

Tomaž Mastnak
Sekularizem, resakralizacija posvetne oblasti
in civilna religija

Pojem posvetne oblasti, ključen za politično-teoretsko razpravljanje o sekularizmu, so artikulirali krščanski cerkveni očetje v pozni antiki.¹ Nauk o dvojnosti oblasti – o delitvi oblasti na tem svetu na duhovno in posvetno, katerih vsaka ima lastno področje delovanja – je postal vodilna tema srednjeveške politične misli in so ga sprejemali tako zagovorniki nadvlade cesarstva kot cerkvene supremacije. V tem pogledu je ideja sekularizma neločljiva od krščanske miselne tradicije. Instituiranje posvetne oblasti je del zgodovine cerkve kot korporacije. Tako imenovana gregorjanska cerkvena reforma v enajstem stoletju je klerikalizirala cerkev in desakralizirala posvetno oblast. Z izločitvijo posvetne oblasti iz religiozne sfere, ki je prešla v izključno last duhovništva, so cerkveni reformatorji postavili posvetno oblast kot tako.² Artikuliranje pojma posvetne oblasti v okviru nauka o dvojnosti oblasti in instituiranje posvetne oblasti sta vzpostavila konceptualni jezik in institucionalni kontekst, ki sta posredno ali neposredno določala vse poznejše razprave o posvetni in duhovni oblasti, o državi in cerkvi, o vlogi in mestu religije v javnem življenju – skratka, politični diskurz o sekularizmu in sekularistični diskurz v ožjem pomenu besede.

Pričujoče besedilo je posvečeno političnim bojem in argumentom od poznega enajstega stoletja dalje, ki jih zgodovinarji običajno označujejo za sekularistične in vidijo v njih začetke sekularizacije in njeno napredovanje. Pokazati bom skušal, da so bili ti boji in argumenti, ki so bili reakcija na dosežke gregorjanske reforme, dejansko nasprotje sekularizma, če s tem pojmom razumemo ločevanje religije od javne oblasti in javnega življenja. Toda od razsvetljenstva dalje so zgodovinarji in politični teoretiki, če o ideologih in sociologih niti ne govorim, praviloma zamenjevali boj proti

¹ Gl. Tomaž Mastnak, »Iznajdba posvetne oblasti: prispevek k religiozni zgodovini sekularizma«, *Filozofski vestnik*, let. 18 (1997), št. 3. Nekatere trditve v tej razpravi, ki je del iste raziskave kot pričujoče besedilo, bi bilo treba korigirati na podlagi ugotovitev v Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA/London 1994, in Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1994.

² Podrobneje o tem gl. Tomaž Mastnak, *Kristjanstvo in muslimani*, ZPS, Ljubljana 1996, pogl. III. 1.

cerkvi z izrinjanjem religije iz javnega življenja. Antiklerikalizem so zmotno interpretirali kot sekularizem oziroma sekularizacijo. Eden od rezultatov interpretacij te vrste je omenjeno prikazovanje reakcije na gregorjansko cerkveno reformo kot sekularizacije. V resnici je bila ta reakcija uperjena proti papeški monarhiji kot institucionaliziranemu sredništvu med Bogom in posvetnim vladarjem oziroma posvetno oblastjo, njen cilj pa je bil resakralizirati posvetno oblast. Poskusi razgraditi papeško monarhijo so si prizadevali izbrisati ločitev med posvetno in duhovno oblastjo, na kateri je papeška monarhija temeljila. Še posebej je domnevno sekularistična reakcija proti papeški monarhiji skušala razdejaniti posvetno oblast, ki so jo in kakor so jo konceptualizirali in postavili cerkveni reformatorji. Boji proti verski oblasti, utelešeni v klerikalizirani cerkvi, niso bili usmerjeni proti veri, pač pa so skušali ponovno neposredno povezati posvetno oblast in religijo, prevladati razločevanje med duhovno in posvetno oblastjo ter vrniti religijo v javno življenje, ki ga je vse bolj obvladovala posvetna oblast.

I.

Med političnimi boji, ki se jih najpogosteje prikazuje kot sekularistične, je dolga vrsta konfliktov med papeštvom in cesarstvom ter spopadi med nastajajočo teritorialno vladavino in pozno papeško monarhijo. Prvi odziv cesarskih apologetov na ofenzivo gregorjanskih reformistov je bilo poudarjanje sakralne narave posvetnega vladarja. Kot Gospodov maziljenec, božji predstavnik na zemlji, stvarnikov vikar ter *rector in patronus ecclesiae*³ cesar zagotovo ni bil preprosto laik, tako kot so trdili cerkveni reformatorji. In če so cesarski propagandisti pri tem vztrajali pri dvojnosti oblasti, so obenem zagovarjali »tesno sodelovanje med kraljevstvom in duhovništvom«. V mislih so imeli tako sodelovanje, pri katerem se v medsebojni »ljubezni« kraljevstva

³ Wenrik iz Trierja, *Wenrici scolastici Trevirensis Epistola sub Theoderici episcopi Virdunensis nomine composita*, 4; Henrik IV. nemškimi škofom, 1076, v Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, University of Toronto Press in Medieval Academy of America, Toronto, Buffalo, London 1988, str. 62; Petrus Crassus, *Defensio Heinrici IV. regis*, 7 (str. 226). Wenrika in Petra navajam po *Quellen zum Investiturstreit*, zv. II: *Schriften über den Streit zwischen Regnum und Sacerdotium*, ur. I. Schmale-Ott, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Prim. Carl Erdmann, »Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit«, *Historische Zeitschrift*, zv. 154, R. Oldenburg, München-Berlin 1936, str. 500-2; Karl Leyser, »The Polemics of the Papal Revolution«, v *Trends in Medieval Political Thought*, ur. B. Smalley, Basil Blackwell, Oxford 1965, str. 45; Karl F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*, Princeton University Press 1969, str. 296; Percy Ernst Schramm, *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, zv. IV/1, Anton Hiersemann, Stuttgart 1970, str. 100 sq.

in duhovništva »področje enega razteza v področje drugega«. ⁴ Ko so ponujali *regnum* in *sacerdotium* povezana v miru in slogi, ⁵ so vztrajali pri ideji o enotni cerkvi kot Kristusovem telesu. ⁶ V tem ni težko prepoznati karolinške predstave o »vesoljni cerkvi« kot »Kristusovem telesu«, katere »glava je sam Kristus«, vladata pa ji »dve odlični osebi, namreč duhovniška in kraljeva«. ⁷ V protigregorjanski polemiki sta bila kraljevstvo in duhovništvo v resnici predstavljena kot »dve glavi cerkve«. ⁸ Toda strukturna značilnost mistične »vesoljne cerkve« kot najširše krščanske družbene skupnosti, ki je zajemala tako cesarstvo kot vidno cerkev (se pravi cerkev kot korporacijo), je bilo prav zabrisanje meja med duhovno in posvetno oblastjo, ki je omogočalo prevlado cesarstva nad vidno cerkvijo. Propagandisti cesarja Henrika IV. so se dejansko sklicevali na ideje in prakso zahodnega krščanskega cesarstva, zlasti na tiste iz časa vladavine Otona III., ko je bila cerkev zgledno podrejena cesarski oblasti, in zagovarjali stališče, da bi moral cesar še vedno imeti najširša pooblastila v cerkveni sferi. ⁹

