, parka pod pregrado umetnega jezera, odlagališča industrijskih odpadkov, kjer bo osrednji motiv Aleja spominjanja. Alejo s kenotafi, obeležji na katerih bodo imena vseh pokojnih, zaključuje visoko nad horizont parka privzdignjeno in na nebu nad Celjem v soju zahajajočega sonca dobro vidno znamenje križa.⁴⁷

Ureditev spominskega parka Teharje si je arhitekt zamislil kot kompleksno glasbeno kompozicijo z »osnovnimi motivi, ki se med seboj prepletajo in stekajo k osrednjemu doživetju« (Mušič v internet 9).

⁴⁵ V Teharjah so bile opravljene razdelitve v tri skupine: A, B in C. Kategorija A so bili mladoletniki, ki so bili ob amnestiji 4. avgusta večinoma izpuščeni. Kategorija C je bila v celoti likvidirana, kategorija B pa pretežno; nekatere so izločili in jih postavili pred vojaško sodišče (ibidem 43).

⁴⁶ Intervju z Markom Mušičem, arhitektom Parka spomina Teharje pri Celju, Ljubljana, 26.1.2007.

⁴⁷ (ibidem)

Srhljiva resničnost tega kraja je kot podoba neznane, neodkrite krajine, Hamletove groze pred nečim še po smrti. Zmaličena narava in z gmotami odpadkov obkroženi ostanki taborišča smrti kriče o obeh zločinih, krvavem prvem in še hujšem drugem, ki je pod smetmi žrtve še zadnjič ponižal, jih s smetmi izenačil in jim vzel ime Človek.⁴⁸

Izhajal je iz tragične resničnosti:

Pobitim ljudem njihovega življenja ni mogoče vrniti. Mogoče jim je vrniti le simbolično dostojanstvo človeka in jim priznati: tudi vi ste bili ljudje. Priznati jim je treba, pravico do groba, s tem pa pravico do človeškega imena. Na obredu pokopa temelji človeška civilizacija; saj se je pojavil že na samem začetku človeške kulture (ibidem).

Osrednji del parka je mesto, kjer so stale taboriščne barake in dvoriščni prostor pred in med njimi, kjer so ujetniki preživljali težke trenutke, preden so jih s tovornjaki odpeljali na različna morišča, od Hrastniškega hriba, rudniškega jaška Huda jama pri Laškem do protitankovskega jarka pri Brežicah, Griž pri Žalcu in še kam. Na tem prostoru so jih nekaj ubili s pretepanjem, nekatere pa so pokončali na dnu doline pod taboriščem, kjer so nad njihovimi »grobovi« povojne celjske oblasti zgradile jez za strupene cinkarniške odplake. Nad temi grobišči je danes vadišče za golf.

Arhitekt je taborišče, med odlagališča odpadkov vrinjeno zadnjo sled tragične resnice, določil za temeljni in najdragocenejši motiv: »**Tla preostanka taborišča**, izvorni nivo groze, tesnobe in smrti, **so sveto in nedotakljivo območje**, kjer je sveto tisto, kar ljudi združuje; je izraz najgloblje skupne človeške narave, **kjer se homo symbolicus razodene kot homo religiosus**« (Mušič, 2000: 68, poudarila T. K.).

Talna ureditev je spopad naravne poševnine terena in umetno ustvarjenih horizontalnih ploskev in »/v/ tej napetosti, ki jo hote ali nehote občuti obiskovalec Spominskega parka, je poševnina simbol, znak realnega, naravnega, tukajšnjega sveta. Horizontalne ploskve pa so znamenja duhovnega, abstraktnega in irealnega.«⁴⁹

Talna ploskev Parka spomina v Teharjih se vse od vhodnega portala, sprva zlagoma in kasneje vse bolj izrazito vzpenja proti dnu nekdanje doline in dalje vse do cerkvice sv. Ane. Sicer redke, a premišljeno postavljene horizontalne ploskve v ureditvi, kakršne so ploščad ob kapelici Kristusovih solza, ploščad ob Vratih trpljenja in kapelici Kristusovega bičanja, pa seveda spominska ploščad s prezbiterijem v sklopu osrednjega obeležja, pa tudi predprostor in tla kripte, ter končno ploščad ob zaključku ožjega spominskega območja, ob znamenju upanja, »opominjajo na tisto onkraj, tisto čisto, neizkrivljeno duhovno stanje, ki šele lahko da naravnemu, realnemu izhodišče za spoznajo prave podobe in pomena.«⁵⁰

⁴⁸ (ibidem)

⁴⁹ (ibidem)

⁵⁰ (ibidem)

Čez preostali taboriščni prostor, »preko tal groze, tesnobe in smrti«, si je arhitekt zamislil *stezo tišine*, ki jo predstavlja privzdignjena brv. »Ozka, intimna in krhka povezava vhodnega predela z Osrednjim spominskim obeležjem in kriptjo je namenjena samotnemu doživetju posameznika in kopanju v lastno globino.«⁵¹ Steza tišine je občutljivo odmaknjena od svetih in nedotakljivih tal taborišča; občasne razširitve so namenjene le postanku in umiku v samoto, molitvi, polaganju cvetja in prižiganju sveč (internet 9, poudarila T. K.).

Sam vhod v spominski park opominja z napisom vse vstopajoče k spoštovanju tišine mrtvih. Na levi polovici lahko preberemo: »**Vsem tukaj umrlim in iz tega kraja v smrt odpeljanim**«, desna stran pa odkriva naslednji zapis: »**Ti, ki vstopaš skozi ta vrata, spoštuj tišino vseh umrlih**« (ibidem, poudarila T. K.).

Napis na tleh vhodne kapele vabi k zbrani čuječnosti v spomin pokojnih. »**Bodi tu in čuj zdaj z menoj**.« Zunaj ob kapeli pa je na tleh zapisano: »**V tišini bom počival in nihče me ne bo motil**.« Na steni vhodne kapele so pomenljive svetopisemske besede tolažbe: »**Očem nespametnih so se zdeli mrtvi, njih odhod je veljal za nesrečo in ločitev od nas za uničenje, oni pa so v miru**.«

Vhodni portal, ki na severni strani taborišča uvaja najožje območje parka spomina, sestavljajo *vhodna vrata, vrata trpljenja in kapelica Kristusovega bičanja*. Arhitekt ga je postavil kot simbolično znamenje ločitve hrupa in vrveža vsakdanjosti, sveta živih od posvečene tišine in spomina, od sveta mrtvih.

Vhodni portal je predvsem jez. Ne kot fizična prepreka – takšna kot grozljiva pregrada odlagališča strupenih snovi, industrijskih odpadkov s katerimi so zalili nekdanjo dolino in najbrž skupne grobnice – ampak kot nevidni, pomenski zid, duhovna ločnica med svetom vsakdanjosti, hrupa in vrveža, svetom površnosti in konvencij in svetom duhovnosti, samote in razmisleka, kopanja v lastno globino in spominjanja, spoznavanja in spoznanja. Spraševanja. Tudi o vsem tistem, za kar ni odgovora.⁵²

Duhovna pregrada sega do kapelice Kristusovih solza, ki obiskovalca dokončno prestavi v duhovno krajino, svet spomina in neizprosne, neizogibne, tudi nadležne samote.

Ideja vrat v taborišče je srhljiva, saj se tu začneta povezovati in prepletati zavestno in podzavestno. Arhitekt Mušič je v sanjah podoživljal grozo tistih trenutkov:

Zadet na streljanju, ki se je tam dogodilo na resničnem vojaškem taborišču, padam in oči v zadnjem pogledu lovijo svet, ki se nagiba in pada. In to, delček te groze zadnjega padca, so poševnine vrat trpljenja. Premik iz običajne navpičnice, ki sili k tlom, k zadnji ravnini umirajočega telesa. Skozi oznako

⁵¹ (ibidem)

⁵² (ibidem)

poševnin padajočega, zrušenega in izginjajočega realnega sveta, pa se zarisuje bela, ožarjena vertikala, ki sega onkraj smrti. Vertikala kapelice Kristusovega bičanja, ki jo tam daleč v ozadju dopolnjuje vertikala osrednjega spominskega obeležja.⁵³

Od nedotakljivih, svetih tal taborišča, iz katerih se vzpenjata kapelica in zvonik z navčkom in ki se jih vhodna ploščad sveta živih nikoli ne dotakne. Steza tišine nas počasi dvigne na t. i. severni portal, ki je ob sedanji ureditvi parka središčni prostor med vhodno kapelo in osrednjim spomenikom. Tam zasledimo sporočilo tolažilne besede iz evangelija o obuditvi Lazarja. Tožbi žalujoče sestre Marte: »**Gospod, ko bi bil tukaj, bi moj brat ne bil umrl ...**« odgovarja obljuba vere: »**Tvoj brat bo vstal!**« (ibidem, poudarila T. K.)

