

INSTITUT ZA NOVEJŠO ZGODOVINO

K

7010/12

282:32(497.4)"189/1945"



119970747

COBISS •

# Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem

**Egon  
Pelikan**

DOCUMENTA ET STUDIA HISTORIAE RECENTIORIS

XII



**Egon Pelikan**

**Akomodacija ideologije  
političnega katolicizma  
na Slovenskem**

ZALOŽBA OBZORJA MARIBOR  
1997

Copyright © 1997 by Egon Pelikan

Knjiga je izšla z denarno pomočjo Ministrstva za kulturo, Ministrstva za znanost in tehnologijo in Znanstvenega inštituta pri Filozofski fakulteti v Ljubljani

7010



N 01 -10- 1997 / 747.

---

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Univerzitetna knjižnica Maribor

282:32(497.4):189/1945-

PELIKAN, Egon

Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem /  
Egon Pelikan. - Maribor : Obzorja, 1997. - (Documenta et studia  
historiae recentioris ; 12)

ISBN 961-230-015-1

COBISS-ID 41497089

# KAZALO

Uvod .....	9– 20
Ideologija političnega katolicizma in njen odnos do nacionalnega vprašanja .....	21– 39
Odnos političnega katolicizma na Slovenskem do parlamentarne demokracije in suverenosti ljudstva .....	140– 95
Židje, liberalci, prostozidarji, protestanti .....	196–137
Sklep .....	138–142
Viri in literatura .....	143–148
Imensko kazalo .....	149–152

## PREDGOVOR

*V predgovoru naj omenim nekatera dejstva, ki so bistveno pogojevala nastanek teksta. Knjiga, ki je pred nami, je nastala kot predelano magistrsko delo, ki sem ga zagovarjal na zgodovinskem oddelku Filozofske fakultete v Ljubljani. V okviru magistrskega študija, ki sem ga opravljal pri prof. dr. Petru Vodopivcu, sem bil leto dni na podiplomskem študiju na Dunaju. Pri prof. dr. Karlu Stublpfarrerju sem se, na zgodovinskem oddelku dunajske univerze, ukvarjal z zgodovino Dollfuss-Schuschniggove stanovske države v Avstriji in z zgodovino antisemitizma v Austro-ogrski monarhiji in v Republiki Avstriji v času med obema vojnama. Po vrnitvi sem primerjalno analiziral stanovsko-korporativistične koncepte katoliške desnice v Ljubljani.*

*Poudariti hočem to, da bi kdorkoli, ki bi se omenjenih vprašanj lotil z distan- ce in pri tem upošteval samo vodilne ideologe slovenskega političnega katolicizma v Ljubljani ter jih primerjal oziroma umeščal v evropski kontekst, prišel do podob- nih sklepov.*

*Ker se v zadnjem času ukvarjam z zgodovino političnega katolicizma na Pri- morskem in tudi s projekti katoliške sredine in levice v Ljubljani, lahko rečem, da bi bilo potrebno pri analizah slovenskega političnega katolicizma v omenjenem času upoštevati celotno slovensko etnično ozemlje (Primorsko, Štajersko...) in več prostora nameniti tudi bolj demokratičnim skupinam in idejnim taborom, ki so se oblikovali znotraj tega idejnega in političnega prostora v tem času. S temi vprašanji se trenutno ukvarjam v študiji, ki bo obsegala širši slovenski prostor.*

*V delu, ki je pred nami, imamo torej opraviti z idejno usmeritvijo, ki je zno- traj slovenskega političnega katolicizma v tem času (žal) prevladala. To je imelo pozneje usodne posledice za nadaljnji razvoj slovenskega političnega katolicizma.*

*»Ob povedanem naj vendar še enkrat ponovim misel, ki jo je že leta 1939 v re- vijii »Dejanje« zapisal dr. Bogo Grafenauer. Z njegovim (tedanjim) razmišljanjem se namreč v celoti strinjam in menim, da tudi pričujoča knjiga v ničemer ni v na- sprotju z njegovo pronicljivo mislijo:*

*»Zaradi načinovno dvomljivega uveljavljanja katolicizma v slovenskem jav- nem življenju so prenesli vodilni posamezniki v skupinah, ki gledajo na slovensko*

*kulturno, gospodarsko in politično življenje in na vlogo katoličanov v njem posem racionalno, svoje spore na versko polje, da bi iz njega zavzemali in obvladovali vse druge postojanke, ki jih hočejo na ta način spretno iztrgati iz rok ne verskih, ampak kulturnih in političnih nasprotnikov. Pri tem so si privzeli - zgledi pa vlečejo - precej bistvenih lastnosti in značilnosti modernih izenačevalnih pokretov na levi in na desni, vsaj kolikor zadeva metodo dela, in so ga na ta način močno približali verskemu integralizmu, ki ga je obsodil Benedikt XV.*

*Ob teh bolečih ugotovitvah poudarjam le še to, da je ves razvoj, ki je pripeljal do sodobnega stanja, zgodovinsko pogojen. Vsakdo, ki odklanja zgodovinsko delo slovenske duhovščine, češ da je v celoti negativno, dokazuje, da nezgodovinsko presoja slovensko preteklost, kajti njene zasluge za razvoj slovenske kulture in za narodni prerod so v resnici neprecenljive. Zato je bila »farška gonja« v začetku našega stoletja težak narodni greh. Toda dejstvo je, da duhovniki, ki so bili v predmarčni dobi že zaradi socialne strukture slovenskega naroda domala edini narodni delavci med Slovenci, tega dela, ki so ga začeli prisiljeni po naravnost prirodni nujnosti slovenskega položaja, niso znali prepuščati laikom takrat, ko so bili ti že na razpolago. Še vedno so hoteli vse slovensko javno življenje obvladati popolnoma sami. Jeranov primer v slovenski kulturni zgodovini ni osamel primer, ampak je naravnost tipičen vzor. Značilen odlomek iz tega prostora je tudi boj za kritiko, pri katerem se je zgodilo, da je duhovščina smatrala kritiko duhovnikovega mnenja o posvetnokulturni zadevi za napad zoper duhovščino sploh.« (Dejanje, 1939, št. 1, str. 36 - 39/št. 2, str. 82 - 86.)*

*Omenim naj še, da je delo nastalo v celoti leta 1994 in pozneje nisem vnašal nove literature in poznejših študij o obravnavanih uprašanjih.*

*Nova Gorica, maj 1997.*

*Autor*

# UVOD

V pričujočem delu bom prikazal spreminjanje oziroma prilagajanje (akomodacijo) ideologije političnega katolicizma na Slovenskem na primerih nekaterih njenih bistvenih postavk v času od nastopa Antona Mahniča do okupacije.

Z Mahničevim nastopom in prvim katoliškim shodom leta 1892 je organiziranje političnega katolicizma v Sloveniji doseglo točko, ki je bila prelomna tako v organizacijskem kakor ideološkem smislu.

Šele v tem času lahko govorimo tudi o dokončnem ideološkem (Mahničev nastop), političnem in programskem (I. slovenski katoliški shod) razkolu, tudi če je npr. dr. Frančišek Lampe že 1897 v *Domu in Svetu* zapisal, da se *»ne zdi primer-no, katoličanstvo na Slovenskem vklepati v jedino osebo gosp. dr. Mahniča.»*<sup>1</sup>

Uporabil sem besedo »akomodacija«, saj z njo mislim na točno določeno prilagajanje političnega katolicizma znotraj trikotnika ideologija - politična volja večine (ljudstva) - politika (v smislu odnosov do političnih centrov moči). Besedo sem izbral, ker jo uporablja tudi Anton Mahnič, in sicer že leta 1893, ko katoliškim liberalcem očita prav tako »akomodacijo«:

*»Katoliški liberalec je, kdor kat. Cerkvi, posebno pa onim, ki se strogo njenih dogem drže, očita - nazadnjaštvo (podčrtal avtor), a hvali one katoličane, ki so se akomodirali modernemu javnemu mnenju.»*<sup>2</sup>

V tem smislu (ob upoštevanju drugih dveh navedenih elementov, ki opredeljujeta akomodacijo) govorim tudi o Mahničevi »akomodaciji« in akomodaciji ideologije političnega katolicizma na Slovenskem nasploh - beseda »prilagajanje« se mi je zdela v tej zvezi manj prepoznavna in določna.

Ta razvoj je zelo pomemben za razumevanje dogodkov na Slovenskem v tem času, v marsičem pa tudi za razumevanje dogodkov v času okupacije.

Od številnih postavk ideologije političnega katolicizma, ki imajo večinoma isto lastnost, tj., da se spreminjajo (mutirajo) glede na njegove vsakokratne potre-

---

<sup>1</sup> Cit. po: Ivan Prijatelj, Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina, VI. knjiga, Ljubljana 1985, str. 324. (Sicer mislim, da gre v Lampetovem mnenju prepoznati tudi določeno osebno rivalstvo.)

O tem glej: Metod Benedik, Duhovni vplivi in spremembe v Cerkvi na Slovenskem v 19. stoletju, Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 32; ali Vasilij Melik, Cerkev in nacionalna zavest v 19. stoletju, isti zbornik, str. 60; ali Bogo Grafenauer, prav tam, str. 8; enako Fran Erjavec, Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem, Ljubljana 1928, str. 34; Janko Pleterski, Študije o slovenski zgodovini in narodnem vprašanju, str. 254.

<sup>2</sup> Rimski katolik (dalje RK) 1893, str. 102.



be in interese (kar se največkrat ujema z vsakokratno aktualno politično situacijo), sem jih izbral le nekaj. Upam, da bodo dovolj nazorno prikazale splošno paradigmo v akomodaciji ideologije, ki je obvladovala slovenski politični prostor dobrih petdeset let.

Ko P. Berger in Th. Luckmann pravita, da je Cerkev kot vodilna duhovna sila, ki je imela monopol nad tradicijo, s potencialnimi konkurenčnimi pojmovanji obračunavala tako, da jih je vključevala v tradicijo ali jih likvidirala,<sup>3</sup> to sicer drži, toda velja le za čas, ko je Cerkev imela tudi *»monopol nad resnico«*. Čas, ki ga opisujem, pa za »produkcijo edine resnice« ni bil več primeren. Po razvoju od humanizma prek razsvetljenske tradicije do »političnega zloma« v francoski revoluciji družbe ni bilo več mogoče obvladovati po navedenem principu. Industrializacija, sekularizacija in vrsta drugih, novih družbenih trendov in dejavnikov je onemogočala vzpostavljanje vodilne ideološke vloge na tako preprost način. Bolj ko je to postajalo jasno, bolj sta bila Cerkev in politični katolicizem (slednji že kot tak produkt soočanja Cerkve z modernizacijo) potiskana v obrambo.

Nasproti nezadržni sekularizaciji družbe je Pij X. poskušal z retrospektivnim integralizmom *»instaurare omnia in Christo«*, kar je sicer pomenilo nadaljevanje politike Leona XIII.<sup>4</sup> Tak integralizem je značilen za papeško politiko tudi v vsej prvi polovici 20. stoletja. Zanikana je bila samostojnost posameznih družbenih področij oziroma avtonomija družbenih podsistemov, napadan pa je bil tudi vsak idejni odmik od omenjene integralno načrtane »smeri«.

Na »trgu konkurenčnih ideologij« pa se že v 19. stoletju (»stoletju apologetike«) pojavi nevarnost, da bo katoliška »ideologija« po isti logiki in na enak način »vključena v tradicijo ali likvidirana« od strani katerega izmed »novih ideoloških družbenih trendov«. V tem trenutku je bil politični katolicizem prisiljen v ideološko in politično akomodacijo. Tak tipičen (zgodnji) primer je bil Maurras v Franciji, ki mu je uspelo s Francosko akcijo (Action française) že pred »koncem« t. i. »liberalne ere« v prvi svetovni vojni izkoristiti katoliške monarhiste in tradicionaliste za ideološki projekt, ki je imel malo skupnega s katoliško tradicijo.<sup>5</sup> To je dobro razumel (še leta 1930) L. Sušnik, ki je v katoliški znanstveni reviji *Čas* zapisal:

*»Deloma iz tradicionalne usmerjenosti. deloma pod pritiskom stalnih očitkov anacionalnosti z nasprotne strani opažamo še sedaj pri francoskih katolikih za nas skoraj preveliko poudarjanje narodnosti (državne). To jih je zavedlo že večkrat v nepremišljeno zavzemanje za nacionalistične podvige (pustolovščina*

---

<sup>3</sup> Tako Peter L. Berger in Thomas Luckmann, *Družbena konstrukcija realnosti*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1988, str. 113; ali Srečo Dragoš, *Avtonomija in slovenski katolicizem*, Nova revija 1992, št. 119, str. 279.

<sup>4</sup> Prim. Jožko Pirc, Aleš Ušeničnik in znamenja časov, Ljubljana 1986, str. 151; in Jožko Pirc, *Utopija »nove krščanske družbe«*; v: *Cerkev, kultura in politika*, Simpozij 1992, Ljubljana 1993, str. 109.

<sup>5</sup> Prim. Heinrich Lutz: *Katholizismus und Faschismus*, Beiträge zur historischen Sozialkunde 1972, št. 2; ali Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism*, New York 1966.

generalala Boulangerja, Dreyfusova afer, Action française). To jim je prinašalo blamaže in očitke monarhizma, militarizma in reakcionarnosti, to jim je spodnašalo vpliv med ljudstvom. Sicer je res, da je čustveni Barres ali pozitivistični Ch. Maurras zadajal nasprotnikom hude udarce, kazoč na vodilni in pogubni tuji vpliv židov, prostožidarjev in protestantov, tedaj **internacionalnih humanitarnih elementov** (podčrtal E. P.), toda ali grē za zaupanje zavezniku, ki sam ni veren, temveč hvali Cerkev le kot braniteljico reda in tradicije? Res je pa tudi, da je propaganda teh nacionalistov vzbudila med mladino večji kriticism napram laicistom.<sup>6</sup>

V zgornjem tekstu velja opozoriti na t. i. različne »humanitarne elemente«. S tem terminom je Sušnik označeval »napačni humanizem«, tj. tisti, ki izvira iz časa humanizma in renesanse, protestantizma itd. in na katerega se pozneje navezujejo razsvetljenska tradicija, naturalizem, francoska revolucija itd.:

»Tako je liberalizem obenem individualizem. Izšla sta oba iz (nepravlega) humanizma, ki je povzdigoval človeka nasproti Bogu in iz verske reformacije (protestantizma), ki je upor proti Cerkvi.«<sup>7</sup>

Ne nazadnje pa je končno tudi res, da so se tako ideologi političnega katolicizma kakor francoski kraljevi kameloti (Camelots du Roi) zavzemali za isti »Ancien Regime«.<sup>8</sup>

Glede na vse hitrejša spremembe in na povsem nove razmere in situacije, ki so zaradi pospešene modernizacije nastajale v evropski družbi, je politični katolicizem v Evropi vse težje adekvatno odgovorjal na vedno nova vprašanja, ki so se zastavljala ob modernizaciji, in bil tako potiskan v vse bolj obrambno držo.<sup>9</sup>

V tem smislu si v pričujočem delu s kronološko primerjavo stališč postavljam vprašanja o odnosu političnega katolicizma na Slovenskem do nacionalnega vprašanja, parlamentarne demokracije in suverenosti ljudstva, splošne volilne pravice, itd. glede na spreminjajoče se razmere.

Pri vsaki ideologiji je seveda zelo pomembna t. i. »imunizacijska strategija«, njen konstitutivni del pa so različni »notranji« ali »zunanj« sovražniki. Zato se bom v posebnem poglavju ukvarjal tudi z antisemitizmom, prostožidarji, protestanti, liberalci, katoliškimi liberalci in katoliškimi modernisti in sploh z »elementi«, ki so kot antipod »pravi resnici« služili formiranju ideologije političnega katolicizma kot »učni pripomočki« za ideologizacijo družbene etike oziroma za ustvarjanje legiti-

<sup>6</sup> Čas 1929/30, str. 331.

<sup>7</sup> Prim. Ušeničnik, Socialno vprašanje, Ljubljana 1925, str. 34.

<sup>8</sup> Glej o tem Georg L. Mose, Die Geschichte des Rassismus in Europa, Frankfurt am Main 1990.

<sup>9</sup> Karl Othmar von Aretin, Kirche und Staat in der Aufklärung; v: Kirche und Staat auf Distanz, München 1977, str. 74 - 87.

<sup>10</sup> Ernst Hanisch, Die Ideologie des politischen Katholizismus in Österreich 1918 -1938, Geyer - Edition, Wien - Salzburg 1977, str. 2.

mizacijske baze ideologiji.<sup>11</sup> V tem smislu je značilno npr. navodilo Aleša Ušeničnika (po J. Schulteju) »katoliškim učenjakom«, kako naj ravnajo v primeru nasprotja med znanstvenim spoznanjem in dogmo:

*»Modernizem ni sama izmišljenina, temveč resnična nevarnost. Ko bi ne bil Pij tako odločno govoril, bi se bili končno tudi dobri zbegali v veri. Če komu, pa katoličan lahko zaupa ravno Piju X., temu možu tako globoke in žive vere, ki nima ničesar drugega pred očmi kot to, kako bi vse prenovil v Kristusu! Schulte omenja tudi razmerje znanstvenika do dogem in pravi: Tudi katoliški učenjak si mora prisvajati brezpogojno svobodo raziskavanja. Učenjaka morajo voditi le norme, ki so metodično dane; ko bi se tu vmešavale dogme, bi bilo resnično znanstveno raziskavanje nemogoče. Mora pa seveda meriti tako dobljene znanstvene rezultate na dogmi, če pride morda katera v poštev, to se pravi, ne sme se držati rezultatov, ki bi bili z dogmo v nasprotju.«<sup>11</sup>*

K temu dodaja Ušeničnik še svoj komentar:

*»Za katoličana pa tudi tu ni nobene težave. Če veruje v dogmo, ve, da se je zmotil, ker resnica ne more nasprotovati resnici, in tako mu bo dogma le migljaj, da bo revidiral pot, po kateri je hodil, in res našel resnico. Zlasti v naši dobi, ko je toliko novih pojmov, metod, teorij, mora biti katoliški učenjak le vesel, da ima tako varno direktivo.«<sup>12</sup>*

Če torej znanstveni rezultati nasprotujejo npr. dogmi, je znanstvenik pogrešil ali zapadel kvarnemu vplivu (liberalcev, Židov, katoliških modernistov itd.). Krog imunizacijske strategije je tako sklenjen.

Pomemben element v strategiji akomodacije je tudi t. i. »beg naprej«, kar pomeni, da si politični katolicizem, ki se na določeno družbeno novost ali spremembo najprej odziva odklonilno oziroma sovražno (v skladu s svojo konservativno držo, ki ji nespremenjeno stanje največkrat najbolj ustreza), ker vidi v njej ogrožanje lastnih pozicij, pozneje tako »novost« prisvoji ali jo celo na vso moč propagira. Ob vse večji popularnosti romana piše tako dr. Frančišek Lampe npr.:

*»Kaj naj stori Dom in Svet? Položaj je jasen. Prav tiste reči, ki je mladina naša čita v družih leposlovnih listih nerodno popisane, naj skuša dostojno opisati. Druzega pomočka ni; vesel bi bil vrednik, ko bi mu ne bilo treba tega pisati, a sila ga goni (sic!) in tej se mora ukloniti...«<sup>13</sup>*

Ali navodilo (še l. 1914) ob predstavitvi knjig Družbe sv. Mohorja:

*»Ali bi ne bilo mogoče pridobiti pripovednih pisateljev, ki bi se lotili zgodovine,*

<sup>11</sup> Aleš Ušeničnik, Čas 1914, str. 226.

<sup>12</sup> Prav tam.

<sup>13</sup> Cit. po: Ivan Prijatelj, Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina, knj. V, Ljubljana 1985, str. 325.

*predusem cerkvene zgodovine? Koliko čistega in blažilnega užitka bi lahko nudili našemu ljudstvu! Ali si morete misliti za ljudstvo kaj lepšega, kakor lepo, umetniško pisano biografijo kakega svetnika?»<sup>14</sup>*

Na naslednji strani najdemo še eno navodilo, ki učinkuje kot dopolnitev prvega:

*«Ker pa velja še vedno: primum vivere, najprej treba zdrave hrane, je sestra Felicita Kalinšek nanovo izdala še predelano in izpopolnjeno slovečo Magdalene Pleiweisove »Slovensko kuharico« z mnogimi slikami in 18 tabelami (Ljubljana 1912). Cena K 6 -. Naj bi torej naše ljudstvo vsestransko napredovalo!»<sup>15</sup>*

Tega procesa («beg naprej») pa ne gre zamenjati z Berger-Luckmannovo tezo, saj ne gre (več) za *«vključevanje v tradicijo»*, temveč za metodo, ki ji je edini smoter dominanten vpliv in pri zasledovanju cilja ni posebno selektivna. Iz tiska katoliškega političnega tabora lahko s kronološko primerjavo navedemo vrsto primerov - vse od gledališča, kina, turizma do parlamentarne demokracije itd. - kjer lahko opazujemo omenjeno strategijo. Tak primer so bile npr. tudi takrat popularne «plesne vaje»:

*«Moralnost propada. Sokoli snujejo pousod »plesne vaje«. Zato mladina kar dre k njim, tudi mladeniči in dekleta iz najboljših hiš. Predstavniku Orlov, Pircu, je v Ljubljani 80 Orlov pisalo, da pristopijo k Sokolom, ako jim ne da prilike za plesne. Da vseh ne izgube, so pri sv. Petru zasnovali plesne vaje pod nadzorstvom dobrih gospa. Jaz bom to le toleriral kot malum minus. V Ljubljani mnogo plešejo, cele noči do jutra. Zraven še pijo, tudi šampanjca: o, kako mora biti življenje!»<sup>16</sup>*

Taka drža postane kritična šele tedaj, kadar se paradigma sproži v negativni smeri - politični katolicizem se ji «instinktivno» «postavi na čelo». Če uporabim primer (skrajne konsekvence) iz zgodovine avstrijskega političnega katolicizma in povem z Dollfusovimi besedami: *«Nacionalsocializem bomo prehiteli tako, da bomo mi napravili isto!»*<sup>17</sup>

Ali mnogo bolj nedolžen (začetniški) slovenski primer Ignacija Kralja v Rimskem katoliku:

*«Da se pa od učenjakov po velikem trudu najdena in v znanstveni obliki izražena resnica spravi v naziranje in v prepričanje velike množice, v to abstraktna, znanstvena oblika ne zadošča. Treba tedaj vlivati resnico v druge, lahke pri-*

<sup>14</sup> Čas 1914, str. 78 - 79.

<sup>15</sup> Prav tam, str. 80.

<sup>16</sup> Iz dnevnika A. B. Jegliča, 8. januarja 1919.

<sup>17</sup> Ernst Hanisch, Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des Austrofaschismus, v: Emmerich Talos/Wolfgang Neugebauer, «Austrofaschismus», Wien 1985, str. 60.

*ljubljene oblike. Taki obliki sta leposlovna in časopisna. (...) Ker pa duševno olenela inteligenca ni hotela več zajemati nazorov katoliških iz znanstvenih spisov, ker je začela zanemarjati tudi poduk v cerkvi, in katoliški pisatelji niso zadostno skrbeli še za jedino ostalo sredstvo, s kojim bi bili mogli vplivati: za katoliško leposlovje, se je skoro vsa inteligenca odtujila katoliškemu mišljenju in čustvu. Sklep je jasen. Ako hočejo katoličani svojim nazorom priboriti v javnem mnenju in življenju častno, vplivno mesto, morajo v prvi vrsti bolj kaker do sedaj skrbeti za spise leposlovne oblike.*<sup>18</sup>

Če poskušam pojasniti termin politični katolicizem, lahko ostanem pri definiciji avstrijskega zgodovinarja Ernsta Hanischa, ki pravi, da k političnemu katolicizmu lahko prištevamo cerkveno hierarhijo in kler, kolikor ta daje politično relevantne izjave ali politično agitira, katoliške politične stranke in razna društva, skupine in posameznike, ki se izrekajo za katoličane in v tem smislu tudi aktivno zavzemajo politična stališča.<sup>19</sup>

V slovenskem prostoru je imel politični katolicizem zaradi nekaterih posebnosti slovenskih (ne samo političnih) razmer precej drugačno in spočetka tudi lažjo nalogo kakor v razvitejših delih habsburške monarhije oziroma Evrope. Od konca stoletja je njegov glavni nasprotnik - liberalizem - na Slovenskem definiran s specifično politično držo. V nekem smislu je »shizofren« in to svojo držo (zaradi okoliščin) vztrajno obnavlja. To velja tako za nasprotovanje splošni volilni pravici, ženski volilni pravici, proteste in poskuse onemogočanja ustanovitve prve slovenske gimnazije in še bi lahko naštevali posamezne »shizofrenije« slovenskega liberalizma vse do poznejšega zavzemanja za jugoslovanski unitarizem in centralizem.<sup>20</sup>

Po drugi strani je živela večina prebivalstva na Slovenskem na podeželju in Krekova (zadružniška) akcija je bila prav zato lahko tako zelo uspešna, kar je pozneje zagotavljalo katoliški stranki prevladujočo politično vlogo, ki je naraščala sorazmerno z demokratizacijo političnega življenja v monarhiji.<sup>21</sup>

Pri obravnavi omenjenih vprašanj se bom omejil na mnenja **vodilnih ideologov** slovenskega političnega katolicizma (v smislu idejnega in političnega vpliva). S tem sicer izgubimo pregled nad tudi zelo divergentnimi stališči znotraj političnega katolicizma kot celote,<sup>22</sup> vendar pa so pri spremljanju osnovne smeri ideološkega razvoja (akomodacije) stališča slednjih (kljub omenjenim razlikam)

<sup>18</sup> RK 1892, str. 12 - 13; V tem smislu je še bolj zanimivo zadnje poglavje z zgovornim naslovom: *«Kakov torej bodi roman»*.

<sup>19</sup> Ernst Hanisch, *Die Ideologie des politischen Katholizismus...*, str. 2.

<sup>20</sup> Prim. Dimitrij Rupel, *Besede božje in božanske*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1987, str. 278; tudi Jurij Perovšek, neobjavljena disertacija, Ljubljana 1993, ali Srečo Dragoš, navedeno delo, str. 280.

<sup>21</sup> Ferdo Gestrin, Vasilij Melik, *Slovenska zgodovina*, Ljubljana 1966, str. 281.

<sup>22</sup> Npr. odnos do narodnostnega vprašanja po posameznih slovenskih deželah, ki je precej različen; značilna je npr. Koroščeva izjava:

*«Mi obmejni Slovenci smo dobro vedeli, da vi na Kranjskem lahko pretrpite tudi Stürgkha ali Hohenburgerja; vi lahko preživite tudi take ljudi. Toda v naših krajih ob mejah, kjer je slovenski živelj*

za nadaljnji razvoj odločilna, saj gre npr. pri Ušeničniku, Mahničju itd. za ideologe, ki bistveno definirajo nadaljnji razvoj oziroma v resnici odločajo o »pravovernosti« oziroma »zgrešenosti« določene idejne usmeritve ali celo določenega (posameznega) družbenega pojava. Tako predstavljajo oziroma določajo smer, ki je v ideologiji političnega katolicizma na Slovenskem prevladovala - idejno, politično, kvantitativno itd.

V uvodu se mi zdi potrebno tudi natančneje pojasniti pojem »akomodacija političnega katolicizma«.

Drži, da je bil npr. Anton Mahnič pri svojem vztrajanju na ideoloških postulatih (t. i. »načelih«)<sup>23</sup> rigiden in jasen,<sup>24</sup> vendar to ne pomeni, da svojih stališč v nekaterih (bistvenih) vprašanjih ni tudi bistveno spreminjal.<sup>25</sup>

Če je bilo tako »spreminjanje« v interesu politike, potem lahko govorimo o »akomodaciji«.

## 1. Subjekt in akomodacija

V našem primeru ne gre npr. za analizo mnenj dr. Mahničja kot človeka, ki ima o neki stvari (neko) svoje mnenje, temveč za analizo akomodacije (spreminjanja stališč, prilagajanja) **vodilnega ideologa političnega katolicizma na Slovenskem** do vprašanj, ki so za politični katolicizem v širšem smislu velikega (dostikrat kar odločilnega) pomena.<sup>26</sup> Pomembna so zato, ker se pri teh vprašanjih (mislim na splošno volilno pravico, suverenost ljudstva, nacionalno vprašanje itd.) pokaže interes oziroma potreba zavzeti taka stališča, ki s »časom« ali »politično voljo ljudstva« niso (več) v nasprotju.

---

*pomešan z nemškimi in kjer vlada brezobzirno razvija svo moč proti nam, zlasti v mestih in trgih, tam je nemogoče, da bi se vzdrževali ob sistemu, ki nas narodnostno ubija na celi črti.* - (Anton Korošec, Slovenec, 20. julij 1909, citirano po: Feliks J. Bister, Anton Korošec, Ljubljana 1992, str. 83.)

<sup>23</sup> Prim A. Ušeničnik, Katoliška načela, Domžale - Groblje, 1937.

<sup>24</sup> O tem npr.: Srečo Dragoš, Avtonomija in slovenski katolicizem, Nova revija 1992, št. 119, 120, 121, 122, 123, 124.

<sup>25</sup> Zanimivo je mnenje, ki ga o Mahničju izreka ob petnajstletnici njegove smrti F. Jesenovec:

*»Svoje prvotne nazore o narodnosti je med Hrvati zelo približal resničnemu življenju. Prej ekskluzivni zagovornik latinščine v Cerkvi, se je sedaj začel zavzemati za slovansko bogoslužje in nerazumljiva usoda je hotela, da je celo med prvimi trpel za novo jugoslovansko idejo.«* (Čas 1935/36, str. 91 - 94.)

Če upoštevamo omenjeno akomodacijsko logiko in svojevrstni (in nekako protislovni) osebni razvoj Antona Mahničja, nam postane »nerazumljiva usoda« vsaj delno razumljiva.

<sup>26</sup> Povsem se strinjam z mnenjem dr. Jožka Pirca, ki je zapisal:

*»Naslanjam se na svoje dosedanje študije o Antonu Mahničju, Alešu Ušeničniku in celotnem katoliškem gibanju od konca 19. do srede 20. stoletja znotraj celokupnega tedanjega dogajanja na Slovenskem. Sodim, da je mogoče zlasti ob Mahničju in Ušeničniku dobro zajeti celostno podobo prizadevanja slovenskih katoličanov in Katoliške Cerkve v prvi polovici našega stoletja.«*

(Cerkev, kultura in politika, Ljubljana 1993, str. 119.)

Pri tem ne mislim na vprašanja, ki so si jih zastavljali duhovniki npr. leta 1848, ko so kmetje zapuščali cerkve ob branju Slomškovega teksta, v katerem jih je pozival, naj izpolnjujejo »fevdalne obveznosti«. To bi se dalo razložiti s preprosto upornostjo kmetov in njihovimi zahtevami, da fevdalnih obveznosti ne bi več izpolnjevali, za kar so se bili zaradi težkih socialnih razmer, revolucionarnega vzdušja itd., pripravljali upirati (»prestopiti« in »oltarju«).

Kakšna je razlika med tem »incidentom« in izjavo škofa Jegliča novembra 1918:

*»Kako sem Bogu hvaležen za vlanske korake! Ko bi bil ostal pri Šušteršiču ne bi smel na ulico, tudi noben duhovnik ne! - Sedaj pa smemo, vsi ljudje so nam prijazni, mlado in staro, obe stranki.«*<sup>27</sup>

Ali Mahničovo izjavo:

*»Liberalci so pa kaj premeteni, znajo si usvajati narodnostni monopol, in to jim zagotavlja hegemonijo v društvenem življenju.«*<sup>28</sup>

»Narodnostni monopol« si je bilo zdaj mogoče »usvajati«, saj je politično prizorišče, v primerjavi s Slomškovim časom, že pluralno. »Narodnostni monopol« je zadeval nekaj, kar je Slovence zanimalo na drugačen način kot npr. »fevdalne obveznosti«, ki so bremenile kmete.

## 2. Objekt akomodacije

V (tem) času formiranja ideoloških skupin in njihovih programov pa so (vse) predlagale družbi svoj vzorec družbene prenove, ki je največkrat vključeval odnos do »najpomembnejših«(?) in tudi »najmanj pomembnih«(?) vprašanj, od odnosa do npr. parlamentarne demokracije do tega, kaj je najbolje (in za koga) jesti, kako (in kaj) oblačiti itd.

Mahnič je npr. leta 1888 definiral »narod« na jezikovni ravni. Kdor bi iskal v narodu več kot jezikovno skupnost, tj. ljudi, ki govorijo isti jezik (pa še tega naj bi bili »dobili« zaradi napuha, pri zidavi babilonskega stolpa), naj bi bil »zapadel nekej duševni bolezni«, ki da izvira od Hegla.<sup>29</sup>

Leta 1892 pa je svojo definicijo spremenil. Preobrat je zelo spreten, saj zdaj Mahnič na čisto herderjanski način jeziku pripisuje vlogo sredstva, »s katerim (na-

<sup>27</sup> Anton Bonaventura Jeglič, dnevnik, 5. novembra 1918.

Več o teh dilemah tudi Janko Pleterški, Prva odločitev Slovencev za Jugoslavijo, Ljubljana 1971, str. 71.

<sup>28</sup> RK 1889, str. 567.

<sup>29</sup> RK 1888, str. 60.

rodi) izražajo svoje duševno življenje».<sup>30</sup> Če primerjamo obe definiciji naroda, ne moremo govoriti o tem, da je Mahnič svoje »znanje o narodu razširil«. V resnici je zdaj prav »duševno življenje naroda« bistveno za definicijo naroda, mnenje pa je pravzaprav prejšnjemu nasprotno. V nekem smislu zapade s tako definicijo Mahnič pod obsodbo s stališča svoje lastne definicije iz leta 1888 (obema je zdaj -njemu in Heglu - narod več kot »le govor«). To pa je potrebno zato, ker se »narodovega duševnega življenja« (po Mahniču) ne da ločiti od katoliške vere. Čudovito spretno si je zdaj Mahnič (seveda zgolj na ideološki ravni) »usvojil narodnostni monopol«. Slovenec, ki zdaj odpade od katoliške vere, odpade tudi od »skupne duševne podlage« in tako (s tem) tudi od naroda.

Na takem primeru bi rad pokazal, kako se Mahničeva nespremenljiva stališča vendar spreminjajo, in to **glede na politični interes v smislu usklajevanja ideoloških premis s trenutno politično situacijo in t. i. »ljudsko voljo«.**

Povedano z Mahničevimi besedami, gre za »usvajanje (v tem primeru narodnostnega) monopola«. Podobno je tudi npr. razmišljanje škofa Jegliča, ki je 22. oktobra 1918 v svoj dnevnik zapisal:

*»Med narodom se republikanska ideja vedno bolj širi. Najbolj razumejo tale dokaz: sedaj je ena družina vse vladala, en mož je imel v rokah vprašanje miru in vojske. (...)*

*Vidi se, da je zmagala prostožidarska ideja o splošni republiki. Struje ne morem zaustaviti; moramo z njo, da iz nje vzamemo, kar je prav in za krščansko ljudstvo dobro.»*

Že 29. oktobra pa je o vprašanju monarhije ali republike zapisal tudi:

*»Sinoči sem tudi zvedel, da je duša JDS dr. Žerjav, popolen ateist. In ta je za Karagjorgjevičeve. Že je s prestolonaslednikom Aleksandrom govoril. Z njim je tudi JDS, ker upa postati neodvisna od nas domačih klerikalcev, ker jo bodo Srbi podpirali. No, to pa tudi ne bo šlo! Naši kmetje so vsi republikanci, pa tudi Hrvatje ne bi hoteli Karagjorgjevičev.»*

In nazadnje 22. novembra:

*»Kako hudo bo za nas, ako pridemo pod pravoslavnega kralja, potem ko smo zapustili katoliškega cesarja! Deus miserentur nostri!«*

V slabem mesecu je škof Jeglič s svojimi stališči do »monarhije ali republike« pokazal, kako je vsaka oblast lahko dobra, če služi »ohči blaginji«. Najprej je bil žalosten, ker se ideje »prostožidarske republike ni dalo zaustaviti«, potem vesel, ker »so slovenski kmetje vsi republikanci«, in končno spet žalosten, ker »pridemo pod pravoslavnega kralja«.

---

<sup>30</sup> RK 1892, str. 28.



Očitnih spreminjanj stališč znotraj ideologije političnega katolicizma v vseh primerih (splošne volilne pravice, suverenosti ljudstva, parlamentarne demokracije, vprašanja monarhije ali republike itd.) ni mogoče razložiti s trenutno politično provokacijo (npr. polemika med M. Rostoharjem in A. Ušeničnikom o odnosu med vero in narodnostjo l. 1913)<sup>31</sup> ali izjavami, ki jih je treba razumeti »v širšem kontekstu« itd.

Isto opazimo, če skozi prizmo akomodacijske logike spremljamo določen pojav v daljšem časovnem obdobju (recimo 50-ih let). Npr. odnos ideologov političnega katolicizma do Darwinove descendenčne teorije o nastanku človeka, ki je takrat predstavljala eno od neštetihih spornih vprašanj znotraj zelo aktualnega in problematičnega razmerja med vero in znanostjo. Mahnič ob tem državi očita, da *»profesorje pooblaščuje, da smejo človeka znanstveno poživiniti»*,<sup>32</sup> kar mu pomeni *»skrajno zanikanje krščanskih resnic»*,<sup>33</sup> ali *»nekaterim učenjakom, da so dospeli celo do tega, da se smatrajo pristne potomce ali vsaj sorodnike grde opice!»*<sup>34</sup> (Ne neumne ali divje, op. E. P.)

*»Začenši seveda pri opici gredo nazaj do vrečarja, od tega do monotremov, do rib - naša pljuča so se prestvarila iz ribjega plavnega mehurja - do ganojidov itd. in, ker se, kaker menijo, ne da dvomiti o resničnosti Laplace-vega in Herschel-ovega sistema, trdijo nekateri, da so prvi naši pradedje bili plinasti!»*<sup>35</sup>

Krek je sodil o istem vprašanju leta 1897:

*»Priznavati moramo, da je imel ta materializem velikanski vpliv v vednostnem raziskovanju. Darwinizem je njegova nujna posledica. Nikakor ni prišel Darwin po svojih študijah do svojega znanega nauka, marveč napačno modroslo-  
vje je vanj in v njegove tovariše vcepilo zmotne predsodke, ki so ga zapeljali.»*<sup>36</sup>

Ali Aleš Ušeničnik leta 1901:

*»Kdor je le kaj slišal o Darwinizmu, se je rogal sv. Pismu in krščanstvu. Hvala Bogu, ti časi so minili! Darwinizem se na vseh plateh umika in skoraj bo sam, ki je tako rad zasmehoval druge, vsem v posmeh.»*<sup>37</sup>

V nadaljnjih napadih na razvojni nauk so ideologi političnega katolicizma izenačevali tudi Darwinovo teorijo o naravnem izboru s (takrat v Evropi popularnim) socialdarwinizmom, za katerega naj bi bili »darwinisti« neposredno odgovorni:

<sup>31</sup> Čas 1913, str. 240.

<sup>32</sup> RK 1890, str. 451.

<sup>33</sup> RK 1891, str. 391.

<sup>34</sup> RK 1893, str. 282.

<sup>35</sup> A. M., R K 1894, str. 205

<sup>36</sup> J. Ev. Krek, Katoliški obzornik (dalje KO) 1897, str. 46.

<sup>37</sup> KO 1901, str. 149.

*»Najslabši pa je vpliv pretiranega darvinizma na etiko. Ljubezen oznanjujejo darvinisti, njih teorija pa je teorija brutalnosti.«<sup>38</sup>*

Prek teh stališč postopoma prehajajo ideologi političnega katolicizma na stališče, da pravzaprav *»ne gre zanikati vsake evolucije«*.<sup>39</sup>

Za dokazovanje zmotnosti Darwinovega nauka je bilo porabljenih že samo v katoliški znanstveni reviji *Čas, Katoliškem obzorniku* ali *Rimskem katoliku* na stotine strani (navedli bi lahko mnogo primerov, saj je bila Darwinova teorija, kot sem omenil, »vzorec« za obravnavo odnosa med »vero in znanostjo«), vse bolj pa je postajalo jasno, da omenjenih stališč ne bo (več) mogoče dolgo braniti. Ušeničnik je tako leta 1932 zapisal:

*»Ako bi se torej res izkazalo, da besedni pomen o neposrednem stvarjenju ni vzdržen, se bomo oprijeli, kakor je dejal sv. Avguštín, »mističnega« ali simboličnega pomena. Stvarjenje bi bilo posredno, pripovedovanje o postanku žene iz moža pa simboličen izraz ljubezenskega razmerja, ki naj bo med možem in ženo (dilectionis affectus, je dejal sv. Avguštín). A mislimo, da ta čas še ni prišel in ne verjamemo, da bi sploh kdaj prišel.*

*Slej ko prej pa bo ostala neomajna resnica: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo.« Prav tako pa tudi: »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi; po božji podobi ga je ustvaril; moža in ženo ju je ustvaril.« Neposredno ali posredno, Bog ju je ustvaril!«<sup>40</sup>*

Ob tem gre končno Ušeničnikovo stališče (kljub očitni hudi jezi) že precej v smeri sodobne razmejitve med vero in znanostjo.<sup>41</sup>

### **3. Akomodacija na kakšen način oziroma kako?**

Stališče, npr. Mahničeva sodba o splošni in enaki volilni pravici (atomizacija družbe kot posledica liberalizma/individualizma, ki je nasprotna organicističnim zamislim in predstavam), postane »nevzdržno« oziroma politično škodljivo in ga je zato (nujno) treba spremeniti. Mnogo takih sprememb so izvedli ideologi političnega katolicizma sami (npr. Mahnič sam v odnosu do lastnih stališč), tudi sicer pa so skrbeli za »kontinuiteto«.

---

<sup>38</sup> Prim. Čas 1909, str. 142. ali J. Ev. Krek, Socializem, str. 203, kjer avtor uporablja nasproten vrstni red - tj. darvinizem naj bi bil v največji meri kriv za razvoj *»napačnega modroslovja«*, ki ga je poskušalo utemeljevati.

<sup>39</sup> Prim. Ušeničnik, Čas 1907, str. 183, ali Čas 1928, str. 143.

<sup>40</sup> Aleš Ušeničnik, Čas 1932, str. 303.

<sup>41</sup> Prim. J. Pirc v delu, Aleš Ušeničnik in znamenja časov, str. 103, ko se sklicuje na Teilharda de Chardina.

Akomodacija v ideološkem smislu pomeni to, da se (če je le mogoče, postopoma) iz stališča, ki je nasprotno političnemu interesu ali »ljudski volji«, včasih pa tudi zdravemu razumu (npr. polemike o telovadnih dresih, mnoga mnjenja ob pojavu kinematografov ali »pojavi izobraževanja žensk«, itd.) in je posledica konservativne države političnega katolicizma, ki mu nespremenjeno stanje največkrat najbolj ustreza ali dogmatske interpretacije, npr. sv. pisma ali papeških okrožnic, preide pri izražanju svojega stališča do določenega vprašanja na novo stališče, ki pomeni mnogokrat celo bivši antipod pri argumentaciji starega (prejšnjega) stališča. Tako nadomestno stališče je poleg tega lahko »izumljeno na novo« ali (kar je še bolj zanimivo) prevzeto kar od (včasih tudi od najbolj zagrizenih) političnih nasprotnikov.

Ideološka akomodacija je praviloma predhodna politični, v mnogih primerih pa je vrstni red nasproten, saj »zgodovina prehiteva« in je treba politično potezo ali opredelitev šele (naknadno) »uskladiti« s »pravimi načeli«. Taka »prehitevanja« so spravljal vodilne ideologe političnega katolicizma navadno v (večje ali manjše) težave.

# IDEOLOGIJA POLITIČNEGA KATOLICIZMA IN NJEN ODNOS DO NACIONALNEGA VPRAŠANJA

V tem poglavju se bom najprej ukvarjal s snovjo, ki je bila v slovenskem zgodovinopisju sicer že večkrat obravnavana, tj. z odnosom A. Mahniča do (slovenskega) nacionalnega vprašanja.

Slednje je bilo v veliki meri pogojeno že s splošnimi stališči političnega katolicizma v Evropi do tega vprašanja, to pa spet z odnosom Cerkve do razmer, ki so nastale ob združitvi Italije in s tem povezanim koncem papeške države,<sup>42</sup> pojavom katoliškega liberalizma,<sup>43</sup> prodiranjem modernističnih idej znotraj katolicizma itd.;<sup>44</sup> vse to je papež Pij IX. obsodil že v Syllabu leta 1864. Pri Syllabu preseneča neselektivna obsodba vseh mogočih sil, ki naj bi ogrožale moč in položaj Cerkve: panteizma, naturalizma, racionalizma, socializma, komunizma, tajnih društev, kulturne in šolske avtonomije, vloge države, protestantizma itd. Syllabus je ustvaril posebno vrsto psihoze ogroženosti od vseh mogočih mračnih, tujih sovražnih sil, ki naj bi se bile zarotile in ogrožale katoliško Cerkev.<sup>45</sup> Mahnič je gotovo deloval v senci take psihoze:

*„Kakor je katoliška Cerkev podedovala duh Kristusov, tako oživlja ložo duh hudičev, ki je duh laži in sovraštva Božjega - duh skrajnega radikalizma. Drugače se res ne da razlagati slepa zagrizenost lože ne le proti vsemu, kar je krščansko, ampak tudi kar je naravno. Ta strastnost in razdejavna manija ni človeška, ampak satanska. Od tod tudi očitno česčenje satanovo, ki se dandanes čedalje bolj razširja v masonskih krogih. Večno sovraštvo, vojska Bogu! (...) V loži je dandanes vtelešen najskrajniši radikalizem - radikalizem hudičev, iz lože se radikalno gibanje vodi in organizuje po vsej zemlji.“<sup>46</sup>*

<sup>42</sup> Victor Conzemius, Kirchen und Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, v: Albrecht Langner, Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800, Paderborn 1985, str. 11-51.

<sup>43</sup> Friedrich Engel - Janosi, Liberaler Katholizismus und päpstliche Autorität bis zum Syllabus, v: Erika Weinzierl, Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts, Salzburg - München 1970, str. 33 - 51.

<sup>44</sup> Ernst Benz, Die Stellung des Modernismus zur päpstlichen Autorität, str. 85 - 108. V: Erika Weinzierl, Die Päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts, Salzburg - München 1970.

<sup>45</sup> Ernst Benz, navedeno delo, str. 93; prim. tudi Jožko Pirc, Utopija nove krščanske družbe, Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941, Ljubljana 1993, str. 115 - 116.

<sup>46</sup> RK 1895, str. 16.

V članku *Dvojna internacijonala - katoliška in antikatoliška* pa Mahnič piše:

*»Novejša zgodovina nam jasno kaže napredujoče spajanje, rastočo kompaktnost proti krščanstvu in socijalnemu redu tajno rijočih moči. To se razvidi več ali manj iz vseh revolucij in znamenitih političnih pojavov. Revolucija l. 1789 je bila omejena na Francijo, dasiravno je preplavila malo ne celo Evropo. Revolucija l. 1848 je vže skoro da ne splošno evropska in kaže očitno, da jo je po vseh deželah vodila ista skrivna roka po istem enotnem načrtu. (...) Niti italijanske revolucije, ki je prevrgla prestole legitimnih vladarjev in Cerkev oropala svetne države, so se stekale v Londonu, držala jih je framasonska roka.«<sup>47</sup>*

Seveda pride do Mahničevega nastopa, v primerjavi z razvojem v srednji Evropi, z nekajdesetletno zamudo, kar pa nikakor ni vplivalo na njegovo radikalnost, saj so se Mahniču celo stališča npr. Frančiška Lampeta zdela premalo jasna in radikalna. Duhovito in upravičeno so tedaj v polemiki z njim »vesnaši« zapisali, da pričakujejo *»v Rimskem Katoliku ob kratkem razpravo: Gnjl realizem in nesramen naturalizem v bibliji«*.<sup>48</sup>

Akomodacija, ki sem jo omenil v uvodu, velja (kronološko/časovno) za politični katolicizem kot celoto, zato pa seveda tudi za njegove posamezne eksponente oziroma idejne tvorce in nosilce njegove ideologije. Tako seveda tudi za A. Mahniča. Kako bi sicer lahko odgovorili na vprašanje, da je človek, ki se je zavzemal za ohranjanje latinščine in proti uvajanju slovenskega jezika v bogoslužju,<sup>49</sup> nasprotoval »besedam«<sup>50</sup> in programu »Zedinjene Slovenije«<sup>51</sup> itd., končno toliko storil za ohranjanje glagolice,<sup>52</sup> sodeloval pri podpori majniški deklaraciji<sup>53</sup> in tudi svojo življenjsko pot končal preganjan od italijanskih oblasti, ki so ga obsojale nacionalizma?<sup>54</sup>

Mahničev spreminjajoči se odnos do nacionalnega vprašanja je v resnici rezultat akomodacijske logike.

Mahnič npr. leta 1888 zavrača liberalne katolike, ko pravi:

*»Posebno bi ne smela Cerkev prezirati narodnostnih teženj. Čas je, da popusti staro latinščino, katere narod ne razume, ter uvede v Božjo službo živeče jezike.*

<sup>47</sup> A. M., RK 1893, str. 133 - 134.

<sup>48</sup> Ivan Prijatelj, Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina, knj. VI., Ljubljana, 1986, str. 420.

<sup>49</sup> RK 1888, str. 295 ali 267 ali RK 1896, str. 53.

<sup>50</sup> Seveda tudi tem zgolj zato, ker so bile »liberalne«.

<sup>51</sup> Janko Pleterski, Študije o slovenski zgodovini in narodnem vprašanju, Maribor 1981, str. 241 (Janko Pleterski navaja mnenje zgodovinarja Roberta A. Kanna.); ali J. Prunk, Slovenski narodni programi, Ljubljana 1986, str. 7; glej tudi Josip Apih, Slovenci in leto 1848, Ljubljana 1888, str. 26.

<sup>52</sup> Ivan Milovčič, Mahnič i glagoljica, v: Mahničev simpozij v Rimu, str. 275 - 285.

<sup>53</sup> Walter Lukan, navedeno delo, str. 138.

<sup>54</sup> France Vodnik, Narodnost in religija, v: Prostor in čas 1971, str. 7 - 13.

*Toda liberalni katoliki tedaj ne vedo, da je Jezus Kristus sam enkrat za vselej dal ustavo svoji Cerkvi.*<sup>55</sup>

Enako nasprotuje Mahnič v tem času t. i. »besedam«, zgolj zato, ker so liberalne. V njih prepozna »liberalno podjetje«, nikakor pa ne narodnobuditeljske in narodnovzgojne vloge:

*»Liberalci so pa kaj premeteni, znajo si (s t. i. »besedami«, op. E. P.) vsvajati narodnostni monopol.*<sup>56</sup>

V političnih vprašanjih pa Mahnič pogosto uporablja tudi »moralo«:

*»Večina (besed, op. E. P.) jih ima svoj sedež v gostivni, ali so usaj z gostivničarjem v ožiši zvezi. To razmerje je večkrat za cele kraje osodepolno.*<sup>57</sup>

Ali:

*»Kdo bi naštel vsa razveseljevanja, vse izlete, besede, plese, godbe itd. ob nedeljah in praznikih?»<sup>58</sup>*

V tem smislu je tudi Mahničev odnos do »Zedinjene Slovenije« podoben. Mahnič je sicer leta 1888 res zapisal, da je vprašanje »Zedinjene Slovenije« drugačno od vprašanja zedinjenja Italije, ker Slovenci živijo v isti državi in bi s svojo združitvijo ne »žalili dolžnosti do domovine avstrijske in njene presvite dinastije.«<sup>59</sup> toda že naslednje leto tudi:

*»...ker Slovenci sploh si ne smemo obetati posebne politiške prihodnosti, majhen narod smo, politično razkosan; največ, kar smemo upati, da dosežemo, so naše jezikovne pravice v javnem življenju.»<sup>60</sup>*

Še bolj jasen je Mahnič v članku, kjer obravnava kompetence cerkvene hierarhije v politiki. Ob tem se mimogrede dotika (tudi) »narodnostne avtonomije«:

*»Glede poslednje točke, mejnarodnega sporazumenja, so nam škofje očitvidno namignili, da popustimo program narodnostne avtonomije, kateri bi narode avstrijske ne le ne zbližal in pobratil, ampak jih le še bolj razdvojil in enega drugemu odtujil. Kaker obsojajo škofje vsako krivično prikračevanje jezikovnih pravic nasproti drugim narodom, tako zavrgavajo pogansko ločenje narodov (!).»<sup>61</sup>*

Program narodnostne avtonomije pomeni Mahniču torej »pogansko ločenje

<sup>55</sup> RK 1888, str. 295.

<sup>56</sup> RK 1888, str. 567.

<sup>57</sup> RK 1888, str. 569.

<sup>58</sup> RK 1890, str. 21.; podobno sicer na mnogih mestih.

<sup>59</sup> RK 1888, str. 179.

<sup>60</sup> RK 1889, str. 418.

<sup>61</sup> RK 1891, str. 102.

*narodov*«. V istem letniku pa nepodpisan članek v *Rimskem katoliku* 1891 (Mahnič?) tudi še:

»Ne! Program narodnostne avtonomije nima zgodovinske podlage, zatorej ni avstrijski. Ne ločiti, ampak pobratiti se moramo, to pa ravno zdaj tembolj, čimbolj si prizadeva loža narod proti narodu naščuvati.«<sup>62</sup>

Enako končuje Mahnič leta 1891 poziv na I. slovenski katoliški shod:

»Naš benotikon, Slovenci, je katoliška ideja: cela, ena, nedeljiva! To je naša zedinjena Slovenija. Drugo vse je - liberalna utopija!«<sup>63</sup>

Tako (in še bi lahko naštel) se zdi Mahničev »za Zedinjeno Slovenijo« več kot vprašljiv, tudi brez razpravljanja o »naravnem božjem pravu«. <sup>64</sup> Programu »Zedinjene Slovenije« Mahnič izrecno nasprotuje; je tudi v očitnem nasprotju z Mahničevo politično vizijo o avstrijskem katoliškem centru. <sup>65</sup> Govorjenje o Mahničevem »za« Zedinjeno Slovenijo je torej tudi brez upoštevanja »naravnega božjega prava« še vedno (tj. tudi ob upoštevanju njegovih »sicer ozkih katoliških načel«) več kot vprašljivo. <sup>66</sup>

Ko se vprašanje Zedinjene Slovenije (na podlagi naravnega prava) poveže z vprašanjem legitimnosti in izvorom oblasti, se odnos in stališča političnega katolicizma (Mahnič) do vprašanja suverenosti naroda izkažejo za nezadostna. Dilemo so pozneje reševali s sklicevanjem na hrvaško državno pravo (npr. izjava predstavnikov SLS 1898 na Trsatu), ki je veljalo še za majniško deklaracijo. <sup>67</sup>

Že v Mahničevih razmišljanjih o narodnosti (od 1888 do 1896) pa je opaziti bistvene spremembe, čeprav se zdi, da se je njegovo stališče do omenjenega vprašanja radikalno spremenilo pravzaprav šele na Hrvaškem.

<sup>62</sup> RK 1891, str. 91.

<sup>63</sup> RK 1891, str. 286.

<sup>64</sup> O tem je zanimiva tudi polemika W. Lukana z več interpretacijami oziroma zgodovinarji, kjer avtor tudi pojasni, kako je A. Mahnič pravzaprav razumel »naravno pravo« - delno je (terminološko) ugovor možen, glede na različna pojmovanja »naravnega prava« (glej npr. Der Große Brockhaus 1955, geslo *Naturrecht* ali *Kleines Soziallexikon*, Linz 1988, isto geslo), če pa se mnenje avtorjev nanaša na definicijo naravnega prava, ki ga izpeljemo iz razsvetljenske tradicije (glej npr. *Leksikon Cankarjeve založbe*, *Pravo*, str. 150), je (celotna!) formulacija avtorjev, da je bil »Mahnič proti Zedinjeni Sloveniji na podlagi naravnega prava«, že sama po sebi pravilna. O tem bom sicer napisal več v poglavju o »suverenosti ljudstva«.

<sup>65</sup> Prim. A. M., RK 1894, str. 21.

<sup>66</sup> Tako W. Lukan, Anton Mahnič in nacionalno vprašanje, Mahničev simpozij v Rimu, Celje 1990, str. 135 - 147; primerjaj: Fran Zwitter, O slovenskem narodnem vprašanju, Ljubljana 1990, str. 224 - 225, str. 273, 274, 301 idr.

<sup>67</sup> F. Zwitter, Narodnost in politika pri Slovencih, *Zgodovinski časopis* 1947, str. 43; Prim. tudi Janko Pleterski, Katoliška ali socialna, narodna ali ljudska stranka?, Cerkev, kultura in politika 1890-1941, simpozij 1992, Ljubljana 1993, str. 27; ali Fran Zwitter, Narodnost in politika pri Slovencih, *Zgodovinski časopis* 1947, str. 41.)

Sprva učinkuje *»pretirano poudarjanje narodnostne ideje«* na Mahniča kot *»novum«*, ki je političnemu katolicizmu nevaren.<sup>68</sup>

Že pri postavljanju definicije je Mahničovo prilagajanje v spisih o narodnostnem vprašanju značilno.

Mahnič je leta 1888 v svoji prvi razpravi o nacionalnem vprašanju<sup>69</sup> *»narod«* definiral na jezikovni ravni:

*»Ako je pa to res, tedaj ni tudi pojem narod sam na sebi nič, marveč izgovore narod si bom vedno predstavil poedince, kateri govore en in isti jezik.*

*Nič več?*

*Nič več! Kar je več, bi jaz pripisal nekež duševni bolezni, za katero žalibog boleha naš vek. Ta bolezen je oni panteistični idealizem, ki se je pri nemškem Hegel-u razvil do vrhunca.»*<sup>70</sup>

Mahnič seveda v fiktivnem pogovoru že tudi sam postavlja vprašanje *»kaj več?«*, vendar si hitro odgovori in vprašanje definicije že takoj kar najbolj zreducira. Vprašanje prioritete v odnosu vera - narodnost je tako zanj preprosto rešljivo. Drži tudi, da se je Mahnič boril proti t. i. *»absolutni narodnosti«* (ki je sicer takrat v Sloveniji ni nihče zastopal),<sup>71</sup> a mnogo bolj ga je v resnici skrbelo omenjeno liberalno *»usvajanje narodnostnega monopola«* (Mahnič)<sup>72</sup> s strani liberalcev. Podobno bi lahko trdili tudi za Mahničovo nasprotovanje katoliškemu liberalizmu, ki je bil sicer tudi v evropskem merilu glede na svojo razširjenost in popularnost gibanje, ki nikoli ni prodrlo v širše sloje.<sup>73</sup>

Za Mahniča je vprašanje *»narodnosti«* vprašanje oziroma problem vrstnega reda ideoloških norm, ki ga je treba *»urediti«*. S prvo definicijo je postopek preprost - samo *»govor«* (tj. jezik) si ne more lastiti ideološkega primata. Zato je Mahnič sicer napadel Simona Gregorčiča, ki si je upal opevati *»vasovanje«*, toda enako mu je zameril in očital (še posebno kot duhovniku) njegovo *»domoljubje«*; v kritiki Gregorčiča Mahnič zaključuje:

*»Dalje ne smemo tudi zabiti, da se dandanes domoljubju primeša več ali manj tistega pretiranega čustva, ki se rodi iz moderne narodnostne ideje.»*<sup>74</sup> (...) *Sploh mora biti pesnik prav previden, ko hoče vero kakerkoli stikati z narodnostno idejo, ker lahko pri tem žali katoliški čut. Odločno obsojati moramo usako po-*

<sup>68</sup> Isto velja seveda tudi za čas pred tem - glej Dimitrij Rupel, *Besede božje in božanske*, Ljubljana 1987, Cankarjeva založba, III. del - a kot sem že omenil, se zdi (kvantitativno in kvalitativno) o organiziranem političnem katolicizmu na Slovenskem smiselno govoriti šele v obdobju po Mahničevem nastopu in prvem katoliškem shodu.

