

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 37–49
 UDK: 2-1Hegel G.W.F.:322
 Besedilo prejeto: 01/2016; sprejeto: 03/2016

Rok Svetlič

Religija kot »le podlaga«¹ države

Povzetek: V prispevku je izpostavljen ambivalentni odnos med religijo in državo, ki ga najdemo v Heglovi filozofiji religije. Na eni strani Hegel zatrjuje, da je povezava med njima nujna, saj religija prispeva tisto naravnost (nem. *Gesinnung*) državljanov, ki je nepogrešljiva za čvrst državni organizem. Hkrati dosledno vztraja pri institucionalni ločitvi države od institucionalno organizirane religije, to pa je v skladu z današnjimi standardi sekularnosti države. Prav ta dvojnost, ki jo pojasni razvoj pojma svobode, kakor ga opiše Hegel v filozofiji zgodovine, dela njegovo filozofijo religije zanimivo za demokratično kulturo Evrope danes. To je za čas, ko spoznavamo pomanjkljivosti opredelitve takšne vrednostne orientacije, ki skuša temeljiti zgolj na nizu abstraktnih načel.

Ključne besede: filozofija religije, država, Cerkev, G. W. F. Hegel, sekularnost

Abstract: Religion as »Only the Foundation« of the State

This article exposes the ambivalent relation between religion and the state that is found in Hegel's philosophy of religion. On the one hand the necessity of some connection between religion and the state is stressed, for religion contributes the specific attitude (Ger. *Gesinnung*) of citizens that is necessary for a firm organism of the state. On the other hand, however, Hegel insists on a sharp separation of the state and institutional organized religion, which is in agreement with modern secular political standards. Precisely this state-religion duality, which is explained by the development of the notion of freedom as described by Hegel in his philosophy of history, makes Hegel's concept of religion interesting for democratic culture in Europe today. At this time the deficiencies of the definition of a value orientation that tries to be founded on a series of abstract principles alone are being recognized.

Key words: philosophy of religion, state, Church, G. W. F. Hegel, secularity

V članku se bomo posvetili Heglovi filozofiji religije, zlasti kolikor je v njej tematizirana *nujnost* povezave s (sekularno) državo. To povezavo bomo razgrnili na več ravneh: vse od prikaza imanentne prepletenosti religije in države do teze, da mora

¹ To je pasus iz § 270 Heglovega *Orisa filozofije pravice*, v katerem je tematiziran ambivalentni odnos med državo in religijo: »No, če religija tako tvori podlago, ki vsebuje tisto npravno nasploh in podrobneje naravo države kot božjo voljo, pa je religija hkrati le podlaga, in prav v tej točki se obe razideta.« (Hegel 2013, § 270)

država temeljiti na religiji: »Država temelji /.../ na nravni nastrojenosti (*Gesinnung*)² in le-ta na religiozni nastrojenosti.« (Hegel 1999, § 552) Toda v isti sapi Hegel opozarja, da ne sme biti država v nikakršni *institucionalni* povezavi z religijo, to je: s Cerkvijo. Religija mora biti tako »le podlaga« (Hegel 2013, § 270), kakor se glasi sloviti pasus iz § 270 v *Orisu filozofije pravice*. V nasprotnem bi negirali samostojni status npravnega. Prav to je tista ambivalentnost Heglove filozofije religije, ki jo dela zanimivo za današnjo situacijo. Zdi se, da demokracija s svojim liberalnim formalizmom vse bolj izgublja vrednostno orientacijo; to s teoretskega stališča ni nikakršno presenečenje. Da na podlagi formalnega in abstraktnega principa »ni možen imanenten nauk o dolžnosti« (§ 135), pokaže Hegel na več mestih. Abstraktno določilo namreč zaradi svoje praznosti vključuje nasprotja in zato ne more postati vrednostna orientacija.³

Vrednostni fundament skupnosti lahko prinese le npravna substanca, ki pa jo – po Heglu – ni mogoče misliti brez religije. Toda tega nikakor ne smemo razumeti kot poziv k polnjenju abstraktnih načel s heterogeno vsebino, sekularne zakonodaje z religiozno dogmatiko. Nič ni bolj tuje Heglovi zahtevi po imanentnem razvoju pojma svobode kakor kaj takšnega. Notranja povezava vsebinske in formalne plati sodobne države je razvita na podlagi teze o popolnem panlogizmu: zgodovina je dosegla točko (pustimo, če je to tako imenovani »konec zgodovine«), ko ni več »nepresegljivih ontoloških nasprotij med duhom in naravo, materijo in mišljenjem, individuuumom in kulturo, splošnim in posamičnim«. (Siep 2000, 255) Tudi med religijo in državo jih ni, kakor razglaša tale programski stavek: »Obstaja en sam pojem svobode v religiji in državi. Ta skupni pojem je najvišje, kar človek ima.« (Hegel 1986, 237) Ko religija podpre obstoj državnega organizma, ga podpre kot upodoba pojma svobode, ki se v ničemer ne razlikuje od sekularnih institutov, katere podpira. To je treba izpeljati.

1. Mesto filozofije religije v Heglovem sistemu

Že na podlagi uvodnih vrstic je jasno, da se Heglova filozofija religije ni mogla ogniti ambivalentnem odzivu. Teza, da ni moderna država nič drugega kakor dopolnitev krščanske epohe zgodovine, je skrajno provokativna: Hegla so zato na eni strani imeli za »cerkvenega očeta« modernega protestantizma«, na drugi strani pa za »ateista in antikrista« (Jaeschke 2000, 375). Problem je namreč v tem: njegove interpretacije religije so tako radikalne, da s tradicionalno predstavo o tem fenomenu nimajo praktično nič skupnega. Ko Marx, povzemajoč Feuerbacha, kritizira krščansko antropologijo – po formuli: več me je zgoraj, manj me ostane tukaj –, odpre vrata tudi za nasprotni argument: če se transcendenca v celoti skloni do tal, če res obstaja »en sam pojem svobode v religiji in državi« (Hegel 1986, 237), ali tedaj človeku sploh še ostane kaj presežnega?