Vse tri kapele Parka spomina so bile že v natečaju variacije na isto temo – temo kocke z zunanjsima stranicama 3,5 metra in trimetrsko višino. Gre za reinterpretacijo slovenskih slovitih kapelic in znamenj, za katera je arhitekt nalašč uporabil isto in enako veliko geometrijsko telo, različen pa je le oblikovni in simbolni nagovor. Kapelico Kristusovih solza ob vstopu v Park spomina, kapelico Kristusovega bičanja ob Vratih trpljenja in vstopu v najožje območje, predel izvornih tal taborišča, in končno kapelico Kristusovega vstajenja, znamenje upanja ob zaključku ožjega območja, tam kjer se Park spomina prevesi v naravno krajino, v obronke gozda, ki se vzpenja do Sv. Ane.⁵⁴

Prva kapelica, *kapela Kristusovih solza* ob vstopu v Park spomina je predvsem znamenje, kjer se zunanji svet vrveža in hrupa prevesi v oazo pietete, spominjanja in duhovnosti. Kapela zaključuje vstopne, sprejemne programe in uvaja Pot spomina. Takšna je tudi njena temeljna značilnost, usločena, deloma v notranjost kapele pomaknjena stena, ki vabi v notranjost in obenem usmerja v pejzaž Parka spomina.

Ta ločni zid se z obiskovalcem rokuje, ga objame, sprejme, nagovori in preda samemu sebi. Usmerja ga v prostor parka in v prostranost lastne duhovnosti. Odnos posvetno/sveto poudarjata, zrcalita vhodni portikat, nadstrešek in zavetje za vse, ki so pripotovali, prišli v Park spomina, in apsida, ki v nasprotnem vogalu kapelice skozi vitraj pod stekleno streho tiho nagovarja in sporoča posebni značaj tega prostora in doživetja.⁵⁵

Druga kapela, *kapelica Kristusovega bičanja*, ponovi usločeno steno prve, uvodne kapele, le da je tokrat v nasprotnem vogalnem delu zaledja in je privzdignjena v podstavek navčka. Kapela je vstopno znamenje najožjega območja Parka spomina, vstopa v predel izvornih tal taborišča in je zato prav posebej pomenljiva.

⁵³ (ibidem)

⁵⁴ (ibidem)

⁵⁵ (ibidem)

Bistvo te, druge kapele je torej uvod v najožje območje, introdukcija preostalih tal taborišča, tal groze in smrti. Kapelica in njen podstavek zato govorita o ločenosti sveta živih in sveta mrtvih, o ločenosti horizonta, kjer hodimo današnji in jutrišnji obiskovalci, in spodnjega horizonta, horizonta smrti, izvornih tal taborišča torej, ki morajo ostati nedotaknjena in sveta. Zgornji horizont je krožni podstavek, ki obliva kapelico v vhodni osi Vrat trpljenja in ki se v nadaljevanju spušča na Stezo tišine. Spodnji horizont pa ostaja, mora ostati nedotaknjen. Vzhodni del krožnega obhoda kapelice je zato odmaknjen in privzdignjen nad tla taborišča; iz njih dobesedno rastejo le zidovi kapele, ki edina lahko simbolno oba svetova poveže.⁵⁶

Soobstoj, dotik obeh ločenih horizontov, obeh svetov, izražajo tudi nekatere podrobnosti.

Tako kot na primer vhodna vrata iz patiniranega bakra, ki so vložena v steklo in ki obenem izražajo zaprtost in odprtost, nedosegljivost in stalno prisotnost. Isto izraža kamniti križ nad vhodom, ki se v lesu ponovi v notranjosti, a je viden tudi v zunanosti. V toplini z lesom obdane notranjščine kapelice, ki kontrastira s hladnim, kamnitim ovojem zunanosti, je v ozadju križa prav tako v lesu zaznačen motiv udarjajočih palic, nekakšna stroboskopska, Muybridgevska zaznava sekvenčnega zaporedja padajočih bičev.⁵⁷

Tretja kapelica, *kapela Kristusovega vstajenja*, je znamenje upanja ob zaključku najožjega predela Parka spomina.

Tam, kjer se tesnoba med gmote smetišč ujetega preostanka taborišča prevesi v sprehajalno pot do cerkvice sv. Ane. Zato v zunanosti in notranosti kapelo zaznačujejo svetlobni pomoli, ki vanjo vnašajo v vsakem času radostno in upanja polno igro dnevne svetlobe.⁵⁸

Osrednje spominsko obeležje je dovolj blizu, a vendar nekoliko zadržano in odmaknjeno postavljeno na vzpenjajoči se južni strani taborišča.

Za Teharski pomnik je arhitekt že ob prvem obisku lokacije, ob podoživljanju tistih usodnih dogodkov s ploščadi, čutil, da mora biti dovolj privzdignjen, da bo viden od daleč:

Visoko povzdignjen *venec spomina*, simbol smrti in večnosti je obenem prisposoda trnove krone trpljenja in mučeništva, a tudi zmage in poveličanja. Razprti venec visoko na nebu srka vase dolino gorja in je dovolj privzdignjen, da obvladuje pregrado odlagališča industrijskih odpadkov in postaja viden od cerkve sv. Ane. Tako je oživljena simbolna povezava usodnih dni, ko so bili njeni vstajenjski zvonovi v dolini gorja edina tolažba (Mušič, 2000: 76, poudarila T. K).

Venec že od vsega začetka v sebi skriva tudi črko **omega**, kot simbolno poved: »Dopolnjeno je!« Črko kljub svobodnim oblikam in dinamiki nesimetričnosti mnogi takoj razberejo, kar je presenetilo tudi samega arhitekta, saj je mislil, da je dovolj skrita. »Zato pa je za splošno

⁵⁶ (ibidem)

⁵⁷ (ibidem)

⁵⁸ (ibidem)

branje še vedno skrita alfa in naj tako tudi ostane; sam na njo ne smem opozarjati in jo kazati«. ⁵⁹ (poudarila T. K.)

Več kot petnajst metrov pod vencem pregrade a vendar dominantno privzdignjena nad ravnino taborišča je v osi preлива prostora postavljena *spominska ploščad*. Svečano poudarjeni prezbiterij v vseh smereh obvladuje prostor taborišča in širše okolice. V osi pod spominsko ploščadjo, ki se na čelni strani vzpenja iz padajočega terena, je pod ločnim svodom urejena *kripta* z zunanjim, v travno brežino nekoliko poglobljenim predprostorom. V kripti je vgrajen nagrobnik, ki s spominsko, pietetno razsežnostjo povezuje vse, kjerkoli v okolici raztrosene posmrtne ostanke. Ob njem bodo žrtvam tudi vrnjena imena. (ibidem 74, 75, poudarila T.K.)

Pri kripti je zgled rimska bazilika in njena, v resnici od davnine uveljavljena simbolna vertikala. V njej se nad kripto in grobom apostola vrste prezbiterij z oltarno mizo, baldahin in končno kupola, ki se s svetlobnico vzpenja v nebo. Tudi v osrednjem teharskem obeležju je ta znamenita, temeljna vertikala zopet oživljena in v njej temeljni, izhodiščni pomen kripe s sarkofagom, ki s spominsko, pietetno razsežnostjo povezuje vse, kjerkoli v okolici raztrosene posmrtne ostanke. ⁶⁰ (poudarila T. K.)

Ob *sarkofagu* sta svetopisemska napisa: »Pravični pa bo počival, čeprav bo prezgodaj umrl. (Mdr. 4) in »V svoji hiši jim bom dal prostor in ime.« (Iz 5, poudarila T. K.)

»Pot spomina, ki v velikem loku povezuje posamezna doživetja in posamezne prostorske in vsebinske sekvence« preide na južni strani, tam, kjer se najožje območje spominskega parka »prevesi v naravno krajino, v sprehajalno pot do sv. Ane« (Mušič, 2000: 70). Uvedlo jo bo znamenje upanja, kapelica Kristusovega vstajenja, označevalo pa štirinajst postaj križevega pota. Ta del ureditve, kakor tudi celovita izpeljava poti spomina ter širši vhodni predel s parkiriščem in vhodnim paviljonom z nujnimi programi za obiskovalce ter z ustrezno informacijsko točko, ostaja nedokončan oziroma zaenkrat samo v zasnovi in bo poslej čakal na nadaljevanje in dokončanje ureditve spominskega parka. Enako velja za nujno selitev motečih komunalnih objektov, ki še vedno stojijo na vzhodnem delu nekdanjega taborišča. Tam, kjer so nekoč stale taboriščne barake, bodo v tleh označili njihovo mesto, predvsem pa mesto dvorišča C, kraja zbiranja in vezanja pred odvozom na streljanje, ki je, kot razlaga Mušič (ibidem 68), »v svetem kraju najbolj sveto. Kot kelih, obredna posoda, bo povzdignjeno nad tla taborišča in povsem nedostopno«. Le na zakriti, odmaknjeni strani bo vanj vrezan gaj spomina intimni prostor svojcev in bližnjih, ki bo tudi prostor »spominske cvetice in soja sveč« (ibidem).

⁵⁹ (ibidem)

⁶⁰ (ibidem)

Tako naj po mnenju arhitekta **»jezik simbolične umetnosti ta kraj težkega spomina in zmaličene narave prevesi v oazo človečnosti**, ki združuje ljudi dobre volje, v ureditev, ki lahko v izkušnji preteklosti in večne modrosti izrazi tudi senzibilnost neke nove dobe«. Zato so v jeziku simbolov najprej uporabljeni splošni civilizacijski in humanistični pojmi, v njihovem nadaljevanju pa religiozni, krščanski, pomeni. »Branje ostaja možno v obeh smereh«. Zasnova ureditve parka sledi poslanstvo arhitekture, ki je, kot poudari arhitekt, »daleč pred rojstvom ostalih umetnosti izrazila najgloblja čustva, potrebe in sporočila. V opustošenem okolju lahko le jezik arhitekture vzpostavi prepričljiv odnos do moteče okolice in doseže želeni učinek že takoj ob ureditvi« (internet 9 , poudarila T. K.).