<sup>69</sup> Spis je napisan v obliki pogovora, kar je Mahnič večkrat praktical.

<sup>70</sup> RK 1888, str. 60.

<sup>71</sup> W. Lukan, navedeno delo, str. 142.

<sup>72</sup> A. M., RK 1888, str. 567.

<sup>73</sup> Prim: F. Engel Janosi, navedeno delo, str. 50 - 51.

<sup>74</sup> RK 1888, str. 85.



*drejanje verskih resnic narodnostni ideji. Zaradi tega nam pa pesni, kaker je »Velikonočna«, nikar ne vgapajo.»*<sup>75</sup>

Še bolj pa je Mahniča, ki je bil v tem času že razpet med strahom s *»pretiravanjem narodnostne ideje«* (Mahnič) med Slovenci na eni in liberalnim *»usvajanjem narodnostnega monopola«* (Mahnič) na drugi, v zadrego spravljal *»Gorazd«* (A. Aškerc), ki je *»pripisoval«* protestantom zasluge za slovenski knjižni jezik.<sup>76</sup> Potrebno se je bilo torej odločiti, ali še naprej zavračati *»pretiravanje narodnostne ideje«*, kar pa je vodilo politični katolicizem in njegove ideologe (v tem vprašanju) na rob družbenega dogajanja, ali ob tem vprašanju prevzeti vodilno vlogo liberalcem.

Mahnič je že leta 1889 v *Rimskem katoliku* med naštevanjem osnovnih zmot katoliškega liberalizma v šesti točki poudaril:

*»Največja nevarnost čistosti in odločnosti katoliškega izpovedanja preti danes od pretiravanja narodnostne ideje.»*<sup>77</sup>

V okviru omenjenega razvoja pa se je v nadaljevanju Mahničeve polemike z liberalnimi nasprotniki taka, zgolj jezikovna, definicija narodnosti izkazala za nezadostno, zato je Mahnič v drugi definiciji leta 1892 narodu *»dodal«* še dve komponenti (*»vezi«*), ki sta po njegovem mnenju bistveni za razumevanje pojma *»narod«*:

*»So pa posebno tri vezi, katere sklepajo posameznike istega naroda: skupnost rodu ali izhajanje od enega debla, iz katerega izvajajo svoje telesno življenje, genij ali poseben način, po katerem se javlja njih duševno življenje, pa isti jezik, s katerim izražajo duševno življenje.»*<sup>78</sup>

V nadaljevanju besedila je Mahniču zdaj najpomembnejši prav ta *»dub ali genij«* naroda. Ta *»nastavek«* pa je omogočil Mahniču umestitev narodnostne ideje *»pod«* versko. V tekstu leta 1892 sicer še vedno bolj polemizira s primerjavo pravoslavja in katoliške vere oziroma njunih zaslug za Slovane, kar sicer sodi v isti okvir ideološkega spopada znotraj nacionalnega vprašanja, in sicer kot vprašanje odnosa do takrat popularne in mnogo propagirane ideje panslavizma, kjer se je v odnosu do nacionalnega vprašanja spet kazalo določeno nasprotje med Slovenci in katolicizmom na eni in Slovani (Rusi, Srbi, Bolgari itd.) in pravoslavjem na drugi strani.

Leta 1896 pa Mahnič iz omenjenega *»narodnega genija«* (poleg tega, da naroda ne izpeljuje več iz časa gradnje babilonskega stolpa in *»mešanja jezikov«*, temveč ga fizično izpeljuje iz družine) prehaja na *»pravo ljubezen do naroda«*.

<sup>75</sup> RK 1888, str. 88.

<sup>76</sup> RK 1888, str. 318.

<sup>77</sup> RK 1889, str. 386.

<sup>78</sup> RK 1892, str. 28.

Osnovno smer lahko opazimo že v članku leta 1890, kjer je »narodovo duševno življenje«, tj. prav omenjena »nova« kategorija v poznejši definiciji naroda iz leta 1892 že postavljena v svojo ideološko-ekskluzivistično funkcijo:<sup>79</sup>

*»Kaj tedaj ostane katoličanom? Ločiti se od liberalcev! In to iz ljubezni do tiste domovine, kateri ne morejo v zvezi z liberalci služiti. Narod, da ostane, da se zaveda in napreduje kot narod, to je kot celota, organska skupina, mora imeti skupno (podčrtal avtor) duševno podlago.«*<sup>80</sup>

To podlago narodu (po Mahničju) lahko daje samo katoliška vera, kar pomeni, da je Mahnič »narodnost« že vgradil v svojo platonistično ideološko shemo<sup>81</sup> Cerkev - država - narod, in tudi t. i. »prava narodnost« je zdaj mogoča le še iz »skupne duševne podlage«, ki naj bi ji bila osnova vera.

Leta 1891 je Mahnič vprašanje vrstnega reda ideoloških norm eksplicitno pojasnil, ko je vprašanje prioritete vera - narodnost komentiral:

*»Nam so bliže nemški in vsi drugi katoličani, kaker liberalci slovenski. In da bi res kdaj prišlo do alternative: kaj hočete žrtvovati - vero ali narodnost? - odgovorili bomo: obrani naj se nam vera!«*<sup>82</sup>

Zato je Mahnič v tem času tudi na eventualno integracijo s Hrvati gledal predvsem s stališča odnosa do katolicizma in je predlagal povezovanje s Hrvati potem, ko bi Slovenci »pregnali liberalce iz svoje hiše«, pa tudi potem bi se z njimi povezovali šele, ko bi Hrvatje enako opravili z liberalizmom pri njih. Saj:

*»Na Hrvaškem spi vsa katoliška zavest; ko bode se začela gibati, takrat bodo Slovenci zadovoljni priskočili.«*<sup>84</sup>

Enako so tudi razprave o možnosti združevanja v avstrijski katoliški »centrum«, po nemškem vzoru, potekale vse do leta 1894.<sup>85</sup>

Leta 1896 pa je Mahnič po omenjeni poti »narodnost« že »pohotal« z vero in si privoščil tudi izjave v nasprotni smeri:

---

<sup>79</sup> Sicer podobne izjave lahko opazimo tudi pri drugih avtorjih (npr. pri Luki Jeranu) že prej. (Glej o tem: J. Juhant, Krščanstvo in narod, Nova revija, l. 1988, str. 1745; ali prim. Slovenec, 2. junija 1881; prim. tudi Fran Zwitter, Narodnost in politika pri Slovencih, Zgodovinski časopis 1947, str. 39 - 40.)

<sup>80</sup> RK 1890, str. 149, 150.

<sup>81</sup> O tem glej: Srečo Dragoš, navedeno delo, str. 293.

<sup>82</sup> RK 1891, str. 84.

<sup>83</sup> Walter Lukan, Mahničjev simpozij, str. 141.

<sup>84</sup> Cit po: Janko Pleterski, Študije o slovenski zgodovini in narodnem vprašanju, Maribor, Založba Obzorja, 1981, str. 36.

Z njim se je strinjal tudi Šušteršič, ki je dodal:

»...glejmo, da bo naša hiša najprej čista, potem hodimo k sosedu.«

(Poročilo pripravljalnega odbora o I. slovenskem katoliškem shodu, Ljubljana 1893, str. 142.)

<sup>85</sup> Janko Pleterski, prav tam, str. 51; več o tem Mahnič: RK 1894, str. 23.

*«Ne bojmo se tedaj, češ, nismo pravi kristjani, ako se nam zasolzi oko ljubezni do domovine, ako se ogrevamo za materin jezik, za narod in njega pravice, za slavo, za srečo njegovo - s tem še le se skazemo prave učence Kristusove!»<sup>86</sup>*

Končno je torej Mahnič od prvotne demonizacije »narodnostnega načela«, ko je bila npr. združena Italija plod protikatoliške, framasonske, židovske zarote in se je narodnostna zavest (po Mahničevih prvotnih stališčih) kot posledica greha razvijala sorazmerno z oddaljevanjem človeštva od Boga, prek narodnosti, ki da sploh pomeni *«le govor in nič več»*, prešel na stališče o nacionalni ideji, ki naj bi bila s katoliško pravzaprav nerazdružljiva. Kolikšna je bila razlika od Mahničevega mnenja iz leta 1888:

*«Naravno pa, da čim globokejšo so se posamezni narodi pogrezali v greh ter je zatemnevalo prvotno spoznanje, čim bolj so se vsled tega po zmotah duševno ločevali in razlikovali, tem bolj so se javljale tudi jezikovne razlike, tem bolj so se drug drugemu odtuževali.»<sup>87</sup>*

Ali razlika od paradoksnе vloge, ki jo je Mahnič namenil Židu, ki je v Mahničevih pripovedih bil tisti, ki je prav slovenskega (!) kmeta s pomočjo nacionalne ideje (!) spravil ob največji vinograd.<sup>88</sup>

Mahničovo razpravljanje o narodnosti (in v tem kontekstu tudi o upravičenosti zahtev po narodnostni avtonomiji in Zedinjeni Sloveniji) je potreba videti skozi prizmo akomodacije političnega katolicizma, ki postopno prevzema liberalnemu taboru *«narodnostni monopol»* (povedano z Mahničevimi besedami). Ob tem je Mahničovo stališče pogojeno z legitimizmom, strahom pred naraščajočimi narodnostnimi nasprotji v monarhiji, t. i. »ljudsko voljo«, s primerom združitve Italije in s tem povezanim koncem papeške države, še posebno (in to je za akomodacijo tudi nabolj pomembno) pa z že omenjenim liberalnim, *«premetenim usvajanjem narodnostnega monopola»*.

Šele znotraj tega okvira je mogoče razpravljati o Mahničevem odnosu do programa Zedinjene Slovenije in nacionalnega vprašanja sploh,<sup>89</sup> vsekakor pa je napačna trditev, da je bil Mahnič imenovan za škofa na Krku in premeščen iz Slovenije zaradi »nacionalne nestrpnosti«.<sup>90</sup>

Enako malo verjetno je tudi, da se apologet Mahničevega formata ne bi bil

<sup>86</sup> RK 1896, str. 45.

<sup>87</sup> RK 1888, str. 286.

<sup>88</sup> RK 1888, str. 305.

<sup>89</sup> Glej že omenjeno polemiko o *«naravnem božjem pravu»*.

<sup>90</sup> Tako Stella Alexander, v: Richard J. Wolf/Jörg K. Hoensch, *Catholics the State and the European Radical Right*, New York 1987, str. 40.

Ob 15. obletnici Mahničeve smrti je France Jesenovec v Času zapisal: *«Svoje prvotne nazore o narodnosti je med Hrvati zelo približal resničnemu življenju.»* (1935/36, str. 92).

zanimal za tako pomembno vprašanje, kot je v ideološkem in političnem smislu (aplikativnem) bilo za politični katolicizem narodnostno vprašanje.<sup>91</sup>

In končno se tudi zdi, kot bi pri Mahničju dejansko šlo za spremembe, ki se tičejo tudi njega osebno. Iz njegovih spisov v Rimskem katoliku (tj. njegovem »slovenskem obdobju«) je prepoznati človeka, ki je sprt z vsem svetom. Sovražijo ga ženske, politični nasprotniki, ne marajo ga njegovi dijaki... Ko se v svojih potopi-snih zgodbicah srečuje s političnimi nasprotniki, jih šele takrat (osebno) prepriča, da le ni tak »hudobec«.

V tem kontekstu se nam Mahnič pokaže kot po svoje tragična figura, kot človek, ki ga malokdo ima rad ali si ga želi v bližini (tu govorim predvsem o tem, kako Mahnič vidi samega sebe).

Videti je, kot bi resnično šele »med Hrvati« našel svoje »pravo« mesto v družbi in se znašel »med svojimi ljudmi«, po čemer je (kot je iz njegovih tekstov v Rimskem katoliku pravzaprav povsem očitno) ves čas hrepenel. Najbrž je treba Mahničja videti tudi s tega, čisto osebnega, človeškega aspekta, ki se tiče (po svoje tragične dimenzije) njegove osebe v času, ko je deloval v Sloveniji. Vse to pa seveda v ničemer ne postavlja pod vprašaj njegove vloge pri formiranju in prevladi njegovih stališč v idejnih konceptih ideologije političnega katolicizma na Slovenskem.

Prav tako pa v tem kontekstu tudi ne moremo Mahničja »obdolžiti« za poteze njegovih samozvanih »retrogradnih« naslednikov v tridesetih letih 20. stoletja.<sup>92</sup> Gotovo pa gre v Mahničevem »načelnem« nastopanju »prepoznati« ekskluzivizem znotraj ideologije političnega katolicizma, ki je do takega razvoja (lahko) pripeljal, šele nato pa upoštevati tudi »neposreden vpliv« na njegove naslednike (npr. A. Ušeničnika kot Mahničevega »neposrednega« naslednika).

Strinjam pa se z mnenjem zgodovinarja dr. Jožka Pirca, da je »zgrešenost *alternative v postavljanju vere in narodnosti na isto raven, oziroma v isto lestvico vrednot, saj dejansko eno in drugo* (lahko tudi, op E. P.) *hkrati, a na različnih ravneh določa človekovo osebno identiteto*«.<sup>93</sup>

Podobno kakor Mahnič (sicer tudi pod njegovim vplivom)<sup>94</sup> je odnos do nacionalnega vprašanja komentiral J. E. Krek v svojih zgodnjih študijskih letih:

*»Narodnost? - Da jo je zlodej nekam visoko postavil - maledictio ei! - Notranje ne more spajati, ker ima le podrejen, časen namen. Kakor so tedaj*

---

<sup>91</sup> V takem primeru bi Mahničjevo »poskakovanje« po definicijah naroda mogoče celo res lahko pripisali »nepoznavanju tedanje znanstvene literature o narodnosti«. (Prim. Walter Lukan, Mahničev simpozij, str. 140.)

<sup>92</sup> Tako J. Pirc, M. Mahnič, v: Mahničev simpozij v Rimu, str. 109 - 127, 187 - 223. Teza, ki je sicer podobna tisti v katoliškem taboru v 30-ih letih, po kateri naj bi šlo pripisati Heglu ali Nietzscheju vzroke za vzpon nacizma v Nemčiji.

<sup>93</sup> Jožko Pirc, Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941, Ljubljana 1993, str. 115.

<sup>94</sup> Walter Lukan, Janez Ev. Krek in slovensko nacionalno vprašanje; Prispevki za zgodovino delavskega gibanja, Ljubljana 1982, št. 1 - 2, str. 27.

različni pojmi o časnem namenu, tako so tudi o sredstvih v njegovo dosego, ergo tudi o narodnosti.<sup>95</sup>

Gotovo pa Krek v tem času ni slutil, kako radikalno se bo spreminjal prav njegov odnos do nacionalnega vprašanja.

Tako končuje Krek tudi uvodnik v *Slovincu* leta 1892:

*»Bodimo katoliški in edino na tem temelju bodimo Slovenci, bodimo Slovani.«*<sup>96</sup>

Leta 1895 pa je za Slovence zahteval *»pravično narodnostno avtonomijo»* in *»popolno dejansko ravnopravnost z drugimi narodi v uradnih in šolah»*.<sup>97</sup>

V *Socializmu* (leta 1901) je Krek narod umestil kot naravni vmesni člen med rodbino in človeštvo,<sup>98</sup> zavračal pa je *»politično narodnostno načelo»* kot zmotno.<sup>99</sup> Krek je predlagal kot rešitev narodno avtonomijo v obliki *»narodnega zastopa»*, ki naj bi ga predstavljali *»rodbinski gospodarji - očetje»*.<sup>100</sup> Narod naj bi bil izpeljan iz rodbine in kot tak pomenil poleg *»stanov»*, *»rodin»* itd. bistven element pri naravnem konstituiranju družbe (vedno seveda v skladu z njegovimi organicistično-univerzalističnimi predstavami o hierarhiji v družbi (družbi kot organizmu), ki da šele omogoča *»družbeno harmonijo»*).

Tako je zdaj njegovo stališče že bistveno drugačno od Mahničevega. Tukaj je podan tisti nastavek, ki mu je pozneje omogočal radikaliziranje stališč do nacionalnega vprašanja. Po prvih izkušnjah,<sup>101</sup> ki so dale jasno vedeti, da so v monarhiji možnosti za eventualno *»preseganje»* nacionalne ideje z versko nične (kar bi pomenilo formiranje avstrijskega katoliškega *»centruma»*),<sup>102</sup> je Krek že leta 1897 spoznal, da bo obstoj Avstrije možen le, če se posveti rešitvi nacionalnega in socialnega vprašanja.<sup>103</sup>

Razlika med Krekom in Mahničem je tako že očitna - prvi vidi rešitev Avstrije v tem, da se posveti nacionalnemu in socialnemu vprašanju (tj. v socialni akciji), drugi v tem, da se utrdi vloga katoliške Cerkve, kar naj bi že samo po sebi reševalo tudi vse druge probleme. Mahnič leta 1894:

*»Brezupešno je bojevati se proti državi in socialnemu redu, dokler Cerkev stoji, kajti v njej ima država in društvo neomajno zaslonbo. Ako bočemo zrušiti*

---

<sup>95</sup> Dr. Janez Evangelist Krek, Izbrani spisi, Ljubljana 1923 (Krekovo pismo Janezu Hladniku z Dunaja 22. oktobra 1889), str. 71.

<sup>96</sup> Slovenec 1892, št. 220.

<sup>97</sup> Walter Lukan, Janez Ev. Krek in slovensko nacionalno vprašanje, str. 28.

<sup>98</sup> J. E. Krek, Socializem, Izbrani spisi, III. zvezek, Ljubljana 1926, str. 133.

<sup>99</sup> Prav tam, str. 136.

<sup>100</sup> Prav tam, str. 140.

<sup>101</sup> Walter Lukan, Janez Ev. Krek in slovensko nacionalno vprašanje, str. 28.

<sup>102</sup> Prim. Sergej Vilfan, Državno versko pravo, v: Cerkev, kultura in politika 1890-1941, Simpozij 1992, Ljubljana 1993, str. 27.

<sup>103</sup> Slovenec 1897, št. 144.

Glej tudi Lojze Ude, Slovenci in jugoslovanska skupnost, Maribor 1972, str. 26.

*obstoječi državni in društveni red, uničiti moramo pred katoliško Cerkev. - To je program, ki ga izvršuje najnovejša revolucija po l. 1848.*<sup>104</sup>

Krek leta 1897:

*»Avstrijo le še oseba tako skrbnega in delavnega vladarja drži, in zanjo ni druge rešitve, kakor preustroj ustave, ki naj obstoji v avtonomiji zgodovinskih skupin dežel avstrijskih, v samostojnosti narodov in samostojnosti stanov, zlasti delavskih.*<sup>105</sup>

Krek tako opozarja na nujnost spremembe odnosa do omenjenih vprašanj, Slovence pa poziva k samopomoči.

Z obstoječim (tedanjim) stanjem se tudi v resnici »spopade« na socialni in nacionalni ravni, Mahničju pa se tako stanje zdi predvsem posledica »odpada od vere«, ki ga zgodovinsko izpeljuje iz »zarote«, ki sega od protestantizma prek razsvetljenstva, francoske revolucije, revolucije 1848, itd.<sup>106</sup>

Ob tem seveda vse do 1917 tudi Krek podreja narodnost veri,<sup>107</sup> vendar je Krekova triada bistveno drugačna od Mahničeve, Cerkev - država - narod, oziroma Cerkev - narod - država pri Kreku:

*»Država nima in ne more šele dajati rodbinam, narodom in stanovom pravic, ker so te družbe prvotnejše od nje in imajo svoje pravice utemeljene v naravnem eksistenčnem pravu.*<sup>108</sup>

V tem času je kot Mahničev naslednik vlogo vodilnega ideologa političnega katolicizma na Slovenskem prevzel Aleš Ušeničnik.

Glede splošne ocene Mahničevega nastopa in njegovega odnosa do nacionalnega vprašanja, v času oblikovanja slovenskih političnih taborov oziroma dokončnega razcepa skupne narodne politike v tem obdobju je morda lahko deloma sporno vprašanje koristnosti ali škodljivosti Mahničevega »ločevanja duhov« (aut-aut),<sup>109</sup> vendar hujših posledic (v zvezi z nacionalno emancipacijo) zaradi omenjenih stališč ne moremo navesti, prej nasprotno.<sup>110</sup> Nekaj drugega gotovo velja za poznejšo retrogradno potezo radikalne katoliške desnice v tridesetih letih 20. stoletja.

<sup>104</sup> RK 1894, str. 28.

<sup>105</sup> Citirano po poročilu v Slovencu 1897, št. 144.

<sup>106</sup> RK 1893, Vera in politika, str. 373 - 389.

<sup>107</sup> Walter Lukan, Janez Ev. Krek in slovensko nacionalno vprašanje, str. 34.

Prim. tudi Ferdo Gestrin/Vasilij Melik, Slovenska zgodovina, Ljubljana 1966, str. 279.

<sup>108</sup> Janez Ev. Krek, Socializem, str. 197.

Ob tem je seveda treba poudariti tudi razloček med Mahničem in Krekom pri pojmovanju »naravnega božjega prava«, vendar o tem več na drugem mestu.

<sup>109</sup> Prim. Vasilij Melik, Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Slovenska matica 1988, str. 60.

<sup>110</sup> Jožko Pirc, Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941, Ljubljana 1993, str. 115.

Ušeničnik je vlogo Mahničevega naslednika nesporno dobro odigral. Seveda pa je bil v odnosu do »znamenj časov« prisiljen na podobno spreminjanje svojih stališč kakor njegov učitelj in predhodnik.<sup>111</sup> V svojem prvem obsežnejšem delu leta 1910 je Ušeničnik odnos do nacionalnega vprašanja definiral:

*»Ali je narod družba? Eni pravijo, da (n. pr. dr. Krek), drugi, da ne (n. pr. W. Frind o. c.). Zdi se, da družba v pravem pomenu samaposebi narod ni.«<sup>112</sup>*

Kljub temu Ušeničnik pritrjuje Kreku, toda narod naj bi predstavljal družbo le »po možnosti«. Pri tem narod enako kakor Krek izpeljuje iz »rodbine«:

*»Da ohranijo, branijo in razvijejo svojo narodno individualnost, zato se rodbine lebko tudi družijo v narodna društva in narodne družbe. (...) Kajpada morajo biti smotri narodov v harmoniji s skupnim smotrom skupne države.«<sup>113</sup>*

Tako se Ušeničnik (1910) znajde nekako »na sredi«, med Mahničem in Krekom (glede vprašanja mesta »naroda« v družbi), v širšem ideološkem kontekstu pa uporablja isto »taktiko« kakor Mahnič. Skrbi ga isti problem vrstnega reda ideoloških norm, pri tem pa tudi na enak način vztraja pri legitimizmu iz istega strahu pred »narodovo voljo«:

*»Drugega srednika med Bogom in narodom ne sme biti. Izključiti vse take srednike, to pa je ravno namen revolucije. Ne kraljev, ne cesarjev, ne vladarjev; ne Kristusa, ne Cerkve, ne papeža! - to je geslo revolucije.«<sup>114</sup>*

V luči teh načel presoja Ušeničnik slovensko nacionalno vprašanje in vidi v narodnostnem vprašanju tudi etično vprašanje. Slovenec ne more biti, kdor je brezverec, brezverec pa je tudi etično vprašljiv. Ušeničnik tako v svojem ekskluzivističnem načelu uporablja tudi etiko. V uvodnem članku v katoliški znanstveni reviji *Čas* leta 1912 zapiše:

*»Krščanska vera n. pr., ki jo imamo Slovenci, je katoliška, torej za vse narode, vendar je kot tisočletna kulturna dediščina z vsem našim mišljenjem in življenjem tako tesno spojena, da nam je Slovenec - brezverec docela tuj in mu v ničemer več ne moremo prav zaupati.«<sup>115</sup>*

V zadnjem desetletju pred razpadom monarhije je politični katolicizem nesporno obvladal slovensko politično sceno s svojo učinkovito politično, gospodarsko in prosvetno organizacijo.

<sup>111</sup> Jožko Pirc, Aleš Ušeničnik in znamenja časov, Ljubljana 1986, str. 30.

<sup>112</sup> Aleš Ušeničnik, Sociologija, Ljubljana 1910, str. 198.

<sup>113</sup> Prav tam, str. 199.

<sup>114</sup> Aleš Ušeničnik, Čas 1902, str. 271.

<sup>115</sup> Aleš Ušeničnik, Čas 1912, str. 4.

V tem času (prva leta po uvedbi splošne volilne pravice, po uspešni Krekovi gospodarski akciji itd.) pa se je zadržano stališče ideologov političnega katolicizma do nacionalnega vprašanja, parlamentarne demokracije itd. že bistveno spremenilo.

Narod oziroma »ljudstvo« naj bi postalo zdaj celo tisto, ki je (vse bolj »zavedno«) in je kot tako postavljalo že tudi inteligenco pred alternativo. Kakor je »katoliški ekskluzivizem« uporabljal etiko, tako je (podobno) počel z znanostjo, kulturo itd. Ta obrat pa je Josip Puntar v *Času* komentiral:

*»Ali nismo danes pred vprašanjem: tuja ali domača kultura, nemška ali slovanska? (podčrtal E. P.) (...) Ako razume slovenski inteligent smer kulturnega razvoja, bo gotovo tudi našel pravo pot iz razpotnih nepravil. Kaj pravi na to slovensko razumništvo? Kakor vse kaže, je danes večina - proti tradiciji ljudstva in za svojo.«<sup>116</sup>*

Kam je avtor v omenjeni dilemi (med »nemško« in »slovansko« »kulturo«) v resnici vlagal svoj napor, se nam pokaže v drugem delu teksta:

*»Vodstvo naroda se mu obeta («slovenskemu inteligentu«, op. E. P.), ako se vživi v vlogo požrtvovalnega vzgojitelja, plemenitega učitelja, prijateljskega voditelja, ki spoštuje tradicije in najsvetejše svetinje svojega naroda. (...)*

*Celo dolgo pot izza leta 1848. se je slovenski inteligent odtujeval svojemu narodu, pribajal medenj s tujimi nazori. Ljudstvo ga ni umelo in on ne njega itd.«<sup>117</sup>*

Na podoben način se je leta 1912 Ušeničnikovo stališče približevalo Krekovemu:

*»Čas je, da poudarimo svoje načelo: Narodi niso v državi, da bi jim država teptala vestno prepričanje (...) Če je zakon krščanskemu ljudstvu svet, bodi svet tudi državi.«<sup>118</sup>*

Ušeničnik torej zdaj v imenu naroda (in narodove volje (!), kar ga še bolj približuje Kreku) napada »zbirokratizirano« državo (za kar so krivi Židje, liberalci, masoni itd. in nihče drug, saj ti cesarja vedno znova »zapeljejo«), ki pospešuje razkristjanjenje šole, zakona itd.

Ob tem je treba opozoriti tudi na polemiko Aleša Ušeničnika leta 1912 z Mihajlom Rostoharjem. Kot pravi J. Pirc, je bila to tudi najostrejša Ušeničnikova polemika v njegovem življenju.<sup>119</sup> Zaostrila se je prav pri vprašanju odnosa med vero in narodnostjo. Rostohar v polemiki z Ušeničnikom napada prav že omenjeni

<sup>116</sup> Josip Puntar, *Čas* 1908, str. 289, 290.

<sup>117</sup> Prav tam.

<sup>118</sup> Aleš Ušeničnik, *Čas* 1912, str. 7.

<sup>119</sup> Jožko Pirc, navedeno delo, str. 198.



(ideološki) versko-narodnostni ekskluzivizem političnega katolicizma. V tem smislu Rostohar kar najbolj zadene, ko pravi:

*«Ali Slovenec, ki preneha verovati v dogme katoliške vere, preneha biti Slovenec? (...) Ali niso pravi Slovenci tudi protestantje in ti, ki ne verujejo v dogme?»<sup>120</sup>*

Ušeničnik postaja v polemiki vse bolj nestrpen in radikalen in že v prvem odgovoru leta 1912 pojasni:

*«Mi »klerikalci« (navednice avtorja) ljubimo narod in ker ga ljubimo, zato mu branimo in mu bomo branili do krvi najdražjo kulturno dediščino, vero. Zakaj z vero izgubi naš narod prvi in zadnji temelj svojega bitja.»<sup>121</sup>*

V nadaljevanju polemike se je Ušeničniku »zataknilo« (če spremljamo vso polemiko, se dejansko zdi, kot bi ga bil Rostohar sprovciral) prav ob vprašanju »jugoslovanskega edinstva«. Iz Ušeničnikovih odgovorov je čutiti nacionalni defetizem, pri čemer je bil v tem času vse prej kot osamljen. (V tem času v prosperitetu slovenskega naroda niso bili prepričani narodni voditelji in ideologi vseh treh političnih taborov.)<sup>122</sup>

Na Rostoharjevo trditev, da (neo)ilirizem za Slovence ne pomeni »nič drugega kakor narodni samomor«, Ušeničnik odgovarja:

*«Če torej Slovenci in Hrvatje še niso en narod, zakaj ne bi mogli postati en narod? (...) Izmed kulturnih dobrin bi morali žrtvovati Slovenci pač le jezik, pa »individualnost« (navednice avtorja). Narodna individualnost pa je le tedaj nekaj pomembnega, ako je narod sam zase dosti močan, da se lahko kulturno vsestransko razvija. A tak naš narod ni; mi sami nimamo nobene bodočnosti; govoriti npr. o slovenskem znanstvu, je res fantom.»<sup>123</sup>*

Na tem mestu Ušeničnik sledi Mahničū, ki je narode delil po »nagnjenjih« in jim pripisoval različne zgodovinske naloge »po božji previdnosti«.<sup>124</sup>

Paradoks je v tem, da je to zapisal človek, ki je (npr.) postavil temelje slovenski filozofski in sociološki terminologiji, človek, ki je v slovenščini napisal in objavil več, kot večina njegovih idejnih in političnih nasprotnikov, razložljiv pa je z zgrešenimi Ušeničnikovimi izhodišči v obravnavanju odnosa med vero in narodnostjo in z že omenjenim nacionalnim defetizmom.

<sup>120</sup> Mihajlo Rostohar, Napredna misel 1912, str. 78.

<sup>121</sup> Ušeničnik, Čas 1912, str. 62.

<sup>122</sup> Glej o tem: Lojze Ude: Slovenci in jugoslovanska skupnost, Maribor 1972, str. 22 - 78; ali Janko Pleterski, Študije o slovenski zgodovini in narodnem vprašanju, Maribor 1981, str. 102; ali Vasilij Melik, Leto 1918 v slovenski zgodovini, Zgodovinski časopis, Ljubljana 1988, str. 526 - 527; ali Irena Gantar Godina, Slovenski realisti in nacionalno (jugoslovansko) vprašanje, Zgodovinski časopis 1986, str. 306 - 307, itd.

<sup>123</sup> Ušeničnik, Čas 1912, str. 487. O tem: Lojze Ude, Slovenci in jugoslovanska skupnost, Maribor 1972, str. 54.

<sup>124</sup> Glej opombo na strani 23; ali tudi RK 1892, str. 31.

Vprašanje vere ali narodnosti Ušeničnik (enako kakor Mahnič) tudi zaostri do vprašanja, kaj v primeru izbire:

*„...a denimo, da bi bil konflikt resničen, (med vero in narodnostjo op. E. P. ). Seveda bi moral tedaj prevladati verski interes kot najvišji interes, toda ali bi ne bila kvar neizmerno večja, ko bi prevladal partikularen narodnostni interes in bi morda radi njega izgubil narod jamstvo svoje prave blaginje?“<sup>125</sup>*

Prav tako je Ušeničnik v polemiki ponovil Mahničovo ekskluzivistično stališče:

*„Kdor vero zataji, naj le govori slovenski jezik, a ne zaupajte mu, tak zgolj jezični Slovenec ni pravi Slovenec.“<sup>126</sup>*

Kot bi bile besede Arthurja Schopenhauerja namenjene prav Ušeničniku:

*„Vsaka religija postavi kot svoj temelj moralni nagib, ki ga vsakdo čuti, ki pa zato še ni razumljiv, in ga tako tesno poveže z njim, da sta videti neločljiva: da, duhovniki si prizadevajo nevero in nemoralnost prikazovati kot eno in isto. Zato vernik nevernika istoveti z moralno slabim, kar razberemo že iz tega, da izraze »brezbožen«, »ateističen«, »nekrščanski«, »krivoverec« in podobne uporabljajo kot sinonime izraza »moralno slab«.<sup>127</sup>*

Zanimivo je pri tem dodati, da ista logika npr. za Žida (spet po Ušeničniku) ne velja. Žid lahko spremeni vero, vendar ostane Žid in tako pri Ušeničniku najdemo tudi poudarke, ki kažejo v smeri rasnega antisemitizma. Na drugi strani pa naj bi Slovenec, ki bi odpadel od vere, ne bil več pravi Slovenec (o tem več v poglavju o antisemitizmu).<sup>128</sup> Seveda bi taka mnenja težko imenovali kar »rasistična«, a očitno gre za poudarke, ki kažejo v tej smeri. V tridesetih letih postajajo antisemitska stališča v katoliškem taboru v resnici vse bolj rasistična, o tem več v nadaljevanju.

Kot zanimivost naj opozorim še na Ušeničnikovo mnenje o opuščanju *»jezika in individualnosti«*, ki ga je avtor opredelil čez dobrih dvajset let (1935). Seveda v popolnoma drugačni zgodovinski in politični situaciji je isti Ušeničnik v opisovanju Mahničevih prizadevanj za narod zapisal:

*„Dr. Mahnič odločno zavrača tiste, ki govore, da bo za člane naroda same koristno, če opuste svoj jezik in se oprimejo drugega. To, pravi, je navadni izgovor narodnih zatiralcev in vsiljevalcev tujščine...“<sup>129</sup>*

<sup>125</sup> Ušeničnik, Čas 1912, str. 380.

<sup>126</sup> Prav tam.

<sup>127</sup> Arthur Schopenhauer, K metafizični razlagi prapojava, Nova revija 1993, str. 1331.

<sup>128</sup> Aleš Ušeničnik, Socialno vprašanje, Ljubljana 1925, str. 53, pa tudi na drugih mestih.

<sup>129</sup> Ušeničnik, Čas 1935/6, str. 97.

Tako je Mahnič še po svoji smrti popravljaj Ušeničnika, ki je pravzaprav branil Mahniča, oziroma Ušeničnik z Mahničevo pomočjo samega sebe izpred dvajsetih let...

Izjave Ušeničnika kot vodilnega ideologa političnega katolicizma na Slovenskem so bile v nasprotju tudi z mnenjem škofa Jegliča, ki je bil jasno nacionalno orientiran škof in je že leta 1903 v svoj dnevnik zapisal:

*«Bal sem se da se radi Hrvatov ne bo preveč povdarjala vzajemnost naša in hrvaška. No še dosti zmerno se je govorilo. Jaz za to »zajednico« nič kaj dosti ne maram, ker Hrvatje jo tako razumejo, da se moramo mi pohrvatiti.»*<sup>130</sup>

Janez Evangelist Krek nikoli ni izrecno zanikal slovenske nacionalne samobitnosti ali predlagal njenega zlitja, kljub temu, da je imel o nacionalni samobitnosti Slovencev včasih ideje (mislim predvsem na izjave, ki jih je dajal v kontekstu povezovanja z drugimi Južnimi Slovani), ki so se tudi približevale Ušeničnikovemu »zlitju«.<sup>131</sup>

Zato L. Ude vidi pri njem *«herderjansko pojmovanje»* naroda,<sup>132</sup> W. Lukan pa opozarja na njegovo *«slovansko dušo»*.<sup>133</sup>

Zanimiva je npr. Krekova izjava leta 1909, po kateri naj bi Slovenci

*«že prišli do skupnosti s Hrvati, če bi ne prišlo do razdora po Trubarju v korist reformacije uvedenem pismenem jeziku.»*<sup>134</sup>

V tej izjavi paradoksov ne manjka. Najprej so protestanti »krivi«, da Slovenci niso prišli *«do skupnosti»* s Hrvati, ker so Slovincem dali knjižni jezik. Ta izjava sicer močno spominja na Ušeničnikovo željo, da bi s Hrvati postali en narod, vendar kot sem že omenil, tega Krek ni nikoli izrecno zahteval ali predlagal.

Drugi paradoks je v tem, da (tudi če se *«skupnost s Hrvati»* zaradi protestantov ni posrečila) slednji tega niso preprečili zaradi njihove narodnostne, slovenske zavesti, ampak zgolj v korist reformacije. Po Kreku tako ni jasno, ali je Trubar, ker je uvedel slovenski knjižni jezik (četudi zgolj v funkciji razširjanja protestantizma), s tem vreden obsojanja ali hvale. V resnici izgleda, kot bi bil Trubar dvakrat grešil: uvajal je slovenski jezik samo zato, da bi širil protestantizem (zato ni bil pravi narodnjak in njegove zasluge za slovenski knjižni jezik so zgolj stranski učinek -

<sup>130</sup> Janko Prunk, Slovenski nacionalni programi, str. 23;

ali Stane Granda, Jegličev simpozij v Rimu 1991, str. 340.

<sup>131</sup> Tako je tudi Šušteršič na sestanku s »pravaši« 1913 (28. - 30. marca) v Opatiji obžaloval, da so se Slovenci odločili za lasten knjižni jezik. (Glej Janko Pleterski, Katoliška ali socialna, narodna ali ljudska stranka?, Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941, Simpozij 1992, Ljubljana 1993, str. 28; enako tudi Josip Puntar: *«Najbolje je, da se polagoma pohrvatimo»*. Glej: Lojze Ude, Slovenci in jugoslovska skupnost, Maribor 1972, str. 71.

<sup>132</sup> L. Ude, Navedeno delo, opomba str. 42.

<sup>133</sup> W. Lukan, Janez Ev. Krek in slovensko nacionalno vprašanje, str. 35.

<sup>134</sup> Cit. po: W. Lukan, J. Ev. Krek in slovensko nacionalno vprašanje, str. 36.

kar je sicer v zgodovinskem kontekstu tudi res), s tem pa je še preprečil »skupnost s Hrvati«, kar naj bi bilo (po Kreku) najmanj enako hudo.<sup>135</sup>

Ušeničnik je verjel v katoliško poslanstvo Avstrije na Balkanu, še vedno pa je opaziti (še leta 1913) tudi Mahničovo stališče - idejo, po kateri bi z vero »presegli« nacionalno vprašanje v monarhiji:

*«Poleg odprave dualizma je pa treba Avstriji še nečesa, na kar je avstrijska politika v zadnjih 150 letih pozabila. Zlasti od liberalne ere sem avstrijska politika ni umela, da je prvi in najmočnejši pogoj edinstva v poliglotni katoliški državi katoliška misel in katoliško življenje. Katoliško edinstvo je v prvi vrsti omogočilo Avstrijo in spet more v prvi vrsti le katoliška ideja premagati razdirajoči radikalni nacionalizem. A avstrijske vlade so na to pozabile. Pospeševale so jožefinizem, birokratizem in liberalizem. Celo proti hujskanju zoper Rim, ki je bilo obenem veleizdajsko rovanje proti Habsburški dinastiji in monarhiji, niso vlade ničesar storile. Zato ni čuda, da je izgubila katoliška misel v avstrijskih narodih že mnogo življenske moči. Vendar je ta misel še dosti močna, da preobrazi Avstrijo, treba ji je le dati svobodo.»<sup>136</sup>*

V komentarju ob anketi znanstvene revije *Veda* leta 1913 je Ušeničnik svoje stališče iz polemike z Rostoharjem že precej spremenil (omilil) in v članku z naslovom *Slovenci in Hrvati*, kjer se sklicuje tudi na Gumpłowicza, že tudi napada Ilešičev »patetični ilirizem«, ki da »nosi s seboj strup verske indiferentnosti.«<sup>137</sup>

Torej je bil tudi ilirizem (seveda samo, če »nosi s seboj strup verske indiferentnosti«) lahko nevaren.<sup>138</sup>

S takimi malo jasnimi predstavami o lastni prihodnosti je Slovence (vsaj večino) presenetila prva svetovna vojna.

V razlagah, ki se pojavijo v katoliškem tisku v prvih dveh letih, je zanjo kriv »odpad od Boga«. To je sicer stalno prisotna teza, po kateri naj bi (kakor npr. pri Arthurju Gobineauju rasno mešanje ali pri Marxu razredni boj) propad ali katastrofe narodov vedno sledile odpadu od vere<sup>139</sup> in po kateri se vera postavlja v vlogo »gonila zgodovine«:

<sup>135</sup> Krekovo stališče sicer tako spominja na zgodbo o dežniku, ki -mi ga nikoli niso posodili, ki je bil polomljen in ki sem ga tako ali tako že vrnil.

<sup>136</sup> Ušeničnik, Čas 1913, str. 142.

<sup>137</sup> Ušeničnik, Čas 1913, str. 431 - 441.

<sup>138</sup> Prim. Lojze Ude, Slovence in jugoslovanska skupnost, Maribor 1972, str. 25.

<sup>139</sup> -Priznajmo si vendar odkrito: Evropa je začela propadati, ker je začela zapuščati Boga! Ruski mislec Berdjajev je to jasno povedal tudi modernemu človeku. Moderna kultura je izšla iz humanizma. Humanizem je pa osamosvojil človeka od Boga. Sam naj bi človek ustvarjal vse vrednote in z vednim napredkom naj bi oplemenitil človeka in človečnost do najvišje usouvršenosti. Zato in le zato je pa moral dovesti humanizem moderno kulturo in moderno človeštvo do katastrofe.»

(Aleš Ušeničnik, Nova renesanca, Čas 1927/28, str. 115.)

*„A tega je krivo pri nas spet to, da je pri nas tako propadla religija. (...) Tu je Bog sam posegel vmes. Strašna vojska je razmetala lažnive fraze nevere.“*<sup>140</sup>

V prvih razmišljanjih o vojni je prisotna tudi nekakšna svojevrstna privoščljivost, saj je vojna, v kontekstu odpada od vere, posledica »napuha narodov«, brezverstva in celo moderne znanosti. Opazen je celo strah, da je ne bi bilo prehitro konec in tako ne bi bila dovolj »očiščujoča«. Čisto hegeljansko (*»vojna varuje človeštvo kot vihar morje pred usmraditvijo«*) razmišlja Ušeničnik, ko leta 1914 zapiše:

*„V načrtu božje previdnosti je vojska kazen za grebe narodov in držav (šiba božja), osveta pravice nad krivico (Weltgeschichte - Weltgericht) a obenem tudi očiščujoča sila narodov.“*<sup>141</sup>

Po katastrofah, ki so sledile vojni, je tudi Ušeničnikovo navdušenje usahnilo (do vojne - ne do zvestobe dinastiji) in očitno je, da ga je trpljenje ljudstva, privedlo do drugačnih pogledov na vojno.<sup>142</sup>

Tik pred prvo svetovno vojno je vodilno vlogo pri reševanju slovenskega nacionalnega vprašanja vse bolj jasno prevzemala SLS in Krek-Koroščeva struja znotraj nje. Ta čas je prinesel nov odnos do nacionalnega vprašanja, ki je v letih 1917/18 kulminiral v prelomu z ideološko tradicijo katoliške stranke v odnosu do nacionalnega vprašanja, vprašanja odnosa do legitimnosti oblasti in suverenosti ljudstva.

Krekova akcija za socialno in nacionalno emancipacijo je pomenila tisti pol, ki je uravnotežil Mahnič-Ušeničnikovo vztrajanje pri »dogmatskih postulatih« in tako tudi omogočil popolno prevlado katoliške stranke na političnem, gospodarskem, socialnem in prosvetnem področju.<sup>143</sup>

Slovenski liberalizem s svojo »shizofreno« držo in socialna demokracija, ki je svojo družbeno pozicijo šele vzpostavljala, v tem času s svojimi programi nista mogla biti enakovredna politična nasprotnika. Vlogo vodenja slovenskega naroda pri povezovanju z drugimi Južnimi Slovani, ustanovitev skupne države in boja za avtonomijo znotraj nje, je tako prevzel katoliški tabor.

Oh tem je treba dodati, da so Krekove zasluge (brez razpravljanja o »subjektivno-objektivni« oceni Kreka)<sup>144</sup> dejansko izrednega pomena za slovensko nacionalno emancipacijo, saj je poleg praktičnega, tj. neposrednega ekonomsko-social-

<sup>140</sup> Ušeničnik, Čas 1915, str. 102.

<sup>141</sup> Ušeničnik, Čas 1914, str. 379.

<sup>142</sup> Primerjaj članke Aleša Ušeničnika v Času (1914) s tistimi v Vojska in mir. Misli selskega modrijana, Ljubljana 1917.

<sup>143</sup> Pozneje (npr. v tridesetih letih) takega ravnotežja v katoliškem taboru ni bilo mogoče več vzpostaviti.

<sup>144</sup> Prim. že Edvard Kardelj, Razvoj slovenskega narodnega vprašanja, Ljubljana 1939, (cit. po ponatisu 1973), str. 388 - 395.

no pozitivnega učinka tudi pomenila, da se je »akumulacija« kapitala na skrajno liberalen način (in s tem povezanimi učinki - vse do vprašanja premikanja etnične meje) prav po zaslugi Krekove socialne akcije preselila (vsaj delno - koliko, ostaja odprto vprašanje) v čas po letu 1918 in je tako potekala v popolnoma drugačnih zgodovinskih in političnih razmerah.

Po pravici je tako dr. Kulovec aprila 1920 na zborovanju zaupnikov SLS ugotovil, da ima stranka dva nasprotnika, socialne demokrate in v zadnjem času še komuniste.

Pri tem je za edinega resnega nasprotnika štel komunistično stranko in napovedal boj prihodnosti, ki bo boj med krščanskim socializmom in komunizmom. Na istem zborovanju je dr. Korošec dodal znani komentar tudi o položaju liberalcev. O *»mrtvih naj bi govorili samo dobro«*, saj se ne bodo nikoli več dvignili.<sup>145</sup>

Imel je tudi povsem prav.

Z uveljavitvijo Krek-Koroščeve struje znotraj političnega katolicizma in njenega odnosa do nacionalnega vprašanja je bil tudi v odnosu do slednjega zaključen proces, ki je dejansko pomenil zmago političnega katolicizma in je zagotavljal nesporen primat katoliškemu taboru v prizadevanju za t. i. *»narodnostni monopol«*.

Vprašanje razmerja med vero in narodnostjo se je ponovno zaostriilo v tridesetih letih in kulminiralo z drugo svetovno vojno, t. i. *»narodnostni monopol«* pa so si takrat uspeli *»usvojiti«* idejni in politični nasprotniki.

---

<sup>145</sup> Glej: Metod Mikuž, *Slovinci v stari Jugoslaviji*, Ljubljana 1965, str. 161.

# ODNOS POLITIČNEGA KATOLICIZMA NA SLOVENSKEM DO PARLAMENTARNE DEMOKRACIJE IN SUVERENOSTI LJUDSTVA

V odnosu do parlamentarne demokracije in suverenosti ljudstva deluje znotraj akomodacije ideologije političnega katolicizma enak princip, kakor v primeru odnosa slednjega do nacionalnega vprašanja.

Tudi odnos ideologov političnega katolicizma do institucij parlamentarne demokracije je bil pogojen z vrsto predsodkov, ki so bili plod izkušenj Cerkve in političnega katolicizma z demokratičnim razvojem v nekaterih evropskih državah. Na Slovenskem je položaj spet precej specifičen prav zaradi že omenjenega stanja liberalnega tabora, učinkovite Krekove »akcije« in razmer, ki so onemogočale (počasna industrializacija itd.) razvoj »konkurenčne« politične sile, ki bi se opirala na splošno volilno pravico in parlamentarno-demokratični princip. Politična prevlada katoliških strank, kot posledica uvajanja splošne volilne pravice, je bila tudi sicer značilna za industrijsko manj razvita območja monarhije in tako tudi za slovensko ozemlje.<sup>146</sup>

Tudi v tem vprašanju je katoliški stranki na Slovenskem uspelo liberalnemu taboru prevzeti vodilno vlogo.<sup>147</sup>

Parlamentarna demokracija je bila (v kontinentalni Evropi) otrok revolucije, bila je posledica sekularizacije. To »srečanje« Cerkve z demokracijo je povzročilo travmo, ki je zaznamovala odnos katolicizma do demokracije še skozi vse devetnajsto stoletje in še dlje. Cerkev je kot konservativna sila nasprotovala revoluciji, torej tudi iz nje izpeljani demokraciji, saj je izgledalo, da demokracija na mesto reda (četudi slabega) postavlja »nered«.<sup>148</sup> Pluralnost enakopravnih družbenih političnih skupin, tj. strank, je podirala sanje o stanovsko urejeni, harmonični (srednjeveški) »državi«.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Glej: Vasilij Melik, Demokratizacija volilnega sistema (1907) in njeni učinki, Zgodovinski časopis 1979, str. 221 - 227.

<sup>147</sup> Vasilij Melik, Slovenski liberalni tabor in njegovo razpadanje, Prispevki za zgodovino delavskega gibanja 1982, št. 1 - 2, str. 19 - 24.

<sup>148</sup> Prim. August Franzen, Pregled povijesti Crkve, Zagreb 1993, str. 306.

<sup>149</sup> Glej Jožko Pirc, navedeno delo, str. 116.

Kmalu pa je ideologom političnega katolicizma postalo jasno, da je vstop v politično pluralni, demokratični prostor nujen.<sup>150</sup>

Tudi v razvoju odnosa do parlamentarne demokracije je bil politični katolicizem na Slovenskem v primerjavi s specifičnim stanjem liberalnega tabora v prednostnem položaju. Videti je, kot bi bila prva »shizofrenost« slovenskih liberalcev generirala naslednje.<sup>151</sup>

In če upoštevamo posebnost odnosa slovenskih liberalcev do nacionalnega vprašanja, ko liberalizem (v Srednji Evropi) z obratom iz razsvetljenske tradicije v nacionalizem postavi slovenske liberalce »v škarje« (npr. »primer Deschmann«), ugotovimo, da se jim podobno zgodi (in zagotovo tudi posledično) ob vprašanju demokracije in splošne volilne pravice, saj se spet se znajdejo v popolnoma paradoksnih situaciji in se borijo proti uvedbi splošne in enake volilne pravice.

V katoliškem taboru je akomodacija uspešna spet prav po zaslugi Krekove akcije (in njegovega socialnogospodarskega programa), ki je bila podlaga za oblikovanje široke volilne baze, sestavljene iz večinsko kmečke slovenske populacije. Krek pa tudi prvi jasno prepozna nujnost »nove vloge« političnega katolicizma v novih razmerah in spet se pokažejo bistveni razločki pri posameznih ideologijah političnega katolicizma v odnosu do teh vprašanj. Očitno pa je, da se spoznanje o nujnosti vstopa v pluralni, večstrankarski politični prostor pojavlja izmenično s strahom pred eventualnim porazom v »svobodni politični konkurenci«.

V *Rimskem katoliku* se parlamentarna demokracija pri Antonu Mahničju leta 1888 kaže še povsem v (sprva) omenjeni, negativni luči. Tako naj bi poleg drugih naglavnih grehov katoliški liberalci grešili tudi s pasivnostjo oziroma potrpežljivostjo:

*»In pa še celo dandanes, ko konštitucionalni parlamentarizem sega z bogoskrunsko roko po konkordatih, po svetem zakonu, po vzgoji katoliških otrok.«<sup>152</sup>*

Po Mahničju sega po omenjenih »svetinjah« prav »konštitucionalni parlamentarizem«, njegovo stališče je v tem kontekstu popolnoma jasno. Delitev med Cerkev in državo (v srednjem veku), ki sta predstavljala zrcalno sliko iste »civitas Dei«, tj. vertikalno strukturirane monarhije in Cerkve, forme in vsebine (duše in telesa pri posamezniku), je s parlamentarizmom porušena.<sup>153</sup> »Corpus Christianum« se je razklal. V tem kontekstu Mahnič vidi ogroženost Cerkve od predlogov liberalnih katolikov:

*»Liberalni katoliki, ako imate le še kaj katoliške zavesti in čustva, postavljeni ste mej papeža in ložo, izvolite: aut-aut!*

<sup>150</sup> Glej: Ernst Hanisch, *Konservatives und revolutionäres Denken*, Wien - Salzburg 1975, str. 261 - 263.

<sup>151</sup> Glej npr. Momčilo Zečević, *Na zgodovinski prelomnici*, Maribor 1986, str. 29 - 30.

<sup>152</sup> A. M., RK 1888, str. 257.

<sup>153</sup> Prim. Matevž Grenko, *Odnos slovenskega (tradicionalnega) katolicizma do družbe (Cerkve) in države*, Znamenje 1987, str. 542 - 543.



*Sploh bi Cerкви svetovali, da se sprijazni z modernim napredkom in njegovi-  
mi idejami. Ali kaker je baje liberalnim katolikom iz srca govoril Falloux: »Tudi  
Cerkev bi morala imeti svoje leto 1789«. Tega mnenja je bil tudi ranjki Dupanloup,  
ki je leta 1845, gotovo še ves prevzet od »slave velikega naroda«, tako-le pisal: »Mi  
odobrujemo in zahtevamo principe in svoboščine od 1789«. (...) Čudimo se le,  
kako se morejo sploh še najti mej katoličani taki slepci, da si več obetajo od publih  
fraz 1789, nego od žive in oživljajoče besede katoliške!*

*Da bi si vender liberalni katoliki enkrat za vselej zapomnili, kar jim je Pij IX.  
zasolil s tem, da je zavrgel nauk tistih, ki menijo, da se rimski papež more in mora  
sprijazniti in pogoditi z napredkom, z liberalizmom in moderno civilizacijo. - Syl-  
labus LXXX.<sup>154</sup>*

V zgornjem citatu je vidna splošna psihoza, ki sem jo omenil v uvodu in ki je,  
kot smo videli, opredeljevala že Mahničev odnos do nacionalnega in tudi drugih  
vprašanj. Ta se seveda kaže tudi v odnosu do parlamentarne demokracije. Pou-  
darki so podobni kakor pri vprašanju odnosa med vero in narodnostjo.

1. Tudi demokracija je posledica greha (revolucije) in plod framasonske, libe-  
ralne itd. zarote.

2. Zgled, kam vodi »pretirano poudarjanje narodnostne ideje«, je Italija in  
usoda papeške države v njej, zgled, kam demokratični princip, je francoska revo-  
lucija in preganjanje Cerkv v Franciji.<sup>155</sup>

3. Kakor nacionalna ideja (v smislu formiranja nacionalnih cerkva) je nevar-  
no tudi vnašanje »demokratičnega principa« v Cerkev (katoliški liberalizem).

4. Demokratični princip je (domnevno) tudi ogrožal položaj političnega kato-  
licizma, ker so si ga (enako kakor npr. tudi »narodnost«) »usvajali« politični na-  
sprotniki (ob tem je psihozo v veliki meri povzročil razvoj v Franciji in Belgiji).

Kmalu pa je postalo jasno, da bo tudi demokratični princip potrebno »usvojiti«.  
Zato tudi (že omenjena) Krekova izjava o narodnosti leta 1892:

*»Bodimo katoliški in edino na tem temelju bodimo Slovenci, bodimo Slovani!«<sup>156</sup>*

Kakor Ušeničnikova o demokraciji:

*»...kakeršnakoli naj je vladavina, in naj bo še tako svobodna, v Avstriji ne  
bode prave svobode in blaginje, če nam ne bode prvo krepost, in ker brez religije ni  
neomajne in stanovite kreposti, če nam ne bode prvo religija.«<sup>157</sup>*

<sup>154</sup> A. M., RK 1888, str. 267 - 268.

<sup>155</sup> Georg Franz - Willing, Kirche und Staat im 19. Jahrhundert; v: Georg Denzler, Kirche und  
Staat auf Distanz, München 1977, str. 87 - 101.

<sup>156</sup> Slovenec, leto 1892, št. 220.

<sup>157</sup> KO 1899, str. 46.

Iz tega izhodišča je šele mogoče razumeti in presojeti odnos političnega katolicizma do parlamentarne demokracije.

V svoji oceni leta 1888 je A. Mahnič popolnoma jasen:

*«Kar pa dandanes politiko še manj priporoča, je moderni parlamentarizem se svojimi volitvenimi borbami in drugimi neplodovitimi napravami. Koliko so si narodi obetali od konstitucije, in prinesla jim ni drugega, nego vboštvo, dolgove, vojake, liberalizem. Kako srečni smo v Avstriji, odkar je začel vladati parlamentarizem, pač sami najbolje čutimo.»*<sup>158</sup>

V skladu s t. i. »kulturnim sindromom«<sup>159</sup> je (podobno, kakor je obsodil Gregorčičevo »domoljubje«)<sup>160</sup> Mahnič obsodil tudi »proslavljanje konstitucionalizma« v Vošnjakovem romanu *Pobratimi*:

*«Celo nepristno je tedaj in rekel bi vže anahronistično konstitucionalizem proslavljati, posebno pa v leposlovnih obliki.»*<sup>161</sup>

Strah pred »demokracijo« pa se Mahniču (1890) kaže tudi v drugačnih, bolj konkretnih oblikah - npr. v primeru šolstva:

*«Kdo nam more zagotoviti, da se čez noč ne nagne večina državnega zbora na liberalno levico, da ne dobimo z njo odločno liberalnega ministerstva z radikalno liberalnim ministrom?»*<sup>162</sup>

Vse bolj se je širilo prepričanje, da sta država in družba delo človeka, to pa je bilo seveda v nasprotju s predstavo o hierarhično stabilni, na bibliji utemeljeni stanovsko-fevdalni »civitas Dei«. Mesto razodetja je prevzemal razum. Na tak način razmišlja Mahnič, pod vplivom francoske revolucije, tudi o suverenosti ljudstva:

*«Rodovitnejša tla ljudskemu tribunstvu je pripravil v novejšem času odpad od katoliške Cerkve in iz njega izvirajoč racijonalizem. Poslednjega nauke je Rousseau upotrebil na socijalno-politiške razmere; z njegovim »contrat social« je dobilo ljudsko tribunstvo novo, načelno utemeljitev ter postalo sredstvo, katerega se poslužuje ljudstvo, da si vkročuje vladarje ter jih, kot edini samooblastnik, odstavlja, postavlja, njihovo oblast omejuje, kaker mu ljubo. Rousseau-jeva teorija je*

<sup>158</sup> RK 1888, str. 417 - 418. Tekst je sicer nepodpisan, vendar avtorja težko zgrešimo.

