

Zgodovinski časopis

HISTORICAL REVIEW

ZČ | Ljubljana | 76 | 2022 | št. 3-4 (166) | str. 281–565



Rajko Bratož, *Hieronymus als Zeithistoriker. Sein Blick auf die Krisenerscheinungen und auf den Untergang des Imperium Romanum* • Maurizio Levak, *Kasnoantičke ostave novca u Istri kao odraz sigurnosnih prilika na prostoru između Panonije i Padske nizine* • Janez Höfler, *Razmisleki ob novi monografiji o Turjaškem gradu in Turjačanih* • Gašper Oitzl, *Železarske skupnosti na Kranjskem v poznem srednjem veku* • Lucija Zala Bezljaj, *Religija in politično v ancien régimeu* • Ivan Smiljanič, *Javni spomin na ustreljene na Suhem bajerju v Ljubljani* • Jelka Piškurić, *Priseljevanje v Slovenijo s področja nekdanjih jugoslovanskih republik v času socializma in njegov odmev v javnost* • Oskar Opassi, *Spolne vloge v samoupravnem delavskem tisku: primer glasila kolektiva Delamaris 1974–1990* • Peter Mikša, *Jure K. Čokl, Slovensko osvajanje osemtisočakov (1975-1995)*

GLASILO ZVEZE ZGODOVINSKIH DRUŠTEV SLOVENIJE

Mednarodni uredniški odbor: dr. Kornelija Ajlec (SI), dr. Tina Bahovec (SI),
dr. Bojan Balkovec (SI) (tehnični urednik), dr. Rajko Bratož (SI),
dr. Ernst Bruckmüller (AT), dr. Liliana Ferrari (IT), dr. Ivo Goldstein (HR),
dr. Žarko Lazarevič (SI), dr. Dušan Mlacović (SI) (namestnik odgovornega
urednika), dr. Božo Repe (SI), dr. Franc Rozman (SI), Janez Stergar (SI),
dr. Imre Szilágyi (H), dr. Peter Štih (SI) (odgovorni urednik), dr. Marta
Verginella (SI), dr. Peter Vodopivec (SI), dr. Marija Wakounig (AT)

Za vsebino prispevkov so odgovorni avtorji, prav tako morajo poskrbeti za
avtorske pravice za objavljeno slikovno in drugo gradivo, v kolikor je to
potrebno. Ponatis člankov in slik je mogoč samo z dovoljenjem uredništva in
navedbo vira.

Redakcija tega zvezka je bila zaključena 30. septembra 2022.

Prevodi: Saša Mlacović (angleščina, nemščina)

Oblikovanje in oprema: Vesna Vidmar

Sedež uredništva in uprave: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete v Ljubljani,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija, tel.: (01) 241-1200,
e-pošta: info@zgodovinskicasopis.si; <http://www.zgodovinskicasopis.si>

Letna naročnina: za leto/letnik 2022: za nečlane in zavode 32 €, za društvene člane 24 €,
za društvene člane – upokojence 18 €, za društvene člane – študente 12 €.
Cena tega zvezka v prosti prodaji je 16 € (z vključenim DDV).

Naročnina za tujino znaša za ustanove 45 €, za posameznike 35 €
in za študente 25 €.

Plačuje se na transakcijski račun: SI 56020 1 000 12083935
Zveza Zgodovinskih društev Slovenije, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana,
Slovenija
Nova Ljubljanska banka, d.d., Trg Republike 2, 1520 Ljubljana LJBAS12X

Sofinancirajo: Publikacija izhaja s finančno pomočjo Javne agencije za raziskovalno
dejavnost RS

Prelom: ABO grafika d.o.o.

Tisk: ABO grafika d.o.o., Ljubljana, november 2022

Naklada: 780 izvodov

Zgodovinski časopis je evidentiran v naslednjih mednarodnih podatkovnih
bazah: Scopus, European Reference Index for the Humanities (ERIH),
Historical Abstracts, International Bibliography of the Social Sciences,
ABC CLIO, America: History and Life, Bibliography of the History of Art,
Ulrich's Periodicals Directory, Russian Academy of Sciences Bibliographies.

<http://www.zgodovinskicasopis.si>
info@zgodovinskicasopis.si



ISSN 0350-5774	
UDK	949.712(05)
UDC	

BULLETIN OF THE HISTORICAL ASSOCIATION OF SLOVENIA (HAS)

International Editorial Board: Kornelija Ajlec, PhD, (SI), Tina Bahovec, PhD, (SI), Bojan Balkovec, PhD, (SI) (Technical Editor), Rajko Bratož, PhD, (SI), Ernst Bruckmüller, PhD, (AT), Liliana Ferrari, PhD, (IT), Ivo Goldstein, PhD, (HR), Žarko Lazarević, PhD, (SI), Dušan Mlacović, PhD, (SI) (Deputy Editor-in-Charge), Božo Repe, PhD, (SI), Franc Rozman, PhD, (SI), Janez Stergar (SI), Imre Szilágyi, PhD, (H), Peter Štih, PhD, (SI) (Editor-in-Chief), Marta Verginella, PhD, (SI), Peter Vodopivec, PhD, (SI), Marija Wakounig, PhD, (AT)

The authors are responsible for the contents of their articles, they must also secure copyrights for the published photographs and figures when necessary. Reprints of articles, photographs, and graphic material are only allowed with explicit permission of the editorial office and must be cited as sources.

The editing of this issue was completed on September 30, 2022.

Translated by: Saša Mlacović (English, German)

Design: Vesna Vidmar

Headquarters and Mailing Address: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete v Ljubljani, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenia, phone: +386 1 241-1200, e-mail: info@zgodovinskiasopis.si; <http://www.zgodovinskiasopis.si>

Annual Subscription Fee (for 2022): non-members and institutions 32 €, HAS members 24 €, retired HAS members 18 €, student HAS members 12 €.

Price: 16 € (VAT included).

Subscription Fee: foreign institutions 45 €, individual subscription 35 €, student subscription 25 €

Transaction Account Number: SI 56020 1 000 12083935

Zveza Zgodovinskih društev Slovenije, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Nova Ljubljanska banka, d.d., Trg Republike 2, 1520 Ljubljana LJBAS12X

Co-Financed by: Slovenian Research Agency

Printed by: ABO grafika d.o.o., Ljubljana, November 2022

Print Run: 780 copies

Historical Review is included in the following international databases: Scopus, European Reference Index for the Humanities (ERIH), Historical Abstracts, International Bibliography of the Social Sciences, ABC CLIO, America: History and Life, Bibliography of the History of Art, Ulrich's Periodicals Directory, Russian Academy of Sciences Bibliographies.

<http://www.zgodovinskiasopis.si>

info@zgodovinskiasopis.si



ISSN 0350-5774	
UDK	949.712(05)
UDC	

KAZALO – CONTENTS

Razprave – Studies

- Rajko **Bratož**, Hieronymus als Zeithistoriker. Sein Blick auf die Krisenerscheinungen und auf den Untergang des Imperium Romanum288–315
Hieronim kot zgodovinar svoje dobe: njegovi pogledi na krizne pojave in zaton Rimskega cesarstva
- Maurizio **Levak**, Kasnoantičke ostave novca u Istri kao odraz sigurnosnih prilika na prostoru između Panonije i Padske nizine316–335
Coin Hoards from Late Antiquity in Istria as a Reflection of the Security Situation in the Area between Pannonia and the Po Valley
- Janez **Höfler**, Razmisleki ob novi monografiji o Turjaškem gradu in Turjačanih.....336–351
Remarks about the New Monograph on Auersperg Castle and the Auerspergs
- Gašper **Oitzl**, Železarske skupnosti na Kranjskem v poznem srednjem veku352–396
Iron-Making Communities in Late Medieval Carniola
- Lucija Zala **Bezljaj**, Religija in politično v *ancien régime*.....398–429
Religion and Politics in the *Ancien Régime*
- Ivan **Smiljanić**, Javni spomin na ustreljene na Suhem bajerju v Ljubljani430–463
Public Memory of Victims Executed at Suhi Bajer in Ljubljana
- Jelka **Piškurić**, Priseljevanje v Slovenijo s področja nekdanjih jugoslovanskih republik v času socializma in njegov odmev v javnost.....464–491
Jelka Piškurić, Priseljevanje v Slovenijo s področja nekdanjih jugoslovanskih republik v času socializma in njegov odmev v javnost
- Oskar **Opassi**, Spolne vloge v samoupravnem delavskem tisku: primer glasila kolektiva Delamaris 1974–1990492–509
Gender Roles in the Workers' Socialist Self-Management Press: The Newsletter of the Employees of Delamaris 1974–1990

Peter Mikša , Jure K. Čokl , Slovensko osvajanje osemtisočakov (1975-1995).....	510–532
Slovene Ascents of Eight-Thousanders (1975–1995)	

V spomin – In memoriam

Radoslav-Rade Petrović (Darja Mihelič).....	534–537
---	---------

Ocene in poročila – Reviews and Reports

Mark Bailey, Black death: Economy, Society and the Law in fourteenth-century England (Nina Ošep).....	540–542
Klemen Kocjančič, Red mrtvaške glave pod Alpami: Enote in ustanove Waffen-SS na Slovenskem med drugo svetovno vojno (Blaž Štangelj).....	543–546
Žarko Lazarević, Delo in zemlja. Male študije kmečkega sveta (Marta Rendla)	547–553
Ivan Smiljanić (ur.), Sočutje in stigma: Družbene razlike in revščina v slovenski novejši zgodovini (Maja Lukanc)	554–556

* * *

Navodila avtorjem prispevkov za Zgodovinski časopis	558–561
Instructions for Authors	
Letno kazalo Zgodovinskega časopisa 76, 2022	562–565
Annual Content of Zgodovinski časopis – Historical Review 76, 2022	

<https://www.doi.org/10.56420/Zgodovinskicasopis.2022.3-4.05>

Lucija Zala Bezlaj

Religija in politično v *ancien régime*

Bezljaj, Lucija Zala, mag. prof. zgodovine in sociologije, SI-1000 Ljubljana, Kržičeva 6, zala.bezljaj@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1069-3483>

Religija in politično v *ancien régime*

Članek se ukvarja z vprašanjem, kako razumeti vlogo religije v evropski družbi *ancien régime*. Prvi del je namenjen kritičnemu pregledu nekaterih uveljavljenih pristopov zgodovinopisja do razumevanja religije in verskih konfliktov. Ugotavlja, da pogosto zapadajo v bodisi ahistorično bodisi teleološko razumevanje religije. Naslanjajoč se na ugotovitve političnih marksistov o vlogi monarhičnega aparata oblasti kot glavnega ekspropriatorja, drugi del religijo v *ancien régime* umesti v takratne družbene odnose in jo misli kot na specifičen način vpeto v družbeno formacijo takratnega časa.

Ključne besede: religija, verski konflikti, legitimacija, *ancien régime*, politični marksizem

Bezljaj, Lucija Zala, MA in History and Sociology, a PhD student, SI-1000 Ljubljana, Kržičeva 6, zala.bezljaj@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1069-3483>

Religion and Politics in the *Ancien Régime*

The article addresses the question of how to understand the role of religion in the European society of the *Ancien Régime*. The first part aims to provide a critical overview of a few established historiographical approaches to the understanding of religion and religious conflicts. It was established that they often fall into the ahistorical or teleological understanding of religion. Building on the political Marxists' findings on the role of the monarchical apparatus of the authority as the principal expropriator, the second part of the article places religion of the *Ancien Régime* in the then-current social relations, thinking it as being imbedded in the social formation of the period in a specific manner.

Keywords: religion, religious conflicts, legitimisation, the *Ancien Régime*, political Marxism.

Uvod

Vprašanje narave prepletenosti religije in političnega (še posebej na primerih religijskega nasilja) v zgodnjem novem veku je bilo v zgodovinopisju bodisi implicitno bodisi eksplicitno obravnavano s paleto raznolikih raziskovalnih pristopov, od kulturne zgodovine in zgodovine mentalitet do ekonomističnega pristopa, ki vlogo religije zvaja na takratne ekonomske razmere. Ti pristopi pa sprožajo več teoretskih nedoslednosti in nejasnosti. Namen pričujočega prispevka je pretresti uveljavljene pristope k razumevanju tega vprašanja, poiskati njihove slepe pege in ponuditi predlog pristopa, ki bi bil zmožen preseči razkol med ekonomsko strukturo na eni strani in mentalitetami (ali ideologijo) na drugi.

Pristop, ki ga zagovarjam, izhaja iz paradigme historičnega materializma, katere temelj je, da družbene fenomene misli iz njih samih, natančneje, iz družbenih odnosov, ki jih vzpostavljajo. Ker družbeni odnosi včasih nikakor niso transparentni posameznikom, ki v njih sodelujejo, in jih je mogoče razločiti šele skozi proces abstrahiranja, ne le analize konkretnih dejstev, lahko paradigma historičnega materializma, ki izhaja iz abstraktnih družbenih odnosov, nudi vpoglede, ki v zgodovinopisju širše uveljavljenim pristopom ostanejo zakriti. V prvem delu pričujočega prispevka kritično pretresam dosedanje pristope k razumevanju vloge religije in verskega nasilja v zgodnjem novem veku. Na primerih bom prikazala, da (pogosto nevede) zapadajo bodisi v ahistorično razumevanje religije bodisi v teleologijo. Obenem ne poskušajo razložiti, zakaj je imela v družbi zgodnjega novega veka religija tako pomembno vlogo, temveč jim to dejstvo prej služi kot izhodišče za razlago drugih družbenih fenomenov; to naj bi bilo tolikanj samoumevno, da ne potrebuje lastne razlage. Trdim torej, da ključnega momenta za razumevanje zgodnjenovoveške religije in religijskih vojn uveljavljeni pristopi niso zmožni pojasniti, temveč ga predpostavljajo kot danega.

V drugem delu skozi primerjavo abstraktnih družbenih odnosov znotraj družbenih formacij kapitalizma in *ancien régime*,¹ ki nam omogoča izogniti se anahronizmom in ahistoričnosti, postavim predlog razumevanja specifične umešče-

¹ Pojmov *ancien régime* in kapitalizem ter zgodnji novi vek in moderna ne uporabljam kot sinonimov: medtem ko prva pojma označujeta družbeno formacijo, torej strukturo družbenih odnosov, druga dva označujeta časovno obdobje. V prvem delu navajani avtorji praviloma uporabljajo izraza zgodnji novi vek in moderna (saj se osredotočajo na časovne kontinuitete ali diskontinuitete), medtem ko bom v drugem delu uporabljala predvsem pojma *ancien régime* in kapitalizem, saj se bom osredotočala na strukturo družbene formacije.

nosti religije v politično-ekonomsko strukturo obdobja zgodnjega novega veka. Pri analizi družbene formacije *ancien régime* se teoretsko naslanjam na raziskave političnih marksistov, ki kot ključni moment analize družbene formacije med drugim upoštevajo obliko oblasti. Trdim, da je razumevanje slednje ključno za razumevanje strukturne umeščenosti religije v takratni družbi, pri čemer pa se nekoliko oddaljim tudi od sklepov političnih marksistov.

