

IVO KERŽE

Ehrlichova družbena vizija

UVOD

Menim, da ima Ehrlichovo delo na področju oznanjevanja in udejanjanja družbenega nauka Cerkev marsikaj povedati našemu trenutku: svetovnemu, ki se mukoma izvija iz primeža finančne krize, pa tudi slovenskemu in katoliškemu, kateremu je vtisnil svoj pečat ekonomski zlom mariborske nadškofije. Ehrlich je bil namreč s svojim stražarskim krogom eden najizrazitejših glasnikov družbenega nauka Cerkev, kakršen se je izoblikoval v okrožnici *Quadragesimo anno* (odslej QuA) iz leta 1931, ki je bil prav tako kritičen do komunizma kot do danes zaradi krize (svetovne ali mariborske) znova osovraženega kapitalizma. Šlo je za smer, ki je iskala nekakšno tretjo pot onstran kapitalizma in komunizma ter jo našla v katoliško pojmovanem stanovstvu ali korporativizmu. Pri branju prispevkov nedavnih glasnih (mestoma preglasnih) kritikov tržnega ravnanja mariborske nadškofijske ekonomije sicer nisem zaznal kakih izrazitih zagovornikov katoliškega korporativizma. Teh med nami danes žal ni več, niti v emigraciji ne, kljub temu, da je družbeno-ekonomski model, ki ga je predlagala okrožnica QuA daleč od

kake predpotopnosti, saj ga pod imenom socialnega partnerstva vse povojno obdobje s pridom uresničuje sosednja Avstrija, ki je kljub finančni krizi po ekonomski uspešnosti v samem vrhu evroobmočja. Zdi se, da se je katoliški premislek o družbeno-ekonomski problematiki pri nas, če sodimo npr. po nedavnem kar odmevnem izidu študije *Zmagoslavje razuma* ameriškega avtorja Rodneya Starka pri založbi Družina, konsolidiral okrog kapitalističnega modela, kljub temu, da se po drugi strani zdi, da je vse ogorčenje katoliških piscev nad poslovanjem mariborske nadškofije skoncentrirano prav na to, da je šlo pri poslovanju nadškofije za dosledno sledenje duhu kapitalizma. Ehrlichova obletnica je tako prilika, da pretresemo ta protislovja v luči razumevanj, ki so sooblikovala središčne trenutke naše polpretekle zgodovinske izkušnje.

I. EHRLICHOVA DRUŽBENA VIZIJA A) EHRLICHOV KORPORATIVIZEM

Ehrlichovega dušnopastirskega delovanja med študenti dejansko ni mogoče obravnavati ločeno od omenjenih družbenih smernic iz okrožnice QuA. S strani škofa

Rožmana je bil imenovan za študentskega duhovnika prav spomladi 1931, ko je 15. maja izšla ta znamenita okrožnica, in takoj ga vidimo, kako na večerih, ki jih je prirejela Akademsko zveza, brani okrožnico pred napadi marksistično usmerjenih študentov.¹ Kmalu potem, marca 1932, je zbral okrog sebe svoj lastni krog študentov, ki je v svoji izjavi z naslovom *Naš manifest* (v drugi izmed petih točk) poudarjal zvesto sprejemanje smernic omenjene okrožnice.² Kot protiutež komunističnemu tisku na univerzi je ta isti krog kmalu zatem leta 1934 osnoval štirinajstdnevnik *Straža v viharju*, ki se je kasneje razvil v tednik. Eden izmed njegovih glavnih sotrudnikov in kasnejši osrednji stražar Ciril Žebot o uredniških sestankih te revije, ki so se vršili v Ehrlichovem stanovanju, pravi, da so bili "pravcati seminarji o perečih vprašanih takratnega slovenskega in svetovnega časa in prostora".³ Kakor bomo videli, so bile ravno korporativne smernice iz okrožnice QuA tisti ključ, s katerim so razbirali in reševali omenjena vprašanja. Ko je leta 1937 ta krog osnoval Akademski klub *Straža*, preberemo zopet v njegovem pravilniku 3. člen, ki poudarja "intenzivni študij socialnega vprašanja s posebnim ozirom na načela modernih papeških socialnih in gospodarskih okrožnic" ter pripravo "na prepotrebno delo radikalne družbene preureditve",⁴ seveda v korporativnem ali stanovskem smislu, kakor se je tedaj pri nas v glavnem reklo. S tem namenom je Ehrlich napotil Žebota v Milano na študij korporativizma, kakršnega je tedaj uresničil italijanski fašizem. Rezultat tega študija je bila Žebotova disertacija z naslovom *Korporativno narodno gospodarstvo*, ki je izšla pri celjski Mohorjevi družbi leta 1939.

