

## Laičnost države

Izraz je bil v zadnjem času v slovenski politiki in v javnih občilih večkrat uporabljen, vendar je zaradi dnevne aktualnosti omejen na odnose med državnimi oziroma javnimi ustanovami in slovensko katoliško cerkvijo in vključen predvsem v kontekst, ki ga označuje ostavno načelo o ločenosti države in verskih skupnosti. Zaradi tega ni odveč razmislek o nekaterih zgodovinskih in socialnih temeljih ter razvojnih spremembah odnosov med državo in verskimi skupnostmi, zlasti še ker sedanje ureditve, pa tudi dejanske razmere ter razlike med državami in protagonisti znotraj njih koreninijo globoko v preteklosti v toliki meri, da bi le z malo pretiravanja lahko trdili, da pod soncem ni nič novega. Ustavne določbe o razmerju med državo in verskimi skupnostmi so v praksi pravilo in ne le izjema in se ne zadovoljujejo z določbami o svobodi vesti in veroizpovedi. Upravičeno se lahko vprašamo, zakaj je tako. Razloga sta predvsem dva. Močan vpliv verskih skupnosti na politična, socialna, etična in gospodarska vprašanja in zgodovina načinov, na podlagi katerih se verske skupnosti ta svoj vpliv uveljavljale. To ni pomembno le zaradi razjasnitve problema in vsebine razmerij med državo in verskimi skupnostmi, temveč tudi za korektno razlago pravnih kategorij oziroma institutov, ki določajo ta razmerja.

Za Evropo in ves zahodni svet je še posebej pomembno razmerje države do določene verske skupnosti, do katoliške cerkve. Vzrokov za to je več. Evropa in ves svetovni zahod namreč izrecno odločujoče vplivata na svetovno politiko in s tem na svetovno zgodovino. Evropa že od srednjega veka dalje. Vpliv katoliške cerkve pa je bil in je še vedno usmerjen prav na države tega dela sveta, posebej še na tiste, ki so sposobne in dovolj močne in učinkovite za oblikovanje in uveljavljanje konceptov, institucij, ideologij in kulture, odločilnih za prihodnja svetovna dogajanja. Pri tem druge verske skupnosti po sposobnosti zaostajajo za katoliško cerkvijo, pa čeprav njihovega vpliva na odločilne svetovne sile ni mogoče zanikati. Moč katoliške cerkve se opira na dejstvo, da večina katoličanov živi na zahodni polovici sveta, ima pa privržence po vsem svetu. Opira se tudi na mogočno organizacijo, ki razpolaga tudi z lastno državo, z njenim velikim diplomatskim in političnim vplivom in ki je hierarhično, resnici na ljubo nedemokratično, organizirana, vsaj v primerjavi s kongregacijskim načinom organiziranja verskih skupnosti. Katoliška cerkev razpolaga tudi z izkušnjami dvanajststo zelo razgibanih let in z bistro in potrpežljivo skrbjo štirideset generacij državnikov, kot se je o njej izrazil Macaulay in jo razglasil za mojstrovino človeškega uma. Poleg tega je za nacionalne države katoliška cerkev tudi tuja organizacija, saj je v pomembnih usmeritvah vodena iz tujine. Zato ni brez podlage trditve, da spori med državo in verskimi skupnostmi nikoli niso bili tako drastični in dramatični kot spori s krščanstvom (Lazič, I, str. 5).

\* Milan Gaspari, doktor pravnih znanosti v pokoju, Ljubljana.

Začetek problematike odnosov med državami in verskimi skupnostmi lahko najdemo že nekaj stoletij po začetku krščanstva. To je sprva navduševalo z načeli egalitarnosti, kozmopolitizma in z antropocentričnim, eshatološkim pristopom in je s svojo požrtvovalnostjo in z zanosom opogumljalo in privlačilo brezpravne, ponižane in tlačene. Hitro je širilo svoj vpliv in je ob koncu drugega stoletja že obvladovalo vse tedanje rimsko cesarstvo. Vendar ga je tedaj rimska oblast še štela za sovražnika rimskega imperija, ki je sovražen politeizmu in tudi rimski državi. Z večanjem svojega vpliva pa se ni znašlo na razpotju le krščanstvo, temveč tudi rimski oblastniki. Oboji so namreč morali pretehtati, ali bodo laže uveljavljali svoje interese s konfrontacijo ali s sodelovanjem, pri čemer je bil v slabšem položaju rimski imperij, ki je tedaj že globoko zašel v krizo. Odločitev obeh je postopno pripeljala k sodelovanju, pri čemer je bila taka odločitev presenetljivejša za krščanstvo. S svojo bitjo in s svojim programom je namreč zagovarjalo dobroto in pravičnost. Vendar se je očitno odločilo optirati za moč posvetne oblasti kot pa za konfrontacijo in za izpostavitve možnemu preganjanju in s tem tudi uničenju. Tako je sprva doseglo enakopravnost krščanstva z drugimi verami (leta 313), nato pa razglasitev za edino dopustno in državno vero (leta 380). Ta »izvirni«<sup>1</sup> greh katolištva je bil drago plačan. Oddaljevalo se je od izvirne krščanske ideje in prakse in se je naglo vključevalo v tedanje družbene vrhove, prevzemajoč njihovo obnašanje in vlogo. Postopoma postaja de facto država v državi (Suić, M, str. 213).