1 Pristopi k preučevanju religije v zgodnjem novem veku

Da je bila v zgodnjem novem veku religija neločljivo povezana s političnim, je danes med zgodovinarji nedvomno sprejeta trditev. Na kakšen način pa je bilo religiozno in politično natančneje prepleteno, je vprašanje, ki rojeva raznolike pristope k preučevanju zgodnjenovoveške religije in političnega ter različno razumevanje vloge religije. V nadaljevanju bom predstavila dva pristopa k raziskovanju religije in verskih konfliktov v času zgodnjega novega veka in zatem podala njuno kritiko z epistemološkega vidika. Za prvi pristop je značilno preučevanje religije kot ideologije (izraz na tem mestu uporabljam v smislu skupka idej) in religijo pogosto vidi v funkciji legitimacije nasilja. Za drugi pristop je značilno preučevanje povezave med religijo in oblastjo (oz. političnim), ki religijo razume kot institucionalizirano komponento oblasti, predvsem s teorijo konfesionalizacije v nemškem zgodovinopisju. Medtem ko je prvi vidik izrazitejši pri kulturni zgodovini in zgodovini mentalitet, je drugi izraziteje prisoten v politični zgodovini in zgodovini institucij. Opisana vidika se med seboj ne izključujeta in pogosto predstavljata drugo plat istega kovanca; skupaj ali posamično ju lahko zaznamo pri različnih pristopih.

Nazadnje bom predstavila in kritično ovrednotila tudi novejšo raziskovalno paradigmo nove kulturnopolitične zgodovine, ki poskuša preseči teleološkost drugega pristopa in instrumentalno podobo religije prvega, pri čemer pa, menim, ji ne uspe zares presekat problematičnih predpostavk obeh vidikov.

1.1 Religija in ideologija: orodje legitimacije

Versko nasilje zgodnjenovoveške Evrope je v zgodovinopisju dobro raziskana tema. Še posebej je raziskovalni zagon dobila na prelomu tisočletja, ko so se nekateri zgodovinarji začeli spraševati, kako lahko razumemo aktualne verske konflikte na Balkanu in Bližnjem vzhodu ter antiteroristični diskurz, ki se je razširil po 11. septembru.² Menili so, da je mogoče skozi raziskovanje zgodnjenovoveških verskih konfliktov razumeti, na kakšen način religija legitimira nasilje. Kljub temu da so le redki neposredno primerjali to obdobje s sodobnim, je denimo Heinz Schilling leta 2005 močno razvnel zgodovinsko polemiko o verskem nasilju z vprašanjem: »Ali so evropske družbe, ki danes dojemajo islamistični fundamentalizem kot povsem tuje nasilje, tudi same šle skozi fundamentalistično obdobje z versko ukoreninjenim nasiljem in z njim hranjenim terorjem, preden je postopoma lahko prišlo do

² Schmidt-Funke, *Religion und Gewalt*.

današnje avtonomizacije tako politike kot religije?«³ Sama formulacija vprašanja seveda predpostavlja teleologijo in implicira k določenemu cilju usmerjeni razvoj družb, v katerem naj bi islamistične družbe zaostajale za evropskimi, saj naj bi te njihovo trenutno fazo razvoja prešle že s koncem zgodnjega novega veka. A tudi če zanemarimo ta očitek, se postavlja vprašanje, ali je versko nasilje med različnimi družbami ustrezno primerjati med seboj oz. ali nam lahko uvidi o verskem nasilju v eni družbi kaj povedo o nasilju v drugi.

Franz Brendle in Anton Schindling v študiji »Religionskriege in der Frühen Neuzeit«⁴ menita, da nam lahko. Skozi pregled razmišljanj vidnejših zgodnjeno-voveških mislecev o legitimnosti vojne prikažeta, kako so se ta spreminjala: od Machiavellijevega *Vladarja*, ki upravičuje nasilje iz povsem političnih razlogov, prek versko utemeljenega pacifizma Erazma Rotterdamskega, do legitimacij religijskih vojn v Svetem rimskem cesarstvu 16. in 17. stoletja. Te zadnje so imele sicer religijske vzroke, a sta udeleženi strani slednje zakrili in vojne legitimirali s posvetno retoriko o zagotavljanju deželnega miru – šele ta retorika naj bi jima omogočala nazadnje sprejeti premirje, utemeljeno na posvetnem principu miru. V nasprotju s tem naj bi bile vojne proti Turkom tudi odkrito utemeljene na verski podlagi. Brendle in Schindling razpravo zaključita z besedami:

Med cinično amoralnostjo Machiavellijevega *Vladarja*, z evangelijem spodbujenega fundamentalističnega pacifizma Erazma Rotterdamskega in nasprotovanjem nasilju anabaptistov nam je čas renesanse, reformacije in protireformacije na začetku novega veka prinesel nadaljnji spekter odgovorov o etičnih problemih vojne in vojaškega nasilja. Da so ti odgovori lahko relevantni in aktualni tudi v sedanjosti in so zato vredni upoštevanja in diskusije, se kaže znova in znova.⁵

Odgovore na vprašanja o legitimaciji nasilja s pomočjo religije ali s posvetnimi interesi v zgodnjem novem veku torej vidita kot povsem aktualne za današnje razumevanje oboroženega nasilja. Podobno razmišlja Thomas A. Brady v članku »Limits of Religious Violence in Early Modern Europe«⁶, v katerem versko nasilje uporablja kot izraz, ki naj bi danes ponovno postal relevanten za razumevanje družbenih pojavov, potem ko se je legitimiranje nasilja z religijo z razsvetljenstvom začasno umaknilo racionalnim in posvetnim razlogom.

Problem opisanih primerov razumevanja verskega nasilja je, da tega predstavljajo kot ahistorično kategorijo, ki jo je mogoče enako legitimno uporabljati ne glede na družbeno obdobje ali okoliščine: spreminja se njena vsebina, ne pa tudi forma. Ob tem vero in nasilje jemljejo kot nespremenljiva pojava, ki jima zgodovinskost priznavajo zgolj toliko, kolikor se v različnih obdobjih izražata različno intenzivno oziroma sta različno v ospredju družbenega dogajanja. Zanemarijo pa dejstvo, da sta lahko oba pojava v različnih obdobjih povsem drugače umeščena v

³ Schilling, *Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus?*, str. 89. Povzeto po Schmidt-Funke, *Religion und Gewalt*.

⁴ Brendle, Schindling, *Religionskriege in der Frühen Neuzeit*, str. 15–52.

⁵ *Ibid.*, str. 52. Prev. Z. B.

⁶ Brady, *Limits of Religious Violence*, str. 125–155.

družbeno strukturo.⁷ Ne nazadnje takšno razumevanje spregleda, da je vprašanje legitimacije nasilja nekaj drugega kot vprašanje njegovih vzrokov. Menim, da za razumevanje (zgodnjenovoveških) konfliktov in vloge religije v njih ne moremo ostati na ravni idej, ki nasilje legitimirajo. Tovrstni raziskovalni pristop namreč implicira tiho predpostavko, da politične teorije oz. ideje o legitimnosti vojne in miru ali določenega vladarja neposredno vplivajo na družbeno in politično prakso. Na ta način lahko kot primerljivo sopostavlja nasilje iz različnih obdobj in družb, če ga le legitimira religija. Posledično se preučevanje zgodnjenovoveških religijskih vojn dejansko zdi aktualno in relevantno za razumevanje današnjega »fundamentalističnega terorističnega nasilja« (kar je izraz zahodnega diskurza). Apliciranje uvidov raziskav verskega nasilja zgodnjenovoveških družb na današnje versko nasilje je torej mogoče le, če ostanemo na ravni legitimirajočih idej. A uvid, da določene ideje o legitimnosti nasilja danes spominjajo na takšne ideje v zgodnjem novem veku, ne nudi uvida v vzroke ali strukturno logiko verskega nasilja kot takega. Nasprotno, prej zakrije bistvene razlike v strukturi umeščenosti nasilja in religije v obeh obdobjih ter s tem strukturne vzroke za izbruhe nasilja. Takšen pristop torej ne utrjuje le zahodnega rasističnega imaginarija, po katerem je Zahod v nasprotju z Bližnjim vzhodom že dosegel stopnjo racionalnosti,⁸ ampak je predvsem znanstveno neproduktiven, saj zakriva strukturne razlike med obdobjema.

Razumevanje religije kot legitimacije nasilja je problematično še z enega vidika. Sam izraz ‚legitimacija‘ že implicira, da objektivna dejstva ne ustrezajo vsebini legitimirajočih idej, da gre za obliko ‚napačne zavesti‘, da se torej z legitimacijo le zakriva neka druga resnica. Pojma ‚legitimacija‘ ali ‚ideologija‘ predpostavljata, da je mogoče analitično razlikovati med objektivnim temeljem oblasti in prakso njenega izvajanja. Heide Gerstenberger v nekoliko drugačnem kontekstu takšno mišljenje zavrne z besedami: »Kolikor vladanje obstaja zgolj *skozi* svojo prakso, so

⁷ Takšni logiki sledi denimo izbor prispevkov nekaterih zbornikov, kot je *Religion und Gewalt: Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, ur. Greyer in Siebenhüner, v katerem urednika že v prvem odstavku predgovora temo zbornika aktualizirata z omembami nasilja na Severnem Irskem, Bližnjem vzhodu, Balkanu ter ob 11. septembru (*ibid.*, str. 7). Zbrani prispevki se sicer posvečajo obdobju zgodnjega novega veka, večinoma v Evropi, vključujejo pa denimo prispevek o verski (ne)toleranci hindujcev. Drugi takšen je zbornik *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths*, ur. Palaver, ki med številnimi prispevki o religijskih vojnah zgodnjega novega veka vključuje tudi prispevek o vojni v razpadajoči Jugoslaviji. Še bolj izrazito ahistorično dojemanje verskega nasilja predstavlja zbornik *Zwischen Politik und Religion: Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, ur. Hildebrand, v katerem prispevki med drugim obsegajo vse od politične religije na Bližnjem vzhodu, odnosa med cerkvijo, državo in religijo v Mussolinijevi Italiji, do spraševanja, ali gre pri komunizmu in stalinizmu za sekularizirano religijo. Kakšno razlagalno moč imata takšno spraševanje in sopostavljanje tako raznolikih družbenih in zgodovinskih situacij, mi ostaja skrivnost. Očitno pa je, da izhajata iz predpostavke, da sta religija in nasilje ahistorični komponenti, ki ju je mogoče primerjati in sopostavljati, ne glede na obdobje, v katerem se pojavljata.

⁸ Izraza Zahod in Bližnji vzhod seveda na tem mestu uporabljam namerno, pri čemer je jasno, da gre pri njiju za konstruirani kategoriji, obstoječi zgolj v (neo)kolonialističnem in (neo)imperialističnem imaginariju.

koncepti kot ‚legitimizacija‘ in ‚ideologija‘ brez objekta.«⁹ Enako kot za vladanje bi lahko trdili za nasilje. Na ideologijo pač ne moremo gledati kot na napačno zavest, temveč kot na materialno prakso samo in način, na katerega se kaže v obliki družbeno veljavnih, torej objektivnih miselnih form. Kakšne pa so te, je povsem odvisno od družbenih odnosov, torej od vsakokratne družbene formacije – te pa se bistveno razlikujejo v kapitalizmu in zgodnjem novem veku, kot bo prikazano v drugem delu. Da je religija tista, ki v določenih obdobjih legitimira nasilje ali oblast, samo na sebi ne pove veliko: zgodovinar bi moral šele razložiti, zakaj v določeni družbi religija lahko igra takšno vlogo.

Naj predstavim še en primer ahistoričnega razumevanja verskega nasilja, ki je relevanten po eni strani zaradi njegove odmevnosti v zgodovinarskih krogih in po drugi zato, ker nudi izhodišče za še drugačne argumente proti takšnemu razumevanju. Poudarim naj sicer, da kljub razumevanju religije kot legitimacije nasilja upošteva, da ima ta poleg teološke oz. ideološke predvsem socialno komponento. Natalie Zemon Davis v izrazito odmevni študiji »The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France« iz leta 1973, ki je navdihnila za cel zbornik raziskav¹⁰ in polje francoskih religijskih vojn odprla kulturni zgodovini in historični antropologiji, v sklepu zapiše, da je mogoče na sodobno nasilje aplicirati koncept ritualov nasilja, ki ga predstavi na primeru zgodnjenovoveškega nasilja med katoliki in hugenoti. Skozi rituale nasilja, tako Zemon Davis, se skupnost očisti tistih, ki jih dojema za tujke oz. Druge, ter ponovno vzpostavi svojo notranjo enotnost.¹¹ Obenem naj bi takšno nasilje izbruhnilo zgolj v specifičnih pogojih: »A obredi nasilja niso obredi nasilja v *absolutnem smislu*. Preprosto nas opominjajo, da moramo, če želimo povečati varnost in zaupanje znotraj skupnosti, zagotoviti, da nasilje, ki ga generira, zadobi manj destruktivno in kruto obliko, manj razmišljati o pomiritvi ‚deviantnežev‘ in bolj o spremembi osrednjih vrednot.«¹²

Tudi tu je versko nasilje predstavljeno ahistorično in postavljeno v polje idej (vrednot) posameznikov. Kljub temu da Zemon Davis s svojo raziskavo ponudi svež uvid v racionalnost verskega nasilja in vpogled v to, kako so ga razumeli njegovi akterji, ničesar ne pove o samih pogojih možnosti takšnega nasilja (če ne pristanemo na povsem neprepričljivo in v raziskavi zgolj navrženo razlago, da pogoje možnosti predstavljajo same vrednote skupnosti, s katero se zopet zapletemo v spraševanje, zakaj vrednote sploh so, kakršne so). Predvsem pa takšen pogled ne razloži, zakaj so bili hugenoti tisti, ki so jih kristjani označili za Druge oz. tujke v skupnosti, torej zakaj so jih do te mere dojemali kot grožnjo, da je lahko prišlo do ekscesov, kot je šentjernejska noč. Odgovor na to se zdi samoumeven zgolj ob predpostavki, da je razlika v identiteti oz. verskem prepričanju sama na sebi že razlog drugosti. A drugačnost ne pomeni že *a priori* drugosti. Ta se vselej oblikuje skozi družbene odnose: razlika (v verskem prepričanju, rasi, kulturi itd.) se skozi oblikovanje drugosti šele vzpostavi kot relevantna, in ne obratno, da drugost izhaja

⁹ Gerstenberger, *Impersonal Power*, str. 3.

¹⁰ Murdock (ur.), *Ritual and Violence*.

¹¹ Zemon Davis, *Writing 'The Rites of Violence'*, str. 8–29.

¹² Zemon Davis, *The Rites of Violence*, str. 91. Prev. Z. B.

iz nje.¹³ Relevantnost verskega prepričanja za določitev drugosti določene skupine je treba šele razložiti, in ne predpostaviti.