² Težko prevedljiv izraz. *Gesinnung* bi lahko poslovenili kot živo prepričanje, razmišljanje, drža, naravnost.

³ »Merilo zakona, ki ga ima um na sebi samem, se prilega zatorej vsemu enako in potemtakem zares ni nikako merilo.« (Hegel 1998, 453)

Vsebinsko ujemanje zakonov države in religije je produkt zgodovinskega razvoja duha. Ni bilo vselej tako, med onostranstvom in tostranstvom je zijala globoka vrzel. Zato je prav filozofija zgodovine tista disciplina, v kateri Hegel razgrne proces, ki privede do enačaja med umom, religijo in svetom.⁴ Toda religija kljub temu ni fenomen med fenomeni, saj se v njej ne izrazi zgolj (parcialna) resnica, ampak resnica kot takšna: »Religija ni zavest o tem ali onem resničnem v posameznih predmetih, pač pa zavest o absolutno resničnem, o resničnem kot splošnem, vseobsegajočem, zunaj katerega ni ničesar.« (31) Zato ji gre poseben status in sodi na raven tako imenovanega absolutnega duha.

Pomembno je naslednje. Da je religija kvalificiran izraz resnice, je stališče, ki je skupno zelo različnim interpretacijam tega fenomena. Toda za Hegla religija ni le *resnica* sveta, ampak je v prvi vrsti *resnica sveta*. Resnica je mesto, kjer panoptično svet sam izreče svojo resnico. Resnico, ki mu ni v ničemer transcendentna. Enako velja za umetnost in za filozofijo, ki sta prav tako del absolutnega duha. Tudi v teh upodobah duha se izreče ista resnica sveta, le da je v vsaki od njih izražena v drugem mediju: v umetnosti skozi čutnost, v religiji skozi predstavno mišljenje, le pri filozofiji zgolj skozi čisti pojem.

Predmet tega poglavja je umestitev filozofije religije v Heglov sistem. Ne gre nam za izčrpen opis, pozorni bomo le na tisto obeležje religije, ki je za smoter tega prispevka ključno: na odsotnost nepremostljivega razkola med religijo in nravno substanco, to je: državo. To se v *Fenomenologiji duha* – kot predsystemskega spisu – zrcali že v prehodu v razdelek Religija. Hegel ga izpelje v poglavju Lepa duša, zlo in njegovo odpuščanje, ki je posvečeno problematiki človekovega delovanja tukaj-in-zdaj. Religija vznikne kot *popredmetenje* priznanja dveh delovanjskih akterjev.⁵ Häussler to interpretira s temi besedami: »Privzetje religije kot predmeta zavesti se potrdi v tem, da je absolutnost duha postala zaznavna, ne v podobi absolutiziranega posameznega sebstva, v vesti, pač pa v recipročnosti subjektov, ki izhaja iz njune prostovoljne opustitve; predmet je bil hipostaziran od predstave do predmeta – predmeta religiozne zavesti.« (Häussler 2008, 179–180)

Izhodiščna pomanjkljivost poglavja Lepa duša je prav odsotnost substance, na kateri naj temelji odnos dveh akterjev, in to substanco zdaj pomeni religija, do katere pride duh v imanentnem razvoju. Duh je bil do sedaj obsojen na nepomirljiv konflikt med dvema platema sobivanja: na začetku beremo o konfliktu dveh zakonov, ki ga upoveduje Sofoklejeva *Antigona*, konča se pa s konfliktom med lepo dušo in delujočo zavestjo. Prav obstoj konflikta je znamenje, da temeljna sprava s svetom še ni bila dosežena: »Tiste njegove (od duha, op. R. S.) podobe, ki smo jih motrili – resnični, sebi odtujeni in samega sebe gotovi duh –, ga skupaj tvorijo v njegovi zavesti, ki stopa nasproti njegovemu svetu in se v njem ne spozna.« (Hegel 1998, 718) To pa je dialektika na ravni religije pustila za seboj. Ključno pa je naslednje: religija je medij, v kateri svet *sam* preseže prej neodpravljljive antagonizma.

⁴ Več o tem: Hegel 1986, 405.

⁵ »Duha vedoči duh je zavest samega sebe in si je v obliki predmetnosti.« (Hegel 1998, 726)

Toda religija še vedno vsebuje moment predmetnosti,⁶ ki bo odpravljen v *Absolutnem vedenju*. Pomembno je izpostaviti, da absolutno vedenje v primerjavi z resnico religije (vsebinsko) ne prinaša nič novega. To je le popolno in transparentno uzrtje organske povezanosti vseh fenomenov v celoti bivajočega. V prvi vrsti prinaša spoznanje fundamentalne sprave, spoznanje – če ponovimo Siepove besede –, »da ni nepresegljivih ontoloških nasprotij med duhom in naravo, materijo in mišljenjem, individuomom in kulturo, splošnim in posamičnim« (Siep 2000, 255). Isto je izrečeno v religiji, le da v predmetnem mišljenju: namesto o negaciji religija govori o smrti, namesto o negaciji negacije o vstajenju itd. Še več, religija ima celo neko prednost pred absolutnim vedenjem, saj v časovnem smislu nastopi pred možnostjo absolutnega vedenja, ki ga Hegel – neskomno – pripiše šele njegovemu času: »Preden se torej duh ni dovršil na sebi, torej kot svetovni duh, ne more kot samozavedni duh doseči svoje dovršenosti. Vsebina religije zato prej v času kot veda izreka to, kaj duh je; a veda edina je njegovo resnično vedenje o njem samem.« (Hegel 1998, 853)

Vidimo, da je treba biti pri referenci na religijo znotraj Heglove filozofije zelo pazljiv. To je pojem, ki se nespregledljivo ločuje od razširjenih rab tega označevalca. S tega stališča je razumljiv ambivalenten odnos, saj Hegel razglasitev dopolnitve krščanstva v moderni državi izpelje za visoko ceno, ob hudem siromašenju pojma religije: »Toda Heglova odprava ločitve med duhom občine in – od te razlikovanim – božjim bistvom, njegova zamenjava ›oddaljenega cilja‹ zgodovine odrešitve za ›spravo‹, ki je dosežena v moderni ustavni državi in njeni znanstveni kulturi, je tako radikalna, da od substance krščanskega verovanja ostane bore malo.« (Siep 2000, 256)