<sup>159</sup> Glej Dimitrij Rupel, *Besede božje in božanske*, str. 261 - 291; ali Tomo Virk, *Slovenska nacija in slovenska literatura, Slovenci in prihodnost*, Ljubljana 1993, str. 254 - 255. Gre za poznano tezo, da idejni in ideološki spopadi na Slovenskem zaradi pomanjkanja političnih možnosti za njihov razvoj in realizacijo potekajo prav v kulturi oziroma se tu najprej pokažejo.

<sup>160</sup> Glej prejšnje poglavje str. 4.

<sup>161</sup> A. M., RK 1889, str. 418.

<sup>162</sup> A. M., RK 1890, str. 161.

*podelila narodnemu tribunstvu nadotakljivost; a obenem je postavila kot samovoljno oblast nasproti cerkveni in državni avtoriteti.*<sup>163</sup>

Malo pozneje (toda istega leta, 1890) pa je Mahnič v zvezi z ustavno ureditvijo zapisal tudi že:

*«Konstitucija je v mnogih ozirih boljša od čisto monarhične vladavine. Največ pa koristi konstitucija javnemu blagru, ker se v njej vlada posvetuje z ljudskimi zastopniki ter ji je mogoče natančnije spoznavati potrebe in želje narodove.»*<sup>164</sup>

Tako Mahnič 1890 poziva na priprave na volitve, pri čemer naj bi imeli prav duhovniki vodilno vlogo. To naj bi bila tudi ena od njihovih poglavitnih dolžnosti v novih razmerah.<sup>165</sup>

Vendar v (diametralnem?) nasprotju z zgornjim citatom Mahnič že naslednje leto (nostalgično) zapiše:

*«Monarhi imajo le še senco nekdanje oblasti - inicijativa postavodajalna, iz katere prav za prav izbaja vse politično gibanje in življenje, nahaja se pri ljudstvu, ki jo izvršuje po svojih zastopnikih; monarhi kmalu ne bodo imeli drugega posla nego sklenjene postave podpisavati (...) Stara beseda je izgubila nekdanji pojem - duh republikanski prodira; ali ne, recimo kar je še slabše - duh nihilizma t.j. duh negacije vsake objektivnosti in avtoritete: to je sad konstitucionalizma, v katerem se resnica in pravo določuje in menjuje po večini glasov.»*<sup>166</sup>

Tako Mahnič na eni strani obžaluje omenjeni razvoj, po drugi pa vendar poziva na akcijo (pod vodstvom duhovščine) v novih razmerah. Njegovo stališče je razvidno ob primeru francoskega kardinala Lavigerieja, ki je pozval francoske katoličane na sodelovanje v politiki republike in s svojo izjavo v Franciji dvignil veliko prahu. (Posebno se je francoski kardinal zameril katoliškimi monarhistom.) Mahnič kardinala brani in ob tem pojasni tudi svoje stališče: če je obstoječe (dejansko) stanje republika, naj se katoličani s tem sprijaznijo, poskušajo naj novo stanje obrniti celo sebi v prid. Seveda je iz članka jasno, kakšen je (za Mahniča) »pravi red« in kakšna »negativna paradigma«:

*«Mi moramo zatorej Lavigerie-a, ki je imel toliko poguma, da je monarhični Evropi povedal odkrito, kaj je čaka, ako bo še nadalje tako brezsmiselno gojila po šolah in v slovstvu ideje, katere, ako se dosledno izvedejo, morajo zmajati stebre še tako svete, še tako trdne monarhije.»*<sup>167</sup>

<sup>163</sup> A. M., RK 1890, str. 268.

<sup>164</sup> A. M., RK 1890, str. 275.

<sup>165</sup> A. M., RK 1890, str. 276 - 277.

<sup>166</sup> A. M., RK 1891, str. 155.

<sup>167</sup> A. M., RK 1891, str. 156.

Negativna paradigma, sprožena (idejno) z razsvetljenstvom, naj bi po Mahničju potekala tako:

- monarhija,
- konstitucija,
- republika,
- socializem,
- nihilizem.

Katoličani naj bi po Mahničju tako sodelovali v politiki (»ozdravitve«) kateregakoli od omenjenih stanj/obdobj, a seveda s »figo v žepu« – torej:

*»Ni li mogoče vse to doseči po republikanski ustavi? In je li s tem – v tolažbo monarhistov – je li s tem na vekov veke izključena iz Francije monarhija? Nikaker ne!«<sup>168</sup>*

Mahnič je s takim stališčem še popolnoma na točki zavzemanja za monarhijo<sup>169</sup> kot najboljšo obliko družbene ureditve, zavrača parlamentarizem in suverenost ljudstva, postopoma pa tudi že akomodira v smislu »prisvajanja« (tudi republikanskih načel. Povedano z njegovimi besedami:

*»On vnema (Lavigerie, op. E. P. ) Francoze za republiko ne radi republike, ampak radi Cerkve, radi domovine, katera se ne more v denašnjih razmerah osvoboditi iz jarma framasonstva nego s tem, da se Francozi krepko brez pomisleka oklenejo republike.«<sup>170</sup>*

Kako razume »resnično« legitimnost, razloži v nadaljevanju:

*»Orleanci se na Francoskem ne smatrajo za legitimne v pravem, ožišem, ampak le v širšem pomenu, vkoliker jim namreč pristojno pravo do prestola vsled njih sorodstva se starejšo linijo burbonsko. Po različnosti načel se razlikuje tudi vladarski simbol obeh linij: starejše burbonske linije simbol je bela zastava, zastava »najbolj krščanskega kralja«. Ona izraža princip krščanski, po katerem, ako ga upotrebimo na kraljevsko oblast, so vladarji ne pooblaščenci naroda, ampak Boga, tedaj vladarji ne po volji ljudski, ampak po »milosti božji«. In kralj, ki izpoveda ta princip, mora dosledno svojemu vladanju podstaviti krščansko podlago, ter na tej pouspešeno srečo in velikost narodovo - brez pogajanja z liberalnimi in revolucijskimi načeli. Vladarski simbol linije orleanske je tribojnica francoske revolucije, ki kot taka dovolj označuje vladarske težnje Orleancev.«<sup>171</sup>*

<sup>168</sup> A. M., RK 1891, str. 161.

<sup>169</sup> Seveda bi bilo nesmiselno pričakovati, da se bo Mahnič v danem političnem in zgodovinskem okviru javno zavzemal za republiko, a še bolj zmotno domnevati, da se zanjo ni zavzemal zgolj iz strahu pred morebitnimi sankcijami.

<sup>170</sup> A. M., RK 1891, str. 162.

<sup>171</sup> A. M., RK 1891, str. 159.

Pri tem (obrambi monarhije) je šel Mahnič v svoji konservativni drži tako daleč, da je (s pozivanjem na državljansko vojno) prišel v nasprotje ne samo s sv. Tomažem Akvinskim, ampak tudi s papežem Leonom XIII. in (seveda) tudi sam s sabo. Ob tem gre za zelo zanimivo pojmovanje »legitimnosti«, saj jo Mahnič, kot je iz teksta razvidno, izpeljuje (deli) iz dveh osnov. »Širšo« (vladar po krvni liniji), ki je Mahniču manj pomembna, in »ožišo« (»po milosti božji«).

Slednjo mora vladar šele dokazati. Obe (!) pa predstavljata (po Mahniču) določeno stopnjo legitimnosti. V imenu teh »legitimnosti« pa se zdi Mahniču vredno pozivati tudi na državljansko vojno:

*»Res sicer, da so se republikanci zavezali k upor, ko bi monarhisti skusili Chamborda povabiti na Francosko, res, da se bi bila reč težko iztekla brez domače (beri državljanske, op. E. P.) vojske, toda ali ni vredna sveta stvar (podčrtal E. P.) svojih žrtev, posebno tedaj, ko je upanje, da bo zmagala?»<sup>172</sup>*

Če primerjamo poznejša mnenja o naravi socialne oblasti in avtoriteti pri Ušeničniku, Kreku in pozneje tudi pri Mahniču, vidimo, da stoji Mahnič povsem na stališču enega od tistih, ki jih v svojih delih sicer najbolj obsoja, tj. Machiavelija. Cilj mu posvečuje sredstvo (cilj = sveta stvar = monarhija) in očitno je, da se je Mahnič tokrat znašel na točki, ko je pozival k »revoluciji«, tj. upor proti socialni oblasti, ki je (po Mahniču samem in vsaka!) od Boga, in prišel tako v omenjeno nasprotje tudi s papežem Leonom XIII., predvsem pa seveda s svojim lastnim (osnovnim) načelom.

Pri obravnavi principa tolikokrat omenjenih »načel« je popolnoma vseeno, če se mnenje nanaša na stanje v Franciji. Pozneje je kakor kardinal Lavigerie (?) tudi Mahnič (čez nekaj let) formuliral svoje stališče:

*»Ako mi ne povlečemo plebejca na svojo stran, nas prebite socialisti in porabili ga bodo proti nam! Ne sramujmo se biti demokrati!»<sup>173</sup>*

V tem času je (očitno) tudi Mahnič že popolnoma dojel neizbežnost smeri novega družbenega razvoja in je še v istem letu opozarjal na

*»Tomaža Akvinca, ki mu je prav monarhija, omejena po aristokraciji in demokraciji, vzor državne oblike»<sup>174</sup>*. Vendar se s parlamentarizmom, »ki je izšel iz francoske revolucije«, Mahnič nikakor ni mogel sprijazniti in še leta 1894 piše:

*»Glavna pridobitev teh idej ima biti naš parlamentarizem; v njem ima ljudska volja po svojih zastopnikih izvrševati svojo vrhovno oblast (suverenost). Mi pa menimo, da krutišega samosilstva sploh biti ne more.»<sup>175</sup>*

<sup>172</sup> Prav tam, str. 160.

<sup>173</sup> A. M., RK 1894, str. 22.

<sup>174</sup> A. M., RK 1894, str. 190.

<sup>175</sup> A. M., RK 1894, str. 196.

O tem Ivan Štuhec, Vpliv »Rerum novarum« na slovensko katoliško socialno misel, Revija 2000, Ljubljana 1981, št. 21/22, str. 52 - 59.

Mahnič se do parlamentarizma obnaša podobno kot (npr.) do nacionalnega vprašanja. Tudi parlamentarna demokracija je posledica grehov, ki se pri Mahničju začenjajo v preteklostj (včasih v »renesanci«, včasih z reformacijo) in so kulminirali s francosko revolucijo. Tudi če (po zgledu Papeža Leona XIII. in npr. kardinala Lavigerieja) ne namerava v nastali situaciji ostati pasiven, se s stanjem nikakor ne sprijazni. V že omenjeno formo in vsebino (Cerkev in monarhijo) se je vrnil »tujek« - tj. demokracija, ki nenadoma odloča, ali naj ima »Bog letos še pravico do šolske mladine ali ne«.<sup>176</sup>

Enako je Mahničjevo stališče tudi do vprašanja suverenosti ljudstva.

Končno je v tem smislu tudi škof Jeglič še leta 1909 o »suverenosti ljudstva« zapisal:

*»Mene le to boli, da se je (na shodu) tako naglaševala »ljudska volja« in da se je pred njo kapituliralo. To je nevarno! Kaj pa je ljudska volja? Kak rogovilež lahko vzbudi strasti in to je ljudska volja in ta naj bo za poslanca merodajna! Pa tudi kot načelo se mora to zavreči: »Volkssouverenitet«. Da, ljudske pravice in ljudske potrebe, o tem naj se govori in za te naj se dela! »Ljudska volja« naj bi se nikdar več ne poudarjala.»<sup>177</sup>*

Bistveno spremembo pa opazimo pri Mahničju v članku *Meje državne oblasti* (1894), kjer v poglavju z naslovom *Ljubimo politično svobodo!* avtor svoje stališče že bistveno spremeni in poziva k politični akciji in ljubezni do »politične svobode.«<sup>178</sup>

Josip Pavlica je bil v tem smislu že mnogo bolj konkreten in bolj jasen. V svojem prvem članku v zvezi z volilno pravico<sup>179</sup> je Pavlica ugotovil, da mora »Cerkev in nje duhovščina« gledati na »znamenja«. Zato je vprašanje, ki avtorja najbolj skrbi:

*»...kako naj se Cerkev drži nasproti borečim se strankam in kako naj si pridobi, dokler je še čas, one sloje, v kojih roke pride politična oblast v XX. stoletju?»<sup>180</sup>*

Nato avtor ugotavlja, da se s plemstvom ne gre več povezovati, še manj z razumništvom, saj je »znanost žalibog v službi nevere in brezbožnosti«. Enako »se Cerkvi ne gre povezovati z »bogatinci« (tj. liberalci, op. E. P.), saj naj bi bili po večini Židje, njihova politična oblast pa vse bolj na trblih nogah.«<sup>181</sup>

Avtorju ostane še ljudstvo:

<sup>176</sup> A. M., RK 1894, str. 196.

<sup>177</sup> Cit. po: Janko Pleterski, Prva odločitev Slovencev za Jugoslavijo, Ljubljana 1971, str. 142.

<sup>178</sup> A. M., RK 1894, str. 257 - 277.

<sup>179</sup> Josip Pavlica, Svoboda in oblast ljudstva, RK 1894, str. 424 - 439.

<sup>180</sup> Josip Pavlica, RK 1894, str. 437.

<sup>181</sup> Prav tam.

*„Ali naj se Cerkev oklene ljudstva? Da, ali ljudstvo bo treba organizovati v skupine in stanove. Da bi ljudstvo kot število premagalo, ne more nam biti prav. Vtegnilo bi se to zagovarjati enkrat za vselej t. j. pozvalo naj bi se število enkrat, da si izbere prave može, ki potem ljudstvo organizujejo in razdrobljeno društvo preo-  
snujejo v socialne skupine in stanove, družine in zadruge, ali da bi stalno obveljalo število (neposredna občna volilna pravica), ni želeti.“<sup>182</sup>*

V tem kontekstu je skozi ves članek zanimiva pozicija/zorni kot avtorja pri odnosu do »družbe«. Avtor sebe ne prišteva k nobeni od družbenih skupin, vse druge družbene skupine pa ocenjuje izključno skozi prizmo »obče blaginje« (beri pozicije in družbene vloge političnega katolicizma).

Naslednje leto je isti avtor v *Rimskem katoliku* dalje pojasnil svoje stališče. »Občna volilna pravica« naj bi po avtorjevem mnenju prinašala vrsto »zlih posledic«. Tako naj bi ostalo brez zastopstva »razumništvo ali cvet naroda«, prav tako bi brez zastopstva ostalo »posestvo«, v zbornice pa bi splošna volilna pravica spravila »zastopnike dvomljive vrednosti«. Umaknili bi se tudi »razumni, pošteni in imoviti ljudje«, ko bi uvideli, da v politiki »odločuje število«, in umaknila bi se tudi duhovščina.

Prava skrb je morda še najbolj razvidna iz avtorjevega mnenja:

*„Posebno katoliška stranka, koji je za večna načela, ne bo smela nikoli reči: No, hvala Bogu, zmagali smo, zdaj delujmo za blaginjo in posvečevanje naroda!« (...) Liberalna in socijalistična stranka delata noč in dan, da izpodrineta katoliško večino, ki vsled tega ne sme ene noči mirno spati.“ (Mnenje se sicer nanaša na stanje v Belgiji, op. E. P.)<sup>183</sup>*

V skladu z omenjenimi strahovi, ki jih s sabo prinaša eventualna uvedba splošne volilne pravice, isti avtor v poglavju »Vrejena občna volilna pravica« prikaže svojo vizijo »splošne« volilne pravice. V načrtu je lepo viden razloček v smeri organicističnih predstav in stanovskega modela družbene ureditve, ki je pri ideoloških političnega katolicizma (vse od romantikov, kot so bili Karl von Vogelsang, Adam Müller, Franz Baader idr.) konstantno prisoten vse do druge svetovne vojne (ko se kompromitira z diktaturami v Avstriji, Španiji idr.). Saj kot pravi Pavlica:

*„Množica ni narod. Narod je organizem, v kojem ima vsak ud svojo veljavo.“<sup>184</sup>*

Zato Pavlica predlaga:

*„Volitve naj bi se vršile po stanovih. V gosposko zbornico bi volili zastopnike:*

*I. vladar.*

*II. duhovščina.*

<sup>182</sup> Prav tam, str. 438.

<sup>183</sup> Josip Pavlica, RK 1895, str. 25 - 33.

<sup>184</sup> Prav tam, str. 34.

III. uradniki in profesorji.

IV. lastitelji.

V poslaniško zbornico bi volili zastopnike:

I. uradniki in učitelji.

II. hišni gospodarji in gospodarji-obrtniki v mestih.

III. kmetje posestniki.

IV. delavci a) na deželi b) v mestih c) v tovarnah.

Izključeni so kaznjenci, potepuhi in ljudje brez dela.

(...) Volitev bi morala biti vsakemu volilcu zapovedana.<sup>185</sup>

Načrt Pavlice spominja na načrt Franza Baaderja iz prve polovice 19. stoletja.<sup>186</sup> V nasprotju s »parlamentarno kvantiteto« bi tako vzpostavili »stanovsko kvaliteto«. Tukaj srečamo tezo, ki se je pozneje pojavljala v konceptih družbene prenove v katoliškem taboru vse do druge svetovne vojne.

Ideologom političnega katolicizma se je zdel prehod v parlamentarno demokracijo rezultat brezbožne paradigme. Ker pa se demokratični razvoj (očitno) ni dal več zaustaviti, je prehod na »pozicijo ljudstva« spremljal tudi alternativen »stanovski koncept«, ki naj bi po trditvah ideologov političnega katolicizma iz iste »množične baze«, ki da jo je liberalizem (individualizem) »atomiziral«, vzpostavljal družbo, ki ne bi temeljila na revolucionarnih pridobitvah, temveč na nekakšni obnovitvi družbenega stanja pred francosko revolucijo v novih razmerah in z novimi sredstvi. V bistvu je šlo za predstavo o nekakšnem oživiljenem »ancien regimu«, ki naj bi vzpostavljaj vsaj podobno stanje kakor pred razvojem, ki ga politično označuje francoska revolucija. Zato tudi toliko nostalgije po »stari družbi« (»ancien regimu«) in toliko »idealiziranja« cehov, gild, ubožnic in drugih srednjeveških institucij v besedilih ideologov političnega katolicizma, kar naj bi dokazovalo socialno pravičnost, povezanost in urejenost »prejšnje« družbe.<sup>187</sup>

Pri vprašanju suverenosti ljudstva sta bila ugovor in formiranje alternativnega koncepta možna le na formalni, tj. teoretski ravni, saj je bilo stanje, ko je bila »oblast od Boga« izročena v roke ljudstva, »de facto« enako (identično) kakor stanje, ko je »božja oblast posredno v ljudskih rokah« – kakor (kot bomo videli) na primer pri Kreku.

Iz postopnega spreminjanja mnenj o ustavni monarhiji, parlamentarni demokraciji, splošni volilni pravici itd. se pri omenjenih avtorjih vidi prehajanje na

<sup>185</sup> Prav tam, str. 33, 34, 35.

<sup>186</sup> E. Hanisch, *Konservatives und revolutionäres Denken*, str. 215.

<sup>187</sup> Prim. Ušeničnik, *Socialno vprašanje*, 1925, str. 27:

»Kako so se kazale te krščanske kreposti v srednjem veku?

V srednjem veku so te kreposti ustvarile:

a) razne zavode krščanske ljubezni za uboge (ubožnice), hiralce (hiralnice), bolne (bolnišnice),

sirote (sirotišnice), potnike (gostinjski, hospitali);

b) raznotere društvene zveze (organizacije) za delovne stanove (cehi);

c) razne zakone zoper oderuštvo in goljufijo.»



omenjeno »pozicijo ljudstva«. Spočetka naj bi potekal tak prehod po organicističnih zamislih (prim. zgoraj - načrt J. Pavlice za volilno reformo) oziroma z novo stanovsko ureditvijo, s katero bi »zaobšli« omenjena vprašanja in se izognili družbeni transformaciji v smeri »brezbožnih pridobitev« francoske revolucije.

Ta trend pa se postopoma spreminja, ko politični katolicizem uspešno »prevzema« omenjene »brezbožne pridobitve«.

Mahnič še leta 1895 zastopa podobno mnenje kakor J. Pavlica in v članku *Politika sile in snovi* piše:

*»Avtoriteta ni nič drugega, kakor vsota števila in materijalnih sil. (...) Čim večje število atomov je spojeno v eno skupino, tem težiša je, torej tem silniša. (...) Vsa moč, vsa avtoriteta obstaja po tem takem v večji ali manjši vsoti atomov in atomskih sil.«<sup>188</sup>*

Taki »fizikalni« zakoni naj bi bili tudi gonilna sila družbenih »institucij«, kot so splošna volilna pravica in iz nje izhajajoča parlamentarna (strankarska) demokracija. To naj bi bila posledica atomizacije (individualizacije) družbe, ki jo je zakrivil liberalizem. Človek naj bi se s tem odtegnil vpetosti v stabilne družbene odnose, podrl naj bi »harmonični« organicistični (avguštinski) družbeni model (ordo-natura) in se izognil spopadu z avtoriteto, ki se izvaja (posredno ali neposredno) od Boga (tako cerkvena kakor vladarjeva).

Tak pogled na omenjena vprašanja je znotraj ideologije političnega katolicizma konstantno prisoten tudi v tridesetih letih (seveda ne samo v Sloveniji, prej bi lahko rekli, da je v Sloveniji v tridesetih letih ponovno v ospredju, adaptiran v različnih variantah). Pozneje se omenjeni (po liberalizmu) »atomizirani« posamezniki »napačno integrirajo« na razredni podlagi, tj. liberalizem ljudi individualizira in družbo atomizira, marksizem (socializem in komunizem) jih (lažno) povezuje na razredni namesto na stanovski podlagi (»horizontalni«, namesto »vertikalni«).<sup>189</sup>

Iz takega stanja naj bi izvirala (bila izpeljana) tudi parlamentarna demokracija, ki tako stanje uzakonja, kot taka pa naj bi glede na »ancien regime« pomenila tudi »odpad od Boga«:

*»Učečo Cerkev poslušamo, ker nas uči z avtoriteto, ki jo je dobila od Boga. Zatorej je avtoriteta neodvisna od ljudi in njih števila. Taki avtoriteti so se narodi klanjali, dokler je bila vera v njih trdna. (...)»*

A zdaj je drugače. Materijalizem je zavrgel vero v Boga. (...)

*Materijalizem stavi – kakor smo rekli – avtoriteto v število. Ta nauk se je*

<sup>188</sup> A. M., RK 1895, str. 425.

<sup>189</sup> Glej Aleš Ušeničnik, *Socialno vprašanje*, Ljubljana 1925, str. 34, 35 (individualizem); ali A. Ušeničnik, *Uvod v krščansko sociologijo*, Ljubljana 1920, poglavje: Dva blodna sistema, Aleš Ušeničnik, dr. Jan. Ev. Krek sociolog, Čas 1924/5, str. 103. ali A. Ušeničnik, *Oris socialnega vprašanja*, Ljubljana 1938; ali Ivan Ahčin, *Korporativna ideja po okrožnici »Quadragesimo anno«*, Čas 1931/32, str. 178 (in drugod).

sprejel posebno v moderni parlamentarizem, kjer se postave določujejo aritmetično po večini glasov.<sup>190</sup>

J. Evangelist Krek je svoje stališče do vprašanja suverenosti ljudstva razložil v *Socializmu* leta 1901:

*»Bog je tako ustvaril naravo; zato izvira tudi načelo, da mora biti v državi oblast, neposredno od Boga. Kdo pa naj ima to oblast, ni določeno. Ljudje, ki vsaj v tistem soglasju sklepajo državo, morajo imeti tudi pravico, da si postavijo primer-no oblast. Ta mora biti torej v svojem izvoru neposredno odvisna od njih. Imeti jo morajo; to je božja naredba, ki se kaže v naravi. Kakšno pa imajo, je njihova stvar. Vsaj prehodno mora torej biti oblast v ljudstvu. Kadar pa že ima država določeno oblast, so se ji dolžni podložniki podvreči in le v skrajnem slučaju jim more biti dovoljeno, da se ji ustavijo.«<sup>191</sup>*

Krekovo stališče temelji tako že (glede na čas in razmere) leta 1901 na izredno demokratični podlagi, saj dopušča celo upor v skrajni sili.<sup>192</sup> Prav tako v *Socializmu* poudarja, da revolucije *»ne delajo samo podložniki, marveč tudi vladarji«* in v tem smislu je za Kreka npr. Peter Veliki prav toliko revolucionar kot npr. Robespierre.<sup>193</sup>

Ker je, kot smo že omenili, narod za Kreka družba (oziroma njen naravni del), mu pomeni narodno pravo del osebnega in rodbinskega prava (torej naravnega božjega prava). Ko je Krek torej umestil narod med rodbino in državo, pri čemer mu je rodbina »pred« državo, je logična posledica, da je takoj za rodbino tudi narod »pred« državo.<sup>194</sup>

Seveda je treba upoštevati, da tak vrstni red velja za državo, in s tem je (po Kreku) jasno tudi razmerje med Cerkvijo in državo. Država si kot »časen« pojav torej ne more lastiti »predpravice« nad rodbino (šola) ali narodom (narodnostne pravice) - te pravice gredo Cerkvi.

V tem smislu torej Krek že zelo zgodaj *»naravno božje pravo«* spreminja (približuje) prav v smeri *»naravnega prava«* v Russeaujevem smislu. Iz teh nastavkov sledi pozneje Krekovo stališče (1917), ki popolnoma relativizira vprašanje izvora oblasti in suverenosti naroda:

*»Za nas je jasen nauk, da vsaka oblast prihaja od Boga, naravno izgleda razvoj oblasti nad človeštvom za teista in ateista objektivno popolnoma enako,*

<sup>190</sup> A. Mahnič, RK 1895, str. 425.

<sup>191</sup> J. Ev. Krek, *Socializem*, Ljubljana 1925 (druga nespremenjena izdaja), str. 191.

<sup>192</sup> Ušeničnik npr. v *Sociologiji* 1910 ne tako. (Glej na str. 131.)

A. Ušeničnik, *Sociologija*, Ljubljana 1910, str. 135.

<sup>193</sup> Prav tam, str. 161. Teza sicer ni nova - zastopal jo je že Franz Baader sredi 19. stoletja. (Glej Hanisch, *Konservatives und revolutionäres Denken*, str. 187.)

<sup>194</sup> Prav tam, str. 134.

*kakor fizični pojavi v naravi. Princip, da potom ljudstva oblastniki dobe oblast, ne nasprotuje zgorajšnjemu nauku.*<sup>195</sup>

Taka stališča postavljajo Kreka (tudi v širšem evropskem kontekstu) pred njegov čas, predvsem pa pred vse njegove slovenske sodobnike. Očitno je, da je »znamenja časov« in potrebo po akomodaciji v posameznih vprašanih prav on največkrat prvi spoznal. Ker pa je bil v svojem bistvu demokrat, se je samozave-  
stno in racionalno hitro prilagajal zahtevam novega časa.<sup>196</sup> Drugi ideologi slovenskega političnega katolicizma so to počeli (kot bomo videli) največkrat z veliko zamudo in velikimi težavami. Ob njegovi (Krekovi) smrti je škof Jeglič v svoj dnevnik npr. zapisal:

*»Mislim, da ga je Bog o pravem času poklical iz sveta. Dogodki so se tako razvijali, da je bil v veliki nevarnosti nekorektnega mišljenja o izvoru državne oblasti in samoodločbi narodov.«*<sup>197</sup>

O parlamentarni demokraciji sicer sodi Krek leta 1894 sicer podobno kakor Mahnič, a že ponuja rešitev:

*»Država premalo stori za nas; država nas mora varovati; poslanci se morajo potegniti za nas uboge trpine; zakoni se morajo preurediti itd. se čuje za vsakim plotom. Reveži! Ko bi vedeli, kako slab stvor je liberalna država, v kateri žive. (...) In ko bi poleg tega še znali, kako neznatna, malo pomenljiva oseba je kak poslanec v tej državi, uboren delček z enim glasom v velikem številu, odvisen pri svojem delovanju od vsega prej nego od svojega prepričanja, potem bi drugače sodili. (...) Razvideli bi, da jim je najprej treba po lastnih močeh storiti živi državni organizem s tem, da se med seboj organizirajo, drug ob drugega naslonijo, drug z drugim čutijo, drug drugega podpirajo in tako stvorivši po stanovih, po slojih, po narodi, čile, zavedne organizme, organizirati državo, t. j. v mehanično razmetane množice vdihniti dušo in življenje. Še živi katoliška Cerkev, ko govorimo o umirajočih stanovih, o umirajoči pravičnosti, o umirajoči ljubezni. In še ima v sebi moč, zopet vdihniti organično življenje v kaotično zmes naših držav.«*<sup>198</sup>

Pri vprašanju parlamentarne demokracije Krek torej spočetka zastopa (po Vogelsangu) že opisani stanovski model »demokracije«. Tudi njemu spočetka (kakor Pavlici, Ušeničniku idr.) »modernej parlamentarizem« pomeni posledico

<sup>195</sup> Slovenec, 9. oktober 1917, str. 2. (Citirano po: Walter Lukan, Janez Ev. Krek in slovensko nacionalno vprašanje, v: Prispevki za zgodovino delavskega gibanja 1982, št. 1 - 2, str. 51.)

<sup>196</sup> O tem Walter Lukan, Janez Ev. Krek in slovensko nacionalno vprašanje, v: Prispevki za zgodovino delavskega gibanja 1982, št. 1 - 2, str. 51.

<sup>197</sup> Cit. po: Janko Pleterski, Prva odločitev Slovencev za Jugoslavijo, Ljubljana 1971, str. 149.

<sup>198</sup> Članek iz Slovenca 1894, št. 273, sem citiral po: J. Ev. Krek, Izbrani spisi, II. zvezek, II. snopič, Ljubljana 1929, str. 207.

»brezbožnega razvoja«. Krek zato (v zgodnjem obdobju, npr. leta 1895) nasprotuje tudi trojni delitvi oblasti, saj naj bi bila prav tako sad brezbožnega razvoja:

*»Državnopravni liberalizem, ki ga je na evropski celini po svoje prikrojenega prvi teoretično predstavil Montesquieu (1689 - 1755) v svoji knjigi Esprit des lois, je pa pri tem povzročil glede advokatskega stanu še nekaj drugega. Kakor je znano, je imenovani Francoz postavil kot vrhovno državno-pravno načelo, da se morajo strogo ločiti zakonodajalna, sodilna in upravna oblast. Zakonodajalna pripada po tem nauku ljudstvu, sodilna posebnemu neodvisnemu sodniškemu stanu in upravna vladi, ki je pa glede na upravljanje seveda odvisna od zakonodajalne oblasti.*

*Ta ločitev navedenih treh oblastij se je v vseh novodobnih državah (razven Rusije) tudi res izvršila. A namestu slobode, ki se je s tem obetala ljudstvu, je nastopilo le nestalno, vedno se vznemirjajoče strankarsko življenje, katero so povsod dejansko vodili advokatje (beri liberalci, op. E. P.).»<sup>199</sup>*

Po njegovem mnenju naj bi s tako delitvijo prešla oblast v resnici v roke advokatov. Krek bi jo sicer rajši videl v drugih rokah:

*»Stan, ki v npravnem obziru varuje vsa načela, po katerih se mora ravnati družba in posameznik, ki ima torej tudi nekak splošen vseobsežajoč značaj, je duhovski stan.*

*Kot čuvaj in oznanjevalec krščanskih npravnih zakonov, uživa duhovnik spoštovanje mej verniki in zato je sposoben, da vodi politične boje.»<sup>200</sup>*

Leta 1902 pa v *Katoliškem obzorniku* že zapiše:

*»Zvati se mora res vse ljudstvo k sodelovanju v splošni blagor. (...) V interesu države tirjamo torej splošno, enako in tajno volilno pravo. Načelo ustavne svobode in privilegirana aristokratiška vlada se izključujeta.»<sup>201</sup>*

Aleš Ušeničnik v članku *Velika laž naše dobe*<sup>202</sup> povzema različna mnenja o parlamentarni demokraciji in se postopno tudi sprijazni z »novim« položajem. Dodaja sicer, da so sodobne demokracije vzniknile iz načel liberalizma, da je temeljno načelo, na katero so se opirali demokratični filozofi, ateistično, revolucionarno, saj uči, da je ljudstvo suvereno itd., ob koncu pa vendar doda, da je lahko tudi parlamentarna demokracija sprejemljiva, seveda – če *»nam bode prvo religija»*.<sup>203</sup>

Leta 1903 je v Ušeničnikovih člankih še vedno prisoten strah pred *»politiko večine»*, ki naj bi kot *»politika sile»* vodila v politično anarhijo<sup>204</sup> in enako ob ko-

<sup>199</sup> J. Ev. Krek (J. Sovran), Črne bukve kmečkega stanu, Ljubljana 1895, str. 70.

<sup>200</sup> Prav tam.

<sup>201</sup> J. Ev. Krek, KO 1902, str. 30.

<sup>202</sup> A. U., KO 1899, str. 36 - 47.

<sup>203</sup> Prav tam, str. 46.

<sup>204</sup> A. U., KO 1903, str. 108.

mentarju okrožnice *Diuturnum* (iz leta 1881) razlaga tudi svoj odnos do izvora in legitimnosti oblasti:

*«Toda mnogi so zašli v mnenje, da je edini vir avtoritete in politične oblasti ljudska volja. Papež dokazuje, kako zmotno in pogubno je to mnenje in kako je ž njim sankcionirana revolucija.»*<sup>205</sup>

Ušeničnik se s svojimi »previdnimi« stališči že leta 1905 zaplete v polemiko s Krekom v zvezi z ločitvijo Cerkve od države,<sup>206</sup> pa tudi v zvezi z drugimi vprašanji (političnih svoboščin). Polemika med Krekom in Ušeničnikom se ponavlja in stopnjuje leta 1908 in spet 1912.<sup>207</sup> Iz tekstov je vidno, koliko bolj daljnovidno je Krek presojal *»znamenja časov«*. Krek končuje svoj članek (leta 1905) takole:

*«Zdaj ni čas, da bi se teoretiško pričkali o splošnem pomenu načela svobodne vesti, govora, združevanja, shodov, pouka in tiska. Vsa ta načela so le drugotnega pomena za svobodo Cerkve. Ta se pa v državah, prekvašenih z liberalizmom, ne da drugače doseči, kakor če katoličani to zahtevamo zase, kar drugim dovoljemo. Sami moramo imeti svoj svoboden tisk, svoja svobodna društva, če bраниmo svobodo tudi za druge. Napačno smo se borili z liberalizmom, zato smo podlegli. S teorijami in zgodovinskimi tradicijami smo šli proti praksi in dejanjem. Sedaj se pa imamo kosati s socializmom. Ciceruachio raste. In ta boj je težji. Tam kjer zmaguje socializem, pa moremo javno mnenje pridobiti za katolištvo samo na stališču svobode. Vsaka druga pot vodi v pogubo.»*<sup>208</sup>

Ušeničnik je Krekovo opazko o pretiranem vztrajanju pri teoriji (kot se zdi) vzel zelo osebno (in imel tudi prav). Med vrsticami Kreka opozarja na papeževe okrožnice (*Au milieu, Mirari vos, Syllabus*), ki opredeljujejo odnos Cerkve do ločitve od države in vprašanj politične svobode. Potem, ko Krekovo »prena-gljenost« v posameznih vprašanjih zavrne, pa tudi sam zaključuje:

*«Torej načelo svobode je osnova modernih držav. Naš ideal ta neomejena svoboda ni, toda kakor smo že rekli, svoboda sama na sebi ni zlo, zlo je le zloraba svobode.(...)»*

*Načelo svobode bo zmagalo, naj bo nam ljubo ali ne. Le tega se je bati, če zmaga brez nas, da bo za vse, le ne za nas. Tu pa je zopet edino sredstvo le to, da tudi mi vzprejmemo to načelo. (...) Naše upanje, kakor vse kaže, je le svoboda. Toda moderna država, dasi je izšla iz načela svobode, vendar ne jamči svobode. Kdo nam torej jamči svobodo?*

<sup>205</sup> A. U., KO 1903, str. 110.

<sup>206</sup> J. Ev. Krek, Jakobinska svoboda, KO 1905, str. 122 - 140, in A. Ušeničnik, Načelo svobode in naši ideali, prav tam. 247 - 260.

<sup>207</sup> Glej omenjena teksta v prejšnji opombi, Čas 1908, str. 103, in Čas 1912, str. 108.

<sup>208</sup> J. Ev. Krek, KO 1905, str. 139 - 140.

*Če hočemo uspeti z načelom svobode, moramo še posebej upoštevati neki drugi činitelj. In ta činitelj je - demokracija.*<sup>209</sup>

V tej (taki) demokratični usmeritvi je Ušeničnik leta 1905 komentiral *»nesmiselno vztrajanje katoliških monarhistov v Franciji v njihovi nespravljivosti z republiko«* že mnogo radikalneje kakor Mahnič, ki je kardinala Lavigerieja pred petnajstimi (1891) leti zgolj branil in jim očita nesodelovanje v novih političnih razmerah:

*»Francoski politiki (katoliškega tabora, op. E. P.) pa niso le ne ničesar storili, da bi si priborili v javnem političnem življenju večino, temveč so malone vse storili, da bi jo za vselej zapravili.»*<sup>210</sup>

V članku *Naši ideali in demokracija*, leta 1905, pa je Ušeničnik že na »novi poziciji«. V njem predstavi nekakšen »pregled« odnosa do parlamentarne demokracije in v skladu s svojo vlogo vodilnega ideologa političnega katolicizma na Slovenskem tudi opozori na demokraciji (volilni pravici) nasprotna mnenja, ki so se pojavljala znotraj katoliškega tabora (npr. J. Pavlica v *Rimskem katoliku* leta 1894). Lastno mnenje je formuliral takole:

*»...zmage nam je upati le s stališča demokracije. Le z demokracijo je mogoče pridobiti ljudstvo in le z ljudstvom je mogoče pridobiti zmago! Če bo našlo ljudstvo demokracijo pod praporom krščanskim, bo zmagala misel krščanska; če pa bo našlo demokracijo le pod praporom brezverstva, bo tudi v velikem boju med vero in nevero zmagala - nevera!«*<sup>211</sup>

Seveda je po Ušeničniku v odnosu do demokracije na osebni ravni možen še drugačen »demokratičen« pristop:

*»Kdor gori za demokratično misel samo na sebi (seveda v kolikor obsega etično upravičene elemente), ta je načeloma demokrat; komur pa misel demokratična sama na sebi morda ne ugaja, ta mora biti usaj dejansko demokrat; zakaj ne vpraša se več, ali bo zmagala demokracija ali ne; ampak vpraša se le, ali bo demokracija, ki bo zmagala, demokracija krščanska.»*<sup>212</sup>

Tako je po Ušeničniku mogoče biti »načelen« ali zgolj »dejanski«, <sup>213</sup> torej tudi »nenačelen« demokrat.

Podoben proces je opaziti npr. pri avstrijskih krščanskih socialcih po letu 1918, ko se *»republikancem po pameti«* (die Vernunftrepublikaner) pridružijo *»demokrati po pameti«* (die Vernunftdemokraten).

<sup>209</sup> A. Ušeničnik. KO 1905, str. 257 in 259 - 260.

<sup>210</sup> A. Ušeničnik, KO 1905, str. 335.

<sup>211</sup> Prav tam, str. 346.

<sup>212</sup> Prav tam.

<sup>213</sup> Tj. demokrat zgolj v dejanjih - ne v prepričanju.

Z Ušeničnikovo distinkcijo bi bilo mogoče morda presojati, »kakšne vrste demokrati« so bili npr. on sam, škof Jeglič in drugi.<sup>214</sup>

Ušeničnikovo stališče je sicer v odnosu do vprašanja splošne in enake volilne pravice nasprotno mnenju J. Pavlice, kar se tiče načina njegove vzpostavitve, ni pa nasprotno cilju oziroma idealu omenjenega avtorja. Razlika je v tem, da bi Pavlica rad »civitas Dei« oktroiral (od zgoraj), Ušeničnik pa bi do nje rad prišel »s pomočjo parlamentarizma« prek organiziranja ljudstva (od spodaj).

Koliko se taka parlamentarna demokracija približuje »ideal«, pove Ušeničnik v sklepu svojega teksta:

»Naš najvišji ideal na zemlji je **država božja** – »*civitas Dei*« (podčrtal avtor), *kakor jo imenuje Avguštin v svojem nesmrtnem delu – kraljestvo resnice in pravice.*«<sup>215</sup>

Koliko naj bi bila potem taka država demokratična in kako, pa je stvar interpretacije.

Parlamentarna demokracija je pri Ušeničniku tako očitno »dvostrana«, in to dvakrat - eno je demokracija, ki naj (pravilno izrabljena/uporabljena) omogoči drugo, »pravo« demokracijo, ki je spet dvakrat »prava«. Prva demokracija je »prava«, če je katoliška, taka pa šele omogoča spet vzpostavitev demokratičnega »ideala«, tj. približka t. i. »civitas Dei«, ki pa ima malo skupnega z enako »pravo«, tj. pluralno, parlamentarno demokracijo, in je v prvi vrsti mešanica neoromantičnih, organicističnih in podobnih predstav o harmonični srednjeveški stanovski državi, ki so jo ideologi političnega katolicizma na Slovensko »uvažali« – seveda z večjo zamudo. Prenos romantičnih zamisli od Karla von Vogelsanga, Adama Müllerja, Heinricha Pescha, Franza Baaderja idr. v slovenski prostor je pravzaprav omogočal tako »dvostranost.«

Na pomembne distinkcije med Franzem Baaderjem, Karlom von Vogelsangom, Franzem Hitzejem, Adamom Müllerjem, škofom Kettelerjem, Heinrichom Peschem itd. pri njihovem odnosu do omenjenih vprašanj je pokazal avstrijski zgodovinar Ernst Hanisch.<sup>216</sup>

Omenjeni ideologi so iz nemškega in avstrijskega prostora močno vplivali na Kreka, Ušeničnika, Mahniča itd. Ta vpliv bi moral biti predmet posebne analize, saj se pri primerjavi del večkrat pokaže tudi (ne le ideološko-vsebinsko) dobesedno povzemanje in citiranje omenjenih avtorjev.

---

<sup>214</sup> Glej Helmut Rumpler, *Parlamentarismus und Demokratieverständnis in Österreich 1918-1933*, v: Anna M. Drabek, Richard G. Plaschka, Helmut Rumpler, *Das Parteiwesen Österreichs und Ungarns in der Zwischenkriegszeit*, Wien 1990, str. 8 ali 12.

<sup>215</sup> KO 1905, str. 361.

<sup>216</sup> Glej v: Ernst Hanisch, *Konservatives und revolutionäres Denken*, Wien/Salzburg 1975.

Samo z upoštevanjem tega konteksta je mogoče govoriti o Ušeničnikovem zavzemanju za demokracijo.<sup>217</sup>

Ušeničnik se je končno dosledno strinjal z enako in splošno volilno pravico, ki pa da je prehodna - potrebno naj bi jo bilo organizirati. Kako, nam pove Ušeničnik v svojih nadaljnjih tekstih.<sup>218</sup>

Zanimivo pa je že Ušeničnikovo mnenje 1908, ko ob vprašanju ločitve Cerkve od države zapiše:

*«Drugi sodijo, da terja ločitev Cerkve od države že samo bistvo moderne države. Demokracija je gospostvo enakosti. Vsi naj bodo torej enaki, enako pravo veljaj za vse!*

*Še drugim se zdi, da je svoboda vir vsega napredka. Svobodno naj polje versko življenje in Cerkev se ne boj bodočnosti! Lep je idealizem, lepa je svoboda - ampak če človek razmišlja dejanske razmere, se mu pokaže marsikaj drugače».*<sup>219</sup>

Ušeničnik se je v tem času najbrž že ustrašil razvoja v Franciji.<sup>220</sup> Nujno pa je potrebno upoštevati različna mnenja pri samem Ušeničniku. Izrecno se Ušeničnik v letih 1905 in 1906 zavzema za splošno in enako volilno pravico, kar mu ustreza v tedanji (širši) politični situaciji, ko v Avstriji poteka boj za volilno reformo,<sup>221</sup> sočasno pa napoveduje tudi njeno »organiziranje».<sup>222</sup>

Leta 1910 v *Sociologiji* splošno in enako volilno pravico že »organizira» v smeri stanovsko-korporativističnih predstav.

V skladu z omenjeno »liberalistično atomizacijo« in »napačno integracijo na razredni poglagi« vidi Ušeničnik rešitev zdaj (oziroma spet) prav v »organizirani« volilni pravici:

*«Zlo splošne in enake volilne pravice je v tem, če odločuje slučajno, mehanično število. A število je slučajno, dokler je volilna pravica zgolj individualistična, dokler volivci niso organizirani v skupine skupnih idej in skupnih interesov. (...) Tudi parlament torej mora zastopati ne le poedince, ampak v prvi vrsti socialne skupine, predstavnice skupnih socialnih interesov. Zato se parlament ne bo izvil anarhiji slučaja in števila, dokler ne bo v tesni zvezi s stanovsko organizacijo.*

*Parlament bi moral vzrasti iz stanovske organizacije, potem bi predstavljal resnične in stalne interese in bi tako tudi sam zadobil resnico in stalnost.»*<sup>223</sup>

<sup>217</sup> Glej: Jožko Pirc, Aleš Ušeničnik in znamenja časov, Ljubljana 1986, str. 171 - 172.

<sup>218</sup> V tej zvezi je Ušeničnikovo stališče do splošne in enake volilne pravice, v letih 1905 in 1906 še najbolj demokratično.

<sup>219</sup> Čas 1908, str. 181.

<sup>220</sup> Glej prav tam, str. 192.

<sup>221</sup> A. Ušeničnik, KO1906, str. 44.

<sup>222</sup> Prav tam, str. 53.

<sup>223</sup> A. Ušeničnik, Problem splošne volilne pravice, KO 1906, str. 53.



Taka »organizirana splošna volilna pravica« bi seveda bila daleč od demokracije, kar je ne nazadnje dokazal tudi zgodovinski razvoj.<sup>224</sup>

V tem smislu je zanimiv tudi članek, ki je 23. marca 1905 izšel v Slovincu. V bistvu je šlo za ponatis članka, ki ga je *Civiltà Cattolica* objavila z upanjem na pomiritev zaskrbljenih italijanskih konservativcev in v katerem člankar zagotavlja, da je ljudsko demokratična usmeritev političnega katolicizma le sredstvo v boju proti sovražnikom, in naj velja dokler se ne izvrši združitev cerkvene in politične oblasti, kar naj bi bil pravi krščanski ideal.<sup>225</sup>

Ušeničnik je še leta 1919 zapisal:

*«Tako je načelo, da je ljudska volja vir vse oblasti in vsega prava; nauk o popolni enakosti; (...) Te materialistične ali liberalne ideje vplivajo pri socialistih naravno tudi na vse pojmovanje cilja, t. j. bodoče socialistično urejene družbe: posvetna šola, razporoka ali celo svobodna ljubezen, religija zasebna reč ali celo socialno stanje brez vere.»*<sup>226</sup>

Ali leta 1920:

*«Jako značilen zgled socialne relativnosti je večinski princip. V modernih ustavnih državah večina odločuje in dela pravo. Pij IX. je pa obsodil načelo, da bi pravo tvorilo število (Sill. nr. 60). Kako se to ujema? Dobro se ujema. Število ne tvori prava. Moč prava je le iz nraavnega reda, iz prirodnega in končno iz božjega zakona. Božji zakon daje socialni avtoriteti in nje odlokoma nraavno in pravno moč. Toda kako naj socialna avtoriteta izvršuje zakonodavno oblast? (...)»*

*V demokratični dobi, ki še ni izvedla (podčrtal E. P.) stanovske organizacije do viška, je komaj kak drug način mogoč. Če pa pri volitvah odločuje samo število, tudi v zakonodavni zbornici ne more odločevati drugoga kakor število.»*<sup>227</sup>

Tako »organizirana« volilna pravica seveda ne bi pomenila (več) parlamentarne demokracije. Projekt Ušeničnikove »organizirane parlamentarne demokracije« (beri stanovskega zastopa) se po volilni zmagi Vseslovenske Ljudske Stranke začasno umakne v ozadje. Znova pa se pojavi v začetku tridesetih let, in sicer v

---

<sup>224</sup> Strinjam se z mnejem dr. Janka Pleterskega, ko pravi:

*«Poleg socialdemokratične je slovenska katoliška stranka postala odslej najbolj vnet, po vplivu pa daleč najmočnejši bojevnik za demokratizacijo volilnega sistema za vsa predstavniška telesa. Dobro je seveda presodila (po izidu prvih državnoborskih volitev 1897 v okviru nove volilne kurije), da splošna in enaka volilna pravica podira stare meje med mestnimi občinami in podeželjem, da to jemlje liberalnim političnim nasprotnikom skoraj usako možnost. Rablo je sprva še upala, da je demokracija le prehodna faza (podč. E. P.) na poti k obnovi stanovske (srednjeveške) družbe.»*

(Pleterski, Katoliška ali socialna, narodna ali ljudska stranka?, Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941, Slovenska matica, Ljubljana 1993, str. 29.)

<sup>225</sup> Prav tam, str. 33.

<sup>226</sup> A. Ušeničnik, Naša pota I., Ljubljana 1919, str. 20.

<sup>227</sup> A. Ušeničnik, Uvod v krščansko sociologijo, Ljubljana 1920, str. 41.

več različicah, spodbujen z okrožnico *Quadragesimo anno* (kakor tudi v večini drugih katoliških držav).

Iz citiranih stališč je v tem (zgodnjem) obdobju viden strah pred enakopravnim nastopom na politično pluralni sceni. Po eni strani je vodilnim ideologom političnega katolicizma jasno, da se je v nov demokratični razvoj treba vključiti, po drugi pa obstaja strah pred t. i. »*neorganiziranim številom*«. Demokracija torej da, toda za začetek vsaj katoliška, če že ne čisto stanovska.

Tak razvoj pravzaprav lahko spremljamo v vrsti evropskih držav, povsod se pozneje (v dvajsetih letih) korporativistični modeli umikajo parlamentarizmu, v tridesetih pa se ponovno pojavijo v obnovljeni obliki - včasih uvedeni z državnimi udari (diktaturami) in državljanskimi vojnami, včasih po »parlamentarni poti«, spodbujeni s papeško okrožnico *Quadragesimo anno*. (O tem v nadaljevanju.)

Taka vertikalno strukturirana, stanovska, po srednjeveškem vzorcu urejena država je bila v očitnem nasprotju s splošnim gospodarskim, političnim in drugimi trendi in bi bila možna zgolj v nekakšnem »rezervatu«. Že samo industrializacija je s svojimi posledicami hitro podirala napore v omenjeni smeri... (V Nemčiji se je na enem od katoliških shodov leta 1859 zato tudi npr. zahtevalo, naj Cerkev vendar ustavi industrializacijo.)<sup>228</sup>

Socialna struktura se je spreminjala (npr. patriarhalna »velika družina« je izginjala), ideologi političnega katolicizma pa so ostajali zazrti v preteklost - v »stari svet« in njegove vrednote,<sup>229</sup> zato lahko na več mestih (*Domoljub, Čas, Slovenec*, itd.) opazimo prav to nostalgijo avtorjev po srednjeveški državi, ki je temeljila na »kmetstvu«. Nekaj podobnega, kar najdemo pri Treitzchkeju, Moltkeju in pozneje Walterju Darreju, Rosenbergu itd., le da je tisti kmet pomenil zdravo jedro naroda »po krvi«, ta (slovenski) pa po »nравnosti«.

Tudi Krek je v *Socializmu* leta 1901 na primer zapisal:

»Gotovo, da nobena družbena sila ne more tako uspešno ustavljati socialne demokracije, kakor po stanovski organizaciji nравno utrjeni in gmotno rešeni kmetiški stan.«<sup>230</sup>

Ali l. 1912 J. K. Filipič v svojem članku *Nekaj o prirodnih pogojih gospodarske blaginje Slovencev*:

»V vsakem posameznem kraju, bi se morala taka kmetijska panoga tako intenzivno gojiti, da bi se povzpeli na vrhunec popolnosti. (...) S tem bi pa tudi izginila ona pesimistična misel (!), da Slovenci ne moremo ostati agraren narod.«<sup>231</sup>

<sup>228</sup> Ernst Hanisch, *Revolutionäres und konservatives Denken*, str. 12.

<sup>229</sup> Prim. Josef Schneiber, *Kirche und Land*, v: Erika Weinzierl, *Kirche in Österreich*, Wien 1966, str. 288 - 289.

<sup>230</sup> J. Ev. Krek, *Socializem*, Ljubljana 1925 (nespremenjena izdaja), str. 555.

<sup>231</sup> J. K. Filipič, *Čas* 1912, str. 296.

Še leta 1914 Josip Pavlica obsoja kmečka dekleta, ki da *„silijo v mesta“*, kar navdušen pa je nad položajem, ko:

*„Slovenci nimamo velikih mest, nimamo razvite veleobrtni in vsled tega tudi nimamo neskončnih množic delavskih proletarcev, nimamo mrzličnih skrbi obrtnega kapitalizma, ki izsesuje delavstvo (...) Naš kmet in njegova družina živita mirno in zadovoljno na svojem posestvu daleč od velikomestnih skrbi in družabnih vojsk.“*<sup>232</sup>

Ali F. Veber, ki je leta 1927 videl v *„zemljedelskem sloju“* temelj vsega družinsko-narodnega človeškega razvoja, temelj za kulturni razvoj človeštva in kot ideal države zagovarjal demokratično = narodno = agrarno državo, kar se je tudi Ušeničniku zdelo vendar pretirano.<sup>233</sup>

Seveda se taka mnenja (kot sem omenil, bi jih lahko navedel zelo veliko) postopno umikajo »znamenjem časov« (s tem mislim na to, da je postopoma postajalo jasno, da Slovenci ne morejo večno vztrajati »na kmetih« in da je industrializacija neizbežna), na njihovo mesto pa stopa poudarjanje odnosa vas - mesto (kot dobro - zlo), idealiziranje »kmečke« nravi, kulture in jezika, kar glede na volilno bazo SLS pravzaprav pomeni politično apliciranje iste ideološke norme.

Ušeničnik v *Sociologiji* leta 1910 še vedno govori o organizirani volilni pravici in vsaj za prehodni čas dopušča tudi proporcionalni volilni sistem, pa tudi »pluralni« volilni sistem, po katerem naj bi *„starejšim, bolj izkušenim volivcem, potem izobrazenim in bolj razsodnim, imovitim in naposled rodbinskim očetom prisodili po več glasov.“*<sup>234</sup>

Ker je (po Ušeničniku) v sistemu enake in splošne volilne pravice (v skladu s tradicijo) »vse število«, se mu že omenjena »organizacija volilne pravice« zdi nujna.

V skladu s temi stanovskimi predstavami Ušeničnik v *Sociologiji* tudi podaja svoj organizacijski načrt družbene ureditve:

*„V srednjem veku so bili le trije stanovi s političnimi pravicami: plemstvo, duhovščina, meščanstvo. Francoska revolucija je razbila stare stanove, a novih ni ustvarila (...) Šele zadnji čas se zopet začinja prava organizacija stanov po načelih splošne politične svobode. Je pa šele v početkih. To je tudi vzrok, da ni mogoče dobiti prave podlage za volitve v ljudske zbornice: iz neorganiziranega ljudstva ni mogoče dobiti organiziranih ljudskih zastopov.“*<sup>235</sup>

Kako organizirati ljudstvo?

<sup>232</sup> J. Pavlica, Čas 1914, str. 366.

<sup>233</sup> F. Veber, Idejni temelji slovenskega agrarizma, Ljubljana 1927 - glej recenzijo: A. Ušeničnik, Čas 1927/8, str. 127 - 128.

<sup>234</sup> Ušeničnik, Sociologija 1910, str. 194.

<sup>235</sup> Prav tam, str. 202.

»V sistemu splošne in enake volilne pravice je vse - število. Naj pridejo enote od koderkoli, to je vse eno; veljavo ima le mehanično število, osebe nič; osebe nimajo niti vrednosti koeficienta. Število, slučaj, odtod pa tudi - korupcija. Ta tožba je splošna. Pomoči more le to, da se tudi volilna pravica »organizira« (navednice avtorja).

(...) Če bo ljudstvo zopet poklicno in stanovsko organizirano, bo vzrasel iz stanovske organizacije tudi parlament kot tvorba »organizirane volilne pravice«. To bo socialni volilni sistem: zastopnike bodo volile organizacije; volile pa jih bodo po načelu splošne in enake volilne pravice; tako bo združena enakost s socialnostjo.<sup>236</sup>

Tako bi »splošno in enako« volilno pravico Ušeničnik »organiziral«, to pa seveda ne bi bila več splošna volilna pravica.

Razvoj je šel po »brezbožni poti« in to je (»sreča v nesreči«) omogočilo katoliški stranki na Slovenskem popoln politični monopol.

Čas od leta 1907 do leta 1914 pomeni dejansko politično zmago katoliškega tabora prav na podlagi splošne volilne pravice - kljub velikemu strahu se je vse srečno izteklo.<sup>237</sup>

Pri vprašanju »suverenosti ljudstva«, ki se (kot sem zapisal) pri Kreku kaže leta 1917 (glede na izvor oblasti) že zelo relativno (glede na njegovo mnenje npr. v *Socializmu* 1901), se Ušeničnik »z zamudo« končno znajde blizu Krekovega stališča (še le konec leta 1918), saj postaja akomodacija na nove razmere (samoodločba narodov) nujna. Krekovo stališče pa Ušeničnik obrne »na glavo«.