Toda na tem mestu se bo kdo vprašal, ali nismo imeli tedaj na Slovenskem še pomembnejših, teoretsko bolj profiliranih zastopnikov katoliškega korporativnega reda, kot sta to bila zlasti Andrej Gosar s svojo obsežno študijo *Za nov družabni red* iz leta 1933 in Aleš Ušeničnik s svojim *Socialnim vprašanjem*, zlasti z drugo izdajo iz leta 1934,

ki so ga imenovali kar "socialni katekizem".⁵ Zakaj se torej, ko govorimo o korporativni misli pri nas, osredotočamo prav na Ehrlicha? Najprej je potrebno reči, da med temi avtorji in Ehrlichovim krogom res ni bilo kakih opaznejših teoretskih nesoglasij glede razumevanja katoliškega korporativizma. Temeljna razlika, ki profilira Ehrlicha, je v tem, da je bil njegov krog bistveno vplivnejši od omenjenih avtorjev, saj je s to družbeno teorijo seznanjal širše (zlasti študentske) kroge, ker je bil neposredno usmerjen v njeno praktično uresničenje.⁶ Izraz tega zanimanja za praktično realizacijo korporativnega reda je bila tudi omenjena Žebotova študija o italijanskem fašističnem korporativizmu. Praktično-politična naravnost Ehrlichovega kroga ga dela glede vprašanja katoliškega korporativizma prav posebej zanimivega, saj kot nas poučuje tudi sodobna hermenevtika, se pravo razumevanje izkaže šele z aplikacijo na konkretni zgodovinski položaj.⁷ Za tega pa je imel Ehrlich, kot je razvidno tudi iz drugih razsežnosti njegovega opusa, izrazit čut, saj, kakor je opozoril Milan Komar v spominskem zapisu, je Ehrlich v svojih govorih vselej postavil v ospredje svetovni politični položaj, velike silnice, ki so v njem na delu, velike scenarije, ki se napovedujejo. Takole nam poroča Komar: "Ne spominjam se nobenega govora, v katerem ne bi poslušalcem z neko perečo nujo odgrinjal kak veliki scenarij: sodobno zgodovino, misijonske probleme, velike sovražnike krščanstva, položaj slovenstva v svetu in v zgodovini, velike programe, velike osebne naloge".⁸ V tem okviru zanimanja za bistveni zgodovinski položaj moramo razumeti tudi Ehrlichovo zanimanje za geopolitiko, ki zajema vse od njegovih prispevkov na versajski konferenci po koncu 1. svetovne vojne, pa do njegovih kasnejših predlogov o vlogi Slovenije v srednjeevropskem prostoru ter njene samostojne državnosti.