Če ostajamo na ravni razumevanja religije kot legitimatorke nasilja, se odpira novo vprašanje: religija kot motivatorka zgodnjenovoveškega nasilja nikakor ni samoumevna. Čeprav je danes med zgodovinarji sicer splošno sprejeto, da je religija igrala ključno vlogo v zgodnjenovoveških religijskih vojnah, debata, do katere mere in na kakšen način ter kaj vse lahko štejemo med vzroke izbruhov religijskih vojn, nikakor ni zaključena. Naj jo ilustriram s predstavitvijo diskusije o francoskih religijskih vojnah, ki jo je odprl Mack P. Holt v članku »Putting Religion back into the Wars of Religion«.¹⁴ V tem članku se je Holt zavzel za pristop k razumevanju francoskih religijskih vojn, ki bi upošteval predvsem verske motive posameznikov ter njihova dejanja in razmišljanja interpretiral v kontekstu simbolike in pomenov, ki tvorijo družbeno telo in ga reprezentirajo. Holt torej religijo razume predvsem kot skupek vernikov, ne kot skupka prepričanj, a pristaja na njeno legitimacijsko vlogo, ko vzroke za vojne išče v (verskih) motivih njenih udeležencev.¹⁵ Henry Heller v svojem odgovoru Holtu v članku »Putting History Back into the Religious Wars: A Reply to Mack P. Holt«¹⁶ nasprotno poudarja predvsem ekonomske in socialne krize kot glavne povzročiteljice francoskih religijskih vojn in se obenem obregne ob Holtovo brezčasno razumevanje kulturnih vzorcev. Holt nanj odgovori¹⁷ z očitki Hellerjevemu ekonomizmu, torej zvajanju družbenih pojavov na ekonomske vzroke, predvsem pa z očitkom, da družbenim pojavom ni mogoče pripisati enega monolitnega vzroka, temveč so ti mnogostranski. Hellerjev model razlage pojava z družbeno strukturo označi za determinizem, saj naj ne bi dovoljeval prostora za človeško delovanje, prilagajanje in upiranje tem strukturam. Zato, doda, mu je ljubša analiza simbolov, ritualov in splošen fokus na kolektivno mentaliteto, saj ti po njegovem mnenju – v nasprotju z razrednim konfliktom, ki je v temelju Hellerjeve analize – niso tako monolitni in so obenem stalno podvrženi prilagajanju in pogajanjem.¹⁸

Diskusija, ki sem jo shematično opisala, lepo odraža med nekaterimi zgodovinarji priljubljeno mnenje, da so ljudje agensi družbenega dogajanja, ki jim družbene strukture nudijo le okvir, o katerem pa se posamezniki stalno pogajajo, se mu upirajo in ga presejajo. Ob takšni predpostavki ne čudi, da se diskusija vrti zgolj okrog motivov udeležencev v vojnah. Tako, sledeč argumentu, ima analiza mentalitet večjo razlagalno moč, saj nudi vpogled v osmišljanja in razumevanja dejanj agensov. A vprašanje, čemu pripisati glavne vzroke za določeno zgodovinsko dogajanje (v tem primeru izbruh vojn) – ekonomskim, verskim ali političnim motivom ali morda vsem trem hkrati – je problematično, saj že predpostavlja ahistorično ločenost sfer ekonomije, politike in religije, ki se jim zgodovinskost priznava zgolj z vidika tega,

¹³ Vogrinc, Konstrukcije drug(ač)nosti. v: *Transverzala*.

¹⁴ Holt, *Putting Religion back into the Wars of Religion*, str. 524–551.

¹⁵ *Ibid.*, str. 534.

¹⁶ Heller, *Putting History Back into the Religious Wars*, str. 853–861.

¹⁷ Holt, *Religion, Historical Method, and Historical Forces*, str. 863–873.

¹⁸ *Ibid.*, str. 871.

do katere mere so v določenem obdobju izpostavljene. Ne nazadnje trditev, da so bili verski motivi ključni element francoskih religijskih vojn, sicer sama na sebi ni napačna, a raziskovalno polje zastavlja močno omejujoče: nič nam namreč ne pove o tem, zakaj so v obravnavanem obdobju prevladali verski motivi nad preostalimi (tako Heller Holtu upravičeno očita brezčasnost kulturnih vzorcev!), predvsem pa, kot rečeno, predpostavlja, da je verske motive v zgodnjem novem veku mogoče analitično ločiti od denimo političnih in ekonomskih, kar nikakor ni samoumevno.

Historičnomaterialistični pristop, ki ga bom ubrala v drugem delu, poskuša preseči raven motivov, interesov in racionalnosti posameznikov. Obenem se izogiba ekonomizmu (ki ga Holt povsem upravičeno očita Hellerju!), saj – v nasprotju s pogosto predstavo nekaterih zgodovinarjev (ki jo žal prevečkrat potrjujejo samooklicani marksistični zgodovinarji) – vzrokov družbenih pojavov ne pripisuje ekonomskim interesom (takšen pogled ahistorično predpostavlja avtonomnost sfere ekonomije), temveč svojo analizo gradi iz samega odnosa prilaščanja presežkov, torej načina, na katerega se družba kot celota reproducira. Šele ta pristop, menim, je zmožen misliti, zakaj religija v tem času igra tako osrednjo vlogo, da se sploh lahko kaže kot glavna legitimatorka ali motivatorka nekaterih dejanj.

1.2 Religija in praksa: institucionalizacija in konfesionalizacija

S preučevanjem povezav med religijo in politično prakso se intenzivno ukvarja nemško zgodovinopisje. Na tem področju prelomnico predstavlja vpeljava koncepta konfesionalizacija nemških zgodovinarjev Wolfganga Reinharda in Heinza Schillinga konec sedemdesetih let prejšnjega stoletja. Njuna teorija je sicer do zdaj doživela številne kritike, izpopolnitve in prilagoditve, a še vedno ostaja relevantno miselno orodje nemškega zgodovinopisja. Z vpeljavo koncepta konfesionalizacije sta omenjena zgodovinarja raziskovanje religije v zgodnjem novem veku iz polja kulturne in teološke zgodovine umestila v polje socialne zgodovine.¹⁹

Reinhard in Schilling sta zamajala do tedaj uveljavljeno predstavo o reformaciji kot progresivnem gibanju, ki naj bi sprožilo reakcionaren odziv katoliške cerkve s protireformacijo, ta antagonizem pa naj bi se skozi destruktivne religijske vojne razpletel v močno organizacijo absolutistične države zgodnjega novega veka²⁰ (po logiki Heglove dialektike – teza, antiteza, sinteza). Reinhard pokaže, da je takšno razumevanje napačno, saj reformacija in protireformacija nista bili v odnosu akcije in reakcije – niti v logičnem niti v časovnem smislu, temveč prej paralelna procesa. Prav tako protireformacija ni imela zgolj reakcionarne vloge. Ne nazadnje sama zgodnjenovoveška ‚država‘ ni bila nevtralna v odnosu do religije in verskih konfliktov, temveč je bila odkrito netolerantna in je prav to netolerantnost upravičeno videla kot svojo moč.²¹ Zato kot drugačen pristop k razumevanju tega obdobja ponudita teorijo konfesionalizacije, ki jo Reinhard predstavi sledeče:

¹⁹ Lotz-Heumann, *The Concept of 'Confessionalization'*, str. 95.

²⁰ Reinhard, *Reformation, Counter-Reformation*, str. 383.

²¹ *Ibid.*, str. 384.

Pod pritiskom vzajemne konkurence nove verske skupine niso imele druge izbire, kot da so se vzpostavile kot ‚cerkve‘, tj. stabilne organizacije z jasno definiranim članstvom. Te nove ‚cerkve‘ so morale biti bolj rigidne od stare predreformacijske cerkve, članstvo v kateri je bilo samoumevno in ni terjalo budnega vzdrževanja. Posamezne veroizpovedi so služile za vzpostavljanje distinkcije med temi različnimi verskimi skupnostmi. In ker nemška beseda »veroizpoved« [Konfession] pokriva tako veroizpovedi kot njim pripadajoče skupnosti, sem se odločil, da formacijo novih cerkva poimenujem *Konfessionalisierung* (konfesionalizacija).²²

Ne glede na teološke razlike med temi veroizpovedmi, tako Reinhard, so značilnosti procesov, ki so jim botrovale, podobne. Prvič, discipliniranje članstva s strogimi pravili obiskovanja cerkve in ritualov ob porokah, pogrebih, krstih ipd. ter obnašanja v zasebnem življenju (kar so zagotavljali z na novo oživljeno prakso vizitacij, pri kalvinistih pa je to funkcijo opravljal cerkveni zbor, ustanovljen posebej za to; katoliška cerkev je v ta namen ustanovila še inkvizicijo). Drugič, zagotavljanje ortodoksosti članov na strateških pozicijah (pridigarjev, učiteljev, zdravnikov ipd.), v ta namen pa vzpostavljanje izobraževalnih ustanov, ki so prav tako disciplinirale obnašanje in skrbele, da ljudje niso hodili na izobraževanje v tujino, kjer bi bili izpostavljeni slabim vplivom. Tretjič, oblikovanje identitete verske skupnosti, ki je morala biti kar najbolj homogena, in prekiniti vezi s sosedi drugih veroizpovedi. Za zagotavljanje vsega tega so morale cerkve zagotoviti usposobljen kader in oblikovati lastne institucije, nekaj, kar je stara katoliška cerkev sicer imela, nove protestantske cerkve pa so morale institucionalno infrastrukturo šele zgraditi ali prevzeti infrastrukturo prejšnje cerkve. Zaradi pomanjkanja osebja in institucij so se bile cerkve prisiljene v večji ali manjši meri nasloniti na sekularne oblasti.²³ Z vsem tem so cerkve dosegle discipliniranje svojega članstva, a tudi cilje, ki jih niso načrtovale: prvič, z izobraževanjem in discipliniranjem članstva, tako Reinhard, so spodbudile racionalnost (katoliška cerkev denimo z jezuitskim redom) in pripravljenost na birokratizacijo ter na ta način prispevale k bolj »moderni« družbi. Drugič, zaradi pritiska, ki so ga povzročale skozi discipliniranje, so povzročile stres in latentno agresijo, izraženo v pregonih čarovnic, ki so višek dosegli ravno v času in prostoru najintenzivnejše konfesionalizacije. In tretjič, konfesionalizacija je močno prispevala k vzpostavljanju modernih držav v Evropi, saj ji je skozi sodelovanje sekularnih oblasti uspelo razširiti monopol moči, disciplinirati podanike in uveljaviti politično identiteto (zaradi neločljive povezanosti med religioznim, političnim in ekonomskim se namreč politična identiteta ni mogla vzpostaviti ločeno od verske, tako da je denimo v Španiji nacionalna identiteta vezana na katolištvo, v Angliji na protestantizem, v nemških deželah, kjer še posebej ni bilo drugih kulturnih demarkacijskih značilnosti, pa je veroizpoved še toliko pomembneje oblikovala deželne identitete). Zato se državam tudi ni splačalo izvajati politike verske tolerance.²⁴ Tako si je do srede 17. stoletja večina vladarjev, denimo francoski, španski in mnogi italijanski, uspela podrediti pripadajoče cerkve. Obenem so te poleg avtonomije

²² *Ibid.*, str. 390. Prev. Z. B.

²³ *Ibid.*, str. 391–396.

²⁴ *Ibid.*, str. 397, 398.

za varstvo pred konkurenco sekularnim vladarjem pogosto prepustile posestva in dohodke, kar nikakor ni veljalo zgolj za protestantske dežele: francoska krona je religijske vojne, denimo, v večini financirala s prodajo cerkvenih posesti; v Franciji, Španiji in na Bavarskem je morala duhovščina plačevati davke sekularnim oblastem, čeprav je bila po kanonskem pravu tega načeloma opravičena; ne nazadnje, tako katoliški kot protestantski vladarji so ukinjali privilegije duhovščine, kar je po mnenju Reinharda šlo v smeri splošnega izenačevanja in uveljavljanja moderne enakopravnosti državnih podložnikov. V tem procesu je torej duhovščina izgubila status posebnega stanu.²⁵ Podobno Schilling konfesionalizacijo z njenim zatiranjem ljudske religije in vsiljevanjem predpisanih vzorcev tako verskega kot sekularnega vedenja, discipliniranjem prebivalstva, oblikovanjem konfesionalnih in nacionalnih identitet ter cerkveno podreditvijo sekularnim oblastem in posledičnim razvojem birokracije vidi kot odločilni moment na poti v moderno dobo: »Na koncu, ko je država postala dovolj močna, da je lahko učinkovito funkcionirala brez pomoči cerkve ali religije, je lahko zavrnila maksimo, da je ‚religija vez družbe‘, in sprejela pluralnost cerkva in svetovnih nazorov.«²⁶

Kot že rečeno, je bila teorija konfesionalizacije deležna številnih kritik. Na tem mestu se ne bom spuščala niti v polemike o periodizaciji reformacije in protireformacije²⁷ niti v že opravljene kritike funkcionalizma²⁸ obravnavane teorije niti o pomenu zgodovine »od spodaj« (namesto »od zgoraj«, kot jo razvija koncept konfesionalizacije²⁹), temveč bom omenila zgolj tiste kritike, ki so simptomatične in inherentne samemu pristopu. Eno teh je vprašanje *teleološkosti*. Problematičnost teleološkosti razlage procesa modernizacije, ki naj bi ga konfesionalizacija spodbudila, tj. da se v zgodnejšem obdobju išče korenine novejšega, pri čemer se zgodnejšega zreducira na značilnosti, ki so se kot dominantne izkazale v naslednjem, izpostavlja Schorn-Schütte.³⁰ Zgodovinarje pozove k obravnavanju obdobja zgodnjega novega veka kot specifičnega obdobja z lastnimi značilnostmi, kjer »veroizpovedi predstavljajo nosilce in posredovalce vrednotnih horizontov, specifičnih za zgodnji novi vek, ki jim v tem procesu pripada osrednja vloga, ki pa nimajo pomena z zornega kota konfesionalizacije, kot se jim ga je do sedaj pripisovalo.«³¹ Po njenem je prav tako kot zamejevanje od drugih veroizpovedi in centralizacije oblasti pomemben vrednotni oz. vsebinski pomen veroizpovedi, ki deluje kot vrednotna orientacija tudi v političnem smislu, saj oblastem daje legitimacijo skozi sklicevanje na tradicionalne oblike vedenja in mišljenja. V tem smislu so predstave o legitimni oblasti, ki se razlikujejo med protestanti in katoliki, pri obojih vendarle tradicionalne in

²⁵ *Ibid.*, str. 401, 402.

²⁶ Schilling, *Confessional Europe*.

²⁷ *Ibid.*, str. 107.

²⁸ Lotz-Heumann, *The Concept of 'Confessionalization'*, str. 108.

²⁹ Tako denimo Schmidt meni, da je vloga države pri procesu konfesionalizacije preveč poudarjena, in prikaže, kako so lokalne skupnosti same izvajale opisano discipliniranje in razvijale konfesionalno identiteto (Schmidt, *Sozialdisziplinierung?*, str. 639–682. Povzeto po: Lotz-Heumann, *The Concept of 'Confessionalization'*, str. 110).

³⁰ Schorn-Schütte, *Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?*, str. 61–77.

³¹ *Ibid.*, str. 70. Prev. Z. B.

oprte na še vedno srednjeveške predstave o redu sveta. Zato je treba po njenem mnenju modernost zgodnjega novega veka relativizirati.³²

S kritiko Schorn-Schütte se lahko do neke mere strinjam, a menim, da je kljub temu deloma pomanjkljiva. Gotovo moramo teleološkost že na načelni ravni pristopa zavrniti kot neustrezno. A poudarjanje sočasnosti tako modernih kot tradicionalnih ali še srednjeveških elementov v obdobju zgodnjega novega veka (oz. t. i. sočasnosti nesočasnega)³³ teleološkosti nikakor ne zavrne. Tako kljub ugotovitvi, da je napačno poudarjati zgolj nekatere elemente, ki so kasneje izraženi v moderni dobi, ker so bili v tistem času prisotni tudi elementi starejše družbe, na te elemente vendarle gleda, kot da imajo kontinuiteto. Pri tem pa se zakrije dejstvo, da so ti elementi, ki so podobni bodisi modernim bodisi srednjeveškim, v strukturi zgodnjega novega veka morda igrali povsem drugačno vlogo kot v družbi srednjega veka ali moderne in ravno zato ni šlo za elemente z enako ali podobno logiko. Ravno če na družbene elemente gledamo ločeno enega od drugega in vsakemu posebej poskušamo iskati kontinuitete ali diskontinuitete, spregledamo njihovo specifično medsebojno prepletenost, določeno z vsakokratno družbeno formacijo. Centralizacija oblasti in birokratizacija, na primer, ki naj bi predstavljali moderna elementa (ne glede na to, ali ju jemljemo kot določujoči značilnosti zgodnjenovoveškega obdobja, tako kot Schilling in Reinhard, ali kot le dva od mnogih elementov religije, tako kot Schorn-Schütte), strukturno gledano nista predstavljala kontinuitete v razvoju v moderno meščansko državo, kot bo prikazano v drugem delu, temveč sta kljub navidezni podobnosti z moderno državo imeli povsem drugačno strukturno logiko delovanja, vezano na specifično družbeno organizirano prilaščanje presežkov. Ker Schorn-Schütte tega v svoji kritiki ne upošteva, lahko Reinhard na njene očitke o teleološkosti brez težav odgovori, da o modernizaciji pač ni pisal z vrednotnega stališča, torej ne kot o pozitivnem, temveč nevtralnem pojavu, in da njegova teza o pomenu konfesionalizacije za oblikovanje moderne države povsem zdrži, tudi če upoštevamo, da ta razvoj ni bil intencionalen, in da nekateri vidiki povezave med religijo in političnim niso bili »moderni«. ³⁴



Izpostavila sem problematiki dveh pristopov k vprašanju vloge religije v družbah zgodnjega novega veka. Prvega, ki religijo razume predvsem v smislu ideologije in s tem kot konstitutivno za identiteto skupnosti in posameznikov; v kontekstu verskih konfliktov tako religijo predvsem vidi v funkciji legitimacije nasilja in oblasti. Drugega, ki religijo vidi kot materialno prakso, prepleteno s političnim, oz. politično institucionalizirano (skozi proces konfesionalizacije) in posledično v večji ali manjši meri kot element (ali enega od elementov) bodisi modernizacije bodisi tradicionalizma. Naj ponovno poudarim, da opisana dva vidika nikakor nista medsebojno izključujoča.