To polemično strategijo je mogoče imenovati pocerkvenjenje (*Verkirklichung*) cesarstva. ¹⁰ V dvanajstem stoletju naj bi se cesarski apologeti odločili za nasprotno argumentacijo »razcerkvenjenja« (*Entkirklichung*), ¹¹ in to zlasti zato, ker so se začeli opirati na rimsko pravo. Na podlagi tega številni zgodovinarji govorijo o odločnih začetkih procesa sekularizacije oblasti. ¹² Toda že v drugi polovici enajstega stoletja, med investiturnim spopadom kot dramatičnim vrhuncem gregorjanske reforme, ki ga poosebljata papež Gregor VII. in cesar Henrik IV., so se nekateri cesarski polemiki (prav tako pa tudi papeški) sklicevali na rimsko pravo. Najbolj

⁴ Henrik IV. nemškim škofom, *l. c.*, str. 62; prim. I. S. Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Contest. The Polemical Literature of the Late Eleventh Century*, Manchester University Press, Holmes & Meier Publishers, New York 1978, str. 92.

⁵ Wido iz Osnabrücka, *De controversia inter Hildebrandum et Heinricum imperatorem*, v Schmale-Ott, ur., str. 242.

⁶ Gl. npr. *De unitate ecclesiae conservanda*, I, 1, v Schmale-Ott, ur., str. 272.

⁷ Jonas iz Orleansa, *Le métier du roi*, ur. A. Dubreucq, Sources chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Pariz 1995, I, l. 5-9; prim. *Concilium parisiense VI*, I, ii-iii, Mansi, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, Benetke 1769, zv. XIV, col. 537-8.

⁸ Wido iz Osnabrücka, *De controversia*, str. 268.

⁹ P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, str. 119-26, 263, 270-3.

¹⁰ Erdmann, *op. cit.*, str. 501.

¹¹ Gerhart B. Ladner, *Images an Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, zv. II, Edizioni di storia e letteratura, Rim 1983, str. 478.

¹² Npr. Walter Ullmann, »Von Canossa nach Pavia. Zum Strukturwandel der Herrschaftsgrundlagen im salischen und staufischen Zeitalter«, *Historisches Jahrbuch*, let. 93 (1973), str. 297.

znana v tem pogledu je verjetno obramba cesarja, ki jo je formuliral Petrus Crassus. Po njegovem mnenju je bilo kraljevstvo Henrika IV. (ki ga je Gregor VII. ekskomuniciral, njegove podložnike pa odvezal pokorščine) neodtujljivo ne le zato, ker mu je pripadalo po božji milosti, temveč tudi zato, ker ga je zakonito podedoval, se pravi na podlagi nevyprašljive pravice do dedovanja.¹³ Taka argumentacija – če pustimo ob strani tehnične juristične probleme – je bila slaba polemična strategija, ker je konec koncev dokazala prav tisto, kar so trdili cerkveni reformatorji: da je bila kraljevska oblast posvetnega izvora. Problem historične interpretacije pa je v spregledanju dejstva, da se je cesarstvo, kolikor je bilo v bolj ali manj permanentnih konfliktnih s papeštvom uspešno, kljub tovrstnim argumentom, ki jih je mogoče imenovati sekularistične, prej nagibalo k resakralizaciji kot sekularizaciji. Dober zgled je dolgotrajno merjenje moči med cesarjem Friderikom II. in papeško monarhijo, najzgovornejša epizoda (če ne vzamemo v zakup mita o Friderikovem multikulturnem siciljanskem kraljestvu kot podlagi zanimivih spekulacij)¹⁴ pa cesarjev križarski pohod.

Friderik se je odpravil v Sveto deželo šele potem, ko ga je papež zaradi nenehnega odlašanja odprave ekskomuniciral.¹⁵ Ker se je cesar tako lotil križarskega pohoda brez papeževe avtorizacije, je – kot posvetni vladar – vzel sveto vojno v svoje roke. S tem se je prekršil zoper enega konstitutivnih načel kristjanstva: križarska vojna je bila papeška vojna, v kateri je papež, ki jo je iniciral, organiziral in avtoriziral, z odpuščanjem grehov krščanskim vojščakom nastopal kot srednik med Bogom in človekom. Toda če vidimo v tem, da se je križarska vojna znašla v posvetnih rokah, sekularizacijo svete vojne, se motimo. Vse skupaj je prej pripeljalo do sakralizacije posvetnega vladarja.

Potem ko je Friderik v pogajanjih z egiptovskim sultanom izposloval vrnitev Jeruzalema v krščansko last, je v svetem mestu obiskal Cerkev svetega groba in uprizoril ceremonijo nošenja krone, da bi proslavil uspešen zaključek svojega svetega dela, svoje predane službe Jezusu Kristusu. Po bogoslužju na svetem grobu, tako je Friderik sam pisal angleškemu kralju, »smo mi, kot katoliški cesar, [...] nosili krono, ki nam jo je dodelil Vsemogočni Bog s prestola Njegovega veličanstva, ko nas je Njegova posebna milost povzdignila nad druge vladarje sveta.«¹⁶ Friderik je izrabil obred za

¹³ *Defensio Heinrici*, 6 (str. 206, 208); prim. Leysler, *op. cit.*, str. 51.

¹⁴ Za revizijo gl. David Abulafia, *Frederick II: a medieval emperor*, Oxford University Press, New York in Oxford 1992, zlasti str. 48-53.

¹⁵ Podrobneje o tej epizodi gl. Mastnak, *Kristjanstvo*, str. 129-31.