Ob vprašanju majniške deklaracije in samoodločbe narodov mora Ušeničnik na novo uskladiti razmerja med »samoodločbo naroda«, »suverenostjo ljudstva« in legitimnostjo oblasti »po milosti božji«. Ušeničnik se približa Kreku in se (očitno) tudi zave nesmiselnosti omenjene razlike. Ušeničnik še »zadnji hip« poskuša uskladiti princip, po katerem je oblast »od Boga« in tistega, po katerem izvira »od ljudstva« - in hkrati še ostati legitimist:

»Kaj pa Wilsonova teorija in teorija ruske revolucije o samoodločbi?

Ta teorija je lehko, teorija ruske revolucije je celo najbržre teorija francoske revolucije, to je, teorija Rousseaua, kakor jo je razvil v delu »Contrat social«. Teorija Rousseaua je pa ateistična. (...) Vir vsega prava mu je ljudska volja. Ljudstvo je absolutno suvereno. Tudi je ljudska suverenost neoddatna. (...) Uporabljene na narode, kot ljudske enote, da ta teorija, teorijo o absolutni samoodločbi narodov v skrajnjem zmislu. Samoodločbe, tako umevane, krščanska filozofija kajpada ne more sprejeti.«<sup>238</sup>

<sup>236</sup> Prav tam, str. 195.

<sup>237</sup> To velja sicer tako za uvedbo sistema kurij kot za nadaljnjo demokratizacijo volilnega sistema. (Prim. Vasilij Melik, Volitve na Slovenskem, str. 9.)

<sup>238</sup> Čas 1918, str. 182

Vendar po Ušeničniku ni vsaka »suverenost ljudstva« nujno sad teoretikov francoske revolucije:

*»Ideje Rousseauja je zanesel liberalizem bolj ali manj v vse kulturne narode. Ne pa vedno z uso metafiziko, temveč ponekod, morda celo ponajveč le v megleni formulaciji svobode.*

*Tako je dostikrat težko razložiti, ali izvira kaka zahteva iz ateističnih idej Rousseaua ali morda iz upravičenih svobodnih teženj.»<sup>239</sup>*

Zato naj bi bilo mogoče, da je Wilson svoje načelo o samoodločbi prevzel »iz ustave svoje domovine«. To naj bi bilo že bolj sprejemljivo:

*»Sicer je nastala ustava Združenih držav iz istih idej kakor pozneje francoska revolucija, vendar se da nje demokracija tudi neodvisno utemeljiti.»<sup>240</sup>*

Ušeničniku je tako zelo pomembno tudi, **od kod izvira** (idejno) utemeljitev demokracije. Pa mu tudi to še ni dovolj:

*»Mogoče je torej, da si Wilson samoodločbo narodov tako misli: (...) Vsak narod naj se sam popolnoma svobodno odloči, kako si hoče urediti svoje razmere, ali v zvezi z drugimi ali sam brez njih v svoji državi. (...) Ako si Wilson samoodločbo tako misli, tedaj ta samoodločba še ni nujno samoposebi pravica. Wilson bi rad z apelom na vladarje in države prav to rad dosegel, da bi se taka pravica ustvarila, to je, da bi države in vladarji v interesu miru in splošne blaginje vsem svojim narodom to pravico dali in priznali.»<sup>241</sup>*

Tako bi po Ušeničniku postala pravica do samoodločbe pravica »od zgoraj«:

*»Če Wilsonovo misel tako umemo, tedaj ni da bi morala potekati iz kake preuratne teorije. Kakor so dali vladarji konstitucijo, tako bi lahko dali v najvišjem interesu miru in blaginje tako pravico samoodločbe.»<sup>242</sup>*

Vendar se tudi v tem primeru pojavi spet novo vprašanje, ali je taka pravica do samoodločbe dana »samo za enkrat« (konzumirana) ali za stalno, saj bi v takem primeru bili že čisto na Rosseaujevem stališču. (Tu pa je seveda treba primerjati Ušeničnikovo mnenje o »suverenosti ljudstva«, kakor ga avtor zagovarja pod naslovom *Prava teorija* na str. 128 in 129 *Sociologije* iz leta 1910, ne pa mnenje na strani 126, kamor nas leta 1918 »napoti« sam!)

Ušeničnik odgovarja:

---

<sup>239</sup> Prav tam.

<sup>240</sup> Prav tam, str. 183. Ušeničnik se sklicuje na razpravo Albina Prepeluha v *Demokraciji* (1918, št. I., str. 56 - 57).

<sup>241</sup> Ušeničnik, prav tam, str. 183.

<sup>242</sup> Prav tam, str. 184.

*»Absolutne stalnosti na svetu itak ni, naj se narodom prizna samoodločba ali ne! Lehko se pa reče: čim bolj svobodni bodo narodi, tem večja bo pri zrelih, zavednih narodih domovinska ljubezen...«<sup>243</sup>*

Seveda je s tem Ušeničnik izrekel čisto Rousseaujevo misel – suverenost ljudstva je »neoddatna«. Vprašanje (kaj zdaj) si postavi kar sam:

*»Toda ali ni vse to prav teorija Rousseaua? Ni. Teorija Rousseaua ne priznava nobenih naravnih in pravnih načel, neodvisnih od ljudske volje. (...) Tako je država, tako socialna avtoriteta od narave in Boga stvarnika narave. Ni pa narava določila, ne da bi moral živeti ta narod prav v tej državi, ne da bi morala imeti ta država prav tako vladavino. Vladavina je nekaj relativnega.«<sup>244</sup>*

Tako v svojem razglabljanju pristane Ušeničnik na točki, ki je zelo podobna njegovemu odnosu do parlamentarne demokracije (demokracija da – če je krščanska, sicer se sprevrže v »najhujšo tiranijo«) in istočasno »prevzame« Rousseaujevo »suverenost«. Da ne bi bilo pomote, saj je očitno, da gre (po definiciji) za Rousseaujevo »suverenost ljudstva« – sicer zdaj po »milosti božji«, pa še dodaja:

*»Glede tega, kdo določuje vladavino, so pa že pred Rousseaujem v 16. stoletju krščanski filozofi in teologi splošno učili, da ta ne more biti nihče drug kakor ljudstvo.*

*Če torej naravno pravo, to je božja volja, nikomur naravnost ne daje socialne oblasti, more določiti nositelja socialne oblasti pač le človeška volja, volja tistih, ki naj se jim vlada, torej volja ljudstva. (...) Vedno pa pod pogojem, da narodi priznavajo božje gospostvo. Zakaj, kakor je dobro dejal španski filozof Balmes: Brez Boga je ali tiranija ali anarhija...«<sup>245</sup>*

Isti Ušeničnik, ki pa je že v *Sociologiji* leta 1910 zapisal:

*»Oba (Hobbes in Rousseau, op. E. P.) izhajata iz iste osnovne zmote, da je človek sam sebi zadosti. Na to zmoto sta oprla potem velike politične zmote o bistvu držav; zmote, ki še vedno žive in se dejstvujejo v moderni politiki (v teoriji o pravu revolucije, v težnjah po republikanskih vladavini, v osnovnem modernem dokazu za splošno volilno pravico itd.).«<sup>246</sup>*

Tako spreminjanje mnenj je treba pripisati predvsem »ideološki« zadregi, šele potem morda (in deloma) tudi pritisku, ko se je zaradi »samoodločbe« in majniške deklaracije sprožil val obsodb o veleizdaji (prim. polemika dr. Ivana Janežiča s

<sup>243</sup> Prav tam.

<sup>244</sup> Prav tam.

<sup>245</sup> Prav tam, str. 185.

<sup>246</sup> Glej Aleš Ušeničnik, *Sociologija*, Ljubljana 1910, str. 41.

pisanjem P. Biederlacka v *Reichpost*), saj se omenjeno mnenje redno pojavlja in se ga zgolj s trenutno aktualno-politično situacijo ne da utemeljiti.<sup>247</sup>

Enak primer je tudi pisanje dr. Josipa Jeraja, ki v *Času* leta 1924 (sicer po Bauerju in Riedlu) v eni od svojih recenzij zadrego pojasni tako:

*»Nravna obveznost države izvira iz božjega in naravnega zakona, zato je treba zavreči nauk francoskih in angleških državnikov o državi kot družabni pogodbi (contrat social). Tudi je napačen nauk o ljudski suverenosti v zmislu Rousseaua in liberalne demokracije, kakor da bi bil narod zadnji vir državne oblasti in prava. V pravem zmislu govorimo o ljudski suverenosti, ako jo umevamo v kat. zmislu tako, da imamo narod za nositelja bližnjega (ne zadnjega!) (podčrtal E. P.) vira državnega prava in oblasti.«<sup>248</sup>*

Zgodbica, ki nam jo pripoveduje Mihajlo Rostohar, kako je 29. oktobra 1918 kot slovenski častnik Rostohar z balkona deželnega dvorca v Ljubljani odrekel pokorščino Avstriji in prisegel *»zvestobo svoji narodni državi Jugoslaviji«*, je v tem smislu značilna:

*»Ko hočem oditi z balkona, pristopi k meni ljubljanski škof Jeglič razburjen, rekoč: To je pa revolucija! Na to mu kratko odgovorim: Da, prevzvišeni, tako nekako.«<sup>249</sup>*

Tako tudi v vprašanju parlamentarne demokracije in suverenosti ljudstva »pri-stane« ideologija političnega katolicizma na stališčih, ki so v času (zgodnjega) Mahničevega nastopa pomenile pravzaprav nasprotno pozicijo. Proces bi morda lahko s parafrazo imenovali kar »krožno pot kontrarevolucije« (v ideološkem smislu), saj se s prehodom v novo državo in novim položajem v njej politični katolicizem znajde prav na pozicijah, ki so v času njegovega konstituiranja pomenile že »antipod« pri legitimizaciji njegove lastne ideologije s konca 19. stoletja.

V novih razmerah se znotraj ideologije političnega katolicizma na Slovenskem stanovski, korporativistični in podobni koncepti »urejene« parlamentarne demokracije tako začasno umaknejo splošni volilni pravici in suverenosti naroda.

Tako lahko, v očitni diskontinuiteti z načinom in do tedaj veljavnimi ocenami, Viktor Korošec leta 1923 v *Času* zapiše:

*»Iz francoske revolucije, ki je dala evropski celini prvo demokracijo, sta vzrastli dve ideji, ki sta odločilno vplivali na ves nadaljnji razvoj: narodna in socialna.«<sup>250</sup>*

<sup>247</sup> Slovenec, maj 1918, št. 98, 100, 101, 103.

Glej tudi: dr. Leopold Lenard, Opazke na robu (H kontroverzi P. Biederlack - dr. Janežič), Jugoslovan, 1. junij 1918.

<sup>248</sup> Čas 1923/24, str. 153.

<sup>249</sup> Cit. po: Janko Pleterski, Prva odločitev Slovencev za Jugoslavijo, Ljubljana 1971, str. 266.

<sup>250</sup> Viktor Korošec, Mednarodna zaščita manjšin v Jugoslaviji, Čas 1923/24, str. 3 - 16.

Enako je mnenje Aleša Ušeničnika o francoski revoluciji (leta 1925) izjemno »tolerantno« in v nekem smislu celo presega (že navedeno) Krekovo – seveda leta 1925 in nikoli (ne prej ne pozneje) več:

*»Ali ni povzela vseh teh misli tudi francoska revolucija (1789)?*

*Da, povzela jih je z geslom: svoboda, enakost, bratstvo, a je mešala prave in krive pojme: svobodo je umevala tudi kot svobodo od božjih postav, enakost kot zanikanje vsake avtoritete, bratstvo kot bratstvo po naravi brez božjega očetovstva.*

*Vendar je imela francoska revolucija po tem, kar je bilo v tem gestu krščanskega, tudi dobre posledice: razbila je absolutizem vladarjev in premoč plemstva ter pripravila tla za osvobodjenje narodov in delavskih stanov. Za francosko revolucijo je prišlo leto 1848, ki je prineslo to dvojno svobodo: konstitucionalizem in zemljiško odvezo.»<sup>251</sup>*

Tudi če so se zaradi nekaterih pomanjkljivosti parlamentarne demokracije pojavila različna (tudi zelo upravičena in utemeljena)<sup>252</sup> mnenja o nujnih spremembah in izboljšavah parlamentarnega sistema, v prvih letih po vojni v katoliškem tisku ni (več) opaziti tendenc, ki smo jih lahko opazovali vse do nje.

Posebno mesto, ki zahteva pojasnitve, imata po prvi svetovni vojni ustavni predlog Jugoslovanskega kluba<sup>253</sup> (Gosarjev) in predlog o uvedbi dvodomnega parlamentarnega sistema, objavljen v *Socialni misli* leta 1922. Gosar predlaga nekakšno kombinacijo: politična zbornica naj bi bila voljena po načelu splošne in enake volilne pravice, »stanovske interese« pa bi zastopala socialno-ekonomska zbornica, ki bi bila voljena po stanovih (nekakšen senat).<sup>254</sup>

Glede na čas in razmere je Gosarjev osnutek v mnogih točkah, zelo napredno zastavljen (žensko vprašanje, smrtna kazen, vojska) in nima antidemokratske osti. Gosar je pozneje tudi sam očital »stari struji«, ki je v dvajsetih letih zavračala njegove stanovske ideje, da jih je v tridesetih letih uveljavljala v »najskrajnejši, pretirani in zmotni obliki«.<sup>255</sup> Gosar pomeni posebnost, saj so njegovi pogledi na avtonomijo trga (npr. delovne sile ali trga sploh), socialno politiko, gospodarska vprašanja itd. tudi sicer bistveno drugačni, tj. (znotraj široke palete konceptov družbene prenove v katoliškem taboru) izjemno napredni in demokratični.<sup>256</sup> V tem smislu se zdi, da je prav Gosar pozneje edini pravi Krekov naslednik, ki je bil sposoben stvarne nadgradnje Krekovega programa.

<sup>251</sup> Aleš Ušeničnik, *Socialno vprašanje*, Ljubljana 1925, str. 21.

<sup>252</sup> Npr. prof. Pavao Butarac, *Proti sadašnjem obliku parlamentarizma*, Čas 1922, str. 73 - 86.

<sup>253</sup> Glej v: A. Gosar, *Razprave*, Ljubljana 1932, str. 161 - 163.

<sup>254</sup> A. Gosar, *Načrt političnega programa*, *Socialna misel*, Ljubljana 1922, I., št. 6, str. 185 - 189; Glej tudi: A. Gosar, *Od demokracije k avtonomizmu*, Čas 1926/27, str. 146 - 162.

<sup>255</sup> Prim. Milan Zver, *Korporativizem v slovenski politični misli v 20. in 30. letih*, Časopis za kritiko znanosti 1992, št. 148/149, str. 38.

<sup>256</sup> Prim. npr. Andrej Gosar, *Razprave*, Ljubljana 1932.



Nov (stari) trend je opaziti šele proti sredini dvajsetih let, ko se v katoliškem tisku pojavi vrsta predlogov (v obliki recenzij, člankov itd.) o družbeni prenovi, ki so temeljili na neoromantičnih organicistično-korporativističnih osnovah (Josip Jeraj, Ivan Ahčin idr.).<sup>257</sup>

Leta 1924 je dr. Anton Breclj objavil svoj članek *Organizem - avtonomija in centralizem*<sup>258</sup> in v njem (brez posebnih poudarkov) skuša na zanimiv, poljuden način poskušal prikazati domnevno analogijo med državno organizacijo in človeškim organizmom v smislu okazionalistično-organicističnih predstav.

Eden od prvih, ki se je (spet) oglasil z neposredno kritiko parlamentarizma, pa je bil dr. Josip Jeraj. Boj proti *»liberalnemu pojmovanju konstitucionalizma in z njim združenemu lažidemokratskemu parlamentarizmu«*<sup>259</sup> pa je ne nazadnje sovpadal tudi z avtonomističnimi zahtevami Slovenske Ljudske Stranke:

*»Ta parlamentarizem že davno več ni za naše razmere, je bolj ovira kakor pospeševanje državnega življenja, če izvzamemo mogoče Angleško, kjer še kolikor toliko prospeva. Ni tudi to čudno! Kajti kakor individualizem sam, tako nosi v sebi tudi njegov otrok »demokratski« (navednice avtorja) konstitucionalizem kal za razkroj in razcep.«*<sup>260</sup>

Josip Jeraj je v tem smislu zapisal:

*»Drugi vzrok, da se Francozi in Angleži še tako malo udeležujejo prerojevalnega gibanja, je ta, da so prav oni duševni očetje demokratizma, ki se je popolnoma izpačil v racionalistični mehanizem, ki je v tej obliki, kakor je danes, napreduku skoraj še bolj nevaren, kakor je bil absolutizem prosvetljene dobe.*

*Ta zapadni racionalistični demokratizem bomo morali premagati ravno Slovani s svojim bogatim duševnim življenjem. (...) Katoliški socialni pokret je pri nas praktični sad tega gibanja. Zasnoval si je široki samoupravni sistem po občinah in stanovih in razvil kat. verski in kulturni program. To je kulturni in gospodarski red bodočnosti, ki odgovarja popolnoma velikim duševnim idealom pravičnosti in ljubezni. Ne bo še morda zmagal danes ali jutri, - veliki preobrati se počasi razvijajo, - a prvi pogoji so dani. Treba bo samo ves naš pokret še bolj poglobiti s študijem kulture in socialnega gospodarstva v najidealnejši dobi srednjega veka. Marsikatero spodbudo, posebno na polju stanovske kulture, homo lahko dobili od tam.«*<sup>261</sup>

Iz citata (podobnih mnenj iz katoliškega tiska tega časa bi lahko navedel prazaprov nešteto, še posebno iz druge polovice tridesetih let) je razvidno, kako

<sup>257</sup> Prim. J. Jeraj, Čas 1923/24, str. 153, ali J. Jeraj, Prerod človeštva in Slovanstvo, prav tam, str. 265 - 275.

<sup>258</sup> Dr. Anton Breclj, Organizem - avtonomija in centralizem, Čas 1924/25, str. 108 - 115.

<sup>259</sup> Prim. Josip Jeraj, Ustavni problem naše države, Socialna misel, let. II., str. 130.

<sup>260</sup> Prav tam.

<sup>261</sup> Josip Jeraj, Čas 1924, str. 273.

prav je imel Friedrich A. von Hayek, ki je leta 1938 opozarjal na nevarnost antiliberalizma kot »antizahodnosti«. Čeprav je Hayek omejeval na kritiko liberalne ekonomije s strani fašizma/nacizma in socializma/komunizma, bi veljalo dodati, da velja popolnoma isto tudi za (večino) konceptov družbene prenove iz katoliških vrst v tridesetih letih, kakor je to splošna značilnost ideologije političnega katolicizma v Evropi:

*«Intelektualnega vpliva nemških mislecev tega obdobja na ves svet ni podpiral le upoštevanja vreden nemški materialni napredek, temveč še toliko bolj izjemen sloves, ki so si ga nemški misleci pridobili v preteklih stoletjih, v času, ko se je Nemčija znova integrirala v skupno evropsko civilizacijo in v njej prevzela celo vodilno vlogo. A ta sloves je kmalu pripomogel k temu, da so se iz Nemčije začele širiti ideje, ki so bile v popolnem nasprotju s temelji te civilizacije. Nemci sami – ali usaj tisti med njimi, ki so te ideje širili – so se v celoti zavedali tega protislovja. Že precej pred rojstvom nacizma so skupno dediščino evropske civilizacije preimenovali v »zahodno civilizacijo«, pri čemer jim »zahod« ni pomenil nečesa, kar je zaradi svojih civilizacijskih lastnosti drugačno od Orienta, temveč zgolj svet zahodno od Rena. »Zahodnost« je v tem primeru postala sinonim za liberalizem, prosto trgovino ter vse oblike internacionalizma ali ljubezni do miru.*

*Toda kljub slabo prikritemu preziru vedno številčnejših Nemcev do teh »publih« zahodnih idealov, oziroma mogoče prav zaradi tega, so zahodnjaki še naprej uvažali nemške ideje itd.»<sup>262</sup>*

Omenjeno »antizahodnjaštvo« je bilo očitna lastnost fašizma/nacizma, socializma/komunizma in (dodati je potrebno) tudi desnega krila političnega katolicizma v Ljubljani. Del »zgodovinske krivde« (če ta obstaja) jasno kaže tudi v to smer.

Vprašanje kritičnega odnosa do avtonomije (posameznika, družbenih podsystemov itd.) je nekakšna konstanta avtoritarnih ideologij in končno vse do danes predmet razprav, ki namesto racionalnih odgovorov, na resna aktualna družbena vprašanja, ponujajo/ideologizirajo prav »antizahodnjaštvo« v najrazličnejših oblikah. To naj bi Evropo in svet rešilo pred moralno, ekološko, potrošniško itd. katastrofo. S tem seveda ne mislim na opozarjanje na »potrošništvo«, »materializem« itd. in iskanje odgovorov na ta in podobna družbena vprašanja. Mislim na tiste zahteve po integraliziranju družbe, ki se za temi (realnimi problemi) skrivajo in vedno znova ponujajo nekakšen »Endlösung« vseh teh problemov, ki da so sploh posledica »rasnega mešanja«, »odpada od vere« ali »odkritja nafte«. Tem bi moral veljati Ušeničnikov nasvet, naj raje »sedejo v kot in čakajo čudežev ali katastrof«,<sup>263</sup> kot da obremenjujejo racionalen (demokratičen) diskurz.

<sup>262</sup> Friedrich A. Hayek, Pot v hlapčevstvo, Ljubljana 1991, str. 34.

<sup>263</sup> Čas 1905, str. 256.

V Sloveniji tridesetih let je razmislek o družbeni krizi dobival eshatološke dimenzije:

»Žal se je že izza dobe renesanse en del krščanske Evrope začel odtujevati krščanstvu. Mnoge je premamila lepota helenskih umetnin, da so z umetnostjo poganjskih umetnikov prevzemali tudi njih poganjsko mišljenje in življenje.«<sup>264</sup>

Ušeničnik je v katoliški reviji *Čas* leta 1928 predstavil *Kunschak-Lugmayerjev program* (t. i. *linški program* iz leta 1923) avstrijskih krščanskih socialcev, ki svojo idejno podlago povzema po Karlu von Vogelsangu. Ta (*linški program*) je bil pozneje poleg okrožnice *Quadragesimo anno* in teorij Othmarja Spanna ideološka osnova Dollfussove diktature v Avstriji 1934.<sup>265</sup>

O pravem »razcvetu« (renesansi) korporativističnih, antidemokratskih projektov znotraj konceptov družbene prenovе v katoliškem taboru pa lahko govorimo po gospodarski krizi v začetku tridesetih let, ki v Jugoslaviji sovpadajo z uvedbo kraljeve diktature in papeško okrožnico *Quadragesimo anno*.

Dr. Ivan Ahčin tako v članku *Korporativna ideja po okrožnici Quadragesimo anno*, komentira razvoj parlamentarne demokracije, ki naj bi bil potekal v »nepravi« smeri vse od razsvetljenstva.<sup>266</sup> V članku napoveduje, kako bo potrebno pripraviti družbene koncepte, ki bodo upoštevali navodila papeške okrožnice. Pri tem se je že zavedal podobnosti (glede na možnost interpretacije okrožnice) med fašističnim korporativizmom v Italiji in korporativizmom, ki ga je propagirala okrožnica. V tem kontekstu zavrača tudi fašistični korporativni model, v katerem naj bi bila »vloga države pretirana«. Ahčin pa se ob tem sklicuje prav na Othmarja Spanna, ki je v tem času vodilni ideolog politične povezave med fašistično paravojaško organizacijo Heimwehr in krščanskimi socialci v Avstriji, kakor pozneje tudi najpomembnejši ideolog Dollfussove diktature.<sup>267</sup>

Univerzalizem Othmarja Spanna je sicer predstavljal ideološko podlago nemški desničarski organizaciji Stahlhelm pred vzponom nacizma, pomenil je politični program fašističnim oddelkom v Avstriji (Heimwehr), vpliv njegovega univerzalizma pa je bil občuten tudi v Nemčiji po 1933 in v fašistični Italiji.

Spannov univerzalizem je povzel po romantikih (Adam Müller, Franz Baader idr.) in prehaja v okazionalizem<sup>268</sup> prek etatizma in nacionalizma-šovinizma (del-

<sup>264</sup> Aleš Ušeničnik, *Katoliška načela*, Domžale - Groblje 1937, str. 12.

<sup>265</sup> Tako: Ulrich Kluge, *Der österreichische Ständestaat 1934 - 1938*, Wien 1984, str. 47; prim. tudi Klaus Berthold, *Österreichische Parteiprogramme*, Wien 1967, str. 371 - 374.

<sup>266</sup> Ivan Ahčin, *Korporativna ideja po okrožnici Quadragesimo anno*, *Čas* 1931/32, str. 169 - 185.

<sup>267</sup> *Čas* 1931, str. 169 - 185.

O vlogi O. Spanna pri (ideološki) pripravi na diktaturo v Avstriji glej: Klaus Jörg Sigfried, *Univerzalismus und Faschismus*, Wien 1974; ali Emmerich Talos/Wolfgang Neugebauer, *Austrofaschismus* (zbornik), Wien 1985; in dela omenjenih avtorjev, prim: Othmar Spann, *Der wahre Staat*, Jena 1931; ali O. Spann, *Ständisches Leben*, Wien 1934.

<sup>268</sup> Prim. Spann, *Der Wahre Staat*, str. 82.

no po državi, delno po narodu). Okazionalizem Othmarja Spanna se v bistvu opira na t. i. romantični okazionalizem iz konca 18. stoletja. Predstavniki okazionalizma, kot npr. Adam Müller, so negirali princip identitete med subjektom in objektom in v nauku o deljivosti »subjekta-objekta« videli moment, ki omogoča/vodi k višji celoti (oziroma že pomeni višjo celoto). Spann je ta nauk priredil in odnos posameznik - država postavil v funkcijo oblikovanja take višje celote. Politično aplikativna je postala teorija šele, ko so kot »posamezen del« predpostavili npr. »rasno čistega Nemca« (!?), kot celoto pa državo.

Aktivnost posameznika, ki naj bi bila (zaradi kvarnega vpliva individualizma) »usmerjena stran od celote«, naj bi torej povzročila »kapitalistični razvoj« in na drugi strani uničevala »višjo duhovno celoto/skupnost«, ki naj bi tako padala v vse večjo duhovno siromaštvo. Zato bi bilo potrebno državo najprej »očistiti« vseh individualističnih domačih elementov (Nemcev, ki so zastrupljeni z individualizmom) in vseh elementov, ki ne sodijo v državno-narodni okazionalistični okvir (Slovencev, Židov itd.) in ukiniti »individualistično«, »navidezno« (tj. parlamentarno) demokracijo, ki da vodi v »atomizacijo« družbe (Spann).<sup>269</sup>

Tako očiščeno in na stanovih temelječo državo je Adam Müller imenoval »totalnost medčloveških odnosov.«<sup>270</sup> Prehod v t. i. »družbeni okazionalizem« pa je pri Spannu seveda bistveno povezan z vprašanjem individualizma, ta pa z vprašanjem demokracije. Pri tem spekulira z avguštinskim principom ordo/natura (tj. višji po npravnosti/nravi, nižji po redu/stanu):

*»- kako se del/posamezno/ločeno (die Einzelheit, die Besonderheit) prek skupne substance tvori?*

*- kje v skupni substanci naj bi bila pravzaprav dana začetna točka individualnosti? (die Sondertümliche)*

*- katere so življenske in gibalne sile celote?*

*Antični idealizem razlaga individualnost posameznika kot vedno drugačno nasprotje med materijo in idejo... samo to pa ne zadošča... itd.<sup>271</sup> (...) Medtem, ko si na strogi platonistični način lahko predstavljamo celoto le kot nekaj dokončnega in njen del kot nekaj, kar obstaja kot naknadno delovanje (die Teilname) na tej ideji, izhajam jaz iz tega, da celota nikoli ni nekaj dokončnega, da je nekaj stalno spreminjajočega se, kar se v poteku (procesu) samoustvarja in izgrajuje. (...) Kje leži ta moment življenskosti, ki ustvari celoto in jo ustvarja vedno znova?*

*Če najdemo odgovor na to vprašanje, smo spoznali bistvo sleherne celote.<sup>272</sup>*

Ob koncu podaja tudi »končen odgovor«:

<sup>269</sup> Prim. Othmar Spann, Der wahre Staat, Jena 1931, str. 82.; Prim. Klaus Jörg Siegfried, Universalismus und Faschismus, Wien 1974, str. 32.

<sup>270</sup> Othmar Spann, Der wahre Staat, str. 81.

<sup>271</sup> Othmar Spann, Der wahre Staat, str. 25.

<sup>272</sup> Prav tam, str. 26.

*«Enakost ne more biti univerzalističen pojem, četudi se ga tolikokrat jemlje kot »urbunec pravičnosti» (navednice avtorja). Univerzalistično dojetje pojma enakost v bistvu zahteva neenakost s tem, ko usakemu dodeljuje različno mesto v celoti (dodeljena, distribuirana pravičnost). Vsaka celota mora, strukturno vzeto, nujno sestojati iz različnih (diferenciranih) delov. Kašaste istovrstnosti, homogenosti ni v nobenem organizmu. (...)*

*Enakost tako nujno vsebuje podrejanje in je v tem smislu makiavelizem. To je vladavina (splošna volilna pravica, op. E. P.) povprečnega, slabšega, ki povzdiguje šibkejša, močnejša pa zatira.»<sup>273</sup>*

Pri večini slovenskih avtorjev pa prehod v okazionalizem seveda ni potekal prek šovinizma in etatizma, temveč prek »estetizacije» idealne:

- družine,
- stanov,
- naroda,
- države, v smislu (katoliškega) organicizma.<sup>274</sup>

*«Seveda ni mogoče izvesti tako dalekosežne socialne reforme brez duhovno-verske obnove. Zavedajmo pa se, da v resnici ne gre za nekaj čisto novega. Nasprotno, gre za obnovo starega, pristnega krščanstva, ki je raslo iz ideje o mističnem telesu Kristusovem in ki ni ne romantična ne utopična. Saj vemo, da je iz nje izrasel idealni tip družine, stanu, naroda in države.»<sup>275</sup>*

Pričenjal se je proces spogledovanja ideologov (tudi slovenskega političnega katolicizma z ideologi evropskih totalitarnih in avtoritarnih režimov, kar bomo lahko spremljali ob pojavu posameznih ideoloških projektov (teoretično) in ob pojavu diktatur v posameznih državah. Za ta odnos je značilno, da so eksponenti političnega katolicizma na Slovenskem uvedbo diktature po posameznih državah (Avstrija, Španija, Portugalska itd.) najprej pozdravljali, če pa je pozneje prišlo do nasprotij med radikalno in avtoritarno desnico, so jih pozneje obsojali kot družbene projekte, *«ki da se ne razvijajo v pravi smeri»*, ali kot npr. fašizem (kakor piše npr. Aleš Ušeničnik)<sup>276</sup> so v *«avtoritarnosti pretiravali»*. Taka nasprotja med totalitarno in avtoritarno diktaturo (oziroma radikalno in konservativno desnico) so se vedno znova pokazala pri

- vlogi države,
- vlogi Cerkve v državi in družbi,
- vlogi posameznika v družbi (vzgoja mladine, šolstvo),
- rasističnih teorijah.

<sup>273</sup> Prav tam, str. 44.

<sup>274</sup> Prim. Ivan Ahčin, Totalna država, Čas 1933/34, str. 233 - 244.

<sup>275</sup> Ivan Ahčin, Korporativna ideja po okrožnici »Quadragesimo anno», Čas 1931/32, str. 182.

<sup>276</sup> A. Ušeničnik, Obrisi socialnega vprašanja, Domžale - Groblje 1938, str. 54 - 55.

Razvoj v Sloveniji je z zgornjo shemo, ki velja za Evropo, povsem v sozvočju in evropski razvoj je lepo primerljiv s stanovskimi zamislimi znotraj slovenskega prostora, od Josipa (Jožeta) Jeraja, Ivana Ahčina idr. do Cirila Žebota. Seveda je v omenjenih projektih parlamentarna demokracija vedno znova »nadomeščana« (beri ukinjana) z »vertikalno strukturiranimi stanovskimi zastopi«, ki naj bi nadomestili »atomiziranost« družbe, ki da jo je zakrivil liberalizem/individualizem, marksizem pa naj bi jo zdaj ponovno »napačno integriral«<sup>277</sup> na razredni osnovi.<sup>278</sup>

Nasprotno je ideološko spogledovanje z radikalno desnico potekalo na:

- odpravi razrednega boja,
- kritiki kapitalizma/liberalizma in socializma/marksizma,
- priznavanju katoliške vere kot temeljnega elementa nacionalne kulture in identitete,
- antikomunizmu.

Ali kot je zapisal dr. Aleš Ušeničnik leta 1938:

*»S čim se torej bliža fašizem pravi rešitvi socialnega vprašanja?*

*Fašizem se bliža pravi rešitvi socialnega vprašanja:*

*a) ker zanikuje na eni strani individualizem in kapitalizem, na drugi strani socializem in komunizem, ter hoče naravnati vse gospodarstvo na občo blaginjo, tako da bi bilo dobro vsakemu in vsem;*

*b) ker hoče prav radi tega odpraviti razredni boj in stavke (štrajke), ki razdirajo socialno in gospodarsko življenje;*

*c) ker uvaja korporacije, ki naj bi se z njimi socialno in gospodarsko življenje uredilo ter dejansko premagalo individualizem in socializem.*

*Ali je fašizem že kaj dosegel? (...)*

*Ali je upanje, da bo fašizem končno rešil socialno vprašanje?*

*Da bi fašizem končno rešil socialno vprašanje, tega upanja ni.*

*a) Res je avtoritarna država nasproti razbrzdani demokraciji bolj zmožna izvesti potrebne socialne in gospodarske reforme. Toda fašizem avtoritarnost pretirava (sic!) tako, da duši pravo svobodo.»<sup>279</sup>*

Za razumevanje dojemanja »demokracije« pri vodilnih ideologih političnega katolicizma na Slovenskem si bo treba ogledati posamezne »projekte« in opozoriti na njihov ideološki izvor, saj imamo dostikrat opraviti s (bolj ali manj) prenesenimi ideološkimi konstrukti iz omenjenih držav (četudi poskuša biti večina avtorjev »originalna«, nekateri pa celo poudarjajo svojo »jugoslovansko« ali drugačno izvirnost), kjer je koalicija med radikalno desnico in političnim katolicizmom po pravi-

<sup>277</sup> V tekstu večkrat namerno uprabim retrogradno terminologijo, ki jo povzemam iz tekstov tistega časa.

<sup>278</sup> Tezo lahko zasledimo tako pri Othmarju Spannu, kakor Alešu Ušeničniku, Cirilu Žebotu in drugih.

<sup>279</sup> Aleš Ušeničnik, Obrisi socialnega vprašanja, Domžale - Groblje 1938, str. 54 - 55.

lu ukinjala parlamentarno demokracijo (največkrat z državnimi udari ali izzvano državljansko vojno) in jo nadomeščala z avtoritarnimi ali totalitarnimi, stanovsko-korporativističnimi diktaturami.

*„Čitatelj, ki je brez predsodkov, bo mogel iz povedanega razbrati, da je temeljna misel za korporativno gibanje socialno zdrava in vredna vse pozornosti posebno v našem času, ko nas razvoj iz preživelega gospodarskega liberalizma na eni strani tira v marksistični kolektivizem in po drugi strani v avtoritarne diktature s korporacijami, ki so bolj umetne kakor pa ustrezajoče stvarnemu življenju. Mi bomo hoteli iz sedanjega gospodarskega nereda<sup>280</sup> ubrati drugo pot, ki je združljiva s človeško svobodo in njegovim dostojanstvom.“*

Ob tem je treba dodati, da nastopa negativen odnos do parlamentarne demokracije vedno kot rezultat univerzalističnih predstav o družbi, po katerih ni prostora za avtonomijo (trga, kulture, znanosti itd. in seveda tudi politike) posameznih družbenih področij, tj. parlamentarna demokracija je zgolj eden od elementov, ki je ideologom političnega katolicizma v napoto pri realizaciji omenjenih projektov *»družbene prenove«*.

V večini katoliških držav v Evropi sta tako uradna Cerkev kakor politični katolicizem veliko raje sodelovala z avtoritarnimi desnimi režimi, ki niso bili preveč *»revolucionarni«* (npr. Španija, Portugalska, Avstrija).

Če radikalna desnica ni bila preradikalna in jo je politični katolicizem (vsaj delno) uspešno obvladal, sta tak diktatorski režimi Cerkve in politični katolicizem odobraval.<sup>281</sup>

V tem kontekstu je potrebno spremljati tudi odzive ideologov slovenskega političnega katolicizma na uvedbo diktatorskih režimov v evropskih državah in njihov odnos do omenjenih diktatur.

Tako lahko šele presojamo poznano geslo *»vsaka družbena ureditev in oblika vladavine je lahko dobra, če služi splošni blaginji«* in v tem kontekstu (in s tega stališča) lahko tudi presojamo, katera družbena ureditev se je (katerim) ideologom političnega katolicizma na Slovenskem zdela *»optimalna«*, katera idealna.

Iz tolikokrat citiranega *»vsaka oblika družbene ureditve je lahko dobra«* namreč ne gre izpeljati pozitivnega odnosa do parlamentarne demokracije ali suverenosti ljudstva, temveč večkrat (tj. pri različnih avtorjih in v različnih obdobjih) tudi prav nasprotno ali vsaj irelevantno stališče - v skladu z aktualnim političnim interesom.<sup>282</sup>

<sup>280</sup> Ivan Ahčič v sklepu svojega članka Korporativizem, Čas 1939/40, str. 130.

<sup>281</sup> Prim. Richard J. Wolff/Jörg K. Hoensch, Catholics, the State and the European Radical Right 1919 - 1945, New York 1987; ali Stanley G. Payne, The Concept of Fascism, v: Stein Ugelvik Larsen, Who were the Fascists, Bergen 1980, str. 15 - 25.

<sup>282</sup> Glej npr. Kleines Soziallexikon (Im Auftrag der Kommission für soziale und politische Bildung der Bundesarbeitsgemeinschaft für Katholische Erwachsenenbildung in Österreich) Edeltraud

Da je šlo za vsebinsko in pojmovno zmedo, je razbrati tudi iz terminologije, kot »*avtoritarna demokracija*«, »*totalitarna demokracija*« itd. Od deklariranega cilja (tj. idealizirane harmonije v zemeljski »*civitas Dei*«) pa prek strinjanja z nedemokracijskimi postopki za njeno realizacijo do avtoritarne/totalitarne družbene ureditve dejansko ni bilo več daleč.

Okrožnica *Quadragesimo anno* je v tem kontekstu pomenila zeleno luč za zunanjo (s tem mislim na aplikacijo tujih avtorjev) in notranjo ideološko diferenciacijo. V obstoječih (tedanjih) razmerah je pravzaprav prišla »kot naročena«.

Ušeničnikov načelni »*Roma locuta - causa finita*« je pomenil jasno znamenje za odnos do »liberalizma« in »socializma«.

Že v predstavitvi okrožnice Ušeničnik pravi:

*«Ker je Pij XI. v tej okrožnici avtoritativno razrešil nekaj prepornih vprašanj, ki so povzročala v katoliških vrstah needinost, bo zdaj mogoče to edinost utrditi, če se le vsi katoličani, kakor je njih dolžnost, postavijo na temelj te okrožnice.»*<sup>283</sup>

In dalje izrecno:

*«Prisrčen opomin k edinstvu. Treba je, pravi papež, imeti skupno dobro pred očmi in radi njega, če treba, časih žrtvovati tudi svoje nazore in misli.»*<sup>284</sup>

Prav tako je že v predstavitvi tudi obsodil tuje in domače avtorje, ki da so z okrožnico v nasprotju. (Npr. Anton Orel v Avstriji, Wilhelm Hohof v Nemčiji idr., kakor v Sloveniji lista *Ogenj in Delavska pravica*, Gosarja pa že zaradi termina »*krščanski socializem*«, čeprav ga je v dvajsetih letih uporabljal tudi sam.)<sup>285</sup>

Z okrožnico so se ideologi političnega katolicizma, ki so v nasprotju s splošno in enako volilno pravico in parlamentarno-demokracijskim principom zagovarjali t. i. »*urejeno volilno pravico*« in s tem stanovsko-korporativistično družbeno ureditev, ki naj bi nadomestila »*liberalno lažidemokracijo*«, čutili potrjeni v svojih prizadevanjih.

Kot je zapisal Ušeničnik:

*«Zahteve političnega liberalizma so: suvereniteta ljudstva, ljudska volja vir vsega prava, republikanska vladavina, splošna in enaka volilna pravica - in sicer vse to načelno, v določenem in zavednem nasprotju proti krščanskim idejam o božji avtoriteti, o naravnih etičnih zakonih socialnega življenja, o relativnosti*

---

Buchberger/Walter Suk, Linz 1988, geslo Demokratie. (Prim. stališča II. vatikanskega koncila do parlamentarne demokracije glej: Otto Schulmeister, Kirche, Ideologien und Parteien, v: Erika Weinzierl, Kirche in Österreich, Wien 1966, str. 238 - 239.)

<sup>283</sup> A. Ušeničnik, Okrožnica Papeža Pija XI. o obnovi socialnega reda po evangelijskih načelih, Čas 1931, str. 360.

<sup>284</sup> Prav tam, str. 380.

<sup>285</sup> Prim. A. Ušeničnik, Socialno vprašanje, Ljubljana 1926.



*vladavin in ustav. (...) Vendar je v velikem slavil svoje zmagoslavje s francosko revolucijo in prešel potem v uso miselnost modernih držav.*<sup>286</sup>

Tudi Ivan Ahčin komentira okrožnico in se pri tem sklicuje na Othmarja Spanna (vodilnega ideologa »avstrofašizma«).<sup>287</sup> O parlamentarni demokraciji se Ahčin sicer še ne izreka čisto neposredno, ker pa povzema omenjenega avtorja, je očitno, v kakšni smeri si Ahčin predstavlja »demokratični razvoj«:<sup>288</sup>

*»Danes ne more nihče več zanikati resnične krize, ki do dna pretresa liberalno kapitalistični gospodarski sistem. Priznati morajo to tudi tisti, ki ta sistem zanekrat še umetno vzdržujejo. Kar doživljamo, je tako kriza socialne politike, strokovnih organizacij in trustovstva, kakor tudi kriza formalne demokracije, ki ni nikaka demokracija, v kateri bi moglo ljudstvo rasti in napredovati.»*<sup>289</sup>

Okrožnica je nastala v času, ko je bila parlamentarna demokracija v večini evropskih držav v krizi in je bila postavljena pod vprašaj tudi v liberalnih in socialdemokratskih krogih. Jacques Droz imenuje ta čas »zahod liberalizma«, vendar pa je treba poudariti, da je bila organicistično-stanovska zamisel preoblikovanja družbe znotraj ideologije političnega katolicizma konstantno prisotna vse od druge polovice 19. stoletja. S tem bi rad opozoril na to, da se stanovsko-korporativistični modeli družbene (pre)ureditve ne pojavijo v Sloveniji v dvajsetih in tridesetih letih zgolj kot odgovor na gospodarsko krizo in krizo demokracije,<sup>291</sup> še manj pa zgolj kot rezultat oziroma posledica aplikacije okrožnice *Quadragesimo anno*. V resnici gre za (pre)interpretacijo stanovsko-organicističnih zamisli, ki so znotraj ideologije političnega katolicizma ves čas (v Sloveniji od konca 19.) stoletja bolj ali manj latentno, vendar konstantno prisotne. Predstavljale so alternativo družbeni ureditvi, ki je nastala kot posledica »odpada od vere«, ki naj bi se bil začel z renesanso, nadaljeval s humanizmom, razsvetljenstvom, francosko revolucijo itd., in če spremljamo razvoj od konca 19. stoletja, vidimo, da se pojavljajo vsakič, ko so aktualno-politične razmere za to primerne. V tem smislu predstavljajo nekakšno konstanto v (sicer nepredvidljivem) sistemu akomodacije, za katerega je sicer značilno, da na družbene izzive pogosto reagira stihijsko. V ozadju

---

Kot zanimivost velja omeniti (o terminih), da je Ušeničnik leta 1896 uporabljal tudi termin »krščanski komunizem«, ki ga je postavljal nasproti »komunizmu socialne demokracije«. (Glej - RK 1896, str. 348 - 349).<sup>286</sup>

<sup>286</sup> Uvod v krščansko ociologijo, Ljubljana 1920, str. 96.

<sup>287</sup> Glej: Othmar Spann, Der wahre Staat.

<sup>288</sup> Ivan Ahčin, Korporativna ideja po okrožnici »Quadragesimo anno«, Čas 1931/32, str. 169 - 185.

<sup>289</sup> Prav tam, str. 182.

<sup>290</sup> Janko Pleterski, Katoliške stranke in demokracija pred zmago nad fašizmom, Senca Ajdovskega gradca, Ljubljana 1993, str. 43; ali Peter Vodopivec, O svetlobi in barvi tridesetih let, Naši razgledi, 20. april 1990.

<sup>291</sup> Milan Zver, Korporativizem v slovenski politični misli v 20. in 30. letih, Časopis za kritiko znatnosti 1992, št. 148 - 149, str. 37 - 45.

je torej stalno stal ideal (v obliki nekakšne »civitas Dei«), tj. družbe, ki bi se odrekla »brezbožnim pridobitvam francoske revolucije« in v »novih razmerah« vzpostavila »staro družbeno harmonijo«. V vzpostavljanju avtoritarnih oziroma totalitarnih režimov v Evropi, kjer nastopa politični katolicizem s svojo stanovsko vizijo družbe (sam ali v koaliciji z radikalno desnico), v bistvu kulminira zlom, ki je prisoten vse od francoske in industrijske revolucije – »zlom« med katolicizmom in sodobnim svetom. Ta »zlom« naj bi »ozdravili« z diktaturami.<sup>292</sup> Če so bila torej sredstva za doseg cilja avtoritarna ali totalitarna, v tem kontekstu ni bilo bistvenega pomena. O tem je pisal tudi Ušeničnik:

»V sporu med univerzalizmom in solidarizmom se je resno mogoče odločiti le za solidarizem, dasi je univerzalizem bolj v skladu s časovnim duhom in zato začasno še zmaguje.«<sup>293</sup>

Podoben proces (še bolj odločen in radikalen) lahko spremljamo (npr.) tudi v filozofiji, kjer smo priča poskusu ignoriranja celotnega razvoja filozofije (od Hegla naprej), na mesto katerega je stopala »*Philosophia perennis*«, tj. posebna oblika (interpretacije) neotomizma.

Zanimiv organicistični poskus predstavlja tudi *Sociologija* Josipa Jeraja.<sup>294</sup> Avtor se sicer v največji meri sklicuje na Wilhelma Schwera.<sup>295</sup>

Eden od pomembnejših predstavnikov »slovenske korporativne šole« je tudi Jakob Alekšič, ki je v svoji *Stanovski državi* (1933) dopuščal razne poti pri uveljavljanju »sovlade ljudstva«:

»Ali stanovska država odpravlja vsak politični parlament? To nikakor ni nujno. Res odpravlja formalni demokratični parlamentarizem, ki je plod individualizma. A s tem ni rečeno, da stanovska država ne potrebuje politične sodejavnosti ljudstva. Država ni stan, kakor so ostali stanovi, ona vobče ni »stan«, kakor trdi Othmar Spann. Vršilec državne oblasti bo tudi v stanovski državi odbran in priznan od celega naroda, in narod ima pravico, da ga pokliče na odgovor. Gre le za pravi način ali obliko politične sovlade ljudstva.«<sup>296</sup>

Končno se tudi Alekšič opredeli za »pariteto« med »političnim parlamentom« in »gospodarskim zborom«.<sup>297</sup> (Kot navaja dr. Anton Trstenjak, je bil Jakob Alekšič sicer pod močnim vplivom Josipa Jeraja.)<sup>298</sup>

<sup>292</sup> Glej v Ernst Hanisch, *Die Ideologie des politischen Katholizismus in Österreich 1918 - 1938*, Wien/Salzburg 1977, str. 14.

<sup>293</sup> Aleš Ušeničnik, *Čas* 1932/33, str. 240.

<sup>294</sup> Josip Jeraj, *Sociologija*, Maribor 1932, (samozaložba).

<sup>295</sup> *Katholische Gesellschaftslehre*, Paderborn 1923.

<sup>296</sup> Jakob Alekšič, *Stanovska država*, Maribor 1933, str. 65.

<sup>297</sup> Prav tam, str. 82.

<sup>298</sup> Glej v: Anton Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem, Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941*, Simpozij 1992, str. 98.

Korporacije naj bi presegle »horizontalno« delitev družbe na razrede in jo nadomestile s stanovsko »vertikalno« integracijo:

*»V stanovski družbi, kjer vsak organiziran poklic s svojo samoupravno korporacijo prispeva po svoje k skupni blaginji, tvorijo korporacije vertikalne stebre, na katerih sloni država.«<sup>299</sup>*

O suverenosti pa:

*»Večji del ljudske suverenitete se prenese na stanove. Ta suvereniteta ni toliko neposredna, marveč bolj posredna, a zato bolj objektivna, ne subjektivna, bolj stvarna, ne demagoška, kakor je individualistična. Ker prevzamejo avtonomne korporacije velik del poslov, ki jih ima v liberalni in zlasti v kolektivistični družbi država, je stanovska država bolj sproščena in lažje vrši tiste naloge, ki ji gredo po njeni naravi. Državna oblast se ne vtika v usako malenkost, ampak obranja primerno distanco do poedincev in stanov. Ker ne kopiči vse moči v sebi, zato tudi ne draži in ne izziva državljanov, in ne vzbuja želj po prevratih. Politika dobi drug značaj, kakor ga ima v formalni demokraciji z njenimi atomističnimi strankami.«<sup>300</sup>*

Pravo triumfalistično razpoloženje pa je čutiti tudi iz poročila Žitomira Janežiča z *Nemškega katoliškega shoda* na Dunaju septembra 1933, kjer je kancler Dollfuss napovedal izgradnjo stanovsko-korporativne države na temelju okrožnice *Quadragesimo anno*.<sup>301</sup> Tipično (značilno) je pri Janežiču izenačevanje: komunizem = socialna demokracija = demokratizem. V tem kontekstu je ob recenziji Spenglerjeve knjige *Odločilna leta* zapisal:

*»Kljub vsemu temu je Spenglerjevo delo, ako odštejemo še njegovo protikatoliško in proticerkveno tendenco, polno zdravih (!) in svežih idej in nad vse aktualno. Če z ene strani utegne napraviti katoliški Cerkvi dosti škode, ji utegne z druge strani tudi pomagati h končni zmagi nad absurdnimi izrodki socializma in demokracije.«<sup>302</sup>*

Treba pa je pripomniti, da ideologom stanovske države v Sloveniji noben korporativizem (v posameznih državah, kjer so ga oklicali) ni bil povsem všeč. Razlog je preprost: kakor je bil projekt stanovske države utopičen, tako je bil izvedljiv le z državnimi intervencijami oziroma diktatorskimi sredstvi (pri tem mislim seveda tako na politične kakor na gospodarske ukrepe, kolikor jih je bilo možno po posamez-

<sup>299</sup> Jakob Alekšič, *Stanovska država*, str. 64 - 65.

<sup>300</sup> Prav tam, str. 65.

<sup>301</sup> Primerjaj: Erika Weinzierl - Fischer, *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933*, Wien 1960, str. 226; ali Ernst Hanisch: *Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des »Austrofascismus«*, v: Emmerich Talos/Wolfgang Neugebauer, »Austrofascismus«, Wien 1984, str. 61; ali Žitomir Janežič, *Nemški katoliški shod na Dunaju*, Čas 1933/34, str. 111 - 115.

<sup>302</sup> Čas 1933/34, str. 115 - 118.

nih državah v tistem času sicer sploh obravnavati ločeno). Zato so »po pravilu« vsak poskus uvajanja avtoritarne stanovske ureditve (Italija, Španija, Avstrija, Portugalska itd.) v katoliškem tisku najprej pozdravili (*Slovenec*, *Čas*, idr.), ko pa je pozneje prišlo do navedenih »klasičnih« nasprotij med političnim katolicizmom in totalitarno državo, so ga razglasili za zgrešenega ali vsaj »ne čisto pravega«. Poleg tega, kot kaže, ni bilo popolnoma jasno, kaj pomeni že (oziroma še) uresničevanje stanovsko-korporativnih zamisli v smislu okrožnice *Quadragesimo anno* in kaj ne (več). Tako je po drugi strani npr. tudi Rooseveltov *New Deal*, v Italiji razglašen za razvoj v korporativistični smeri in ob Rooseveltovih potezah se je tudi Ivan Ahčin spraševal, ali ne gre morda tudi v Združenih državah za začetek korporativnega razvoja.<sup>303</sup>

O demokraciji je isti Ahčin pozneje (1934) zapisal:

*»Posebno na gospodarskem polju so pri tempu časa, ki ga živimo, nešteto krat potrebne zelo hitre poteze in odločitve, katere bi parlament s svojimi debatami le zavlekel ali na škodo narodu celo preprečil. Sicer pa to ni nobena teorija. Tudi v državah, kjer vlada parlamentarna demokracija v polni moči, vidimo, da delajo vlade vedno bolj s pooblastili, ker bi vsaj v nekih slučajih parlamentarni postopek bil prepočasen.*

*Kako tej avtoritarni demokraciji (!) dati pravno obliko, je in bo moralo ostati prepuščeno poedinim državam, njihovim političnim razmeram in kulturni stopnji.»*<sup>304</sup>

Shizofrenost situacije je lepo vidna v članku istega avtorja, ko opravičuje težave diktatorskega režima v Avstriji:

*»Želja Avstrije, da kot prva uresniči v življenju socialne smernice Pijeve okrožnice *Quadragesimo anno*, je morala brez vsakega dvoma naleteti na velike težkoče. Neprilike, ki se tej nameri stavijo, niso političnega značaja (!). Težkoče so globlje, so idejne, na katere bo nujno zadel vsak reformator, ki bo po stoletju<sup>305</sup> individualistične ere, ko je na vseh področjih vladal liberalizem, skušal iskati pota zopet k organskim enotam in sestavinam družbe. Treba bo še mnogo smotrenega dela, da izidemo iz liberalističnega razkrojevalnega procesa.»*<sup>306</sup>

Ahčin, ki je bil s položajem v Avstriji po uvedbi diktature očitno dobro seznanjen, pa je v istem članku zapisal tudi:

*»Stanovski družabni red ne sme služiti za pretvezo, pod katero se odpravljajo demokratične pravice ljudstva in se mu jemlje pravica do direktnega soodlo-*

<sup>303</sup> Ivan Ahčin, Poskus načrtnega gospodarstva v Ameriki, *Čas* 1934/35, str. 69. Prim. G. Ranfagni, *I Clericofascisti*, Milan 1976, str. 146 - 148.

<sup>304</sup> Ivan Ahčin, Totalna država, *Čas* 1933/34, str. 243.

<sup>305</sup> S takim »enim stoletjem« avtor poudarja, kako kratka je doba, ko je Evropa »odpadla od Boga«... za Slovenijo pa je ta doba bila še krajša...

<sup>306</sup> Ivan Ahčin, Avstrijske korporacije, *Čas* 1934/35, str. 308.

čevanja v javnih upravnih zadevah. Resnica je nasprotna: Zdrav stanovski družabni red more kliti edinole na demokratičnem temelju in si stanovskega reda brez stanovske samouprave niti predstavljati ni mogoče.<sup>307</sup>

Je avtor pozabljal, da je za uresničevanje poklicno-stanovske družbene vizije v Avstriji bilo potrebno odpraviti prav njen demokratični temelj oziroma političnim nasprotnikom poklicno-stanovske ureditve celo vsiliti državljansko vojno in jih (glede na možnosti) tudi fizično likvidirati?

Ne, saj je šlo za čisto drugačno »demokracijo«.

Že omenjeni Josip Jeraj je tudi predstavil svoj osnutek programa družbene preureditve. Iz teksta sicer ni jasno razvidno, ali gre za paritetno sestavo (korporacijski in politični zbor) ali za popolno ukinjanje parlamenta:

*»Najvišji organ vseh korporacij pa je državna stanovska zbornica, ki je zastopnica celokupnih produktivnih slojev. Sestavljena je iz delegatov vseh korporacij in je vzklicna instanca vseh korporacij. Izdeluje tudi načrt za celokupno gospodarstvo, sestavlja razsodišča in predussem rešuje nasprotujoče si interese poklicno-stanovskih korporacij. Je v gospodarskem pogledu najvišji forum. Razen državne stanovske zbornice obstajajo še banovinski, okrajni in občinski stanovski zbori, ki izvršujejo v podrejeni kompetentnosti medstanovske zadeve na svojih odnosnih teritorijih.*

*V političnem pogledu pa je najvišji forum politična zbornica, ki opravlja vse politične posle na znotraj in na zunaj, sodstvene, splošno-prosvetne in vzgojne, vojaške, versko-politične in sploh vse izvenstanovske zadeve. Tako sta obe sferi, gospodarska in politično-kulturna, ločeni. Skupne zadeve in ustavna vprašanja pa končno rešuje paritetno zastopstvo obeh zbornic, t. j. narodno predstavništvo.<sup>308</sup>*

Mnogo bolj jasno in konkretno se je izrazil Ciril Žebot, ko predstavlja Salazarjevo diktaturo na Portugalskem. V članku, ki je poln hvale na račun portugalskega diktatorja, pravi ob koncu:

*»Avtoritarnost« (navednice avtorja) je torej lahko le potreben izraz previdnosti, utemeljen v razlogih politične nujnosti. Tako - se zdi - bo treba gledati na avtoritarnost avstrijskega režima. Portugalska je že na tem, da preide iz začetne intenzivne avtoritarnosti v dokončno ustaljenost v **organizirani svobodi** (podčrtal avtor) v smislu načela: Toliko svobode, kolikor je mogoče, toliko vezanosti, kolikor je potreba. To načelo seveda prav tako, kakor izključuje diktaturo in etatizem, ne dopušča liberalistične lažidemokracije, ki jo označuje diktatura klik na eni in anarhija mase na drugi strani...<sup>309</sup>*

<sup>307</sup> Prav tam, str. 309.

<sup>308</sup> Josip Jeraj, Konkretno osnove korporacijskega družabnega reda, Čas 1933/34, str. 175.

<sup>309</sup> Ciril Žebot, Nova Portugalska, Čas 1937/38, str. 148.

(Prehod iz »intenzivne avtoritarnosti«, ki naj bi potekala sorazmerno z »osvobajanjem družbe kvarnih vplivov«, ki da so posledica »stoletne vladavine liberalizma«, nikakor ne spominja na »postopno odmiranje socialistične države, ki se osvobaja buržoazne mentalitete« zgolj slučajno.)