³² *Ibid.*, str. 71–77.

³³ Za podrobno razlago izraza "sočasnosti nesočasnega" (tu v kontekstu periodizacije zgodnjega novega veka) glej Štuhec, *Grenzen und Zesuren*.

³⁴ Reinhard, 'Konfessionalisierung' auf dem Prüfstand, str. 79–103.

Ker nobeden od teh pristopov ne upošteva strukturne umeščenosti religije v samo družbeno formacijo, torej v pogoje družbene reprodukcije zgodnjega novega veka, lahko iščeta kontinuiteto s sodobnostjo, bodisi v na videz podobnih načinih legitimiranja nasilja skozi religijo bodisi v na videz podobnih institucionalnih praksah oblasti. Da bi konkretnije razumeli, zakaj sta v tem iskanju kontinuitete oba problematična, moram najprej razumeti specifike obeh družbenih formacij (*ancien régime* in kapitalizma) in različno strukturno umeščenost religije v obeh. A še prej naj se posvetim raziskovalni paradigmi, ki poskuša združiti oba opisana vidika, po eni strani z upoštevanjem ‚pogleda domorodcev‘,³⁵ po drugi z upoštevanjem politične prakse – paradigmi t. i. politične kulturne zgodovine. Na primeru te paradigme bom odprla vprašanje agensov zgodovinskih dogodkov in odnosa med strukturami in posamezniki.

1.3 Strukture ali posamezniki

Kritika tradicionalne politične zgodovine, kot se je vzpostavila z družbeno, gospodarsko in kulturno zgodovino, zgodovino vsakdanjega življenja, zgodovino mentalitet ipd., se ni nanašala na samo polje političnega, temveč na redukcionističen pristop, ki ga zanima zgolj dogodkovna pozitivistična zgodovina. Tako se je novo zgodovinopisje sprva sicer izrazito izogibalo političnih tem in odpiralo nove, a se je kasneje lahko uveljavilo tudi na polju političnega, ki pa je bilo tokrat razumljeno bistveno širše od ozkih političnih dogodkov in odločitev.³⁶ Tako se je, denimo, utemeljitelj šole *Cambridge School of Intellectual History*, Quentin Skinner,³⁷ posvetil preučevanju oblikovanja političnih idej in teorij. Dokazoval je, da formulacije slednjih sprožijo konfliktni dogodki, kot so vojne ali politične krize, da bi z njimi legitimirali zahteve po oblasti. Skinnerjeve raziskave so močno vplivale na nemško zgodovinopisje zgodnjega novega veka, ki se je ukvarjalo z oblikovanjem predmoderne državne tvorbe.³⁸ Primer pristopa kulturne zgodovine predstavlja denimo razprava Saša Jeršeta, v kateri predstavi razumevanje političnega v sodobnem zgodovinopisju:

Pojem politike – ali bolje, pojem političnega – moremo torej danes razumeti onstran pojma države oziroma političnih institucij, a brez tega, da bi oboje zoperstavljali ali celo ignorirali, namreč kot sfero življenja skupnosti, v kateri se skozi formalne in neformalizirane postopke ter zavestne pa tudi neozaveščene mehanizme oblikujejo odločitve, ki zadevajo celotno (politično) skupnost in so tako ali drugače zavezujoče za vse pripadnike skupnosti. Tudi pojma oblasti ne moremo razumeti le kot aparat države: tako hladno oboroženi aparat države kakor aparat države, ki naj ga z Louisom

³⁵ Geertz, *Debeli opisi*, str. 37–60.

³⁶ Jerše, *Besednjak oblasti*, str. 257.

³⁷ Skinner, *The Foundation of modern political thought*, str. 22.

³⁸ Arno Strohmeier si na primer v delu *Svoboda politike in moč vere* zastavlja vprašanje, kako so konflikti med deželnimi stanovi in deželnoknežjo habsburško oblastjo vplivali na oblikovanje določene stanovske zgodovinske kulture in kako je slednja legitimirala njihove zahteve po udeležbi pri oblasti. Strohmeier, *Svoboda politike in moč vere*, str. 22, 23.

Althusserjem imenujemo ideološki. Razumeti ga moremo kot sistem odnosov med pripadniki skupnosti, ki ga na eni strani nemara res vselej vzpostavljata hladno orožje in bolj ali manj prikrito oblastno ideološko nasilje, a na drugi strani tudi soglasje skupnosti – pa naj bo srčno ali pa le deklarirano ali celo izsiljeno – glede temeljnih principov in vrednot oblasti oziroma vsaj nenehno naprežanje skupnosti, da se tako soglasje doseže. [...] [Politična zgodovina je] zgodovina individualnih in kolektivnih predstav o svetu in človeku v njem, obenem pa je zgodovina uresničevanja, le redko pa tudi zgodovina uresničitev teh predstav.³⁹

Takšno razumevanje političnega ima, menim, več šibkih točk. Najprej, zakaj je soglasje skupnosti postavljeno kot nasprotje Althusserjevemu ‚hladnemu‘ ideološkemu aparatu države? Po Althusserjevem modelu je soglasje vendar ravno proizvod določene ideologije. Ta pa ne deluje (ali ne deluje nujno) le z nasiljem. Soglasje skupnosti o temeljnih vrednotah oblasti ni nekaj, kar bi bilo za skupnost konstitutivno, kar bi oblasti predhajalo (po principu Rousseaujeve družbene pogodbe), temveč se, nasprotno, uveljavi ravno skozi oblastna razmerja. Za kapitalistično državo denimo lahko rečemo, da ima svojo lastno strukturno logiko, ki je v pretežni meri neodvisna od konkretnih odločitev posameznikov. Prav tako njeno delovanje ni omejeno na to, ali ima v očeh konkretnih posameznikov legitimnost, temveč se legitimnost vzpostavlja za nazaj, saj jo določa že strukturna umeščenost meščanske države kot take: ker se na državljanke nanaša kot na enakovredne nosilce pravic (glej drugi del), je legitimno vse, kar se nanaša na t. i. obči interes, kar torej ni v zasebnem interesu konkretnih posameznikov (kajti moderna država zasebni interes šele vzpostavi kot ločen od javnega). Pri tem ne gre za prevlado določene predstave o tem, kako naj bi bila videti idealna država, temveč za strukturno logiko te države same.

Predstava, da posamezniki znotraj ustavnega okvira artikulirajo svoje politične misli, tem poskušajo dati legitimnost in iz njih izvajati svoja dejanja, gotovo drži. Toda v kolikšni meri so takšne politične misli in iz njih izvedena dejanja relevantni za materialno prakso politične skupnosti? »Državo je razumeti najprej kot miselni konstrukt, ki se oblikuje v političnem boju, torej v soočanju zavezništev političnih prijateljev s političnimi sovražniki,« zapiše Jerše. Tak idealizem ne more misliti konkretnih materialnih oblastnih praks, ki v veliki meri določajo, kdo bo »politični prijatelj« in kdo »politični sovražnik« oz. kdo bo sploh pripuščen v polje političnega ter kdo vse bo tvoril »politično skupnost« in kdo ne, predvsem pa, kako bo polje političnega sploh umeščeno v družbeno strukturo – ne more torej misliti zgodovinskosti političnega.

Takšen idealistični pogled izhaja iz predpostavke nove kulturne in socialne zgodovine, ki posameznikov ne razumeta le kot produkta ‚togih družbenih struktur‘, temveč kot

ustvarjaln[e] in dejavn[e] premišljevalc[e] svojega časa, svoje družbene stvarnosti in sebe samih. Dejstva in dogajanja skupaj s svojimi strukturami so tako vselej predmet dinamične refleksije oziroma sproščene kognitivnosti, še več, dejstva in dogajanja so

³⁹ Jerše, *Besednjak oblasti*, str. 257–259.

vselej najprej projekcije posameznikovih in kolektivnih prepričanj, želja in interesov. Z drugimi besedami, obstajajo najprej, nemalokrat pa celo izključno, kot ideje ali boljše fikcije v očeh tistih, ki jih izkušajo.⁴⁰

Čeprav naj bi takšna nova zgodovina rešila zagate strukturalizma, ki ima težave misliti zgodovino v njenih prelomih, pa je mogoče takšno pojmovanje interpretirati kot regresijo v že preseženo pojmovanje posameznika kot najprej izvendružbenega, ki nato pride v stik s strukturo ali institucijo, ki ga deloma preoblikuje in si ga podredi, a se ji posameznik vendarle lahko upira, si jo prilagaja, jo spreminja ipd., kar lahko stori le ob predpostavki neke (četudi zgolj implicitne in neizrečene) preddružbenosti. A zatekanje v preddružbenost posameznikov predstavlja le sivo polje, ki ga paradigma ne zmore misliti, ne pa dejanske razlage.

Obenem je opisana predstava sporna tudi zaradi popreproščenega dojetja struktur kot tistih, ki naj bi posameznike sprogramirale v povsem disciplinirane robote – česar tudi sam strukturalizem nikoli ni trdil. Althusserjevi ideološki aparati so predstavljeni kot hladno ideološko nasilje, ne pa kot iskanje konsenza skupnosti. A Althusser ideologije ne razume kot vsiljenega niza prepričanj, temveč kot nekaj, v čemer se posameznik vselej že nahaja, čim se prepozna kot subjekt, in ki se nanaša na predstavo o materialnih praksah. Althusser namreč nikoli ne govori o konkretnih »vrednotah« ali legitimacijskih »idejah«, temveč o *materialnem* obstoju ideologije.⁴¹ Rastko Močnik razvije Althusserjevo teorijo ideološke interpelacije in prikaže, da institucionalno strukturo reproduciramo, ravno ko delujemo kot akterji oz. subjekti in »družbeno situacijo« subjektiviramo. Družbena struktura je namreč vedno nepopolna, vedno proizvede neki manko oziroma protislovje,⁴² ki ga poskuša preseči določena institucija, ta pa tudi sama vedno proizvede novo protislovje. Institucije tako obenem proizvedejo predstavo o sebi in obenem so to, čemur Althusser pravi »materialni obstoj ideologije«, saj imajo družbene vezi, ki jih institucija vzpostavlja, za posameznike določen pomen oz. simbolno razsežnost. Če mislimo simbolno razsežnost institucije skupaj z njeno nepopolnostjo oziroma mankom, lahko rečemo, da ravno sledenje normi institucije posameznika privede v protislovje zahtev, ki naj bi jih ta izpolnjeval.⁴³ To pa pomeni, da ima obenem

⁴⁰ *Ibid.*, str. 256, 257.

⁴¹ Althusser, *Ideologija in ideološki aparati*.

⁴² Močnik to prikaže na Radcliffe-Brownovem primeru sorodstvenih odnosov, kjer se družinski člani poročenega para znajdejo v protislovnem razmerju do družinskih članov primožene ali priženjene družine, ki jih obenem sili v strukturno sorodstveno bližino kot člani iste družine in oddaljenost kot člani druge družine, to protislovje pa se razveže v institucionalno zapoved razmerja oddaljenosti med zetom in taščo ter bližine med moževimi in ženinimi brati in sestrami (Močnik, *3 teorije*, str. 124–126).

⁴³ Močnik za primer poda Himeno iz Corneillevega *Cida*, ki se ob Cidovem uboju njenega očeta znajde v protislovju dveh družbenih zapovedi: ene s strani položaja ženske in aristokratke (zahteva po ustrezni poroki), druge s strani institucije družine (zvestoba spominu očeta in zahteva po njegovem maščevanju). Ker se obe zapovedi kažeta kot absolutni, a se hkrati izključujeta, bo Himenina odločitev (ali poroka s Cidom ali zahteva za njegovo smrt) v obeh primerih upravičena in v obeh primerih izdajalska. Protislovje se razreši s tretjo institucijo, institucijo kraljeve avtoritete, na katero Himena prenese odločitev. Ko se Himena odloči za odpoved odločitvi, to že

vselej na voljo več izbir, kako opisati in razrešiti to protislovje, vsaka od teh izbir pa bo legitimna s stališča institucije oziroma bo vedno že institucionalna. Ravno to protislovje, ki se kaže kot nemoč institucije, zares deluje družbeno povezovalno: kot je vsaka izbira lahko legitimna, je namreč vsaka lahko tudi problematična. Protislovje torej od posameznika vselej zahteva, da svojo odločitev in pomene, ki ji jih pripisuje, upraviči pred drugimi, s tem pa potrdi učinek ‚celote‘ strukture. Močnik zaključí, da je hegemonia ideologija tista, ki ravno omogoča ljudem »misliti s svojo glavo«. ⁴⁴

Takšen pogled na delovanje institucij in hegemonie ideologije preseka gordijski vozelski spopadov med t. i. zgodovino »od zgoraj« in »zgodovino od spodaj«: medtem ko prva raziskuje delovanje institucij in pomen njihovega discipliniranja (na primer teorija konfesionalizacije), druga poudarja pomen posameznikov kot nosilcev sprememb in odločitev, ki uhajajo togim zahtevam institucij (denimo samostojno oblikovanje veroizpovedne identitete znotraj skupnosti, na katero ne vplivajo zahteve ‚od zgoraj‘). ⁴⁵ A če na institucije in ideologijo ne gledamo kot na nekaj posameznikom zunanjega, oziroma, vulgarno rečeno, kot na tovarno robotov, dilema, ali naj se osredotočamo na zgodovino »od zgoraj« ali »od spodaj«, odpade. Ne nazadnje tudi Foucault, na katerega se zgodovinarji obeh pogledov pogosto sklicujejo, ne govori o discipliniranju kot robotizaciji, temveč med drugim kot procesu, skozi katerega se individualnost šele vzpostavi. ⁴⁶

Tako lahko sklenemo, da strukture in dejstva gotovo obstajajo kot ideje posameznikov, kolikor imajo pač vselej tudi simbolno razsežnost, nikakor pa ne moremo reči, da obstajajo »najprej, nemalokrat pa celo izključno, kot ideje ali boljše fikcije v očeh tistih, ki jih izkušajo.« Kot je bilo prikazano, praviloma ravno ne gre za fikcije, temveč za simbolno raven materialnih praks samih. Pri tem pa seveda ne gre za deterministično zrcaljenje ‚ekonomske baze‘ v ‚ideološki nadzidavi‘. Te predstave in možna delovanja ravno niso avtomatična ali samoumevna, temveč so vselej do neke mere arbitrarna, v kolikor to arbitrnost omogoča oz. zahteva družbena struktura. Analizirati »domačinsko stališče« torej ravno ni dovolj, saj to stališče, tako Močnik, predstavlja hkrati »element v strukturi in vzvod, s katerim struktura ‚rekrutira‘ posameznice, posameznike, se pravi zagotavlja njihovo dejavno sodelovanje pri svoji reprodukciji.« ⁴⁷

Moj zadnji očitek zopet leti na pojem legitimacije. Ta je v opisani idealistični paradigmi ključnega pomena za vsakokratno konstituiranje politične skupnosti (če-

stori s stališča institucionalne zapovedi ideologije lojalnosti oblasti. Torej se odloči po diktatu ideologije, ki jo je v protislovje zahtev na prvem mestu sploh postavila (*ibid.*, str. 134–138). Še bolj znana je heglovska interpretacija Antigone, ki se znajde v protislovju dveh absolutnih božanskih zahtev: pokop brata ji nalaga institucija sorodstva oz. zapovedi htoničnih bogov, prepoved pokopa ji zapoveduje institucija polis oz. olimpskih bogov. Protislovje se lahko razreši le z Antigonino smrtjo, saj zapovedi kot absolutne in božanske ne morejo biti prepoznane kot izvirajoče iz pomanjkljivih človeških institucij.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 116–134.