Drugače je tudi pojem umetnost pri Heglu specifičen. V umetnosti se izrazi ista resnica kakor v religiji in v filozofiji, le da je posredovana v *čutnem* mediju. To pa pomeni notranjo mejo v njenem razvoju: ko pojem (svobode) preseže neko določeno raven, ga ni mogoče več izraziti na ta način. S tem je implicirana kontroverzna teza o »koncu umetnosti«. Tudi če religija prav tako vsebuje predmetni moment, je le »alegoričnega ali simboličnega pomena« (Jaeschke 2000, 408) in zato ga razvoj duha nikoli ne preraste. Tako umetnost kakor religijo presega filozofija, v kateri je resnica artikulirana najbolj rafinirano, na ravni čistega pojma. Ta superiornost je ves čas v ozadju in iz nje izvira »tehnični« priokus Heglovega priklona krščanstvu: »Namesto večnega življenja svetnikov zgolj večno življenje pojma; namesto vstajenja bogočloveka le logična negacija negacije in namesto čudeža odrešenika čudež, ki je duh sam.« (385)

⁶ Duh ima namreč za svojo vsebino še vedno moment predmetnosti – to je predstavno mišljenje, ki govori o Očetu, o Sinu itd. –, toda ta vsebina ne more več stopiti v nasprotje s samozavedanjem: »Ima (duh, op. R. S.) sicer podobo ali obliko biti, vtem ko je predmet svoje zavesti; a ker je tole postavljeno v religiji v bistvenem določilu, biti samozavedanje, si je podoba popolnoma prozorna; in dejanskost, ki jo duh vsebuje, je v njem zaprta ali v njem odpravljena, ravno na tisti način, kot če rečemo vsa dejanskost; ta je mišljena obča dejanskost.« (Hegel 1998, 718)

2. Religija in znanstvena evidenca

Verjetno je med vsemi sodobnimi načini odklonilnosti do religije – skupno jim je prepričanje, da je religija v nasprotju s pojmom človeka kot svobodnega bitja – najbolj razširjen očitek, da je njen predmet zmota (Bog kot izmišljotina) ali da je celo v izhodišču konstituirana kot prevara (ideologija, opij za ljudstvo). No, zahteva po znanstvenem dokazu – kolikor jo razumemo po modelu strogih znanosti – je uspešnejša, kakor si mislimo, celo toliko, da postane destruktivna. Po grozodejstvih druge svetovne vojne se je veliko diskutiralo o nezmožnosti mišljenja, da bi pravočasno zaznalo in zaustavilo nevarne procese. Vrh impotentnosti mišljenja pa se zrcali v spoznanju, da lahko izdelava najbolj uničevalno orožje, ne zmore pa *znanstveno* »dokazati« prepovedi umora. Humanistika mora torej ubrati drugačno pot kakor stroga znanost in dokaze oblikovati znotraj *svoje* metode.⁷

V filozofiji – oziroma humanistiki nasploh – je kljub vsemu možno veljavno dokazati zavezujočnost nekaterih fenomenov. In v zahtevi po spoznanju religije je Hegel nepopustljiv. Nastopila naj bi razvojna faza duha, ko bo doseženo absolutno vedenje, torej tudi vedenje religije: »Ne moremo torej obstati pri onem, tako rekoč drobnjakarstvu vere v Previdnost in prav tako ne pri zgolj abstraktni, nedoločni veri, ki ostane zgolj pri občem, da obstaja neka Previdnost, ki vlada svetu.« (Hegel 1999, 33) Ta korak pripade filozofiji, v kateri se duh spozna v najbolj čisti obliki: »In če je teologija sama ta, ki je prišla do tega zdvojljenja, potem se je treba zateči ravno v filozofijo, če hočeš spoznati Boga.« (35) Opozarja, da ta misel ni več »predrznost« (64), zdaj je *sine qua non* krščanstva: »Zdaj Bog ni več nekaj neznanega; če to še trdimo, nismo kristjani.« (76)

Ključ za dopolnitev spoznanja religije pa sta panlogizem in dialektična metoda. Resnico religije raziščeta na dveh ravneh. Najprej z raziskovanjem notranje strukture svetovnega duha, ki je zahtevala vznik krščanstva, ne v empiričnih dejstvih. To je najbolj kompleksno razgrnjeno v njegovi filozofiji zgodovine. Resnica, na primer krščanstva, ni v dogodkih, v prostoru in v času, ampak v okoliščini, ali se v njegovem vzniku in razširitvi »razbere absolutna vsebina« (Jaeschke 2000, 449). Povedano drugače, tudi če bi, na primer, arheološke raziskave – znanstveno, dokazano – postavile pod vprašaj obstoj dogodkov, na katere se sklicuje Sveto pismo, to ne bi v ničemer vplivalo na njegovo resnico: »Zakaj četudi ne bi bilo nič takega sporočenega, bi s tem naše vedenje o Bogu ne bilo nič manj popolno.« (Hegel 1967, 301)

⁷ Löwith lepo pokaže: celo marksizem, ki je vse stavil na »pozitivno znanost«, ki naj opravi s »fantastičnimi umisleki« idealizma, boleha za isto boleznijo: »Dejstvo, da »zgodovina vsake dosedanje družbe« pokaže raznovrstna nasprotja med vladajočo manjšino in podvrženo večino, ne upravičuje tolmačenja in ocene tega stanja kot »izkoriščanja«; še manj pa pričakovanja, da tistega, kar je bilo do sedaj dejstvo, v prihodnosti po nujnosti ne bo več. Tudi če Marx dejstvo izkoriščanja »znanstveno« pojasni s svojo teorijo o dodani vrednosti, ni zaradi tega »izkoriščanje« nič drugega kot le moralna sodba; izkoriščanje je, če ga ocenjujemo po ideji pravičnosti, absolutna krivica. Ta v Marxovem razlaganju svetovne zgodovine ni nič drugega kot radikalno zlo »predzgodovine« ali, biblijsko rečeno, izvorni greh tega veka. /.../ Za Aristotela in Avgušlina je bilo suženjstvo dejstvo med dejstvi. /.../ Šele z nastajanjem emancipirane meščanske družbe je bil odnos med vladajočim in podanikom občuten kot izkoriščanje in na osnovi zahteve po osvoboditvi tudi tako označen.« (Löwith 2004, 52–53) Kar daje Marxovi misli zgodovinsko pravico, ni pričrstitvev mišljenja na »dejanskem« človeku, ampak oznanjanje sekularnega evangelija.

