

Katolištvo in izziv modernosti

I. del

Uvod

Občutje, ki obvladuje katoliško kulturo 19. stoletja, je občutje ogroženosti. Mnogi tedanji pastoralni delavci so bili trdno prepričani, da je krščanska civilizacija v nevarnosti. Ogrožali naj bi jo novi nazori, ki naj bi bodisi preko zmotnih filozofij bodisi preko revolucij dobivali v Evropi - zibelki krščanstva - polno domovinsko pravico. Čedalje jasneje je bila zaznavna zavest, da se javno in zasebno življenje počasi izmikata verskim predpisom, da je v teku proces ločevanja vplivnega območja "svetnega" od vplivnega območja "svetega", se pravi proces sekularizacije. Papež Gregor XVI. je že leta 1832 v encikliki *Mirari vos* zapisal dramatično ugotovitev: "Pričujoča ura je ura teme". Njegov naslednik Pij IX. ni na moderni svet gledal z nič večjim zaupanjem. V encikliki *Quanta cura* iz leta 1864 je naglasil, da si "neverniki s svojimi zmotnimi sodbami ter škodljivim pisanjem prizadevajo, da bi sprevrgli temelje katoliške vere in družbenega sožitja, da bi uničili sleherno krepost in sleherno pravičnost, pohujšali um in srce".

Podobnih mnenj in razpoloženj bi lahko iz tistega časa našli še veliko. Navedimo jih le nekaj. Leta 1849 so avstrijski škofje v pastirskem pismu vernikom naravnost napisali: "Sonce resnice in spoznanja se je mnogim ljudem skrilo in v strašnem mraku, ki ga hvalijo, kot da bi bil luč, imajo duhovi teme večjo oblast kot kdajkoli prej".¹ V sočasnem pismu duhovščini pa so ugotavljali: "Novo poganstvo, podobno temnemu nevihtnemu oblaku, grozi Evropi."² General jezuitov Johannes Philipp Roothaan je leta 1852 izrazil prepričanje, da

"človeška družba že dalj časa pada iz zmote v zmoto, iz hudodelstva v hudodelstvo."³ Podobne sodbe so odmevale tudi na Slovenskem, kjer je Anton Martin Slomšek že leta 1832, ko se je Avstrija pod Metternichom uradno uvrščala med najbolj katoliške evropske države, na retorično vprašanje, kaj moramo doživeti v naših dneh, odgovarjal z naslednjimi presenetljivimi besedami: »Gledati moramo, kako tudi antikristjanizem slavi svojo zmago".⁴ Leta 1848 pa je isti Slomšek ugotavljal: "Novo poganstvo se je razvilo med ljudmi in njegov kvas se čedalje bolj širi v vseh stanovih".⁵

Po vsem tem ni nič čudnega, da si je ob koncu stoletja slovenski filozof in teolog Aleš Ušeničnik privoščil naslednjo oceno: "Devetnajsto stoletje je bilo stoletje apostazije."⁶ V 19. stoletju naj bi se torej začel oni usodni "veliki odpad", namreč odpad od katoliške Cerkve. Sprožila naj bi ga francoska revolucija, le-to pa zmotni nauki razsvetljencev in racionalistov. Vrednot, povezanih s procesom sekularizacije, se je oprijel pridevnik "moderen", zato se je izraz "moderna svet" znotraj prevladujoče katoliške kulture začel uporabljati kot sopomenka za "proticerkvenost" ali celo "protikrščanskost". Stališče, po katerem naj bi se papež spravil z moderno civilizacijo, je bilo v sklepnem stavku znamenitega *Syllabus*, priloženega encikliki *Quanta cura* iz leta 1864, obsojeno kot zmotno. V odnosu do "moderne sveta" je torej znotraj katoliške Cerkve od francoske revolucije dalje daleč prevladovala obrambna, ostro odklonilna drža. To je bila drža, ki jo zgodovinopisje na splošno označuje z oznako "nespravljivi ka-

tolicizem”, s čimer je mišljeno zavračanje vsakršnega kompromisa med “katolištvom” in vrednotami “modernega sveta”. To pa je obenem drža, ki za ohranitev tradicionalne družbene vloge katolištva upa v ponovno vzpostavitev zaveznitstva med »tronom« in »oltarjem«, med svetno in cerkveno oblastjo.