⁴⁵ Schmidt, *Sozialdisziplinierung?*, str. 110.

⁴⁶ Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*.

⁴⁷ Močnik, *3 teorije*, str. 141, op. 40.

prav tu ni mišljena v ozko instrumentalnem smislu) in je razumljena kot ahistorični univerzalni okvir političnega kot takega, ki ima zgodovino le v svoji notranji vsebini, različno izraženi v vsakokratnih konkretnih formulacijah in bojih za konsenz o teh formulacijah pravilnega reda. Sledeč temu pogledu imajo (legitimirajoče) ideje sicer svojo zgodovino, saj je njihova vsebina podvržena stalnim bojem za konsenz ali prevlado, medtem ko njihova forma ostaja nadzgodovinska – torej vselej legitimacijska. Znotraj te paradigme je torej mogoče reči, da so legitimnost oblasti v zgodnjem novem veku določale religiozne predstave o pravilni ureditvi sveta, ki so se razlikovale med, denimo, predstavo deželnega kneza in tisto deželnih stanov. V tem kontekstu v zgodovinopisju sprejeto stališče, da je moderna država dosegla avtonomijo od preostalih družbenih sfer, denimo religije, pomeni zgolj to, da je namesto religijske začela uporabljati sekularno legitimacijo svoje oblasti. To samo na sebi sicer drži, a takšen pogled ne zmore misliti preloma, ki se je zgodil z uveljavitvijo meščanske države nasproti državni tvorbi *ancien régime* in ki je bistveno globlji od sprememb na ravni legitimacijskih idej, še več, s spremembo načina nanašanja oblasti na svoje subjekte v celoti spremeni samo logiko legitimacijskih idej. Ta prelom bo tema drugega dela članka.

2 Strukturna umeščenost religije

Da bi se izognila ahistoričnemu ali teleološkemu razumevanju vloge religije, moram jasno konceptualizirati, v čem natančno vidim prelom iz družbene formacije *ancien régime* v kapitalizem ter kaj so glavne razlike v družbenih odnosih obeh formacij in umeščenosti religije vanje. Marx v *Prispevku k židovskemu vprašanju* odnos meščanske države do religije formulira sledeče:

[...] politična emancipacija od religije dopušča obstoj religije, dasi ne tudi privilegirane religije. Protislovje, v katerem pripadnik je kakšne posebne religije s svojim državljanstvom, je le *del* splošnega *posvetnega protislovja med politično državo in občansko družbo*.⁴⁸

Nezdružljivost religije s človekovimi pravicami je tako malo obsežna v pojmu človekovih pravic, da – nasprotno izrečeno sodi med človekove pravice *pravica, da si religiozen*, da si religiozen na poljuben način, da opravljaš bogoslužje svoje posebne religije. *Privilegij vere je občečloveška pravica*.⁴⁹

Z vzpostavitvijo meščanske države kot ločene sfere, ki se emancipira od preostalih družbenih sfer, obenem država abstrahira posameznike v svoje *državljanje*, ki jih vse obravnava enako, ne glede na njihove konkretne značilnosti. Tako skozi emancipacijo političnega posamezniki razpadejo »v neodvisne *posameznike* – katerih razmerje je *pravo* [das *Recht*], kot je bilo razmerje stanovskih in cehovskih ljudi

⁴⁸ Marx, *Prispevek k židovskemu vprašanju I.*, str. 168 (poudarki so Marxovi.)

⁴⁹ *Ibid.*, str. 171.

privilegij.⁵⁰ Kot pokaže Pašukanis,⁵¹ je pravno razmerje fetišizirano⁵² oz. zakriva samega sebe: kaže se v svoji izoblikovani, ustaljeni miselni formi, torej normi kot logičnem in realnem dejstvu, tj. abstraktni pravici posameznika kot njegovi notranji lastnosti,⁵³ zakrije pa se njena podlaga, torej dejstvo, da pravo obstaja skozi sistem razmerij, ki jih določajo produkcijska razmerja, in sicer razmerja blagovne menjave. Sama blagovna menjava namreč predpostavlja oz. zahteva *pravico* posameznikov do »svobode«, da se odločajo o menjavi, oz. do lastnine, da razpolagajo s tem, kar menjajo. Zato je osebna svoboda posameznika tudi pogoj meznega razmerja, saj mora posameznik najprej razpolagati s svojo delovno silo, da jo lahko menja za mezdo. Forma blaga je torej vzajemno pogojena s formo prava.⁵⁴ Podobno kot se vrednost blag v tržni menjavi ekvivalentov določa skozi abstrahirano konkretno delo vseh blag na trgu in ni lastnost blaga samega, tako se pravni subjekti z enakimi pravicami abstrahirajo od konkretnih posameznikov s povsem različnimi značilnostmi. Tako lahko sklenemo, da v kapitalizmu posamezniki tako v odnosu do trga kot do države nastopajo abstrahirano, tj. kot nosilci abstraktne zmožnosti za delo v prvem primeru oz. abstraktne zmožnosti imeti pravice v drugem. Biti religiozen je abstrahirano le ena od teh pravic, medtem ko se konkretna religioznost izrazi v zasebni sferi kulture. Enako velja za poljubni življenjski slog, vrednote, način izražanja, ipd.: »[Politična revolucija je razbila] občansko družbo v njene enostavne sestavine, na eni strani v *posameznike*, na drugi strani v *materialne* in *duhovne* *prvine*, ki tvorijo življenjsko vsebino, občansko situacijo teh posameznikov.«⁵⁵

V nemarksistični sociologiji te značilnosti v povezavi z višino dohodkov oz. premoženjem predstavljajo kriterije za definiranje družbenih razredov. V nasprotju s tem marksistično pojmovanje razredov, v nasprotju z nemarksističnimi

⁵⁰ *Ibid.*, str. 179. Opozoriti je treba, da tu Marx, tako kot v nadaljevanju Pašukanis, izraz "pravo" uporabljata za meščansko pravo, katerega značilnost je, da se na državljane nanaša kot na enakovredne nosilce pravic. Pašukanis celo eksplicitno zatrdi, da pravno razmerje pred vzpostavitvijo kapitalizma ni obstajalo. To ne pomeni, da je v prejšnjih družbah vladalo nekakšno anarhijsko stanje brez zakonov, temveč da je zakonsko kodificirano oblastno razmerje preprosto zavzelo drugačno formo, za katero je po mnenju Pašukanisa smiselno uporabljati drugačno poimenovanje. Glej Pašukanis, *Splošna teorija prava in marksizem*.

⁵¹ Pašukanis, *Splošna teorija prava in marksizem*.

⁵² Fetišizem je marksistični koncept, ki ga je Marx najprej uporabil za prikaz značilnosti blaga: razmerje med blagi se na trgu kaže kot razmerje med stvarmi (en evro je ekvivalentno enemu jogurtu ali trem jabolkom ipd.), a gre v resnici za razmerje med ljudmi – vrednost blaga namreč predstavlja družbeno potreben abstrakten delovni čas za njihovo proizvodnjo. Razmerje med ljudmi se torej kaže kot razmerje med rečmi. Pri fetišizmu torej ne gre za "napačno zavest", temveč za "objektivne miselne forme", saj se družbeno razmerje v kapitalizmu šele lahko vzpostavi skozi razmerje med rečmi na trgu (glej Marx, *Kapital I*, str. 59).

⁵³ Marx zapiše, da zaradi tega odnosa politične države do občanske družbe slednja prvi predstavlja 'naravno' podlago, zaradi katere se takšen občan kaže kot 'naravno sebičen', saj je edina vez, ki družbi državljana in občana, zasebni interes, ohranitev lastnine. Tako se sebični občan kaže kot naravni človek, saj je on človek v svojem "čutnem, individualnem, *neposrednem* bivanju, medtem ko je *politični* človek le abstrahirani, umetni človek (*Prispevek k židovskemu vprašanju I.*, str. 179).

⁵⁴ Pašukanis, *Splošna teorija prava in marksizem*, str. 29–98, *passim*.

⁵⁵ Marx, *Prispevek k židovskemu vprašanju I.*, str. 178.

sociologi, ne vidi kot višine plače ali kulturnih⁵⁶ značilnosti posameznikov, ki jim pripadajo, temveč kot mesto v strukturi produkcije, določeno glede na izkoriščanje skozi prilaščanje presežne vrednosti, tako da se razredi vzpostavijo šele skozi sam produkcijski proces. Natančneje: v kapitalizmu posameznik na trgu delovne sile prodaja svojo zmožnost za delo, specifično vrsto blaga na trgu, ki se v skladu s tržno logiko menja po ekvivalentnih vrednostih. Vrednost ni nekaj, kar bi bilo inherentno blagom samim, temveč se vzpostavi šele ob procesu menjave v odnosu do vseh drugih blag na trgu, glede na povprečni družbeno potrebni abstraktni delovni čas. Vrednost delovne sile je tako enaka vrednosti njene reprodukcije. Nasprotno se uporabna vrednost delovne sile od drugih blag razlikuje po tem, da ustvarja novo vrednost. Ob procesu menjave se delovna sila proda za svoj ekvivalent, mezdo – tu do izkoriščanja pride zgolj izjemoma, kadar mezda ne pokrije vrednosti reprodukcije delovne sile. Po menjavi, ko je delovna sila v lasti delodajalca, pa ta koristi njeno uporabno vrednost, torej proizvajanje nove vrednosti. Slednja se, kot rečeno, za nazaj uvrednoti šele v procesu menjave proizvedenega blaga, prilasti pa si jo kapitalist, kar pa se izkustveno ne kaže kot izkoriščanje, saj je vrednost delovne sile že bila poplačana. Ta presežna vrednost se dalje kapitalistu kaže v obliki profita, ki zajema poleg nje še vrednost strojev (ki svojo vrednost na blaga le prenašajo in ne ustvarjajo nove). Tako se proces izkoriščanja večkratno zakrije, s tem pa na ravni izkustva tudi razredni odnos. Ta torej ne predstavlja identitete posameznikov, temveč mesto v strukturi produkcije: delavci so tisti, ki ustvarjajo presežno vrednost, kapitalisti pa tisti, ki si jo prilaščajo.⁵⁷ V kapitalizmu je torej razredno razmerje izključno strukturnoekonomsko razmerje, izkoriščanje pa poteka znotrajekonomsko. Pogoj za to je, kot rečeno, osebna svoboda delavca (ki je šele svoboden lahko lastnik svoje delovne sile in jo lahko prodaja na trgu) oz. abstraktna zmožnost imeti pravice abstrahiranih pravnih subjektov (kar šele zagotavlja normo ekvivalentne menjave). Instanca, ki takšni praksi nudi zagotovilo, je meščanska država.

Meščanska država deluje kot polje, v katerem se soočajo interesi posameznih družbenih skupin. Pri tem se mora vzpostaviti moment splošnega interesa, torej države kot tiste, ki zagotavlja abstraktne pravice državljanom, kljub raznolikim interesom, ki bi lahko te pravice okrnili. V kapitalizmu, kot je predstavljeno zgoraj, velja specifična oblika podružbljenja.⁵⁸ Prvič, podružbi se človeško delo, ki se kaže v objektivizirani obliki kot odnos med blagi na trgu. Takšna menjava se lahko vzpostavi šele med enakopravnimi nosilci pravic, kar pomeni, da se morajo kapitalisti odpovedati neposredni rabi fizičnega nasilja in je državni monopol nad nasiljem pogoj delovanja kapitalizma. Drugič, tudi politično podružbljenje nastopa kot objektivizirano v obliki zunanje prisile: politične skupnosti ne tvorijo posamezniki s prostovoljnim dogovorom, temveč nastopa kot zunanja prisilna povezanost abstraktnih nosilcev pravic (in ne konkretnih posameznikov). Medtem ko notranja protislovja avtonomne sfere trga težijo k njegovi ukinitvi, se država vzpostavi kot

⁵⁶ Denimo tip dela (manualni, nemanualni, intelektualni itd. razredi), delovna obleka (t. i. modri, beli ovratniki), višina plače, izobrazba, t. i. kulturni in socialni kapital itd.

⁵⁷ Marx, *Kapital I*.

⁵⁸ Hirsch, *Gospodstvo, hegemonija in politične alternative*, str. 8–19.

tista, ki v sfero trga posega od zunaj in s tem ohranja njegovo reprodukcijo, ne da bi s tem posegla v njegovo avtonomijo – torej znotrajtržno določanje vrednosti.⁵⁹ V polju političnega se torej različne interesne skupine soočajo s svojimi političnimi programi ali zahtevami, ki pa se morajo formulirati kot zagotavljajoči obči interes. V meščanski državi je tako legitimno vse, kar se lahko zvede na obči interes, saj se država po svoji strukturni praksi nanaša na vse posameznike kot enakovredne.

Na tem primeru vidimo, kako pojem legitimnosti v svojem pomenu upravičevanja oz. zakrivanja domnevnih ‚resničnih interesov‘ zgreši dejstvo, da je vsebina legitimnosti že vpisana v samo formo države, in torej pri njej ne gre za ‚napačno zavest‘, ki zakriva resnico (edina laž, ki jo takšna legitimacija lahko zakriva, je, da gre v posameznem primeru v resnici za zasebni, ne javni interes, a možnost te laži je prav tako že vpisana v formo države kot tiste, ki zagotavlja obči interes). Predmoderne državne tvorbe se v nasprotju z meščansko na svoje občestvo ne nanašajo kot na enakovredno. Vsebina njihove legitimnosti se mora torej razlikovati od te, ki je implicitna meščanski državi.

Naj strnem. V kapitalizmu tržna menjava predstavlja avtonomno družbeno sfero, blaga, vključno z blagom delovno silo, pa se menjajo po ekvivalentih. Vrednost se vzpostavlja znotrajtržno, prav tako pa poteka tudi prilaščanje presežne vrednosti. Da lahko takšna menjava steče, mora biti priznana in zagotovljena pravica do lastništva nad blagi in razpolaganja z njimi, ki velja za vse enako. Tu nastopi forma prava, ki posameznike obravnava kot abstraktne enakovredne nosilce pravic. Meščanska država, ki se na posameznike nanaša skozi formo prava, se tako vzpostavi kot avtonomna instanca, ki skozi formo prava zagotavlja tržne odnose, obenem pa je trgu zunanja in vanj posega le, da lahko zagotavlja njemu zunanje pogoje njegove reprodukcije. Posamezniki kot abstraktni nosilci pravic (med katerimi je tudi pravica do religioznosti) so tako proizvod kapitalističnih razmerij. Ker pa so slednja izkustvu nedostopna, se posamezniki v njih kažejo kot generični in ahistorični. A skozi razumevanje specifičnih družbenih odnosov v različnih družbenih formacijah lahko vidimo, da se že v *ancien régime* oblast na posameznike nanaša na povsem drugačen način, kar vzpostavlja povsem drugo strukturno umeščenost religije.