Filozof Edvard Kovač je glede Spominskega parka Teharje zapisal: **»Tisti, ki bo stopal po tem parku, naj začuti, da so bili tukaj zbrani ljudje, ki so prav tako upali in jokali, se radovali in bili užaloščeni, ljubili in trpeli**«. Nobena človeška hudobija ne more v nedogled zanikati človeškosti. Simboličen spomin na mrtve naj vedno znova zaživi in simbolno življenje naj zmaguje nad človeškim zlom (ibidem, poudarila T. K.).

7. ZAKLJUČEK

Svetost življenja, posvečenost mrtvih in dostojanstvo človeka so tri temeljne predpostavke 21. stoletja. Stoletja v katerem se človek začne zavedati posledic svojih dejanj in ugotovi, da kot človeška oseba v sebi nosi določeno odgovornost. Zase in za druge. Spregleda, da se je za boljšo prihodnost potrebno potruditi že zdaj, v sedanjosti.

Človek je končno, smrtno bitje. Iz smrtnosti človeka izhaja njegova skrb za lastno bit, saj se zaveda možnosti nebiti. Nebit človeka lahko doleti kadarkoli, zato se je človek boji. Ga je strah. Ta strah pa s pridom izkorišča oblast, ki grozi s smrtjo kot kaznijo. Smrtna kazen kot usmrtitev pod okriljem zakona, je glavno orožje za zastraševanje posameznika. Življenje pa izniči smrtno obsodbo. Spoštovanje svetosti življenja izključuje smrtno kazen. Jo kategorično zavrača. Življenje samo je več kot pravica do življenja. Pravica do življenja pa zanika »pravico« do odvzema življenja. Tako smrtna kazen kot tudi množični poboji predstavljajo kršitev pravice do življenja in so v neskladju s temeljnimi vrednotami svetovnega etosa.

Smrtna kazen je odraz talionskega načela zob za zob, v tem primeru umor za umor. Z vsem spoštovanjem do žrtve pa dojamemo, da maščevanje ni rešitev. Da smrt ne terja smrti, ampak terja odgovornost družbe, da se sooči z odklonskim posameznikom in ga poskuša resocializirati ter tako pomagati njemu in sebi.

Evropski duh abolicionističnega razmišljanja se je razširil po celem svetu, vprašanje pa je, kdaj bodo tudi najbolj goreči zagovorniki smrtne kazni priznali, da je čas za spremembe.

Čas za spremembe pa je napočil tudi na slovenskih tleh. Potrebno se je zavzeti za resnico, za resnico dejstev in za soočenje z njo. Ali kot pravi Hribar (2005, 156):

Med ta dejstva pa spada tudi etično dejstvo, dejstvo, da dobro in zlo nista eno in isto in da zato zločin obstaja le kot dejanje zla. Človeškega dejanja, ne dejanja narave ali zgodovine. Bistvo človeškega dejanja pa je to, da je svobodno; da se kljub vsem okoliščinam in pogojem človek navsezadnje zanj odloči sam: po svoji vesti, v skladu z njo ali proti njej. V mejah človeškosti. Zato pa naj bo tudi račun zanj izstavljen v mejah človeka. V mejah človeške odgovornosti; torej ne pod težo absolutne odgovornosti in krivde.

Potrebno je priznati svetost človeškega življenja, posvečenosti mrtvih in dostojanstva človeka, hkrati pa je treba zelo jasno povedati, da ideološkega nasilja, kakršnega je izvajala komunistična oblast, »ni mogoče v kakršnemkoli pogledu opravičevati kot nacionalno konstitutivno, vsekakor pa spada v našo zgodovino, ki jo moramo tako ali drugače sprejemati, bodisi priklonilno bodisi odklonilno, pravna presoja pa mora biti jasna in določna« (Komel, 2005: 135).

Do resnice je potrebno priti po pravni poti, storilce zločina je treba identificirati, žive tudi obsoditi kot zločince, nato pa jih iz sočutja zaradi starosti, s pravnim sredstvom oprostiti. Nato pa se spominjati in upoštevati etični predzakon, saj bomo le tako lahko udejanjili mir v naši domovini. Ali kot je dejal predsednik države v govoru ob 60-letnici pobojev v Spominskem parku Teharje: »Predvsem pa se ne sme nikoli več zgoditi, da bi Slovenec pobijal Slovenca!«

VIRI IN LITERATURA

Monografije:

- ◆ *Človekove pravice: Zbirka mednarodnih dokumentov. Del 1, Univerzalni dokumenti* (1995). Ljubljana: Društvo za Združene narode za Republiko Slovenijo.
- ◆ Debeljak, Aleš (1995): *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in izobraževalno središče.
- ◆ Foucault, Michael (1984): *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- ◆ Golob, Janvit; Vodopivec, Peter; Hribar, Tine; Prunk, Janko, Basta, Milena (ur.) (2005): *Zbornik. Žrtve vojne in revolucije*. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.
- ◆ Hribar, Tine (1990): *O svetem na slovenskem*. Maribor: Obzorja.
- ◆ Hribar, Tine (1991a): *Tragična etika svetosti (Sofoklova Antigona v evropski in slovenski zavesti)*. Ljubljana: Slovenska matica.
- ◆ Hribar, Tine (1991b): *Uvod v etiko*. Ljubljana: Nova revija.
- ◆ Hribar, Tine (2004): *Euroslovenstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- ◆ Hribar, Tine (2005): *Zločin brez zločincev*. V Golob, Janvit et al. (ur.): *Zbornik. Žrtve vojne in revolucije*. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.
- ◆ Hribar, Spomenka (1990): *Krivda in greh*. Maribor: ZAT.
- ◆ Hribar, Spomenka (2005): *Ločevanje duhov*. V Golob, Janvit et al. (ur.): *Zbornik. Žrtve vojne in revolucije*. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.
- ◆ Klepec, Matjaž; Tolstoj, Nikolaj; Kovač, Tomaž (1990): *Trilogija o poboju vojnih beguncev iz leta 1945. Vetrinje – Teharje – Rog*. Maribor: Založba za alternativno teorijo.
- ◆ Komel, Dean (2005): *Ideološko nasilje kot etični problem slovenstva*. V Golob, Janvit et al. (ur.): *Zbornik. Žrtve vojne in revolucije*. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.
- ◆ *Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, slovenska verzija* (1993): Strasbourg: Svet Evrope.
- ◆ Kovač, Edvard (1992): *Modrost o ljubezni*. Ljubljana: Založba Mihelač.
- ◆ Kovač, Edvard (2000): *Oddaljena bližina*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- ◆ Leljak, Roman (ur.) (1990): *Teharje*. Maribor: Založba za alternativno teorijo.
- ◆ Levinas, Emmanuel (1998): *Od sakralnega k svetemu*. Ljubljana: Apokalipsa.
- ◆ Mušič, Marko (2000): *Znamenja: knjiga o arhitekturni obliki, njeni vsebini in pomenu*. Ljubljana: Znanstveni inštitut filozofske fakultete.

- ◆ Oberstar, Jože; Tekavec, Janez (1994): *Smrtna kazen: da ali ne*. Ljubljana: ŠOU Ljubljana.
- ◆ Otto, Rudolf (1993): *Sveto - O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.
- ◆ Petrovec, Dragan (1989): *Kazen brez zločina. Prispevek k ideologijam kaznovanja*. Ljubljana: Studia humanitatis, ŠKUC-FF.
- ◆ Pučnik, Jože (1998): Množični povojni poboji. V Jančar, Drago (ur.): *Temna stran meseca. Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945-1990*. Ljubljana: Nova revija.
- ◆ Puhar, Eva (2000): *Omejevanje smrtne kazni v mednarodni skupnosti. Diplomsko delo*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- ◆ Regen, Tom (1993): *Matters of life and death. New Introductory Esseys in Moral Philosophy*. North Carolina State University of Raleigh: McGraw-Hill.
- ◆ Repe, Božo (2005): Povojne represija v nacionalni identiteti in kolektivnem spominu Slovencev. V Golob, Janvit et al. (ur.): *Zbornik. Žrtve vojne in revolucije*. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.
- ◆ Schmidt, Joel (1995): *Slovar grške in rimske mitologije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- ◆ Simoniti, Vasko (1998): Permanentna revolucija, totalitarizem, strah. V Jančar, Drago (ur.): *Temna stran meseca. Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945-1990*. Ljubljana: Nova revija.
- ◆ Sofoklej (1989): *Antigona in Kralj Ojdip*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- ◆ Sovre, Anton (2003): *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- ◆ Smrke, Marijan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- ◆ *Smrtna kazen. Zbornik*. (1989): Ljubljana: Cankarjeva založba..
- ◆ *Sveto pismo stare in nove zaveze, ekumenska izdaja* (1991): Ljubljana: ČGP Delo.
- ◆ *Ustava Republike Slovenije* (1994): Ljubljana: ČZ Uradni list Republike Slovenije.
- ◆ *Veliki splošni leksikon* (2006): Ljubljana: DZS.
- ◆ Vilfan, Sergij (1996): *Pravna zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Slovenska matica.
- ◆ Vodušek-Starič, Jerca (2005): Vrtinec političnega spora. V Golob, Janvit et.al (ur.): *Zbornik. Žrtvam vojne in revolucije*. Ljubljana: Državni svet Republike Slovenije.