Žebot je v svojem delu Korporativno narodno gospodarstvo tudi izračunal,<sup>310</sup> da javni izdatki »totalitarnih« držav (poleg vrste drugih prednosti) nič ne zaostajajo za stroški »demokracičnih« držav, problem pa vidi končno čisto drugje:

*»Toda na dnu ne gre za matematični problem večjih ali manjših stroškov. Gre za problem prvenstva oziroma zapovrstja vrednot moralnega značaja: neomejena svoboda poedinca ali socialna vezanost človekova; socialna neenakost ali politično vodeno in pravno organizirano prizadevanje po bližanju družabne stvarnosti k idealu socialne pravičnosti; družabna anarhija ali družabni mir in red, večkrat celo za ceno svoboščin človeške osebnosti.«<sup>311</sup>*

V taki (že omenjeni) pojmovni zmedi se je meja med demokracijo in »organizirano svobodo« pomikala vse bolj v smeri slednje, enako pa se je pomikala v smeri že omenjenega enačaja med gospodarsko in politično reformo. Povedano z besedami Othmarja Spanna:

*»Tisti, ki so vodili gospodarsko življenje v stanovskih časih, niso bili zgolj vodje gospodarstva, temveč so vodili celotno življenje. Srednjeveški vitez ni skrbel le za fevd, tlako in kar je bilo s tem povezano... bil je istočasno sodnik, vodja uprave... Takrat je moral kot vodja vedno znova potrjevati svojo življensko vlogo. Hladna preračunljivost današnjega gospodarstvenika, podkupljivost uradnika, oportuni- zem današnjih državnikov, politikov in profesorjev - vse to ni prišlo v poštev...*

*Te ureditve ni mogel zmotiti nikakršen marksizem, nikakršen njemu podoben družbo zastrupljajoči zvarek.«<sup>312</sup>*

Kot bi bila Avstrija (ali v našem primeru Slovenija) velika razmetana kmetija, ki bi jo bilo potrebno samo malo urediti in pospraviti.

Tega se je v katoliškem taboru dobro zavedal Andrej Gosar, ko je leta 1934 zapisal:

**»Tudi če bi vse kulturne oziroma prosvetne korporacije združili na vrhu v eno samo kulturno in vse gospodarske korporacije v eno vrhovno gospodarsko zbornico, bi bila stvar še vedno precej zamotana. Tako nam praktično preostaja prav za prav samo ena možnost, namreč da priznamo občemu političnemu predstavništvu vsega ljudstva v državi in v deželi**

<sup>310</sup> Ciril Žebot, Korporativno narodno gospodarstvo, Celje 1939, str. 306.

<sup>311</sup> Prav tam, str. 306 - 307.

<sup>312</sup> Othmar Spann, Der wahre Staat, str. 181.



*prednost pred ostalimi kulturnimi, gospodarskimi in stanovskimi korporacijami. To se pravi, v stvarih, ki presegajo interesno področje poedinih korporacij ter imajo širši, splošnejši značaj in pomen, naj ima zadnjo, odločilno besedo le politično predstavništvo naroda. To je upravičeno zlasti zaradi tega, ker je politično predstavništvo vsega naroda, dočim so vse ostale korporacije le zastopnice pošameznih skupin* (podčrtal E. P.).<sup>313</sup>

Enako se je Gosar brezupno skliceval na nujnost boja za ohranitev parlamentarne demokracije, ki je znotraj katoliškega političnega tabora bila očitno vse manj priljubljena:

*»Pa tudi razni, očitvidno upravičeni ugovori in pomisleki proti nekaterim neljubim pojavom moderne demokracije še ne pomentjo negacije demokratičnih načel vobče. Nasprotno, v teh pomislekih se večinoma izraža le težnja po izboljšanju, po izpopolnitvi moderne demokracije. Zato v resnici ni nikakršnega zadostnega razloga govoriti o krizi demokratične ideje* (podčrtal E. P.).<sup>314</sup>

Tako je vse bolj v ospredje silil enačaj med državo in družbo v smislu njene (re)organizacije (po srednjeveškem vzorcu) in enačaj med gospodarsko in politično reformo.

Ali kot je Ciril Žebot komentiral temeljna načela Salazarjeve Portugalske:

*«Nemogoče je danes ustvariti državo, ki bi bila v ravnovesju, močno državo, ne da bi uredili narodno gospodarstvo. Tega pa ni mogoče izvesti, razen, da se narodno gospodarstvo **zopet*** (podčrtal E. P.) *včleni v politično organizacijo.*<sup>315</sup>

Žebot v članku očitno odobrava tudi ukinitvev samostojnosti zakonodajne, izvršne in sodne oblasti:

*«Ni močne države brez močne in stabilne eksekutive. Zato upravna oblast ne sme biti odvisna od zakonodajne, oziroma od njene spremenljive slučajne večine. **Eksekutiva ne sme biti zaslužnjena po individualističnem liberalizmu*** (podčrtal E. P.).<sup>316</sup>

Zanimivo je, da avtor pozneje v opisovanju medvojnega obdobja sebe prišteva med demokrate.<sup>317</sup>

<sup>313</sup> Andrej Gosar, Stanovska ideja in ureditev družbe, Dom in svet 1934, str. 269.

<sup>314</sup> Andrej Gosar, Razprave, Ljubljana 1932.

<sup>315</sup> Ciril Žebot, Nova Portugalska, Čas 1937/38, str. 84.

<sup>316</sup> Prav tam.

<sup>317</sup> Glej v: Ciril Žebot, Neminljiva Slovenija, Celovec 1988, str. 16.

Informirani bralec se bo zagotovo spraševal, kako je Ciril Žebot po drugi svetovni vojni lahko predaval na ameriških univerzah, kar je vprašanje, ki si ga končno zastavljam tudi sam. Najbrž je v času hladne vojne ohranil antikomunizem (ki je šel takrat dobro -v promet-), avtoritarne stanovsko

Kako dober namen posvečuje sredstva, je bilo takrat vidno tudi na avstrijskem primeru.<sup>318</sup>

Očitno je, da je bilo takrat ideologom političnega katolicizma tako v posameznih evropskih državah kakor v Sloveniji jasno, da je potrebno prekiniti družbeni razvoj »po francoski revoluciji« (prim. Ušeničnik, Ahčin, Žebot itd.) in vzpostaviti nov družben model na podlagi starih stanovskih konceptov iz »zlate dobe srednjega veka« (prim. Josip Jeraj ali Othmar Spann itd.), seveda pa jim ni bilo jasno, kako naj bi tak model »družbene prenove« deloval, še najmanj pa, po kakšni poti in s kakšnimi sredstvi naj bi ga realizirali, saj je realizacija na drugi strani praktično pomenila ukinjanje institucij demokratične, parlamentarne države.

Glede tržnih zakonitosti, so ideologi stanovske države npr. vedno znova zahtevali kontrolo in »strogo kaznovanje oderuštv«, <sup>319</sup> pri vprašanju zaposlovanja družinskih očetov, ki bi »realno« (po logiki »pravične plače«) morali prejeti nekajkrat višje dohodke in bi zato težko prišli do zaposlitve, bi nadzorovali zaposlovalno politiko, pri »pravični ceni umetnine« bi npr. seštevili potrošeno platno, barve in porabljen čas itd. Vedno je največji problem predstavljal prav »nadzor«, kar pa je bila le logična posledica ukinjanja avtonomije družbenih podsistemov in načrtovanja vertikalnega strukturiranja družbe.

Liberalizem = individualizem in komunizem = socializem (oba mišljena politično in gospodarsko)<sup>320</sup> sta torej predstavljala nasprotnika, ki naj bi ju »prehiteli« s »pravično« poklicno-stanovsko »pre-ureditvijo« družbe. V kakšni obliki (in s kakšnimi sredstvi) pa bi bila taka »preureditev« možna, je ostajalo odprto vprašanje.

Kot je zapisal Ušeničnik:

*»Velika nesmiselnost in prav za prav prevara je, govoriti v današnjem kapitalističnem, ekonomskem sistemu n. pr. o demokraciji in o splošni in enaki volilni pravici. Koga naj neki nemaniči volijo in kaj naj neki njih izvoljenci za nje dosežejo od današnjih kapitalističnih vlad? Te vlade so namreč vedno zmožne obvladovati volilce in izvoljence tako, da ne krenejo čez meje kapitalističnega go-spodstva.«*<sup>321</sup>

korporativne koncepte pa toliko reformiral, da so postali sprejemljivi vsaj za konservativno desnico v parlamentarnem sistemu zahodne demokracije. Prepričan pa sem, da je njegovo »Korporativno narodno gospodarstvo« ostalo za vedno (dobro skrito) v predalu.

<sup>318</sup> Ivan Ahčin, Korporativna ideja po okrožnici »Quadragesimo anno«, Čas 1931/32, str. 178. V opombi (št. 14) glej članek iz revije Die Zeit, na katerega se avtor sklicuje in iz katerega je razvidno, da se parlamentarni demokratični princip in stanovska družbena »preureditev« izključujeta. Prim. tudi Ciril Žebot, O diktaturi v Avstriji, Čas 1937/38, str. 148.

<sup>319</sup> Prim. J. Alekšič, Stanovska država, str. 82, in drugi.

<sup>320</sup> V prvem primeru mislim na vprašanje parlamentarne strankarske demokracije in avtonomije posameznika ter družbenih podsistemov, v drugem na vprašanje lastnine in »razrednega boja«.

<sup>321</sup> A. Ušeničnik, Čas 1932/33, str. 230.



Kot sem omenil, noben od poskusov izvedbe »preureditve« države na podlagi okrožnice *Quadragesimo anno* ideologom političnega katolicizma ni bil »čisto pravi«, in če je bil koncept pravi, je bilo »ljudstvo nepravo«. V tem smislu je odgovor »mladcev« v polemiki s časopisom krščanskih socialistov *Delavska pravica* leta 1938 simptomatičen:

*«Sicer pa je naše mnenje o Avstriji zelo podobno mnenju prof. Vasilea Cisma-reja, ki piše, da so imeli Avstrijci dosti boljšo vlado, kot so jo zaslužili. To se pravi, Dollfuss in njegov poskus korporacijske države je bil že dovolj katoliški, a državljani so bili v veliki meri razkristjanjeni, katoličani pa nerodni, nedelavni in organizacijsko nesposobni.»*<sup>322</sup>

Tako je korporativno-stanovska »pravična« družba (tudi po izjavah njenih ideologov samih) ostajala ideal, ki se mu je v najboljšem primeru bilo mogoče zgolj približati.<sup>323</sup> Koliko je bila potem pot k takemu »približku« totalitarna, koliko avtoritarna, je bilo največkrat odvisno od vsakokratnega razmerja moči med radikalno in tradicionalno desnico po posameznih evropskih državah. Iz odnosa ideologov slovenskega političnega katolicizma do razvoja v avtoritarnih in totalitarnih evropskih državah<sup>324</sup> je razviden tudi njihov odnos do omenjenih aktualnih družbenih vprašanj.

Razločevanje, ki ga uporabljam pri razlikovanju med radikalno in avtoritarno desnico, temelji na analizi Stanleya G. Payna, ki kot desno-avtoritarne režime označuje tiste, pri katerih »radikalna desnica« nima popolne oblasti, kot primer totalitarne države pa navaja predvsem nacistično Nemčijo in fašistično Italijo. Različen politični razvoj definira (po Paynu) že ideološko izhodišče:

1. Avtoritarna desnica je bila antikonservativna le v zelo omejenem smislu - glede na sodobnejšo parlamentarno obliko konservativizma. (Sicer ne vedno - odvisno od tega, ali je politična (ne)moč to zahtevala.)

2. Avtoritarna desnica je zagovarjala avtoritarno vladavino, a se je obotavljala oprijeti radikalne oblike diktature in se je rajši držala npr. monarhizma ali katoliškega neokorporativizma oziroma možnih kombinacij.

3. V filozofiji in ideologiji je avtoritarna desnica temeljila na kombinaciji racionalizma in religije, zavračala pa je sekulariziran iracionalizem, vitalizem in ne-idealizem, ki je značilen za fašizem.

4. Avtoritarna desnica se je mnogo bolj opirala na tradicionalno družbeno elito, kot je to veljalo za »deklasirano« radikalno desnico, in je svojo avtoritarno politično prakso vzpostavljala bolj z manipuliranjem z obstoječim političnim sistemom kot s političnim aktivizmom »z ulice«.

<sup>322</sup> Prim. Mi mladi borci 1938, str. 7; Delavska pravica 1938, št. 36, str. 2.

<sup>323</sup> Jakob Alekšič, O božji državi, Čas 1930/31, str. 282 - 291; ali A. Ušeničnik, Katoliški obzornik 1905, str. 362; isti glej Čas 1933/1934, str. 216. (In na mnogih drugih mestih.)

<sup>324</sup> Glej (zbornik): Richard J. Wolff/Jörg K. Hoensch, Catholics, the State and the European Radical Right 1919-1945, New York 1987.

5. Avtoritarna desnica ni načrtovala masovne politične mobilizacije na način, kot je bilo to značilno za radikalno desnico.

6. Med tem ko so fašisti težili k spreminjanju socialnih statusov in družbenih razmerij, se je avtoritarna desnica izrecno zavzemala za ohranjanje in afirmacijo obstoječe socialne hierarhije ali celo za to, da prevladujoče družbene skupine še povečajo svojo prevlado v družbi.

7. Avtoritarna desnica se je zanašala na dogovor z armado in je bila pripravljena sprejeti »pretorijanski sistem«, zavračala pa je princip milice in masovne strankarske mobilizacije.<sup>325</sup>

S temi razločki se (sicer v grobem) da razločevati med »desnimi« totalitarnimi in »desnimi« avtoritarnimi režimi oziroma med konservativno in radikalno desnico.

Ali kot je razliko med »avtoritarno« in »totalitarno« državo videl avtor enega od vidnejših avtoritarnih projektov iz katoliškega tabora:

*»Avtoritarna država ni isto kakor totalitarna. V totalitarnosti gre za delokrog in naloge države ter za svetovno-nazorsko usmerjenost, avtoritarnost pa pomeni le način vladanja, v katerem ne odločuje ljudstvo, ampak absolutističen diktator ali pa tudi skupina ljudi (oligarhija). Praktično se državna oblast deli v zakonodajno, upravno in sodno. V demokratični vladavini je zakonodaja nad upravo, v avtoritarni državi pa je ima uprava (eksekutiva) premoč nad zakonodajnimi ustanovami (parlamentom). Eksekutiva ga imenuje in razpušča ali pa vlada sploh brez njega. Prednost take oblasti je, da je oblast bolj enotna in konsolidirana na znotraj in na zunaj, senčna stran pa, da se taka avtoritarnost kaj zlahka izprevrže v absolutistično tiranijo, ki tlači ljudstvo.«<sup>326</sup>*

Situacijo lepo ponazarja članek Franca Terseglava iz leta 1932. V članku *Kapitalizem in marksizem v luči socialnih nauk* Pija XI. (njegovo mnenje seveda ne velja zgolj za politični katolicizem v Sloveniji). Terseglav je zapisal:

*»Nastanek konservativnih socialnih struj kot deloma vsekakor stvarno utemeljena in življenjsko potrebna reakcija na marksizem, kakor sta na primer fašizem in nemški narodni socializem - pokreta, ki nista brez idealnih vrednot in zdravih praktičnih pobud - je znamenje neke slabosti katolicizma kot javnega činitelja, ker je na vsak način katolicizem i kot doktrina i kot poseben etos življenja gotovo prej pozvan, da uredi socialno strukturo sodobne družbe na osnovah krščanske moralke nego fašizem ali hitlerjanstvo.«<sup>327</sup>*

V članku je vidna očitna zadrega, ko pravega koncepta za družbeno reformo in mobilizacijo v smeri antifašizma znotraj ideologije političnega katolicizma (v Evropi) ni bilo,<sup>328</sup> po drugi strani pa je bil način, s katerim je katoliška Cerkev ide-

<sup>325</sup> Stanley G. Payne zborniku: Who were the Fascists, Bergen 1980. izd. Ugelwik Larsen.

<sup>326</sup> Jože Jeraj, Korporacijski red in družabna reforma Jugoslavije, Maribor 1941, str. 74 - 75.

<sup>327</sup> Čas 1932/33, str. 1 - 10.

<sup>328</sup> Prim. A. Gosar, Glas vpijočega v puščavi, Revija 2000, Ljubljana 1987, str. 85 - 133.

alizirala »pravično« stanovsko-poklicno ureditev (enciklike) izgledal politično nevtralno in je kot tak lahko bil (in je seveda tudi bilo) umeščeno v antidemokratske, avtoritarne in totalitarne projekte v mnogih evropskih državah. Zato skoraj v vseh tekstih, ki se ukvarjajo s poklicno-stanovskim vprašanjem, naletimo na poudarjanje razlike med korporativizmom v »slovenskih variantah« in korporativizmu v npr. fašistični Italiji, kar pa je ponavadi videti kot neprepričljivo »opravičevanje«. Tudi Ušeničnik se je (zgolj) splošnosti nasvetov, ki so prihajali od uradne Cerkve (enciklike), dobro zavedal:

*»Če je pa tako, se morajo tisti »mnogi«, ki tožijo, da je krščanstvo odpovedalo, vselej najprej vprašati, ali ne zahtevajo morda, naj bi krščanstvo nekaj reševalo, kar bi moralo rešiti človeštvo samo s svojim umom in s svojo pametjo, in prav dostikrat se bo pokazalo, da je le človeštvo s svojim umom in svojo pametjo odpovedalo.«*<sup>329</sup>

Ponovno se je postavljalo v ospredje vprašanje »demokracije«, na podoben način, kot smo to videli v zgodnjih mnenjih Josipa Pavlice, Mahniča in Ušeničnika idr., in ponovno je bil za stanje kriv »odpad od vere«, ki naj bi se vlekel vse od razsvetljenstva:

*»Dosedanje težke zgodovinske izkušnje namreč jasno uče, da ne gre več iskati udeležitve znanih »demokratičnih« (navednice avtorja) liberalno-meščanskih gesel izza francoske revolucije v sproščenem materialističnem liberalizmu in egoističnem individualizmu posameznikov, ker je to dovedlo le do današnjih kaotičnih razmer, ki so razdelile ljudi po sili individualne moči in denarnega mogotstva v razrede, ampak, da je treba temelje resnično prave demokracije izgraditi vse globlje in vse više.«*<sup>330</sup>

Od vseh poskusov »reformiranja demokracije« (beri državnih udarov, uvajanja diktatur in avtoritarnih režimov) so se ideologi političnega katolicizma na Slovenskem sicer najbolj navduševali prav nad portugalskim (Salazarjevim). Najbrž je najbolj ustrezal, ker je bil diktator katoličan (eden od vodilnih ljudi v portugalski katoliški stranki in eden njenih soustanoviteljev), in tako diktatura ni prihajala v nasprotje z ideološkimi in političnimi pretenzijami katoliške desnice (že omenjena vloga države, šolstvo, rasistične teorije in vloga Cerkve v državi in družbi). Po drugi strani pa je bila portugalska diktatura tudi dovolj daleč in jo je bilo mogoče vse drugače idealizirati kakor Dollfussovo diktaturo v Avstriji, ki je svoj diktatorski režim udejanjala Slovincem »pred nosom« in se je bilo v zvezi z naravo in učinkovitostjo diktature zelo težko sprenevedati.

Tudi naslednji pomemben zagovornik korporativizma znotraj katoliškega tabora Jože Jeraj je v svojem delu Korporacijski red in družbena reforma Jugoslavije

<sup>329</sup> A. Ušeničnik, Čas 1933/34, str. 67 - 68.

<sup>330</sup> Etbin Bojc, Predavanje na I. kongresu Zveze mladih intelektualcev v Ljubljani 1933, Čas 1933/34, str. 165.

videl prav razvoj na Portugalskem kot »najbolj obetaven«, saj naj bi Salazar »svoje socialne ideje zajemal iz katoliških idej in predvsem iz okrožnice *Quadr. anno*, ki jo je kot odličen katolik še posebno spoštoval v nasprotju z liberalnimi in socialističnimi zmotami».<sup>331</sup>

Posebno se avtor navdušuje nad Salazarjevim »krščanskim pojmovanjem države«, ki mu slednja ni »usemogočni malik«. V skladu z nasprotjem med radikalno in katoliško desnico, med katerima je trenje po pravilu nastalo prav pri vprašanju vloge države, piše Jeraj:

*»Salazar je kristjan in čeprav vodi portugalsko državo precej avtoritarno (portugalski ministrski predsednik ne odgovarja izvoljeni narodni skupščini za svoje čine, temveč predsedniku republike (!), je vendar odločno proti hegelijskemu pojmovanju državne oblasti. Jasno priznava: Država sicer zahteva pravico do polne oblasti, toda dopušča omejitve po morali.»*<sup>332</sup>

Sicer pa je Jeraju blizu tako Portugalska kakor krvava diktatura generala Franca v Španiji:

*»Portugalska in Španija, ki izrecno priznavata Cerkev in krščanstvo, sta prav za prav bolj avtoritarni kot totalitarni državi. Avtoritarna vladavina je posebno takrat upravičena, kadar je treba kaotične razmere urediti ter razkrojene narodne sile ob hudih unanjih težkočah strniti po volji enotnega in močnega vodstva velike nesebične osebnosti.»*<sup>333</sup>

Pri reformi parlamentarne demokracije, ki jo Jeraj predlaga za uvedbo korporacijske ureditve v Jugoslaviji, pa je (tako v primerjavi s Salazarjem kakor z večino drugih slovenskih ideologov stanovske države) vsaj deklarativno bolj demokratičen:

*»Ostane torej politični parlament, ki ga neposredno voli ljudstvo, a v stanovski državi se njegove kompetence zožijo na svojstveno upravno, kulturno in politično področje, ker mu je postavljena ob bok državna korporacijska (gospodarska) zbornica, ki ima zakonodajno oblast na gospodarskem področju.»*<sup>334</sup>

V bistvu se torej Jeraj zavzema za »dvodomni parlament«, tj. pariteto med stanovskim zastopom in voljenim delom parlamenta.

Jeraju je všeč tudi, kako je Salazar iskal »osnove za obnovitev v lastni, portugalski domačnosti in zgodovini.»<sup>335</sup>

<sup>331</sup> Jože Jeraj, Korporacijski red in družabna reforma Jugoslavije, Maribor 1941, str. 43.

<sup>332</sup> Prav tam, str. 44.

<sup>333</sup> Prav tam, str. 73.

<sup>334</sup> Prav tam, str. 58.

<sup>335</sup> Prav tam.

Ko tak »pristop« prenese v slovenski prostor in govori o kulturi, ki da je temelj »stanovskega etosa in ponosa«, predlaga za vsak »stan« posebno »stanovsko kulturo«, ki da je v skladu s »tradicijo« posameznih stanov. Po njegovem mnenju naj bi (čisto v skladu s srednjeveškim principom ordo/natura - višji po naravi/nravi in nižji po redu) imeli npr. industrijci (proletariat) svojo stanovsko kulturo:

*»Industrijec mora po svoje doživeti Boga, župnijo, svetnike (izbrati si zaščitnika), po svoje oblikovati družino, ne meščansko ali kmečko, temveč industrijsko, svoj življenski način, pobištvo, obleko, podobe, umetnost, pesmi, svoj stanovski etos, svoje socialno skrbstvo, svoje strokovno šolstvo, pa tudi svojstveno državljansko in narodno-slovensko zavest, zavest ne splošnega Slovenca, ampak industrijca-Slovenca.«<sup>336</sup>*

V skladu z že omenjenim »oboževanjem kmetstva« piše Jeraj tudi o »vdoru meščanskih vrednot na vas«:

*»V nekem smislu izgubljata tudi rokodelec in kmet ponekod stanovsko kulturo, pomeščanjata se in postajata pridobitna sloja, privrednika. Pomeščanjani kmet, ki je samo s telesom na grudi, s srcem pa v mestu, prodaja zemljo, ni mu sveta gruda prednikov, ne drži občestva s sokmeti (pri delu, bolezni, rojstvu, poroki, smrti, pogrebu), je tujec v vasi in domišljav gosposki kmet, ki se sramuje kmečkih žuljev...«<sup>337</sup>*

Nekakšna stanovsko-korporativna plesen naj bi ponovno prekvasila »pravo kmečko življenje«, saj:

*»Če bočemo našega kmeta vzgajati, moramo predusem poznati motnje, ki dandanes rušijo kremenitost slovenskega kmeta. Glavna motnja je gotovo vdor meščanstva v kmečko vas. Kmet ne more v današnjih razmerah živeti v stari idilični izoliranosti vaške lipe, burni valovi mestnega sebičnega in trgovskega življenja pljuskajo v vas in ga silijo, da po mestno gospodari in spekulira, se zanima za sodobni napredek, umetna gnojila.«<sup>338</sup>*

Tako Jeraj porazdeli družbene vloge, kulturo, način verovanja itd. in za pripadnike določenega stanu zahteva tudi strogo sankcionirano disciplino.<sup>339</sup>

Po vzoru navedenih avtorjev je svoj načrt stanovske (pre)ureditve družbe pripravil tudi Ludovik Puš.<sup>340</sup> Kot Vebrov študent se je še največ opiral na Vebrovo delo *Idejni temelji slovanskega agrarizma*. Puš prav tako izhaja iz »kmetstva« kot temelja narodnega obstoja in razvoja. Pripravil je nekakšen priročnik stanovsko-

<sup>336</sup> Prav tam, str. 63.

<sup>337</sup> Prav tam.

<sup>338</sup> Prav tam, str. 66.

<sup>339</sup> Prav tam, str. 65.

<sup>340</sup> Ludovik Puš, *Kmečki stan*, Ljubljana 1939.

korporativne družbene preureditve posebej za kmete. V tem oziru pa se je posebej naslonil na Josipa Jeraja.<sup>341</sup>

Že v uvodu Puš »napove«, v kateri smeri bodo šli njegovi napori:

*»Čas, v katerem živimo, je značilen in pomemben. Staro se podira in umika novemu. »Staro« nam tu pomeni dobo od francoske revolucije do svetovne vojne, »novo« pa razvoj človeštva v povojnih, tudi najnovejših časih. Francoska revolucija je izbrisala s površja zemlje dosedanje stanove - plemiškega, višjeduhovskega in meščanskega - in proglasila enakost (egalite) ter svobodo (liberte). Iz nauka francoske revolucije se je izcimil nov družabni red, ki je dolgo veljal in še velja notri v naš čas in ki mu je zgodovina dala ime liberalizem. Tako je liberalizem postal oče individualizma, iz obeh se je razvil kapitalizem; ta dva sinova liberalizma sta pritirala s svojimi skrajnostmi človeštvo v stiske in težave, iz katerih sedaj iščemo izhoda.«<sup>342</sup>*

Ker Ludovik Puš niti ideološko, politično, strokovno niti kako drugače prej ni pomenil posebne avtoritete v socioloških vprašanjih (bil je učitelj na kmetijski šoli), je zanimivo, do kakšnih sklepov se je dokopal na podlagi smernic, ki jih je prejel od omenjenih avtorjev.<sup>343</sup>

O demokraciji je zapisal:

*»Dejansko je danes tako imenovana demokratična država še vedno pretežno zgrajena na načelih individualizma, kjer je vsak posameznik pač državljan z gotovo mero dolžnosti in pravic, pa nič več in nič manj. (...) Vsemogočne in vseodločujoče so le politične stranke, ki so po ogromni večini sila pestre, na vse strani sprejemljive. (...) Država naj se ne uredi na poedincih, temveč na socialnih tvorbah, ki jih imenujemo korporacije, podlag pa naj tvori demokratično pojmovanje javnega življenja. (...) In če bo prej ali slej končno vendarle razpadla stavba liberalizma izza francoske revolucije, bodo uprav organizirana stanovska gibanja trdni mostovi, po katerih bo človeško občestvo moglo varno priti iz tostranskega liberalističnega brega na drugi breg korporativistično urejene človeške družbe.«<sup>344</sup>*

»Demokratični« razvoj na Portugalskem pa so v tem času pozdravljali tudi »mladci Kristusa kralja« pod vodstvom prof. Ernsta Tomca, v svojem glasilu *Mi mladi borci*. V večini člankov, ki propagirajo poklicno-stanovsko preosnovanje države, velja Salazarjev model za optimalen:

---

<sup>341</sup> Avtor citira Josipa Jeraja iz njegovih del: Socialno vprašanje (Ljubljana 1928), Naša vas (Ljubljana 1933), Narodni preporod (Ljubljana 1925).

Zanimivo pa je, da avtor ne citira nobenega tujega avtorja.

<sup>342</sup> Ludovik Puš, Kmečki stan, Ljubljana 1939, str. 7.

<sup>343</sup> O tem Anka Vidovič Miklavčič, Kmečko stanovsko gibanje, Revija 2000, let. 1989, št. 46/47, str. 226 - 231.

<sup>344</sup> Ludovik Puš, Kmečki stan, str. 104.

*„Politična zbornica je izgubila po novi ustanovi (avtor misli na korporacijsko zbornico, op. E. P.) mnogo na svojem pomenu kot državni parlament. Izdeluje sicer zakone, toda na splošno je njen vpliv majhen in ministri ji niso odgovorni. Salazar se je postavil proti doseganju parlamentarizmu, češ da je izšel iz liberalne miselnosti. (...) Korporacijski poskus je zaenkrat kot razumljivo, poskus, ker je treba dolge dobe, da se preskusi. Upajmo, da se bo v glavnem obnesel in da se bo vsa Evropa na Portugalski naučila, kako premostiti nasprotje med delom in kapitalom in kako najti pravo sredino med individualizmom in socializmom.“<sup>345</sup>*

O Salazarju so »mladci« objavljali npr. tudi kratke anekdote iz knjige njegovega »hagiografa« Antonia Ferrera<sup>346</sup> in skladu s tezo, po kateri je do nasprotja med radikalno (fašizem) in konservativno (katoliško) desnico prišlo praviloma prav pri vlogi države (kot sem že omenil), so se »mladci« najbolj navduševali prav nad Salazarjevim pojmovanjem slednje:

*„Devet let že drži v rokah krmilo portugalske državne ladje bivši profesor finančnih ved Olivera Salazar.*

*Njegova vlada pomeni preobrat v svetovnem razvoju. Portugalska je prva država, ki je prestavila papeške okrožnice v življenje. Portugal je krščanski, njegove korporacije so krščanske in daleč proč od fašizma in njegovega naziranja o neomejeni državi.*

*Grda kleveta je imenovati Salazarja fašista.*

*Blagor krščanskih korporacij se je v Portugalu hitro pokazal. Portugalska je edina srečna dežela, ki ne pozna brezposelnosti, njeni državni proračuni izkazujejo redne prebitke. Olivera Salazar dobro in srečno vodi svojo domovino. (...)*

*Salazar pa hoče, da bodi nova Portugalska država ne fašistična, ampak narodna, korporativna in krščanska. (...)*

*V svoji knjigi »Revolucija v miru« je zapisal: »Država v Portugalu ni kaka vzgojiteljica v pravem pomenu besede, vzgojna naloga spada predusem v področje družine.*

*Država sodeluje z družino, a je ne nadomestuje – razen v primeru, da družine ni ali pa, da je za vzgojo nezmožna.»*

*Kdaj je še govoril in pisal tako kak fašist? To morejo biti samo besede krščanskega državnika.*

*Katoliški študentje gledamo z navdušenjem na obnoviteljsko delo velikega državnika Salazarja in na njegovo domovino.“<sup>347</sup>*

Ker pa je (kakor vprašanje vloge države) ena od ključnih ideoloških točk (ki združuje ali razdvaja) odnosa med radikalno in konservativno desnico tudi vloga

<sup>345</sup> Mi mladi borci 1937/38, str. 18.

<sup>346</sup> Prim. prav tam, str. 114.

<sup>347</sup> Mi mladi borci, Ljubljana 1937, str. 6.

Cerkve kot temelja nacionalne kulture in identitete, je (kot sem že omenil) člankar v glasilu *Mi mladi borci* bil pripravljen pohvaliti tudi Mussolinija:

*«Mussolini z resnimi besedami svari državnike pred vsakim bojem s Cerkvijo, ki se konča vedno »kakor uči zgodovina od Dioklecijana do Bismarcka«, s porazom države. Boj proti Cerkvi, proti nečemu nedoumnemu, nedotakljivemu, je odprt boj proti duhu tam, kjer je ta najglobji. (...)*

*Mussolini pokaže potem na Napoleonovo in Bismarckovo »kapitulacijo« v boju proti Cerkvi in se izrazi na zelo jasen način proti misli državne vere in državne Cerkve: Bedasta misel, hoteti ustvariti državno vero ali vero podrediti državi, mi vobče nikdar ni padla v glavo (...).*

*Nadalje pravi: »Zgoditi se more, da obe sili v svojem delu zadeneta druga ob drugo. V tem slučaju je vzajemno delo zaželeno, lahko izvedljivo in plodonosno. Država, ki se boče izogniti vsakemu duhovnemu sporu in vsakemu razdoru med državljani, se mora čuvati pred vsakim vmešavanjem v čisto verska vprašanja. Vse države, ki so grešile proti tej resnici, so morale prej ali slej spoznati svojo zmoto.»<sup>348</sup>*

Enako pozdravljajo »mladci« demokratični razvoj v Francovi Španiji.<sup>349</sup> Stališče mladcev do demokracije je povsem ujeto v logiko retrogradnega Mahničevega gesla »aut - aut« in popolnoma podrejeno integralističnim poskusom političnega katolicizma,<sup>350</sup> kar je lepo vidno tudi na primeru komentarja o razmerah na Slovaškem leta 1938, ki naj bi se z nastopom Tise rešila terorja »peščice framasonskih ministrov, ki je z ministrskim predsednikom vred terorizirala javno mnenje in zlivala strup med narod«.<sup>351</sup> Tudi poraz Francije naj bi bil rezultat brezbožnega razvoja vse od francoske revolucije in v tem smislu v glasilu *Mi mladi borci* pozdravljajo kolaboracionista Petaina in razvoj v »novi Franciji«.<sup>352</sup>

V taki triumfalistični psihozi je bila vedno znova pozdravljena rekatolizacija nekdanjih križarskih imperijev (Portugalska, Španija, Avstrija...) ne glede na uporabljena politična (in druga) sredstva in metode.

Značilna je npr. primerjava med »Rolandom« in generalom Francom v glasilu *Mi mladi borci*,<sup>353</sup> ki spominja na Dollfussov govor na katoliškem shodu leta 1933, na katerem je opozarjal na »nevarnost z vzhoda« (»nekoč Turki, danes boljševiski...«).<sup>354</sup>

<sup>348</sup> *Mi mladi borci* 1937, str. 32.

<sup>349</sup> *Mi mladi borci* 1937/8, str. 131, 142, 195, idr.

<sup>350</sup> Prav tam, str. 27.

<sup>351</sup> *Mi mladi borci* 1938/39, str. 51 ali 103 (idr.).

<sup>352</sup> Prim *Mi mladi borci* 1939/40, str. 169, 199, 207, in drugod.

<sup>353</sup> 1938/39, str. 173.

<sup>354</sup> Prim. E. Talos/W. Neugebauer, »Austrofaschismus«, Dunaj 1985, str. 60; ali Klaus Berchtold, Österreichische Parteiprogramme 1868 - 1966, Dunaj 1967.



Ne nazadnje je v enakem triumfalističnem duhu nastopal vodja slovenske radikalne katoliške desnice prof. Lambert Ehrlich, ki je tak »*zid pred komunizmom*«<sup>355</sup> videl v Sloveniji in Hrvaški.

Podobna stališča najdemo tako tudi v *Straži v viharju*. Leta 1937 člankar razmišlja čisto v skladu z (že omenjeno) logiko o »manjšem zlu«. Sicer poudarja, da v različnih gibanjih, ki jih »marksistični žargon kratko imenuje z enotnim nazivom »fašizem«, ne gre videti »samo zdrave osobine ali jih celo uvrščati v krščanski politični krog«, <sup>356</sup> vendar sočasno ugotavlja tudi:

*»Proti kugi komunizma, ki je prav ves državni aparat ogromne Rusije postavil v službo svoje svetovne propagande, je treba mobilizirati državo kot tako z svojo avtoriteto in močjo (...) In priznanje, ki ga od nas poštena vest in resnicoljubnost nujno zahteva, je: takozvane »fašistične« (navednice avtorja) (Italija, Poljska, Nemčija, Ogrska) države so bile prve, ki so v svoj državni program ustavile kot prvenstveno državno dolžnost - absolutno borbo proti komunizmu v vseh njegovih, še tako prefinjenih in »legalnih« oblikah. Kako daleč pa so še tako zvane »demokratične« (navednice avtorja) države do tega, da bi to svojo zgodovinsko dolžnost razumele.»<sup>357</sup>*

Stališče pisca je v tem članku izrazito profašistično (sicer je v večini člankov v *Straži v viharju* položaj v Nemčiji in Italiji bolj selektivno analiziran, predvsem s stališč že omenjenih nasprotij političnega katolicizma do rasizma in vloge države/etatizma), je pa iz njega lepo razvidna konsekvence logike »manjšega zla«, ko člankar nadaljuje:

*»Toda »fašizem« (navednice avtorja) boče uresničiti tudi svoj pozitivni program. Tu se seveda ne strinjamo v vsem. Tu se namreč odkriva zgodovinska tragika, ki spremlja več ali manj vsa človeška reformna stremjenja: k dobremu se uriva zlo, k pravemu potvorjeno, k naloženemu namišljeno. Mislimo predvsem na protikrščansko gonjo v Nemčiji. Toda kljub nevarnim znakom, ki jih vidimo, upamo, da bo tudi nova Nemčija končno uvidela, da njena naloga ni nadomestiti brezbožni komunizem s poganskim rasizmom in z državno omnipotenco, temveč zgolj ta, da kot prehodni vihar prezrači zastrupljeno zemljo in jo znova pripravi sprejemljivo za krščansko vzgojo, kulturo in družbeno obnovo. (...) »Fašizem« (navednice avtorja) je bil zelo koristen v deželah, kjer je liberalizem krščanske sile v javnem življenju premočno razrabljal in razkrojil. Brez takega viharja bi se te dežele le težko rešile komunizma.»<sup>358</sup>*

<sup>355</sup> Prim. Ruda Jurčec, *Skozi luči in sence*, I. del, Ljubljana 1991, str. 192.

<sup>356</sup> *Straža v viharju*, 20. maj 1937, str. 114.

<sup>357</sup> Prav tam.

<sup>358</sup> Prav tam.

Sledi priznanje tistim državam, ki jih »laicizem in liberalizem nista zmogla pousem razkristjaniti«. Taka »najsrečnejša in najmodernejša država Evrope« naj bi bila Salazarjeva Portugalska, takoj za njo Avstrija, ki pa da je že bolj »zrahljana«.<sup>359</sup>

V celotnem kontekstu je tudi stališče *Straže viharju* do demokracije in suverenosti ljudstva opredeljeno z univerzalistično razlago zgodovine, ki svoj odnos do posameznih ideoloških sistemov ali družbene ureditve spremlja predvsem s stališča političnega katolicizma. Tako je (v zaenkrat namišljeni dilemi) leta 1938 izzvenel uvodnik *Straže v viharju*:

»Če hočemo dognati, kakšno bi bilo zadržanje Cerkve, če bi morala izbirati med komunizmom in fašizmom, moramo pošteno reči, da bi izbrala drugega kot manjše zlo;«<sup>360</sup>

Če upoštevamo ekstremno ideološko rigidnost in ekskluzivizem, o katerem sem že govoril (taki pogledi, po katerih - če vzamemo za primer nacionalno vprašanje - npr. »zgolj jezični Slovenec sploh ni pravi Slovenec in mu v ničemer ne gre prav zaupati«), je odgovor na dilemo v pričujočem članku mogoče razumeti. Že večkrat omenjana »logika manjšega zla« (minus malum), ki je postala v akomodacijskih manevrih političnega katolicizma že pregovorna, je čez nekaj let postala usodna. Vprašanje (npr.) narodnosti je bilo v takem primeru sekundarno, njeno mesto v svetovnem nazoru pa drugotnega pomena:

»Dve osnovni vrednoti sta, ki ju danes najrajši prevračajo. To sta vera in narodnost. Obe sta temeljno življenski, obe na zelo visoki stopnji v lestvici vrednot. Toda čim višja je vrednota, tem bolj jo veže bogohotni red, ki eno vrednoto podreja drugi, vse pa usmerja v cilj, ki je največji med vrednotami. Vrednota vere je nad vrednoto naroda; to je resnica, ki nam jo razodeva že naravna pamet.«<sup>361</sup>

Kaj je z demokracijo in splošno volilno pravico narobe, pa pojasni Žebot v odstavku o suverenosti ljudstva:

»Saj je jedro politične koncepcije, ki je izšla iz francoske revolucije v suverenosti ljudstva, praktično v suverenosti enega edinega osrednjega parlamenta, izbranega s splošno volilno pravico. (...) Če imajo torej Rousseau in politični ostvarjalci njegove »družbene pogodbe« prav, potem je vse pravo samo v pozitivnih zakonih. Odločitve večine so edini temelj države izza francoske revolucije.«<sup>362</sup>

Za razumevanje odnosa do omenjenih vprašanj pa se zdi članek Cirila Žebota *Razkroj krščanske Evrope* v *Straži v viharju* vzorčen. V njem avtor, ki spremlja »katastrofo Evrope«, vse od časa, ko je »odpadla od Boga«, vidi v vojni logično

<sup>359</sup> Prav tam.

<sup>360</sup> *Straža v viharju*, 24. november 1938.

<sup>361</sup> *Mi mladi borci* 1937, str. 37.

<sup>362</sup> *Straža v viharju*, 14. marec 1940, str. 120.

posledico takega brezbožnega razvoja (razmišlja pa sicer podobno kakor Ušeničnik že leta 1914):

*„Peklenski dub in satanski značaj revolucije, ki so ji shizma (pravoslavje op. E. P.), renesansa, lažireformacija in enciklopedisti pripravili pot in ki je mati vseh političnih in socialnih anomalij 19. in 20. stoletja: individualizma, liberalizma, demokracije, parlamentarizma, zveze narodov, socializma, boljševizma, fašizma, nacizma, rasizma, – je v tem:*

*Revolucija (tj. francoska – op. E. P.) je vzela človeka kot središče in kot merilo, napravila ga je za vrhovnega stvarnika, za brezprizivnega sodnika vse družbe.“*<sup>363</sup>

S tem (»pomanjšanim Syllabusom« Cirila Žebota) končujem pregled odnosa do suverenosti ljudstva in parlamentarne demokracije znotraj ideologije političnega katolicizma na Slovenskem. V odnosu do obeh predpostavk (vsake) demokracije je prepoznati poskus (pre)interpretacije oziroma poskus uskladitve omenjenih političnih dejstev z osnovnimi smernicami katoliške socialne doktrine in njihovo aplikacijo na aktualne politične razmere.

Pri vprašanju suverenosti se A. Mahnič postavi na stališče, po katerem je oblast v vsakem primeru od Boga, upor proti tako legitimirani oblasti pa lahko le posledica *»odpada od vere«*. Krek je to stališče deloma spremenil in dopustil celo upor *»v skrajni sili«*. Pozneje je sam vprašanje že popolnoma relativiziral. Njemu je mnogo previdneje sledil Ušeničnik, ki končno dopušča tudi *»ljudsko suverenost po milosti božji«* tako, da jo *»začasno prepusti v roke ljudstva«*, seveda le pod pogojem, *»če ljudstvo priznava božje gospostvo«*. Končno je vprašanje »suverenosti ljudstva« relativizirano in »ljudstvo« je priznано kot nositelj *»bližnjega«* (*ne zadnjega») vira državnega prava in oblasti.*

Pri vprašanju parlamentarne demokracije so stališča ideologov slovenskega političnega katolicizma mnogo bolj zapletena. Opredeljena so z »idealno« zamišljeno stanovsko državo, ki ostaja ves čas do druge svetovne vojne (bolj ali manj nedemokratičen) ideal družbene (pre)ureditve.

Projekti družbene prenove, ki izhajajo iz katoliškega tabora med vojnama, so bili neizvedljivi (utopični), že če bi jih presojali samo s stališč in vprašanj, ki so se zaradi ideološke alkimije pojavljala v zvezi z npr. *»pravičnimi plačami«, »družinskimi plačami«* ali vprašanji *»pravične cene«, »avtonomije trga«* itd. - torej že samo s stališč ekonomije. Pri vseh avtorjih so bila prizadevanja (torej že vnaprej) obsojena na neuspeh. Izvzeti je potrebno Andreja Gosarja, ki je (najbolj celovito v svojem najpomembnejšem delu *Za nov družabni red*) te probleme zelo racionalno obravnaval, vendar ga je to vodilo v stalne spore z vodilnimi ideologi

<sup>363</sup> Straža v vihanju, 14. marec 1940, str. 102.

političnega katolicizma in v spore s krščanskimi socialisti.<sup>364</sup> Gosar je bil predober analitik in sociolog, da bi bil lahko »nasedel« utopijam katoliške levice ali desnice. To velja tudi za Gosarjevo delo z zvenečim naslovom *Gospodarstvo po načrtu, njegove naloge in problemi*, ki je izšlo v Ljubljani leta 1938, kjer v sklepu pravi:

*»Kakor hitro bi se namreč kaj vmešavali v naravni tok gospodarskega življenja in ga hoteli v večji meri umetno zrežati in organizirati, bi to imelo usodne posledice. (...)*

*Najvažnejši pogoj za koristnost in uspešnost gospodarstva po načrtu je ravno v tem, da morajo naravne notranje tvorne sile gospodarskega življenja ostati žive in dejavne, tako da lahko same iz sebe gonijo ves gospodarski ustroj, zlasti ves menjalni mehanizem» (podčrtal E. P.).<sup>365</sup>*

Ušeničnik je v istem času razmišljal (že) povsem drugače:

*»Dvoje je torej v tem pogledu potrebno: stanovska organizacija in široka samouprava. S tem pa je tudi že povedano, da se mora tudi država rešiti liberalizma. (...) Seveda, nadaljuje Pij XI., se pa gospodarstvo tudi ne more prepustiti svobodni tekmi (konkurenci), kakor je blodno učil liberalizem, ki je zanikoval socialni in nravni značaj gospodarstva.»<sup>366</sup>*

Popolnoma se strinjam z mnenjem Tomaža Simčiča, ki pravi, *»da gre pri Gosarju za načela, ki so v popolnem sozvočju ne le z sodobnim družbenim naukom Katoliške Cerkve, ampak tudi z izkušnjo zadnje polovice stoletja in s spoznanji sodobne ekonomije».*<sup>367</sup>

Drugo vprašanje pa seveda ostaja, koliko je bil Gosarjev model družbene (pre)ureditve v danih idejnopoličnih okoliščinah sploh uresničljiv.

Na drugi strani vsi modeli v vrstah katoliške desnice na Slovenskem propagirajo (bolj ali manj) prekinitev poteka, ki naj bi ga bil *»zakrivil razvoj po francoski revoluciji»*, in se tako zavzemajo za (delno ali popolno) odpravljanje splošne in enake volilne pravice, ukinjanje *»lažidemokracije»* (beri parlamentarne demokracije), vsi pa se tudi (kot sem omenil v različnih obdobjih različno) navdušujejo nad posameznimi diktatorskimi režimi po Evropi in zunaj nje. Gledano v celoti, je izhodišče vseh avtorjev posameznih modelov družbene prenove v katoliškem taboru (z izjemo Gosarja)<sup>368</sup> v osnovi tako antidemokratsko s političnih, kakor je utopično z gospodarskih stališč.

---

<sup>364</sup> Prim. Janko Prunk, *Pot krščanskih socialistov v Osvobodilno fronto*, Ljubljana 1977, str. 90: *»Najbolj radikalno levi duhovi v JSZ, tesno povezani s Krekovo mladino, so Gosarju kmalu začeli očitati oportunitizem in ob novem letu 1928 so mu sklenili odvzeti lastništvo glasila JSZ, Pravice».*

<sup>365</sup> Andrej Gosar, *Gospodarstvo po načrtu*, Ljubljana 1938, str. 49.

<sup>366</sup> Aleš Ušeničnik, *Katoliška načela*, 1937, str. 276.

<sup>367</sup> Glej Tomaž Simčič, *Krščankosocialni aktivizem Andreja Gosarja*, v: *Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941*, Simpozij 1992, Ljubljana 1993, str. 95.

<sup>368</sup> O tem je zanimivo mnenje samega avtorja iz leta 1956; Glej: Andrej Gosar, *Glas vpijočega v puščavi*, Revija 2000, l. 1987, str. 85 - 133.

Še najbolj je totalitarna tendenca **vidna** pri Cirilu Žebotu, »*stražarjih*« in »*mladcih*«.

Če vprašanje aktualiziram, moram poudariti, da je kljub občutenju in hotenju tistih, ki poskušajo v NOB in revoluciji videti prekinitev demokratičnega razvoja na Slovenskem, potrebno dodati, da se v resnici danes tako realiziran model (socialističen) kakor nerealizirani programi iz vrst katoliške desnice, ki je v tridesetih letih znotraj slovenskega političnega katolicizma prevladala, nujno pokažejo kot utopični, še posebej pa kot nedemokratični, avtoritarni (ali totalitarni) in z današnjim (in tedanjim) pojmovanjem suverenosti ljudstva, demokracije, avtonomije, svobode itd. nimajo (razen »stremljenj« ali »dobrih namenov«, kar pa je upoštevanja vredno zgolj v moralnem smislu - in tudi to v obeh nasprotujočih si taborih enakovredno) popolnoma nič skupnega.

Ostaja nam seveda vprašanje, zakaj se napreden Gosarjev koncept znotraj ideologije političnega katolicizma ni mogel uveljaviti.

So bile njegove »samoupravne« zamisli usmerjene preveč demokratično in avtonomistično in so tako ogrožale osnovni princip dominacije družbe s strani političnega katolicizma, ki je bil začrtan znotraj odnosa med avtonomijo in centralizmom (posameznika, družbenih podsistemov, verskih manjšin itd.)?<sup>369</sup>

So bili ideologi političnega katolicizma »*sub specie aeternitatis*« (zdaj, ko je zgodovina nenadoma »prehitevala«) nesposobni sprevideti, kateri koncept preno-ve bi bil najbolj realen, racionalen in sočasno demokratičen, itd. zato, ker jim je manjkala osnovna in konstantna (demokratična) ideološka usmeritev?

Morda pa so »demokratičnost, racionalnost itd.« prepoznali, a se rajši odločili za politično (mobilizacijsko) najbolj (vsaj na kratki rok?) »učinkovite« modele, ki so bili že preizkušeni v nekaterih evropskih državah (Španija, Avstrija itd.)?

Upoštevajoč do sedaj povedano, je po mojem mnenju odgovor iskati v dejstvu, da so Gosarjeva razmišljanja predstavljala v njegovem času velik anahronizem v katoliškem taboru v idejnem, ideološkem in političnem smislu in se kot taka tudi niso mogla uveljaviti – pa naj je šlo za projekte katoliške levice ali katoliške desnice.

Osnovna lastnost skrivnostnega desetletja ideologij v Evropi je kriza demokratičnega družbenega sistema, ki ga nadomeščajo različne oblike diktatur, ki so temeljile na polznanstvenih resnicah. Politični katolicizem (že kot tak plod soočanja Cerkve z modernizacijo) je v družbeni krizi prepoznal priložnost za radikalen obračun z razvojem sekularizacije evropske družbe vse od razsvetljenstva. Tem pričakovanjem in prizadevanjem se je nesporno pridružila tudi slovenska katoliška desnica, ki je v slovenskem katoliškem taboru tega časa povsem prevladala.

---

<sup>369</sup> Prim. Srečo Dragoš, navedeno delo.

Če aktualiziramo in vzamemo za primer sosednjo Avstrijo, opazimo, da v avstrijskem katoliškem idejnem in političnem taboru danes ne preveč radi poučarjajo niti vloge vodje avstrijskih krščanskih socialcev med vojnama dr. Ignaza Seipla, kaj šele vloge npr. Engelberta Dollfussa ali ideologov avstrijske stanovske države (npr. Otmarja Spanna) in drugih. Duhovni profil npr. katoliškega misleca, kakršen je bil Ernst Karl Winter ločuje od prej naštetih ogromna, nepremostljiva razdalja.

V slovenskem katoliškem taboru tridesetih let je diferenciacija tako v vsebinskem smislu, kakor v odnosu do t. i. desnice oziroma fašizma npr. med Andrejem Gosarjem in Cirilom Žebotom najmanj tako velika. Tudi slovensko zgodovino-pisje mora v tem smislu jasno ločiti tako idejno usmeritev posameznih ideologov političnega katolicizma na Slovenskem do parlamentarne demokracije, tržne ekonomije itd., tj. do ključnih vprašanj sodobne demokratične družbe, kakor tudi prepoznavno določiti splošno usmeritev, ki je v katoliškem taboru (posebno v drugi polovici tridesetih let) prevladovala.

V katoliški tabor so v tridesetih letih sicer res vdirali marksistični nazori in povzročali njegovo razpadanje, toda to ni bil več vzrok, temveč zgolj posledica – posledica pomanjkanja sprejemljivega koncepta, ki bi pomenil možnost politične mobilizacije Slovencev v smeri antifašizma in ki bi ga katoliški tabor v tem času pravzaprav moral in končno tudi zmoget ponuditi. (Prav življenjsko delo Andreja Gosarja je za to zgovoren dokaz).

## ŽIDJE, LIBERALCI, PROSTOZIDARJI, PROTESTANTI...

V tem poglavju bom poskušal prikazati funkcijo omenjenih idejnih in političnih »nasprotnikov«, ki so vse od formiranja ideologije političnega katolicizma bili nekakšen antipod »pravi resnici« in služili za operacionalizacijo in legitimizacijo ideologije političnega katolicizma. Pri tem gre za »zarote« različnih družbenih skupin - verskih manjšin, rasnih skupin, ljudi z drugačnim svetovnim nazorom itd. oziroma za uporabo omenjenih (kot metaforo), za poziv k (notranji) »diferenciaciji« in (zunanji) operacionalizaciji namenov ekskluzivistične ideologije.

Tudi v tem primeru je treba omenjeno strategijo razumeti tako znotraj splošnega procesa sekularizacije (s tem mislim na položaj Cerkve kot institucije v odnosu do posameznih državnih in družbenih institucij) kakor sekularizacije v širšem (individualnem) smislu, ki naj bi se bila kot sem že večkrat omenil, »začela z renesanso, humanizmom, protestantizmom, razsvetljenstvom« (Žebot), in naj bi nujno vodila v anarhijo, katastrofo, revolucijo itd. Tak strah pred revolucijo/anarhijo je soustvarjal psihozo zarote tajnih združb (razsvetljencev, jakobincev, liberalcev, prostozidarjev, Židov itd.).

Pesimizem kot bistven element vseh konservativnih ideologij je pomenil obsodbo obstoječega stanja in mračno vizijo prihodnosti (slabo je in še slabše bo, če...), za kar naj bi bil kriv »odpad od vere«. Pomanjkanje vere (»gonila zgodovine«) naj bi bil tisti moment, ki zaradi »brezbožnega razvoja« pelje v propad vsake družbe (in vseh družb). Ljudstvo pa samo od sebe ni moglo odpasti od Cerkve in slednja tudi (»po tisočletjih«) ni mogla priti v nasprotje z osnovnimi zahtevami časa, tj. sodobne družbe. To bi pomenilo, da je (kljub vedno ponavljaneemu mnenju, da »je vsak človek slab, da je grešnik« itd.) vendar odpovedal »družbeni temelj« (tj. po lastni logiki ideologije prav Cerkev sama), kar pa bi bilo mogoče samo, če so na delu res mogočne zarotniške antikatoliške sile, ki jih ni tako preprosto razkrinkati in onemogočiti:

*»Mnogo so pisali zadnji čas o ložab, (Ušeničnik, potem ko je najprej dokazal, da satan »biva«, op. E. P.) toda to ni glavna stvar. Ali se prikazuje v ložab satan ali ne, kaj za to, ko je ena stvar gotova. Gotovo je namreč, da je vse masonstvo delo satanovo! (...) Masonstvo taji vero v čeznaravni svet; masonstvo obožuje prirodo; masonstvo smrtno sovraži Kristusa in njegovo Cerkev; masonstvo s pomočjo sata-*

*novo deluje v otrocih nevere; naj ima satana tudi vidno v svoji sredi ali ne – masonstvo je satansko delo.*<sup>370</sup>

Take »zarotniške združbe« pa se poleg tega tudi povezujejo med seboj in v takem primeru je njihovo razkrinkanje oziroma obračunavanje z njimi toliko težje. Taka »najbolj nevarna« naveza je bila gotovo tista med »Judi in masoni« in tudi Anton Mahnič bi se bil gotovo popolnoma strinjal s pesmico jezuita P. Abla, s katero je v začetku 90-ih let 19. stoletja zabaval publiko s prižnice:

*»Die Presse führt das Publikum  
gemütlich an der Nas herum,  
die Loge führt hinwiederum  
die Presse und das Publikum.  
Und Presse, Loge, Publikum  
wird rumgeführt vom Judentum.»*<sup>371</sup>

V spopadu (in akomodaciji) s »sedanjostjo« je zanimivo, koliko prostora zavzemajo »zarotniki« vseh mogočih vrst v tekstih ideologov političnega katolicizma (tudi) na Slovenskem. So pravzaprav element, ki na svojevrsten način omogoča političnemu katolicizmu diskurz z realnim življenjem. Če npr. stanovski družbeni model v posameznih državah (še) »ne deluje«, so za to krive prav take zarotniške združbe. Če pa so z njimi (kolikor naj bi to sploh bilo mogoče – npr. kakor v Avstriji, Španiji itd. tudi fizično)<sup>372</sup> opravili, uvedbo »nove ureditve« onemogoča npr. »dub liberalizma«, ki da ga »ljudstvo vsrka že z materinim mlekom«, in bo za delovanje take »nove ureditve« potrebno še veliko časa, da se odstranijo kvarni vplivi liberalističnega razkroja v preteklosti. Krog imunizacijske strategije ideologije, je tako sklenjen. S tem se omogoča, da je ideološka funkcija Žida, liberalca, protestanta itd. možna še dolgo »po njegovi smrti«.<sup>373</sup>

Žid tako niti s smrtjo ne uide svoji družbeni vlogi, še manj pa z eventualnim prestopom v katoliško vero:

*»Žid Ben Saruk Menabem, ki se je bil dal krstiti, da bi pod imenom Ivan Mostovski tem lažje ljudi slepil, je slučajno naletel na brata masona.»*<sup>374</sup>

Tako pravzaprav tudi krščenemu Židu »ne gre v ničemer prav zaupati.«

<sup>370</sup> A. Ušeničnik, KO 1887, str. 136.

<sup>371</sup> Cit. po: Peter G. Pulzer, Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914, Gutersloch 1966, str. 145. (Pesmico navajam (tudi) zaradi vrstnega reda »zarotnikov«.)

<sup>372</sup> Prim. mnenje Ivana Ahčina o situaciji v Avstriji po krvavem obračunu diktatorskega režima s socialdemokrati. (I. Ahčin, Avstrijske korporacije, Čas 1934/35, str. 308.)