2.1 Apropiacija skozi oblast v *ancien régime*

Vprašanje, kako misliti predkapitalistične družbe in prelom, ki je vodil do vzpostavitve kapitalizma, so si pogosto zastavljali tako marksistični kot nemarksistični raziskovalci. Medtem ko je predstava o družbenem razvoju skozi razvoj produktivnih sil, ki jo je gojila Druga internacionala, zaradi svoje teleološkosti danes že popolnoma zastarela (o takšnem poteku namreč lahko govorimo zgolj v obdobju kapitalizma, kjer zaradi konkurenčnega pritiska sam družbeni odnos sili v razvoj produktivnih sil, nikakor pa ne v prejšnjih družbah), pa tudi novejši odgovori na vprašanje pogosto zapadajo v teleološkost, le da je ta manj izrazita.

⁵⁹ *Ibid.*

Tako je denimo pred nekaj desetletji (predvsem francoski) marksizem razvil teorijo družbene formacije kot sestojee iz različnih produkcijskih načinov. S tem je lahko odgovoril na očitke nemarksističnih zgodovinarjev, da, denimo, francoske družbe 18. stoletja ne moremo okarakterizirati kot fevdalne. Tako so lahko marksistični zgodovinarji to obdobje predstavili kot določeno stopnjo v razvoju družbene formacije, ki je obenem zajemala fevdalne in kapitalistične produkcijske načine. S tem pa niso bili nič bliže odgovoru na vprašanje, zakaj so v določenem obdobju prav ti kapitalistični elementi postali prevladujoči, niti, kako so se sploh pojavili v prejšnji družbeni formaciji. Takšno stališče je torej prav tako teleološko in zgodovinsko deterministično kot zgodnejše stališče Druge internacionale.⁶⁰ Enak ugovor sama postavljam zgodovinarjem, ki z uporabo pojmovne zveze sočasnosti nesočasnega menijo, da so presekali teleološki prikaz razvoja moderne države skozi proces konfesionalizacije.

Politični marksisti, denimo Brenner,⁶¹ Teschke⁶² in Gerstenberger,⁶³ formiranje meščanske države kot tiste, ki svojim državljanom zagotavlja enake pravice, vidijo kot pogoj za vzpostavitev kapitalističnega razmerja. S tem pa zavrnejo poglede tistih, ki korenine kapitalizma iščejo v obdobju zgodnjega novega veka oz. *ancien régime* ter v finančni in blagovni cirkulaciji tega obdobja vidijo obliko (proto)kapitala, tedanje trgovce na dolge razdalje pa kot predhodnike današnjih kapitalistov (denimo Braudel,⁶⁴ Wallerstein,⁶⁵ Arrighi,⁶⁶ Anderson⁶⁷ idr.). Problem takšnega pojmovanja izvira predvsem iz podleganja kapitalskemu fetišu, po katerem se kapital kaže kot ločen od družbenega razmerja, ki ga šele vzpostavlja. Tako se ob upoštevanju zgolj sfere cirkulacije, ne pa produkcije, zabriše meja med trgovskim ‚kapitalom‘ in kapitalističnim kapitalom. Kapital se kot družbeno razmerje v kapitalizmu namreč loči od bogastva po tem, da je namenjen investiciji v nadaljnji produkcijski proces z namenom povečevanja vrednosti, medtem ko je bogastvo namenjeno luksuzni porabi oz. kopičenju dobrin. Trgovski ‚kapital‘ oziroma ‚protokapital‘ je bil v nasprotju s tem sicer namenjen investiciji (bodisi v blago bodisi ponekod že v samo proizvodnjo), a namen te ni bilo neskončno povečevanje profita s širjenjem proizvodnje, h kateremu v kapitalizmu sili konkurenčni pritisk, temveč zagotovitev družbenega statusa, ki je bil večinoma mogoč z investiranjem trgovinskih dobičkov bodisi v zemljiško posest bodisi v uradniško mesto (katerega zasedanje je bilo lahko plačljivo). Ne nazadnje so dobički od trgovanja izhajali iz neenake menjave (cenejši nakup in dražja prodaja), ne iz ustvarjanja vrednosti.⁶⁸ Razlog za to je bila, kot rečeno, odsotnost konkurence zaradi neposredne prepletenosti trgovine s političnim: za trgovsko dejavnost je bilo namreč treba pridobiti

⁶⁰ Gerstenberger, *Impersonal Power*, str. 7–10.

⁶¹ Brenner, *Agrarian Class Structure*, str. 30–75.

⁶² Teschke, *The Myth of 1648*, London.

⁶³ Gerstenberger, *Impersonal Power*.

⁶⁴ Braudel, *Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem*.

⁶⁵ Wallerstein, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System*, str. 387–415.

⁶⁶ Arrighi, *Dolgo dvajseto stoletje*.

⁶⁷ Anderson, *Lineages of the Absolutist State*.

⁶⁸ Teschke, *The Myth of 1648*, 6. poglavje.

privilegij oziroma privolitev oblasti. Tu tiči ključna razlika v instituciji moderne meščanske države, ki svoje državljane obravnava kot abstraktne nosilce pravic (zaradi česar je konkurenca sploh mogoča), in državno tvorbo *ancien régime*, ki podeljuje privilegije, katerih nosilci imajo nad določenim blagom monopol.

Podeljevanje privilegijev ni le značilnost državne tvorbe, temveč obenem samega načina prisvajanja presežkov v *ancien régime*, torej izkoriščanja, s tem pa predstavlja ključni moment specifično *ancienrégimske* vzpostavitve razrednega razmerja. Medtem ko se to v kapitalizmu, kot je bilo prikazano, vzpostavi skozi sam proces produkcije in menjave, torej znotrajekonomske, v predkapitalističnih družbah prilaščanje presežkov poteka z uporabo sile ali grožnjo z njo (seveda le v zadnji instanci, saj načeloma zadošča že zgolj uveljavljena oblast, ki ima to možnost). V *ancien régime* so si presežke kmetov s svojih posesti prilaščali zemljiški gospodje preko dajatev ali pa državna tvorba preko davkov. Poleg tega najočitnejšega načina prisvajanja je bila kot taka uveljavljena vojna, skozi katero so si zmagoviti zemljiški gospodje⁶⁹ lahko prisvojili plen ali ozemlje, ter (iz istega razloga) poroka. Dalje si je bilo presežke mogoče prisvajati z lastništvom privilegija, denimo za trgovino z določenim blagom, za rudarjenje ipd. Privilegiji se sicer niso nujno nanašali le na plemiče in trgovce, temveč so bili lahko podeljeni določenim skupinam kmetov (denimo privilegij opravičenosti od davkov) in rokodelcem (privilegiji so denimo regulirali cehe). V obravnavanem obdobju je ne nazadnje prisvajanje presežkov potekalo skozi participacijo v strukturah oblasti (v nasprotju s kapitalizmom, kjer je takšen način apropiacije viden kot odklon od norme in se označuje s korupcijo ali nepotizmom). Participacija pri apropiaciji, ki jo je nudila neposredna organizacija oblasti, je zajemala vse od prodaje in podeljevanja uradniških mest, prek prejemanja različnih daril in uslug v zameno za naklonjenost, pravic do prilaščanja odškodnin ali dela davkov, dobičkov od posojanja oblastnikom, do različnih koristi od pokroviteljstva velikih gospodov svojim varovancem. Ključnega pomena za prilaščanje presežkov je bila torej oblast: bodisi fevdalna oblast nad določenim zemljiškim gospodstvom, bodisi nad določenim številom vojakov oziroma vitezov, bodisi oblast, ki je imela moč, da uveljavi podeljevanje ali odvzemanje privilegijev, bodisi oblast, ki je prisvajanje omogočala skozi organizacijo lastne prakse, torej uradniške službe. Ta oblast je bila – v nasprotju z obdobjem fevdalizma (ki ga ima prav zaradi te razlike Gerstenberger za bistveno različno družbeno formacijo), ko je bila v veliki meri razdrobljena med zemljiške gospode same, ter posamezne institucije, kot so mesta in cerkev, – v obdobju *ancien régime* centralizirana v formi dinastične oblasti, ki je takšno prilaščanje presežkov po eni strani omogočala, po drugi pa bila od njih odvisna. Tako so se različne skupine plemičev in meščanov potegovale za to, da si zagotovijo določene privilegije pred drugimi, v svojih zahtevah pa so se nanašale

⁶⁹ V nasprotju s fevdalizmom v *ancien régime* ne gre več za privatne vojne med posameznimi zemljiškimi gospodi, temveč za bodisi geopolitične vojne med vladarji bodisi za notranje politično-ekonomsko-religiozno (v *ancien régime* ne gre za ločene sfere) motivirane vojne proti posegom vladarja. Ne glede na to je bila lojalnost zemljiških gospodov zmagoviti strani lahko bogato poplačana.

prav na centralizirano oblast krone, ki se je tako vzpostavila kot tista instances, ki lahko regulira in nadzira pridobivanje in ohranjanje statusov.⁷⁰

Centralizirana oblast se je vzpostavila kot državna tvorba, ki se je sama prisesala na tok presežkov in ga postopoma organizirala ter se kot taka uveljavila kot konkurentka plemstvu pri ekspropriaciji presežkov. Tako ji je bilo v interesu ščititi kmete pred izkoriščanjem plemstva, predvsem na način omejevanja zemljiških rent, saj ji je to omogočilo, da jih je prek davkov začela izkoriščati sama. To je bila denimo kasneje funkcija kraljevih intendants, ki so neposredno pod oblastjo monarha povsod po provincah »branili kmete« pred eksploatacijo plemstva in pobirali davke za monarhijo. Kljub temu plemstva ne moremo videti kot razrednega nasprotnika centralizirani oblasti, saj se je postopoma prilagodilo novi strukturi prilaščanja presežkov in se vključilo vanjo.⁷¹ Takšnemu ustroju je botrovala pospešena fiskalizacija oblasti, ki je, kljub nasprotovanju delov plemstva kot konkurenta centralni oblasti, povratno vplivala tudi na plemiško oblastno prakso: možnosti participacije v centraliziranem aparatu oblasti so namreč postajale vse bolj odvisne od denarne zmožnosti – za vojsko, ki je zaradi inovacij vojskovanja vse bolj postajala najemniška in vse bolj centralizirana; za palače; za drugo luksuzno porabo ipd., kar je vse utrjevalo stanovsko oblastno razmerje. Čeprav stan ni bil odvisen od bogastva, je slednje vse bolj predstavljalo pogoj za politični vpliv, s tem pa za nadaljnje možnosti aropriacije znotraj aparata centralizirane oblasti. Kot pokaže Gerstenberger, je bila prav fiskalizacija, torej vse bolj centralno organizirana davčna politika, utemeljena v potrebi po utrjevanju stanov, tista, ki je spodbudila razmah trgovine – komercializacijo.⁷² Anderson⁷³ meni, da se je s tovrstno trgovino, katere namen je bila potrošnja, oblikoval razred meščanov, ki se je znašel v antagonizmu z razredom zemljiških gospodov, kar naj bi privedlo do francoske revolucije, zmage meščanstva ter vzpona kapitalizma in meščanske države. A kot rečeno, je aropriacija s trgovino tako kot z zemljiško posestjo ali zasedanjem uradniškega mesta sledila isti logiki privilegija, ki ga podeljuje oblast, torej je šlo za isti ancienrégimski tip aropriacije, in ne za zametek kapitalističnega. Trgovci torej niso predstavljali ločenega razreda v strukturnem smislu, saj trgovina še ni sledila nikakršnim avtonomnim tržnim strukturam, temveč je bila povsem odvisna od praks utrjevanja oblasti in boja zanjo.⁷⁴

Dejstvo, da je bila centralizirana oblast tista, ki je omogočala in se obenem hranila s praksami aropriacije, za privilegij katerih se je potegovalo vse več plemičev in meščanov, je pomenilo širjenje oblasti na področja družbenih praks, ki predtem niso bila regulirana oz. so bila regulirana sporadično ali lokalno (znotraj skupnosti). Gerstenberger kot tako navede denimo uporabo gozda, nekoč prostora, ki ga oblast ni zajela oz. se je je lahko posluževal kdorkoli, ki pa je sedaj praviloma

⁷⁰ Gerstenberger, *Impersonal Power*, str. 645–649.

⁷¹ Brenner, *Agrarian Class Structure*, str. 70–75, *passim*.

⁷² Gerstenberger, *Impersonal Power*, str. 649–651.

⁷³ Anderson, *Lineages of the Absolutist State*.

⁷⁴ Gerstenberger, *Impersonal Power*, str. 649–651.

postala predmet privilegija.⁷⁵ Dalje, vojsko, ki je bila predtem pogosto najemniška ali sklicana za vsakokratne potrebe, a je v *ancien régime* dobila stalnejšo obliko, z rednimi vojaškimi vajami, ki so disciplinirale telesa vojakov, kot proces opiše Foucault.⁷⁶ Uvajanje rimskega prava z izobraženimi pravniki in s sodišči, ki so vse bolj prihajala pod nadzor centralnih oblasti (namesto predhodnih sodišč pod nadzorom lokalnih veljakov), je, menim, še eden v vrsti primerov takšnega širjenja oblasti, ki pa ga zato še nikakor ne moremo imeti za ‚moderni‘ element: kljub temu namreč, da je rimsko pravo izrinilo stanovska sodišča in vse bolj izenačevalo zakone in sodni postopek za obtožence ne glede na stan, to ne pomeni enakopravnosti v sodobnem pomenu – ne pomeni namreč ekonomsko enakih pravic, tj. pravic do lastnine, do trgovanja, do opravljanja določenih dejavnosti ipd. Značilnost sodnih oblasti v tem času je torej izrazito ancienrégimska, tj. ima značilno centralizirano oblast z možnim sankcioniranjem plemstva in kraljevim reguliranjem prej razpršene plemiške sodne oblasti ter s podeljevanjem mest v sodstvu kot načinom apropiacije, in ne moderna, ki bi zagotavljala univerzalne abstraktne pravice. V kontekstu širjenja oblasti lahko ne nazadnje razumemo tudi procese konfesionalizacije, kot jih opisujeta Schilling in Reinhard⁷⁷ – discipliniranje posameznih skupnosti in reguliranje njihovih vsakodnevnih praks – ki jih tako ne moremo označiti za moderne, kot to storita omenjena avtorja, temveč za specifično ancienrégimske. Seveda se konfesionalizacija ni zgodila le na ukaz določenega vladarja in vsaj v začetku ni bila centralizirana oblastna praksa, na kar opozarjajo nekateri kritiki koncepta konfesionalizacije,⁷⁸ pa vendar je bila tista, ki je postopoma omogočila širitev polja oblasti in s tem privilegijev v sfero vsakdanjih telesnih praks in pravil obnašanja. V večji ali manjši meri so v konfesionalne vsebine in prakse ter njihovo regulacijo in sankcioniranje vse bolj posegali necerkveni vladarji. Schillingove in Reinhardove opise vse natančnejše vsebinske, teološke diferenciacije med različnimi veroizpovedmi lahko v foucaultovskem duhu ubesedim tudi kot proizvajanje vednosti kot oblastne prakse, pri čemer pa tu seveda ne gre za vednost v (kvazi)znanstvenem pomenu, temveč za proizvodnjo vednosti o ‚dobrem redu‘, torej pravilnem ustroju družbene ureditve – ki pa zato ni imela nič manjših oblastnih učinkov.⁷⁹

2.2 Razred in stan

V zgornjem izvajanju sta večkrat omenjena pojma razred in stan. Naj natančneje razčlenim, kaj s tema pojmom mislim v kontekstu *ancien régime*. Kot rečeno, razred v marksističnem smislu ne pomeni določene identitete ali politične pripadnosti. Razredi, nasprotno, predstavljajo specifično mesto v strukturi prisvajanja

⁷⁵ *Ibid.*, str. 654.