V dramatičnem, apokaliptičnem času propada rimskega imperija se je krščanstvu ponudila priložnost, da bistveno okrepi svoj vpliv na teološki, duhovni in posvetni tok zgodovinskih dogajanj s svojo notranjo utrditvijo, s poglobitvijo prepričanja in z uveljavitvijo solidarnosti v verskih skupnostih. Krščanska ideologija je bila tedaj edina sposobna, da ljudem ne daje le tolažbe, temveč tudi idejno podlago preživetja. Kulturnozgodovinski okvir temu je dajala misel Avrelija Avgušтина, v Evropi prevladujoča skoraj tisočletje. S stališča obravnavane teme je predvsem zanimiva njegova koncepcija dveh držav, božje in zemeljske, ki se prepletata, da bi se na sodni dan razdvojili. Ideal krščanstva je sicer biti v svetu, vendar ne od tega, temveč od božjega sveta. Kot povzema Smailagić, kristjani sicer naseljujejo svojo domovino in izpolnjujejo svoje državljanske obveznosti, vendar kot tujci. Vsaka tuja zemlja je lahko njihova domovina, vendar je vsaka domovina zanje tuja. Kristjani sicer prebivajo na zemlji, vendar so državljani neba (Smailagić, N, *Historija političkih doktrina I*, str. 104). Zemeljska država je naravna realnost, pogoj bivanja, vendar ni najvišja dobrina, je le kazen in zdravilo za človekovo grešno naravo, za človekov izvirni greh. Bog je poslednji cilj človekovega življenja sploh, zemeljskega še posebno. Zato človek živi na zemlji samo s posredovanjem cerkve. Avguštin je temu dosledno zagovarjal stališče, da ima cerkev pravico do prisile v vprašanih vere, utemljujoč, da je cilj take prisile spoznavanje resnice. To stališče je še posebej zanimivo, saj tovrstno argumentacijo vpliva in moči katoliške cerkve lahko zasledimo še zdaj vsaj v obliki ene same resnice, če že ne v obliki nadvlade cerkve nad državo. Krščansko teoretsko prevlado je v začetku srednjega veka še utrdila Justinijanova prepoved delovanja filozofskih šol (leta 529). Vse to je utrjevalo sakralizacijo mišljenja, zlasti v obliki odgovora na vprašanje, kako naj posvetna oblast interpretira in artikulira božjo voljo. To je dolgo zaposlovalo krščanstvo, vse dotlej, dokler ni pojma ene same resnice zdrobila reformacija (Held, D, str. 45 in 46).

Mnogo težje, s spremenljivo uspešnostjo, pa tudi z daljšimi obdobji nejasnosti, je potekal boj med cerkveno in posvetno oblastjo za prevlado. Sprva se je na zunaj

izkazovala v obliki boja za investituro, kdo namreč podeljuje funkcije. Za cerkev je bilo v boju za njen primat sprva potrebno, da doseže osamosvojitve. Papež Nikolaj II. je v letu 1059 poveril imenovanje papeža zboru kardinalov, papež Gregor VII. pa je leta 1075 z grožnjo ekskomunikacije obsodil vsako podelitev cerkvene funkcije iz rok posvetne oblasti. Z wormskim konkordatom je leta 1122 prišlo do kompromisa. Cesar se je sicer odrekel investituri klerikov, vendar so ti glede podeljevanja cerkvenih odličij še vedno ostali odvisni od posvetnih oblasti. Gregor VII. je, še preden je izobčil Henrika IV., zasnoval niz določb o oblasti papeštva, znanih kot *Dictatus Papae*, ki so značilne za boj za nadvlado papeštva. Med njimi je treba omeniti določbe o tem, da noben koncil ne more biti veljaven brez papeževe odobritve, da ima rimski nadškof pravico do uporabe cesarskih insignij in da zakonito lahko odstavi cesarja. Ti in drugi kanoni naj bi nosili težo starodavne avtoritete, zbrani so bili v posebni zbirki, vendar je bila večina dokumentov ponarejena, med njimi tudi lažna Konstantinova darovnica (*Donatio Constantini*), s katero naj bi cesar Konstantin predal posvetno oblast v Italiji papežem (Keen, M, str. 65 in 66). Da so bili dokumenti ponarejeni, se je izkazalo šele kasneje in Gregor VII. ter njegovi sodobniki za to tedaj še niso vedeli.

Bolj kot potek dogodkov in odločitev pa so zanimive argumentacije obeh strani v boju ter idejne oziroma teoretske podlage zanjo.

Težnji, ki je prevladovala do desetega stoletja, da je Evropa posvetna država, ki izhaja iz rimskega imperija, se je cerkev uprla na podlagi dveh izhodišč. Prvo se je opiralo na razmišljanje o Evropi kot enotni skupnosti kristjanov, ki ne priznava razlike med duhovno in posvetno sfero in ki zato potrebuje samo en zakon in samo eno oblast. Logično je, da je edini ustrezen poglavar take skupnosti papež, ki že vodi enotno evropsko družbeno institucijo krščanske cerkev. Po tej zamisli je papež vladar krščanskega sveta, cesar je le njegov pooblaščenec. Papež pa ni imel le premoči, temveč tudi ni bil nikomur odgovoren, saj ga niso vezale odločitve njegovih predhodnikov (Hinsley, F, H, str. 57 in 58). Ta koncept je bil kasneje polno izražen v teoriji o dveh mečih. Papež Bonifacij VIII. je v encikliki *Unam sanctam* leta 1302 razglasil, da je Bog določil papeža za svojega namestnika na zemlji in mu podelil dvoje mečev, duhovnega in posvetnega. Prvega zadrži papež zase, drugega pa podeljuje vladarjem, da ga uporabljajo, vendar ne samostojno, temveč po papeževih navodilih. Ob vladarjevi neposlušnosti mu lahko papež ta meč odvzame, ga torej odstrani z oblasti. Druga opora papeški nadoblasti je bila teoretska razlaga teorije naravnega prava. Tega ustvarja sama narava, ki pa jo je ustvaril Bog. Norme naravnega prava so torej božje norme, ki jih mora posvetna oblast spoštovati in se po njih ravnati. Katere norme so norme naravnega prava in ali posvetne oblasti ravnajo v skladu z njimi, odloča le cerkev. Če norme posvetnih oblasti niso skladne z normami naravnega prava, se jim ljudje niso dolžni pokoravati.