Resnico religije, drugič, potrjuje tudi sama dialektika spoznanja končnih predmetov. To je v prvi vrsti naloga *Fenomenologije duha*, v kateri se pokaže, da končno spoznanje samo usmerja na pojem Boga: »O končnem, s katerim začnemo, nam naša refleksija in opazovanje, naša sodba, pove, da nima resničnega za svoj temelj; nismo mi, ki mu zagotovimo temelj, pač pa se na njem samem pokaže, da se razpusti v nekaj drugega, nekaj višjega, kot je ono samo. Mi sledimo predmetu, kako gre sam k viru svoje resničnosti za sebe.« (Hegel 1986, 107) S tem vznikne »zavest tistega, kar je na in za sebe resnično v protislovjih čutne, končne resničnosti in zaznavanja« (106), ki povratno učvrsti veljavnost (tudi) končnega spoznanja. Tako vnovič stopi v ospredje rdeča nit Heglove filozofije religije, ki zanima nas: med ravnjo religije in ravnjo sveta ni fundamentalnega razkola.

Tudi samo strukturo pojma religije Hegel predloži v skladu s svojo metodo, po kateri je vselej treba pokazati moment splošnosti, posebnosti in posamičnosti. Splošno je kar »moment mišljenja v svoji popolni splošnosti« (67), moment posebnosti »zavest v svoji posameznosti kot taki, subjekt v svoji neposrednosti« (68). Ta gradnika se združita v sintezi, ki jo pomeni »kult« in ni nič drugega kakor »gibanje pojma Boga« (71). Ujemanje subjekta in substance, kakor se to zgodi v absolutnem vedenju, pa implicira ireduktibilno sopripadnost boga in človeka: »Kult je naposled prisotnost vsebine, ki tvori absolutni duh, prek česar je zgodovina božje vsebine bistveno tudi zgodovina človeka, gibanje Boga k človeku in človeka k Bogu.« (236–237) Tudi ta pristop izhaja iz (tihe) superiornosti filozofskega spoznanja, ki usmerja k opuščanju teološkega pojmovnega aparata.⁸

3. Proces zблиževanja religije in države

Da si država in religija začneta deliti »isti pojem svobode«, je rezultat zgodovinskega razvoja. *Na sebi* je to položeno že v *pojem* krščanstva, toda njegovi prvi koraki v dejanskost vodijo v prav nasprotno smer. Kakor zgoraj omenjeno, dialektiko tega procesa Hegel razgrne v svoji filozofiji zgodovine. Temeljna teza filozofije zgodovine je, da je v zgodovinskem dogajanju navzoča ista pojmovna struktura, kakor je v vseh fenomenih: splošno – posebno – posamično, teza – antiteza – sinteza itd. Hegel opazuje premene v razumetju celote sveta pri posameznih ljudstvih, ki si zgodovinsko sledijo, in prav te premene naj bi izkazovale, da dogajanje ni naključno. Nasprotno, vodi ga um v zgodovini, s svojo znamenito zvijačnostjo (*Die List der Vernunft*). In pri opisovanju razumetja celote sveta naj bi imela posebno

⁸ Seveda bi se danes morala vsaka filozofska superiorna drža, naj je še tako ateistična, zavedati, da je vsak poskus totalnega opuščanja teološkega pojmovnega aparata vnaprej obsojen na neuspeh. Janko M. Lozar to poantira z odločnimi vprašanji: »Kaj bi bil Sartre brez Avgušтина? Bi lahko tako zavezujoče napel lok duha, če bi zgolj po grško vedel samo to, da »tega Svetovja, istega vsem skupaj, ni ustvaril niti kateri izmed bogov niti kateri izmed ljudi, ampak je vedno bilo in je in bo ...« (Heraklit 1992, 23)? Bi se lahko Nietzsche prepoznal v lebdanju med zgoraj nič, spodaj nič? Bi lahko Heidegger ekspliciral nagnjenost v nič kot pogoj možnosti svobode? Bi lahko tako na stežaj razprl brezrazložnost poslednjega razloga pri Leibnizovem Nichts ist ohne?« (Lozar 2014, 431)

mesto prav religija, saj je prav religija »mesto, kjer si kako ljudstvo daje definicijo tega, kaj ima za tisto resnično« (Hegel 1999, 100).

Zgodovina se začne z vznikom neposrednega in občega, obče volje, pod katero se podredijo posamične volje. To se prvič zgodi na Kitajskem, z njenim konceptom državno organiziranega sobivanja. Toda prva upodoba duha (svetovne zgodovine) je še skrajno revna.⁹ Počasi se oblikuje vse bolj zapleten odnos med občo in posamično voljo, ki ga ves čas določajo različni koncepti religije. V Indiji – to je naslednji korak svetovne zgodovine – nastopi brahman, ki s svojo aktivnostjo, z meditacijo, razpusti svet. Praznino meditacije v Perziji nadomesti koncept luči, to pa vodi do judovskega Boga kot čiste misli. Zgodovina gre dalje skozi grško-rimski svet, ki se konča v toposti in brezduhovnosti rimskega imperija. V teh razmerah se človek lahko zateče le še v svoj kotiček abstraktnega sveta, ki ga prinese stoicizem.