Članki:

- ◆ Beccaria, Cesare (1998): *O zločinih in kaznih*. Časopis za kritiko znanosti 26(188), 9-20.
- ◆ Hribar, Tine (1987): *Sveto v sodobnem svetu*. Nova revija 6(67-68), 1980-1996.
- ◆ Hribar, Tine (1991a): *Diviniziranje svetega*. Nova revija 10(111-112), str. 1081-1087.

- ◆ Hribar, Tine (1991b): *Sociologizacija svetega v sakralno*. Nova revija 10(109-110), 744-761.
- ◆ Hribar, Tine (1986): *Razlika med božjim in svetim*. Nova revija 5(50/51), 934-948.
- ◆ Komel, Dean (1993): *Rudolf Otto – Sveto*. Slovenec 86, 10.
- ◆ Pribac, Igor (1998): *Pravica do kaznovanja: Hobbes in Baccaria*. Časopis za kritiko znanosti 26(188), 21-37.
- ◆ Velikonja, Mitja (1993): *Rudolf Otto – Sveto*. Časopis za kritiko znanosti 21(160-161), 212-214.

Internetni viri:

- Internet 1: *AI: Smrtna kazen nekoč in danes*. Dostopno na <http://web.amnesty.org/pages/deathpenalty-worldday2006-eng> (vstop 30. november 2006)
- Internet 2: *AI: Smrtna kazen: vprašanja in odgovori*. Dostopno na <http://web.amnesty.org/library/Index/ENGACT500012000> (vstop 1. december 2006)
- Internet 3: *Kanadska koalicija proti smrti kazni*. Dostopno na <http://members.tripod.com/JasnaSI/ccadp.html> (vstop 2. december 2006)
- Internet 4: *Rimska skupnost svetega Egidija*. Dostopno na <http://www.santegidio.org/en/pdm/editoriale.htm> (vstop 2. december 2006)
- Internet 5: *Evropa mora ostati območje brez smrtne kazni*. Dostopno na http://www.coe.si/sl/novice/raquo_evropa_mora_ostati_obmocje_brez_smrtne_kazni_laquo/ (vstop 5. december 2006)
- Internet 6: *Svetovni dan boja proti smrti kazni*. Dostopno na http://www.coe.si/sl/novice/svetovni_dan_boja_proti_smrti_kazni/ (vstop 5. december 2006)
- Internet 7: *AI: Smrtna kazen: razvoj*. Dostopno na <http://web.amnesty.org/pages/deathpenalty-developments-eng> (vstop 5. december 2006)
- Internet 8: *Preživeli beslanski terorist*. Dostopno na http://www.delo.si/index.php?sv_path=41,396,136796&fromsearch=1 (vstop 5. december 2006)
- Internet 9: *Venec zmage nad nasiljem in pozabo*. Dostopno na http://www.safaric-safaric.si/lokacija_slo/celje/teharje/z_Teharje.html (vstop 12. januar 2007)
- Internet 10: *Govor predsednika države Janeza Drnovška*. Dostopno na <http://24.ur.com/bin/article-print.php?id=2057597> (vstop 20. januar 2007)

PRILOGA

A) SMRTNA KAZEN PO DRŽAVAH

Razmerje med abolicionističnimi in retencionističnimi državami danes:

Abolicionistične države za vsa kazniva dejanja:	88
Abolicionistične države za navadna kazniva dejanja:	11
Abolicionistične države v praksi:	29
Abolicionistične države za vsa kazniva dejanja po zakonodaji in praksi:	128
Retencionistične države:	69

1. ABOLICIONISTIČNE DRŽAVE ZA VSA KAZNIVA DEJANJA: so tiste države, katerih zakonodaja ne vsebuje smrtnih kazni za noben zločin. Mednje sodijo:

ANDORA, ANGOLA, ARMENIJA, AVSTRALIJA, AVSTRIJA, AZERBAJDŽAN, BELGIJA, BOSNA IN HERCEGOVINA, BOLGARIJA, BUTAN, CIPER, ČEŠKA, ČRNA GORA, DANSKA, DOMINIKANSKA REPUBLIKA, EKVADOR, ESTONIJA, FILIPINI, FINSKA, FRANCIJA, GRČIJA, GRUZIJA, GVINEJA BISSAO, HAITI, HONDURAS, HRVAŠKA, IRSKA, ISLANDIJA, ITALIJA, JUŽNOAFRIŠKA REPUBLIKA, KAMBODŽA, KANADA, KAPVERDSKI OTOKI, KIRIBATI, KOLUMBIJA, KOSTARIKA, LIBERIJA, LIECHTENSTEIN, LITVA, LUKSEMBURG, MADŽARSKA, MAKEDONIJA, MALTA, MARSHALLOVI OTOKI, MAURITIUS, MEHIKA, MIKRONEZIJA, MOLDAVIJA, MONAKO, MOZAMBIK, NAMIBIJA, NEMČIJA, NEPAL, NIKARAGVA, NIUE, NIZOZEMSKA, NORVEŠKA, NOVA ZELANDIJA, PALAU, PANAMA, PARAGVAJ, POLJSKA, PORTUGALSKA, ROMUNIJA, SALOMONOV OTOKI, SAMOA, SAN MARINO, SAO TOME IN PRINCIPE, SEJŠELI, SENEGAL, SLONOKOŠČENA OBALA, SLOVAŠKA, SLOVENIJA, SRBIJA, SVAZILAND, ŠPANIJA, ŠVEDSKA, ŠVICA, TURČIJA, TURKMENISTAN, TUVALU, UKRAJINA, URUGVAJ, VANUATU, VATIKAN, VELIKA BRITANIJA, VENEZUELA, VZHODNI TIMOR.

2. ABOLICIONISTIČNE DRŽAVE ZA NAVADNA KAZNIVA DEJANJA: so tiste države, ki poznajo smrtno kazen za zločine, storjene po vojaških zakonih ali v času vojne. Mednje sodijo:

ALBANIJA, ARGENTINA, BOLIVIJA, BRAZILIJA, ČILE, COOKOVI OTOKI, SALVADOR, FIDŽI, IZRAEL, LATVIJA, PERU.

3. ABOLICIONISTIČNE DRŽAVE V PRAKSI: so tiste države, katerih zakonodaja vsebuje določbe o smrtni kazni, a že 10 ali več let ni bilo eksekucij, ali pa so se zavezala, da jih ne bodo izvajale. Mednje sodijo:

ALŽIRIJA, BENIN, BRUNEJ, BURKINA FASO, CENTRALNO-AFRIŠKA REPUBLIKA, KONGO (REPUBLIKA), GABON, GAMBIJA, GANA, GRENADA, KENIJA, KIRGISTAN, MADAGASKAR, MALAVI, MALDIVI, MALI, MAROKO, MAVRETANIJA, MJANMAR, NAURU, NIGERIJA, PAPUA NOVA GVINEJA, RUSKA FEDERACIJA, SURINAM, SVAZI, ŠRI LANKA, TOGO, TONGA, TUNIZIJA.

4. RETENCINISTIČNE DRŽAVE: so tiste države, ki smrtno kazen imajo in izvajajo. Mednje sodijo:

AFGANISTAN, ANTIGVA IN BARBUDA, BAHAMI, BAHRAJN, BANGLADEŠ, BARBADOS, BELORUSIJA, BELIZE, BOCVANA, BURUNDI, ČAD, DOMINIKA, EGIPT, EKVATORIALNA GVINEJA, ERITREJA, ETIOPIJA, GVAJANA, GVATEMALA, GVINEJA, INDIJA, INDONEZIJA, IRAK, IRAN, JAMAJKA, JAPONSKA, JEMEN, JORDANIJA, JUŽNA KOREJA, KAMERUN, KATAR, KAZAHSTAN, KITAJSKA, KOMORI, KONGO (DEMOKRATIČNA REPUBLIKA), KUBA, KUVAJT, LAOS, LESOTO, LIBANON, LIBIJA, MALEZIJA, MONGOLIJA, NIGERIJA, OMAN, PAKISTAN, PALESTINSKI TERITORIJ, RUANDA, SAUDSKA ARABIJA, SEVERNA KOREJA, SIERRA LEONE, SINGAPUR, SIRIJA, SOMALIJA, SUDAN, SVETI KRIŠTOF IN NEVIS, SVETA LUCIJA, SVETI VINCENC IN GRENADINI, TADŽIKISTAN, TAJSKA, TAJVAN, TANZANIJA, TRINIDAD IN TOBAGO, UGANDA, UZBEKISTAN, VIETNAM, ZAMBIJA, ZIMBABVE, ZDRUŽENI ARABSKI EMIRATI, ZDRUŽENE DRŽAVE AMERIKE.

V letu 2005 je bilo usmrčenih vsaj 2148 ljudi v 22 državah, vsaj 5186 ljudi pa je bilo obsojeno na smrt v 53 državah. To so le približne številke, resnično število je verjetno višje.