Prepričanju, da se je prodoru sekularizacije mogoče upreti samo z naslonitvijo na zaveznitstvo med »tronom« in »oltarjem«, so v dvajsetih letih 19. stoletja v okviru evropskega katolištva začeli ugovarjati nekateri kritični glasovi, ki so zaslutili, da zgodovinskega razvoja ne more zaustaviti nobena “sveta aliansa”, nobena avtoriteta. Vpraševati so se začeli, ali je smiselno braniti stališča, ki so vnaprej obsojena na propad. Istočasno pa so začeli v moderni civilizaciji odkrivati tudi pozitivne, krščanske poteze: večje spoštovanje človekove osebnosti, sprejemanje resnice kot dejanje svobodnega človekovega pristanka, pravico do soudeležbe v javnem življenju. Nastalo je torej gibanje “liberalnih katoličanov”, ki je edino učinkovito pot proti razkristjanjenju videlo v prenovi samega katolištva in ne v borbi zoper “moderne svet”. Če so nespravljeni katoličani menili, da so moderne svoboščine zakonite samo tam, kjer omogočajo “dobro”, so liberalni katoličani odgovarjali, da ni mogoče uporabljati različnih meril, da je torej treba sprejeti svobodo v celoti, z njenimi prednostmi ter z nevarnostmi. Poglavitni idejni vzgib liberalnega katolicizma je bil torej ta, naj bi Cerkev sprejela izziv svobode in se podala v bitko za osvoboditev od spon, ki so jo še ovirale pri polnem izvrševanju njenega poslanstva, obenem pa isto svobodo priznala tudi vsem drugim dejavnikom družbenega življenja. Poslanstvo Cerkve naj bi v ničemer ne bilo več pogojeno od političnih in državnih interesov.

Razvoj evropskega katolištva 19. stoletja sta tako zaznamovali dve struji: “nespravljava” in “liberalna” - italijanski državnik De Gasperi ju je poimenoval tudi “pesimistična” in “op-

timistična”.⁷ Ko zgodovinar piše o “nespravljljivih” in “liberalnih” katoličanih 19. stoletja, nima v mislih njihove večje ali manjše pravernosti in versko-moralne doslednosti, ampak predvsem dve različni občutljivosti glede razmerja med vero in “moderno” po-razsvetljensko kulturo, med Cerkvijo in liberalno državo, kakršna je v Evropi in Severni Ameriki nastala po francoski revoluciji. In v odnosu do moderne kulture in družbe sta se znotraj katolištva nedvomno izoblikovali dve različni gledanji. Zagovorniki prvega, t.j. “nespravljljivi katoličani”, so poudarjali predvsem nepremostljive razlike med katolištvom in modernim svetom, zagovorniki drugega, “liberalni katoličani”, pa so večjo pozornost posvečali temu, kar naj bi bilo obema skupno. Eni so z izrazom “moderne svet” označevali zlasti protikrščanski vidik revolucije, menili, da ni mogoče tvegati kompromisov z zmoto, in zato skrbeli, da bi se Cerkev obvarovala slehernega njenega vpliva. Drugi so z izrazom “moderne svet” poimenovali sistem pomenov in vrednot novega časa in bili mnenja, da je treba način označevanja evangelija vendarle prilagoditi novim razmeram.

Gre seveda za splošne, morebiti tudi zavajajoče oznake, ki jih smemo uporabljati le z veliko previdnostjo in v skladu s pomenom, ki jim ga pripisuje zgodovinopisje, kot kaži-pot v sicer nepreglednem morju dogodkov, osebnosti, duhovnih, miselnih ter političnih smeri in tokov. Na straneh te revije bo v tej in v naslednjih številkah v luči zgoraj nakazane problematike orisanih šest katoliških osebnosti 19. stoletja, in sicer Juan Donoso Cortès, Charles de Montalembert, Johann Emanuel Veith, Johannes Philipp Roothaan, Josip Juraj Strossmayer ter Andrej Gollmayr. V svojem času so bile vse te osebnosti, kot bomo videli, na Slovenskem znane in celo vplivne, pa čeprav je bil med njimi večje pozornosti slovenskega zgodovinopisja zaradi njegove tesne povezanosti s slovensko kulturo

in politiko do danes deležen nemara edinole Strossmayer.

Toda glavni razlog opravljene izbire tiči drugje, in sicer v tem, da je vsaka od navedenih osebnosti v svojem odnosu do temeljnega vprašanja 19. stoletja - razmerju kristjana do novoveške svobode - izoblikovala stališče, ki ni bilo le izraz osebnega doživljanja, ampak je imelo splošnejši pomen za razumevanje nekega časa, ki je v nekem smislu - tudi naš čas.