Poglejmo torej, kako je zasnovana korporativna zamisel v *Straži v viharju*. Članki v njej so sicer nepodpisani, tako da ne moremo ugotavljati neposrednega Ehrlichovega

avtorstva. Ehrlich je nedvomno bil markanten mentor njenega uredniškega kroga, tako da smemo imeti besedila tega lista za veren odraz njegovega razmišljanja.⁹

Članek, ki je v tem smislu med izrazitejšimi, je iz leta 1934 in nosi naslov *Demokracija*. V njem pisec ugotavlja, kako je tedanja parlamentarna demokracija zašla v krizo. Temeljni vzrok te krize je definiran na enak način kot denimo pri Gosarju, da splošna in enaka volilna pravica po nujnosti pripelje do nekompetentnega političnega odločanja,¹⁰ ali kakor pravi pisec: *".../ 'ljudski zastopniki' v parlamentih so razpravljali in sklepali o vseh mogočih kompliciranih državnih, kulturnih, gospodarskih itd. problemih, ki jih nikakor niso mogli obvladati ali razumeti."* V isti nemogoči poziciji se seveda nahaja tudi volivec, saj mora voliti predstavnika, ki naj bi v skladu z načeli parlamentarne demokracije razpravljal in sklepal o vsem mogočem. Iz tega pisec zaključuje, podobno kot Gosar,¹¹ da je treba preiti k *"samoupravi raznih nižjih in višjih občestev"*, ali kakor pravi pisec dalje: *".../ resnična demokracija bi vsekakor bila sama po sebi zelo lahko izvedljiva v pravem stanovskem redu, kjer bi stanovi, vsak zase, določali svoje predstavnike in upravljali svoje avtonomne zadeve."*¹² To vodi v zamisel dvodelnega dogovarjanja: eno, ki se dogaja na ravni same korporacije ali stanu kot skupnosti delojemalcev in delodajalcev iste poklicne branže, drugo pa med korporacijo ali korporacijami in državo. Pri Gosarju se ta misel dalje prelije v zamisel o dvodolnem parlamentu: v enega ljudje volijo predstavnike korporacij, drugi pa je klasično parlamentaren, tj. vanj ljudje volijo po načelu enake in splošne volilne pravice.¹³

B) EHRLICHOVO POJMOVANJE KOMUNIZMA IN FAŠIZMA

Tu vidimo torej, da razumevanje korporativnega reda v Ehrlichovem krogu ne odstopa bistveno od razumevanja, ki so ga podali njegovi osrednji teoretiki na Slovenskem. Razlika je v domišljeni zgodovinski kontekstualizaciji

in s tem aplikaciji tega nauka, ki prihaja do izraza v člankih, kot sta *Rumeno-rdeča alianca* iz leta 1936 ali pa *Novi Evropi naproti* iz leta 1937. V obeh člankih najdemo prikazano tezo, ki izhaja iz katoliške korporativne zamisli, da sta kapitalizem in komunizem nesprejemljiva iz istega razloga, in sicer zato, ker tako eden kot drugi vodita v centralizirano družbo, v kateri ni možno kompetentno in torej ustrezno odločanje. Kapitalizem vodi v tak tip družbe zaradi svoje tesne zveze s parlamentarnim tipom demokracije, kjer parlament in nuce centralno odloča o vsem, o čemer je bilo govora že zgoraj, komunizem pa s svojim planskim gospodarstvom to centralizacijo pripelje do skrajnih konsekvenc. Posledično, sklepajo pisci iz Ehrlichovega kroga, je komunizem (ki je tu razumljen kot absolutni državni kapitalizem) tisto polno in pravo uresničenje družbenega zla, kapitalizem pa je le njegova predstopnja. Komunizem, kot pravi pisec v članku *Rumeno-rdeča alianca*, predstavlja *"pravno sankcionirano obliko najdoslednejše izvedene koncentracije kapitala v najširšem smislu v rokah takoimenovane 'države', ki je praktično v popolni oblasti in lasti maloštevilnih – na prstih ene roke prešteti – nosilcev boljševiške diktature"*.¹⁴ Po mnenju pisca gre torej za do konca izvedeno strukturo, ki je že nakazana v sodobnem monopolnem kapitalizmu, kjer velja, da je ves svetovni kapital *"že davno zaseden in zaključen v internacionalnem, brezosebem akcijskem sistemu, ki ga brezpogojno obvladuje še trdnejše organizirana in zavarovana maloštevilna družčina veleakcionarjev in še ožja oligarhija finančnih 'kraljev'"*.¹⁵ Teza *Straže v viharju* je torej, da je komunizem le navidezno nasproten kapitalizmu, v resnici pa se v komunizmu kapitalizem šele v polnosti uresničuje v smislu sistema, ki vodi v izkoriščanje mnogih po maloštevilnih.¹⁶