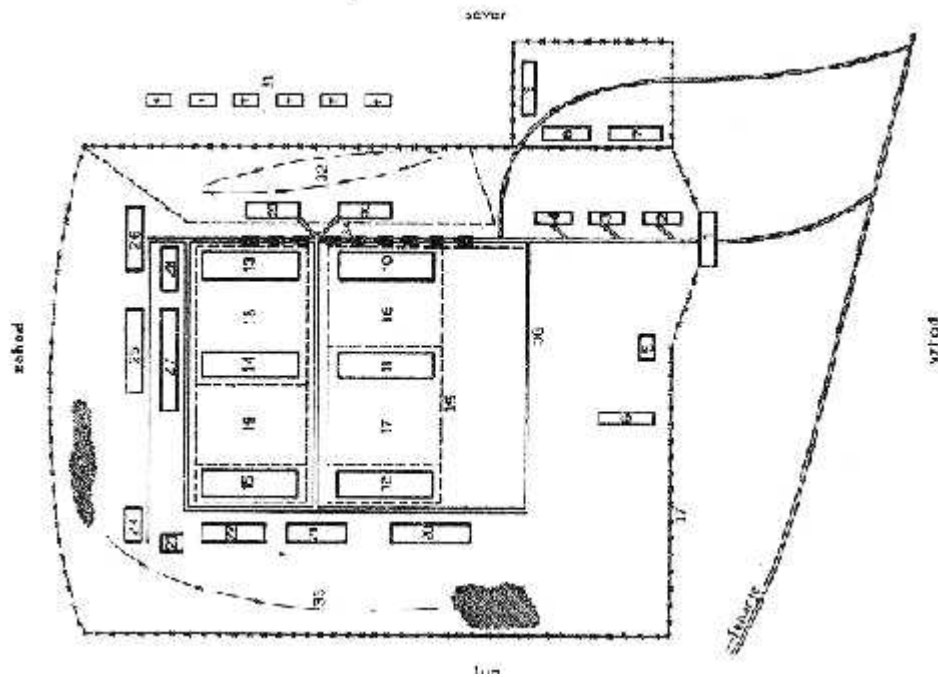
Eksekucije v letu 2005 so se izvršile v sledečih državah:

BANGLADEŠ, BELORUSIJA, INDONEZIJA, IRAN, IRAK, JAPONSKA, JEMEN, JORDANIJA, KITAJSKA, KUVAJT, LIBIJA, MONGOLIJA, PAKISTAN, PALESTINSKI TERITORIJ, SAUDSKA ARABIJA, SEVERNA KOREJA, SINGAPUR, SOMALIJA, TAJVAN, UZBEKISTAN, VIETNAM, ZDRUŽENE DRŽAVE AMERIKE.

Tako kot v prejšnjih letih se je večina eksekucij na svetu zgodila v štirih državah. V letu 2005 se je 94 procentov usmrtitev izvršilo na Kitajskem, v Iranu, Savdski Arabiji in Združenih državah Amerike.

Vir: <http://web.amnesty.org/pages/deathpenalty-statistics-eng>.

B) TEHARJE



Slika 1.1 Skica prvotnega taborišča



Slika 1.2 Okolica taborišča

vir : http://www.safaric-safaric.si/lokacija_slo/celje/teharje/zTeharje.html



Slika 1.3 Park spomina Teharje – Venec spomina



Slika 1.4 Kapelica Kristusovega bičanja s stezo tišine v ozadju

vir : http://24ur.com/bin/article_print.php?id=2057597

PARK SPOMINA TEHARJE, INTERVJU z arhitektom Markom Mušičem (januar 2007)

1. Kdaj ste prvič naredili načrt za spominsko obeležje in ali je Spominski park Teharje prvo takšno obeležje za pokojne, ki ste ga ustvarili ?

Obsežen projekt, ki sem se ga lotil poprej, je bil vsekakor zvezni natečaj za Spominski park v Jajincih pri Beogradu. Gre za podobno tragedijo, o kakršni pričajo Teharje. Ko sem po zmagi na natečaju že začel z izdelavo projekta za izvedbo se je podobno, vendar v še večjih razsežnostih razvnelo medijsko obstreljevanje različno mislečih ter različnih interpretatorjev tega mračnega dela novejšje zgodovine, tako da nikoli ni prišlo do realizacije. Vendar – tega sem se morda zavedel šele kasneje – me je podoživljanje strahot v Jajincih ter iskanje arhitekturnih motivov in izrazov za dostojanstvo spominjanja, tiste prve in končne naloge in poslanstva arhitekture, globoko zaznamovalo. Za projektom Spominskega parka v Jajincih pa je sledil zame zelo pomembna naloga, in sicer pokopališče Žale oziroma novi del osrednjega ljubljanskega pokopališča. Tega pokopališča nisem in ne morem pojmovati le kot komunalni objekt, ampak predvsem kot spominsko obeležje vsem, ki so tu pokopani in vsem, ki so bili in bodo z Žalami pietetno, spominsko povezani. Sledilo je nekaj obeležij na Žalah, tako predvsem kenotaf in znamenje križa. Potem pa natečaj za Teharje in po njem izvedbeni projekti in realizacija. Gre za razmišljanja in opredelitve prostorskega izrazja, možnosti nagovora k spominjanju, ki so od nekdaj pomembna sestavina arhitekture. Tiste možnosti torej, nujnosti nagovora, iz katerih je bila arhitektura dejansko v davnini daleč pred ostalimi umetnostmi sploh rojena.

Ko se danes oziram nazaj, so razmišljanja, koncepti in ureditve v Teharjih nedvomno tudi presečnica izkušenj, ki sem jih dobil z načrtovanjem obsežnega spomeniškega kompleksa v Jajincih, kakor tudi z načrtovanjem in realizacijo osrednjega dela ljubljanskega pokopališča.

2. Kakšna je razlika med oblikovanjem načrta za stavbo in načrta za spomenik?

V pravi arhitekturi – tisti, ki je vredna tega imena in poslanstva – nobene. Če bi bila, in kadar pač je, je stavba zgolj gradbeništvo.

3. Kaj mislite je odločilo v vašo korist pri natečaju za Spominski park Teharje pri Celju oz. zakaj mislite, da so izbrali ravno vaš projekt?

Toliko poti v arhitekturi – kot v vseh umetnostih – je že izhujenih in mnoge so zares imenitne. Iščem svojo, ki vodi pod krošnjami istih, večnih dreves. Uživam v njej in verjamem vanjo. In ne vem, nočem vedeti zakaj jo drugi izbirajo in želijo. Kajti ni bolj neznosnega kot delati tako, da bo všečno.

4. Koliko časa nastaja načrt za projekt oz. koliko časa preteče od same zamisli pa do končnega načrta izvedbe posameznega projekta? (npr. Teharje)?

Arhitektura je med vsemi umetnostmi tudi v tem povsem drugačna. Odnos oziroma neizogibna povezava z materialnim posledično vpliva tudi na hitrost in obseg izvedbe; premnogokrat tudi na to, ali bo načrt sploh izveden in v kakšnem obsegu. Zato je od nekdanj časa nastajanja arhitekture raztegnjen; nemalokrat tudi daleč iznad okvirja našega, človeškega življenja. Tako je slavna rimska bazilika od prvih štirih slopov, podpor kupole, kakršne je postavil Alberti v začetku 16. stoletja, rasla in nastajala skozi stoletja do končne, sedanje podobe s prispevki številnih arhitektov, tudi slikarjev. Kajti potem, ko je 10. aprila 1506 papež (Julij II) postavil prvi kamen, marmorno ploščo z napisom Aedem Principis Apost. in Vaticano, globoko v notranjost enega od štirih Bramantejevih slopov, je skoraj skozi 200 let (in v soustvarjanju, v zaporedju znamenitih ustvarjalcev, kakršni so po Bramanteju Raffael, Antonio da Sangallo, Baladasare Peruzzi, Antonio da Sangallo il Giovane, Michelangelo, Lodovico Cigoli, Carlo Maderno in drugi) nastajala osnovna arhitekturna podoba, kakršno doživljamo danes. Nekatero druge rešitve in širše ureditve pa še mnogo dlje; tako je bila po skoraj 500 letih, šele v sredini 20. stoletja izoblikovana dokončna, današnja povezava z Angelskim gradom.

A to ne velja le za največja, po obsegu najkompleksnejša dela. Ena najmanjših cerkva sveta – po merah bi jo lahko vrisali v eno samo od štirih Bramantejevih podpor kupole sv. Petra – S. Carlo alle Quattro Fontane, ki pa je najbrž največja arhitekturna umetnina vseh časov, je začela nastajati leta 1634, torej že kmalu po tem, ko je mladi Borromini prišel v Rim. Od začetka – takrat mu je bilo 35 let – je nastajala celo njegovo življenje in je dobila fasado šele leta 1665, ko mu je bilo 66 let. Torej šele 2 leti pred smrtjo in kar 32 let po začetku del, medtem ko so štukature, poslikave in druge podrobnosti notranjščine in dekoracij pa tudi nov zvonik dokončali šele kasneje. Zato je odveč ihtavost nekaterih kolegov, ki pričakujejo, terjajo takojšnje realizacije. Še več! Povsem naravno in celo dobro je, da projekt nastaja skozi čas in se ob nastajanju nadgrajuje z doživetjem že ustvarjenega, s ponovnim in ponovnim premislekom ter nikoli čisto dokončanim in končnim nivojem rešitev, ki vse do trenutka izvedbe tak premislek, in celo preseganje že doseženega, še omogočajo, celo zahtevajo. Ali pa Plečnikova NUK. O njej je začel razmišljati nedvomno že v začetku dvajsetih let, čeprav se lokacija še seli; med drugim gre za zamisel univerze v Tivoliju in ureditev knjižnice NUK v stavbi Narodnega muzeja. Kolikor vemo, nastajajo risbe na sedanji legi že sredi dvajsetih in v različici v začetku tridesetih let 20. stoletja. Le-te so objavljene v publikaciji iz leta 31/32. Izvedbeni načrt je bil izdelan v letih 1935 in 1936, ko je – po 16 letih od začetka snovanja -

začela gradnja. Stavba je za silo, v marsičem v grobem dokončana tik pred začetkom II. svetovne vojne. Ob koncu in po njej jo Plečnik obnavlja (padec vojaškega letala, 1944) in jo 26 do 30 let od začetka dograjuje in dopolnjuje. Pa vendar je ostala znamenita palača NUK v marsičem nedokončana in zahteva, če jo zares želimo ohraniti živo, nadaljevanje. Žal pa pri mnogih pomembnih prostorih ni ohranjenih niti skic o tem, kakšne si je zamislil. Vendar to morda lahko preberemo iz značilnega arhitekturnega okvira, ovoja, ali iz posameznih kosov opreme oziroma elementov ureditve, ki so jih ponekod vendarle izvedli.