<sup>373</sup> Prim. Ivan Ahčin, Čas 1934/35, str. 308; ali Ciril Žebot, Čas 1937/38, str. 84, in na drugih mestih.

<sup>374</sup> Mahnič, RK 1888, str. 206.



Znotraj ideologije političnega katolicizma najdemo pri »židovskem vprašanju« sicer več tez oziroma več vrst antisemitizma.

V skladu z že omenjeno tradicijo, ki jo v monarhiji zastopajo v ideološkem smislu Vogelsang idr. (slednji je kot ideolog neposredno povezan z dunajskim županom Karlom Luegrom, vodilnim politikom dunajskih krščanskih socialcev),<sup>375</sup> avstrijska krščansko-socialna stranka v večini primerov ne zastopa verskega ali rasnega antisemitizma, temveč predvsem t. i. ekonomski antisemitizem v skladu z možnostjo njegove uporabe za omenjeno politično mobilizacijo. Ta je v večini primerov izpeljan iz »židovskega duha«, ki da je s svojo »individualistično, materialistično, egoistično« idr. naravo pahnil družbo na pot brezbožnega razvoja in se z nastalim položajem tudi najbolj okoristil.

Židje, liberalci, protestanti idr. so (po potrebi) krivi za vrsto procesov, ki naj bi spodbudili družbo.

Na primeru vprašanja ženske emancipacije lahko vidimo, kako najde Karl von Vogelsang (leta 1890) argumentacijo za svoje stališče prav v antisemitizmu. Če njegovo razlago primerjamo z Mahničovo, pa vidimo, kako je antisemitska logika pri ideologih slovenskega političnega katolicizma vpeta v srednjeevropsko antisemitsko tradicijo in prostor. Razen tega, da v Sloveniji Židov v tistem času (skoraj) ni bilo,<sup>376</sup> bi pri antisemitizmu ideologov političnega katolicizma na Slovenskem težko našli kaj izvirnega ali specifičnega,<sup>377</sup> je pa »slovenski primer« dokaz za poznano geslo – »če bi Židov ne bilo, bi jih bilo treba izumiti«:

*»Vprašal sem ga, ali ne bi bilo treba židov sploh iztrebiti.*

*Ne, je odurnil Hitler, potem bi morali izumiti nove. Potreben nam je viden sovražnik, ne samo neviden. Katoliška Cerkev se ne zadovolji samo s hudičem. Tudi ona potrebuje vidnega sovražnika, da v boju ne otopi. Žid je zmerom v nas. Toda lažje se bomo borili proti njemu, če ima telo, kakor pa proti nevidnemu demonu.«*<sup>378</sup>

Sicer nikakor ne drži, da je bil (kdaj) antisemitizem sorazmeren s številom židovskega prebivalstva v določeni deželi. (Še po drugi svetovni vojni in »Endlösung«-u so Žide, ki so se prostovoljno priseljevali v Sovjetsko zvezo spraševali, ali so prišli iz Nemčije ali iz prepričanja.)

Po Vogelsangu je torej bistvo ženske emancipacije v zaposlovanju žensk, za to pa so krivi »bogati Judje«, ki da so prevzeli vodstvo socialdemokratske stranke delavcem in zdaj nadomeščajo »upravičene socialne zahteve delavstva s čistim jakobinstvom«. Prav oni naj bi propagirali žensko emancipacijo. »Imajo pa pri tem

<sup>375</sup> Hanisch, *Konservatives und revolutionäres Denken*, str. 78.

<sup>376</sup> Glej v: Vlado Valenčič, *Židje v preteklosti Ljubljane*, Ljubljana 1992.

<sup>377</sup> Paul Lendvai, *Antisemitismus ohne Juden*, Wien 1972, str. 33.

<sup>378</sup> Hermann Rauschnig, *Pogovori s Hitlerjem*, (brez kraja in založbe), leto izd. 1940, str. 121.

samo en cilj – uničenje krščanstva». Tako naj ženska ne bi imela več svojega »s katoliško kulturo pogojenega častnega in plemenitega mesta v družbi, kakor se je izoblikovalo v srednjem veku kot moževa pomočnica« (Vogelsang), temveč naj bi bila privedena v situacijo, ki da »*ji ni para v človeški zgodovini*«. Ženska emancipacija se Vogelsangu zdi gnusna. Negacija avtoritete moža = negacija družine = negacija družbe.<sup>379</sup>

Anton Mahnič piše na popolnoma enak način istega leta:

»Ali ni glupost! Hote vsiliti ženskam ravno iste posle ko možkim, ko je vendar priroda žensko drugače ustvarila nego li možkega. Iz souvažstva do Cerkve, do krščanstva delajo tako, opomnim jaz.«<sup>380</sup>

»Na Dunaji uspeli so osobito judovski elementi do vpliva mej socialdemokrati. V tem zmislu razpravlja se tudi žensko vprašanje. Cel spis žalostno priča čudno resnico, da je judom – vhožnih pijavkam – posrečilo se vzmalčiti delavce siromake. Tendenca celi knjižici je ta: delavka se ne jemlje iz fabrike od dela, ampak iz obitelji. Ženstvo mora iz zasebne hiše, iz obitelji v občestvo.«<sup>381</sup>

Prehajanje iz velike patriarhalne družine na manjšo, bolj gibljivo, kar je ustrezalo novim razmeram (večja gibljivost in prilagodljivost), ki so bile posledica industrializacije, je povzročalo strah pred razpadom klasične oblike družine (rodbine). Najbrž nista zgolj njegov koncept in njegovo panslovansko čutenje Kreka leta 1895 nagnila k navduševanju nad »*idiličnim življenjem ruskega kmeta*« (!?) v rodbinski zadruzi:

»Ako se kmet zadolži, se mu hiša, njegov oddelek zemlje pri miru, poljsko orodje, konj in kar potrebuje živeža, ne sme rubiti in prodajati. Torej nimajo židje in oderubi pri kmetih, živečih v miru, dosti opravila in dobička. Kar kmetje pridelajo, sami uživajo itd.«<sup>382</sup>

Na tem mestu naj dodam, da se le delno strinjam s tezo Slavoj Žižka, ki pravi, da »*antisemitizem že od vsega začetka ni bil tuj socializmu - namreč tistemu socializmu, ki ga je Marx v Komunističnem manifestu poimenoval »fevdalni socializem» in ki se je zudnjih sto let realiziral v različnih oblikah, od krščanskega do nacionalnega socializma. Drugače povedano, antisemitizem ni tuj vsem tistim socializmom, ki so se upirali kapitalizmu v imenu vrnitve k organski enotnosti družbe, kjer naj ima vsak sloj, vsak »ud« svojo naravno funkcijo*«.«<sup>383</sup>

<sup>379</sup> Vogelsangovo stališče sem povzel po: Hanisch, Konservatives und revolutionäres Denken, str. 170.

<sup>380</sup> A. Mahnič, RK 1890, str. 302. (Tekst v obliki dialoga.)

<sup>381</sup> A. Mahnič, ko predstavlja mnenje urednika Volkstribune in urednika zbirke Berliner-Arbeiter-Bibliothek, Maxa Schippla. (RK 1890, str. 303.)

<sup>382</sup> J. E. Krek, Črne bukve kmečkega stanu, Ljubljana 1895, str. 201.

<sup>383</sup> Slavoj Žižek, Jezik, ideologija, Slovenci, Ljubljana 1987, str. 52 - 53.

To sicer drži, a v skladu z akomodacijsko prakso je (še posebno v tridesetih letih) antisemitizem/antikapitalizem prav znotraj ideologije političnega katolicizma v bistvu preinterpretacija prav Marxovega antisemitizma, in ta »zvrst« antisemitizma (Marxov) je ena od najpomembnejših. Sicer pa je Marxov antisemitizem prevzemal že tudi Karl von Vogelsang.<sup>384</sup>

Ogroženost patriarhalne oblike družine naj bi bila torej v resnici posledica »židovske zarote« in socialdemokratske propagande. Slednji (socialdemokrati) pa spet niso krivi »neposredno«, saj so pod vplivom Židov, ki izza »upravičenih zahtev delavstva vlečejo svoje niti«, odkar se jim je posrečilo zasesti vodilna mesta znotraj socialdemokratske stranke.

V vseh vprašanih, ki so se dotikala vloge Cerkve v državi in družbi, je politični katolicizem prepoznal iste nasprotnike, ki so bili (posledično) krivi tudi za vse negativne procese (beri: modernizacijo v najširšem smislu) v družbi. Ta vprašanja so bila sicer odločilna za nastanek vseh konservativnih ali t. i. »desnih« ideologij v Evropi. Najpomembnejši »modernizmi« (s tem mislim na modernizacijske procese), na izzive katerih so te ideologije »dajale odgovore«, so bili:

1. Industrializacija z masovno proletarizacijo kot posledico.
2. Iz tega je sledilo naraščanje mestnega prebivalstva, ki se časovno ujema z veliko demografsko rastjo v 19. stoletju.
3. Vdor kapitalističnih procesov na vsa področja družbenega življenja.
4. Liberalizem kot ideologija »razkrajajočega« industrijskega kapitalizma.
5. Nacionalizem, ki ogroža katoliški univerzalizem in pomeni (v Sloveniji vsaj spočetka) politično prednost za liberalni tabor, kot element politične mobilizacije.
6. Nastanek strank, kar naj bi bil posledica liberalistične izrojenosti družbe.
7. Parlamentarizem kot liberalističen, racionalističen, mehanicističen itd. instrument, ki naj bi bil orodje posameznih družbenih interesnih skupin, politična konkurenca pa naj bi vodila v razkroj in popolno anarhijo, saj je (že demokracija) kot taka posledica »odpada od vere« in revolucije.
8. Nastanek tiska in javnega mnenja, ki je v službi zastopanja, propagiranja in obrambe že omenjenih »kvarnih« procesov.
9. Brezbožni šolski sistem, ki odtuja otroka Cerkvi, družini in nrvnosti.

Naštel sem nekaj pomembnejših »modernizmov«, seveda pa spadajo k takim »novostim« vsi družbeni trendi in pojavi, ki kakorkoli (dejansko ali domnevno) ogrožajo interese političnega katolicizma. Sem spadajo že omenjeno »žensko vprašanje«, »izrojena umetnost«, kinematografi, šport, vse do literarnih zvrsti, prehrane, različnih vrst plesov, itd.

Na vsa ta vprašanja se je politični katolicizem odzval z ideološkim in političnim programom, ki naj bi oživil »staro družbeno harmonijo«.

---

<sup>384</sup> O tem glej: Leopold Spira, Feindbild Jud, München 1981, str. 25.

V tem kontekstu so za obstoj ideologije političnega katolicizma ključnega pomena Židje, masoni, liberalci itd., ki naj bi bili tak razvoj zakrivili.

1. Industrializaciji (ki da je posledica »zažidenja«, individualizma-liberalizma itd.) se ideologija političnega katolicizma zoperstavi z organizacijo združništva, ki naj bi omogočilo obstanek kmeta kot »*zdravega temelja*« družbe. Od tod idealizacija kmečkega življenja, lepote kmečkega jezika, njegove nrvnosti itd., nekakšen »*Blut und Boden*«, ki ga lahko spremljamo vse do konca druge vojne. (Glej že omenjena stališča o »kmetstvu« v tretjem poglavju.) Sicer pa pozneje (ko postane vztrajanje pri »kmetstvu« nevzdržno) to vlogo prevzema »*krepak srednji stan obrtnikov in rokodelcev*«. <sup>385</sup>

Ob tem je treba upoštevati tudi, da gre za hitre spremembe v volilni bazi katoliškega gibanja, ki z industrializacijo nezadržno kopni.

V tem kontekstu se mi seveda zdi povsem nepomembno, če je delež židovskega prebivalstva npr. na Dunaju znašal 8% ali morda kje več ali kje manj. <sup>386</sup>

Podobno tezo (a seveda brez ideološkega predznaka), po kateri naj bi prav Židje bili pomemben modernizacijski potencial in »*igrali na sploh vlogo buržoazije*«, zastopa tudi William O. McGagg. <sup>387</sup> Proti samim raziskavam in tezam seveda nimam nič, vendar pa velja opozoriti na to, da take teze postanejo »lahko nevarne«, če se z njimi poskuša utemeljevati izhodišča antisemitizmu, in sicer, če se pomika izhodišče analize antisemitske (antiliberalne, antiprotestantske itd.) logike iz popolnoma jasne (socio)logike (zgodbe o »grešnem kozlu«) na področje »utemeljenih ali neutemeljenih, delno utemeljenih itd.« predsodkov, ki da so oziroma naj bi bili le posledica nekega »pač realnega stanja«. S tem se isto (socio)logiko parcializira »po posameznih vprašanjih« (Židje, liberalci, protestanti itd.). Da je taka teza »lahko nevarna«, sem zapisal prav zato, ker se že omenjena »parcializacija« sociološkega (ekskluzivističnega, rasističnega itd.) pojava lahko zlorablja tudi za prikrivanje pravega vzroka pojavu (iz česar pravzaprav ta ista funkcija Židov, protestantov itd. končno sploh izvira).

2. Poudarja se nasprotje mesto - vas (dobro - zlo). Mesto je v rokah Židov, liberalcev, masonov itd., ki manipulirajo, špekulirajo (borza!) itd., medtem ko »pošteni Slovenci« delajo, se potijo itd. (kult fizičnega dela in predstave, da države gradijo zidarji, blaginjo pa ustvarja zgolj fizični napor itd.).

3. Vdoru kapitalističnih odnosov na vsa področja družbenega življenja, kar naj bi bilo spet posledica omenjene »zarote« Židov, liberalcev, masonov itd., se kot nasprotje postavljajo »dobri stari odnosi« (stanovski princip ordo-natura, ki naj bi nadomestil razredna in druga nasprotja).

<sup>385</sup> Prim. Ušeničnik, Sociologija 1910, str. 674 - 697.

<sup>386</sup> Ernst Bruckmüller, Nove raziskave zgodovine avstrijskega meščanstva, zgodovinski časopis 1991, str. 358.

<sup>387</sup> A History of Habsburg Jews 1670 - 1918, Bloomington 1989.

4. Proti liberalizmu, ki naj bi bil ideologija »razkrajajočega« industrijskega kapitalizma, naj bi postavili (svojo) ideologijo katolicizma (geslo »*omnia in Christo instaurare*«),<sup>388</sup> ki naj bi novi trend »prestregel« na vseh področjih (kot najpomembnejši izhodišči sta veljali seveda filozofija in sociologija).

Z okrožnico *Aeterni patris*, ki jo je Leon XIII. izdal leta 1879, je bil prav neotomizem prvo (zapovedano) protiorožje v boju z nevero.

Aleš Ušeničnik je o tem zapisal:

*Ali ni n. pr. izpričano dejstvo, da je navrnila filozofija francoskih enciklopedistov vse evropsko socialno življenje v blodne struje liberalizma? In zopet, ali je mogoč kak dvom, da je navrnila Feuerbachova filozofija po Marxu vse socialno gibanje v tok materializma, ki se ga do danes še ni osvobodilo? Kar pa velja za prve socialne probleme, to velja tudi za drugotne.*<sup>389</sup>

Kot je zapisal Jožko Pirc, je Ušeničnik »s prenovno krščanske filozofije po nauku sv. Tomaža Akvinskega je hotel podati le neobhodno potreben trden intelektualni temelj, na katerem bi mogla nato po krščanskih načelih zrasti obnovljena krščanska družba. Tako bi se mogel obnoviti nekdanji celokupni krščanski socialni red.«<sup>390</sup>

Tudi sam Ušeničnik sicer imenuje svojo *Sociologijo* (1910), »prelepo apologijo krščanstva«.<sup>391</sup>

Iz problematičnega odnosa med vero in znanostjo (*»liberalno laživedo«*) in vprašanja sekulariziranega šolstva (*»brezbožno šolstvo«*) pa izhaja še ena pomembna lastnost ideologije političnega katolicizma, ki bi jo bilo sicer potrebno posebej obravnavati, in sicer antiintelektualizem. Tudi sem je Anton Mahnič hitro umestil Žide:

*»Ta liberalna fantazija (Tavčarjev utopično-satirični spis »4000«, op. E. P.), glede vmazanosti, obrekovanja, blatenja, najznamenitejši proizvod na židovskih vseučiliščih vzgojenih slovenskih liberalcev, dokazuje z živo, drzno in perečo nesramnostjo, absurdnost političnih in socialnih, brezverskih nazorov, s katerimi uže dvajset let prostituirajo znani liberalci slovenski, in zategadelj jo priporočamo v študij usakomur, ki še koketuje z liberalci, najtopleje.«*<sup>392</sup>

Ali na drugih mestih:

*»V samovladi novodobnih učenjakov in izobražencev vlada večinoma mnenje ali boljše aksijom, da sta veda in umetnost sami sebi namen ali, kakor pra-*

<sup>388</sup> Prim. Jožko Pirc, *Utopija »nove krščanske družbe?«, v: Cerkev, kultura in politika, Ljubljana 1993, str. 111.*

<sup>389</sup> Aleš Ušeničnik v uvodu v *Sociologijo* leta 1910, str. 12.

<sup>390</sup> J. Pirc, Aleš Ušeničnik in znamenja časov, str. 82.

<sup>391</sup> Cit. po Srečo Dragoš, (Eks)centričnost katoliških modelov na Slovenskem, v: *Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941, Simpozij 1992, Ljubljana 1993, str. 46.*

<sup>392</sup> A. M., RK 1892, str. 125.

vijo, »absolutni«, neodvisni, tako da nikaker ne moreta in ne smeta služiti drugemu smotru.«<sup>393</sup>

5. Nacionalizem je bilo potrebno umestiti v sistem (vrstni red) ideoloških norm in mu z že prikazanim ekskluzivizmom odrediti točno določeno mesto («samo katoliški Slovenec je pravi Slovenec»). Ta strategija je v bistvu sledila prvi, po kateri naj bi »nacionalizem presegli z versko idejo«. V tem kontekstu pa je imel antisemitizem (pri Mahničju) tudi svojo vlogo v konkretnih, politično-aplikativnih zamislih. V zvezi z omenjenim »preseganjem« nacionalnega partikularizma s »katoliškim univerzalizmom« (glej drugo poglavje - Mahnič in nacionalno vprašanje) in omenjeno politično mobilizacijo, ki jo je antisemitizem v marsičem omogočal, se je Mahnič tudi za formiranje katoliškega centra v monarhiji zavezal na podlagi antisemitizma. Leta 1896 je zapisal:

*»Isto tako priznavajo vse tri stranke, da glavni zaveznik, glavna podpora liberalizma in kapitalizma je židovstvo. (...) Zatorej so pa krščanski socialisti in kat. ljudska stranka sprejeli v svoj program antisemitizem. Antisemitski so bili še pred koalicijo tudi konservativci akoravno glede načina in sredstev ne tako radikalni in brezobzirni, nego sedanji antisemitje (...)*

*Evo tedaj točke k skupnemu programu! Treba le malo dobre volje, malo pravega, svetega ognja za občno zadevo, za blaginjo ljudstva, za slavo Avstrije – in v kratkem homo imeli, česar vže tako dolgo željno pričakujemo: skupno krščansko avstrijsko stranko ali bolje – zavezo obstoječih krščanskih strank.*

*Antisemitizem nam je neobhodno potreben; in tu mi vsi, ki krščansko in avstrijsko mislimo, podajamo antisemitom roko v prijateljsko zvezo: naj vstrajno, naj krepko nadaljujejo vojsko proti židovstvu.»<sup>394</sup>*

6. Politične stranke in druge »neplodovite naprave« (Mahnič) naj bi povzročale »volitivne borbe« (Mahnič) in podobne posledice in bile zato popolnoma nepotrebne.<sup>395</sup> Ko postane očitno, da je vstop v pluralni politični prostor nujen, pa se pričnenja hitra politična organizacija.

7. Nasproti parlamentarizmu se (kot optimalno družbeno ureditev) najprej postavlja monarhija,<sup>396</sup> pozneje stanovsko in končno (v tridesetih letih XX. stol.) korporativistično družbeno ureditev.

8. Enako se politični katolicizem odziva na pojav »židovskega tiska« in njegovo »ustvarjanje javnega mnenja«, ko pa spozna politično in propagandno vlogo tiska in javnega mnenja, začne z lastno organizacijo.

9. Brezversko šolo je potrebno ponovno iztrgati iz rok države in brezbožnega ministrstva, sicer pa organizirati lasten vzgojni sistem.

<sup>393</sup> A. M., RK 1893, str. 276.

<sup>394</sup> Glej v: RK 1896, str. 340.

<sup>395</sup> Prim. Mahnič, RK 1888, str. 267.

<sup>396</sup> Prim. Mahnič, RK 1891, str. 155 (in na drugih mestih).

Obravnava omenjenih vprašanj in argumentacija lastnih stališč sta bili praktično nemogoči brez stalnega opozarjanja na omenjene »nosilce kvarnih novosti in vrednot«, tj. Žide, liberalce, prostožidarje idr. Seveda se mnenja o posameznih postavkah (kot je vidno v prvem delu) spreminjajo in si postajajo s časom tudi diametralno nasprotna, vloga in pomen omenjenih »elementov« pa ista, čeprav po tej poti nujno pride do paradoksa, ko je npr. isti »Žid« dvakrat kriv - za dva nasprotujoča si procesa, kar je odvisno od zornega kota oziroma trenutnih »potreb« po antisemitizmu. Za bedo proletarcev npr. so (tudi pri Mahničju, Ušeničniku itd.) krivi židovski kapitalisti, borzni špekulanti itd. Za revolucijo v Rusiji (pozneje) spet Židje, ki so se postavili na čelo socialni demokraciji in komunizmom. (Židje naj bi se torej, po tej (istočasni) logiki, borili sami proti sebi.)

Navidezni paradoks je še najbolje (in dokončno) rešil A. Hitler v svoji knjigi *Mein Kampf*, kjer »prikaže«, kako je ta boj zgolj navidezen (fingiran), v resnici pa vodi »hujšlanje razreda proti razredu« v svetovno oblast židovstva, ki bo nastopila (kakor v Sovjetski zvezi) po svetovni revoluciji. Ni naključje, da razrešitev tega paradoksa najdemo prav v *Mein Kampf* (njegovo stališče sicer temelji na razpravah E. Dühringa, *Protokolih starcev s Siona*, in H. Fordu).<sup>397</sup>

V tem kontekstu je antisemitizem znotraj ideologije političnega katolicizma v Evropi pomemben element pri ustvarjanju tistega vzdušja, ki je omogočilo končno rešitev židovskega vprašanja, saj je znano, da nacionalsocialisti na ideološki izvor antisemitizma niso bili posebno pozorni, če je le služil ustvarjanju psihoze, ki je bila v prid nacistični politiki, pa tudi meje med posameznimi antisemitizmi so dostikrat (kot bomo še videli) zelo vprašljive.<sup>398</sup>

Zato gre antisemitski psihozi, ki jo je ustvarjala (propagirala) ideologija političnega katolicizma v Evropi, gotovo pripisati pomembne zasluge za »končno rešitev« (t. i. »Endlösung«) židovskega vprašanja. Simptomatično je, da nemški škofje niso objavili nobenega izrecnega javnega protesta v zvezi z Židi, napadali pa so nacistično vlado zaradi njene evtanazijske politike, ki je jemala življenja nedolžnim katoličanom.<sup>399</sup> Politični katolicizem v Sloveniji pri tem (ustvarjanju psihoze za »Endlösung« v Evropi) ni bil nikakršna izjema.

Treba je tudi poudariti, da so v prvem obdobju formiranja ideologije političnega katolicizma in njegove politične organizacije v vsej monarhiji Židje ključni konstitutivni element politične mobilizacije (enako velja za Stoeckerjevo antisemitsko stranko v Nemčiji). To velja v Sloveniji (v tem času) tudi za Mahničja in enako za Kreka. Ko se izenačevanju Židje = liberalci (masoni, protestanti itd.) pridruži še izenačevanje Židje = socialdemokrati/komunisti, poteka paradokсно tudi argumentacija antisemitizma (v odnosu do liberalizma/kapitalizma) s stališč,

<sup>397</sup> Glej v: Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München 1933, 17. nespremenjena izdaja, str. 347 - 356.

<sup>398</sup> Prim. Ruth Wodak, *Wir sind alle unschuldige Täter!*, Frankfurt 1990, str. 2.

<sup>399</sup> Prim. Rudolf Lill, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, v: *Machtverfall und Machtergreifung*, München 1986, str. 255; ali J. Pleterski, *Senca Ajdovskega gradca*, str. 50.

prevzetih (v skladu z omenjeno akomodacijsko logiko) prav pri marksizmu. To velja za večino avtorjev v katoliškem taboru, kot bomo videli v nadaljevanju.<sup>400</sup>

Antisemitizem je v času oblikovanja političnega katolicizma bolj agresiven, tj. Žid je tisti, ki mu pravzaprav gre vodilna vloga v *»liberalno-kapitalistični zaroti«*. V tridesetih letih je antisemitizem kot antikapitalizem/antiliberalizem že mnogo bolj metaforičen, saj je za razvoj liberalizma in kapitalizma kriv *»židovski dub«*, Žid »zarotnik« pa se (mišljen dobesedno, »fizično«) (pre)seli v vrste komunistov.

Tako beremo pri Marxu:

*»V židovstvu potemtakem vidimo splošno sodobno antisocialno prvino, ki jo je zgodovinski razvoj, pri katerem so Židje v tem slabem oziru pridno pomagali (podčrtal E. P.), prignal do njenega zdajšnjega viška, do viška, ko se ta prvina nujno mora razkrojiti.«*<sup>401</sup>

(Pri tem gre še dodati, da je Marxov antisemitizem v veliki meri prevzet pri Feuerbachu, a (kot marsikaj drugega) *»postavljen na glavo«*.)<sup>402</sup>

Pri Ušeničniku (leta 1925):

*»Kdo je s svojim zgledom zlasti pospešil (podčrtal E. P.) razmah kapitalizma? Judovstvo. Judje so že od nekdaj z oderuštvo izsesavali krščanske narode.«*<sup>403</sup>

Tudi v vprašanju **šolstva** je Mahnič prepoznal iste nasprotnike in isti univerzalni spopad:

*»In prav loža je bila, ki se je od prvega svojega početka začela s katoliško Cerkvijo za šolo boriti na življenje in smrt. Kdor je zmožen zunanjim prikaznim le količkaj priti do dna, lahko vidi, da si stojita v velikanskem boji, ki se bije vže nad sto let glede šole, nasproti le dve stranki: loža in Cerkev.«*<sup>404</sup>

Židje so npr. ključni tudi za razumevanja napetosti med mestom in vasjo. Z borzo naj bi bili npr. določali tudi cene kmetijskim pridelkom itd.:

*»Z železnimi obroči bodo obdali naše žitne trge, in nihče ne bo mogel prodati, ako ne bodo hoteli oni (Židje, op. E. P.) kupiti in kakor bodo hoteli.«*<sup>405</sup>

V principu je ogrožanje vodilne ideološke vloge Cerkve potekalo s pomočjo »brezbožnih pridobitev sodobne družbe«. Če se omejim na omenjeno izhodišče

<sup>400</sup> Prim. Žitomir Janežič, Judovstvo in antisemitizem, Čas 1933/34, str. 149 - 157, kjer sicer avtor govori o »duhovnem judovstvu«.

<sup>401</sup> Karl Marx, Prispevek k židovskemu vprašanju, Izbrana dela, Ljubljana 1987, I. zvezek, str. 183.

<sup>402</sup> O odnosu Feuerbach - Marx pri vprašanju antisemitizma glej: E. Pelikan, Antisemitizem in rasna teorija v Nemčiji, neobjavljena diplomska naloga, Ljubljana 1990, str. 24.

<sup>403</sup> A. Ušeničnik, Socialno vprašanje, Ljubljana 1925, str. 43., pa tudi na drugih mestih.

<sup>404</sup> A. Mahnič, RK 1890, str. 25.

<sup>405</sup> A. Mahnič, RK 1890, str. 439.



lahko že pri Mahničju opazimo, da so take skupine zarotnikov krive za vse navedene škodljive pojave («modernizme»).

**Tisk in javno mnenje** sta (seveda kolikor sta usmerjena proti interesom političnega katolicizma) tudi v rokah omenjenih zarotnikov:

«Od čestitljivega orakelna (sv. Cerkve, op. E. P.), ki nam daje božanstvene odgovore, naj bi se odvrčali k - javnemu mnenju, ki se spreminja po žepih umazanih Judov in oderuških advokatov.»<sup>406</sup>

«Javno mnenje, katero je revolucija oklicala za vodilo, stvarja in določuje časopise, v katerem imajo spet Židovi odločivno besedo (...). Nedavno je nekdo na Francoskem spisal delo, katero je naslovil: «La France juive». Menimo, da ravno tako bi se dala spisati velika velika knjiga ter z isto pravico nasloviti: la Europe juive!»<sup>407</sup>

V primeru **šolstva** naj bi se problem začel že s protestantizmom:

«Moderne države početek izvira iz reformacije XVI. stoletja. Luter in njegovi pristaši so verske zadeve odvzeli Cerkvi in jih izročili posvetnim mogotcem. Tu se je prvokrat zasljal grozni izrek: «Cuius regio, eius religio». Ako so pa vladarji začeli gospodovati v božji hiši, koliko laže so si smeli prisvajati pravico v šoli! Vender je imela šola še dolgo pri protestantih in katoličanih nekoliko prostosti. (...)

In prav loža je bila, ki se je od prvega svojega početka začela s katoliško Cerkvijo za šolo boriti na življenje in smrt (...)

V sto letih si je pa loža neizmerno pridobila. Podvrgla si je skorej po vsej Evropi šolo (...) Toda loža je šla pri tem na delo s prirojeno ji prekanjenostjo. Izvolila si je moderno državo, da bi se po nji polastila šole.»<sup>408</sup>

Tako naj bi izgledala (po Mahničju) predzgodovina «brezbožnega» šolstva, enako pa naj bi se bila začejala zgodovina celotne sodobne družbe z Židi, protestanti, masoni, liberalci itd. V Mahničjevi zgodbi o *Večnem Židu*<sup>409</sup> je Žid demoniziran kot inicijator oziroma nosilec vsega «kvarnega, škodljivega in uničujočega napredka». Ko se tak «Žid» pojavi v Sloveniji, ga Slovenci naženejo.<sup>410</sup>

Pri Mahničju nastopa Žid kot nosilec vseh tistih teženj, ki so in še razkrajajo harmonično srednjeveško «*Civitas Dei*». V drugi zgodbici o Večnem Židu je članek zelo alegoričen. Ko je namreč Žid prišel drugič v Slovenijo, mu je prihod že olajšala železnica, žalosten pa je ugotovil, da v slovenskem časopisju ni borznih napovedi, ni menjalnic in vrednostnih papirjev.<sup>411</sup>

<sup>406</sup> A. M., RK 1891, str. 3.

<sup>407</sup> A. M., RK 1888, str. 99. (Mahnič misli francoskega antisemita Edouarda Drumonta.)

<sup>408</sup> A. M., RK 1890, str. 25.

<sup>409</sup> Mahnič v *Rimskem katoliku* večkrat podaja svoje nazore v obliki zelo domiselnih alegoričnih zgodbic.

<sup>410</sup> A. M., RK 1890, str. 91 - 96.

<sup>411</sup> A. M., RK 1890, str. 220 - 226.

Žid je poleg tega prišel že z vlakom (z železnico, ki je simbolizirala napredek, razvoj). V skladu z že omenjeno lastnostjo konservativnih ideologij (kultom fizičnega dela), v fiktivnem pogovoru med »Židom« in »pravim Slovencem«, slednji podaja »svoje« definicije:

»Zaslužiti«. (...)

»Npr. čevljar mi je naredil nove čevlje, in jaz mu plačam, kar je zaslužil« (...)

»Si kaj pridelati«, n. pr. kmet si je z delom, s potom svojega obraza, s kopanjem pridelal lepo premoženjce (...) Tedaj pri Slovencih ni zaslužka brez pota, brez kopanja.«<sup>412</sup>

Prav ta kult fizičnega dela oziroma prepričanje, da le delo ustvarja »novo vrednost«, je eden od elementov, ki povzročijo pozneje zanimivo (ponesrečeno) spogledovanje ideologov političnega katolicizma z marksizmom. Še v tridesetih letih poteka polemika med Andrejem Gosarjem in A. Ušeničnikom o tem vprašanju. Ker je marksizem postavil na »znanstveno izhodišče« (presežno delo in presežna vrednost) isto tezo že mnogo prej, je prišlo do paradokсне pozicije, ko je propagiranje stanovske ureditve (v tridesetih letih) potekalo z »marksističnih pozicij« (iz dvajsetih let).

(Takratni položaj je nazorno opisal Gosar v svojem povojnem spisu leta 1956, a o tem več v nadaljevanju.)<sup>413</sup>

Žid naj bi bil tako nosilec vsega tega, kar je škodljivega in kvarnega vdiralo in kalilo mir in harmonijo kmetu, ki je (prej »v miru«) v »potu svojega obraza« obdeloval zemljo svojih prednikov, pa naj je prišlo fizično po železnici ali z železnico, v obliki »tujega znanja«, bančništva itd. Mahnič (pa ne samo on) je na nekaterih mestih nad zaostalostjo Slovencev kar navdušen. Kot sem omenil v uvodu, je vsaka taka novost zahtevala novo vlogo, ki je političnemu katolicizmu pomenila izziv. Žida se pri njegovem razdiralnem delu praktično ne da ločiti od liberalcev, masonov, protestantov itd.

Tudi **parlamentarizem** naj bi bil končno rezultat iste »zarote«. Mahnič:

»Po nesrečni vojski l. 1866 je masonstvo pod imenom liberalizma imelo v starodavno katoliško Avstrijo slovesen vohod; postavnim potom modernega konstitucionalizma se je vgnezdilo v šoli, v javnem časopisju, v sodstvu, osmelilo se skruniti sveti zakon, strlo konkordat!«<sup>414</sup>

Naraščajoči **nacionalizem** je pojav, ki naj bi bil prav tako posledica istega brezbožnega razvoja. Pomemben je, ker omogoča politično mobilizacijo, ki jo (sprva) izkorišča liberalni tabor. Od tod tudi različna mnenja o narodnosti, narod-

<sup>412</sup> Prav tam.

<sup>413</sup> A. Gosar, Glas vpijočega v puščavi, Revija 2000, 1987, str. 85 - 133.

<sup>414</sup> A. M., RK 1888, str. 340.

nostni avtonomiji itd. pri A. Mahničju. Pozneje si katoliški tabor »narodnostni monopol uspešno usvoji«. (Glej prvo poglavje.) Mahnič:

*»Pregnavši vero iz javnega življenja je vrglo masonstvo gorečo bakljo nacionalnih preprirov mej narode, da so se začeli mej seboj kavsati in vjedati. (...) S tem se ruši skupna vez, ki sklepa narode med seboj in s habsburško dinastijo.«<sup>415</sup>*

V tem kontekstu gre razumeti tudi že obravnavani ekskluzivizem v odnosu vera - narodnost. Polemika A. Mahničja v zvezi z gradnjo Narodnega doma v Ljubljani je za to (zgodnje) stališče lep primer:

*»Katoliški bratje, da bi nas le še kdaj glava ne bolela po »Narodnem domu!«*

*Kaj pa ko bi mi enkrat uso to stvar preobrnil, in kaker liberalci stavijo narodnost nad vero, mi postavili vero nad narodnost? (...)*

*Recimo, ko bi začeli nabirati za »Katoliški dom«?! »Katoliški dom« - to bi bil ponos katoliške Slovenije! V tem domu bi našla narodnost naša, dasi podrejena veri, varnišega zavetišča, kaker vera v liberalnem »Narodnem domu.«<sup>416</sup>*

Mahničjevo stališče do omenjenega vprašanja se spreminja (oziroma celo prepleta). Na eni strani radikalno nasprotuje kakršnemu koli projektu v smeri nacionalne politike, ki bi lahko ogrožal politično moč katolicizma (v zgodnjem obdobju), na drugi (pozneje) vztrajno pojasnjuje, kako je možno pravo narodnost izpeljati samo iz »skupnega temelja naroda«, tj. vere. Tak primer je že omenjeno Mahničjevo nasprotovanje »besedam«, »čitalnicam« itd.:

*»Jaz nisem čitavnicam kaj poseben prijatelj; vender v Šebreljah sem naletel na tako, kakeršno bi brez pomisleka priporočal. (...) Liberalne ali poluliberalne robe ne nahajaš na mizi, na kar se v Šebreljah strogo pazi. (...)*

*Enkrat ali dvakrat na leto imajo »besedo«, skoz in skoz pošteno, da se je smejo vdeležiti celo otroci. Pa za take priložnosti je treba pevcev. Ne boj se - v Šebreljah je za petje dobro poskrbljeno. Tu je sedež vrlih cecilijancev.«<sup>417</sup>*

Lep primer je (na nekaterih mestih) Mahničjevo prizadevanje za »delavske interese«:

*»V Avstriji so dosegli (tiskarski delavci, op. E. P.) znatno povišanje plač pa zmanjšanje delavnih ur. Lastnikom tiskarn treba razpravljati z lokalnimi delavskimi odbori, katere vodijo centralni odbori, stoječi pod nevidnim vodstvom socialno-demokratskih glavarjev. Ako bo sploh v tem smislu napredovala social-*

<sup>415</sup> A. M., RK 1889, str. 346.

<sup>416</sup> A. M., RK 1889, str. 463.

<sup>417</sup> A. M., RK 1891, str. 351.) Isto mnenje, (npr.) čitalnice da, a samo če..., najdemo na mnogih mestih in v zelo različnih primerih. (prim. RK 1892, str. 276).

*no-demokratična organizacija, mora v kratkem priti čas, ko bode delavska pest gospodovala ter delila si denar in imetje.*<sup>418</sup>

Omenjene pravice so Mahničju očitno sporne (samo!) zato, ker so si jih tiskarji izborili pod vodstvom socialdemokratov.

Mahnič tako nasprotuje vsaki iniciativi (seveda ne samo narodnostnega značaja), kjerkoli politični katolicizem nima vodilne vloge. Ko (če) se položaj spremeni, se spremeni tudi odnos ideologov političnega katolicizma do prejšnjega »kvarnega« pojava, vpliva itd. (V tem smislu bi lahko navedli neštete primere od filma, plesov, športa, besed, čitalnic, demokracije, študentskih društev itd., ki to potrjujejo.)

Pozneje, ko katoliški tabor prevzame vodstvo pri reševanju nacionalnega vprašanja, je šlo prizadevanje seveda v nasprotno smer.

Kot sem že omenil, je šlo za vrstni red ideoloških norm oziroma posameznih (novih) postavk ideologije. Vrstni red pa se je lahko tudi »zdel« ogrožen, zato že omenjene reakcije na npr. »absolutno narodnost«, ki je v Sloveniji (v Mahničevem času) tako nihče ni zastopal (vsaj v hegeljanski varianti ne), ali pozneje histerično pobijanje »komunistične zarote«, ki je bila (vsaj številčno) pravzaprav nepomembna sekta<sup>419</sup> (in bi končno, kot pravi O. Wilde, držalo, da »se zgodi prav to, česar se najbolj bojimo«).

To so vedeli tudi Tomčevi »mladci«, ki so leta 1939 zapisali:

*»Ko so sedaj (komunisti, op. E. P.) samostojno nastopili, je vseh teh prevar konec, kajti ljudi, ki bi si želeli tudi pri nas sovjetskih razmer, je v Sloveniji tako malo, da bi lahko spravili vse v eno majhno umobolnico.«*<sup>420</sup>

Celo marsikateri dosežek na področju slovenske nacionalne emancipacije se nam v tem kontekstu pokaže kot »stranski učinek« prvotno povsem ideološko opredeljene akcije ali namena. (Paradokсно in ne nazadnje dolgujemo Slovenci tudi npr. filozofsko terminologijo prav apologetskim naporom Aleša Ušeničnika, prvo slovensko gimnazijo podobnim naporom škofa Jegliča, Mahničevemu nastopu vrsto, za slovensko nacionalno emancipacijo zelo pomembnih spisov, itd.)

Aleš Ušeničnik npr. trdi tudi, da je ustanovitev prve slovenske gimnazije (škofovih zavodov v Št. Vidu pri Ljubljani) pogojevalo prav tako, ideološko izhodišče, v prvi vrsti pogojeno z »napačnim« odnosom študentov do znanosti, ki »naj bi bila prosta dogme«:

*»To je bilo v tisti dobi, ko se je »slovenska radikalna omladina« (Slovenija, Tabor, Prosveta, Akademija) postavila na stališče vede brez dogme. Že leta 1898 se je*

<sup>418</sup> A. Mahnič, RK 1896, str. 293.

<sup>419</sup> O tem Bojan Godeša, Priprave na revolucijo ali NOB?, v: Slovenski upor 1941, Ljubljana 1991, str. 80.

<sup>420</sup> Mi mladi borci, 1939/40, str. 46.

na zborovanju dijaštva za slovensko vseučilišče v Ljubljani večina akademikov izrekla zoper krščanstvo (znano je, da je uprav to zborovanje v škofu Jegliču zbudilo misel in sklep o katoliški gimnaziji, ki jo je potem res ustanovil v Št. Vidu.)<sup>421</sup>

Iz konteksta, ki je več kot očiten, bi torej šle (po Ušeničniku) popolnoma iste zasluge npr. Trubarju (za slovenski knjižni jezik), kakor škofu Jegliču (za prvo slovensko gimnazijo) - Ušeničnik je gotovo vedel. Vsekakor pa najbrž lahko Slovenci (če aktualiziram) »zasluge«<sup>422</sup> lahko priznavamo samo obema (tj. Trubarju in Jegliču) hkrati - ali nobenemu.

Celoten razvoj, ki je porušil srednjeveško harmonijo, naj bi bil posledica iste zarote. Svoj zunanji (politični) videz **ideologije liberalizma** predstavlja Mahničů »moderna država«<sup>423</sup> v celoti:

*»Moderne države početek izvira iz reformacije XVI. stoletja. Luter in njegovi pristaši so verske zadeve oduzeli Cerkvi in jih izročili posvetnim mogotcem. (...) Tem težnjam, ki so se naravnim potom porodile iz verske reformacije, se je pridružila filozofija. Imamo pa tu v mislih tisto filozofijo, katere početnik je Kant. Njegov racionalizem je kmalu dozorel do panteizma; ta je dosegel pri Hegel-u svoj vrhunec.«<sup>423</sup>*

Enako se na nešteti mestih (kot sem že omenil) pripisujejo kmetu poštenost, nravnost, delavnost itd., saj naj bi bil »edini vir prave nravnosti in pobožnosti«. Mesto naj bi bilo v rokah Židov, masonov itd., skratka sil, ki so se zarotile proti katoliški Cerkvi.

Tudi z gospodarskega stališča je mesto kraj, kjer se špekulira, trguje itd. V tej zvezi je nasprotje **mesto - vas** tudi sinonim za nasprotje med fizičnim in umskim delom. Kot sem že omenil, je prav »kult fizičnega dela«<sup>424</sup> ena pomembnejših postavk večine avtoritarnih/totalitarnih ideologij:

*»Kako daleč je ob tem napredovalo zažidenje našega naroda, lahko opazimo po nespoštovanju, če ne celo zaničevanju ročnega dela. To ni nemško. Preobrazba našega življenja, ki pa je v resnici pomenila njegovo zažidenje, je povzročila, da se je prejšnje spoštovanje ročnega dela spremenilo v zaničevanje vsakega fizičnega dela sploh.«<sup>424</sup>*

Ali na primer:

---

<sup>421</sup> Aleš Ušeničnik, Izbrani spisi, I. zvezek, Ljubljana 1939, str. 38.

<sup>422</sup> Prim. Jožko Pirc, Utopija -nove krščanske družbe-, v: Cerkev, kultura in politika 1890-1941, str. 112, ko pravi:

*»Podčrtati je treba tudi načrtno delo za vzgojo slovenske inteligence z ustanovitvijo prve slovenske klasične gimnazije v Šentvidu nad Ljubljano l. 1905, kar je bil tudi pomemben mejnik na poti do ustanovitve slovenske univerze leta 1919.«;* to nesporno tudi drži.

<sup>423</sup> A. M., RK 1890, str. 25.

<sup>424</sup> Mein Kampf, str. 348 - 349.

*„Presežna vrednost, profit in sleberna vrednost izbaja iz dela, iz znoja človeške delovne sile, to je skupen nauk krščanstva in marksizma.“*<sup>425</sup>

Teorije o »vrednosti« in »delu« so bile tudi znotraj ideologije političnega katolicizma eno od pomembnejših vprašanj. Povezana so z vrsto polemik o »pravičnih plačah«, »družinskih plačah«, »obrestih«, »vprašanjem brezdelnih zaslužkov«, »vrednosti kapitala« itd., ki se vlečejo vse do druge vojne.

Dokler je »pravično« plačilo za »pošteno« delo ostajal argument za politično mobilizacijo proti liberalnemu taboru (proti kateremu je nastopil Krek z uspešno zadružno organizacijo), je obrazec deloval. Problematičen je postal, ko so ga v svojem ideološkem konceptu uporabili marksisti. Solidaristična kritika kapitalizma s strani ideologov političnega katolicizma se je (v skladu s svojo akomodacijsko logiko) oprijela marksistične (iz dela izpeljane) »presežne vrednosti« in tako propagirala tezo (npr. produkt ima tolikšno vrednost, kolikor je vanj vloženega dela itd.), iz katere pa ni mogla potegniti tako radikalnih konsekvenc kot socialdemokrati ali komunisti (vprašanje lastnine, revolucija), tudi če je krščanski socialist Wilhelm Hohoff v Nemčiji zapisal:

*„Krščanstvo naj opusti sleberno obrambo kapitalizma, marksizem pa naj se ne bori proti naprednim krščanskim vrednotam. Imamo namreč skupne ekonomske osnove, osnove, ki izhajajo iz večne delovno-vrednostne teorije.“*<sup>426</sup>

Predlagana rešitev (stanovsko-korporativna država) je bila pozneje politično mnogo manj zanimiva (že samo v propagandnem smislu) kakor »hitra, radikalna in končna rešitev«, ki jo je ponujal marksizem, še bolj pa je to veljalo za koncepte, ki so temeljili na spoznanjih sodobne ekonomske znanosti in jim je bilo stanje v stroki pomembnejše od trenutnega ideološkega in političnega interesa. Andrej Gosar je o tem zapisal:

*„Ko sem leta 1936 po presledku skoraj 10 let imel pri Jugoslovanski strokovni zvezi ideološki tečaj za delavce, sem moral od približno 20 predavanj skoraj polovico porabiti za to, da sem pometel z marksističnimi nazori, ki so jih prejšnja leta mednje zasejali.“*<sup>427</sup>

Poleg tega se je v časih (zaostrene gospodarske in socialne krize) zastavljalo vprašanje, ali ni poddržavljanje (oziroma podružbljanje) utemeljeno že v skrajni bedi delavskega razreda. Že po nauku Tomaža Akvinskega, po katerem jemanje v

<sup>425</sup> Prim. Wilhelm Hohoff, Temelji krščanskega gospodarskega nauka, Celje 1950, str. 29.

<sup>426</sup> Glej: Wilhelm Hohoff, Temelji krščanskega gospodarskega nauka, (od 1902 do 1910), Prevedel ter dostavite napisal Franc Šmon, izšlo pri Mohorjevi družbi, Celje 1950, cit. str. 29.)

<sup>427</sup> Glas vpijočega v puščavi, str. 88.

skrajni sili »ni kraja, saj preneba zasebna lastnina in je (v takem primeru - skrajni bedi delavskega razreda) vse skupno.«<sup>428</sup>

Zveni paradokсно, toda določene zasluge za propagiranje marksizma gre do (zaradi tega) gotovo tudi desnici v katoliškemu taboru (tj. ne le krščanskim socialistom, ampak tudi t. i. solidaristom) - A. Ušeničnik je ob tem še lep primer za že omenjeno akomodacijo oziroma omenjeni »beg naprej«, saj je bilo (teoretično) sorazmerno preprosto iz marksističnega teoretskega izhodišča privoliti (namesto na korporativno) v marksistično politično rešitev (vprašanje lastnine, revolucija).

Paradoks je razložljiv prav z akomodacijsko logiko, ki je bila posledica pomanjkanja lastnega teoretskega izhodišča, najbolj primernemu, racionalnemu, tj. alternativnemu »Gosarjevemu modelu« pa so se vodilni ideologi v tridesetih letih odločno upirali.

Podoben pojav je opaziti (v dvajsetih letih), ko tudi kritika fašizma poteka prav z marksističnih stališč tj. s stališča teorije o fašizmu kot agenturi monopolnega kapitala.<sup>429</sup>

O tem je pisala tudi katoliška znanstvena revija *Čas*:

*»Zunanji uspehi sedanje vladavine v Italiji, ki je obračunala s parlamentarizmom, s strankami in njih časnikarstvom itd. in ki vabijo k posnemanju v inozemstvu, niso toliko izraz zavestne volje naroda kot pa plod kapitalističnih stremljenj.«<sup>430</sup>*

Tudi Ušeničnikovo stališče v zvezi s teorijo »vrednosti« je v različnih obdobjih različno in najbrž ni slučajno v dvajsetih letih (do okrožnice *Quadragesimo anno*) najbližje marksistični teoriji, v tridesetih letih pa se »vrne« na stališče, ki ga je zastopal v *Sociologiji* že leta 1910.

Ušeničnik svojo teorijo o vrednosti v *Sociologiji* (1910) prevzema po E. L. Laveleyu in Cathreinu. Cathrein pa se je dosti pred Ušeničnikom zavedal nevarnosti take teorije:

*»Za svojo glavno tezo, da menjalne vrednosti kakega predmeta ne določa njegova uporabna vrednost, temveč izključno le delo, ki je v njem obseženo, se more Karl Marx sklicevati na ugled najpomembnejših narodno-gospodarskih učiteljev.*

*V novejšem času so to teorijo liberalci ali popolnoma opustili ali pa jo bistveno spremenili. Sprevideli so, **kako nevarno orožje je v rokah socializma** (podčrtal E. P.). Toda bilo je prepozno...«<sup>431</sup>*

<sup>428</sup> Prim. Aleš Ušeničnik, *Pravda o socialnih dolžnostih lastnine*, Izbrani spisi, Ljubljana 1940, str. 277 - 281.

<sup>429</sup> Glej npr. Mladen Dolar, *Struktura fašističnega gospostva*, I. poglavje, Ljubljana 1982.

<sup>430</sup> L. Sušnik, O fašizmu, *Čas* 1926/27, str. 174. Glej ves članek, v katerem se avtor sklicuje na Eugena Kogona (Hochland); prim. tudi Bojan Godeša, *Priprave na revolucijo ali NOB?*, Slovenski upor leta 1941, Ljubljana 1991, str. 74.

<sup>431</sup> Cathreina sem citiral po W. Hohoffu, navedeno delo, str. 162.

Enako razmišlja Ušeničnik (po Laveleyu) v *Sociologiji* (1910):

*„Zmota Marxova je torej v tem, da je na eni strani odtrgal pojem »vrednost« od pojma »cena«, na drugi strani pa strnil pojma »delovni stroški« in »vrednost«. Tako mu je gozd, ki je sam zrastel, brez vrednosti (ker ni v njem nobenih stroškov), a vendar ima ceno. Tu je očitna zmeda pojmov.“*<sup>432</sup>

V *Sociologiji* pa je na strani 358 izrecno zapisal:

*„Za produkcijo je treba zemlje, kapitala in dela. Zemlja daje sirovine, sirovine so kapital v produkciji (tovarne, stroji, blago) in s pomočjo dela se pretvarjajo oblike predmetov, nastajajo novi produkti. Vsakemu od teh treh činiteljev gre delež dobička, zemlji kot renta, kapitalu kot obresti, delu kot mezda. Ni torej resnično, da bi bil kapitalizem po svojem notranjem bistvu krvoses. (...)*

*Izkoriščanje je seveda mogoče in je neredek pojav, a bistveno kapitalistični produkciji ni, zlasti pa ne, če še upoštevamo, da tudi v kapitalu tiči delo, in sicer predusem duševno delo.“*<sup>433</sup>

Ušeničnikovo mnenje je bilo čez 15 let že bistveno drugačno:

*„Bistvo kapitalizma je pravzaprav oderuštvo. Vsak profit kot tak izhaja pravzaprav iz oderuštva.“*<sup>434</sup>

Čez nekaj let je Ušeničnikova teorija vrednosti torej (diametralno) nasprotna prvotni. (Npr. v *Uvodu v krščansko sociologijo* leta 1920), v *»Socialnem vprašanju«* leta 1925 ali *»Socialni ekonomiji«* iz leta 1926):

*„Od kod so tiste obresti? Denar sam nič ne rodi. Iskati obresti od denarja, bi se dejalo iskati smokev na subem bukovem trsu. Tiste obresti je moglo donesti le delo. (...) Naj se da obrestovanje nraavno upravičiti ali ne, to je čisto jasno, da živi od tujega dela, kdor živi od obresti (...) Brez dela pa nič ni. Samo pri veleposestnikih bi se to komu zdelo tako, češ, oni so lastniki zemlje in zemlja tudi sama brez dela nekaj rodi. To je resnično. Toda neobdelana zemlja tako malo rodi, da tega niti ni devati v poštev. Kaj pa rodi njiva, če je neobdelana? Plevel.“*<sup>435</sup>

V nadaljevanju je v vprašanju teorije vrednosti še bolj jasen:

*„V dobi splošne konkurence se cene na splošno ravnaajo po delu, prav zato, ker so cene izraz menjalne vrednosti in je ta vrednost bistveno odvisna samo od dela. Pogoj za menjavanje je seveda porabnost, koristnost...“*<sup>436</sup>

<sup>432</sup> A. Ušeničnik, *Sociologija*, Ljubljana 1910, str. 349 - 369.

<sup>433</sup> Prav tam, str. 358.

<sup>434</sup> Ušeničnik, *Socialno vprašanje*, Ljubljana 1925, str. 40.

<sup>435</sup> A. Ušeničnik, *Uvod v krščansko sociologijo*, Ljubljana 1920, str. 65, 66.

<sup>436</sup> Prav tam, str. 73.



In v opombi:

«Dokaz je Marxov (*Das Kapital II.*, 1909, str. 3), toda, pravijo, zato ker je Marxov, še ni nujno zmoten, temveč je lahko tudi resničen. Sicer pa prim. Aristoteles, *Ethic. V.*, c. 5. in komentar sv. Tomaža Akvinskega. In *V. Ethic. lect. 8. 8. et 9.* Sicer pravita oba, da je merilo potreba in rabnost (*hreia, indigentia*), vendar se zdi ta le pogoj, ker takoj potem govorita o zenačenju po delu...»<sup>437</sup>

V *Socialni ekonomiji* leta 1926 pravi izrecno:

«Predusem po človeškem delu (...) Tako dobe človeški proizvodi to, kar imenujemo menjavno vrednost. Ta vrednost se meri in ceni predusem po delu, to je po tem, koliko dela je bilo treba za kako reč, ali koliko dela bi bilo treba, če bi jo hoteli sami protzvesti.»<sup>438</sup>

Takih mest je v navedenem Ušeničnikovem *Uvodu v krščansko sociologijo* 1920 (prim. str. 60 - 83), njegovi *Socialni ekonomiji* 1926 in *Socialnem vprašanju* 1925 veliko. V njem je Ušeničnik popolnoma na stališču marksističnega pojmovanja »cene«, »vrednosti« in »dela«, prepoznava kapitalizem kot »protinaraven« in ugotovi, da v njem »kapitalisti ne morejo drugače bogateti kakor z neplačanim ali ne zadosti plačanim tujim delom.«<sup>439</sup>

«Kapitalizem pomeni premoč kapitala nad delom, premoč dobička nad človekom; pomeni gospostvo borzijancev nad delavskimi stanovi, gospostvo judovstva nad ljudstvom...»<sup>440</sup>

Po Ušeničniku (iz leta 1920) naj bi bilo tako bistvo socialnega vprašanja v presežni vrednosti!<sup>441</sup>

Ušeničniku (v tem času) pomeni kapitalizem (= liberalizem) posledico istega odpada od vere, ki se je začel že z »italijanskim humanizmom, nemškim protestantizmom in angleško - francoskim naturalizmom«, <sup>442</sup> seveda pa tudi v tem primeru ni šlo brez Židov:

«V gospodarskem življenju so razširili tega brezpravnega duba zlasti judje. Značaj judovstva se javlja v neutrudnem teženju za dobičkom in še najrajši za oderuškim. Profit je najvišja maksima judovstva.»<sup>443</sup>

<sup>437</sup> Prav tam.

<sup>438</sup> Aleš Ušeničnik, *Socialna ekonomija*, Ljubljana 1926, str. 85.

<sup>439</sup> Uvod v *krščansko sociologijo*, Ljubljana 1920, str. 101.

<sup>440</sup> A. Ušeničnik, *Uvod v krščansko sociologijo*, Ljubljana 1920, str. 101.

<sup>441</sup> Prim. *Uvod v sociologijo*, str. 80.

<sup>442</sup> *Uvod v sociologijo*, str. 95.

<sup>443</sup> *Uvod v sociologijo*, str. 95. (Kot sem omenil, gre za »prepesnitev« antisemitizma iz Marxovega *Židovskega vprašanja*.)

V času zgodnjemeščanskega antisemitizma so Židje lahko »bourgeois«, ne morejo pa postati »citoyens«, ker so preveč zavezani svoji partikularnosti in ker »preveč držijo skupaj«. Zato so »premalo kozmopoliti«, ker dajejo svojim interesom prednost pred narodno-državnimi. V času poznomeščanskega antisemitizma pa so isti Židje preveč kozmopoliti in predstavljajo kozmopolitski abstraktni univerzalizem (v gospodarstvu npr. internacionalna židovska borzna zarota) in so zdaj premalo zakoreninjeni v »tleh in krvi«. <sup>444</sup> V Ušeničnikovi eklekticistični, akomodacijski, z antisemitizmom prežeti apologetiki pa so lahko Židje nenadoma tudi vse to skupaj oziroma hkrati:

*»Marx je po krvi jud, po krstu protestant, po načinu mišljenja hegeljanec - evolucionist, po prepričanju materialist, torej pravi internacionalec, brez čuta za verstvo in nraune ideje.«* <sup>445</sup>

Če se vrnem k akomodaciji Aleša Ušeničnika, je v zvezi z do zdaj povedanim potrebno dodati še njegovo mnenje o »delu« in »vrednosti« v *Izbranih spisih* iz leta 1940.