Iz teh predpostavk zaključijo pisci iz Ehrlichovega kroga, da velja glavni boj zoper komunizem. Takega sklepa pri Gosarju denimo ni zaslediti, saj je bil do marksizma na Slovenskem v bistveno bolj strpnih odnosih. Gosar je komunizem in kapitalizem

razumel kot enako nesprejemljiva pojava in zato v komunizmu ni videl materializacije svetovnozgodovinskega zla, kot je to bilo pri Ehrlichu in njegovem krogu. Gosar pač ni razmišljal genetično, pač pa je le statično zrl v to, kaj je v skladu in kaj ni v skladu s korporativnim redom: v tem smislu sta mu bila kapitalizem in komunizem enakovredna pojava. Iz navedenih ugotovitev je pri Straži v viharju sledila nujna posledica – podpora vsem tistim silam, ki se komunizmu odločno postavijo po robu. Tako beremo v že omenjenem članku *Novi Evropi* naproti, da je naivno misliti, da se bo možno zoper komunistične revolucionarne metode postaviti le "s sredstvi duha". Potrebno bo prijeto za orožje, kakor je storilo veliko tedanjih držav in ki jih je zato marksistični žargon označil za "fašistične". Zato kaže po mnenju pisca izraziti "priznanje, ki ga od nas poštena vest in resnicoljubnost nujno zahteva /.../: takozvane 'fašistične' (Italija, Poljska, Nemčija, Ogrska) države so bile prve, ki so v svoj državni program vstavile kot prvenstveno državno dolžnost – absolutno borbo proti komunizmu v vseh njegovih, še tako prefinjenih in 'legalnih' oblikah."¹⁷ Od te zahteve po brezpogojnem, oboroženem boju zoper komunizem in po zavezništvu z vsemi silami, ki se bore zoper njega, jasno sledi drža, ki jo je Akademski klub Straža zavzel v času okupacije in revolucije. Sledi vključenost stražarjev v dejavnost ljubljanske politične policije pod vodstvom Lovra Hacina,¹⁸ pa tudi do neke mere njihova odklonitev sodelovanja z Jugoslovansko vojsko v domovini (odslej JVvD) v prid skupnega boja z Nemci zoper komuniste, čeprav bomo videli, da je pravi vzrok te odklonitve drugje.¹⁹ Vsekakor je tu jasno, da smo svetlobna leta daleč od Gosarja, ki je skušal vzpostaviti ekvidistančno držo tako do okupacije kot do revolucije.

Pri vsem tem pa moramo imeti pred očmi, da Ehrlichov krog ni v fašizmu videl kaj več kot taktičnega zaveznika. Ne drži to, kar je denimo Egon Pelikan zapisal v *Slovenski kroniki XX. stoletja*, da so se stražarji zelo približevali fašizmu,²⁰ ali kar je Viktor Blažič v svoji knjigi