Cesarska oblast (s kralji vred kljub njihovim medsebojnim obračunom) se je sprva skušala okrepiti na podlagi istih teoloških obrazcev. Teorijo dveh mečev je razlagala po svoje. Posvetni meč je cesarstvo dobilo in dobiva neposredno od Boga, brez posredovanja papeža. V prid tej argumentaciji je bilo navajano, da je cesarstvo starejše od papeštva in da papež krona cesarje šele od konca osmega stoletja dalje. Deifikacija cesarja (Friderik Barbarossa je prvi sprejel naziv *Sacrum Imperium*) je tudi cesarsko pravo izenačevala z naravnim oziroma božjim. To opozarja na vzorec Bizanca. Njegova ureditev je rešila problem razmerja med cerkvijo in državo s podreditvijo najvišjega klerika vladarju. To je bilo v skladu z rimsko tradicijo, po kateri je bil cesar tudi cerkveni poglavar (Hinsley, F, H, str.

50). V to smer je šla tudi glosatorska podpora cesarstvu. Na podlagi proučevanja rimskega prava in ureditve rimskega imperija in njegovega poveličevanja Rim za glosatorje preprosto ni bil zgolj posvetne narave, temveč božja stvaritev. Bog ga je namreč določil, da vlada, in se odločil, da v njem zasnuje svojo cerkev in njen sedež. Za glosatorje je bil rimski cesar bolji božanstvo kot posvetni vladar. Rimski cesar je dominus mundi in so mu pokorni vsi drugi vladarji in tudi vsi ljudje, on je rerum cognitur mundi (Smailagić, N., *Historija političkih doktrina I*, str. 109). V rimskem pravu je bilo mogoče najti tudi določbe, ki so zahtevale, naj se cerkev ne meša v posvetno ureditev. Na vprašanje, kdo je višji, papež ali cesar, so glosatorji zagovarjali njuno enakost. Cesar je gospodar v državi, papež v cerkvi. Sta neodvisna eden od drugega in ne smeta posegati drugemu v pristojnost (Smailagić, N., *Historija političkih doktrina I*, str. 109 in 110). Čeprav je glosatorska misel še vedno ujeta v teološki okvir, pa napoveduje izhod iz njega, vsaj v razlikovanju cerkve od države, pri čemer zavrača tudi enačenje krščanske skupnosti z družbo in državo in enačenje naravnega (božjega) prava s pozitivnim. Tu tudi lahko najdemo temelje kasneje uveljavljenega načela o ločitvi cerkve in države.

Misel Tomaža Akvinskega ni preseгла tedanjih splošnih okvirov teološkega razmišljanja, bila pa je pomembna, saj je bila odločilna še za mnoge kasnejše rodove. Za našo obravnavo je pomembno njegovo organicistično stališče. Družbo je primerjal s telesom, v katerem glava upravlja ude, duša pa telo (Vranicki, P., str. 60). Primat duše (duha) nad telesom (materijo) pomeni v sporu o primatu med papeževu in cesarjevu oblastjo za kristjane primat organizacije, ki so ji duhovno pripadali. Napisal je, da človek ne doseže božjega uživanja s človeško, temveč od Boga dano vrlino. Božja milost je večno življenje, zato božjemu in ne človeškemu vodstvu pripada, da nas pripelje do tega cilja. Petrovemu nasledniku, zemeljskemu zastopniku Kristusa, rimskemu papežu, morajo biti podrejeni vsi kralji krščanskih narodov tako kot našemu gospodu Jezusu Kristusu. Tistemu, ki mora skrbeti o poslednjem cilju, morajo biti pokorni vsi tisti, katerih dolžnost je skrbeti o predhodnih ciljih (Tomaž Akvinski, *De reg. princ.*, I, 14-izvlečki iz prevoda Smailagića, N., *Historija političkih doktrina I*, str. 129 in 130). Tudi Bloch ugotavlja, da pri Tomažu Akvinskem *lex divinae* in *lex naturae* nista identična kot pri stoikih, temveč ločena kot onostransko in tostransko, pri čemer je onostransko posredovano s tostranskim tudi v pravni sferi s pomočjo organsko stopnjevanih prehodov (Bloch, E., str. 31). Hinsley je drugačnega mnenja, in sicer da so tomisti zanikali najvišjo in vsepristojno oblast tako cesarju kot tudi papežu, tako glede njenega medsebojnega rivalstva kot tudi glede oblasti nad krščanskim svetom (Hinsley, F., H., str. 93).