¹⁶ Pismo Henriku III., v Edward Peters, ur., *Christian Society and the Crusades 1198-1229*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1991, str. 162, 164.

razglas, da mu je Bog sam, torej brez cerkvenih posrednikov, predal cesarsko oblast nad vsem svetom. Obred je bil slavje cesarjevega neposrednega razmerja z Bogom.¹⁷ Prav tako verjetno ni brez pomena, da je ob tej priložnosti govoril v cesarjevem imenu veliki mojster tevtonskih vitezov, se pravi vojaškega reda kot posebne institucije, v kateri je bila presežena razlika med posvetnim in svetim vojskovanjem. V tem cesarskem manifestu, naslovljenem na vsa ljudstva sveta, je bil Friderik predstavljen kot božji vikar na zemlji. Kot kralj v Kristusu je stal »med Bogom in človeštvom«, izbran, da vlada svetu od enega konca do drugega.¹⁸ »On je velik, večji, največji: velik, ker je kralj Sicilije, večji, ker je kralj Jeruzalema, največji, ker je rimski cesar,« je tega »novega Davida« hvalil Nikolaj iz Barija. »On je tisti, ki ga je Bog kronal s slavo in častjo in ga postavil nad delo svojih rok.«¹⁹

Najbolj tipični spopad med teritorialno vladavino in papeško monarhijo, ki velja za rojstno uro »sekularne države«, je tisti med francoskim kraljem Filipom IV. in angleškim Edvardom I., ki sta, čeprav v vojni drug z drugim, stala na eni strani, in papežem Bonifacijem VIII. v zadnjih letih trinajstega stoletja in prvih letih štirinajstega. V nasprotju s prevladujočim zgodovinarskim mnenjem se je v tem spopadu novi tip teritorialne oblasti konsolidiral prav z izrazito sakralizacijo kraljeve osebe in oblasti ter kraljestva in ljudstva. O tem sem pisal drugje.²⁰ Tu se bom nekoliko podrobneje ukvarjal s teoretsko ambicioznejšimi argumenti proti papeški monarhiji od začetka dvanajstega stoletja dalje.

II.

Royalistični polemiki so se praviloma zavzemali za enotno in složno krščansko družbo in nasprotovali ločitvi med posvetno in duhovno oblastjo. Ko so zagovarjali vrhovni položaj kralja v krščanski družbi, so posvetni oblasti znova pripisovali sakralne poteze. Sigebert iz Gembloux, na primer, je

¹⁷ Ernst K. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Klett-Cotta, Stuttgart 1993, str. 182-8, opisuje dogodek s precejšnjim patosom in govori o *Gottunmittelbarkeit*. Gl. D. Abulafia, »Kantorowicz and Frederick II«, *History*, let. LXII (1977), zlasti str. 198.

¹⁸ Gl. Hans Eberhard Mayer, *The Crusades*, 2. izd., Oxford University Press 1993, str. 237; Abulafia, *Frederick*, str. 197-8. Formulacijo o cesarju »med Bogom in človeštvom« lahko beremo kot odgovor na deklaracijo Inocenca III., da je bil papež postavljen »med Boga in človeka, nižji od Boga, toda višji od človeka«. *Pridiga o posvetitvi papeža*, v Tierney, *op. cit.*, str. 132.

¹⁹ *Eulogy of Frederick II*, v Norman F. Cantor, *The Medieval World: 300-1300*, Macmillan, New York in London 1963, str. 295.

²⁰ Mastnak, *Kristjanstvo*, pogl. V. 1.

okrog leta 1103 protestiral proti ločevanju »stvari kraljevstva od stvari duhovništva«, anonimni apologet cesarstva pa je leta 1111 dokazoval, da sta kraljevstvo in duhovništvo po Kristusovem zgledu združena v opravljanju svojih dolžnosti, da je njuna služba ena, pri tem pa postavil posvetnega vladarja kot »glavo cerkve« za načelnika te enotnosti.²¹ Hugo iz Fleuryja je v razpravi, posvečeni angleškemu kralju Henriku I., polemiziral proti papežu Gregorju VII. in njegovi razlagi izvora posvetne oblasti. »Kdo ne ve,« je pisal Gregor, »da so predniki kraljev in vladarjev možje, ki niso poznali Boga, ki so se povzpeli nad soljudi z ošabnostjo, ropanjem, izdajstvom, morjenjem, skratka, z zločini vsakršne vrste, k čemur jih je naščuval hudič, vladar tega sveta, [da so to] možje, ki jih je zaslepil pohlep, in ki so neznosno predrzni?«²² Hugo je seveda dokazoval, da je kraljeva oblast od Boga. Sklical se je na Gelazijevo sentenco o dvojnosti oblasti, češ da sta »poglavitni oblasti, ki vladata temu svetu, dve, kraljeva in duhovniška.«²³ Ker pa je kralj »podoben Očetu, škof pa Kristusu«, se pravi Sinu, je Hugo sklepal, da je »videti prav, da so kralju podrejeni vsi škofje v njegovem kraljestvu, tako kot vidimo, da je Sin podrejen Očetu, ne po naravi, temveč po redu, tako da je mogoče celo kraljestvo zvesti na eno načelo.«²⁴

Leto ali dve pred Hugom iz Fleuryja, okrog leta 1100, se je postavil na stran Henrika I., ki mu canterburyjski nadškof Anselm ni hotel izkazati časti, anonimni pisec iz Normandije. Ta anonim je skušal zgrabiti uveljavljanje papeške vrhovne oblasti v krščanski družbi pri korenu in je postavil posvetno oblast višje od drugih srednjeveških piscev, tako da njegovi argumenti veljajo za najradikalnejšo obravnavo razmerja med posvetno in duhovno oblastjo z rojalističnega stališča.²⁵ Normanski anonim je bil nedvomno inovativen pri razlagi tradicionalnih tem o Kristusu kot kralju in svečeniku ter o kralju in duhovniku kot predstavnikih dvojne Kristusove narave. »Duhovnik,« je pisal,

²¹ Gl. Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London in New York 1996, str. 103.

²² Pismo škofu Hermannu iz Metzja, 15. marec 1081, *Das Register Gregors VII.*, ur. E. Caspar, MGH, *Epistolae selectae*, 2. izd., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1955, VIII, 21, str. 552.

²³ Izvirna dikcija Gelazija I. je: »Dve sta, presvetli cesar, ki predvsem vladata temu svetu: posvečena avtoriteta duhovništva in kraljeva oblast.« *Epistola* 12, 2 (v Andreas Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II.*, Eduard Peter, Braunsberg 1868, str. 350-1).

²⁴ *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, I, i-iii, v Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, Alfred A. Knopf, New York 1954, zv. 1, str. 166-7.

²⁵ Canning, *op. cit.*, str. 104; Lewis, *op. cit.*, zv. 2, str. 513; R. W. in A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, William Blackwood & Sons, Edinburgh in London 1903-36, zv. 3, str. 135; o Anselmu in Henriku gl. R. W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press 1990, str. 289 sq.