Tam biva v popolnem egalitarizmu in v bližini boga: »V pravem smislu je treba imenovati srečno državo ali mesto to edino medsebojno skupnost bogov in vanjo vključiti tudi ljudi skupaj z bogovi, če hočemo vključiti vanjo vsa razumska bitja.« (Hrizzostom 2002, 339) Toda ta rešitev ostaja – kljub rabi pojma »država« – še povsem abstraktna, brez sleherne dejanskosti v svetu in ne zagotavlja prave potešitve duha. Faza duhovnega siromaštva je nujna, saj naredi prostor za vznik krščanstva, ki je odgovor na slepo ulico rimskega sveta. Kristusovo bogočloveštvo prinaša nekaj povsem novega. Bližina med bogom in človekom je resda konstanta večine religij. Tudi grštvo pozna neko obliko bogočloveštva, ki pa ne more ponuditi sprave, kakor jo lahko krščanstvo. Popolno spravo lahko omogoči le popoln razvoj obeh ekstremov, človeka in boga, v kateri ima glavno vlogo Kristusova *smrt(-nost)*. Grški bogovi so antropomorfní, zato pravzaprav niso niti bogovi (saj zapadajo strastem) niti ljudje (ker niso smrtni). V nekem smislu grška religija nima ne Boga ne človeka. Le smrtnost omogoči popolno negacijo človeškosti, njeno spravo in vrnitev k Bogu.

Toda pojem bogočloveka, kljub njegovemu neznanskemu pomenu – Hegel lik Kristusa imenuje »tečaj«, okoli katerega se vrtil svetovna zgodovina –, nastopa sprva le v abstraktni obliki. Ima velike težave pri tem, da postane dejanski, danes bi rekli, pravnopolitično učinkovit. Dvatisočletna zgodovina krščanstva je po Heglu proces vse večje navzočnosti »absolutne vsebine«, ki jo prinaša pojem bogočloveka v svetu tukaj-in-zdaj. In ta proces zanima nas, saj je v prvi vrsti proces, v katerem religija postaja potrjena na pravnopolitični ravni. Hegel ga opisuje, v grobem, v dveh fazah, ki ju ločuje vznik protestantizma. Lahko bi rekli, da se prav na točki stika med njima tako oblikuje kakor tudi najlepše prepozna razlog za »sekularne« izpeljave znotraj filozofije religije, ki se razlikujejo od vsakdanje predstave o tem fenomenu.

Tako pred reformacijo kakor po njej je osrednje sporočilo krščanstva enako: »Človek sam je vsebovan v pojmu Boga.« (Hegel 1986, 392) Toda krščanstvo sprva išče dejanskost te sprave na napačnem mestu, v predmetih: »Kristus kot ta v čutni vpričujočnosti je hostija, ki je posvečena od duhovnika.« (468) S tem je »je

⁹ To je Heglov pogled na potek zgodovine, ki je bil predmet obširnih kritik, zlasti glede tematizacije Orienta. Tukaj ni prostora za njihovo razlago, zato ostajamo pri skici.

zunanje postalo nekaj svetega« (Hegel 1967, 301), kar nadaljnja stoletja pomeni sistemsko oviro za duhovno navzočnost pojma bogočloveka v življenju skupnosti. Povedano drugače, pravnopolitični svet ostaja ločen od svetega: Hegel »kritizira (katoliško) svetost, ki naredi duha za zunanost prav zato, ker nrvnost objektivnega duha razume kot neduhovno obliko« (Leuven 2009, 49–50).

Pravo in država ostajata zunaj sfere duhovnega. To seveda ne pomeni, da sta lahko kakršnakoli. Znamenito je opozorilo A. Avguščina, da je država brez pravičnosti le še roparska tolpa.¹⁰ Tomažev nauk o štirih zakonih prav tako vztraja pri pričvrstitvi človeških zakonov na naravnem zakonu: »Kakor teoretski razum iz nedokazljivih in po naravi poznanih načel izpeljuje razne znanstvene zaključke, katerih spoznanje nam ni dano po naravi, pač pa odkrito s pomočjo marljivosti razuma, tako je potrebno, da človeški razum, izhajajoč iz zapovedi naravnega zakona, ki jih predstavljajo obča in nedokazljiva načela, pride do posameznih odredb.« (Akvinski 1990, I–II 91, 3) Toda zmožnost, da bi človek sam – snujoč pravo in državo – prišel do nadosebno veljavnih zakonov, je vnaprej izključena. In prav to je Heglova stava: država je samostojna in religiji povsem enakovredna upodoba duha. Kljub temu država ne more brez religije: »Država temelji /.../ na religiozni nastrojenosti.« (Hegel 1999, § 552) Kako to razumeti?

Odgovor daje spremljanje nadaljnega razvoja krščanstva, ki ga prinese reformacija. Temeljni prispevek protestantizma je, da opusti iskanje dejanskosti sprave med bogom in človekom v predmetu: »Predmetnost, ki jo je krščanstvo prej iskalo v zemeljskem, kamnitem grobu, najde v globljem grobu absolutne idealnosti vsega čutnega in zunanjega, v duhu«. (Hegel 1967, 301) S tem se odprejo vrata za popolno predrugačenje statusa prava in države. Če odpravimo svete predmete, odpravimo tudi *mejo* med svetim in ne-svetim. Vse je lahko duhovno, le če duhu uspe vstopiti v človekovo življenje na pravilen način: »Razvoj in napredek duha od reformacije dalje sta v tem, da duh, kot se zdaj zaveda svoje svobode zaradi posredovanja, ki nastopa med človekom in Bogom v gotovosti objektivnega procesa kot božjega bistva samega, zdaj to bistvo tudi dojema in ga v nadaljnjem oblikovanju svetnosti presnavlja. Z doseženo spravo je dana zavest, da je svetnost zmožna vsebovati resničnost; poprej je svetnost veljala le za slabo in nesposobno za dobro, ki je ostajalo nekaj onostranskega.« (308–309)

Vse poti sedaj vodijo skozi posameznika, ki je nosilec svobodne vesti: »Protestantizem zahteva, da človek verjame/veruje le tisto, kar ve; da mora biti njegova vest nedotakljiva kot sveta; da v božji milosti človek ni pasiven; da je s svojo subjektivno svobodo bistveno udeležen in v njegovem vedenju, hotenju in verovanju se izrecno zahteva moment subjektivne svobode.« (Hegel 1986, 242) Ti ljudje živijo in delujejo v svetu, ki v vse večji meri sprejme vase resnico. To je mehanizem, ki vodi do sprave med religijo in državo in se izraža v spoznanju, da »sta nrvnost in pravo v državi tudi nekaj božjega in božja zapoved« (Hegel 1967, 308).