⁷⁶ *Ibid.* in Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*.

⁷⁷ Glej razdelek 1.2.

⁷⁸ Zopet glej razdelek 1.2.

⁷⁹ Pri tem jasno razlikujem »pojmovanje o dobrem redu« kot ideološki legitimaciji na eni strani (pojmovanje katere sem problematizirala v začetnem delu) in kot vednosti v foucaultovskem pomenu materialne institucionalizirane prakse z jasnimi oblastnimi učinki na drugi.

presežkov, torej so določeni glede na to, ali nekdo ustvarja ali si prilašča presežno vrednost. Za *ancien régime* lahko rečem enako: razredni odnos je strukturni odnos prilaščanja presežkov. A v nasprotju s kapitalizmom slednje, kot je bilo opisano, poteka izvenekonomske, torej prek oblastnega razmerja. Obenem v nasprotju s kapitalizmom strukturna, torej razredna umeščenost posameznikov deloma sovпада z njihovimi kulturnimi in identitetnimi značilnostmi ter z zakoni institucionaliziranja oblastnem razmerju, natančneje, z njihovim stanom (le deloma, saj člani stana *oratores* praviloma spadajo v razred izkoriščevalcev ali so iz razredne strukture izvzeti, če niso ne izkoriščani niti ne izkoriščajo; prav tako mnogi meščani brez plemiškega stanu sodelujejo pri ekspropriaciji presežkov preko trgovanja ali preko zavzemanja uradniške službe).⁸⁰ Stanovi (denimo *oratores*, *bellatores* in *laboratores*) so določali, kje v oblastni strukturi se bo posameznik nahajal, s čim se bo smel ukvarjati, kako se bo smel oblačiti itd. Natančneje, stan je posameznikom določal konkretne življenjske prakse. To pa ne pomeni, da so bili stanovi v tem obdobju trdno zakoličene strukture brez možnosti prehajanja. Nasprotno, vse pogosteje se je dogajalo, da si je denimo bogati trgovec kupil plemiški naziv. Samo po sebi ni šlo le za vprašanje prestiža, saj se je z umestitvijo v plemiški stan spremenila posameznikova življenjska praksa; kar je bistveno, spremenil se je njegov način apropiacije. Trgovci so namreč, če so si želeli zagotoviti višji status, svoje bogastvo vlagali v zemljiško posest ali v uradniško mesto, in ne v neskončno povečevanje profitov (čeprav je bilo bogastvo pogoj za statusno napredovanje). Ker je bilo na ta način vse več bogatih meščanov pripuščenih v prakso apropiacije prek neposredne udeležbe v oblastnih institucijah, kar pa ni uspelo številnim plemičem, Gerstenberger sklene, da je v *ancien régime* (sicer v zelo omejenem obsegu) razredni položaj začel določati status.⁸¹

Ne glede na to, ali je bil posameznik v določen stan rojen ali si ga je pridobil, lahko v splošnem rečem, da je njegov stan določal, s čim naj se ukvarja, s kom naj se druži, torej, kako naj živi. Kako so se vse striktnije zahteve za vedenje in navade oblikovale za plemiški stan, opisuje Elias v svoji sloviti knjigi.⁸² Seveda pa to ne pomeni, da stanovi že predhodijo razredni delitvi oz. da slednja izhaja iz

⁸⁰ Kljub nekaterim prekrivanjem gre za različni konceptualni kategoriji. Koncept razreda nam denimo omogoča razumeti ograjevanje plemstva pred bogatimi meščani – bodisi s civiliziranim vedenjem (Norbert Elias) bodisi z omejevanjem dostopa do odločevalskih organov (glej denimo Sella, *Italy in Seventeenth Century*, str. 52–62) – kot boj za dostop do privilegijev med dvema stanovoma, a za boj znotraj istega razreda, katerega člani tekmujejo za privilegije kot pogoje apropiacije. Gerstenberger (str. 651) zapiše, da je zaradi dolgoročnega uspeha meščanov pri tem boju (ki so vse pogosteje dobivali privilegije, medtem ko nekaterim plemičem to ni več uspelo) centralna oblast delno izgubila nadzor nad reguliranjem stanov, ki so jih tako vse bolj začeli določati razredi. Takšna trditev je, menim, pretirana, saj pozabi na strukturni okvir, namreč na dejstvo, da je razrede še vedno regulirala oblast oziroma so bili določeni skozi njeno podelitev privilegijev, torej je posredno še vedno oblast regulirala tudi stanove, le da je spremenila kriterije njihovi pripadnosti. Ne nazadnje je bila prav centralna oblast tista, ki je bogatim meščanom omogočala kupovanje plemiških nazivov. Ne pozabimo tudi, da je bil smoter akumulacije bogastva vseskozi statusni vzpon, ne povečevanje vrednosti na sebi.

⁸¹ Gerstenberger, *Impersonal Power*, str. 651.

⁸² Elias, *O procesu civiliziranja*.

njih, temveč nasprotno: stanovi se šele lahko vzpostavijo skozi razredno delitev oz. skozi proces prisvajanja presežko. A ker stanovi šele določajo identiteto in življenjsko prakso posameznikov ter jih nameščajo v strukturo prilaščanja presežkov, se posameznikom na izkustveni ravni kaže, kot da je izkoriščanje posledica stanovske delitve, in ne njen vzrok.



Pri pričujočem opisu strukturiranosti družbene formacije moramo upoštevati, da je ta bistveno abstrakten in zajema ključne strukturne elemente, ne da bi upošteval specifične različnih ozemelj ali zgodovinskih (pod)obdobjih te družbene formacije. Nasprotno, družbeno formacijo *ancien régime* prikazuje zgolj v njenih pogojih možnosti družbene reprodukcije, a ravno zato nudi miselno orodje za razumevanje vsakokratnega konkretnega zgodovinskega fenomena v tej družbeni formaciji.

2.3 Strukturna umeščenost religije v *ancien régime*

Glede na strukturno umeščenost religije v tako abstrahirani podobi družbene formacije *ancien régime* lahko na tem mestu sklenemo sledeče: ključnega pomena za razumevanje religije je način, na katerega se oblast nanaša na posameznike. Medtem ko se moderna oblast nanje nanaša kot na abstraktne enakopravne nosilce pravic, s čimer so njihove konkretne značilnosti, med njimi tudi religioznost, potisnjene v zasebno sfero in obravnavane kot predmet pravic (npr. pravica do poljubne veroizpovedi), se *ancienrégimska* nanje nanaša kot na konkretne posameznike – nosilce privilegijev, torej v njihovih konkretnih značilnostih – kulturi, vedenju, premoženju, delu, ki ga opravljajo, ipd., v vsem tem torej, kar tvori stan in kar so konkretni posamezniki v svojih vsakodnevnih življenjskih praksah. To pa v *ancien régime* ni svobodni, ‚naravni‘ človek (kot se konkretne življenjske prakse kažejo kapitalistični oblasti),⁸³ temveč njegove konkretne prakse določa njegov stan, ki nudi to ‚naravno podlago‘ oblasti, saj se kaže kot tisto, kar posamezniku šele organizira njegovo vsakdanjo družbeno prakso, kar posameznika v njegovem konkretnem življenju šele vzpostavlja. Stan se torej kaže kot tisti, ki posameznikom šele omogoča oz. jim določa konkretnost. Konkretni posamezniki se torej sploh lahko vzpostavijo šele kot abstrahirani pripadniki stanu. To, kar se kaže kot ‚naravna podlaga‘ oblasti, je torej v kapitalizmu ravno obratno kot v *ancien régime*: medtem ko je v kapitalizmu to konkreten človek (saj se oblast nanaša na abstraktnega nosilca ‚pravic‘ in se ji zato človek v svoji konkretnosti kaže kot njena naravna podlaga), je to v *ancien régime* abstrakten stan (saj se oblast nanaša na konkretne posameznike, katerih konkretno življenjsko prakso stan na videz šele omogoča in določa). Z drugimi besedami, medtem ko se v kapitalizmu konkretni posameznik kaže kot ‚naravni‘ generični človek, se v *ancien régime* kot nekaj naravnega oz. družbeno transcendentnega kaže abstraktni stan. Menim, da je ravno to točka, kamor se strukturno umesti forma religije kot transcendentne:

⁸³ Glej Marx, *Prispevek k židovskemu vprašanju*.

medtem ko strukturno pogojeno legitimnost oblasti v kapitalizmu predstavlja obči interes (saj mora oblast posameznike obravnavati enakopravno), takšno legitimnost v *ancien régime* predstavlja religija (saj ta utemeljuje stanovsko ureditev kot transcendentno). Trdim lahko celo, da je forma religije družbeno veljavna miselna forma, saj so sami družbeni odnosi organizirani na način, da se kažejo kot mogoči šele skozi transcendenco. (Seveda je v nasprotju s formo konkretna vsebina religije v strukturnem smislu arbitrarna, odvisna od zgodovinskih okoliščin, konsenzov ali spopadov, podvržena številnim spremembam in prilagoditvam.)

Takšno razmišljanje lahko konkretnije ponazorim na primeru stanu plemstva, organiziranega skozi rodbine: plemič je kot plemič član dinastije (ki po svoji definiciji transcendirata konkretne posameznike), član dinastije pa ima ravno kot član dinastije zapovedane določene življenjske prakse (način oblačenja, grb, bogastvo, privilegije ipd.). Enako lahko izpeljem za monarha: ta je nosilec oblasti ravno kot član vladarske dinastije, in ne (zgolj) kot konkreten posameznik, kot slikovito prikaže Kantorowitz.⁸⁴ Podvojitvev kraljevih teles (enega kot nosilca oblasti in drugega kot konkretnega posameznika) je tako pogojena s strukturo oblasti same. Kot pokaže Kantorowitz, pojem kraljevih dveh teles nikakor ni *zgolj* pravna fikcija, temveč sledi praksam oblasti in obenem, dodajam, praksam črpanja presežkov: Kraljev teritorij je bil last kralja *zgolj* v smislu razpolaganja, ne absolutno; neokrnjen je moral preiti na naslednika in je bil zato prej last dinastije oziroma kateregakoli naslednika ali predhodnika na prestolu kot pa konkretnega kralja.⁸⁵ Pripominjam še, da je s prehodom iz fevdalizma (kjer črpanje presežkov poteka neposredno od kmetov do fevdalcev) v *ancien régime* (kjer izkoriščanje v pretežni meri poteka preko aparata monarhične oblasti⁸⁶) praksa oblasti in izkoriščanja na ravni izkustva postala mnogo abstraktnjša, tok presežkov pa bolj zakrit, saj osebe, vpete vanj, pogosto niso bile več v neposrednih stikih. Tako lahko sklenem, da ni naključje, da se je ideja kraljevih dveh teles (in poudarjanje abstraktnega vidika oblasti) vse intenzivneje razvijala in uveljavljala ravno v 16. stoletju v Angliji in Franciji, kjer je najprej in najočitneje prišlo do prehoda iz fevdalizma v *ancien régime*.⁸⁷

⁸⁴ Kantorowicz, *Kraljevi dve telesi*.

⁸⁵ Teschke, *The Myth of 1648*, str. 171. To pa ni veljalo za nekatera ozemlja ali lastnino, ki je pripadala »kraljevemu naravnemu telesu«, torej posamezniku, ki je prestol zasedel.

⁸⁶ Kljub temu da neposredne datatve niso odpravljene.

⁸⁷ S takšno umeščenostjo religije v družbo naj se vrnem k Schillingovemu citatu, ki sem ga navedla v prvem delu: »Na koncu, ko je država postala dovolj močna, da je lahko učinkovito funkcionirala brez pomoči cerkve ali religije, je lahko zavrnila maksimo, da je 'religija vez družbe', in sprejela pluralnost cerkva in svetovnih nazorov« (*Confessional Europe*, prev. Z. B.). Sedaj že lahko jasno vidimo, da tu ne gre le za kvantitativno razliko v moči, temveč kvalitativno razliko v načinu izvajanja oblasti in njenem nanašanju na podložnike, kar šele določa, kakšno strukturno pozicijo bo zasedala religija. Naj se vrnem tudi k Schillingovi (*ibid.*) trditvi, da je konfesionalizacija vplivala na oblikovanje nacionalne identitete. Ker religija sodeluje pri posplošitvi oblasti, se zdi kredibilno stališče, da vpliva tudi na oblikovanje 'nacionalne identitete', če s pojmom mislimo posplošeno identiteto, ki ji pripadajo podložniki ene centralne oblasti – izraz 'nacionalna' je seveda anahronističen. A pri tem ne gre za moderno nacionalno identiteto, katere podlaga je možnost posedovanja pravic, ki jih država zagotavlja svojim državljanom, temveč ancienregimska identiteta, ki je še vedno utemeljena v abstrahiranju v versko občestvo, določeno

S tem v mislih moram v splošnem zavrniti Teschkejevo⁸⁸ in Gerstenbergerino⁸⁹ teorijo o osebni oblasti v tem obdobju (v nasprotju z neosebno v kapitalizmu). Po njenem mnenju namreč prodaja uradnih položajev, ki je bila osrednji način izkoriščanja, predpostavlja osebno lastništvo nad oblastjo.⁹⁰ Zoper to lahko podam več ugovorov. Lahko sicer rečem, da je oblast osebna, v kolikor s tem mislim oblast, ki omogoča zasebno apropiacijo posameznikom, ki v njej sodelujejo (čeprav že tu nikoli ne gre zgolj za posameznike, temveč obenem vedno že njihove dinastije oz. družine),⁹¹ in v kolikor se v svoji praksi nanaša na konkretne posameznike. A sama praksa oblasti, v kolikor nujno potrebuje moment transcendence, da se sploh lahko reproducira (po dinastičnem načelu), ni osebna oz. vezana na konkretnega posameznika. Pri tem, kot rečeno, ne gre le za legitimacijo v smislu upravičevanja oblasti oz. za določeno vrsto napačne zavesti, temveč za veljavno formo prakse oblasti same.

Dalje naj izpostavim, da je sam argument, da je oblast osebna, ker prodaja uradnih položajev predpostavlja osebno lastništvo nad njimi, anahronističen, saj izvira iz predstave, da gre pri tovrstni prodaji za blagovno menjavo, ki zahteva osebno lastništvo. A prodaja uradnih položajev v *ancien régime* nikoli ni zgolj ekonomska, temveč se skozi vzpostavi tudi oblastni odnos, namreč mreža pokroviteljstva, ki terja politično-osebno zvestobo in raznovrstne usluge obeh strani. Lastništvo nad uradom torej predstavlja povsem drugačne družbene odnose kot lastništvo nad blagom, ko vstopa v kapitalistično tržno menjavo. Ne nazadnje to odraža zgoraj navedeni primer lastništva nad Kraljevimi posestvi, ki so morala preiti na naslednika in z njimi kralj ni mogel svobodno razpolagati.

Nazadnje naj še poudarim, da je poimenovanje ancienrégimske oblasti kot osebne zavajajoče tudi zato, ker predpostavlja že vzpostavljeno razliko med osebno in neosebno oblastjo, ki je za to obdobje vprašljiva: kot je bilo prikazano, se oblast v tem času nanaša na konkretne osebe ter obenem zahteva moment transcendence, v kolikor konkretne osebe določa stan, torej je obenem osebna in neosebna. V nasprotju s tem je oblast države v kapitalizmu brezosebna, oblast v zasebni sferi

skozi cerkveno organizacijo (ki, kot pokaže Schilling, je sedaj tesno povezana z monarhičnim aparatom oz. je centralnooblastno omejena). Tu ni kontinuitete ali začetkov modernosti – gre za fundamentalno razliko.