»je naznanil eno Kristusovo naravo: namreč Kristusa kot človeka; kralj je naznanil drugo, namreč Kristusa kot Boga«. Ker pa je »kraljeva oblast v Kristusu večja od duhovniške«, saj je Kristus kralj po večnosti svoje božanskosti, duhovnik pa po svojem privzetju človeškosti, in ker je kralj lik in podoba Kristusove višje službe in narave, namreč njegove božanskosti, sledi, da je »kraljeva oblast večja in višja od duhovniške ter kralj večji in višji od duhovnika«. Potemtakem »ni v nasprotju z božjo pravičnostjo, če je kraljevo dostojanstvo tisto, ki postavlja duhovniško, in mu je slednje podrejeno, zakaj prav tako je bilo to v Kristusu«. ²⁶

Trditev, da so imeli kralji sakrosakralno oblast, je logično sledila iz postavke, da so »kralji po božji volji in tudi zato, ker so tako postavili sveti očetje, povzdignjeni v božji cerkvi in posvečeni ob svetem oltarju s svetim mazilom in blagoslovom, zato da bi imeli zakonito pravico vladati krščanskemu ljudstvu«. In ko je šlo za kraljevo vladanje krščanskemu ljudstvu, je bila ključnega pomena v anonimovi argumentaciji njegova definicija cerkve. Krščansko ljudstvo, je zapisal, »je sveta božja cerkev«. Cerkev ni bila nič drugega kot »kongregacija verujočih kristjanov, ki živijo skupaj v hiši božji v eni veri, upanju in ljubezni«. S posvetitvijo je kralju dana pravica »vladati tej cerkvi« in kraljevati »v cerkvi [...] skupaj s Kristusom«. Da bi utemeljil to stališče, je anonimus citiral Gelazija: »Dve oblasti sta, ki predvsem vladata temu svetu: duhovniška avtoriteta in kraljeva oblast«. Bistven pa je anonimov pristavek: s »tem svetom« naj bi bil Gelazij namreč mislil na »sveto cerkev«. S tem je bilo mogoče skleniti argumentacijski krog: »Na tem svetu imata torej duhovniška avtoriteta in kraljeva oblast prvenstvo v sveti vladavini«. Toda kakor je bilo očitno, da je vladavina »sveta«, tako je bilo »samo po sebi umevno«, da ima kralj v tem okviru najvišjo oblast, prvo mesto, in vlada »nad onimi, ki imajo duhovniško dostojanstvo«. In ker je bilo tako, »se kralja ne sme izključiti iz vladanja cerkvi: se pravi, krščanskemu ljudstvu; kajti sicer bi bilo cerkveno kraljestvo razdeljeno zoper sebe in opustošeno«. ²⁷ Gelazij je tu nastopil kot *auctoritas* le zato, da bi bilo njegovo avtoritativno razločevanje med dvema oblastema izbrisano.

Podoben ljudski – verjetno bi lahko rekli demokratični – pojem cerkve je nastopal v poznejših polemikah proti papeški monarhiji. Apologeti Filipa IV. so prikazovali svojega kralja ne le kot glavo kraljestva, marveč tudi cerkve. Poigravanje z dvema pomenoma »cerkve« – cerkve kot »kleriške skupnosti« v »ožjem« pomenu besede in kot »skupnosti vseh vernih« (*communitas*

²⁶ »York Tractates«, traktat IV: *De consecratione pontificum et regum*, v Lewis, *op. cit.*, zv. 2, str. 564-5. (Normanskega anonima so zgodovinarji do nedavnega imeli za anonima iz Yorka.)

²⁷ *Ibid.*, str. 563-4; referenca na Mt 12, 25.

fideliium) v širšem oziroma »občem« – jim je omogočilo razpustiti cerkev kot kleriško korporacijo v ljudstvo, jo inkorporirati v kraljestvo in podrediti kraljevi jurisdikciji ter izenačiti kraljestvo s cerkvijo, ki je zajemala tako laike kot klerike, ene in druge pod vrhovno kraljevo oblastjo.²⁸ To argumentacijo je povzel in zradikaliziral Marsilij iz Padove, fundamentalistični nasprotnik papeške oblasti, ki naj bi artikuliral idejo moderne sekularne države²⁹ in dvignil sekularizem na raven »politične ideologije«.³⁰

Marsilij je definiral duhovništvo kot eno od služb oziroma enega od delov civilne ali politične skupnosti.³¹ S tem ko je takoj na začetku svojega glavnega dela *Defensor pacis*, napisanega leta 1324, inkorporiral duhovništvo v civilno ureditev, je presegel in zavrgel razpravljanje o odnosu med posvetno in duhovno oblastjo, okrog katerega se je vrtela bolj ali manj vsa srednjeveška politična misel. Duhovna oblast je v Marsilijevem sistemu prenehala obstajati kot oblast. Potem ko je duhovništvo vključil v civilno ureditev, ga je podredil »vladajočemu delu« oziroma »vladi« kot prvemu in najpomembnejšemu delu civilne skupnosti. Kakršno koli problematiziranje takšne podreditve, je argumentiral Marsilij, bi ogrozilo civilni red kot tak, zakaj njegov obstoj je bil odvisen od vladne sposobnosti vzpostavljati druge dele civilne skupnosti in jih ločiti drugega od drugega, tako da bi lahko vsak od njih opravljal svoje posebne naloge brez motečega in rušilnega vmešavanja drugih delov. V tej shemi je vladi kot prvemu delu civilne skupnosti pripadla jurisdikcija in prisila v skladu z zakoni, ki jih je postavil »človeški zakonodajalec«, namreč ljudstvo ali celota članov civilne skupnosti (*universitas civium*) oziroma tisti njen del, ki je imel »večjo težo« (*valencior pars*).³² S tem ko je Marsilij opredelil »človeškega zakonodajalca« kot prvi in pravi dejavni vzrok civilne skupnosti

²⁸ Gl. Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Ferdinand Enke, Stuttgart 1903, str. 140, 266, 363, 373; Thomas Renna, »Kingship in the *Disputatio inter clericum et militem*«, *Speculum*, let. 48 (1973), str. 685-6. O dveh pomenih cerkve gl. npr. Janez iz Pariza, *On Royal and Papal Power* (ur. in prev. J. A. Watt, The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1971), XVI.

²⁹ Npr. John B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, 3. izd., Hutchinson University Library, London 1971, pogl. 7; Antony Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge University Press 1992, str. 67.

³⁰ Jacques Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*, prev. J. Barrow, Basil Blackwell, Oxford in Cambridge, MA, 1990, str. 97.

³¹ *Defensor pacis* (ur. in prev. A. Gewirth, Medieval Academy of America in University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1980; in ur. R. Scholz, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1932-33), I, v. Podrobnejšo predstavitev Marsilijevega sistema gl. v Mastnak, *Kristjanstvo*, str. 239-57.

³² *Defensor pacis*, I, xi, 1; xii, 3; cf. I, xii, 5.

z močjo vzpostaviti ali izvoliti vlado,³³ je izključil sleherni možnost, da bi cerkev igrala kako vlogo pri instituiranju civilne oblasti.