¹⁰ »Če vzamemo pravičnost proč, kaj so potlej države drugega kot velike roparske tolpe? Kaj so roparske tolpe drugega kot državne entitete v malem?« (Augustinus 1982, IV.4)

Sprava med religijo in državo ni naključje. To je mehanizem, položen v sam pojem krščanstva.¹¹ Z drugimi besedami, spustitev neba na zemljo in dvig zemlje do neba nista nič drugega kakor dopolnitev krščanstva. To je danes težko razumljena »enotnost religije in države. Zakoni države veljajo zaradi te predpostavljene izvorne harmonije kot umni in kot nekaj božjega«. (Hegel 1986, 328) V tem smislu je sodobna država – v modernem jeziku: demokracija s človekovimi pravicami – naslednica krščanstva, ki je imamentno vodilo do uvida, da »države in zakoni niso nič drugega kot pojavnost religije v razmerah stvarnosti« (Hegel 1967, 308–309). Proces omikanja in podreditve posamične volje obči sta tako na religiozni kakor na državni ravni poslej identična: »Čiščenje srca njegove neposredne nrvnosti – ko je dosledno izpeljano in ko obstane –, ki ustreza splošnemu smotru, se dovrši kot nrvnost in na tej poti preide religija v običaj, v državo.« Svobodni človek je sedaj le eden, to je »pravni in nrvni človek« (234).

4. Religija, Cerkev in država

Zdaj lahko izgovorimo naslednje vprašanje: če je dialektika svetovne zgodovine religijo in državo tako zblížala, da sta omikanje in pojem svobode v njima identična, zakaj Hegel sploh zavzema stališče glede odnosa med njima. In nadalje, kako to, da pri tem začrta – vsaj na prvi pogled – kontradiktorna pristopa. Na eni strani naj država temelji na religiji, kolikor je to le možno, na drugi strani pa naj bo dosledno ločena od Cerkve. Obe stališči sta združeni v naslednjem citatu iz *Filozofije pravice*: »No, če religija tako tvori podlago, ki vsebuje tisto nrvno nasploh in podrobneje naravo države kot božjo voljo, pa je religija hkrati le podlaga, in prav v tej točki se obe razideta.« (Hegel 2013, § 270)

Država je zmožna sama oblikovati in vzdrževati svojo duhovno samostojnost. To, da je država utelešenje duha tukaj-in-zdaj, ni pomanjkljivost duha, nasprotno, ta misel je *sine qua non* za njegovo *dejanskost*. Hegel eksplicitno opozarja, da »zemeljskost« države ni znamenje njene manjvrednosti, to je »le ena plat in zgolj neduhovnemu opazovanju se zdi država zgolj končna. Kajti država ima živo dušo in ta živost je subjektiviteta, ki je prav ustvarjanje razlik, toda na drugi strani ohranjanje enotnosti.« (Hegel 1970, § 270) Zato ne potrebuje nobene intervencije od zgoraj. Posebej je treba izpostaviti, da je povedano tedaj po Heglu veljalo le za državo v protestantskem okolju: »Za Hegla poznih dvajsetih let 19. stoletja je svobodna država protestantska država; in sicer ne zato, ker bi bil protestantizem primeren za fundiranje države, pač pa obratno: ker protestantska država ni religiozno fundirana država, ampak nrvnost države pripozna kot upodobo z lastno pravico.« (Jaeschke 2009, 13) Tu pa se že izrisuje pojasnilo za navidezno paradoksen odnos med državo in religijo oziroma Cerkvijo: protestantizem¹² je lahko temelj državne- ga organizma, ker ne zahteva ne hierarhizacije ne dvoplastnosti resnic.

¹¹ »Izhajajoč iz tega interesa, je dejanska naloga zgodovine religije, ki se dovrši v krščanski religiji, »odkritje« enotnosti splošnega in posamičnega kot bistva duha in kot podlage vse resničnosti.« (Siep 2000, 111)

¹² Danes, ko je na Zahodu večina držav demokracij in zlasti po premikih, ki jih je prinesel drugi vatikanski koncil, lahko rečemo, da povedano velja tudi za katolištvo.

To stališče kljub vsemu ni neproblematično. Če se ozremo na celoten Heglov sistem, vidimo, da država sodi na raven objektivnega duha, religija pa na raven absolutnega. Pravica države, da se izolira od institucionalne organizacije religije, od Cerkve, postavlja pod vprašaj hierarhijo sistema kot takšnega. Kako lahko nižja emanacija duha uveljavi svojo samostojnost proti višji? Nekateri interpreti obrnjeno hierarhijo med absolutnim in objektivnim duhom v zvezi z državo pojasnijo z Aristotelovim ontološkim argumentom,¹³ ki dejanskost/dejavnost postavi nad možnost/zmožnost. Referenca na Aristotela niti ni nujna, saj je odgovor na to vprašanje dan že v samem pojmu pojma, ki ni more biti resničen, ne da bi bil dejanski. Zato že v prvem paragrafu *Filozofije pravice* beremo, da mora *ideja* prava vključevati tako »pojem pravice kakor njeno udejanjenje« (Hegel 2013, § 1).