Ozkost teokratskega koncepta oblasti je bila kasneje vsaj omiljena, tudi v cerkvi sami, nato pa je vse bolj prevladoval racionalistično-laični koncept. Kljub temu pa se cerkev teokratskemu konceptu ni odrekla. Že konec 16. stoletja sta jezuita Bellarmin in Mariana trdila, da ima vladar svojo oblast edino od ljudstva in da ima zato slednje pravico po naravnem pravu, da vzame svoj mandat nazaj. Država je po naravnem pravu sicer službenik cerkve, vendar nastaja od spodaj, je proizvod ljudi. Država je sicer odvisna od *lex divinae*, ki jo ima v lasti cerkev, vendar sta za ta čas presenetljivi tovrstna deteologizacija in racionalizacija oblasti (Bloch, E., str. 38). Glede tega so celo Luther, Calvin in anabaptisti za njima zaostajali, saj pri njih še ni mogoče jasno prepoznati koncepta družbene pogodbe. Luther je bil celo najdlje od nje, saj je osvobajal posvetno oblast vsake kritike in jo obravnaval kot legitimno nasilje, s čimer se je pravzaprav pridružil cerkvenemu nauku o državi kot tlačiteljici izvirnega greha. S tem se je približal utemeljevanju državnega abso-

lutizma tudi v boju proti papeški oblasti, pa tudi pragmatičnemu naturalističnemu realizmu Machiavellija in naturalizmu Hobbesa. V nasprotju z Luthrom je Calvin sicer dopuščal upiranje posvetnemu vladarju v omejenem obsegu, medtem ko so anabaptisti zavračali posvetno oblast, saj so menili, da je po naravi brezupno pokvarjena. S tem pa so zavračali tudi posvetno oblast cerkve.

Šele prodor teorije o družbeni pogodbi je utrdil razmišljanje o zgodovinskem, realnem, naravnem in ne božjem nastanku politične skupnosti, države. Posledica teorije o družbeni pogodbi, zlasti na podlagi misli njenih značilnih predstavnikov Hobbesa, Spinoze, Locka in Rousseauja, pa ni le v sekularizaciji teoretičnega mišljenja, temveč tudi v primatu naravnega nad verskim. Spinoza je na primer trdil, da je naravno stanje po naravi in po času pred verskim (Vranicki, P., str. 121). S prenosom naravnih pravic ljudi na državno oblast zaradi njihovih koristi pa to pomeni tudi primat države pred vsemi drugimi organizacijami. Vrhovni zakon je za Hobbesa in Spinozo tisti, ki je bil sprejet zaradi koristi ljudi in se mu morajo zaradi tega vsi pokoravati. Določa ga državna oblast in se nanaša tako na državljansko kot tudi na duhovno področje. Zato ima tudi vera moč obveznosti samo po odločitvi tistega, ki razpolaga z državno oblastjo (Vranicki, P., str. 130). Tudi Locke je v svoji ideji o vrstah in o delitvi oblasti poudaril vrhovnost zakonodajne oblasti in zato menil, da vse druge oblasti pripadnikov ali delov družbe izvirajo iz nje in so njej podrejene (Vranicki, P., str. 138). Rousseau pa je jasno opredelil načelo ljudske suverenosti in iz nje izvirajočo in njej podrejeno državno oblast. V stališčih Hobbesa in Spinoze torej lahko najdemo utemeljitev načela *Cuius regio, illius religio*, s tem v zvezi pa tudi utemeljitev oziroma legitimacijo koncepta državne vere ali od države priznane vere. Locke se je glede tega od njiju razlikoval, saj je menil, naj moderna država tolerira vsako prepričanje in vsako versko skupnost kot svobodno skupnost vse dotlej, dokler ne nasprotuje državni ureditvi (Windelband, W., *Povijest filozofije II*, str. 59).

Ob prvih meščanskih revolucijah, zlasti pa po njih, je na razmerja med državo in verskimi skupnostmi najbolj vplival liberalizem s svojimi razvijajočimi se načeli, poleg njega pa seveda tudi filozofija, kasneje pa tudi razvijajoča se sociologija ter nove politične doktrine.

Liberalizem je v teh razmerjih pomemben predvsem zato, ker se je pridružil tistim zagovornikom družbene pogodbe, ki so nasprotovali vladarjevemu absolutizmu in poudarjali njegovo odgovornost, kasneje pa tudi in predvsem zaradi tega, ker se je zavzemal za omejevanje državne oblasti z opredeljevanjem človekove zasebne sfere, neodvisne od državne akcije in s postopnim uveljavljanjem svobode posameznikov, da bi lahko sledili lastnim interesom tako v ekonomskih in političnih zadevah kot tudi v verskih. Sprva so bili odmevni zlasti pozivi k verski strpnosti (Locke) in njihovo filozofsko utemeljevanje. K temu sta prispevali tudi nasičenost z verskimi spopadi in z dogmatskimi prepiri ter želja po »miru in koncu žalostnega stoletja prepirov« (Herder). Vsaj deloma lahko v ta prizadevanja uvrstimo tudi tiste smeri filozofskega prosvetljenstva, ki so opravičevale splošno, pravo, humano, zgodovinsko krščanstvo z njegovimi splošnimi človeškimi ideali. Med zagovornike vračanja k začetni, čisti in nepokvarjeni krščanski veri bi poleg na primer Tindala (krščanske cerkve so pokvarile Kristusovo delo) in Lessinga (razlike med Kristusovo vero in krščanstvom) uvrstili tudi bolj znana Fichteja in Hegla, ki sta zanimiva zlasti zaradi svojega razumevanja razmerja med državo in cerkvijo. Fichte je razumel vero kot moralno ureditev sveta, kot ljubezen do dobrega. V svojem etičnem panteizmu (izraz N. Hartmanna) je trdil, da je v vzvišenosti vere nad državo utemeljena zahteva, da se cerkev in država ločita in ukineta vsako medse-