Marsilijev koncept vseobsegajoče civilne oblasti je opravil s pojmom posvetne oblasti. Tako posvetna oblast kot njen nasprotek, duhovna oblast, sta bili odpravljeni. Brž ko je bilo duhovništvo definirano kot ena od služb v civilni skupnosti, se ne le ni moglo dvigniti nad skupnost, temveč je bilo podrejeno njenim zakonom. Ker sta bili jurisdikcija in prisila v vladnih rokah – vlada pa je nujno morala biti ena po številu, sicer kraljestvo ali mesto ne bi mogla biti pravilno urejena³⁴ – so bile vse cerkvene osebe brezpogojno izključene iz izvajanja jurisdikcije in podvržene prisilni oblasti vlade.³⁵ Kakršni koli poskus duhovščine izrekatih prisilnih sodb bi bil vmešavanje v vladne zadeve in s tem oviranje vlade pri opravljanju njenih nalog. Takšno oviranje dejavnosti vlade bi povzročilo motnje v civilnem redu in v skrajnem primeru najhujše možno zlo: civilno smrt.³⁶

Dopolnilo Marsilijevega pojma civilne oblasti je bila njegova opredelitev cerkve. Cerkev je bila skupnost vseh vernih, *universitas fidelium*: »celotno telo vernih, ki verujejo v Kristusa in kličejo njegovo ime, ter vsi deli tega celotnega telesa v sleherni skupnosti, tudi družinski«. »Vsi krščanski verniki, tako duhovniki kot neduhovniki, so cerkovniki in jih moramo tako imenovati«. Ko so se »duhovniki ali služabniki svetišča« imenovali cerkev, so v resnici »zlorabljali besedo, da bi goljufivo uveljavili svojo lastno posvetno blagostanje na račun drugih« – kajti »niso samo oni 'cerkev'«. ³⁷ S tem ko je bil sleherni vernik izenačen z duhovniki in so bili vsi verniki obravnavani kot cerkovniki marsilijevske cerkve, je bila cerkev kot institucija vzeta duhovščini. In ko je bila cerkev kot *corpus juridicum*, kot kleriška institucija, razpuščena v *universitas fidelium* in tako odpravljena, so se duhovniki razločevali od laičkih vernikov le še po tem, da so opravljali duhovniško službo v civilni skupnosti. Ker so morali vestno opravljati posebno civilno službo, so bili razpoznavno civilno telo.

Cerkvene osebe (kolikor jih je sploh še mogoče tako imenovati) so bile kot uslužbenci civilne skupnosti podrejene »človeškemu zakonodajalcu« kot dejavnemu vzroku skupnosti in vladi, ki jo je postavil ta zakonodajalec. Vse cerkvene službe in dobrine je razdeljeval »človeški zakonodajalec«, ki je tudi izbiral in imenoval vse duhovnike, vključno s papežem.³⁸ Določiti število

³³ *Ibid.*, I, vii, 3; I, xv, 2; II, xv, 1.

³⁴ *Ibid.*, I, xvii, 2.

³⁵ *Ibid.*, I, xix, 12; II, iv, v.

³⁶ *Ibid.*, II, xxiv, 15; xxv, 14; xxiii, 11; xxvi, 12.

³⁷ *Ibid.*, II, ii, 3.

³⁸ *Ibid.*, I, xix, 6; II, xvi, 1; xvii, 8 *sq.*; xxii, 11; xiii-xv; xvii, 16; xxi, 12.

duhovnikov v kaki provinci je bilo pooblastilo vladarja, ki mu je bila provinca podrejena. Če bi vladar namreč ne določil njihovega števila, bi obstajala nevarnost, da bi se duhovniki prekomerno namnožili in bi se mu lahko začeli upirati ter na različne načine povzročati nered v politični skupnosti; predrzni in prosti opravljanja nujnih nalog bi pokopali blaginjo civilne skupnosti.³⁹ Toda niti potem, ko bi bili imenovani na svoja mesta, duhovniki ne bi imeli prostih rok pri opravljanju svoje službe. Odločitve o številnih duhovniških zadevah, ki zadevajo civilno življenje (in take so bile v Marsilijevem sistemu vse), bi namreč sprejemali in izvajali vsi člani civilne skupnosti.

Marsilijev pojem cerkve je seveda spodmaknil tla celotni cerkveni hierarhiji. Pred vrhovno avtoriteto »človeškega zakonodajalca« in kot podložniki vlade so si bili vsi duhovniki enaki. Enaki so si bili tudi po svoji »bistveni« avtoriteti kot duhovniki.⁴⁰ Od papeževega privilegirane položaja med škofi ni ostalo ničesar. Ker so bili škofje kot nasledniki apostolov enaki med sabo, tako kot so si bili enaki apostoli, v njihovem »duhovniškem gospodinjstvu« nihče med njimi ni imel prisilne oblasti ne nad drugimi škofi ne nad ostalimi duhovniki.⁴¹ Glavna tarča tega Marsilijevega argumenta je bil seveda rimski škof, papež. S sklicevanjem na Sveto pismo, krščanske očete in svetnike je Marsilij pokončal tako pojem papeške polnosti oblasti, ki da je opravičeval papeževo »sprevrnjeno željo po vladavini«, kot pojem Petrovega pooblastila, na katerem je temeljila zamisel o papeževi *plenitudo potestatis*.⁴² Marsilij je v imenu ene resnice, o kateri ni mogoče dvomiti, se pravi krščanske resnice, za »glasnika« katere se je imel,⁴³ konceptualno izničil papeškega monarha. Njemu in drugim škofom je dovolil preživeti samo kot upravnikom oziroma oskrbnikom⁴⁴ duhovniškega oddelka civilne skupnosti.

Marsilij je zastavil *Defensor pacis* kot političnoteoretsko razpravo o izvoru in naravi politične skupnosti. Vendar se je njegova argumentacija z generične ravni kaj hitro preusmerila v zelo specifičen napad na papeštvo. Ko se je to zgodilo, se je »človeški zakonodajalec« preobrazil v »vernega zakonodajalca« oziroma »vernega človeškega zakonodajalca« (*legislator humanus fidelis*), in tudi politično telo vseh pripadnikov civilne skupnosti (*universitas civium*) je postalo verno: *universitas civium fidelium*. Ta »verni človeški zakonodajalec« ali vladar, ki ga je zakonodajalec postavil, sta odločala o ekskomunikacijah,⁴⁵

³⁹ *Ibid.*, II, viii, 9.

⁴⁰ *Ibid.*, II, xv, 4.

⁴¹ *Ibid.*, II, xvi, 1, 8.

⁴² *Ibid.*, II, xxiii; xxiv-xxvi; I, xix, 12; *Defensor minor*, XI (v Marsiglio of Padua, *Writings on the Empire*, ur. C. J. Nederman, Cambridge University Press 1993); in *Defensor pacis*, II, iii; xvi; xxviii, 22 sq.

⁴³ *Ibid.*, II, xxv, 18.

⁴⁴ Marsilij uporabi izraz *oekonomi*. *Defensor minor*, IV, 3; cf. *Defensor pacis*, II, xxii, 6.

⁴⁵ *Ibid.*, II, vi, 11 sq.; *Defensor minor*, X.

preganjanju heretikov,⁴⁶ kanonizaciji in čaščenju svetnikov,⁴⁷ o razvezah oziroma sklepanju praviloma nedopustnih porok med krvnimi sorodniki,⁴⁸ določala pomen nejasnih mest v Svetem pismu in definirala člene vere.⁴⁹ Zdi se, da bi bilo težko spregledati, kako globoko religiozna je bila ta civilna skupnost, zgrajena na ruševinah gregorjanske cerkve. Toda zainteresirano spoznanje spregleda še tako očitne reči.