V nekaj letih (sicer že 1931 v predstavitvi okrožnice v reviji *Čas*) je avtor svoja stališča (spet oziroma že tretjič!) spremenil tako, da bi težko verjeli, da gre za istega avtorja:

*»Po čem cenijo ljudje produkte, ki prihajajo na trg? Ali samo po tem, koliko je v njih nakopičenega dela? Če pogledamo v resnično življenje, moramo priznati, da ne. (...) Ali se na trgu enako ceni pšenica in pšenica, krompir in krompir, jabolka in jabolka? (...)»*

*Ali naj mar po marksistih (ali Ušeničniku izpred nekaj let, op. E. P.) gospodar svoj les samo za toliko proda, kolikor je plačal blapcem, ki so ga posekali in izvozili, pa naj so mu posekali hrastov gozd ali pa borovje?»* <sup>446</sup>

V opombah k predstavitvi okrožnice *Quadragesimo anno* (v reviji *Čas*) leta 1931 prav tako izrecno:

*»Nekateri (on sam, op. E. P.) so trdili za Marxom, da je delo edini činitelj vrednosti in bogastva. Tako so umevali Leonov izrek, da »ni bogastvo narodov od nikoder drugod kakor iz dela.«* <sup>447</sup>

Da bo slika popolna, je treba povedati tudi, da je Ušeničnik (po vseh spremembah lastnih stališč) povrh vsega še napadel »tiste, ki so trdili nasprotno« (torej v prvi vrsti samega sebe), <sup>448</sup> sebe pa pri tem ni omenil.

<sup>444</sup> Povzeto po: Slavoj Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, Ljubljana 1987, str. 52.

<sup>445</sup> A. Ušeničnik, *Uvod v krščansko sociologijo* (1920), str. 110.

<sup>446</sup> Aleš Ušeničnik, *Izbrani spisi*, V. zvezek, Ljubljana 1940, str. 250 - 251.

<sup>447</sup> *Čas* 1930/31, str. 363.

<sup>448</sup> Prav tam, str. 253 - 355.

Mnenje, ki ga je prej argumentiral z besedami sv. Tomaža Akvinskega, pa je tokrat pobijal z mnenjem sv. Antonina:

*«Kdo bi lahko dodal, da se dado produkti primerjati tudi po stroških, ki jih povzročajo, dalje po tem, ali je stvar, ki se zanje rabi navadna ali redka, nekoliko tudi po subjektivni všečnosti. Tako bi dobili nauk sv. Antonina, ki našteva prav te momente kot določujoče vrednost in ceno stvari...»<sup>449</sup>*

(In če aktualiziram, se je Ušeničnik tudi tokrat zopet motil, saj je vlogo trga upošteval le pogojno.)

To soočanje različnih avtoritet (iz zgodovinskega arzenala) se je npr. za A. Gosarja še dobro končalo, najbolj je Ušeničnik kritično ocenil dr. A. Pavlico (nekakšnega »slovenskega Hohoffa«), ki je že leta 1911 trdil tisto, kar Ušeničnik šele čez nekaj let in pozneje (spet) zanikal v začetku 30-ih let (pri tem mislim seveda strogo na vprašanje »cene« in »vrednosti« pri A. Pavlici), in seveda krščanske socialiste.

Podobna stališča bi končno zagotovo na mnogih mestih Ušeničnik lahko očital tudi J. Evangelistu Kreku.<sup>450</sup>

V sporu med sv. Antoninom in sv. Tomažem Akvinskim je torej končno prevladalo mnenje sv. Antonina in nenazadnje tudi (isto!) mnenje sv. Tomaža Akvinskega:

*«...dobili bi pa tudi nauk sv. Tomaža Akvinskega, ki pravi, da se smatra cena kupnih reči po njih porabnosti.»<sup>451</sup>*

Torej isti nauk sv. Tomaža Akvinskega, s katerim je Ušeničnik leta 1920 zagovarjal svojo, zdajšnji (diametralno) nasprotno tezo, a se mu je takrat zdelo, da sv. Tomaž smatra *»rabnost le kot pogoj, ker takoj potem navaja zenačenost po delu...«*<sup>452</sup>

Če primerjamo Ušeničnikove izjave, vidimo, kako so si (nekateri) ideologi političnega katolicizma v dvajsetih letih »usvojili« marksistično tezo o »presežni vrednosti«. Najbrž pa je postalo kmalu jasno, da (to, kar naj bi po Cathreinu že liberalci hitro spoznali - namreč, kako nevarno orožje je v rokah socializma) s tem propagirajo prav stališča svojih (novih) političnih nasprotnikov, in (v uvodu omenjeni) »beg naprej« se je hitro končal. Ušeničnik se je vrnil na svoje prejšnje stališče, vse spremembe lastnih stališč pa odpravil s priznanjem, da je takrat o teh problemih sodil *»ne brez nagibanja na Marxovo stran.«*<sup>453</sup>

<sup>449</sup> Prav tam, str. 249.

<sup>450</sup> Prim. J. E. Krek, Socializem, str. 55 - 62.

<sup>451</sup> Ušeničnik, Izbrani spisi, Ljubljana 1940, str. 249.

<sup>452</sup> Uvod v krščansko sociologijo, Ljubljana 1920, str. 123.

<sup>453</sup> Tako J. Pirc, navedeno delo, str. 252, kjer se sklicuje na Ušeničnikove *Retractationes*, Revija katoliške akcije, II. (1941), str. 235.

Pri tem vprašanju je torej »končna sodba« težavna, saj Ušeničnik zastopa v različnih časovnih obdobjih popolnoma nasprotujoča si stališča, ki jih poleg tega še argumentira z istim sv. Tomažem Akvinskim (ki mu, kadar »pride v nasprotje sam s sabo« pomaga še sv. Antonin).

Zgodovinar dr. Jožko Pirc navaja, kot enega od pomembnejših razlogov za Ušeničnikovo spremembo stališč v zvezi z omenjenimi vprašanji papeško okrožnico, kar najbrž v določeni meri drži,<sup>454</sup> a po drugi strani se mi zdi vprašljivo (primerjaj interpretacijo okrožnice pri Gosarju, Ušeničniku, Aleksiču ali A. Tomincu idr.; vsi se spočetka sklicujejo na okrožnico, zastopajo pa nasprotujoče si interpretacije), da bi bila zgolj papeška okrožnica iznenada povzročila Ušeničnikovo spremembo stališč (težko bi razložili spremembo Ušeničnikovega stališča zgolj z *Roma locuta – causa finita*).<sup>455</sup> Mnogo bolj verjetno se mi zdi, da je Ušeničnik »razložil« okrožnico na način, ki je ustrezal vse bolj napetim odnosom do krščanskih socialistov. Okrožnica je dejansko prišla tudi v tem oziru kot naročena, kot se je po drugi strani Ušeničnik (po t. i. »begu naprej«) brez večjih problemov lahko »umaknil«.

Podobno vlogo kakor pri A. Mahničju ima »teorija o zaroti« tudi pri J. Evangelistu Kreku.

Kot sem že omenil (v uvodu), je Mahnič marsikatera svoja stališča »na Hrvaškem približal resničnemu življenju«,<sup>456</sup> kar pa nikakor ne velja za njegov antisemitizem. Še dva meseca pred smrtjo, hudo bolan, je v intervjuju z Josipom Srebrničem, urednikom *Časa*, odgovarjal:

*»In sovražne sile doma?«*

*»Močne so, a ni se jih treba bati. V Jugoslaviji je postalo židovsko vprašanje, kakor se meni zdi, nekaj strašnega. Ubogi Hrvati v tem oziru! Srečni Slovenci; vi ste tukaj še deviški. Pri Hrvatih nima židovstvo samo industrije in kapitala v svojih rokah, ono zastruplja moralno tudi ljudstvo samo. Tako hoče nad ljudstvom zavladati. Zdi se, da odločuje loža pri nas. Nujno bi bilo potrebno, da bi se na vseh poljih pri Hrvatih započela odločna akcija proti židovskemu vplivu, tudi na gospodarskem polju.«<sup>457</sup>*

Tudi pri Kreku je teorija o zaroti in z njo povezan antisemitizem pomemben element za formiranje in propagiranje lastnih ideoloških izhodišč. Krek v Judih prepozna »razjedajoči element krščanske družbe«. <sup>458</sup> Ob tem je treba upoštevati, da je antisemitizem igral pomembno vlogo (kot element politične mobilizacije

<sup>454</sup> Prav tam.

<sup>455</sup> J. Pirc, navedeno delo, str. 252.

<sup>456</sup> Cit. po F. Jesenovcu, *Čas* 1935/36, str. 91 - 94.

<sup>457</sup> *Čas* 1920, str. 285.

<sup>458</sup> Tako Krekov biograf I. Dolenc, ki se sklicuje na besede njegovega tovariša (iz študijskih let na Dunaju) dr. Gustava Dombylja, v: Janez Ev. Krek, *Izbrani spisi*, I. zvezek, Ljubljana 1923, str. 33.

množic) v ideologiji političnega katolicizma v vsej monarhiji. Pomembnost antisemitizma kot antiliberalizma za (tako) politično mobilizacijo volivcev je lepo razvidna tudi iz tega, da so se Luegerjevi privrženci sami radi nazivali »antisemitje«. Isto velja za antisemitsko usmerjeno »krščanskosocialno« stranko, ki jo je ustanovil Adolf Stoecker že leta 1878 v Berlinu. Stoeckerjev antisemitizem (beri antiliberalizem) pa je že temeljil na poudarjanju premoči Židov nad arijci. S tem, ko je spopad z liberalizmom predstavljal kot spopad z »razkrajajočim židovskim duhom«, je sprejemal antisemitizem, ki ga je pred njim utemeljeval propadli časnikar Wilhelm Marr, ki je leta 1873 izdal brošuro z naslovom *Der Sieg des Judentums über das Germanentum*. Židov naj po Marru, ne bi več napadali zaradi njihove religije, in iz nje izhajajoče etike itd. (prim. Renan, Feuerbach), ampak zaradi »njihovega razkrajajočega duha«. S tem »razkrajajočim duhom« naj bi bili Židje »razkrojili arijsko kulturo in družbo in ji zavlادali.<sup>459</sup>

Enako razmišlja tudi J. Evangelist Krek v dunajskem pismu Janezu Hladniku z dne 28. marca 1889:

*»Zmagali smo antisemitje! Vesel sem in vem, da Ti tudi. Jud je v vseh zmislih - »Antichristus perdurans«. Ostal je zvest svoji vlogi, in kako jo je spolnjeval, čuti ves svet. Krščanstvo je spoznalo v Evropi svojega sovražnika - boj se je vnel - znamenje življenja in mišljenja. Tudi pri nas - na Slovenskem - se bije.«<sup>460</sup>*

Tudi Krek priznava apokaliptični boj med dobrim in zlim, krščanstvom in judovstvom, spopad med »staro družbeno harmonijo« na eni in moderno civilizacijo in razvojem, povzročenim z domnevnim »odpadom od vere«, ki da sega v čas renesanse, protestantizma, liberalizma itd. na drugi strani kljub temu, da njegov antisemitizem oziroma njegovo pristajanje na »teorijo o zaroti« (omenjenih združb - za Kreka »roparskih čet«)<sup>461</sup> lahko obravnavamo kot nekakšen »stranski ideološki produkt«, saj je pomembnost Krekove vloge v prvi vrsti v njegovi socialno-gospodarski, in praktični dejavnosti. Antisemitizem in teorija o zaroti pa kljub vsemu ostajata pomembna elementa v njegovi ideološki in politični propagandni shemi. (Tudi če je pri Kreku na mnogih mestih vprašljivo, kdaj uporablja »juda« kot sinonim za liberalizem in kdaj se njegova kritika usmerja v Žide kot narod.)

V njegovih izjavah vidimo vpetost v širši (ideološki in politični) prostor monarhije, saj je njegov najpomembnejši idejni vzor, Karl von Vogelsang, tudi najpomembnejši dobavitelj Luegerjeve (na antisemitizmu utemeljene) demagogije/ideologije na Dunaju. Lueger osebno najbrž v resnici ni bil nikoli prepričan antisemit.<sup>462</sup> Metaforo za liberalizem, ki jo je naprtil Židom, lepo kažejo Luegerjevi

<sup>459</sup> O tem A. I. Helwing, *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich*, Wien 1972, str. 24.

<sup>460</sup> Prav tam, str. 69.

<sup>461</sup> Prim. Socializem, str. 22.

<sup>462</sup> Poznano je njegovo geslo: *»Ich bestimme, wer ein Jude ist.«*

govorniški antisemitski izpadi. To besedišče se je po monarhiji hitro širilo in »bogatil« politično - retorični slovar provincialnih politikov. Liberalci so postali »judeoliberalci«, ne - antisemitski tisk »židovski tisk«, vladajoči sloji na Madžarskem »Judeomadžari« in celo dunajski rasni antisemiti (Schönerer) »judeoradikali« itd.

Pri tem gre za vrsto različnih oblik politično - mobilizacijske operacionalizacije ekskluzivistične ideologije, nenazadnje že tudi samo verbalne, npr. retorične ipd.<sup>463</sup>

Lueger je bil ne nazadnje Kreku tudi politični vzor. Tudi Kreka je (kakor mnoge) fascinirala Luegerjeva govorniška in politična spretnost. (Zanimivo je, kako se je nad Luegerjevimi govorniškimi in demagoškimi spretnostmi navdušil npr. celo Adolf Hitler.)<sup>464</sup> Tudi v tem smislu lahko govorimo o že omenjeni skupnih potezah vseh avtoritarnih/totalitarnih ideologij in njihovih (v marsičem zelo podobnih) odgovorih na modernizacijo, ki sem jih našteval v uvodu. Katoliška antisemitska politična propaganda (v vsej srednji Evropi) je v tem smislu soustvarjala pogoje za t. i. »Endlösung« vsaj toliko, kot npr. bogata antisemitska tradicija v nemški leposlovni literaturi, ki se sicer stalno omenja.<sup>465</sup>

V tem smislu je Hitlerjevo prikazovanje Židov v *Mein Kampf*-u populistično in demagoško prirejeno prav za že obstoječe antisemitsko razpoloženje. Navedel bom samo nekaj značilnih primerov, ki so omogočali »rasistično nadgradnjo«:

J. Evangelist Krek:

*»Semit ni produktiven, vsaj izvirno ne. Za drugimi pobira. A večinoma le odpadke. Sam se idej, ki mu prijajo, po bliskovito oprime in jih s svojo železno, le semitu lastno žilavostjo izvaja v vsem delovanju.«*<sup>466</sup>

Mein Kampf:

*»Zato je židovski narod, kljub svojim navideznim intelektualnim sposobnostim, brez resnične kulture, še posebej pa brez svoje lastne. To, kar Žid danes poseduje kot navidezno kulturo, je največkrat pokvarjeno blago drugih narodov (...) Židu manjka vsaka lastnost, ki je lastna ustvarjalnim in zato s kulturo obdarovanim rasam.«*<sup>467</sup>

J. Evangelist Krek:

*»Mnogo jih je bilo pri tem najboljšega namena, koristiti človeštvu, a nevede so služili le najzlobnejšim nakanam - lože in židov. Ni čuda, da je tudi v nas po tujem zgledu nastal boj proti naznačenim strahovom (srednjeveški temi, inkvizici-*

<sup>463</sup> A. I. Helwing, *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jhr. in Österreich*, Wien 1972, str. 52.

<sup>464</sup> Prim. *Mein Kampf*, str. 107.

<sup>465</sup> O tem glej Alphons Silbermann, *Der ungeliebte Jude*, Zürich 1981, str. 16 - 20.

<sup>466</sup> Krek, Slovenec 1890, cit. po: *Izbrani spisi*, I. zvezek, str. 150.

<sup>467</sup> *Mein Kampf*, str. 331.

ciji, jezuitom itd., op. E. P.). *Tudi orožje smo si izposodili drugod. Bombe »napredka«, »svobode«, »prosvetljenosti« itd. so letele dolgo časa po zraku javnosti, in marksikomu so ubile njegov domači razum.*<sup>468</sup>

Mein Kampf:

*»Tako uporablja vsa znanja, ki jih je prejel v šolah drugih narodov, le v korist svoje rase. Zdi se ves prežet z idejami, kot »prosvetljenstvo«, »napredek«, »svoboda«, »človeštvo«, itd., sam pa hkrati skrbi za največjo zaprtost svoje rase...«*<sup>469</sup>

J. Evangelist Krek:

*»Judovski agentje so zviti. Po usakovrstnih spletkah dela prihajajo v dotiko z mladimi dekleti, ki nimajo ravno dela, in jim začno obetati najlepše službe v tujih mestih - Kairi, Carigradu, Port Saidu, Bombayu itd. Neskušena bitja se dajo preslepiti mamljivim obljubam in se vdajo.«*<sup>470</sup>

Mein Kampf:

*»Temnolasi židovski mladenič s satanskim veseljem dolge ure preži, na nič hudega slutečo deklico, ki jo s svojo krvjo osramoti in tako ugrabi njenemu narodu.«*<sup>471</sup>

J. Evangelist Krek:

*»V našem času pa leze izmed narodnih bojev kot zmagovalec - žid na dan. Žid kraljuje v naši dobi: v zbornicah, na trgu, v tisku in na vseučiliščih...«*<sup>472</sup>

Mein Kampf:

*»Tako se poleg prostozidarstva pojavi kot drugo orožje židovstva: tisk. Tega se polasti z uso svojo spretnostjo in podjetnostjo. S tiskom počasi omreži in oklene javnost, jo usmerja in vodi, saj proizvajajo in uporablja vsa sredstva, ki vplivajo na to, kar je človeku danes bolj kot pred desetletji znano kot »javno mnenje.«*<sup>473</sup>

Še bi lahko navajal primere, kjer se antisemitizem v svoji »rasistični« obliki zgolj »nadgrajuje« na temelju obstoječega (katoliškega) antisemitizma. S tem hočem prikazati samo to(!), kako je bil slovenski politični katolicizem (in celo J. Evangelist Krek) s svojim antisemitizmom (ideološko) popolnoma ujet v logiko antisemitizma znotraj ideologije političnega katolicizma v monarhiji in seveda v svojo lastno. Taka primerjava (omenjene nacistične »nadgradnje«) bi zahtevala posebno študijo, a za vzorec bi gotovo zadoščali že samo Krekovi spisi.

<sup>468</sup> Krek, Slovenec 1892, cit po: Izbrani spisi, II. zvezek, str. 201.

<sup>469</sup> Mein Kampf, str. 346.

<sup>470</sup> J. Ev. Krek, Glasnik 1895, cit po: Izbrani spisi, II. zvezek, str. 381.

<sup>471</sup> Mein Kampf, str. 357.

<sup>472</sup> Krek, Socializem 1901, str. 138.

<sup>473</sup> Mein Kampf, str. 345.

Krekov antisemitizem sicer pozneje nekako res slabi, a gotovo ne drži, da se mu je »že pred letom 1900 odpovedal«,<sup>474</sup> saj najdemo še v Krekovem *Socializmu* leta 1901 vrsto antisemitskih izpadov (glej npr. strani: 138, 170, 172, 336, 338, 340, 349, 350, 353, 392, 412, 443, 509 in drugod). Če slabi, potem slabi kot antiliberalizem, zaradi že omenjenega (ideološkega) prehajanja iz antisemitizma, kot antiliberalizma/antikapitalizma na antisemitizem, kot antikomunizem/antisocializem, potem ko je kot antiliberalizem svojo vlogo v veliki meri že opravil.

Koliko je bil Krek antisemit zgolj v demagoškem smislu (tj. zavestno kot Lueger) in koliko »prepričan« ujetnik ekskluzivistične ideologije, naj ostane odprto vprašanje.

Da je bil ob tem Krek kot posameznik demokrat, kot ideolog političnega katolicizma pa v svojem času najbolj demokratičen, gotovo drži, enako pa tudi, da je ostajal v marsičem ujetnik ekskluzivističnega, manihejskega principa ideologije političnega katolicizma. Od tod tudi Krekova (prvotna) dokaj konservativna mnenja o parlamentarni demokraciji, njegov antisemitizem itd.

Krek je bil najbolj daljnoviden in demokratičen politik, ki je potrebe in sistem akomodacije tako lucidno in hitro predvidel, da se je dejansko v mnogih točkah (gotovo pa ne v vseh) približeval že povsem demokratičnim stališčem. S temi svojimi lastnostmi in daljnovidnostjo bi zagotovo bil izjemno uspešen novinar, advokat ali podjetnik... Za njegovo popolno razumevanje pa ga je treba videti tudi s tiste strani, po kateri je ostajal ujet v rigidno logiko ideologije političnega katolicizma. Leta 1890 npr. piše:

»O židovstvu mi pač ni treba razpravljati. Le to misel naj izrečem: Židovstvo je prvi in najsilnejši branik imenovanih zmot (skepticiizma, idealizma, panteizma, materializma, determinizma, op. E. P.), *najboljši raznašalec in agitator zanje in dokler bo židovstvo... Stavka ne končam.*«<sup>475</sup>

Antisemitizem ostaja tako pri Kreku eden od konstitutivnih elementov za argumentacijo in propagando njegove lastne ideologije vsaj še v času izdaje *Socializma* (leta 1901), ki je njegovo zrelo in najbolj celovito delo. V resnici se zdi, kot bi se bil že v Krekovem *Socializmu* (1901) ta zagrizen antisemitizem deloma umiril, a v resnici (če že) velja to le za njegov antisemitizem/antiliberalizem. Kot sem že omenil, se je pozneje Žid zarotnik (mišljen fizično) »selil« med »komuniste«, v katoliškem antikapitalizmu pa prevzel le še postransko (duhovno) vlogo in poslej v svoji »antikapitalistični varianti« temeljil predvsem na Marxovi definiciji židovstva, slednja pa v veliki meri na Feuerbachovi.

Krek pa v *Socializmu* (spet) uporablja »židovstvo« kot tisti moment, ki naj bi »pravične zahteve delavstva speljalo v blodne vode socialne demokracije in komunizma«.

<sup>474</sup> Glej npr. Revija 2000, let. 1988, št. 40/41, str. 42; in prav tam, str. 48

<sup>475</sup> Janez Ev. Krek, Izbrani spisi, I. zvezek, str. 150.



Ker Krek vidi v socialni demokraciji (v tistem času) največjo konkurenco, je pri njem zdaj (spet – tj. kot prej v primeru liberalizma) židovstvo v službi iniciatorja »odpada od vere«.

Že v »predstavitvi« nemške socialne demokracije je Krek v *Socializmu* zapisal:

*»Ne rečemo preveč, če pravimo, da brez Lassalla bi sploh socialne demokracije ne bilo.«*<sup>476</sup>

Da je tudi v Krekovem načinu »obračunavanja« z idejnimi in političnimi nasprotniki opaziti precej Mahničeve dediščine, je očitno. Mahničeva navodila so bila v tem smislu jasna:

*»Njihovo orožje je knjiga, časopisje, javni govori, osebni vpliv. Ne zadoščuje poskriti se v stran ter ogniti se strelu, nikaker! Najboljše in izdatnejše je zadeti strelca samega, da ti ne more več škodovati. Pristojno je torej, ponižati in ozloglasiti njegovo knjigo, časopis, govor in v mnozih slučajih tudi osebo samo. Da, tudi osebo sam, ker je oseba najglavniši element v boji, kakor je artilerist in ne bomba, smodnik in ne top, najglavniši element v artileriji. Dovoljeno je torej v mnozih slučajih javno osvečati nepoštenost i podlost škodljivega neprijatelja, smešiti njegovo nprav, sramotiti njegovo ime in priimek. Da, in posluževati se smemo k temu i proze i stihov, i resnobe i šale, karikature i vseh umetelnosti in sredstev...«*<sup>477</sup>

To sicer velja tako za žive kot za mrtve. Npr. Mahnič:

*»Da bi vender nasproti »Rimskemu katoliku« in »Sl. Svetu« nedolžno »indiferentna« »Nova Soča« kdaj počastila enega ali drugega naših odločno katoliških sotrudnikov vsaj z enim ali drugim tistih pohvalnih epitetov, s katerimi proslavlja dr. Lavriča, ki je zatajil katoliško vero, ki je speljeval slovensko mladino na kriva pota, dr. Lavriča - kričača - dr. Lavriča - samomorivca...«*<sup>478</sup>

Tudi Krek (čisto po Mahničevem načelu, po katerem je dovoljeno nasprotnika napasti z vsemi sredstvi) opiše Lassalovo življenje. Pri tem je Lassalle najprej Žid (!),<sup>479</sup> to je njegov naglavni greh, potem šele (ali prav zaradi tega) je tudi predrzen, ohol, razposajen in len.<sup>480</sup> Lassalle se druží tudi z »umazaním Židom« Heinejem:

*»Heine je imel svoje prijateljske zveze tudi z Marxom, kakor smo že rekli. Zveza tega umazanega žida z očeti socialne demokracije jim ne daje lepe svedočbe.«*<sup>481</sup>

<sup>476</sup> J. Ev. Krek, *Socializem*, str. 347.

<sup>477</sup> A. Mahnič, RK 1888/1889, str. 482.

<sup>478</sup> RK 1891, str. 264.

<sup>479</sup> J. Ev. Krek, *Socializem*, str. 347.

<sup>480</sup> Prav tam.

<sup>481</sup> Prav tam, str. 348.

Lassalle je tudi sebičnik, tat, pohotnež z incestuoznimi nagnjenji, zvodniški tip itd. – in ne slučajno:

*»Vrhu tega moramo omeniti še eno znamenito stran Lassallovega značaja – njegovo **židovstvo** (podčrtal avtor). Židovski duh preveva vse njegovo delovanje. Kar smo zapisali v tem oziru o Marxu, velja še mnogo bolj o njem. (...) Najbolj nam to dokazuje Lassallov dnevnik. K mesenosti in dobičkaželjnosti nagnjena židovska narava odseva iz njega. Že kot petnajstleten deček je pomagal pri prešuštnih spletkah. O svoji sestri razmišlja, koliko je telesno in denarno vredna. Točno je zapisoval vsak groš, za kateri je ogoljufal domače ali svoje sošolce.«<sup>482</sup>*

Med vrsticami Krek obsodi Žide tudi ritualnih umorov, ki naj bi jih Lassalle v končni konsekvenci odobral (vsaj v prenesenem pomenu):

*»L. 1840 so umorili židje v Damasku katoliškega misijonarja in njegovega služabnika. Zato se je vzdignilo ljudstvo proti njim; očitno (beri: neizpodbitno, op. E. P.) so jim dokazovali, da rabijo krščansko kri.«<sup>483</sup>*

Še bi lahko opisoval Krekov »obračun« z Lassalom (v Mahničevm slogu). V njem se pokaže (kar je moja uvodna teza v tem poglavju), kako so ideologi političnega katolicizma (skoraj brez razlike) posegali po antisemitizmu »na splošno«, ko je šlo za obsojanje »odpada od vere«, še posebej pa takrat, ko je bilo to potrebno za napad na točno določen družbeni pojav (ki je pomenil dejansko ali potencialno konkurenco vodilni vlogi političnega katolicizma) in ga po potrebi vgrajevali v ideološko shemo vsakič, ko je lahko služil za operacionalizacijo ideologije. Pri tem Krek ni izjema, njegova vpetost v dani ideološki okvir je celo zelo značilna.

Krek končuje opis Žida Lassalla s »splošno« oceno židovstva:

*»Na tem mestu ne maramo dalje razmišljati o tem, kar se samo po sebi usiljuje v um ob takih besedah. Samo to pravimo: ta duh je nevaren krščanskemu življenju in mišljenju. Kjer gospodujejo židje, polni takega duha, tam je pozebla sreča krščanskega ljudstva. Žal, da moramo reči: ne samo v socialni demokraciji, marveč tudi drugod: v umetnosti, v časnikarstvu, v politiki imajo židje že dolgo vodstvo v rokah. Revolucijska gibanja od l. 1848. so njihovo delo; surovo liberalstvo, gmotni nrauni in politični razpad naših držav je njihov plod.«<sup>484</sup>*

Krek tako brez ovinkov pove, da so kar za »vse skupaj« (glej v začetku poglavja omenjene »modernizme«) krivi Židje, ker pa ima v svojem tekstu opraviti s konkurenco (socialno demokracijo), so krivi še posebno zato:

<sup>482</sup> Prav tam, str. 349.

<sup>483</sup> Prav tam, str. 349 - 350.

<sup>484</sup> Prav tam, str. 350.

»Razkrajajoči židovski element je sicer posredno tudi pri nas že pokazal svoj vpliv. Žalostne razmere: razdor, socialna demokracija, gnilo sloustvo so posledica tega vpliva... Toda židovi ni med nami, in zato se čutimo tudi še toliko krepke, da premagamo svojo bolezen.«<sup>485</sup>

Zakaj uvodni Krekov stavek o neločljivi zvezi med Lassallom in socialno demokracijo, zakaj vsa »gnojnica« o osebnem Lassallovem življenju in zakaj veselje, da »med nami ni Židov« (beri - »socialnih demokratov«), pove Krek v končni sodbi:

»Njegov spomin (Lassallov, op. E. P.) se slavi med socialnimi demokrati še dandanes; po pravici ga štejejo med svoje prvake. Moč nemške socialne demokracije ima svoj izvor v Lassallovem delovanju...«<sup>486</sup>

Zakaj ni bilo nujno potrebno »Žida Marxa« enako »ostro« obravnavati (četudi ima Krek podobne antisemitske izpade (tudi) proti njemu na več mestih),<sup>487</sup> se morda da razložiti iz aktualnega političnega trenutka; Krek:

»Internacionala je padla. Namesto nje so se pa ustanovile po posameznih državah lastne, samostojno organizirane stranke Marxovih načel, ki so si nadele - že od Lassalla sem splošno znano - ime: **socialni demokratje** (podčrtal avtor). Kar ni šlo mednarodno, je hotel Marx doseči po drugem potu; kar se ni dalo uprizoriti centralistično, je izkušal ločeno po posameznih državah oziroma narodih. Tako so nastale socialno-demokratske stranke na Nemškem, v Avstriji, na Francoskem, v Belgiji, na Laškem itd...«<sup>488</sup>

Koliko gre pri Kreku za ideološki vpliv (Vogelsang) in koliko je njegov antisemitizem posledica prevzemanje metod političnega boja (Lueger), bi bilo treba odgovoriti v posebni študiji. Gotovo pa vsaj delno drži oboje ali kot je zapisal »Krekov prijatelj« v *Slovencu* (ob obletnici Krekove smrti) 7. oktobra 1934:

»Za Luegerja je bil silno navdušen. Večkrat je prepeval himno na Luegerja, ki se je pričenjala: *Lasst uns den Mann b(e)ringen, der uns zum Kampf fuhrt (...)*

Posnemal ga je v skromnosti, posnemal v ljubezni do revežev, posnemal v navdušenosti za prerojenje ljudstva.«<sup>489</sup>

Žal je treba dodati, da ga je posnemal tudi v njegovem demagoškem antisemitizmu.

<sup>485</sup> Prav tam.

<sup>486</sup> Prav tam, str. 360.

<sup>487</sup> Prim.: »Prvi vzrok (za neenotnost delavskih strank, op. E. P.) je bil **židovski rod** (podčrtal avtor) in židovsko mišljenje Karla Marxa, ki ni mogel nikjer slišati nobene besede, ki bi hila dišala kaj po protisemitstvu.»

(J. Ev. Krek, *Socializem*, str. 390.)

<sup>488</sup> Prav tam, str. 391.

<sup>489</sup> *Slovenec*, 7. oktober 1934, str. 2.

V antikomunistični/antisocialistični varianti antisemitizma je tako Žid (tudi fizično) spet glavni protagonist. Ko govorim o dveh »viških« antisemitizma znotraj ideologije političnega katolicizma, naj povem, da ju je težko časovno označiti, saj v istem času, ko npr. Krek uporablja svoj antisemitizem kot antikomunizem/antisocializem, uporabljajo drugi avtorji (npr. Ušeničnik) antisemitizem (še vedno) kot antiliberalizem/antikapitalizem ali kar oba hkrati.

Ušeničnik piše leta 1918:

*»Ruski revoluciji načeljujejo internacionalni judje, ki so izvečine brezverci, vsekakor pa smrtni souražniki krščanstva. Wilson, pravijo, da je framason, in masonom je ideal Mazzinijeva »republika narodov« brez Boga. Zato je mogoče, da ima pri teh možeh tudi samoodločba narodov protikrščanski idejni votek.»*<sup>490</sup>

Ali Žitomir Janežič, ki »prehod« na antisemitizem/antikomunizem celo sam »razloži« s »prehajanjem židovske eshatološke volje in mesijanske misli« iz individualne ravni (posameznik/narod) na raven kolektiva/razreda. Janežič tako skrbi za določeno kontinuiteto med obema »zvrstema« antisemitizma. Tako naj bi po Janežiču »Mesija« postal zdaj »socialna klasa«, tj. razred, ki bo realiziral judovsko socialno kraljestvo na zemlji. Pri tem mu bodo »goimi« služili. Janežič židovsko »eshatološko usmerjenost volje razlaga iz židovske rasne prirojenosti«. Njegov antisemitizem je s tem v bistvu že čisto rasističen:

*»Judovska večina in službena sinagoga sta danes liberalni, ne ortodoksni. Mesija ni sodobnemu ljudstvu več oseba, ampak kolektiv, razred. Mesija je tista »socialna klasa«, ki bo realizirala judovsko socialno kraljestvo na zemlji. Jud Marx je ta kolektiv kot realizacijo mesije postavil teoretično v proletarski razred. Judi, Trocki, Lenin, Stalin in dr. pa so hoteli in še hočejo to misel napraviti za dejanje. Ni samo slučaj, da vodijo današnji proletarijat Judje.»*<sup>491</sup>

Ob tem se Janežič sklicuje tudi na Nikolaja Berdjajeva.<sup>492</sup> Kako je že omenjeni katoliški antisemitizem pripravljaval pot rasnemu in ga v nekem smislu sploh omogočal, pa je opazno tudi iz tega teksta, kjer so Judje spet generator »brezbožnega razvoja družbe«:

*»Socialni položaj Judov se je začel že v 18. stoletju spreminjati. Jud ni bil več samo trgovec ali obrtnik, ampak povzpел se je tudi do najvišjih služb in začel se je pollaščevati vodilnih mest v gospodarstvu, politiki, znanosti in sploh v vseh področjih javnega življenja v družbi. Judovska že itak skrajno lukrativna in delovna narava se je na teh mestih, zlasti pa v gospodarstvu, popolnoma uveljavila. Kmalu se je večina kapitala po raznih državah znašla v judovskih rokah. Judje so*

<sup>490</sup> A. Ušeničnik, Čas 1918, str. 183.

<sup>491</sup> Žitomir Janežič, Judovstvo in antisemitizem, Čas 1933/34, str. 151.

<sup>492</sup> Der Sinn der Geschichte, 1925, str. 125.

postali gospodarsko najvišje stoječi socialni razred. V tem položaju Judje niso bili samo neusmiljeni izkoriščevalci kmeta in meščana, ampak znali so pod svojo odvisnost spraviti tudi ministrstva in vlade celih držav - kar delajo tudi danes. Izrael se je pričel pollaščevati gospostva nad – gentes.<sup>493</sup>

In če ponovno primerjamo z *Mein Kampf*:

„Po stran s pomočjo akcije napravi narodno gospodarstvo - tako da se preko akcije vključuje v krog družbene produkcije - lahko prenosljivo, kupno, napravi ga za nekakšno šahovsko figuro in tako odvzame podjetjem temelje njihove samostojnosti. (...) Židovski vpliv na gospodarske zadeve pa grozljivo hitro raste tudi preko borze. Nazadnje postane lastnik, ali vsaj nadzira celotno narodno gospodarstvo. Svoji politični varnosti v prid podira rasne in državne meje, ki ga utesnjujejo na vsakem koraku Z istim ciljem se z uso njemu lastno zagrizenostjo bori za versko toleranco in v prostozidarstvu, ki ga popolnoma obvladuje, najde odličen instrument za zastopanje in doseganje svojih ciljev.“<sup>494</sup>

V istem tonu izzveni npr. notica v *Času*, kjer je tudi jasno, kakšno vlogo imajo Židje v Sovjetski zvezi po revoluciji (glej že omenjeno tezo o »boju Židov samih s seboj« v *Mein Kampf*):

„S tako znanstvenostjo naj se proletarijat osvobodi duševne bede in srečen bo, potem ga bodo zelo lahko vodili židje, ki so se »proletarizirali« (navednice avtorja), saj je kot voditelj državne kapitalizma lahko biti - »proletarec“.<sup>495</sup>

Do istega ugotovitve pride, kakor sem omenil, A. Hitler v *Mein Kampf*-u.<sup>496</sup>

V tem smislu ima antisemitizem v tridesetih letih (ponovno) precej rasistično podobo in se ga še zdaleč ne da omejiti na »mladce« in »stražarje«, čeprav ti v tem prednjačijo - a zgolj kvantitativno.<sup>497</sup> V resnici so le zvesto in radikalno sledili navodilom in napotkom A. Ušeničnika, Janežiča, in drugih. Povsem se strinjam se z mnenjem Jožeta Pogačnika, (le da omenjeni model nikakor ni veljal samo za kulturo), ko pravi:

„Aleš Ušeničnik torej celo zahteva podrejanje kulture krščanstvu, v konkretnem uresničevanju tega načela pa je bila napravljena usodna napaka. Avtor je pojem krščanstva poistovetil s Cerkvijo kot institucijo, katere poglavitna lastnost je bil integralizem. Ušeničnik potemtakem, v skladu z usmeritvijo Cerkve, uvideva nujnost dejanja, v katerem naj bi sodelovale tudi vse duhovne sfere. V obnovitvenih procesih naj bi posebno vlogo imela kultura, ki pa je vklenjena v katoliško

<sup>493</sup> Janežič, Judovstvo in antisemitizem, *Čas* 1933/4, str. 155.

<sup>494</sup> *Mein Kampf*, str. 334 - 345.

<sup>495</sup> *Čas* 1934/35, str. 200.

<sup>496</sup> Glej *Mein Kampf*, str. 347 - 356.

<sup>497</sup> Tako Bogo Grafenauer, *Revija* 2000, let. 1988, št. 40/41, str. 43.

ideologijo. *Le-ta je bila polna integralističnih programov, ki so zaradi onstranskih ciljev poskušali »integralizirati«* človeško življenje v abstraktne formalizme, zaobšli enostavno resnico, da je bivanjska resničnost totaliteta različnosti. Ušeničnik je svoj koncept povezoval predvsem z mladino, ki je dobila nalogo, da svoje življenje na novo in drugače utemelji...<sup>498</sup>

Lahko rečemo, da pri logiki antisemitizma znotraj ideologije političnega katolicizma v nekem smislu prihaja do določene analogije z razvojem, ki smo ga lahko spremljali pri vprašanjih v zvezi z parlamentarno demokracijo, kjer ima »stanovska«, »urejena«, »organizirana« itd. »demokracija« enako dve etapi – zgodnjo, »stanovsko«, in drugo, »korporativistično«. Antisemitizem se pojavi, kadar in kolikor je v službi ekskluzivistične ideologije, kot sredstvo politične mobilizacije, potreben. Zato omenjena (in razločnejša) dva »viška«. V obeh primerih se v najbolj skrajnih oblikah (tj. točkah) že približuje rasnemu antisemitizmu. Seveda pa je treba antisemitizem obravnavati v povezavi z manihejsko »teorijo o zaroti«, ki je eno od pomembnejših izhodišč ideologije političnega katolicizma, in ga tako razumeti znotraj »brezbožnega razvoja«, ki se je začel z renesanso, humanizmom, razsvetljenstvom, protestantizmom, francosko revolucijo itd. Nemogoče ga je tudi ločiti od omenjenih (posameznih skupin) »zarotnikov«.

Tudi v antisemitizmu je (v tem času) prepoznati spopad katoliške Cerkve in političnega katolicizma (slednji je končno kot pojav že sam plod soočanja Cerkve z modernizacijo, saj v marsičem prevzema vlogo povezave med prestolom in oltarjem) z modernizacijo in s sodobnim svetom. Židje pri tem vedno znova pridno opravljajo »svojo sociološko funkcijo«.

Isto antisemitsko logiko najdemo (kot sem deloma že pokazal) pri Alešu Ušeničniku.

V tridesetih letih je v *Slovincu*, v skladu z že omenjeno (fizično) »selitvijo« Židov zarotnikov v vrste komunistov, izhajal (značilen) podlistek, ki je s tega aspekta »razlagal« revolucijo v Rusiji:

*»Židje so imeli svoj lasten obračun s carsko Rusijo in ta obračun so opravili z gesli marksizma na hrbtu ljudstva, ki niti slutilo ni, kaj se dogaja okrog njega in kaj vse prihaja. (...)*

*Spoznali so, da jim bo v Rusiji samo boljševizem pomagal do zmage njihovih ciljev in da razpolaga samo boljševizem s sredstvi, ki bodo svet spreobrnila po njihovih zamislih.(...)*

*Kaj je židom za sredstva! Cilj je glavno! Če niso mogli do oblasti s pomočjo denarnih sredstev, pa bodo s pomočjo proletarijata. Na zapadu vlada žid v kapitalističnih trdnjavah, v Rusiji bo vladal na čelu zgaranega proletarijata. (...)*

<sup>498</sup> Jože Pogačnik, Razvoj misli o literaturi pri katoličanih, Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941, Ljubljana 1993, str. 185.

*Nad sto milijonov ruskega prebivalstva je »predstavljalo in zastopalo« par zakletih židovskih časnikarjev! Revolucijo »kmetov in delavcev« so torej izražali in vodili pripadniki naroda, ki sam nikoli ni imel zemlje, ki se niti v Rusiji, niti nikjer drugod ni zanimal za zemljo in za njene obdelovalce, ki mu je zemlja in usoda kmetijskega prebivalstva bitno tuja...*

*Osebjje »Čeke« so tvorili predusem Letonci, Poljaki, Finci, Tartari, Kitajci in silno malo pravih Rusov. A židom gre čast, da so »Čeko« izumili, da so jo organizirali in da so njeno krvoločno delovanje vodili. Naštejmo nekaj vodilnih židov, ki so iz »Čeke« napravili tisto strašno, s krivjo nedolžnih oblito maščevalno četo, ki je brez usmiljenja pustošila po slovanski Rusiji še dolga leta po revoluciji itd. itd.»<sup>499</sup>*

Če podlistek (tedanjega) najštevilnejšega slovenskega dnevnika (!), ki je bil (obenem) populistični glasnik ideologije političnega katolicizma (omenjeni članki izhajajo takoj na drugi strani, za najbolj aktualnimi političnimi novicami), primerjamo s Hitlerjevim *Mein Kampf*, se nam na vedno znova pokaže tudi »stranski učinek«, tj. že omenjeno ustvarjanje ozračja za »Endlösung«:

*»Zdaj se začne zadnja velika revolucija. Ko se Žid polasti politične moči, odvrže še tisto skromno krinko, ki jo še ima na sebi. Iz demokratičnega narodnega Žida postane zdaj krvni Žid in ljudski tiran. V nekaj letih poskusi iztrebiti narodno inteligenco in ustvari narode, ki so zdaj, oropani naravnih voditeljev, zreli za trajno zaslužnjenje.*

*Najgrozovitejši primer te vrste je Rusija, kjer je nad trideset milijonov ljudi s satansko okrutnostjo deloma pobil, deloma izstradal, da bi zagotovil vladavino tolpe židovskih literatov in borznih špekulantov nad mogočnim narodom.»*

(*Mein Kampf*, str. 358.)

Pri tem bi rad poudaril, da moramo paziti, da končno ne zaidemo v predstavo, da je »Endlösung« le ena izmed »stopnic« v dolgi zgodovini antisemitizma,<sup>500</sup> na drugi strani pa drži tudi, da si je »končno rešitev« židovskega vprašanja (v Srednji Evropi) brez katoliške (politično-mobilizacijske in propagandne) »podlage« zelo težko predstavljati.

Ko govorim o »vzdušju za Endlösung« sicer mislim na antisemitsko propagando političnega katolicizma, ki jo je uspešno izrabil nacizem, upoštevati pa bi najbrž veljalo tudi Hitlerjevo pripombo iz njegovih spominov na dunajska leta:

*»Ko bi bila krščansosocialna stranka (Lueger, op. E. P.), ki je dobro prepoznala naravo širokih množic, imela tudi pravilno predstavo o pomembnosti rasnega vprašanja, tega se je pravilno zavedala Vsenemška stranka (Schönerer, op. E.*

<sup>499</sup> Glej Slovenec 1934, od 7. do 14. novembra.

<sup>500</sup> Tako Immanuel Geiss, *Geschichte des Rassismus*, Frankfurt 1988, glej poglavje z naslovom *Die Kreuzzüge und ihre Folgen*.

P.), in ko bi bila tudi dovolj nacionalistična, bi nastalo gibanje, ki bi predrugačilo tok nemške zgodovine...<sup>501</sup>

S tem hočem poudariti to, da je Hitler politično - mobilizacijsko moč antisemitizma prepoznal prav na primeru Luegerjevega političnega vzpona, ki je *»dobro prepoznaval naravo širokih množic«*, saj ob koncu zapiše:

*»Tam (na Dunaju, op. E. P.) sem postavil temelj svojemu svetovnemu nazoru in hkrati spoznal politično prakso, kar sem pozneje le malenkostno dopolnjeval, v bistvu pa mi ni bilo potrebno ničesar več spreminjati. Pravo vrednost svojih dunajskih učnih let znam šele danes pravilno ceniti...«<sup>502</sup>*

Luegerja torej ni občudoval samo Krek in iz aspekta *»končne rešitve«* gre političnemu katolicizmu v marsičem zasluga, tako po propagandni plati (tj. že omenjeno ustvarjanje ozračja), kakor je tudi res, da se je prav na vzorcu uporabe antisemitizma za politično mobilizacijo, znotraj idologije političnega katolicizma na Dunaju, Hitler mnogo (sam sicer pravi, da skoraj vse) naučil.

Seveda si Vogelsang ali Lueger (ali Krek) nista mogla predstavljati, da bo romantični, v preteklost zazrti antikapitalizem (v Avstriji), sparjen z antisemitizmom, pomenil (namesto prehoda na stališča marksizma, kar je v monarhiji upal npr. Otto Bauer 1911) v končni konsekvenci most k nacionalsocializmu.<sup>503</sup>

O tem je pisal tudi Stefan Lehr, ki pravi, da je bila konec 19. stoletja v srednji Evropi (gledano z merili današnje znanosti), vrsta ljudi, ki je kazala presenetljivo poznavanje sociološko-psiholoških vzvodov. Lehr navaja mnenje svobodomiselnega Eugena Richterja (in drugih), ki je več kot 60 let pred židovsko katastrofo opozarjal:

*»Ne zbučajmo zveri v ljudeh, potem je nič več ne ustavi.«<sup>504</sup>*

Kot sem že omenil, je antisemitizem (mišljen kot antikapitalizem/antiliberalizem) v tem času temeljil predvsem na Marxovem *»obratu«*, po katerem je *»družba kriva za svoje židovstvo«* in ne Žid za njeno *»zažidenje«*, saj je *»Žid je pri tem le pridno pomagal«* (Marx, Zur Judenfrage). Na Marxov antisemitizem je opozarjal Tomaž Masaryk že leta 1899.<sup>505</sup> Marx, v odgovoru na spis Bruna Bauerja *Zmožnost današnjih židov in kristjanov, da bi postali svobodni*, piše:

*»Ne iščimo Židove skrivnosti v njegovi religiji marveč poiščimo skrivnost religije v dejanskem Židu! Kaj je posvetni temelj židovstva? Praktična potreba, sebičnost.«*

<sup>501</sup> Mein Kampf, str. 133 - 134.

<sup>502</sup> Mein Kampf, str. 137.

<sup>503</sup> O tem: Leopold Spira, Feindbild »Jud«, München 1981, str. 26.

<sup>504</sup> Stefan Lehr, Antisemitismus - religiöse Motive im sozialen Vorurteil, München 1974, str. 236.

<sup>505</sup> O tem: Edmund Silberner, Komunisten zur Judenfrage, Opladen 1983, str. 17.



*Kaj je Židov posvetni kult? Mešetarjenje.*

*Kaj je njegov posvetni Bog? Denar.*

*No, prav! Emancipacija od mešetarjenja in denarja, torej od praktičnega, realnega židovstva, bi bila samoemancipacija našega časa.*

*Družbena ureditev, ki bi odpravila predpostavke mešetarjenja, torej možnost mešetarjenja, bi onemogočila Žida. Njegova religiozna zavest bi se v resničnem življenjskem ozračju družbe razblinila kot priskuten dim (...)*

*Če Žid spozna, da je njegovo praktično bistvo nično, in če si ga prizadeva razrešiti, si prizadeva ven iz svojega dozdajšnjega razvoja, si prizadeva za človeško emancipacijo nasploh in se obrača proti najvišjemu praktičnemu izrazu človeške samoodtujitve.*

*V židovstvu potemtakem vidimo splošno sodobno antisocialno prvino, ki jo je zgodovinski razvoj, pri katerem so Židje v tem slabem oziru pridno pomagali, prignal do njenega zdajšnjega viška, do viška, ko se ta prvina nujno mora razkrojiti.<sup>506</sup>*

Žid za Marxa torej ni nacionalen, religiozen itd. pojav, Žid je nekakšno ideološko polje. Če pogledamo antisemitizem pri Schönererju, Dühringu idr., vidimo, da *»bi moral Žid odpraviti svoje židovstvo«*, tj. samega sebe oziroma svoje domnevno *»bistvo«*, pri Marxu pa bi družba, s tem ko bi odpravila svoje *»židovsko bistvo«*, (beri kapitalizem), dokončno razrešila tudi židovsko vprašanje.

Marxov antisemitizem je tako dosti bolj metaforičen; če se poigramo z antisemitskim besediščem, lahko rečemo, da je dosti bolj *»židovski«*, kot npr. Schönerejev, saj naj bi bilo z revolucijo rešeno tudi židovsko vprašanje, kot nam dokazuje Žid Marx, rabinov sin, ki odpade od židovstva, da bi potem osvobajal družbo židovske travme. Marx presega druge antisemite, ki uporabljajo Žida kot metaforo in postavi zrcalno metaforo. Vso krivdo (za razliko od vseh drugih antisemitov) projicira v družbo, ki da je *»metaforično židovska«*, družba (in ne Žid) je torej kriva za svoje *»židovstvo«*, saj so Židje *»pri tem le pridno pomagali«*.

Žid je seveda kljub temu (in prav zato) tudi pri Marxu v vlogi učnega pripomočka družbene etike, saj najde v Marxovi ideološki shemi enako mesto kakor povsod (tj. v drugih z antisemitizmom utemeljvanih ideologijah). Isto dokončno rešitev (s tem, da so Marxov *»na glavo obrnjeni«* antisemitizem postavili *»spet na noge«*) izpeljejo nacionalsocialisti. Pri tem potegnejo take konsekvence do Židov, kakršne je Marx (v svoji ideološki shemi) do *»židovskega bistva družbe«* – (tu revolucija) – (tam Endlösung).

Na vzhodu se je tako družba *»rešila svojega židovskega bistva«*, na zahodu - Židov.

Koliko je ob tem v logiki Marxovega antisemitizma želje po emancipaciji Židov (z revolucijo kot sredstvom), koliko ideološkega naboja (politične mobili-

<sup>506</sup> Prispavek k židovskemu vprašanju, str. 183, v: Izbrana dela, Cankarjeva Založba 1979, zv. 1.

zacije v smislu omenjenega »večnega Žida« kot pripomočka za operacionalizacijo ideologije) in koliko snovi za psihoanalizo (npr. umor očeta), bi bilo sicer zanimivo vprašanje.<sup>507</sup>

Takšen antisemitizem je zato značilen tudi za krščanske socialiste.

France Terseglav je konec tridesetih letih zapisal:

1. *»Odgovor na to vprašanje (antisemitizma, op. E. P.) kaže dva različna nazora o biti judovskega naroda, ki nam edina more razložiti njega pomen za življenje in razvoj narodov, med katerimi žive Judi kot gostači. (...)*

2. *Eni menijo, da je judovstvo po svojem telesno-duševnem, rodnem bistvu samem obremenjeno s samimi pretežno negativnimi svojstvi, ki so škodljiva vsakemu nejudovskemu narodu, s katerim živijo Judje skupaj v simbiozi, da so torej edinstven narod po vsem svojem rasnem ustroju in duhovni osebitosti, pa naj bi bile zunanje okoliščine njihovega življenja in razvoja kakršnekoli. (...)*

3. *Temu skrajnemu nazoru o židovstvu stoji nasproti drugi, ki ga ne moremo imenovati ekstrem, kakor prvega... (...)*

*Trdijo namreč - in temu mnenju se mora po velikem delu pridružiti vsak kulturnen človek, ki se brez kritike in brez napora ne udaja nebrzdanim rasnim nagonom ter predsodkom, ki se čestokrat vežejo s krščansko vero, pa dejansko v pristnem krščanskem verskem mišljenju in etosu nimajo nobenega temelja - da je v pretežni meri kriva veliki napetosti med židovskim narodom-gostačem in njegovimi gostitelji, krščanskimi narodi, **tragična zgodovinska usoda** (podčrtal avtor.) Judov, ne pa **izključno** (podčrtal E. P.) le neke samo njim lastne in škodljive osobine, ki bi jih nežidovski narodi ne imeli. (...)*

4. *Gotovo je, da se ničesar ne more razviti, kar ni že v klici kakorkoli in kolikor toliko naravno danega, in zato so nekatere temeljne črte judovskega narodnega značaja dane že v njihovi prvinski naradni razpoloženosti (dispoziciji) kot možnost razvoja v gotovih okoliščinab(!). (...)*

5. *V velemestu žive danes tako, kakor že dvatisoč in več let prej v bistvu klateško življenje, v katerem se je razvilo njihovo nagnjenje do kopičenja kapitala do najvišje stopnje; ni dvoma, da so Židje največ pripomogli h kapitalističnemu načinu gospodarstva na ruševinah srednjeveškega naturalnega reda - dejstvo, ki v največji meri razloži antagonizem med njimi in krščanskimi narodi.*

6. *Vzporedno s to pridobitno usmerjenostjo povprečnega judovskega talenta in etosa gre neka mesijansko-revolucionarna težnja, ki ruši tradicionalne osnove krščanske kulture... (...)*

7. *Seveda moramo kristjani biti toliko realisti, da krščansko družbo v pravični obrambi (!) varujemo pred **kvarnimi** (podčrtal avtor) vplivi judovskega duha... (...)*

---

<sup>507</sup> O tem glej: Glej Bruno Frei, Sozialismus und Antisemitismus, Wien - München - Zürich 1978, str. 8; ali Edmund Silberner, Sozialisten zur Judenfrage, Berlin 1962, str. 119 - 126; Prispevek k židovskemu vprašanju, str. 183, v: Izbrana dela, Cankarjeva Založba 1979, zv. 1.

8. *Breme krivde (!) zaradi neprepoznavanja Mesije in njegove smrti na križu, ki je po skrivnostnem zakonu previdnosti položeno na rame vsemu judovskemu narodu, se tiče izključno le nedoumljive modre božje sodbe, ne pa nas, da bi se nad Judi maščevali.*<sup>508</sup>

V članku poskuša Terseglav nastopiti proti antisemitizmu (in to tudi naredi, drugo vprašanje pa je, kako in koliko mu to uspe), v resnici pa se izkaže, kako je sam ujet v antisemitsko logiko ideologije. To se lepo vidi iz posameznih njegovih izjav, ki so izrazito antisemitske.

Izbral se citate, ki kažejo na t. i. različne »vrste« antisemitizma, ki so pri Terseglavu nekakšna zmes različnih ideoloških antisemitskih segmentov (mislim seveda na različne ideologije in njihov antisemitizem), pri tem pa prevladuje osnovna ideološka kombinacija - antisemitizem političnega katolicizma in marksistični antisemitizem (ta ideološka kombinacija oziroma opredelitev je pri Terseglavu (kot krščanskem socialistu) tudi sicer (v širšem smislu) prevladujoč).

Terseglav najprej ločuje rasni in duhovni antisemitizem. (1) Proti rasizmu (2) se izrecno izreka (3), v nadaljevanju pa vendar priznava Židom določene »duševne posebnosti«, ki so izrecno negativne (»razkrajajoči židovski duh«). Za vzrok nam navaja »dednost« (3) in »okolje« (3), torej kombinacijo elementov iz marksističnega in rasnega antisemitizma, ki naj bi pogojevali t. i. »duhovni« antisemitizem. V nadaljevanju potem spet prizna, da so »prav Židje največ pripomogli h kapitalističnemu načinu gospodarstva« (4) (pri Marxu so, kot sem že omenil, »pri tem pridno pomagali«). Tukaj najdemo torej ponovno Marxov antisemitizem.

Na koncu prizna, da poskušajo Židje rušiti »tradicionalne osnove krščanske kulture« (6) in tudi da so »krivi (verski antisemitizem) za neprepoznavanje mesije« (moralno), vendar naj bi jih zato ne preganjali, saj bodo račune plačali »drugje«. (8)

Končno poziva tudi k »realizmu« in obrambi pred »kvarnimi vplivi judovskega duba«. (7)

Tako nam je Terseglav, ki je v svojem tekstu poskušal nastopati kot anti-antisemit in v katerem je v resnici tudi polno pozivov k strpnosti in ljubezni,<sup>509</sup> pravzaprav podal zbirko različnih oblik antisemitizma, ki sega od krščanskega (konkurenčna religija, živ dokaz prave vere itd.), duhovnega (razkrajajoči židov-

<sup>508</sup> Predavanje Franca Terseglava na večeru Prosvetne zveze v Ljubljani, 11. februarja 1937.

Poročilo o predavanju je objavil avtor sam v reviji Čas, 1937/38, str. 200 - 205.

Citate sem oštevilčil, da jih bolj pregledno uporabljam, izbral pa sem jih zgolj zato, da pokažem na posamezne (različne) vrste antisemitizma in njihovo funkcijo v posameznih ideoloških projektih - nacionalsocializmu, marksizmu, političnem katolicizmu itd., saj najdemo pri Terseglavu vso zbirko.

<sup>509</sup> Kot npr. na str. 203:

»Samo en končni cilj je, ki ga moramo zasledovati sredi antagonije med židovskim in nežidovskim elementom: kako jih pridobiti, duhovno prav usmeriti (!) in v našo skupnost vrediti, dočim rasna borba arijstva, ki gre za njegovim čim globljim ponižanjem, družabno deklasacijo in končnim iztrebljenjem, le množi gorje in sožitje zastruplja ter množi instinkte sovraštva, ne da bi dosegla svoj cilj.« (Prav tam.)

ski duh), rasnega (židovski rasni karakter utemeljen na krvni osnovi), do marksističnega (Židje kapitalisti »pridno pomagajo pri zažidenju družbe«). To je bil tudi Terseglavov skrajni domet oziroma domet njegovega anti-antisemitizma, ki tako ostaja antisemitizem.

Od omenjenih antisemitizmov avtor izrecno zavrača samo »rasni antisemitizem«. (3) Vsem drugim ideološkim konstruktom, ki se opirajo na antisemitizem, pa v bistvu daje (dosledno) prav. Razlika je le v tem, da se distancira glede konsekvenc.