bojno zvezo. Vera je ljubezen, država prisiljuje. Zato ni nič bolj napačnega kot prisilna, izsiljena ljubezen. Prav tako se država ne sme posluževati vere, saj bi tedaj računala z nečim, kar ni v njeni moči, in bi zato lahko svoj cilj zgrešila. Prave vere država tudi ne sme onemogočati, temveč mora vsem dovoliti enak dostop izobrazbi v ta namen in kot predstavnik ciljev človeštva to tudi omogočiti (Vranicki, P., str. 222 in 223). Ocenjujoč francosko revolucijo je Hegel menil, da širjenje njenega liberalizma v romanskem svetu ni uspelo, ker je ta svet ostal z verskim suženjstvom prikovan v politično nesvobodo. Germanski svet pa obvladuje nasprotje posvetnega in duhovnega carstva. Če se posvetna oblast podreja od zunaj, se tudi duhovna oblast kvari in propada. To pa je značilnost barbarstva. Tako stanje je mogoče preseči z novo, višjo obliko duha, obliko svobodne misli in na tej podlagi pomiritev cerkve in države in prenehanje njunega nasprotja (Vranicki, P., str. 263 in 265). Tudi Kantu je cerkev samo tisto nevidljivo, moralno božje carstvo, ki sicer potrebuje sredstva, vendar le za potrebe zavesti in moralnega življenja, sicer propade v najemništvu licemerstva (Windelband, W., Povijest filozofije II, str. 132).

Politične teorije reda in zakona so deloma kot odgovor na načela in dejanja meščanskih revolucij, zlasti francoske, ponovno na tradicionalnih temeljih aktualizirale razmerje države in cerkve. De Maistre, obsojajoč satansko naravo francoske revolucije, je poudaril, da je človek božje orodje, pa čeprav mu priznava, da je inteligenten, svoboden, plemenit. Vendar se mu le dozdeva, da je neposredno sam ustvarjalec družbene ureditve. Politična ustava je božanska po svojem načelu, človekov delež pri njenem ustvarjanju pa je zelo podrejen. Zato je treba vztrajati pri splošnem in trajnem mnenju, ki zahteva božjo moč pri vzpostavitvi cesarstva (Smailagić, N., Historija političkih doktrina I, str. 311 in 312). De Bonald pa je kot nasprotje socialnim teorijam 18. stoletja, ki jim je pripisal odgovornost za strahote revolucionarnega terorja, predstavil teorijo klerikalno-legitimistične restavracije. Človekov um in duhovno življenje sta produkt zgodovinske tradicije in koreninita v jeziku. Ta pa je dan od Boga, saj je božanska beseda vir resnice. Nosilec tradicije božje besede je cerkev in njena znanost je od boga dani univerzalni um. Samo to je lahko temelj družbe, ki pa je zaradi objestnosti posameznikov, ki so temu nasprotovali, v razpadanju (Windelband, W., Povijest filozofije II, str. 234 in 235). Tudi Burke kot eden prvih teoretičnih kritikov francoske revolucije je v okviru trditve, da sta splošni človekovi lastnosti racionalnost in religioznost (kar je tudi značilnost funkcionalističnih socioloških teorij), menil, da je vera bistveno ustavno načelo, etični temelj politične oblasti, ki s svojo tradicijo in nespremenljivostjo svojih institucij ustreza moralnosti in disciplini, redu in kulturi (Smailagić, N., Historija političkih doktrina I, str. 191 in 195).

Med podpornike smeri, ki se je zavzemala za družbeni red in stabilnost, lahko uvrstimo sociološki pozitivizem Augusta Comta, mnogo kasneje pa tudi funkcionalizem, oba pa sta zanimiva tudi s stališča razmerja med cerkvijo in državo.

Comte se je v oceni stanja strinjal z Burkom. Menil je, da lahko samo čvrsta skupnost uresniči družbeno stabilnost. Zato napredek človeštva lahko predstavlja le nespremenljiva temeljna ureditev kot sinteza, ki združuje grško civilizacijo, rimsko družbenost in katoliško-fevdalno disciplino. Katoliško vero je torej štel za pomemben dejavnik reda, ohranjanja družbene ureditve in njene stabilnosti. Cilj sociologije ni napredek, temveč potreba bo redu.

Tudi funkcionalizem je predvsem zainteresiran za red in družbeno ureditev, za vzdrževanje družbene stabilnosti, obstoječih struktur, institucij in ustaljenih kulturnih obrazcev. Zato vero in verske skupnosti obravnava pretežno kot obliko

družbene integracije. Vera je pomembna kot univerzalni pojav in kot primarni dejavnik normativnega delovanja ljudi kot članov družbe. Z njo se dosega socializacija kot legitimacija in pojasnjevanje prevladujočih norm ravnanja, njihovo spoštovanje, posredno ali neposredno pa s tem tudi podrejanje tem normam. Bistvena prednost vere je prav njena transcendentalna stalnost, ki vsaj otežuje racionalno preverjanje družbenih norm in je zato lahko obravnavana kot optimalno sredstvo legitimacije družbenega sistema, ki se srečuje z nalogo miroljubne alokacije nezadostnih sredstev, ki med seboj konkurirajo, oziroma z dejstvom, da se vsaka družba srečuje s pomanjkanjem sredstev, s frustracijo pričakovanj in z nepopolnostjo socializacije (Vrcan, S., str. 272 do 278).

Za ravnotežje tradicionalno-konservativnim usmeritvam, ki si prizadevajo za ohranitev in utrditev obstoječega, je treba v okviru obstoječe obravnave navesti tudi nekatere njim očitno nasprotne, na primer anarhistično in marksistično.