Marsilij je konceptualiziral politično skupnost, v kateri so bili sestavni deli skupnosti jasno medsebojno razločeni, religija pa je v njej izgubila ločen korporacijski oziroma institucionalni obstoj. Postala je vseprisotna, prežemala je vso civilno skupnost. Ukinitev pojmov posvetne in duhovne oblasti je omogočila zabrisanje delitve na duhovno in posvetno sfero. Civilna skupnost je bila preobražena v cerkev. In ta brezstrukturna »laiška« cerkev je v zadnji instanci postala dejavni vzrok civilne ureditve. Ljudstvo (oziroma tisti njegov del z »večjo težo«) kot »človeški zakonodajalec«, ta izvor politične skupnosti, je bilo verno, krščansko ljudstvo. Prava vera je bila vgrajena v sam temelj politične skupnosti. Ko je Marsilij brezkompromisno razušil papeško oblast, je polnost oblasti transmigrirala v civilno cerkev, v civilno skupnost kot cerkev. Marsilij je gradil svoj sistem v zavestnem nasprotju do bule *Unam sanctam*, ki jo je leta 1302 objavil Bonifacij VIII. Ta bula, ki je govorila o eni sveti katoliški in apostolski cerkvi, ki je bila pod papeževim vodstvom zadnji razsodnik v zadevah tega življenja, tako da je bila podreditev papežu nujna za slehernikovo odrešitev,⁵⁰ je bila za Marsilija »zmotna od samega začetka« ter »od vseh neresničnosti, ki si jih lahko zamislimo, najbolj škodljiva za vse, ki živijo civilno življenje«, skratka, »velika norost«.⁵¹ S sistematično demontažo Bonifacijevih stališč je Marsilij zgradil novo »eno sveto« cerkev. V tem ljudskem, zdemokratiziranem »mističnem Kristusovem telesu«⁵² je »verni človeški zakonodajalec« nastopal kot papeževa zrcalna podoba, nekaj protipapež. Ljudstvo je postalo papež, ustvarjen je bil lik ljudstva-papeža.

⁴⁶ *Defensor pacis*, II, x.

⁴⁷ *Ibid.*, II, xxi, 15.

⁴⁸ *De matrimonio in Forma dispensationis super affinitatem consanguinitatis*. Razpravi sta bili vključeni v *Defensor minor* kot sklepna štiri poglavja, »sekularni« povod za njun nastanek pa je bila zakonsko kočljiva poroka, ki jo je cesar Ludvik Bavarski napeljal za svojega sina – Marsilij je svojemu patronu naredil intelektualno uslugo. Gl. zlasti *Defensor minor*, XV, XVI.

⁴⁹ *Defensor pacis*, II, xviii, 8; II, xix, 3; II, xx.

⁵⁰ Gl. Carl Mirbt in Kurt Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 6. izd., zv. I, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967, št. 748, in Mastnak, *Kristjanstvo*, str. 192-3.

⁵¹ *Defensor pacis*, II, xx, 8; xxv, 15.

⁵² Marsilij je uporabil ta izraz in se bojeval proti papeštvu, ker je hotel preprečiti, da bi »mistično Kristusovo telo« zbolelo. *Ibid.*, II, xxiv, 2, 11, 15.

Marsilij je posvetil in ustoličil tisto »mnogoglavo pošast«, ki je preganjala domišljijo prenekaterega srednjeveškega pisca,⁵³ za to pa mu je nekaj modernih zgodovinarjev pripisalo zasluge za radikalno demokratično formalizacijo suverenosti ljudstva.

III.

Po koncu srednjega veka spodbuda za resakralizacijo posvetne oblasti ni prihajala iz teorij o »božanskih pravicah kraljev«,⁵⁴ temveč iz kontraktualnih teorij in še posebej teorij o suverenosti ljudstva. V visokem srednjem veku so cesarski in rojalistični apologeti najprej prilastili za posvetno oblast, organizirano okrog resakralizirane vladarjeve osebe, atribute duhovne avtoritete. Z Marsilijem iz Padove, ki je utemeljil svoj napad na papeško monarhijo na generični teoriji civilne ali politične skupnosti, je religija postala bistvena značilnost celotnega civilnega telesa (*universitas civium*). Z dekonstrukcijo duhovne oblasti in omejitvijo duhovništva na opravljanje civilne službe je bila odprta pot za preobrazbo religije v civilno religijo.

Pojem civilne religije – oziroma civilne teologije kot ene od treh razlag vere v bogove – je v krščansko tradicijo vpeljal Avguštin, ki ga je prevzel od Varra. Ker je civilna teologija opisovala religijo, ki so jo instituirali ljudje, in razlagala, katere bogove je treba javno častiti in pri katerih obredih in žrtvovanjih mora sodelovati posameznik, ker je bil njen predmet religija v službi »mesta«, torej javnega, civilnega življenja,⁵⁵ je Avguštinu ponudila lepo priložnost za uničujočo kritiko rimskega sistema in vloge religije v njem oziroma religije kot sestavnega dela prakse oblasti. Avguštinovo stališče je bilo, da čaščenje bogov, ki so jih postavile *civitates* – anahronistično rečeno: državnih bogov – ne more pripeljati do sreče večnega življenja.⁵⁶ Razlagalci civilne religije so s pesniki in njihovimi izmišljotinami o bogovih sestavljali društvo prevarantov, ki so ugajali demonom in sovražili učenje resnice.⁵⁷ Kljub Avguštinovi avtoriteti pa pojem civilne religije ni igral nobene vloge v

⁵³ Gl. npr. Dante, *Monarchia*, I, xvi, 4; Engelbert Admontski, *De ortu & fine Romani Imperii*, XVIII.

⁵⁴ Mark Goldie, »Priestcraft and the birth of Whiggism«, v N. Phillipson in Q. Skinner, ur., *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press 1993, str. 225, navaja zanimiv primer kritike *jure divino* teorij s stališča zagovarjanja resakralizacije civilne ureditve.

⁵⁵ Avguštin, *De civitate Dei* (Loeb Classical Library), VI, v, vi.

⁵⁶ *Ibid.*, VII, i.

⁵⁷ *Ibid.*, VI, vi.

srednjeveških razpravah. Videti je, da je postal relevanten šele z restavracijo civilne religije, toda ne v povezavi z Avguštinovo kritiko.