Tako je tudi s Teharji. Skozi čas se vrste posamezni deli ureditve. Po natečaju (1993) sledi gradnja osrednjega spominskega objekta (1995-1997), kamnoseška dela na osrednjem spominskem objektu (1997-2000), kripta s sarkofagom in prezbiterij z oltarno mizo (2002-2004), kapelica Kristusovega bičanja (2004), Steza tišine s severnim (2004-2005) in zahodnim portalom (2006). Upam, da bodo čim prej sledile ureditve, ki so nujne. V najožjem območju, predelu še ohranjenega taborišča vsaj še zarisi barak in Gaj spomina na kraju zloglasnega dvorišča »C«, kjer so ujetnike zbirali in vezali za zadnjo pot. V širši ureditvi pa celotni potek Poti spomina in njen zaključni motiv, znamenje upanja s kapelico Kristusovega vstajenja. Ob njej se najožje območje Parka spomina prevesi v širšo krajino in v sprehajalno pot do sv. Ane, ki bo dopolnjena s štirinajstimi postajami Križevega pota. V širši ureditvi pa je še posebej nujen tudi vstopni predel, bodisi na prvotni lokaciji ali celo tik ob vratih taborišča (kjer je sedanj, začasni parkirni prostor), ki bo šele omogočil dostojen in poglobljen obisk najožjega spominskega območja. Za kasnejše urejanje pa so že pripravljene osnutki ureditve in vključitve parka na zahodni strani taborišča, parka pod pregrado umetnega jezera, odlagališča industrijskih odpadkov, kjer bo osrednji motiv Aleja spominjanja. Alejo s kenotafi, obeležji na katerih bodo imena vseh pokojnih, zaključuje visoko nad horizont parka privzdignjeno in na nebu nad Celjem v soju zahajajočega sonca dobro vidno znamenje križa.

5. Kaj je osnovna ideja Spominskega parka Teharje pri Celju in kako ste si zamislili Spominski park kot celoto?

Prav je, da o tem spregovori kar izvorno poročilo, razmišljanje, ki je spremljalo natečajni projekt (1993). Na poti, ki je dolga, zapletena in nejasna je namreč občasno dobro, da se ozremo k začetku in ob njem premislimo o nadaljevanju.

Park spomina Teharje

Srhljiva resničnost tega kraja je kot podoba neznane, neodkrite krajine, Hamletove groze pred nečim še po smrti. Zmaličena narava in z gmotami odpadkov obkroženi ostanki taborišča smrti kriče o obeh zločinih, krvavem prvem in še hujšem drugem, ki je pod smetmi žrtve še zadnjič ponižal, jih s smetmi izenačil in jim vzel ime Človek.

Arhitekturna zasnova ureditve je zamišljena kot kompleksna glasbena kompozicija z osnovnimi motivi, ki se med seboj prepletajo in stekajo k osrednjemu doživetju.

Taborišče, med odlagališča odpadkov vrinjena zadnja sled tragične resnice je seveda temeljni in najdragocenejši motiv. Tla preostanka taborišča, izvorni nivo groze, tesnobe in smrti, so nedotakljiva in sveta, kjer je sveto v hegeljanskem smislu tisto, kar ljudi združuje; so izraz skupne človeške narave, kjer se homo symbolicus razodene kot homo religiosus.

Steza tišine je zato privzdignjena brv, ki vodi preko tal groze, tesnobe in smrti, preko še preostalega dela taborišča. Ozka, intimna in krhka povezava vhodnega predela z Osrednjim spominskim obeležjem in kripto je namenjena samotnemu doživetju posameznika in kopanju v lastno globino. Steza tišine je občutljivo odmaknjena od svetih in nedotakljivih tal taborišča; občasne razširitve so namenjene le postanku in umiku v samoto, molitvi, polaganju cvetja in prižiganju sveč.

Vhodni portal, ki na severni strani taborišča uvaja najožje območje Parka spomina sestavljajo vhodna vrata, Vrata trpljenja in kapelica Kristusovega bičanja. Ta je simbolično znamenje ločitve hrupa in vrveža vsakdanjosti, sveta živih, od posvečene tišine in spomina, od sveta mrtvih. Od nedotakljivih, svetih tal taborišča iz katerih se vzpenjata kapelica in zvonik z navčkom in ki se jih vhodna ploščad sveta živih nikoli ne dotakne.

Osrednje spominsko obeležje je dovolj blizu, a vendar nekoliko zadržano odmaknjeno postavljeno na vzpenjajoči se južni strani taborišča. Visoko povzdignjeni venec spomina, simbol smrti in večnosti je obenem prispodoba trnove krone trpljenja in mučeništva, a tudi zmage in poveličanja. Razprti venec visoko na nebu srka vase dolino gorja in je dovolj privzdignjen, da obvladuje pregrado odlagališča industrijskih odpadkov in postaja viden od cerkve sv. Ane; tako je oživljena simbolna povezava usodnih dni, ko so bili njeni vstajenski zvonovi v dolini gorja edina tolažba. **Spominska ploščad** z oltarno mizo je v osi ozkega preлива prostora med gmotama odlagališč komunalnih in industrijskih odpadkov dominantno privzdignjena nad taborišče in je zamišljena kot svetišče pod milim nebom. Pod njo je **kripta s sarkofagom**, ki s spominsko, pietetno razsežnostjo povezuje vse, kjerkoli v okolici raztrosene posmrtno ostanke.

Pot spomina, ki v velikem loku povezuje posamezna doživetja in posamezne prostorske in vsebinske sekvence preide še dalje na južni strani, tam, kjer se najožje območje Parka spomina prevesi v naravno krajino, v sprehajalno pot do sv. Ane. Uvaja jo znamenje upanja, kapelica Kristusovega vstajenja in označuje 14 postaj Križevega pota. Vendar ostajajo ta del ureditve, celovita izpeljava Poti spomina ter širši vhodni predel s parkiriščem in vhodnim paviljonom z nujnimi programi za obiskovalce in z ustrezno informacijsko točko zaveza za

sklenjeno nadaljevanje urejanja in dokončanje Parka spomina Teharje. Prav tako pa tudi nujna selitev motečih komunalnih objektov, ki so še vedno na delu taborišča in dokončanje njegove ureditve; talnih zarisov barak in predvsem dvorišča C, kraja zbiranja in vezanja pred streljanjem, ki je v svetem kraju najbolj sveto. Kot kelih, obredna posoda bo privzdignjeno nad tla taborišča in povsem nedostopno. Le na zakriti, odmaknjeni strani bo vanj vrezan Gaj spomina, intimni prostor svojcev in bližnjih, prostor spominske cvetice in soja sveč.

Tako naj jezik simbolične umetnosti ta kraj težkega spomina in zmaličene narave prevesi v oazo človečnosti, ki združuje ljudi dobre volje, v ureditev, ki lahko v izkušnji preteklosti in večne modrosti izrazi tudi senzibilnost neke nove dobe. Zato so v jeziku simbolov najprej uporabljeni splošni civilizacijski in humanistični pojmi, v njihovem nadaljevanju pa religiozni, krščanski pomeni; čitanje ostaja možno v obeh smereh. Zasnova ureditve torej sledi poslanstvu arhitekture, ki je daleč pred rojstvom ostalih umetnosti izrazila najgloblja čustva, potrebe in sporočila. V opustošenem okolju lahko le jezik arhitekture vzpostavi prepričljiv odnos do moteče okolice in doseže želeni učinek že takoj ob ureditvi.

(Izvirno natečajno besedilo je nekoliko prilagojeno za tiskovno konferenco ob 1. delu ureditve, ki je bila oktobra 2004 v vladnem tiskovnem središču).

6. Kako je zasnovan vstopni portal?

Vhodni portal je predvsem jez. Ne kot fizična prepreka – takšna kot grozljiva pregrada odlagališča strupenih snovi, industrijskih odpadkov s katerimi so zalili nekdanjo dolino in najbrž skupne grobnice – ampak kot nevidni, pomenski zid, duhovna ločnica med svetom vsakdanjosti, hrupa in vrveža, svetom površnosti in konvencij in svetom duhovnosti, samote in razmisleka, kopanja v lastno globino in spominjanja, spoznavanja in spoznanja. Spraševanja. Tudi o vsem tistem, za kar ni odgovora. Duhovna pregrada sega od preprostih ukrepov, kakršna je npr. ta, da cesta enostavno ne gre dalje, da se je tukaj pač treba ustaviti, preko raznih sprejemnih programov in programov, ki spregovore o resnicah tega kraja, do kapelice Kristusovih solza, ki obiskovalca dokončno prestavi v duhovno krajino, svet spomina in neizprosne, neizogibne, tudi nadležne samosti.