Juan Donoso Cortès

»Zame je samoumevna in dokazana resnica, da tu doli zlo vedno slavi nad dobrim in da je zmaga nad zlom nekaj, kar je Bogu pridržano, da tako rečem, osebno.«⁸

V letih 1848-1849 je Evropo ponovno pretresel val revolucij. Red, ki so ga po Napoleonovem padcu na Dunajskem kongresu vzpostavili monarhi in cesarji, se je rušil. Zgrožen nad tem dogajanjem je 30. januarja 1850 v madridskem parlamentu nastopil politik in diplomat Juan Donoso Cortès, markiz de Valdegamas, z govorom, v katerem je izpovedal prepričanje, da stoji Evropa na usodnem razpotju: ali se vrne h katolištvu ali pa se bo revolucija spojila s slovanstvom in pod vodstvom Rusije odplavila zahodno civilizacijo.⁹ Govor je imel velik odmev v vsej evropski javnosti. Nekateri, kot na primer zgodovinar Leopold Ranke in filozof Friedrich W. J. Schelling, so ga hvalili, drugi so se zgražali. Z njegovo vsebino se je seznanil tudi ruski svobodomislec in aristokratski revolucionar Aleksandr Hercen, ki se je tedaj mudil v Parizu. Hercen je nemudoma napisal odgovor, v katerem je Donosa Cortèsa označil za dobrega diagnostika, a slabega zdravnika. *Mutatis mutandis* ga je primerjal s poganskim cesarjem Julijanom Odpadnikom, ki v svojem okrnelem konservativizmu ni uvidel zgodovinske neizbežnosti krščanstva. Napisal je: »Donoso Cortès, ki prihodnosti stalno kaže hrbet, vidi samo razkroj in gnilobo, katerima bo sledila invazija Rusov in

barbarstva. Ogorčen nad to usodo, zaman išče rešitev, oporno točko, nekaj trdnega in zdravega v tem umirajočem svetu. Končno se po pomoč zateče k moralni in telesni smrti: k duhovniku in vojaku.«¹⁰

Če odmislimo polemični ton, ki označuje zgoraj navedene besede, je Hercen s svojo oceno zadel v živo. Redka so v katoliški literaturi 19. stoletja dela, ki se po ostrini in globini analize sodobnega sveta ter preroški daljnovidnosti lahko primerjajo s spisi Donosa Cortèsa. Ni zaman napisal filozof Augusto Del Noce: »Juan Donoso Cortès, prikazovalec katastrofalnosti modernega sveta kot posledice njegovega ateizma, do danes ni bil presežen in je tudi sicer avtor vreden največje pozornosti.«¹¹ Toda istočasno je redkokje najti poudarke, ki bi bili v tako brezkompromisnem in radikalno odklonilnem razmerju do tega, kar navadno označujemo z besedo "modernost", kot je to v Donosovih spisih. Alcide De Gasperi, ki je bil kot politik pozoren ne le na intelektualne, ampak tudi na operative razsežnosti družbenih teorij, je Donosa Cortèsa cenil, ni se pa nad njegovimi zamislimi navduševal. Imel ga je namreč za posebitev katoliškega pesimizma 19. stoletja.¹² In kako ga ne bi? Iz skoraj slehernega Donosovega spisa diha prepričanje, da drvi človeštvo nasproti pogubi, pred katero ga lahko obvaruje le neposreden božji poseg. V pismu Charlesu Montalembertu z dne 26. maja 1849 je zapisal, da bo neveda s časom neizogibno pregazila krščansko civilizacijo.

Smola Donosa Cortèsa pa je bila naslednja. Potem ko so njegova stališča proti koncu 19. stoletja utonila v pozabo, jih je v tridesetih letih 20. stoletja ponovno odkrilo nemško družboslovje. O njih je nekaj odmevnih esejev napisal ravno sporni mislec Carl Schmitt, katerega mnogi označujejo za pravnega ideologa nemškega nacionalnega socializma. V spisu *Der unbekannte Donoso Cortès* iz leta 1929 je Schmitt Cortèsa prikazal kot privr-