V zgodnjemoderni Evropi je bil jezik civilne religije močno prisoten in eden vplivnejših političnih jezikov. Vendar pa je bil – in v glavnem ostaja – sistematično zanemarjen v zgodovinah politične misli. Eden od razlogov za tako stanje je v tem, da se prevladujoča zahodna politična misel krčevito oklepa predstave o ločitvi med javnim (civilnim, političnim) življenjem in religijo kot temelju moderne. »Odkriti trenutek, v katerem je politika postala 'avtonomna' in 'racionalna', je stalnica v prizadevanjih profesije, ki je še vedno globoko prežeta z razsvetljsko domnevo, da se zrelost človeškega rodu kaže v sposobnosti živeti civilno življenje brez zatekanja k prazni veri.«⁵⁸ Z drugimi besedami, »heroična mitologija sekularizacije«⁵⁹ ohranja vpliv. Drugi razlog za spregledovanje civilne religije, vsaj deloma povezan s pravkar omenjenim, je osredotočanje zgodovinarjev politične misli na problematiko konstitucionalizma, pri čemer stopijo v ospredje vprašanja političnih svoboščin in pravice do upora, zanemarljivo pa je »ekleziološko« razsežje, praviloma povezano s konstitucionalističnimi boji.⁶⁰ To problematiko lahko tu samo nakažem, v besedilu, ki sledi, pa ne morem več kot grobo orisati uveljavljanja civilne religije.

»Civilni humanizem« je gledal na religijo kot na bistveno komponento javnega »aktivnega življenja«, *vivere politico*. Religija je bila del življenja na tem svetu, obstajala je v istem prostoru kot republika, njena naloga pa je bila učiti člane politične skupnosti predanosti občemu dobremu kot jedru politične kreposti. Kot taka je bila najzanesljivejši temelj za »veličino mesta«.⁶¹ Kolikor »civilni humanisti« niso imeli zaupanja v krščanstvo, ker je posameznike usmerjalo k onosvetnim ciljem in jih tako odvrčalo od popolne predanosti republiki, in so se ozirali k poganskemu Rimu, je mogoče govoriti o vrnitvi (in ne iznajdbi) civilne religije.

Protestantski reformatorji, ki jim ni mogoče očitati takega pokristjanjevanja poganstva oziroma političnega popoganjenja krščanstva, so resakralizacijo civilne oblasti pripeljali veliko dlje. Bolj ko je napredovala depersonalizacija javne oblasti, bolj izrazito se je resakralizacija usmerjala na

⁵⁸ M. Goldie, »The civil religion of James Harrington«, v A. Pagden, ur., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press 1987, str. 197, 199.

⁵⁹ Goldie, »Priestcraft«, str. 209.

⁶⁰ Gl. *ibid.*, zlasti str. 226.

⁶¹ Maurizio Viroli, »Machiavelli and the republican idea of politics«, v G. Bock, Q. Skinner in M. Viroli, ur., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press 1990, str. 157; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press 1975, str. 202, 214-5.

samo civilno ureditev. Evangeličani so opravili z razločevanjem na *regnum* in *sacerdotium*. Cerkvi so odrekli pravico do jurisdikcije in avtoriteto nadzirati in usmerjati življenje krščanske družbe. Kanonsko pravo so v celoti zavrgli (in zažgali nepravšnje knjige). Negirali so obstoj duhovščine kot posebnega družbenega reda s posebno jurisdikcijo in privilegiji. Na vse verne so gledali kot na duhovnike in cerkev kot kleriško korporacijo in juridično institucijo razvezali v *congregatio fidelium* kot resnično cerkev.⁶² Pooblastila in področje delovanja posvetne oblasti so radikalno razširili in duhovno sfero podredili oblasti posvetnega vladarja. Posvetni vladar pa je bil božji vladar, čigar dolžnost sta bila ohranjanje vere in evangelizacija.⁶³

Radikalnejši reformatorji so še zaostri stališče, da so vsi verniki duhovniki in civilna skupnost, ne pa institucionalizirana cerkev, resnična *ecclesia*. Puritanci so vse bolj sistematično zanikovali ločen obstoj verske organizacije družbe.⁶⁴ Sredi sedemnajstega stoletja je puritanski »minister« pisal, da je »božjost teh časov ukinila razločevanje na cerkev in državo ter civilno in cerkveno jurisdikcijo in odpravila razločevanje med duhovščino in laiki.«⁶⁵ Podobno misel je postuliral Hobbes, ko je v *De cive* pisal, da »razsojanje tako v duhovnih kot časnih zadevah pripada v krščanskih mestih civilni oblasti. In da je človek ali svet, ki ima vrhovno oblast, glava tako mesta kot cerkve, zakaj cerkev in krščansko mesto sta ena in ista stvar.«⁶⁶ Hobbesovo versko stališče v času, ko je nastalo citirano delo, je bilo označeno za anglikanstvo laudovskega kova: zagovarjal je neodvisno nacionalno cerkev pod civilnim suverenom, čigar dolžnost pa je bila pri določanju verskega nauka upoštevati mnenje apostolsko posvečene duhovščine.⁶⁷ Tako zmerno

⁶² Teološki temelj Luthrovega nasprotovanja cerkvi kot juridični instituciji je na kratko ekspliciran v Jaroslav Pelikan, *The Christian Doctrine*, zv. 4: *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, The University of Chicago Press, Chicago in London 1985, str. 172 sq.

⁶³ Cf. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press 1978, zv. 2.

⁶⁴ Pocock, *op. cit.*, str. 462-3.

⁶⁵ Lewis du Moulin, *Proposals and Reasons*, London 1659, cit. v Goldie, »The civil religion«, str. 204.

⁶⁶ »[...] in Christian Cities the judgement both of *spirituall* and *temporall* matters belongs unto the civill authority. And that man, or councill who hath the Supreme power, is head both of *the City*, and of *the church*; for a *church*, and a *Christian City* is but one thing.« V latinski inačici: »[...] in ciuitatibus Christianis iudicium & *spiritualium* & *temporalium* pertinet ad auctoritatem ciuilem. Et is homo vel cœtus qui summum habet imperium, caput est & *ciuitatis* & *Ecclesie*; vna enim res est *Ecclesia* & *ciuitas Christiana*.« *De cive*, XVII, xxviii (ur. H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1983).

⁶⁷ Richard Tuck, »The civil religion of Thomas Hobbes«, v Phillipson in Skinner, *op. cit.*, str. 124. Pionirska razprava pri odpiranju religiozne dimenzije Hobbesove misli je J. G. A. Pocock, »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«,

ali previdno stališče je bilo opuščeno v *Leviathanu*, kjer suveren postane suveren tudi pri razlaganju Svetega pisma.⁶⁸ Zavračanje dvojnosti oblasti je ostalo: »cerkev, taka, ki je zmožna ukazovati, soditi, odpuščati, obsojati ali katerega koli drugega dejanja, je ista stvar kot civilna republika, ki jo sestavljajo kristjani; in se imenuje *civilna država* [...]. Časna in duhovna vladavina sta samo dve besedi, ki so ju privlekli na svet, da bi ljudje videli dvojno in ne vedeli, kdo je njihov zakoniti suveren.«⁶⁹ Spremenijo se suverenova poblastila: onkraj sleparij in zavajanj z dvojnostjo oblasti je bil »civilni suveren« »vrhovni pastor«⁷⁰ (tisto, čemur so Rimljani rekli *pontifex maximus*). Tudi Locke je dal vladarju vsa pooblastila v verskih vprašanjih. Mož, ki so ga sodobniki slavili kot filozofa, ki je razgnal farški mrak, v katerega je bilo zavito otroštvo človeštva, je v govoru, ki ga je napisal za Shaftesburyja, ko je ta ministroval, želel poučiti kralja, da je božji namestnik – *vice-regent* – v duhovnih zadevah.⁷¹