7. Kako so zasnovane kapelice?

Vse tri kapele so že v natečaju variacije na isto temo – temo kocke z zunanjsima stranicama 3,5 metra in trimetrsko višino. Gre za reinterpretacijo naših slovityh kapelic in znamenj, za katero sem nalašč uporabil isto in enako veliko geometrijsko telo, različen pa je le oblikovni in simbolni nagovor. Gre torej za isto kot je Aria mit verschiedenen Veränderungen, kot je Bach naslovil slovite Goldbergove variacije, le da je »Aria« legendarna praoblika slovenske kapelice. Tudi sam sem na osnovi enako velike kocke naredil celo vrsto variacij in med njimi

za natečajni projekt izbral tri, ki so bile dobre, dovolj različne pa zopet nekako sorodne in ki so se primerno navezale na vsebinsko doživetje posameznih lokacij. Kapelico Kristusovih solza ob vstopu v Park spomina, kapelico Kristusovega bičanja ob Vratih trpljenja in vstopu v najožje območje, predel izvornih tal taborišča, in končno kapelico Kristusovega vstajenja, znamenje upanja ob zaključku ožjega območja, tam kjer se Park spomina prevesi v naravno krajino, v obronke gozda, ki se vzpenja do Sv. Ane.

Medtem, ko so v natečaju načeloma opredeljene v zunanji konfiguraciji, so v idejnem projektu podrobneje obdelane. Tokrat predvsem tudi v notranjem prostorskem doživetju. Prva kapelica, kapela Kristusovih solza ob vstopu v Park spomina je predvsem znamenje, kjer se zunanji svet vrveža in hrupa prevesi v oazo pietete, spominjanja in duhovnosti. Kapela zaključuje vstopne, sprejemne programe in uvaja Pot spomina. Takšna je tudi njena temeljna značilnost, usločena, deloma v notranjost kapele pomaknjena stena, ki vabi v notranjost in obenem usmerja v pejzaž Parka spomina. Ta ločni zid se z obiskovalcem rokuje, ga objame, sprejme, nagovori in preda samemu sebi. Usmerja ga v prostor parka in v prostranost lastne duhovnosti. Odnos posvetno/sveto poudarjata, zrcalita vhodni portikat, nadstrešek in zavetje za vse, ki so pripotovali, prišli v Park spomina, in apsida, ki v nasprotnem vogalu kapelice skozi vitraj pod stekleno streho tiho nagovarja in sporoča posebni značaj tega prostora in doživetja.

Druga kapela, kapelica Kristusovega bičanja, ponovi usločeno steno prve, uvodne kapele, le da je tokrat v nasprotnem vogalnem delu zaledja in je privzdignjena v podstavek navčka. Kapela je vstopno znamenje najožjega območja Parka spomina, vstopa v predel izvornih tal taborišča in je zato prav posebej pomenljiva. Bistvo te, druge kapele je torej uvod v najožje območje, introdukcija preostalih tal taborišča, tal groze in smrti. Kapelica in njen podstavek zato govorita o ločenosti sveta živih in sveta mrtvih, o ločenosti horizonta, kjer hodimo današnji in jutrišnji obiskovalci, in spodnjega horizonta, horizonta smrti, izvornih tal taborišča torej, ki morajo ostati nedotaknjena in sveta. Zgornji horizont je krožni podstavek, ki obliva kapelico v vhodni osi Vrat trpljenja in ki se v nadaljevanju spušča na Stezo tišine. Spodnji horizont pa ostaja, mora ostati nedotaknjen. Vzhodni del krožnega obhoda kapelice je zato odmaknjen in privzdignjen nad tla taborišča; iz njih dobesečno rastejo le zidovi kapele, ki edina lahko simbolno oba svetova poveže.

Soobstoj, dotik obeh ločenih horizontov, obeh svetov, izražajo tudi nekatere podrobnosti. Tako na primer vhodna vrata iz patiniranega bakra, ki so vložena v steklo in ki obenem izražajo zaprtost in odprtost, nedosegljivost in stalno prisotnost. Isto izraža kamniti križ nad vhodom, ki se v lesu ponovi v notranjosti, a je viden tudi v zunanosti. V toplini z lesom

obdane notranjščine kapelice, ki kontrastira s hladnim, kamnitim ovojem zunanosti, je v ozadju križa prav tako v lesu zaznačen motiv udarjajočih palic, nekakšna stroboskopska, Muybridgevska zaznava sekvenčnega zaporedja padajočih bičev.

Tretja kapelica, kapela Kristusovega vstajenja, je znamenje upanja ob zaključku najožjega predela Parka spomina. Tam, kjer se tesnoba med gmote smetišč ujetega preostanka taborišča prevesi v sprehajalno pot do cerkvice sv. Ane. Zato v zunanosti in notranosti kapelo zaznačujejo svetlobni pomoli, ki vanjo vnašajo v vsakem času radostno in upanja polno igro dnevne svetlobe.

8. Kako ste si zamislili vrata trpljenja?

Ideja vrat v taborišče je srhljiva. Kadar sem globoko v nekem delu se, kot to najbrž pri vseh, začneta povezovati in prepletati zavestno in podzavestno. Tako pri projektih stavb v spanju, v sanjah brez telesa in težnosti, lebdim pod stropovi, se skozi njih in skozi zidove vzpenjam ali spuščam v druge prostore in tako na, verjetno z opazovanjem modelov ali z notranjo predstavo povzročene, inicirane načine in poglede, doživljam prostore, ki nastajajo ali bi, bolje, hotel, da nastajajo. Nekoč, pravzaprav ob delu na projektu Spominskega parka v Jajincih, sem v sanjah podoživljal grozo tistih trenutkov. Zadet na streljanju, ki se je tam dogodilo na resničnem vojaškem taborišču, padam in oči v zadnjem pogledu lovijo svet, ki se nagiba in pada. In to, delček te groze zadnjega padca, so poševnine vrat trpljenja. Premik iz običajne navpičnice, ki sili k tlom, k zadnji ravnini umirajočega telesa. Skozi oznako poševnin padajočega, zrušenega in izginjajočega realnega sveta, pa se zarisuje bela, ožarjena vertikala, ki sega onkraj smrti. Vertikala kapelice Kristusovega bičanja, ki jo tam daleč v ozadju dopolnjuje vertikala osrednjega spominskega obeležja.

9. Kako so oblikovana tla samega Spominskega parka?

Talna ureditev je spopad naravne poševnine terena in umetno ustvarjenih horizontalnih ploskev. V tej napetosti, ki jo hote ali nehote občuti obiskovalec Spominskega parka, je poševnina simbol, znak realnega, naravnega, tukajšnjega sveta. Horizontalne ploskve pa so znamenja duhovnega, abstraktnega in irealnega.

Talna ploskev Parka spomina v Teharjih se vse od vhodnega portala, sprva zlagoma in kasneje vse bolj izrazito vzpenja proti dnu nekdanje doline in dalje vse do cerkvice sv. Ane. Sicer redke, a premišljeno postavljene horizontalne ploskve v ureditvi, kakršne so ploščad ob kapelici Kristusovih solza, ploščad ob Vratih trpljenja in kapelici Kristusovega bičanja, pa seveda spominska ploščad s prezbiterijem v sklopu osrednjega obeležja, pa tudi predprostor in tla kripte, ter končno ploščad ob zaključku ožjega spominskega območja, ob znamenju upanja, opominjajo na tisto onkraj, tisto čisto, neizkrivljeno duhovno stanje, ki šele lahko da

naravnemu, realnemu izhodišče za spoznajo prave podobe in pomena. Podobno kot naš miselni sistem potrebuje oporne točke, da lahko ostane zdrav in trden; tako v vseh vsakdanjih, kaj šele izjemnih izkušnjah.

10. Zakaj ste za osrednje obeležje Spominskega parka Teharje izbrali črko omega?

Ob nastajanju se misli, podzavestna podoba in delo pretakajo v medsebojnem spraševanju in usklajevanju. Sam o tem nikoli ne razmišljam in nočem razlage. Bistvo je skrito v svobodi in nepredvidljivosti, spontanosti, iskrenosti tega pretoka.

Za Teharski pomnik sem že ob prvem obisku lokacije, ob podoživljanju tistih usodnih dogodkov s ploščadi ob cerkvi sv. Ane, od koder se odpira širok razgled na dolino nekdanjega taborišča, ki jo zdaj v zgornjem delu zaliva jezero, odlagališče industrijskih odpadkov, in dalje v širše horizonte, čutil, da mora biti dovolj privzdignjen, da bo viden iznad pregrade odlagališča industrijskih odpadkov in da bo tako opozarjal na danes zakrito dolino gorja, v kateri so bili v tistih dneh vstajenjski zvonovi sv. Ane edina tolažba. Sprva so nastajale skice nekakšnih gigantskih zelenih svečnikov. V izhodišču nekako takšnih kot so veliki portali Novih Žal, le višjih in bolj kompleksnih; že kar narobe obrnjenih lestencev zelenih bakel. Potem je sledila visoko na nebu zarisana viba neskončnosti in končno venec spomina. Venec, ki je simbol smrti in večnosti, prispodoba trnove krone trpljenja in mučeništva, a tudi venec zmage in poveličanja, mora biti spredaj, proti taborišču razklenjen, odprt, da bi srkal dolino gorja. In tako je že od vsega začetka v njem skrita tudi omega, ki jo kljub svobodnim oblikam in dinamiki nesimetričnosti mnogi takoj razberejo (kar me je presenetilo, saj sem mislil, da je dovolj skrita). Zato pa je za splošno branje še vedno skrita alfa in naj tako tudi ostane; sam na njo ne smem opozarjati in jo kazati.