ženca diktature, ki bolj spominja na moderni totalitarizem kot na *Ancien régime* stare pred-revolucijske Evrope. Vzporeditev Donosovega vzorca diktature z oblastniškim vzorcem, kakršnega sta tedaj poosebljala Mussolini in Stalin in kakršnega je snoval Hitler, je iz Donosa Cortèsa zlahka napravila nekakšnega predhodnika nacizma. Da je bilo to vzporejanje prisiljeno, so globlji poznavalci zgodovinskega razvoja takoj opazili. Tako je slovenski krščansko-socialni mislec in časnikar Franc Terseglav že leta 1936 v *Času* izpodbil Schmittovo tezo in Donosa Cortèsa umestil tja, kamor dejansko spada, namreč med ideologe legitimizma, tradicionalizma in teokracije, nikakor pa ne med oboževalce "nacije" ter "tako zvane vitalne sile in brezpogojnega imperativa plemenske duše in volje."¹³ Toda poenostavljene ocene se rade primejo, in tako je bilo tudi s Cortèsom, ki ga v publicistiki še danes nemalokrat srečujemo kot nekakšnega apologeta modernega totalitarizma.

Juan Donoso Cortès se je rodil 6. maja 1809 v kraju Valle de la Serena v španski pokrajini Badajoz v premožni družini plemiških veleposestnikov. Vzgojen je bil v sicer katoliškem, a obenem zmerno razsvetljskem duhu. Zgodaj je čustveno in umsko dozorel ter je v Sevilli zelo mlad dokončal študij prava. Navzel se je liberalnih nazorov in se kot naprednjak vključil v politično življenje. Komaj triindvajsetleten je sodeloval pri državnem udaru, ki je leta 1832 na oblast pripeljal kraljico Marijo Kristino in liberalce. Tri leta kasneje je bil imenovan za šefa kabineta predsednika vlade in okoli leta 1845 je veljal za sivo eminenco španske politike. Vzporedno s politično dejavnostjo se je posvečal filozofskemu in zgodovinskemu študiju. Pod vplivom spisov Giambattista Vica in Josepha De Maistra se je njegova misel začela odvracati od razsvetljenstva in liberalizma. Na stran reakcije je stopil iz nasprotovanja do *Kulturkampfa* in revolucije, ki ju je vodila španska levica.

Javni preobrat v njegovem svetovnem nazoru se je zgodil z govorom, ki ga je imel v parlamentu 4. januarja 1849 in v katerem je branil diktaturo, s katero je maršal Narvaez porazil revolucijo. Voditelju liberalcev Cortini, ki je v diskusiji opeval napredek človeštva, je odvrnil, da gresta svet in civilizacija nasproti največjemu in absolutnemu despotizmu, kar jih pomni svet. »Izbira ni med svobodo in diktaturo, ampak med diktaturo meča od zgoraj in diktaturo bodala in revolucije od spodaj.« S tem govorom je pritegnil pozornost vse intelektualne in politične Evrope. Kot je poudaril že Terseglav, je njegov govor o diktaturi mogoče razumeti samo v luči njegove temeljne vzporednice, ko je dejal, "da se evropska družba tembolj bliža diktaturi, čim bolj se razkristjanja, in da stopnja politične svobode naroda vedno točno odgovarja stopnji njegove religiozne substance."¹⁴

Eno leto kasneje je Donoso ponovno vzbudil pozornost evropske javnosti. V že omenjenem govoru, ki ga je imel pred španskim parlamentom 30. januarja 1850, je razen tega, kar je tako razburilo Aleksandra Hercena, povedal še marsikaj vznemirljivega in z današnjega zornega kota presenetljivega. Naglasil je na primer, da sta edini upoštevanja vredni kulturni sili sveta katolištvo in socializem, in napovedal, da se bo revolucija začela v Rusiji, in ne v Angliji, kot so vsi na splošno predvidevali. Negativno je ocenil tudi Francijo, češ da »ni več narod«, ampak »osrednji diskusijski klub Evrope«. Če bi bila katoliška, bi Evropo lahko rešila edino Anglija, ki na občudovanja vreden način združuje demokracijo in tradicijo, tako pa »splošnemu trohnenju« ni videti zdravila.¹⁵