⁸⁸ Teschke, *The Myth of 1648*, str. 173.

⁸⁹ Gerstenberger, *Impersonal Power*.

⁹⁰ Teschke denimo zapiše: »Urade je bilo mogoče prodajati pod predpostavko, da je bila javna oblast resnično v celoti lastnina dinastije, ki je ta ni posedovala po božji milosti, temveč po pravici iz dedovanja« (str. 173, prev. Z. B.).

⁹¹ Tej trditvi bi lahko sledil očitek, da tudi v kapitalizmu apropiirana vrednost koristi posameznikom, a da tudi oni akumulirano bogastvo prenašajo na svoje potomce. Ali gre torej za bistveno razliko? Da, saj v kapitalizmu akumulirano bogastvo ne igra pomena za reprodukcijo družbenih odnosov – za slednje je pomemben zgolj kapital, ki je z namenom neskončnega povečevanja dobička investiran v nadaljnjo proizvodnjo, in ne bogastvo, porabljeno za zasebno potrošnjo (čeprav to gotovo olajša nekaterim posameznikom, da zasedejo določena strukturna mesta v družbi). Nasprotno pa je za reprodukcijo družbenih razmerij v *ancien régime* ključno ravno akumulirano bogastvo, ki se prenaša po dinastiji, z nasledstvom, ki določa stan, in po poroki, ki širi možnosti akumulacije.

(denimo oblast moškega v družini) pa osebna. A prav ta delitev se v *ancien régime* ravno še ni vzpostavila.

Z zgornjim prikazom sem religijo (kot formo transcendence) predstavila kot strukturno nujni moment oblasti in izkoriščanja. S tem sem pokazala, da je razumevanje religije kot orodja legitimacije (in s tem oblike napačne zavesti) pre-površno, saj ne zajame materialne prakse družbenih razmerij, ki moment religije šele vzpostavljajo. Obenem sem problematizirala pogled, ki v praksah centralizacije oblasti in discipliniranja išče elemente modernosti. Kot rečeno, gre za prakse, ki so sicer podobne modernim, a igrajo drugačno strukturno vlogo v sistemu izko-riščanja. Razliko v tovrstnih praksah v obeh obdobjih je mogoče razumeti šele, če posameznih praks ne mislimo ločeno od celotne družbene formacije, v kateri so umeščene na formaciji specifičen način.

Sklep

Pričujočo historičnomaterialistično analizo vloge religije in verskih konflik-tov v družbeni formaciji *ancien régime* sem opravila na ravni abstraktne analize razrednih odnosov. Skozi abstraktno analizo religijo umeščam v sam center razred-nih odnosov in specifične organizacije prilaščanja presežkov, s čimer pokažem, da religija ni bila zgolj legitimacijska maska in ni imela obstoja le v polju mentalitet, temveč je izvirala iz same organizacije družbenih odnosov – z Althusserjevimi besedami lahko rečem, da je obstajala torej kot materialna praksa. S tem ne mislim na prakse discipliniranja in organiziranja vsakdanjega življenja, ki jih poudarja teorija konfesionalizacije, temveč na prakse prilaščanja presežkov, skozi katere je organizirana družbena formacija. Tako je mogoče skleniti, da je družbena for-macija *ancien régime* specifično različna od družbene formacije kapitalizma, saj v prvi sferi političnega in ekonomskega še nista razmejeni. Prilaščanje presežkov namreč poteka skozi oblastni aparat, ki pretok presežkov po eni strani centralizira v monarhični oblasti, po drugi strani pa ga razpršuje, saj se mora ta aparat iz lastne strukturne prisile vse bolj drobiti in širiti. Ta oblast se na posameznike nanaša kot na konkretne osebe, nosilce privilegijev in funkcij, v nasprotju s kapitalistično oblastjo, ki se na posameznike nanaša kot na abstraktne nosilce pravic. Ker pa konkretno prakso posameznikom šele določa njihov abstraktni stan, se kaže, da so abstraktni stanovi tisti, ki konkretnost posameznikov šele omogočajo. Forma religije kot transcendence se tako na ravni izkustva fetišizirano kaže kot tista, ki šele omogoča nanašanje oblasti na konkretne posameznike in skozi to nanašanje s formo privilegija šele omogoča prilaščanje presežkov. S takšno umestitvijo religije v razredne odnose izkoriščanja sem obenem pokazala na historičnost forme oblasti ter odnosa med konkretnostjo in abstraktnostjo posameznikov.

Poleg kritike pristopov nemarksističnega zgodovinopisja sem skozi analizo vloge religije podala tudi kritiko koncepta osebne oblasti, ki igra ključno mesto pri razredni analizi *ancien régime* med političnimi marksisti, na teorijo katerih sem se v pričujočem prispevku sicer tudi sama močno naslanjala. Koncept osebne oblasti namreč zabriše abstraktno podlago konkretni oblasti, ki se vzpostavi kot veljavna

miselna forma, in prepogosto zapada v ahistorično predstavo tržne menjave ekvivalentov, ko govori o prodajanju uradov ali podeljevanju nazivov ipd. Politični marksisti zanemarjajo dejstvo, da vladar ob tem ne menja osebne lastnine, temveč se v procesu menjave (za denar ali druge usluge) vselej vzpostavi tudi že odnos osebnopolitične lojalnosti, ki je tako konkretno osebni kot abstraktno transcendentni odnos, če se obenem nanaša na celotno dinastijo.

Naj sklenem. Skozi analizo razrednih odnosov družbene formacije *ancien régime* lahko religijo mislimo kot družbeno veljavno miselno formo, umeščeno v samo strukturo takratnih razrednih odnosov. S tem se je mogoče izogniti razumevanju religije kot univerzalne transhistorične komponente, ki je v različnih obdobjih zgolj različno izrazito relevantna.

Literatura

- Althusser, Louis: *Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi*. Ljubljana: Založba *cf, 2018.
- Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, London: New Left Books, 1974.
- Arrighi, Giovanni: *Dolgo dvajseto stoletje: kapitalizem, denar in moč*. Ljubljana: Založba Sophia, 2009.
- Brady, Thomas A.: Limits of Religious Violence in Early Modern Europe, v: *Religion und Gewalt: Konflikte, Rituale und Deutungen (1500 – 1800)*, Greyerz, Siebenhüner (ur.). Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht, 2006, str. 125–155.
- Braudel, Fernand: *Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem, XV. - XVIII. stoletje. I-III*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1988, 1989, 1991.
- Brendle, Franz, Schindling, Anton: Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung und Wirkmächtigkeit, v: *Religionskriege im Alten Reich und Alteuropa*, Brendle, Schindling (ur.). Münster: Aschendorf Verlag, 2012, str. 15–52.
- Brenner, Rober: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe, *Past & Present*, št. 70 (Februar, 1976), str. 30–75.
- Elias, Norbert: *O procesu civiliziranja. I. in II.* Ljubljana: Založba *cf., 2000.
- Foucault, Michel: *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora*. Ljubljana: Založba Krtina, 2004.
- Geertz, Clifford: Debeli opisi: k interpretacijski teoriji kulture, *Analiza, časopis za kritično misel*, št. 2–3, leto XIX., 2015, str. 37–60.
- Gerstenberger, Heide: *Impersonal Power: History and Theory of the Bourgeois State*. Leiden: Brill, 2007.
- Greyer in Siebenhüner (ur.): *Religion und Gewalt: Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*. Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht, 2006.
- Heller, Henry: Putting History Back into the Religious Wars: A Reply to Mack P. Holt, *French Historical Studies*, Vol. 19, št. 3 (Pomlad, 1996), str. 853–861.
- Hildebrand (ur.): *Zwischen Politik und Religion: Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*. München: R. Oldenbourg Verlag, 2003.
- Hirsch, Joachim: *Gospodstvo, hegemonija in politične alternative*. Ljubljana: Založba Sophia, 2014.
- Holt, P. Mack: Putting Religion back into the Wars of Religion, *French Historical Studies*, Vol. 18, št. 2 (Jesen 1993), str. 524–551.
- Holt, P. Mack: Religion, Historical Method, and Historical Forces: A Rejoinder, *French Historical Studies*, Vol. 19, št. 3 (Pomlad, 1996), str. 863–873.
- Holt, Mack P.: *French Wars of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- Jerše, Sašo: Besednjak oblasti v 'najboljšem vseh možnih svetov, spremna beseda, v: Strohmeyer, Arno, *Svoboda politike in moč vere. Študije o politični kulturi deželnih stanov habsburške monarhije v času verskih vojn (ok. 1550–ok. 1650)*. Ljubljana: Založba *cf, 2011.
- Kantorowicz, Ernst H., *Kraljevi dve telesi*, Ljubljana: Založba Krtina, 1957.
- Lotz-Heumann, Ute: The Concept of 'Confessionalization': a Historiographical Paradigm in Dispute. *Memoria y Civilización*, 4, 2001, str. 93–114.
- Marx, Karl, Prispevek k židovskemu vprašanju I., *MEID I*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979.
- Marx, Karl: *Kapital I*. Ljubljana: Založba Sophia, 2012.
- Močnik, Rastko: *3 teorije*. Ljubljana: Založba *cf, 1999.
- Palaver, Rudolph in Regensburger (ur.): *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths*. London in New York: Routledge, 2016.
- Pašukanis, Evgenij: *Splošna teorija prava in marksizem*. Ljubljana: Založba Sophia, 2014.
- Reinhard, Wolfgang: Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment. *The Catholic Historical Review*, vol. 75, št. 3, 1989, str. 383–404.
- Reinhard, Wolfgang: ‚Konfessionalisierung‘ auf dem Prüfstand, v: Bahlcke in Strohmeyer (ur.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*. Franz Steiner Verlag, 1999, str. 79–103.
- Rosa, Susan, Van Kley, Dale: Religion and the Historical Discipline: A Reply to Mack Holt and Henry Heller, *French Historical Studies*, Vol. 21, št. 4 (Jesen, 1998), str. 611–629.
- Schilling, Heinz: Confessional Europe, v: *Handbook of European History 1400–1600, Vol. 2*, Brady T. A. et al. (ur.). Leiden: Brill Academic Publishers, 1995, str. 641–682. Vir: <https://www.pro-europa.eu/europe/schilling-heinz-confessional-europe/?print=print> (dostop junij 2019).
- Schilling, Heinz: Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters, v: *Jahrbuch des Historischen Kollegs*, 2005, str. 69–94.
- Schmidt, Richard: Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, v: *Historische Zeitschrift*, 265, 1997, str. 639–682.
- Schmidt-Funke, Julia: Religion und Gewalt in der Frühen Neuzeit. Einführung. *Sehepunkte*, <http://www.sehepunkte.de/2008/07/forum/religion-und-gewalt-in-der-fruehen-neuzeit-52/#fn3>, dostop junij 2019.
- Schorn-Schütte, Luise: Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?, v: Bahlcke in Strohmeyer (ur.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999, str. 61–77.
- Sella, Domenico: *Italy in Seventeenth Century*. London in New York: Routledge, 2014.
- Skinner, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought, II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Strohmeyer, Arno: *Svoboda politike in moč vere. Študije o politični kulturi deželnih stanov habsburške monarhije v času verskih vojn (ok. 1550–ok. 1650)*. Ljubljana: Založba *cf, 2011.
- Štuhec, Marko: *Grenzen und Zesuren. Zur Periodisierung der Frühen Neuzeit: koreferat k referatu prof. dr. M. Rohrschneiderja »Zaesur 1648? Die Westphaelische Fridensordnung im Urteil der Publikationen zum Gedenkjahr 2018«: predavanje v okviru cikla predavanj Endpunkte und Neuanfaenge=Točke konca in novi začetki, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 14. 2. 2019*, youtube.com/watch?v=tSivJjyULhU.
- Teschke, Benno: *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*. London, New York: Verso, 2003.
- Vogrinc, Jože: Konstrukcije drug(ač)nosti, v: *Transverzala. Fragmenti historičnega materializma*, Ljubljana: Studia Humanitatis, 2014.
- Zemon Davis, Natalie: The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France, *Past & Present*, št. 59 (Maj, 1973), str. 51–91.

Zemon Davis, Natalie: Writing 'The Rites of Violence' and Afterwards, v: Murdock (ur.), *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and early modern France*. Past&Present, 2012, str. 8–29.

SUMMARY

Religion and Politics in the *Ancien Régime*

Lucija Zala Bezljaj

The article deals with the question of how is the connection between religion and politics to be understood in the early modern period. The first part contains a critical overview of the existing historiographic views on the question at hand, highlighting three dominant approaches. Firstly, religion is viewed as a legitimiser of politics. The author demonstrates that this approach understands the form of religion as an element of mentality or ideology in an ahistorical manner and sees its importance in different periods merely as being of different intensity. This view presumes that, being an important element of mentality at the time, religion was the key means of legitimisation, without being able to or really seeking to explain why this was the case and why it no longer is at the present. Religion was thus ascribed an ahistorical and universal form. Secondly, a view of religious practices of the early modern period – the so-called confessionalisation – as the early beginnings and stimulator of the development of elements of modern societies. In the article, this view is criticised for being teleological because it cannot think the specific logic of the operation of confessionalization processes as being imbedded in the pre-capitalist formation, regardless of the similarity with elements of the modern period. This cut between both societies and the placement of religion in them is explained in more detail in the article's second part. Thirdly, the orientation of a few more recent historiographical approaches that think the sphere of politics in the early modern period as being intricately interlaced with the sphere of religious mentalities. It is demonstrated in the article that the epistemological premise of this approach is grounded on the theoretical blind spot of pre-social individuals whose operation impacts the structures. My key criticism directed at all three approaches refers to their inability to conceptualize the specific intertwining of religion and politics, as well as the reasons behind it. On the contrary, this intertwining is understood as being self-evident by all these approaches.

An approach by means of which the shortcomings of the established approaches can be overcome is presented in the second part of the article. The author builds heavily upon the theory of political Marxists, who understand the *Ancien Régime* as a specific social formation, where the flow of surpluses typically flows through the apparatus of the monarchical authority, which enables or demands different groups or individuals to participate in their appropriation by means of the form of privilege. With the form of privilege the *Ancien-Régime* authorities referred to individuals in their concreteness because each group or individual is assigned a specific privilege. In the *Ancien Régime* it is demonstrated on the experiential level that individuals' concreteness is determined by their abstract characteristics (being a member of a rank or dynasty) that define individuals' clothes, behaviour, operation, etc. Abstract characteristics thus transcend the individuals' concrete practice. The form of transcendence (which is a form of religion) is thus due to the social formation's logic of the operation written in its structure. Therefore it operates in a completely different structural logic than, for instance, religion in the capitalist formation, where the authorities refer to individuals as equal right-holders, whereby they abstract from their concreteness. Therefore, in capitalism, religion becomes one of the rights, no longer occupying the form of transcendence in a social structure.

Through a prism of social formation and the embedment of religion in it, the author gives a critical view on political Marxists, who introduced the concept of personal authority for the

period of the *Ancien Régime*. Considering the specific relation between the abstract basis and a concrete king, the author argues that one cannot speak about his authority as being personal even though it is materialized in a concrete person. On the contrary, when defining the nature of the authority in the *Ancien Régime*, the author points out Kantorowicz's findings about the juridical fiction of the king's two bodies, which took root in the period of the formation of the *Ancien-Régime* society. Building upon the Marxist theory, the author thus gives a materialistic basis to Kantorowicz's findings.

The proposed theory about the intertwinement of religion and politics in the *Ancien Régime* can explain why the form of religion played such an important role and defined many political conflicts, not merely as a separate sphere that conceals individuals' seemingly "actual" interests but as a structurally necessary form of social operation.

ISSN 0350-5774



9 770350 577002



ZČ | Ljubljana | 76 | 2022 | št. 3-4 (166) | str. 281–565