Religija pravo presega po dopolnjenosti svobode, ne pa po dejanskosti, ki jo ima le v duhu občine. Tako ima religija kot »absolutna vsebina torej, prvič, obliko nečesa, kar se bistveno zgolj nanaša na dejanskost in zato ima nasproti njej obliko abstraktnega bistva; in drugič, ima epistemološko obliko čutenega, verovanega in predstavljanega« (Schick 2009, 30). Njena masivna dopolnjenost se zato lahko zgodi v le v državi; o tem smo govorili zgoraj. Toda ta dopolnjenost ni operativna konica po shemi teorija – praksa, ampak le duhovna organizacija življenja na kraju, kamor to življenje vselej sodi, v pravni substanci: »Resnična religija in resnična religioznost izhajata zgolj iz nravnosti in sta misleči, tj. nravnost, ki se ove svobodne splošnosti svojega konkretnega bistva.« (Hegel 1999, § 552) Odnos med religijo in državo ni statičen, po shemi načelo – realizacija, teorija – praksa, original – kopija. To je dialektičen odnos, ki neizogibno vsebuje ambivalentna momenta: njuno ločitev in hkrati povezavo.

Toliko o razlogih za ločitev države od institucionalne organizacije religije. Glede nujnosti *povezave* med njima so interpretacije različne, to pa usmerja v večplastnost problematike. Stališče, naj bo religija podlaga države, izhaja, prvič, iz njune imanentne povezave, saj delita isti pojem svobode. To ni sporno, nebo in zemlja sta se vse bolj zblíževala do točke njunega stika, kakor smo opisali v 3. poglavju. Toda religija je nepogrešljiva v državi še iz nekega drugega razloga. Religija ima nalogo *nadzora* občanske družbe – njen najprepoznavnejši obraz je ekonomija –, ki je kraljestvo slabe neskončnosti in je zato ujeta v nevarnost samodestruktivnosti. Funkcija nadzora izhaja iz okoliščine, da države ne določa le pojmovna delitev med posamičnim (notranjim pravom), posebnim (zunanjim pravom) in splošnim (svetovno zgodovino): »Čvrstost« njenih določil očitno ni le logična trdnost razlik, ki so razlike pojma, pač pa tudi praktična veljava oblasti kot takih, njihova veljava nad posebnimi interesi, in v primeru kolizije, proti njim.« (Schick 2009, 33)

Svetovna zgodovina je se je začela s podreditvijo posamične volje obči volji. Kolizija med interesi obče volje in zasebnimi interesi z vznikom občanske družbe kot samostojne sfere zadovoljitve posameznika ni izginila. Nasprotno, pereča je bolj kakor kadarkoli v zgodovini. Zato je država »nasproti sferam privatne pravice

¹³ »V tem sovisju pride v poštev nek drug ontološki argument, ki ga je Hegel prevzel od Aristotela. Ta pravi, da je dejanskost (*energeia*) boljša kot zgolj možnost (*dynamis*).« (Karasek 2009, 77)

in privatnega blaga«, skratka, nasproti civilni »zunanja nujnost in njena višja sila« (Hegel 2013, § 261). Ekonomija ne misli, ekonomija kopiči, zato potrebuje supervizijo. To nalogo lahko država opravlja le, kolikor je v njej dejanska absolutna resnica, ki se izreče na ravni religije. Hegel je jasni zagovornik socialnega in ekonomskega intervencionizma.

Tretjo raven zahteve, da država temelji na religiji, pa narekuje ločevanje med formalnim in materialnim principom vsake države. Eno so zakoni in institucije, drugo je stališče posameznikov do njih. To je notranja drža, razpoloženje, miselnost državljanov, kakor bi lahko prevedli nemški izraz *Gesinnung*. Hegel zapiše, da je bilo to možno le v antični Grčiji, da je zgolj ta moment reguliral sobivanje. Sobivanje, ki pa seveda ni preseglo formata mestne države. Sodobne države si ni mogoče zamisliti brez formalne zakonodaje. Od tedaj sta »obe plati, nastrojenost in tista formalna konstitucija, neločljivi in ne moreta shajati druga brez druge« (Hegel 1986, § 244). Od tod torej že navedeni stavek, ki eksplicitno postavi religijo v temelj države: »Država temelji /.../ na nravni nastrojenosti in le-ta na religiozni nastrojenosti.« (Hegel 1999, § 255)

To zahtevo je treba postaviti v kontekst dogodkov v začetku 19. stoletja, ki so Hegla vodili k dvomu, da je državo mogoče opreti zgolj na princip laicizma, na katerega stavi francoska revolucija. To je bilo obdobje treznjenja po francoski revoluciji, ko se je pokazalo, da za državo ne zadostuje zgolj niz formalnih načel, ne meneč se za živo prepričanje – to je: za *Gesinnung* – državljanov: »Ena od neznanjskih napak našega časa je bila, da se je skušalo obravnavati to neločljivost kot ločljivo, celo kot med seboj ravnodušno.« (§ 255) Med pisanjem *Fenomenologije duha* je Hegel verjel, da je francoska revolucija zadnja; to se je že v začetku 19. stoletja izkazalo za naivnost. Opozarjanje na razpoloženje, na njegov pomen je poskus, da bi »pravno in institucionalno zavarovali tisto, kar pomeni francoska revolucija na svetovni ravni. Je politična uresničitev novoveškega principa subjektivitete in subjektivne svobode.« (Schnädelbach 2000, 232) Na kratko, Hegel vidi nevarnost, da bodo naslednje revolucije odpravile tisto, kar je francoska prinesla.