Leta 1851 je izšel poglobitveni Donosov spis z naslovom *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, ki velja za najboljše delo evropske tradicionalistične in reakcionarne literature. V njem pod vplivom Avguštinove filozofije izraža globoko nezaupanje

do človekovega razuma, ki po njegovem mnenju ni sposoben uresničiti razsvetljenskih sanj o sreči in napredku. V liberalni družbi, pravi Donoso, se bodo vsa vprašanja zreducirala na eno samo, in sicer na vprašanje zakonitosti, ki bo zasenčilo sleherno spraševanje po dobrem in zlem. Po njegovem mnenju je "temeljno zlo liberalne demokracije v tem, da je uzakonila svobodo diskusije (...) ter tako vse postavila pod vprašaj in izpodkopala načelo vrhovne oblasti, njene avtoritete in zakonitosti same". In nadaljuje: "V trenutku ko je družba začela iskati odgovore na vprašanja o resnici in zmoti v tisku, parlamentih, pri časnikarjih in na zborovanjih, sta se resnica in zmota pomešali v vseh glavah; družba je zašla v deželo senc in padla pod oblast sofizmov". Za Donosa je zato svoboda sprejemljiva vrednota, samo če je namenjena uveljavljanju resnice. »Za Cerkev«, pravi, »je svoboda v resnici sveta, svoboda v zmoti odvrtna.« Skratka, krščanski pomen svobode je po Donosu »uresničevanje dobrega« v smislu Janezovega: "spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila (Jn 8, 32)", kar pa je vse kaj drugega od "neodvisnosti" in "suverenosti", ki opredelujeta liberalno pojmovanje.¹⁶

Donoso Cortès ni bil akademski filozof, zato je v njegovem *Ensayu* najti tudi marsikatero netočnost in pre nagljeno oceno. Kljub temu mu kritika priznava izjemno prodornost in ostrino duha, ki ga dviga celo nad klasika evropske restavratorske misli Josepha De Maistra. Katastrofalna slika evropske družbe, kakršna izhaja iz *Ensayu*, je našla plodna tla med bralci in je njenemu avtorju prinesla široko slavo. Ni naključje, da je bil eden izmed njegovih najbolj navdušenih privrženecv nekdanji voditelj evropske restavracije, ostareli princ Metternich, ki je živel v izgnanstvu v Bruslju. Tu sta se globoki in mračni mislec ter nekdanji mogočnik tudi osebno spoznala.

Metternich se je zavzel za nemški prevod Donosovega dela, ki je izšel v Tübingenu eno

leto po avtorjevi smrti, se pravi leta 1854. Juan Donoso Cortès je namreč za posledicami srčnega napada umrl 3. maja 1853. Tri dni kasneje bi bil dopolnil štiriinštirideset let. Malo kasneje je pisatelj in kritik J. Barbey D'Aurevilly napisal: »V osemnajstem stoletju so nasprotniki povsod povzdigovali svoje tri prapore, Voltaira, Rousseauja in Franklina. Mi katoličani devetnajstega stoletja smo se lahko tem velikanom »filozofije« zoperstavili samo z dvema možema, De Maistrom in De Bonaldom, toda manjkal nam je tretji. Sedaj ga imamo, njegovo ime je Donoso Cortès.«¹⁷

1. *Collectio lacensis*, V, Freiburg, 1879, str. 1387.
2. Prav tam, str. 1383.
3. J. P. Roothan, *Epistolae*, V, pars 2, Rim, 1940, str. 586.
4. F. Kramberger, *Osrednje teološke resnice v Slomškovem oznanjevanju*, Ljubljana, 1971, str. 33.
5. Prav tam, str. 25.
6. A. Ušeničnik, *Brez Kristusa*, Katoliški obzornik, 1900, str. 199.
7. A. De Gasperi, *Ripensando la »Storia d'Europa«*, v: *I cattolici dall'opposizione al governo*, Bari, 1955, str. 516-517.
8. J. Donoso Cortés, *Pismo Charlesu Montalembertu z dne 26. maja 1849*, v: *Obras completas*, II, Madrid, 1970, str. 326.
9. J. Donoso Cortés, *Discurso sobre la situación general de Europa*, v: *Obras completas*, II, n.d. str. 450-466.
10. A. Herzen, *Donoso Cortès, marchese di Valdegamas, e Giuliano, imperatore romano*, v: *Dall'altra sponda*, Milan, 1993, str. 234.
11. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milan, 1970, str. 101.
12. A. De Gasperi, *Ripensando la »Storia d'Europa«*, v: *I cattolici dall'opposizione al governo*, Bari, 1955, str. 516-517.
13. F. Terseglav, *Politik in vidic XIX. stoletja*, Čas, 1936/37, str. 3.
14. Prav tam.
15. Prav tam, str. 5.
16. J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, v: *Obras completas*, II, n.d., str. 517-519.
17. G. Allegra, *Intruduzione*, v: J. Donoso Cortès, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Milan, 1972, str. 7.