Stoletje pozneje je Rousseau hvalil Hobbesa, da je bil edini med »krščanskimi avtorji«, ki si je »drznil predlagati, naj se ponovno združi orlovi glavi«. Kjer koli namreč duhovščina obstaja kot posebna korporacija, je pojasnjeval Rousseau, terja svoj delež pri vladanju in zakonodaji, tako da imamo opraviti z dvema oblastema in suverenoma. Takšna dvojnost oblasti je povzročala nenehne spore in spopade, zaradi česar je bila »dobra politična skupnost v krščanskih državah nemogoča«. Hobbes je jasno prepoznal to zlo in ga hotel ozdraviti, saj če ni politične enotnosti, ne država ne vlada nikdar ne moreta biti dobro urejeni. Rousseau je sodil, da je bil rimski katolicizem, ki ga je imenoval religijo duhovnika, kar najbolj čudaška vera, ker je ljudi »s tem, ko jim je dajala dve zakonodaji, dve glavi, dve domovini, podrejala protislovnim dolžnostim in jim preprečevala, da bi bili hkrati pobožni in državljani.«⁷²

v *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, University of Chicago Press 1989. Za zgodovinsko ozadje Tuckove karakterizacije gl. Leo F. Solt, *Church and State in Early Modern England, 1509-1640*, Oxford University Press 1990.

⁶⁸ Gl. Tuck, *op. cit.*, str. 128 sq.

⁶⁹ »[...] a Church, such a one as is capable to Command, to Judge, Absolve, Condemn, or do any other act, is the same thing with a Civil Common-wealth, consisting of Christian men; and is called a *Civill State* [...]. *Temporall and Spirituall Government*, are but two words brought into the world, to make men see double, and mistake their *Lawfull Sovereign*.« *Leviathan*, xxxix (ur. R. Tuck, Cambridge University Press 1991, str. 321-2).

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Goldie, »Priestcraft«, str. 223, 229.

⁷² *Du contrat social*, IV, viii (*Oeuvres complètes*, zv. III, ur. B. Gagnebin in M. Raymond, Gallimard, Pariz 1964, str. 462-4.)

Rousseau je pisal to v *Družbeni pogodbi*, v poglavju o civilni religiji. Pomankljivost resnične vere – krščanstva evangelijev – je bila, da je srca državljanov, namesto da bi jih navezala na državo, oddaljevala od nje, tako kot od vseh drugih posvetnih reči. Zato je bila Rousseauju bolj povšeči »religija državljana«. Žal je bila poganska, utemeljena na zmoti in laži, pa vendarle dobra, ker in kolikor »znova poveže čaščenje bogov z ljubeznijo do zakonov in zato, ker državljanje s tem, ko postavi domovino za predmet njihovega čaščenja, uči, da s tem, ko služijo Bogu, ki jih varuje, služijo državi«. Tako razložene šibkosti krščanstva in vrline rimske civilne religije so pripravile tla za formulacijo Rousseaujeve lastne zamisli o civilni religiji: za državo je pomembno, da ima vsak državljan vero, ki ga uči ljubiti njegove dolžnosti in njegovo srce naveže nanjo.⁷³ Ustvarjalna misel se seveda hoče udejaniti. Zato si je Rousseau zamislil, da bi morala obstajati »izpoved povsem civilne vere«. Njene člene bi določil suveren, državljan pa bi jih morali zdeklamirati pred oblastmi in izrecno pripoznati vse njene dogme. Tisti, ki ne bi hoteli priseči na dogme civilne religije, bi bili izgnani, oni pa, ki so jih bili javno priznali, vendar bi se obnašali, kot da ne verujejo vanje, bi bili usmrčeni.⁷⁴ Pozitivni členi civilne religije bi državljanje učili svetosti družbene pogodbe, se pravi utemeljitvenega dejanja civilne skupnosti, in zakonov.⁷⁵

Obstajajo dobri razlogi za iskanje virov in napredovanja sekularizma pri protestantskih reformatorjih.⁷⁶ Toda na sekularizacijo moramo potem gledati kot na evangelizacijo. Tisto namreč, kar so protestanti imeli za resnično vero, ki je živela v »duhovništvu vseh vernih«, je bilo nujno vključeno v oblikovanje prave civilne ureditve, resnične politične skupnosti.⁷⁷ Pri Rousseauju je civilna religija postala veliko bolj sekularizirana kot v protestantski politični teoriji, na katero se je skliceval. In kar koli že je Rousseau utegnil reči o krščanstvu evangelijev kot resnični veri, z njim je posvetitev politične ureditve postala tisto, po čemer je bila religija resnična – čista civilna religija. Ta je bila izpeljana iz svetosti družbene pogodbe, hipostazirane občje volje. In to je Rousseaujeva dediščina, ki je ostala z nami.

Pojem »totalitarne demokracije« ni bil nikdar pretirano popularen. Toda če demokracija že ni postala totalitarna, ali če nam ni do tega, da bi jo videli kot tako, pa je postala bolj ali manj totalna in absolutna. V njej se je dopolnil tisti sekularizem, ki se je bojeval proti duhovni oblasti in s tem

⁷³ *Ibid.*, str. 464-5.

⁷⁴ *Ibid.*, str. 468; 1. inačica *Du contr. soc.*, *ibid.*, str. 340-1; cf. Rousseaujevo pismo Voltairu, 18. avg. 1756, *ibid.*, str. 1498.

⁷⁵ *Du contrat social*, IV, viii, str. 468.

⁷⁶ Cf. Skinner, *op. cit.*, zv. 2, str. 233, 338-9.

⁷⁷ Cf. Goldie, »The civil religion«, str. 200-1.

tudi proti posvetni oblasti, ki jo je artikulirala in postavila duhovna. Prav negacija religiozno artikuliranega sekularizma je odprla vrata resakralizaciji politične ureditve. Demokratični sistem je postal, ali vsaj postaja, resnična civilna cerkev, njegova ideologija pa izdelana civilna religija. Razglasitev Boga za mrtvega te religije ne prizadene. Kakor sekularistično razdejanje papeštva ni odstranilo religije iz javnih poslov, pač pa univerzaliziralo njeno prisotnost v urejanju posvetnih zadev, tako razglašena smrt Boga ni zmanjšala svetosti določene politične ureditve, temveč jo je povečala. Kakor je zmaga nad papeštvom povzdignila vse verne v duhovnike in »civilnega suverena« v »vrhovnega pastorja«, tako smrt Boga dovoljuje vsem pripadnikom kulta demokracije, da nastopajo kot bogovi.