Zato pa mora biti državni organizem vitalen. Tega ni, če instituti ne *živijo* v notrini, v živem prepričanju državljanov. Vsiljuje se vprašanje, zakaj ima pri tem nosilno vlogo prav religija. Hegel resda priznava: »Nastrojenost ne nastopa nujno v obliki religije; lahko ostane tudi pri bolj nedoločenem. Toda v tem, kar imenujemo ljudstvo, poslednja resnica ne nastopa v obliki misli in principov. /.../ To konkretno pravo in nравnost imata za ljudstvo svojo poslednjo utemeljitev le v obliki obstoječe religije.« (246) Živo prepričanje lahko resda temelji tudi na čem drugem, na uvidu v »misli in principe«. Morda smo se temu danes približali s tradicijo državljanske vzgoje, ki (naj) jo danes zagotavlja osnovnošolska in srednješolska vertikala. Toda državljanovega mišljenja tudi danes ne oblikuje le naučeno znanje, ki ga pridobi v šoli. V prvi vrsti je pomembna moralna spontanost, ki je še najbližje Aristotelovi *hexis*. Za (nereflektirano) stališče do države, ki ga ni brez *zaupanja*: »Ta nastrojenost je nasploh zaupanje (ki lahko preide v bolj ali manj omikan uvid), – zavest, da je moj substancialni in posebni interes ohranjen in vsebovan v interesu nekoga drugega (tu države), kolikor je v razmerju do mene kot posameznika –,

s čimer pa ta drugi zame neposredno ravno ni drugi in jaz sem v tej zavesti svoboden.« (Hegel 2013, § 268)

Ko Hegel govori o religioznem razpoloženju, misli na prav to. Tu ni pomembno skrivnostno notranje izkustvo, ampak zaupljivo in afirmativno razpoloženje do sveta, ki ga upoveduje tale stavek: »V religiji in državi obstaja en in isti pojem svobode.« In prav ta pojem je »največ, kar človek ima« (Hegel 1986, 237). Povedano z drugimi besedami, človek ne more biti religiozen drugače kakor tako, da s tem pritrjuje pravnemu in državnemu redu: »Ne obstaja nobena sveta, nobena religiozna vest, ki bi bila ločena od svetnega prava ali bi mu bila celo nasprotna. Do tu je prišla zavest in to so glavni momenti oblik, v katerih se je ostvarilo načelo svobode, kajti svetovna zgodovina ni nič drugega kot razvoj pojma svobode.« (Hegel 1967, 333)

Mest, ki vzklikajo ujemanju duha religije in države, je nešteto. Pomenljiva je raba teološke retorike pri opisovanju sekularnih fenomenov: »V primerjavi z nastrojenostjo države ne obstaja nič višjega ali svetejšega.« (531) Kajti »pravica je nekaj svetega nasploh edino zato, ker je obstoj absolutnega pojma, samozavedne svobode« (Hegel 2013, § 30), zato ni država nič drugega kakor »pohod Boga v svetu« (Hegel 1986, 258). To je tretja plast prepletanja religije in države. Če povzamemo, prvi pomen je organska povezanost skozi pojem svobode, ki jo razgrne filozofija zgodovine. Drugi pomen sugerira interpretacija F. Schickove, ki zmožnost države, da regulira defekte občanske družbe, pripiše prav njenemu opiranju na absolutno resnico, izrečeno v religiji. Na koncu pa je bistveno razpoloženje, ki naj ga državi prispeva religija.

5. Sklep

V prispevku smo izjemno kompleksno problematiko, ki jo zarisuje odnos med religijo, Cerkvijo in državo, osvetlili skozi Heglovo filozofijo religije. V njej najdemo interpretacijo krščanstva, ki je zagotovo privativna. Kljub vsemu pa ji uspe izpostaviti optiko, ki v marsičem nagovarja aktualno problematiko odnosa med sekularno in religiozno ravno sobivanja. Sugerira, da lahko z vso doslednostjo vztrajamo pri ločitvi, ki je danes zapisana v ustavo – 7. člen se glasi: Država in verske skupnosti so ločene –, hkrati pa ne naredimo napake tako imenovane prve negacije.

To je Heglovo ime za patologijo razuma,¹⁴ ki je usmerjen v izčrpavajočo operacijo negiranja tistega, kar mu stoji nasproti. Samo na ta način, v (iz)ločevanju in negiranju, mu uspe najti svojo potrditev: »Le ko nekaj uniči, ima ta negativna volja občutje svojega obstoja.« (Hegel 2013, § 5) Ni pomembno samo to, da ji ne more uspjeti, povrh vsega ta strategija ne opazi, da s svojim početjem negirano potrjuje in mu podeljuje bistveno večji pomen, kakor ga ima. Heglovo ambivalentno stališče do religije – hkrati »da« in »ne« – vpelje horizont, na katerem je možno, da ločitev Cerkve in države ne postane nepomirljiva in nevralgična točka v

¹⁴ Razum je končno mišljenje – v primerjavi z neskončnim umom.

življenju skupnosti. To je spoznanje, da so današnje demokracije naslednice tudi krščanske epohe razvoja duha. Ne pomeni pa, da se pravila sobivanja določajo kjerkoli drugje kakor v parlamentu.

Reference

- Akvinski, Tomaž.** 1990. *Država*. Zagreb: Globus.
- Arndt, Christian Iber, in Günter Kruck, ur.** 2009. *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Augustin, Aurelije.** 1982. *O državi božjoj*. Zagreb: Krščanska sadašnjost.
- Häussler, Matthias.** 2008. *Der Religionsbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Freiburg: Verlag Karl Aber.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Analecta.
- . 1967. *Filozofija zgodovine*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2013. *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.
- . 1999. *Um v zgodovini*. Ljubljana: Analecta.
- . 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Zv. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Zv. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brizostom, Dion.** 2002. *Govori*, 36, §23 (= von Arnim. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Zv. 3, frg. 339). V: Giovanni Reale. *Zgodovina antične filozofije*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Jaeschke, Walter.** 2000. Die geoffenbarte Religion. V: Hermann Druee et al. *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 385–487. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- . 2009. Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. V: Arndt in Kruck 2009, 9–22.
- Karasek, Jindrich.** 2009. Staat, Religion und Kirche bei Hegel. V: Arndt in Kruck 2009, 65–82.
- Leuven, Lu De Vos.** 2009. *Religion – Staat – Geschichte bei Hegel*. V: Arndt in Kruck 2009, 37–56.
- Löwith, Karl.** 2004. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- Lozar Mrevlje, Janko.** 2014. Kierkegaard, Heidegger and Us Moderns. *Filozofia* 69, št. 5:423–433.
- Schick, Friedrike.** 2009. *Der Begriff des Verhältnisses von Staat und Religion*. V: Arndt et al. 2009, 23–36.
- Schnädelbach, Herbert.** 2000. *Hegels praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Siep, Ludwig.** 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.