Tako naj bi »duhovni antisemitizem« ne bil neupravičen, enako kakor je »krivda«, ki je temelj »religioznemu«, nesporna – le sodba naj bi bila izvršena drugje.

Enako je za avtorja utemeljen antisemitizem, ki izvira iz marksistične ideologije. Kako pa misli »realist« (kot ob razglabljanju samega sebe poimenuje) Terseglav braniti družbo pred »kvarnimi vplivi judovskega duha«, nam pravzaprav sploh ne pove. Najbrž se je popolnoma strinjal z antisemitsko zakonodajo, ki je bila sprejeta, ko je notranje ministrstvo vodil Anton Korošec?<sup>510</sup>

Če upoštevamo, da Terseglava lahko štejemo za človeka, ki mu antisemitizem v resnici (vsaj v večini svojih oblik) ni pomenil sredstva za legitimiranje in operacionalizacijo ideološkega konstrukta, si lahko predstavljamo, kako je izgledal antisemitizem pri tistih antisemitih znotraj katoliškega in drugih političnih taborov (različnih častilcih sv. Anderleta),<sup>511</sup> ki so se med antisemite s ponosom prištevali.

Samo v tem (širšem) ideološkem kontekstu je mogoče relativizirati posamezno osebno (moralno ali drugačno) krivdo, nikakor pa ni mogoče tega početi kar povprek in za celotna, z antisemitsko tradicijo zastrupljena in ideološko deformirana politična gibanja, ki so temeljila na ekskluzivizmu, antisemitizmu itd.

V resnici se nam te t. i. »različne vrste antisemitizma« (religiozni, politični, rasni itd.) kažejo kot prepleten in zapleten sistem medsebojnih in vzajemnih antisemitskih predsodkov in izpadov, ki jih je pravzaprav nemogoče jasno ločevati, saj so »antisemitizmi« v medsebojni odvisnosti in vplivajo drug na drugega. S tem postaja tudi vse bolj vprašljivo že omenjeno razločevanje oziroma presojanje o tem, kateri antisemitizem »naj bi bil bolj nevaren«.<sup>512</sup>

Ob vsem tem naj omenim, kar se mi zdi v tem kontekstu še posebno zanimivo, da niti v Gosarjevem najohsežnejšem in celovitem delu *Za nov družabni red* (na več kot 1500 straneh Žide omenja le enkrat na str. 497, in še takrat kot sposobne trgovce) niti drugod v njegovih delih ni sledu o antisemitizmu. Kot dober analitik, sociolog, česa podobnega ni potreboval. Enako tudi ni prostožidarjev, protestantov itd.

<sup>510</sup> Glej v: V. Valenčič, Židje v preteklosti Ljubljane, str. 69 - 72.

<sup>511</sup> Sv. Anderle je zaščitnik (patron!) antisemitov na Tirolskem.

<sup>512</sup> O tem glej: Stefan Lehr, Antisemitismus - religiöse Motive im sozialen Vorurteil, München 1974, poglavje Religiöser Antisemitismus und Volkisches Denken, str. 227 - 238.

Najbrž bi se bilo dobro spomniti na besede Augusta Bebla, ki je nekoč dejal, da je »antisemitizem socializem bedakov«, kakor je ekskluzivizem v bistvu operacionalizacija smotra njihove ideologije, ksenofobični izbruhi pa eden od redkih načinov, s katerim se lahko socializirajo - oziroma vsaj sami mislijo (in verjamejo), da je v resnici tako.<sup>513</sup>

Za konec poglavja o antisemitizmu mi preostane, da pogledam še antisemitizem pri (sicer) najbolj radikalnih in rigidnih katoliških političnih skupinah – Tomčevih »mladcih« in Ehrlichovih »stražarjih«.

Kot sem že omenil, pri njih ne najdemo nič bistveno novega (v tem oziru) in gre le za oblike antisemitizma, ki smo ga do sedaj že srečali. Na tem mestu pa bi rad poudaril še nekaj, kar se mi zdi v kontekstu antisemitizma še posebno vidno, velja pa tudi za antiparlamentarizem, ekskluzivizem, avtoritarizem itd.:

Zdi se mi ponesrečeno »nalagati« vso nestrpnost in rigidnost skrajno desno orientiranih ideologov političnega katolicizma na »mladce« in »stražarje«, ki naj bi vse idejnopolične napake (»grehe«), kakor izraelski »grešni kozel«, odnesli s seboj v puščavo (beri Kočevski Rog in Argentino). Za svojo zapeljanost so (posebno kot posamezniki) gotovo še najmanj krivi (vsaj velika večina). Taka mnenja (posebno, če prihajajo iz vrst tistih, ki so tak razvoj zakrivili in jih v tistih usodnih časih tudi spodbujali) se zdijo licemerska. Povedati je treba tudi, da med množico antisemitskih izpadov v obeh glasilih radikalne katoliške desnice najdemo (sicer zelo redko) tudi drugačna mnenja o antisemitizmu.<sup>514</sup> Izgleda, kot bi včasih vendar prevladal razum:

*»Toda zakaj naj bo ves Izrael kriv tega, kar je zagrešil le del njihovega naroda? Od kdaj so vsi Judje roparji, tatovi, pijavke? Resnica je, da so v vsakem narodu pošteni in nepošteni ljudje.«<sup>515</sup>*

Presenetljiva izjava enega od »mladcev«, ki mu je najbrž zdrav razum narekoval preprost sklep: če imajo že vsi narodi »svoje Jude«, jih morajo končno imeti tudi Judje sami. Mnenje navajam tudi zato, ker vidim, da se kar »povprek« pripisujejo Tomčevim »mladcem« in Erlichovim »stražarjem« najbolj radikalna stališča. To marsikdaj drži, a tudi ne. Gre za to, da so kot predstavniki iste logike, iste ekskluzivistične ideologije, s svojo »pravovernostjo« dostikrat močno pretiravali.

»Mladci« so tudi prvi, ki objavljajo kratke antisemitske citate iz Hitlerjevega *Mein Kampf*.<sup>516</sup> Sicer pa mnenja o t. i. »židovski zaroti« prevladujejo posebno v *Straži v viharju*, kjer praktično ni številke brez antisemitskih izpadov. Antisemitizem v *Straži v viharju* je bolj pogost in bolj radikalen (posebno v rasistični obliki) kot v glasilu *Mi mladi borci*. Tudi v njihovih tekstih so Židje tvorci vseh mogočih »zarot«:

<sup>513</sup> Edmund Silberner, Sozialisten zur Judenfrage, Berlin 1962, str. 203.

<sup>514</sup> Mi mladi borci 1939, str. 12, str. 24, str. 32 in na drugih mestih.

<sup>515</sup> Mi mladi borci, Ljubljana 1938, str. 59.

<sup>516</sup> Prim. Mi mladi Borci 1939, str. 39.

»Mnogim se čudno zdi, kako se je mogel judovski narod vzdržati toliko stoletij, dasi pomešan med tuje narode in raztresen po vsem svetu.

Kolikokrat so bili Judje v vseh časih in v vseh krajih preganjani, stiskani, izgnani, izropani! In vendar žive in vladajo v svetovnem gospodarstvu in močno vplivajo tudi v politiki. Da niso že davno izginili, se morajo v veliki meri zahvaliti svoji treznosti in zmernosti. Mnogokje imajo Židje skoraj monopol v trgovini z opojnimi pijačami, zastrupljajo pa z njimi druge, a sami so trezni.<sup>517</sup>»

Podobne zarotniške vloge imajo Židje v *Straži v viharju*. V uvodniku z dne 1. oktobra 1936, lahko na naslovni strani beremo:

»V ta razkroj vsega ljudskega in v to tlačenje vsega krščanskega pa od despotov neoviran, na takratne razmere preračunan kanalski (od kanalja, op. E. P.) upad moskovskega judeoboljševizma.

Zunaj v svetu pa začetek mogočnih plazov spontanega odpora narodov proti stoletnemu roparju Evrope, tisočletnemu potomcu Kristusovih rabljev, strganemu srednjeveškemu krošnjarju, elegantnemu novoveškemu bankirju, stvaritelju dveh najgroznejših modernih ljudskih jarmov – akcijskega in sovjetskega, oligarbičnega monopolnega velekapitalizma, proti framazonu – boljševiku – **Judi** (podčrtal avtor).

Tiste dni je zavpila »Straža v viharju« svoj bojni klic slovenskemu ljudstvu. Od takrat se je doma že marsikaj zaobrnilo. (...)

Skoraj je bilo videti, da se narodi iz razkroja, ki jim ga je v stoletjih pripravilo in izvršilo judovstvo, ne bodo več dvignili. Razkroj, ki je uspel le zato, ker naravna še več ali manj neizkvarjena ljudstva niso slutila usodnih strupov, ki jih je po svetu raztepeni Juda spretno brizgal v narodno kri, – je zajel nraavnost, kulturo in že domala uso duhovno zdravje evropskih narodov...<sup>518</sup>»

In če ponovno primerjamo:

»Postopoma začne Žid razvijati svoje gospodarske aktivnosti, a nikoli kot proizvajalec, temveč vedno le kot vmesni člen. S svojo več kot tisočletno izkušjenostjo je v veliki premoči, še posebno do brezmejno poštenega arijca. Že v kratkem času postane trgovina njegov monopol...»

(*Mein Kampf*, str. 338)

»A še ob pravem času so se prebudile elementarne ljudske sile in se z nadčloveško močjo dvignile v odločilni boj za obstanek narodov. Do nepojmljivosti

<sup>517</sup> Mi mladi borci 1939, str. 53.

<sup>518</sup> Straža v viharju, 1. oktobra 1936.

*zvita, zlobna, stoletja vladajoča židovska kasta prvič v zgodovini svojih načrtnih roparskih podvigov doživlja poraz..."*

*(Straža v viharju, 1. oktober 1936.)*

*"Ljudje si začno tujca poblize ogledovati in na njem odkrivajo zmeraj nove in nove gnusne poteze in lastnosti, vse dokler ne zazija med ljudstvom in tujcem nepremostljiv prepad. V obdobjih najbujše stiske privre ves bes na dan in izkoriščani in ponižani sežejo po samopomoči, da bi se ubranili te šibe božje..."*

*(Mein Kampf, str. 339.)*

*"V svetu veje vihar, mogočen kot še nikdar. Kot prah dviga in odnaša židovsko pajčevino, ki je prepregla vso zemeljsko kroglo. Znamenja so, ki kažejo, da se vihar ne bo umiril, dokler bo še kaj plev v klasju narodov. (...)*

*V mali Sloveniji se je razvijalo nekoliko drugače. Žid se pri nas razen v Prekmurju, ni mogel vzdržati. Živeli smo stoletja zase in Bogu. Tujega sveta, njegovih pretresov in borb nismo mnogo poznali. Odkar je zadnji Turek zapustil slovenska tla, nas življenje ni vzgajalo več k pravi odpornosti. (...)*

*Prostrani svet, večji narodi in države kot smo mi, so končno doumeli, da jih utegne židovski satanizem s sredstvi velekapitalizma in boljševizma - če se mu brezobzirno ne upro - razorožiti vere, narodnosti, kulture, svobode in jim izropati vse zaklade narodnega bogastva. (...)*

*In naj mi ne doumemo nevarnosti, naj zaradi lastne brezbržnosti pademo kot nepotrebna žrtev proklete židovske religije, ki fanatično dere za blaznim ciljem: doseči za vsako ceno popolno vlado nad svetom."*

*(Straža v viharju, 1. oktober 1936.)*

*"V kulturi zastruplja umetnost, literaturo, teater, zaničuje pristna čustva in podira vse predstave o lepem in veličastnem, plemenitem in dobrem; (beri npr. - lepem, dobrem in resničnem... op. E. P.) tako pritegne ljudi v ozek krog nizkotne narave svojega bistva. Osmeši religijo, nraavnost in moralno naroda predstavlja kot preživeto, vse to tako dolgo, dokler ne padejo zadnji stebri, ki so narodu pogoj za obstoj na tem svetu.*

*Zdaj se začne zadnja velika revolucija. Ko se Žid polasti politične moči, odvrže še tisto skromno krinko, ki jo še ima na sebi. Iz demokratičnega narodnega Žida postane zdaj krvni Žid in ljudski tiran. V nekaj letih poskusi iztrebiti narodno inteligenco in ustvari narode, ki so zdaj, oropani naravnih voditeljev, zreli za trajno zaslužjenje."*

*(Mein Kampf, str. 358.)*

*"V tretje leto doni naš klic po socialni zakonodaji, ki bo brezobzirno zavrla vladoblepje in vnaprej onemogočila izrabljanje naše zemlje in ljudstva po rume-nem kapitalu, katerega niti vsaj posredno, zavedno ali nezavedno vodijo v žido-usko zlato carstvo. Izrujmo iz slovenskih tal kasto poklicnih boljševikov, ki rovarijo*

po neposrednih navodilih židovske centrale v Kremlju. Razložimo za vedno maloštevilne zavestne zapeljivce od že zapeljanih in od še zdravih udov našega naroda. Pot k našemu cilju – v krščansko ljudsko državo – vodi le preko socialne zakonodaje in brezobzirne onemogočitve slebernega akcijskega posega židovskih najemnikov - poklicnih komunističnih agentov.

*Skozi megle, ki jih goni vihar, se že vidijo obrisi zmagovitega – Križa. Storimo! Svet namreč terja tudi naš delež.*

(Straža v viharju, 1. oktober 1936.)

Članki v »Straži« so (v posameznih primerih) presenetljivo podobni antisemitizmu npr. v Hitlerjevem *Mein Kampf*, Rosenbergovem *Mitu dvajsetega stoletja*, idr.

Za antisemitsko gonjo, ki je sicer v službi že omenjene operacionalizacije ekskluzivistične ideologije, uporabljajo vse mogoče oblike antisemitizma. Tako v »opisu« *Talmuda* lahko preberemo tudi, da je »razkrajajoče židovsko bistvo« posledica židovske religiozne etike, ki izvira (temelji) iz Talmuda, kar je enak »etični ekskluzivizem« kakor tisti, ki ga je Ušeničnik apliciral na Slovence (*»samo katoliški Slovenec je pravi Slovenec, drugim ne gre prav zaupati«*) le, da je obrnjen »na glavo«:

*»Izgubljeno stvar tvojega brata (tj. Žida, op. E. P.) moraš vrniti. Če pa židovski najditelj vrne izgubljeno stvar Nežidu, greši, ker krepi s tem gospodarstvo tistih, ki kršijo zakone (Nežidje). Če pa vrne stvar z namenom, da počasti ime, to se pravi, da bodo zaradi tega Židje hvaljeni in smatrani za častivredne ljudi, takrat je njegovo delo hvalevredno...»*

(Straža v viharju, 28. april 1937.)

*»Veljalo bi še dodati, da Žid kljub vsej svoji požrtvovalni dobrobotnosti nikoli ne obuboža. On že zna deliti in njegovo dobroto resnično lahko primerjamo le z gnojem, ki ga ne trosimo po njeni iz ljubezni do nje, temveč v poznejše lastno dobro.»*

(*Mein Kampf*, str. 344.)

Kot sem omenil, pa v splošnem pri »stražarjih« in »mladcih« ne najdemo znotraj njihovega antisemitizma nič posebno novega ali izvirnega.

S tem zaključujem opis vloge Židov, liberalcev, masonov itd. pri operacionalizaciji smotra ekskluzivistične ideologije političnega katolicizma na Slovenskem. Skušal sem prikazati pomen omenjenih družbenih skupin (manjšin) za politično mobilizacijo in legitimacijo ideologije političnega katolicizma na Slovenskem, pri nekaterih ideologih.

Končal bom z besedami nekega ljubljanskega (še živega) Juda, ki je nekoč dejal, da *»manibejski pogled na svet, temeljni dualizem, nikamor drugam ne more peljati, kot v monolog pravovernih»*.<sup>519</sup>

Vprašanje pa je, ali »pravoverni« sploh želijo oziroma potrebujejo dialog z »drugimi«. Najbrž vse prevečkrat potrebujejo (so potrebovali in želeli) prav nasprotno.

<sup>519</sup> Mladec A. Švarc, Revija 2000, 1987, str. 239.



## SKLEP

V uvodnem poglavju sem zapisal, kako sta Berger in Luckmann razložila postopanje oziroma odnos Cerkev in političnega katolicizma do novih družbenih trendov. Političnemu katolicizmu nevarno družbeno novost ali trend naj bi spravili s tradicijo (vključili vanjo), ali jo izobčili (uničili itd.).<sup>520</sup> Vendar pa v času, ki ga opisujem, ni bilo več mogoče tako preprosto vzpostavljati vodilne ideološke vloge. Cerkev in politični katolicizem sta se znašla v vlogi, ko je bila omenjena strategija nemogoča. Ob koncu 19. stoletja je politični katolicizem z odgovorom na aktualna družbena vprašanja vse bolj zamujal, pozneje (v tridesetih letih) pa mu je sploh manjkala osnovni družbeni model, ki bi bil tako perspektiven, konstruktiven, realen itd., da bi tako vlogo dopuščal. Berger - Luckmannov model je torej veljal, dokler je Cerkev imela že omenjeni »*monopol nad resničnostjo*« ali dokler je bila tesno naslonjena na državno avtoriteto. V tem času (v prvi polovici dvajsetega stoletja) pa se zaradi vrste ideoloških konceptov, ki so bili bolj radikalni, bolj kompleksni in totalni, poleg tega pa so ponujali vsaj na videz boljše, hitrejše itd. »rešitve« obstoječih družbenih problemov, znajdejo ideologi političnega katolicizma v položaju, ko je njihov koncept »*družbene prenove*«, njihov »*monopol nad resničnostjo*« v odnosu do posameznih aktualnih družbenih vprašanj popolnoma ali delno nezadosten. V tem trenutku se začne omenjena akomodacija, vse radikalnejša uporaba imunizacijske strategije, opozarjanje in sklicevanje na notranje in zunanje sovražnike itd. V odnosu do konkurenčnih družbenih gibanj to dostikrat pomeni, da se iz omenjenih »konkurenčnih« ideologij izposoja oziroma vsaj poskuša izposoditi tiste postavke, ki naj bi v bistvu (v resnici pa mnogokrat le navidezno) omogočale omenjeni »konkurenci« njeno uspešnost. Tako je pravzaprav prihajalo do že omenjenega »bega naprej«.

Ideologija (posamezni ideologi) iz svojega pogleda »sub specie aeternitatis«, ki se (iz)kaže za nezadostnega, preide na poseganje po novih definicijah in rešitvah, ki naj bi ji omogočale še nadaljnjo vodilno vlogo v družbi, pri tem pa (kot sem že omenil) pride do problemov, kadar:

– se paradigma sproži v negativni smeri (npr. fašistični korporativizem prehitavajo s projekti, ki so v svojem bistvu slednjemu zelo podobni ali se mu vsaj približujejo, kot npr. C. Žebot) zato, da bi obdržali vodilno vlogo, pa se oprimejo metod in sredstev, ki v resnici (na daljši rok) vodijo v katastrofo

---

<sup>520</sup> To tezo povzema npr. tudi Srečo Dragoš, ko pravi, da je v tem prepoznati odnos do A. Gosarja oziroma do E. Kocbeka (glej navedeno delo).

– se prevzame del »konkurenčne ideologije« in postavi lastna končna verzija, pri tem pa »projekt« kot celota zaostane po svoji politični, ideološki in mobilizacijski sposobnosti za konkurenco (tak primer je npr. že omenjeno Ušeničnikovo »propagiranje marksizma«)

– se poskuša najti vsaj politični kompromis z oblastjo, ki je v svojem bistvu zgrešena, nedemokratska, totalitarna ali avtoritarna, kar (spet v daljšem časovnem obdobju) pomeni, da se v spremenjenih razmerah znajde (pozneje) politični katolicizem v popolnoma napačnem idejnem in političnem taboru (primer kolaboracija ali sodelovanje z diktatorskimi oziroma avtoritarnimi in totalitarnimi režimi v Evropi in po svetu, pa tudi slovenski primer)

– se znotraj vprašanja razmerja med avtonomijo in centralizmom oziroma vprašanja zunanje akomodacije in notranje diferenciacije vzpostavi tako rigiden sistem, da tudi pozitivnih notranjih reformnih poskusov ni zmožen več prepoznati in upoštevati (zgovorna je v tem smislu usoda nekaterih vodilnih mislecev v katoliškem taboru tridesetih let, npr. usoda A. Gosarja, J. Janžekoviča, E. Kocbeka in drugih).

V resnici je »stoletje« 1850 - 1950 čas, ko se zgodovina razvija mnogo prehitro, da bi jo lahko opazovali »*sub specie aeternitatis*«, in če je tak pogled omogočal določene podobne sklepe in zaključke pri opazovanju rimskega kolona v začetku našega štetja ali srednjeveškega kmeta, je bil v začetku XX. stoletja že močno nejasen in meglen. Zgodovina je vse bolj kazala svojo lastno logiko, na katero ni več mogoč en sam, dokončen, vedno in večno veljaven odgovor. Tisti, ki nastopajo s tako vizijo (pa četudi je mišljena zgolj kot paradigma oziroma progresivni vzorec), so praviloma obsojeni na neuspeh. Prav slednje pa se je zgodilo ideologom političnega katolicizma. Kot na to opozarja Drago Ocvirk:

*»Nevarnost je namreč, da bi se Cerkev v postmoderni demokraciji, ki temelji na stalnem družbenem debatiranju in dogovarjanju ter more obstajati le, če je v njej živa zavest nedokonč(a)nosti, predstavljala in obnašala kot ustanova, ki ima v zakupu resnico in ji je z mučnim iskanjem odgovorov prizaneseno.*

*S takim nastopom bi izgubila vso verodostojnost in se onemogočila kot pozornosti vreden družbeni sogovornik. Danes svet ne rabi več ne matere ne učiteljice, ker takih funkcij ne more nihče več opravljati zaradi prevelike zapletenosti družbe, potrebuje pa ljudi in ustanove, ki k novim problemom pristopajo previdno, stalno pripravljene za dialog z vsemi prizadetimi.»<sup>521</sup>*

Moja teza je torej nasprotna Berger-Luckmannovi v tem, da je moj vtis o političnem katolicizmu daleč od mnenja, da je bil ta še sposoben »vključevati v tradicijo«. Če je delno kje politični katolicizem še slavil (politično) zmago, se je v resnici vse podiralo - v ekonomiji, znanosti, umetnosti itd.

---

<sup>521</sup> Drago Ocvirk, v: Slovenci in prihodnost, Ljubljana 1993, str. 280.

Takrat bi bil nujen premislek o lastni družbeni vlogi, a do tega je prišlo šele petdeset let prepozno, tudi v večini evropskih držav, (v nekaterih pa tudi do danes še ne v celoti).

Drugi vatikanski koncil je s svojimi opredelitvami do posameznih vprašanj približno toliko tudi zamujal, če spregledamo, da je do »sprave« s prostožidarji prišlo šele v začetku 80-ih let,<sup>522</sup> z židovsko državo pa šele v začetku 90-ih.

Dobro je k temu pripomnil Yossi Belini, namestnik izraelskega zunanjega ministra, ob zgodovinskem trenutku sprave, da je »za tem sporazumom le malo let svetlobe in vse predolga leta teme«, z jasnim namigom na obtožbe in obsodbe, izobčenja, diskriminacije, s katerimi se je sveta Cerkev pregrešila nad izraelskim narodom, vse do molka papeža Pija XII. ob nacističnem genocidu nad Židi:

*«Lahko mi ignoriramo zgodovinski spomin? Ne. Ignorirati ga je enako napačno kot dovoliti, da nam slednji veže roke in usodno pogojuje našo nadaljnjo usodo...»<sup>523</sup>*

Na drugi strani se mi dokaz, da bi prav iz katoliškega tabora lahko izšli ustrezni odgovori na družbene izzive časa, v slovenskem prostoru zdijo prav Gosarjeva sociološko-ekonomska razmišljanja.<sup>524</sup> S tem seveda nočem reči, da bi (in koliko) ubral razvoj dogodkov drugačno pot. Zakaj uradni politični katolicizem te svoje nove družbene vloge ni bil več sposoben premisliti in dojeti, ostaja (kljub vsemu) vprašanje. Dejstvo je, da se problema ni zavedal in se je oziral za ideološkimi obrazci, akomodiral v različnih variantah vse do spogledovanja (seveda zgolj v določenih segmentih) z nacionalsocializmom, (dokaza za to ni potrebno iskati prav/samo v *Straži v viharju*).

Posledica ideološke dezorientacije, ki lastnega modela (vsaj politično-utopično zanimivega) ni premogla, oziroma ni znala prepoznati tistega, kar je bilo v njenih lastnih vrstah najbolj naprednega, je na Slovenskem gotovo tudi posledica splošne, širše (evropske) situacije.

Odgovoru na vprašanje – ali je bila kolaboracija, ki v marsičem zaključuje ideološko in politično manevriranje, bolj posledica splošne paradigme v razvoju evropskega političnega katolicizma, saj je bil slovenski dejansko ves čas in v marsičem, kot je videti iz teksta, v marsičem posnetek slednjega<sup>525</sup> (seveda z

<sup>522</sup> Glej Kurt Baresch, *Katholische Kirche und Freimaurerei*, Wien 1984.

<sup>523</sup> Yossi Belini, citat po dnevniku *La Repubblica*, 31. decembra 1993, str. 6.

<sup>524</sup> Če Rudi Koncilija vidi v Hlapcu Jerneju dokaz, da je tudi konservativna družbena ureditev lahko dobra (z jasnim namigom na »starega gospodarja«), če je »prežeta s krščanskim etosom«, ga bom parafraziral in vidim v analizah Andreja Gosarja dokaz, da je družbena ureditev lahko (bila) pravična, -kljub temu- da je bila prežeta s krščanskim etosom. Seveda, če je prežeta s tistim krščanskim etosom, ki ga najdemo v Sloveniji (žal mnogo prereditko) v tridesetih letih prav pri Kocbeku, Janžekoviču, A. Gosarju. itd.

<sup>525</sup> Tako Helmut Rumpler v: Anna Drabek, Riechard Plaschka, Helmut Rumpler, *Das Parteiwesen Österreichs und Ungarns in der Zwischenkriegszeit*, Wien 1990. V tekstu avtor opozarja na kontinuiteto v notranjepolitičnem razvoju držav naslednic razpadle monarhije, ki tako (na določen način) ostajajo protagoniste (paradigme) istega zgodovinskega razvoja.

določenimi posebnostmi), ali pa bolj posledica specifičnega razvoja v Sloveniji (primerjaj npr. usodo krščanskih socialistov v drugih državah ali specifične metode in način prevzemanja oblasti s strani slovenskih komunistov), ostaja še naprej odprto vprašanje.

V tem kontekstu moramo razumeti tudi vprašanje F. M. Dolinarja na simpoziju Slovenske matice leta 1992:

*»Kje so vzroki za pozunanjenost in okostenelost slovenskega katolicizma, ki je bil sposoben na zunaj veličastnih manifestacij, kot sta bila npr. evharistični kongres in kongres Kristusa Kralja v Ljubljani, ki je kljub drugačni, Cerkvi sovražno naravnani državni oblasti pred drugo svetovno vojno ves čas poudarjal svojo absolutno premoč na vseh področjih javnega, kulturnega in političnega življenja na Slovenskem, v usodnih trenutkih narodove zgodovine pa se ni znašel in se je pustil tako klavrno izigrati?«<sup>526</sup>*

Morda mu je delno odgovoril dr. Janez Juhant, ko je svoj referat končal z besedami:

*»Ideje omenjenih štirih skupin so dajale smer katoliškemu gibanju, ki ga je organizirano zastavil I. slovenski katoliški shod leta 1892 in se je nadaljevalo tudi po letu 1918. Na V. katoliškem shodu leta 1923 je katoličanom uspelo te idejne osnove še med seboj uskladiti, potem pa so jih razmere vedno bolj razdvajale. Bistveno je k temu pripomogla razširitev marksističnih idej med Slovenci, zato je tu iskati zarodek za razplet dogodkov med vojno in revolucijo v letih 1941–1945.«<sup>527</sup>*

Ob vsem tem sem se spomnil na besede J. P. Sartra, ki je nekoč zapisal:

*»Že medtem ko govori, znova vstanejo pred mano vsi humanisti, ki sem jih poznal. Žal sem jih toliko poznal. Odločen humanist je predvsem prijatelj visokih uradnikov. Tako imenovani »levi« humanist ima za svojo prvo nalogo obraniti človeške vrednote; ne pripada nobeni stranki, ker noče izdati tega kar je človeško, vendar je naklonjen skromnim ljudem; njim je posvetil svojo lepo klasično kulturo. To je navadno kak vdovec z lepimi očmi, zmeraj vlažnimi od solz; ob raznih obletnicah joka. Ljubi tudi psa, mačko, vse sesalce višje vrste. Komunistični pisatelj ljubi po drugi petletki: kaznuje, ker ljubi. Sramežljiv kakor vsi močni ljudje, zna skrivati čustva, vendar zna tudi s kakim pogledom, s spremembo glasu doseči, da začutiš za trdimi sodniškimi besedami njegovo trpko in plemenito strast do njegovih bratov. Katoliški humanist, ki je pozno prišel in je najmlajši, govori o ljudeh s takim glasom, da zbuja v človeku občutek za vse čudovito. Kakšna lepa pravljica je, pra-*

<sup>526</sup> France M. Dolinar, Praktično duhovno oblikovanje slovenskega katoličana 1890 - 1941, v: Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941, Ljubljana 1993, str. 165.

<sup>527</sup> Janez Juhant, Filozofske vsebine in njihov idejni vpliv, Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941, Ljubljana 1993, str. 131.

vi, že najskromnejše izmed vseh življenj, na primer življenje londonskega pristaniškega delavca ali ženske, ki šiva na stroj dele visokih čevljev! Izbral je humanizem angelov; v spodbudo angelom piše dolge in žalostne romane, ki pogosto dobivajo nagrado Femina.

To so velike, poglavitne vloge. Vendar so še druge, je še cel roj drugih: humanistični filozof, ta se sklanja nad svoje brate kakor njihov starejši brat in ima občutek, da je odgovoren zanje. Humanist, ki ljubi ljudi take, kakršni so, tisti, ki jih ljubi take, kakršni bi morali biti, tisti, ki jih hoče rešiti z njihovim privoljenjem, in tisti, ki jih bo rešil proti njihovi volji, tisti, ki hoče ustvariti nove mite, in tisti, ki se zadovolji s starimi, tisti, ki ljubi v človeku njegovo smrt, tisti, ki v človeku ljubi njegovo življenje, veseli humanist, ki ima v ustih zmeraj kako smešno besedo, mračni humanist, ki ga srečamo predvsem tam, kjer ljudje čujejo pri mrtvecu. Vsi se sovražijo med seboj: seveda kot posamezniki - ne kot ljudje. Samouk pa tega ne ve: zaprl jih je vse vase kakor mačke v usnjeno vrečo, in zdaj se trgajo med sabo, ne da bi on kaj opazil.<sup>528</sup>

V tem času pa humanisti niso pisali samo žalostnih ali veselih romanov in po tej poti (prim. Žebotova »organizirana svoboda«, Ahčinova »začetna avtoritarnost« itd.) je v času, ki ga opisujem, nujno prišlo do paradoksa, ko so (katoliški in vsi drugi) humanisti (spet enkrat) reševali ljudi proti njihovi volji. Trideseta leta so bila »njihov čas« in povsod jih je bilo dovolj, vsak pa je predlagal svojo »končno rešitev« vseh mogočih vprašanj.

»Oznanjevalec dejstvene resnice, ki želi igrati pomembno politično vlogo in zatorej biti prepričljiv, se bo pogosteje kot pa ne spuščal v znatno dolge razlage o tem, zakaj je prav njegova posamična resnica v najboljšem interesu neke skupine. In tako kot si izbori filozof Pirovo zmago, ko postane njegova resnica prevladujoče mnenje, kompromitira tudi oznanjevalec dejstvene resnice, kakor hitro vstopi v politično sfero in se poistoveti z nekim delnim interesom ter oblastno formacijo, edino odliko, spričo katere bi se njegova resnica lahko zdela prepričljiva, namreč svojo osebno resnicoljubnost, za katero jamčijo njegova nepristranost, integriteta in neodvisnost. Težko bi našli politično figuro, ki bi zbujala več upravičenega suma od poklicnega oznanjevalca resnice, ki je odkril neko srečno soupadanje med resnico in interesom.<sup>529</sup>

---

<sup>528</sup> Cit. po: J. P. Sartre, Gnus, Ljubljana 1981, str. 144 - 145.

<sup>529</sup> Hannah Arendt, Resnica in politika, Sodobni liberalizem, Ljubljana 1992, str. 40.

## VIRI:

Alekšič Jakob, Stanovska država, Tiskarna sv. Cirila in Metoda, Maribor 1933.

Čas, znanstvena revija, Ljubljana 1907 - 1942.

Gosar Andrej, Gospodarstvo po načrtu, njegove naloge in problemi, Univerzitetna tiskarna, Ljubljana 1938.

Gosar Andrej, Razprave, Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani, Ljubljana 1932.

Gosar Andrej, Za nov družabni red, Družba sv. Mohorja v Celju, I. del 1933, II. del 1935.

Hitler Adolf, Mein Kampf, Verlag Franz Eher Nachfolger, München 1933, (17. Auflage der Volksausgabe).

Hohoff Wilhelm, Temelji krščanskega gospodarskega nauka, Družba sv. Mohorja, Celje 1950, (prevedel in uvod napisal Franc Šmon).

Janžekovič Janez, Domoljubni spisi, Mohorjeva družba, Celje 1977.

Jeglič Anton Bonaventura, Dnevnik, Inštitut za novejšo zgodovino v Ljubljani (neobjavljeno).

Jeraj Jože, Korporacijski red in družbena reforma Jugoslavije, Tiskarna sv. Cirila in Metoda, Maribor 1941.

Jeraj Jože, Narodni preporod, Tiskarna sv. Cirila, Maribor 1925.

Jeraj Jože, Narodni prerod, Prosvetna zveza v Mariboru, Maribor 1925.

Jeraj Jože, Naša vas, Slovenska šolska matica, Ljubljana 1933. Jeraj Jože, Sociologija, samozaložba, Maribor 1932.

Jeraj Jože, Slovenci in Jugoslavija, Tiskarna sv. Cirila, Maribor 1940.

Kardelj Edvard, Razvoj slovenskega nacionalnega vprašanja, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1970.

Katoliški obzornik, znanstvena revija, Ljubljana 1897 - 1906.

Književnost, revija za umetnost in znanost, Ljubljana 1932 - 1935.

Krek Janez Evangelist, Črne bukve kmečkega stanu, Katoliška tiskarna, Ljubljana 1895.

Ob 50 - letnici dr. Janeza Evangelista Kreka, Ljubljana 1917.

Krek Janez Evangelist, Izbrani spisi, I. in II. zvezek, Družba sv. Cirila in Metoda, Prevalje 1927, (uredil Ivan Dolenc).

- Krek Janez Evangelist, Izbrani spisi, V. zvezek, Mohorjeva družba, Celje 1993.
- Krek Janez Evangelist, Kroaten und Slowenen, Eugen Diederich Verlag, Jena 1916.
- Krek Janez Evangelist, Socializem, Jugoslovanska tiskarna v Ljubljani, Ljubljana 1925, (druga nespremenjena izdaja iz l. 1901).
- Messner Johannes, Die Berufständische Ordnung, Wien 1936.
- Odar Alojzij, Katekizem o Katoliški akciji, Jugoslovanska tiskarna v Ljubljani, Ljubljana 1939.
- Odar Alojzij, Žosizem, Misijonska tiskarna, Domžale - Groblje 1938.
- Poročilo pripravljalnega odbora o I. slovenskem katoliškem shodu, Katoliška tiskarna, Ljubljana 1893.
- Puš Ludovik, Kmečki stan, Banovinska založba šolskih knjig in učil, Ljubljana 1939.
- Rimski katolik, Gorica 1888 - 1896.
- Rosenberg Alfred, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, Hoheneichen Verlag, München 1940.
- Slovenec, dnevnik, Ljubljana ( 1873 - 1945).
- Socialna misel, mesečnik za vse panoge socialnega in kulturnega življenja, Ljubljana.
- Spann Othmar, Der wahre Staat, Wien 1934.
- Spann Othmar, Ständisches Leben, Erneuerungs - Verlag, Wien 1934.
- Ušeničnik Aleš, Izbrani spisi, zvezki I. - X., Jugoslovanska tiskarna, Ljubljana 1940.
- Ušeničnik Aleš, Katoliška načela, Misijonska tiskarna, Domžale-Groblje 1937.
- Ušeničnik Aleš, Obrisi socialnega vprašanja, Domžale - Groblje 1938.
- Ušeničnik Aleš, Socialna ekonomija, Društvena nabavna zadruga, Ljubljana 1926.
- Ušeničnik Aleš, Sociologija, Katoliška bukvarna, Ljubljana 1910.
- Ušeničnik Aleš, Socialno vprašanje, Društvena nabavna zadruga, Ljubljana 1925.
- Ušeničnik Aleš, Uvod v krščansko sociologijo, Slovenska krščansko socialna zveza, Ljubljana 1920.
- Veber France, Idejni temelji slovenskega agrarizma, Ljubljana 1927.
- Veber France, Nacionalizem in krščanstvo, Groblje 1938.
- Žebot Ciril, Korporativno narodno gospodarstvo, Družba sv. Mohorja, Celje 1939.

## LITERATURA:

- Apih Josip, Slovenci in 1848. leto, Matica slovenska, Ljubljana 1888.
- Balkovec Bojan, Prva slovenska vlada 1918 - 1921, Znanstveno publicistično središče, Ljubljana 1992.
- Baresch Kurt, Katholische Kirche und Freimaurerei, Österreichischer
- Berger Peter/Luckmann Thomas, Družbena konstrukcija realnosti, Cankarjeva založba, Ljubljana 1988.
- Bundesverlag, Wien 1984.
- Bister J. Feliks, Anton Korošec, Slovenska matica, Ljubljana 1992.
- Cerkev, kultura in politika 1890 - 1941, Slovenska matica, Ljubljana 1993, (zbornik).
- Denzler Georg, Kirche und Staat auf Distanz, Kösel Verlag, München 1977.
- Dolar Mladen, Struktura fašističnega gospostva, DDU Univerzum, Ljubljana 1982.
- Drabek M. Anna, Plaschka G. Richard, Rumpler Helmut: Das Parteiwesen Österreichs und Ungarns in der Zwischenkriegszeit, Wien 1990.
- Dragoš Srečo, Avtonomija in slovenski katolicizem (magistrska naloga), Nova revija 1992, št. 119, 120, 121, 122, 123, 124.
- Erjavec Fran, Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem, Prosvetna zveza, Ljubljana 1928.
- Franzen August, Pregled povijesti Crkve, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993.
- Frei Bruno, Sozialismus und Antisemitismus, Europaverlag, Wien-München-Zürich 1978.
- Geiss Immanuel, Geschichte des Rassismus, Suhrkamp, Frankfurt 1988.
- Gestrin Ferdo, Vasilij Melik, Slovenska zgodovina, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1966.
- Habermas Jürgen, Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu, Naprijed, Zagreb 1982.
- Hanisch Ernst, Die Ideologie des Politischen Katholizismus in Österreich, Geyer Edition, Wien-Salzburg 1977.
- Hanisch Ernst, Konservatives und revolutionäres Denken, Geyer Edition, Wien - Salzburg 1975.



- Hayek A. Friedrich, Pot v hlapčevstvo, DZS, Ljubljana 1991.
- Helwing I., Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhunderts im Österreich, Herder & Co., Wien 1972.
- Jegličev simpozij v Rimu, Celje 1991, (zbornik).
- Jurčec Ruda, Skozi luči in sence I, II, III, Prešernova družba, Ljubljana 1991.
- Kluge Ulrich, Der Österreichische Ständestaat 1934 - 1938, Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1984.
- Koncilija Rudi, Cankar o družbeni vlogi Cerkve na Slovenskem, Mohorjeva družba, Celje 1983.
- Langner Albrecht, Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800, Ferdinand Schöningh, München - Wien - Zürich 1985.
- Larsen Ugelvik Stein, Hagtvet Bernt, Myklebust Jan Petter: Who were the Fascists, Universitetsforlaget, Bergen-Oslo-Tromsø 1980.
- Lendvai Paul, Antisemitismus ohne Juden, Europa Verlag, Wien 1972.
- Leser Norbert, Gottes Spuren in Österreich, Verlag Herold, Wien-München 1978.
- Lill Robert, Heinrich Oberreuter: Machtverfall und Machtergreifung, Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit, München 1986.
- McGagg William O., A History of Habsburg Jews 1867 - 1918, Bloomington 1989.
- Mahničev simpozij v Rimu, Celje 1990, (zbornik).
- Melik Vasilij, Volitve na Slovenskem, Slovenska matica, Ljubljana 1965.
- Mikuž Metod, Slovenci v stari Jugoslaviji, Mladinska knjiga, Ljubljana 1965.
- Mosse L. George, Die Geschichte des Rassismus in Europa, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Neokorporativizem, Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana 1992, št. 148 - 149, (zbornik).
- Nolte Ernst, Three Faces of Fascism, New York 1966.
- Perovšek Jurij, Slovenski liberalni tabor in nacionalno vprašanje v času Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev, neobjavljena doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani 1993.
- Pirc Jožko, Aleš Ušeničnik in znamenja časov, Družina, Ljubljana 1986.
- Pleterski Janko, Prva odločitev Slovencev za Jugoslavijo, Slovenska matica, Ljubljana 1971.
- Pleterski Janko, Senca Ajdovskega gradca, Ljubljana 1993.
- Pleterski Janko, Študije o slovenski zgodovini in narodnem vprašanju, Založba Obzorja, Maribor 1981.
- Prijatelj Ivan, Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina, I. - VI., Državna založba Slovenije, Ljubljana 1955 - 1985 .

- Prispevki za zgodovino delavskega gibanja. Ljubljana (1960 - 1994).
- Problemi, mesečnik, Ljubljana (1962 - 1994).
- Prostor in čas, Ljubljana (1969 - 1974).
- Prunk Janko, Pot krščanskih socialistov v Osvobodilno fronto slovenskega naroda, Cankarjeva založba, Ljubljana 1977.
- Prunk Janko, Slovenski narodni programi, Društvo 2000, Ljubljana 1986.
- Pulzer G. J. Peter, Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914, Sigbert Mohn Verlag, Gütersloch 1966.
- Ranfagni G., I Clericofascisti, Milano 1976.
- Rauschnig Hermann, Pogovori s Hitlerjem, 1940 (brez založbe).
- Revija 2000, Ljubljana (1970 - 1994).
- Rizman Rudi, Sodobni liberalizem, Krt, Ljubljana 1992, (zbornik).
- Rupel Dimitrij, Besede božje in božanske, Cankarjeva založba, Ljubljana 1987.
- Samostojna Slovenija, Nova revija, Ljubljana 1990, (zbornik).
- Schultz Hans Jürg, Juden, Christen, Deutsche, Kreuz Verlag, Stuttgart 1961.
- Siegfried Klaus Jörg, Universalismus und Faschismus, Europaverlag, Wien 1974.
- Silbermann Alphons, Der ungeliebte Jude, Edition Interform, Zürich 1982.
- Silberner Edmund, Kommunisten zur Judenfrage, Westdeutscher Verlag, Opladen 1983.
- Silberner Edmund, Sozialisten zur Judenfrage, Colloquium Verlag, Berlin 1962.
- Simčič Tomaž, Andrej Gosar, Krščanstvo in socialno gibanje, Ljubljana, Slovenec, Ljubljana 1992.
- Slovenci in prihodnost, Nova revija, Ljubljana 1993, (zbornik).
- Slovenski upor, SAZU, Ljubljana 1991, (zbornik).
- Spira Leopold, Feindbild «Jud», Löcker Verlag, München 1981.
- Suk Walter, Buchberger Edeltraud: Kleines Soziallexikon, Linz 1988.
- Talos Emmerich/Wolfgang Neugebauer, «Austrofaschismus», Verlag für Gesellschaftskritik, Wien 1985.
- Ude Lojze, Slovenci in jugoslovanska skupnost, Založba Obzorja, Maribor 1972.
- Valenčič Vlado, Židje v preteklosti Ljubljane, Založba Park, Ljubljana 1992.
- Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Slovenska matica, Ljubljana 1989, (zbornik).

- Weinzierl Erika, Kirche in Österreich, Herold Verlag, Wien 1966.
- Weinzierl Erika, Kirche und Gesellschaft, Geyer Edition, Wien-Salzburg 1979.
- Weinzierl Erika, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933, Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1960.
- Weinzierl Erika, Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg-München 1970.
- Wodak Ruth, Wir sind alle unschuldige Täter, Suhrkamp, Frankfurt 1990.
- Wolff J. Richard, Jörg K. Hoensch: Catholics, the State and the European Radical Right 1919 - 1945, New York 1987.
- Zečević Momčilo, Na zgodovinski prelomnici, Založba Obzorja, Maribor 1986.
- Zečević Momčilo, Slovenska ljudska stranka in jugoslovansko zedinjenje 1917 - 1921, Založba Obzorja, Maribor 1977.
- Zgodovinski časopis, Ljubljana (1947 - 1994).
- Znamenje (revija), Ljubljana (1871 - 1994).
- Zulehner Paul Michael, Kirche und Austromarxismus, Herder Verlag, Wien - Freiburg - Basel 1967.
- Zwitter Fran, O slovenskem narodnem vprašanju, Slovenska matica, Ljubljana 1990.
- Žebot Ciril, Nemiljiva Slovenija, Celovec 1988.
- Žižek Slavoj, Jezik, ideologija, Slovenci, Delavska enotnost, Ljubljana 1987.
- Žižek Slavoj, Zgodovina in nezavedno, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982.



## IMENSKO KAZALO:

- Abel Peter, 97  
Ahčin Ivan, 50, 66, 68, 70, 71, 72, 74,  
77, 81, 97, 142  
Akvincski sv. Tomaž, 46, 102, 111, 114,  
116, 117  
Aleksič Jakob, 75, 76, 81, 82, 117, 143  
Alexander Stella, 28  
sv. Anderle, 133  
sv. Antonin, 116, 117  
Apih Josip, 22, 145  
Arendt Hannah, 142  
Aretin Karel Othmar, 11  
Aristoteles, 114  
Aškerc Anton, 26  
sv. Avguštin, 19, 56  
Baader Franz Xaver, 48, 49, 51, 56, 68,  
Balkovec Bojan, 145  
Balmes Jaime Luciano, 63  
Baresch Kurt, 140, 145  
Barres Maurice, 11  
Bauer Bruno, 129  
Bauer Otto, 129  
Bauer Stephan, 64  
Bebel August, 134  
Belini Yossi, 140  
Benedik Metod, 9  
Benz Ernst, 21  
Berdjajev, Nikolaj 125  
Berger Peter, 10, 13, 138, 139, 145  
Berthold Klaus, 68, 89  
Biederlack P., 64  
Bismarck Otto, 89  
Bister J. Feliks, 15, 145  
Bojc Etbin, 84  
Boulanger Georges Ernest, 11  
Brecelj Anton, 66  
Bruckmüller Ernst, 101  
Buchberger Edeltraud, 73  
Butarac Pavao, 65  
Cathrein Viktor, 112, 116  
Chambord Burbonski, 46  
Chardin Teilhard, 19  
Cismare Vasileo, 82  
Conzemius Victor, 21  
Darre Walter, 59  
Darwin Charles, 18, 19  
Denzler Georg, 42, 145  
Deschmann Karl, 41  
Dioklecijan Gaj Avrelij, 89  
Dolar Mladen, 112, 145  
Dolenec Ivan, 117, 144  
Dolinar F. Martin, 141  
Dollfuss Engelbert, 13, 68, 76, 82, 84,  
89, 95  
Dombily Gustav, 117  
Drabek M. Anna, 56, 140, 145  
Dragoš Srečo, 10, 14, 15, 27, 94, 102,  
138, 145  
Dreyfus Alfred, 11  
Droz Jacques, 74  
Drumont Edouard, 106  
Dühning Eugen, 104, 130  
Dupanloup Felix Antoine, 42  
Ehrlich Lambert, 90, 134  
Erjavec Fran, 9, 145  
Ferrera Antonio, 88  
Feuerbach Ludwig, 102, 105, 118, 121  
Filipič J. K., 59  
Ford Hanry, 104  
Franco Francisco Bahamonde, 85, 89

- Franzen Avgust, 40, 145  
 Frei Bruno, 131, 145  
 Frind Wilhelm, 32  
 Geiss Immanuel, 128, 145  
 Gestrin Ferdo, 14, 31, 145  
 Gobineau Arthur, 37  
 Godeša Bojan, 109, 112  
 Godina Irena Gantar, 34  
 Gosar Andrej, 65, 73, 79, 80, 83, 92, 93,  
     94, 95, 107, 111, 112, 116, 117,  
     133, 138, 139, 140, 143  
 Grafenauer Bogo, 9, 126  
 Granda Stane, 36  
 Gregorčič Simon, 25, 43  
 Grenko Matevž, 41  
 Gumplowicz Ludwig, 37  
 Habermas Jürgen, 145  
 Hagtvet Bernt, 146  
 Hanisch Ernst, 11, 13, 14, 41, 49, 51,  
     56, 59, 75, 76, 98, 99, 145  
 Hayek A. Friedrich, 67, 146  
 Hegel Friedrich, 16, 17, 25, 29, 110  
 Heine Heinrich, 122  
 Helwing A. I., 118, 119, 146  
 Hitler Adolf, 98, 104, 119, 126, 128,  
     129, 134, 137, 143  
 Hitze Franz, 56  
 Hladnik Janez, 30, 118  
 Hobbes Thomas, 63  
 Hochenburger Viktor, 14  
 Hoensch K. Jörg, 28, 72, 82, 148  
 Hohof Wilhelm, 73, 111, 112, 116, 143  
 Janežič Ivan, 63  
 Janežič Žitimir, 76, 105, 125, 126  
 Janosi Friedrich Engel, 21, 25  
 Janžekovič Janez, 139, 140, 143  
 Jeglič Anton, 13, 16, 17, 36, 47, 52, 56,  
     64, 109, 110, 143  
 Jeraj Josip, 64, 66, 71, 75, 78, 81, 83,  
     85, 86, 87, 143  
 Jeran Luka, 27  
 Jesenovec France, 15, 28, 117  
 Juhant Janez, 27, 141  
 Jurčec Ruda, 90, 146  
 Kalinšek Felicita, 13  
 Kann A. Robert, 22  
 Kant Immanuel, 110  
 Karadjordjevič Aleksander, 17  
 Kardelj Edvard, 38, 143  
 Ketteler Wilhelm Emmanuel, 56  
 Kluge Ulrich, 68, 146  
 Kocbek Edvard, 138, 139  
 Kogon Eugen, 112  
 Koncilija Rudi, 140, 146  
 Korošec Anton, 14, 15, 38, 39, 133  
 Korošec Viktor, 64  
 Kralj Ignacij, 13  
 Krek Ev. Janez, 14, 18, 19, 29, 30, 31,  
     32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42,  
     46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 59,  
     61, 65, 92, 99, 104, 111, 116, 117,  
     118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,  
     125, 129, 143, 144  
 Kulovec Fran, 39  
 Kunschak Leopold, 68  
 Lampe Frančišek, 9, 12, 22  
 Langner Albrecht, 21, 146  
 Larsen Ugelwik Stein, 72, 83, 146  
 Lassalle Ferdinand, 122, 123, 124  
 Laveley Emile, 112, 113  
 Lavigerie Charles Martial Allemand,  
     44, 45, 46, 47, 55  
 Lavrič Karel, 122  
 Lehr Stefan, 129, 133  
 Lenard Leopold, 64  
 Lendvai Paul, 98, 146  
 Lenin Vladimir Iljič, 125  
 Leon XIII., 10, 46, 47, 102  
 Leser Norbert, 146  
 Lill Rudolf, 104, 146  
 Luckmann Thomas, 10, 13, 138, 139,  
     145

- Lueger Karl, 98, 118, 119, 121, 124, 128, 129
- Lugmayer Karl, 68
- Lukan Walter, 22, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 36, 52
- Luter Martin, 106, 110
- Lutz Heinrich, 10
- Machiavelli Nikolo, 46
- Mahnič Anton, 9, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 55, 56, 64, 84, 89, 92, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 117, 122, 123
- Marr Wilhelm, 118
- Marx Karl, 37, 99, 100, 102, 104, 105, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 132
- Masaryk Tomaž, 129
- Maurras Charles Marie, 10, 11
- Mazzini Giuseppe, 125
- McGagg O. William, 101, 148
- Melik Vasilij, 9, 14, 31, 34, 40, 61, 145, 146
- Messner Johannes, 144
- Miklavčič Vidovič Anka, 87
- Mikuž Metod, 39, 146
- Milovčič Ivan, 22
- Moltke Helmuth, 59
- Montesquieu Charles, 53
- Mose L. Georg, 11, 146
- Müller Adam, 48, 56, 68, 69
- Mussolini Benito, 89
- Myklebust Jan Petter, 146
- Neugebauer Wolfgang, 13, 68, 76, 89, 147
- Nietzsche Friedrich, 29
- Nolte Ernst, 10, 146
- Oberreuter Heinrich, 146
- Ocvirk Drago, 139
- Odar Alojzij, 144
- Orel Anton, 73
- Pavlica Andrej, 116
- Pavlica Josip, 47, 48, 49, 50, 52, 55, 56, 60, 84, 116
- Payne G. Stanley, 72, 82, 83
- Pelikan Egon, 105
- Perovšek Jurij, 14, 146
- Pesch Heinrich, 56
- Petain Henri Philippe, 89
- Peter Veliki, 51
- Pij IX., 21, 42, 58, 73
- Pij X., 10, 12
- Pij XI., 73, 77, 83, 93, 93
- Pij XII., 140
- Pirc Jožko, 10, 13, 15, 19, 21, 29, 31, 32, 33, 40, 52, 57, 102, 110, 116, 117, 146
- Plaschka G. Richard, 56, 140, 145
- Pleiweis Magdalene, 13
- Pleterski Janko, 9, 16, 22, 24, 27, 34, 36, 47, 52, 58, 64, 74, 104, 146
- Pogačnik Jože, 126, 127
- Prepeluh Albin, 62
- Prijatelj Ivan, 9, 12, 22, 146
- Prunk Janko, 22, 36, 93, 147
- Pulzer G. Peter, 97, 147
- Puntar Josip, 33, 36
- Puš Ludovik, 86, 87, 144
- Ranfagni Giuseppe, 77, 147
- Rauschnig Hermann, 98, 147
- Renan Ernst, 118
- Richter Eugen, 129
- Rizman Rudi, 147
- Robespierre Maximilien, 51
- Roland, 89
- Roosevelt Franklin, 77
- Rosenberg Alfred, 59, 137, 144
- Rostohar Mihajlo, 18, 33, 34, 37, 64
- Rousseau Jean Jacques, 43, 51, 61, 62, 63, 64, 91

- Rumpler Helmut, 56, 140, 145  
 Rupel Dimitrij, 14, 25, 43, 147  
 Salazar Antonio de Oliveira, 78, 80, 84, 85, 87, 88, 91  
 Sartre Jean Paul, 141, 142  
 Schippl Max, 99  
 Schneiber Josef, 59  
 Schönerer Georg, 119, 128, 130  
 Schöningh Ferdinand, 146  
 Schopenhauer Arthur, 35  
 Schulmeister Otto, 73  
 Schulte Karl Joseph, 12  
 Schultz Hans Jörg, 147  
 Schwer Wilhelm, 75  
 Seipl Ignaz, 95  
 Siegfried Klaus Jörg, 68, 69, 147  
 Sigbert Mohn, 147  
 Silbermann Alphons, 119, 147  
 Silberner Edmund, 129, 131, 134, 147  
 Simčič Tomaž, 93, 147  
 Slomšek Anton Martin, 16  
 Šmon Franc, 111, 143  
 Spann Othmar, 68, 69, 74, 75, 79, 81, 95, 144  
 Spengler Oswald, 76  
 Spira Leopold, 100, 129, 147  
 Srebrnič Josip, 117  
 Stalin Josif Visarionovič, 125  
 Stoecker Adolf, 118  
 Stürgkh Karl, 14  
 Suk Walter, 73, 147  
 Sušnik Leopold, 10, 11, 112  
 Štuhec Ivan, 47  
 Šušteršič Ivan, 16, 27, 36  
 Švarc A. Mladen, 137  
 Talos Emmerich, 13, 68, 76, 89, 147  
 Tavčar Ivan, 102  
 Terseglav France, 83, 131, 132, 133  
 Tiso Josef, 89  
 Tomc Ernst, 87, 109, 134  
 Tominec Angelik, 117  
 Treitschke Heinrich Gotthard, 59  
 Trocki Lev, 125  
 Trstenjak Anton, 75  
 Trubar Primož, 36, 110  
 Ude Lojze, 30, 34, 36, 37, 147  
 Ušeničnik Aleš, 10, 11, 12, 15, 18, 19, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 81, 82, 84, 92, 93, 96, 97, 101, 102, 104, 105, 107, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 125, 126, 127, 137, 139, 144  
 Valenčič Vlado, 98, 133, 147  
 Veber France, 60, 86, 144  
 Vilfan Sergej, 30  
 Virk Tomo, 43  
 Vodnik France, 22  
 Vodopivec Peter, 74  
 Vogelsang Karl, 48, 52, 56, 68, 98, 99, 100, 118, 124, 129  
 Vošnjak Josip, 43  
 Weinzierl Erika, 21, 59, 73, 76, 148  
 Wilde Oscar, 109  
 Willing Georg Franz, 42  
 Wilson Thomas Woodrow, 61, 62, 125  
 Winter Ernst Karl, 95  
 Wodak Ruth, 104, 148  
 Wolf J. Richard, 28, 72, 82, 148  
 Zečevi` Momčilo, 41, 148  
 Zulehner Paul Michael, 148  
 Zver Milan, 65, 74  
 Zwitter Fran, 24, 27, 148  
 Žebot Ciril, 71, 78, 79, 80, 81, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 138, 142, 144, 148  
 Žerjav Gregor, 17  
 Žižek Slavoj, 99, 115, 148

Documenta et studia historiae recentioris  
XII

Egon Pelikan  
AKOMODACIJA IDEOLOGIJE POLITIČNEGA KATOLICIZMA NA SLOVENSKEM

Urednik Andrej Brvar  
Opremila Damjana Brumec  
Založila Založba Obzorja Maribor, 1997  
Za založbo odgovarja Pavla Peče  
Natisnila Tiskarna Jože Moškrič d.d.  
ISBN 961-230-015-1  
ISSN 1408-2551

Po mnenju Ministrstva za kulturo št. 415-9/96 z dne 27. 1. 1997 se za knjigo plačuje  
davek od prometa proizvodov po stopnji 5 %.