11. Kako je zasnovana kripta in kaj predstavlja?

Tudi pri kripti naj bo za zgled rimska bazilika in njena, v resnici od davnine uveljavljena simbolna vertikala. V njej se nad kripto in grobom apostola vrste prezbiterij z oltarno mizo, baldahin in končno kupola, ki se s svetlobnico vzpenja v nebo. Tudi v osrednjem teharskem obeležju je ta znamenita, temeljna vertikala zopet oživljena in v njej temeljni, izhodiščni pomen kripte s sarkofagom, ki s spominsko, pietetno razsežnostjo povezuje vse, kjerkoli v okolici raztrosene posmrtno ostanke.

12. Ali modrostni biblični izreki le pojasnjujejo samo arhitektovo zamisel ali jo tudi navdihujejo?

Ne prvo, ne drugo ni potrebno in je, če je preveč očitno povezano, neprepričljivo in vsiljivo. Tudi sporočilo, misel, ki je enaka, je v besedi, v njeni retoriki, povsem drugače oblikovana kot v govorici arhitekture in seveda drugih umetnosti. Gre za dve vzporedni pripovedi o

istem. Za dva jezika, ki z različnim vplivanjem na druga čutila in doživetja pripovedujeta isto. Danes, včeraj in za vedno.

Od mladostnih, z glasbo tesno povezanih dni mi do danes predstavlja prav posebno témo premišljevanja odnos besedila in glasbe v Bachovih skladbah. Odnos besedila kot nosilca sporočila in obenem besedila kot gradiva za glasbeno strukturiranje. Če primerjate različne vrste njegove glasbe, vključno z npr. profanimi kantatami, se odpira širok horizont, ki presega vse tisto na prvi pogled jasno in preprosto, nekako samo po sebi umevno.

Na tem mestu pa je prav, da poudarim izjemno sodelovanje s prof. dr. Edvardom Kovačem, ki poteka od vsega začetka, torej že od priprave natečajnega projekta. Tisti poglobljeni pogovor, skupni razmislek, ki sta vodila do oblikovanja križa na Žalah in postaj Križevega pota je v snovanju Parka spomina Teharje od generalne, široke zasnove do posameznih detajlov vsaj zame nepozabno, izjemno navdihujoče in polno sodelovanje, ki naravnost izziva k ustvarjalnemu dejanju. Ali je dr. Kovač imel besedila, temeljne misli že vnaprej pripravljene, izbrane, in so nekako usmerjale nastajanje arhitekture ali pa se mu je izbor izoblikoval ob nastajanju ali celo ob opazovanju izdelanih arhitekturnih, v pejzaž vgrajenih motivov, niti ni važno; o tem se nisem nikoli spraševal. Vsekakor pa je vseskozi šlo za globoko razumevanje in iskanje; za dve interpretaciji istega, za dve pripovedi, ki se vseskozi iščeta in povezujeta, ki sta v resnici eno in ki se ob zaključku zopet uveljavita vsaka v svojem jeziku, a v istem skupnem učinkovanju. Najti pravo misel v še amorfnem, nepreglednem osnutku, najti globlji pomen v navidezni zmedi, kaosu nastajanja – to je vsaj enaka, morda še večja, bolj povzdignjena in globlja umetnost, ki jo dr. Kovač naravnost razdaja. In to je tisto čudovito v najinem sodelovanju. Zaznati trnovo krono, venec zmage in poveličanja v krčih nečesa nastajajočega, še ne izoblikovanega, potok milosti v sprva okornem, tipajočem iskanju spodnjega horizonta iz katerega se vzpenja sarkofag, ali tančico, zadnjo sled na žalskem križu ... to je res izjemno in edinstveno. Včasih je bilo treba samo prisluhniti in doživeti in že se je začelo slikati obrežje novih možnosti.

Seveda odnos med besedo in arhitekturno obliko niha v različnih niansah, nivojih vzporednosti pripovedi ali pa tudi zraščенosti. Od recimo besedil na steni kapelice Kristusovega bičanja, ki oklepajo, objemajo kamniti ovoj in po njem dobivajo tudi arhitekturno strukturiranje (na primer vogalni prehod z vhodne na bočno steno). Do zahodnega portala, ki je v prvih arhitekturnih osnutkih morda vzpodbudil izbor zapisanega, a je nedvomno dobil dokončno podobo in silovitost šele več let po izboru znamenitega besedila.

13. Se vam zdi smiselno nadaljevati to arhitekturno zasnovo Spominskega parka in jo morda odpreti še novim potrebam?

Celota Parka spomina Teharje je kot glasbena kompozicija delo, ki ga sestavljajo posamezni stavki, le-te pa številne teme in njihovi prepleti. Zato je nadaljevanje nujno, saj je to, kar je dokončano le torzo ureditve osrednjega, najožjega predela, predela preostalih izvornih tal taborišča. Vstopni predel in še nekateri pomembni motivi, tako zarisi barak, Pot spomina, kostnica, obeležja z imeni pokojnikov (v okviru novega parka pod pregrado) so bili že večkrat tik pred začetkom izvajanja, pa zopet odmaknjeni ali celo zastrti s spori in različnimi gledanji tistih, ki odločajo (še posebej vladna komisija itd.). Tako ostaja, kar se mi zdi neverjetno, nedokončan celo prezbiterij z osnovno opremo. In, kar je še bolj neodpušljivo, velik del že tako skrčenih, preostalih izvornih tal taborišča še vedno zasedajo objekti komunalnega odlagališča, ki bi morali biti po sprejetih odlokih in zakonih že pred desetletji preseljeni. In če se povzpnete na vrh pregrade jezera, deponije industrijskih odpadkov, se osrednje spominsko obeležje ne zarisuje na pomirjujoče zelenje sanirane bližnje okolice, temveč še vedno na brezkončne kupe komunalnih odpadkov, ki bi prav tako po formalno sprejetih odločitvah morali že zdavnaj nastajati nekje drugje.

Sicer pa je že sedaj, v novejših osnutkih spominsko območje razširjeno vsaj še z zahodnim parkom, parkom pod pregrado umetnega jezera, odlagališča industrijskih odpadkov. Os parka, ki izhaja iz kripte in prezbiterija osrednjega spominskega obeležja je nosilka pomembne, celo temeljne sestavine spominjanja, aleje z imeni pokojnih. Tako je – za zdaj vsaj v projektih – zaokrožen osnovni del Parka spomina v Teharjih. Nadaljnje urejanje pa bo nujno na obeh nivojih. Najprej seveda z vsem tistim, kar je že zdavnaj obljubljeno, pa še vedno ni urejeno – tako npr. selitev komunalnih objektov in smetišča ter sprostitev izvornih tal taborišča – pa seveda vse predvidene, že zdavnaj načrtovane in sprejete ureditve (za vse to je prav v zadnjem letu ali celo več mogoče čutiti popolno blokado). V nadaljevanju pa je v širšem časovnem horizontu lahko spominski del parka jedro velikega, dragocenega, kultiviranega in humaniziranega parkovnega predela, ki vključuje izjemno lepoto naravnih pejzažev in ponuja prebivalcem bližnjega Celja in okolice prostrano, že sedaj priljubljeno območje sprehodov, druženja in preživljanaja prostega časa. In kot je to od davnine pri vsebinsko in pomensko poglobljenih in po velikosti obsežnih ureditvah se polno zavedam, da bodo številna urejanja segala onkraj mojega življenja. Upam le, da bo urejanje teklo dalje in da bo že pred tem narejeno dovolj prepričljivo (spominsko) jedro, ki bo iztočnica nadaljevanja. In da bodo bodoči urejevalci poglobljeno iskali navezave in vzpodbude v že narejenem ter občutljivo in pazljivo, a obenem dovolj samozavestno in iskreno dodajali lastno ustvarjalnost. Nekako tako,

kot sem sam obnavljal Plečnikovo palačo NUK, jo oživiljal in ohranjal v izvorni namembnosti, odkrival in prezentiral prezrte in pokopane izvorne Plečnikove motive in dopolnjeval prostorske ureditve, ki jih mojster ni uspel realizirati in ki nam ostajajo neznane, saj tudi niso ohranjene v načrtih ali osnutkih.

14. Se vam zdi smiselno vključiti morebitno kostnico?

Kostnica je od davnine nujni sestavni del spominskih obeležij ali bolje – spominska obeležja nadgrajujejo posmrtno ostanke. Ni pomembno ali bodo v njej posmrtni ostanki žrtev iz tega območja ali vseh grobišč v državi; o tem se naj prepirajo drugi. Pomembno je, da simbolična vertikala - posmrtni ostanki, kripta in sarkofag, prezbiterij, oltarna miza z relikvijami, baldahin in venec poveličanja - od davnine zahteva vse temeljne sestavine. Kostnica je zato načrtovana v različnih velikostih, vendar je vedno neposredni sestavni del kripte.

15. Kaj vam pomeni sveto oz. svetost življenja?

Neko predreligijsko stanje, nekaj najglobljega in najbolj silovitega, nekaj za kar in zaradi česar je vredno živeti in nujno ustvarjati.

Svetost življenja zame zapoveduje brezpogojno spoštovanje življenja ne glede na okoliščine. V tem smislu so številne debate, prepiri in različne interpretacije povezane s Spominskim parkom v Teharjih nesmiselne. Če bi bilo nasilno vzeto eno samo življenje, bi bila povsem utemeljena in nujna spominska ureditev; kot opomin in opravičilo.