Anarhizem je v svojem ateizmu radikalno zanikal prakso in teoretično podlago obstoječih razmerij med državo in verskimi skupnostmi. Za ponazoritev anarhističnega stališča lahko navedem Bakuninov revolucionarni katekizem, ki že v začetku zanika obstoj »dejanskega osebnega boga zunaj tega sveta« in zato tudi vsakega razodetja in božjega poseganja v zadeve sveta in človeka. Cilj anarhistične tajne družbe pa je odprava kulta boga in službe božje. V okviru politične organizacije pa med pogoji za udejanjanje in organizacijo svobode našteva tudi radikalno odpravo vsake uradne religije in vsake privilegirane cerkve ali tudi cerkve, ki jo država le varuje, plačuje in vzdržuje. Namesto tega se zavzema za absolutno svobodo vesti vsakogar in propagando z neomejenimi možnostmi, da lahko svojim bogovom, kateri koli že so, postavi toliko templjev, kot bo želel, ter da lahko plačuje in vzdržuje duhovnike svoje vere. Cerkve naj bodo obravnavane kot verske korporacije in ne smejo uživati pravic, ki sicer gredo vsem produktivnim združenjem. Ne bodo mogle niti dedovati niti uživati skupne lastnine, razen svojih hiš in molilnic, in se nikoli ne smejo ukvarjati z vzgojo otrok, kajti njihov smisel je zanikanje morale, svobode, je lukrativno čarovništvo (Antologija anarhizma I, str. 155 do 157).

Marksistično razumevanje vere in verskih skupnosti sicer izhaja iz ugotovitve, da so objektivno in zato pomembno družbeno dejstvo, vendar ne univerzalen, temveč zgodovinski pojav, ki je sekundaren, izveden in neavtonomen (Vrcan, S., str. 272). Ima sicer tudi pozitivno vlogo v človekovem upanju, mu pa ne daje tistega, kar dejansko potrebuje in kar stvarno želi (Stanković, D. J., str. 331). Kritičen odnos marksizma do religije se torej osredotoča na spreobrnjenost verskega pogleda na svet, ki dejanska družbena stanja prikazuje na napačen, neresničen način in so učinkovita prav zato, ker so izkustveno, znanstveno lažna ali le delno resnična in niso podvržena logičnemu preverjanju ali le dopustnemu dvomu. Marksizem zato zagovarja ločitev države in cerkve, saj se, kot je dejal Marx, država ne more graditi na temelju vere, temveč na temelju uma svobode.

Ob ponovnih izbruhih nacionalne državnosti oziroma državne nacionalnosti je morda zanimivo tudi, kako so zagovorniki tovrstnih idej oziroma zagovorniki države kot moči obravnavali razmerja med državo in vero ter verskimi skupnostmi. Od romantičnega nacionalizma na poti k uveljavitvi nacije je načelo nacionalizma kot kulturno načelo izrazil Herder: vsa področja, predstavljena kot zasebne celote, od jezika, poezije, glasbe, prava, filozofije, politike, gospodarstva do vere, so le manifestacije naroda in zaradi tega značilnosti narodnega duha (Smailagić, N., Historija političkih doktrina I, str. 221). Kot značilnega znanilca prehoda od načela narodne osvoboditve k nacionalnemu nasilju in k tedaj modernemu etati-

stičnemu konceptu lahko omenim von Treitschkeja. Kot nemški nacionalist je zagovarjal tezo, da mora vsa Nemčija postati Prusija, državo pa je povzdignil na raven ideala nesmrtnosti in poslanstva odrešitve. Država naj torej pridobi značilnosti, kakršne ima cerkev (Smailagić, N., *Historija političkih doktrina I*, str. 223). Med najbolj značilnimi in znanimi izvajalci take države lahko omenim Mussolinija in Hitlerja, pri čemer je prvi pomembnejši, saj nemški nacizem ni imel svoje lastne politične doktrine. Svoje radikalne ideje je namreč črpal v zgodovini nemške kulture, v konservativnem nacionalizmu, v antisemitizmu in v socialnem reformizmu. Mussolini pa je za fašistično državo, po organizacijskem načelu korporativistično, določil troje pogojev: totalitarna stranka, totalitarna država, totalitarna vera in ideja. Glede vere in katoliške cerkve je z lateranskim konkordatom leta 1929 postalo jasno, katera je ta edina vera. Nacizem se je glede tega vsaj malo razlikoval od fašizma. Rosenberg je poleg »demonškega židovstva« kot oviro obnovi nemškega naroda navedel tudi »rimsko misel posvetne cerkvene vladavine« (Smailagić, N., *Historija političkih doktrina I*, str. 239). Čeprav ne more biti dvoma, da država kot moč in oblast tako v fašizmu kot v nacizmu ni trpela cerkvene konkurence, pa je bilo to v nacizmu še bolj nedvoumno izraženo in udejanjeno.

Na koncu tega bežnega in nepopolnega pregleda je treba opozoriti še na sistematično obdelavo vprašanj odnosov med državo in cerkvijo, ki jo je prispeval Jacques Maritain. Pomembna je še zlasti zato, ker že v uvodu opozarja, da se kot katoličan opira na katoliško cerkev (Maritain, J., str. 145). Poskus kratkega povzetka njegovih načel bi lahko navedel takole:

a) v razmerju med cerkvijo in državo pripada prvenstvo duhovnemu, kar pomeni v tem razmerju primat katoliške cerkve. Ker govori o posredni podrejenosti političnega telesa duhovnim vrednotam, je mogoče razumeti, da ima v mislih moralo ali natančneje javno moralo (o poslanstvu cerkve na področju morale govori tudi slovenska katoliška cerkev). Ne zavzema pa se za prisilo cerkve nad posvetno oblastjo, temveč za njeno vlogo duhovnega prosvetitelja.

b) Glede položaja cerkve se zavzema za njeno svobodo, ki jo razume kot svobodo pouka, oznanjanja in bogoslužja, svobodo evangelija in svobodo božje besede.

c) Priznava, da se cerkev in politično telo razlikujeta, vendar poudarja, da je nujno sodelovanje med njima. Pri tem opozarja, da je božje kraljestvo po svoji biti duhovno in ne pripada temu svetu ter v ničemer ne ogroža države. Načeloma sicer ne podpira privilegijev cerkve, klerikov in vernikov, zavzema pa se za vključitev cerkve v vse dejavnosti življenjskega in duhovnega prosvetiteljstva, kar vključuje tudi javno priznanje obstoja Boga in zastopstvo verskih skupnosti v političnih telesih, medtem ko ateistom priznava le svobodno izražanje nerelegioznega prepričanja (Maritain, J., str. 167). Iz takega sodelovanja lahko katoliška cerkev največ pridobi v možnostih, ki jih daje svoboda delovanja, ker razpolaga s pravo vero v primerjavi z drugimi verami, katerih sporočilo je bolj ali manj nečisto in v primerjavi s filozofijami bolj ali manj napačno (Maritain, J., str. 174).

## II

Čeprav se razmerja med državo in verskimi skupnostmi v posameznih državah razlikujejo predvsem glede na zgodovinsko in kulturno tradicijo in politično ureditev, je teorija opredelila troje vrst tipičnih razmerij (Lazić, I., str. 8, Stefanović, J., str. 426):

a) Režim ločenosti države in verskih skupnosti.



b) Režim državne ali od države ustanovljene verske skupnosti.

c) Režim od države priznanih verskih skupnosti ali le posamezne verske skupnosti.

Ker naša ustava določa načelo ločenosti države in verskih skupnosti, bo o tem načelu v nadaljevanju nekoliko več govora kot o drugih dveh režimih, o katerih kaže opozoriti le na njune glavne značilnosti.

V režimu državne ali ustanovljene verske skupnosti država ustanovi »svojo« versko skupnost ali cerkev oziroma že obstoječo določi kot takšno. S tem »posvoji« tudi institucije te verske skupnosti ali cerkve in jih opredeli kot javnopravne institucije. Verska skupnost ali cerkev tako pridobi lastnost državnih organov. Vera te skupnosti ali cerkve je edino dopustna ali edina prava. Vse druge verske skupnosti ali cerkve so bodisi lažne bodisi napačne ali pa vsaj manj vredne in se tolerirajo samo kot obredno-kulturne dejavnosti. To se opravičuje na različne večinoma že navedene načine, od trditev o samo eni pravi veri do trditev, da »neresnica ne more imeti istih pravic kot resnica« (kardinal Segura, cit. po Lazić, I., str. 9).

V režimu priznanih verskih skupnosti ali cerkva država prizna samo eno ali več in jim s svojimi predpisi da poseben, praviloma privilegirani položaj. Tak položaj jim omogoča, da so aktivni sodelavec države, ki nanje lahko prenaša nekatere svoje funkcije. V takem režimu so verske skupnosti ali cerkve, s tem pa tudi verniki in državljani, prav tako v neenakopravnem položaju, predvsem tisti, ki so pripadniki nepriznanih verskih skupnosti. Pogosto je ta režim tako kot navedeni eden od vzrokov (ali posledic) verske nestrpnosti. V tem sistemu je seveda tudi možno, da država prizna vse verske skupnosti in tudi da ima do vseh enak odnos. V slednjem, očitno zgolj hipotetičnem, primeru odpade očitek neenakopravnosti in verske nestrpnosti, vendar še vedno obstaja razlika med tem režimom in režimom ločenosti države in verskih skupnosti (drugače Lazić, I., str. 12).

Vsebinsko načela ločenosti države in verskih skupnosti opredeljujejo predvsem tile elementi:

a) Država se sekularizira v tem smislu, da se v svojem delovanju odreka zgolj verskim vsebinam, predvsem tako da takim vsebinam ali drugemu zgolj verskemu delovanju ne daje značilnosti obveznosti s svojimi predpisi. Kot verske zadeve bi lahko v zvezi s tem označili tiste, ki nimajo splošnega pomena in zato niso v javnem interesu, temveč so v interesu posamezne ali več verskih skupnosti.

b) Verske skupnosti so v pravnem sistemu države institucije zasebnega, civilnega prava in načeloma ne morejo opravljati državnih funkcij.

c) Vse verske skupnosti so enakopravne in svobodne v svojih dejavnostih v okviru ustavnih norm; država ne sme posegati v njihovo dejavnost.

d) Določanje in uveljavljanje pravnih norm sta v izključni pristojnosti državnih organov. Država z močjo svoje oblasti, ki izhaja iz njene suverenosti in s tem iz njene vrhovne avtoritete, samostojno določa svoj položaj. Verske skupnosti pa niso odvisne od priznanja ali druge odločitve države, temveč se ustanavljajo in delujejo svobodno in neodvisno od države v skladu s svojimi lastnimi pravili.

e) Država ne sme izvajati ali podpirati dejanj, naperjenih zoper določeno versko skupnost v korist drugim verskim skupnostim niti proti vsem verskim skupnostim v korist ateistom.

Ločenost države in verskih skupnosti ter v tem okviru laičnost države torej ne pomeni tudi prisilnega laiciziranja družbe s strani države in tudi ne preprečuje sodelovanja med državo in verskimi skupnostmi, če to ne posega v ustavno načelo ločenosti obeh. Celo nasprotno, prevladuje namreč pragmatična politika na obeh

straneh, pri čemer skuša vsaka stran medsebojno sodelovanje izkoristiti za svoje cilje, predvsem za razširitev in utrditev svojega vpliva. Ker so država in verske skupnosti del istega socialno-kulturnega prostora in vključujejo iste posameznike, so nekateri sociologi celo mnenja, da je mogoče ločenost države in verskih skupnosti razumeti samo kot pravno kategorijo, ne pa tudi kot sociološko.

Če ocenjujemo navedene tipske oblike odnosov med državo in verskimi skupnostmi s stališča načel sodobne pravne države, lahko ugotovimo, da ima načelo ločenosti vsaj prednost pred drugima oblikama teh odnosov, če že ni edino sprejemljivo načelo. Omogoča namreč ustrezno izvedbo načela demokratičnosti, saj o državnih zadevah odločajo državni organi, predvsem parlament in ne nekdo zunaj njega, utrjuje enakopravnost državljanov ne glede na njihovo (versko ali neverško) prepričanje ter ugodneje vpliva na položaj manjših oziroma manj vplivnih verskih skupnosti. Predvsem pa ne dopušča posegov države v delovanje verskih skupnosti, kar druga dva tipska odnosa predpostavljata, kljub temu pa še ohranja načelo državne suverenosti in vrhovno avtoriteto državnih organov.

### III

Že do zdaj navedeno zastavlja vsaj dvojje vprašanj. Prvo je razlaga pojma laičnosti države in verskih skupnosti predvsem zaradi avtonomnosti državnega delovanja, v katero verske skupnosti ne morejo posegati. Vprašanje je, ali taka razlaga v celoti ustreza sodobnim predstavam o funkciji in značilnostih države. Poleg verskih skupnosti tudi nekatere druge družbene skupine, podobno ali celo enako organizirane, s podobnimi ali celo enakimi značilnostmi delovanja, skušajo na enak ali podoben način kot verske skupnosti vplivati na delovanje države. Pri nekaterih od njih je še bolj izražen iracionalni, izkustveno nepreverjeni oziroma nepreverljiv element, tako njihovo delovanje pa ima močan ideološki oziroma manipulativni vpliv na javnost. Bistvo sodobne države pa naj bi bilo, da deluje v interesu vseh svojih državljanov, ne le brez razlik glede verovanja, temveč brez razlik tudi v drugih pogledih, predvsem istovrstnih (etničnih, svetovnonazorskih, filozofskih, ideoloških, političnih . . .). Lahko bi v zvezi s tem rekli, da se država oddaljuje od sodobnih načel svojega delovanja, pa tudi od pojma laičnosti, če imajo take skupine dominanten ali celo monopolen, nepreverjen in stalen vpliv na delovanje države. Od sodobne države pričakujemo, da državni organi take vplive tehtajo na podlagi koristi za državljanje in državo in na podlagi racionalnih, logičnih ter izkustveno preverljivih in znanstveno utemeljenih meril, torej predvsem na podlagi skupne, splošne oziroma javne koristi. Morda kaže ob tem opozoriti na določbo nemške weimarske ustave iz leta 1919, ki je po nemškem temeljnem zakonu ostala v veljavi in ki izenačuje položaj verskih skupnosti s tistimi združenji, ki gojijo »filozofsko ideologijo« (137. člen weimarske ustave).

Drugo vprašanje je vprašanje ustreznosti tradicionalne klasifikacije tipskih razmerij med državo in verskimi skupnostmi. Različnost ustavnih ureditev teh razmerij tudi nekaterih pomembnih zahodnih držav (npr. Italije, Španije, Nemčije, Francije in Belgije) kaže tolikšno pestrost, da bi jih težko brez pridržkov uvrščali v enega od znanih tipskih razmerij. Predvsem pa je iz načelnih in praktičnih razlogov pomembno, ali država in verske skupnosti delujejo avtonomno ali ne. Morda bi zaradi tega kazalo opredeliti le dvojje tipov teh razmerij: razmerja, v katerih sta ena in druga stran avtonomni pri svojem delovanju, in razmerja, v katerih lahko ena in druga stran v različnem obsegu in na različne načine delujeta tudi na področju druge strani.

LITERATURA:

- ANDERSON, Perry: Rodovniki absolutistične države, ŠKUC, Ljubljana, 1992
- ANTOLOGIJA anarhizma I, II, Krt, Ljubljana 1986
- BLOCH, Ernst: Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo, Komunist, Beograd 1977
- HELD, David: Modeli demokracije, Univerzitetna konferenca ZSMS, Ljubljana, 1989
- HINSLEY, F., H.: Suverenitet, Avgust Cesarec, Zagreb, 1992
- KEEN, Maurice: Srednjeveška Evropa, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1993
- LAZIĆ, Ivan: Odnosi između verskih zajednica i države, Naša zakonitost, Zagreb, št. 10/1980
- MARITAIN, Jacques: Čovjek i država, Globus, Zagreb 1992
- SMAILAGIĆ, Nerkez: Historija političkih doktrina I, II, Naprijed, Zagreb, 1970
- STANKOVIĆ, D., J.: Sloboda vjere i crkve i njena zloupotreba, Naša zakonitost št. 3/1986, Zagreb
- STEFANOVIĆ, Jovan: Ustavno pravo Jugoslavije, prerađeno izdanje, Školska knjiga, Zagreb, 1965
- SUIĆ, Mate: Hijeronim Stridonjanin – građanin Tarsatike, Rad JAZU, knjiga 426, Zagreb, 1986
- VRANICKI, Predrag: Istorija filozofije, prva knjiga, Naprijed, Zagreb 1988
- VRCAN, Srđan: Dva opća pristupa religiji – funkcionalistički i marksistički, Zbornik pravnog fakulteta u Zagrebu, št. 3-4/1981
- WINDELBAND, Wilhelm: Povijest filozofije I, II, Naprijed, Zagreb 1990.