Semena razdora ponovil in še jasneje poudaril.²¹ Kot primer Pelikan navaja zlasti že omenjeno Žebotovo študijo o italijanskem fašističnem korporativizmu z naslovom *Korporativno narodno gospodarstvo*. Ta študija je odličen dokaz nasprotnega – jasne zavesti, da fašistični korporativizem ni katoliški, ni tisti, ki ga predlaga okrožnica QuA, in torej ni tisti, za katerega si prizadeva Straža v viharju. Že v omenjenem članku *Novi Evropi* naproti je ta distanca jasno postavljena, ko fašizem sicer pohvali zaradi oboroženega boja zoper komunizem, mu pa očita "poganski rasizem in državno omnipotenco".²² Očita mu torej rasni šovinizem in kar je v okviru stražarske korporativne misli bolj ključno: državni centralizem. Točno tisti centralizem, ki je v osnovi korporativnega zavračanja tako kapitalizma kot komunizma. To točko najbolj osvetli omenjena Žebotova študija, ki v italijanskem fašističnem korporativizmu prepozna "progresivno naraščanje neposredno državno-administrativnega odseka narodnega gospodarjenja", ki ga ima Žebot za "zanesljiv znak drsenja od korporativnega k administrativno-kolektivističnemu državnemu gospodarjenju".²³ Ta pomislek o centralizaciji fašistične države in torej o njeni navidezni skladnosti s korporativizmom na koncu knjige Žebot podkrepi še z nekaterimi (za tedaj) najnovejšimi podatki, ki, kot pravi, "utegnejo upravičenost dvomov, ki smo jih v pogledu na razvoj italijanskega korporativizma nakazali v tej knjigi – še zaostriti".²⁴ Žebotova (in stražarska) kritična distanca do fašističnega korporativizma je torej na dlani. Taka kritičnost je skladna s katoliškim pogledom na korporativizem in ga izpostavlja sam papež Pij XI. v QuA, ko izrazi skrb, da se ne bi v korporativnem redu "država, ki bi se morala omejiti na potrebno in zadostno pomoč, postavila na mesto svobodne dejavnosti", in torej, "da ne bi bilo v novem sindikalnem in korporativnem redu preveč birokratičnega in političnega duha".²⁵ Gre za kritičnost, ki jo terja upoštevanje znamenitega načela subsidiarnosti, ki je ob načelu solidarnosti temeljno načelo družbenega nauka Cerkve. Bolj kot z navedeno Pelikanovo oznako stražarskega stališča in

Žebotove študije, se moramo torej raje strinjati z oznako, ki jo o svoji študiji poda v *Neminljivi Sloveniji* sam Žebot, ko jo označi kot "kritični prikaz italijanskega 'korporativnega' gospodarskega sistema v luči načel socialne okrožnice Pija XI. *Quadragesimo anno*".²⁶

C) AKTUALNOST IN USPEŠNOST EHRlichOVE DRUŽBENE VIZIJE

Sklenemo lahko, da Ehrlichov krog svoje družbene vizije ni razumel v smislu avtoritarnega, tj. centralno vodenega korporativizma, kakršen se je vzpostavil v Mussolinjevi Italiji. Očitno se torej njihova vizija ne ujema niti s Francovo ureditvijo v Španiji ali s Salazarjevo na Portugalskem, kljub temu, da sta ta dva režima želela biti bolj katoliška od pretežno laično čutečega Mussolinijevega režima. V vseh teh primerih imamo opravka s centralno vodenim, planskim korporativizmom, ki torej niti ni pravi korporativizem: težišče ni tu na stanovih oz. poklicnih združenjih delodajalcev in delojemalcev, temveč na osrednji državni oblasti.

Očitno je torej, da družbeni ideal *Straže* v viharju (in okrožnice QuA) ni bil uresničen v desnih avtoritarnih režimih preteklosti, pač pa veliko bolj v sedanji avstrijski politično-ekonomski ureditvi, imenovani socialno partnerstvo (Sozialpartnerschaft). Ta ureditev namreč predpostavlja serijo korporativnih teles (od lokalne ravni do državne), v katerih poteka dvostransko dogovarjanje med organizacijami delodajalcev in delojemalcev. To dogovarjanje pa doseže svoj pravi učinek na ravni tristranskega dogovarjanja med socialnimi partnerji in državo v okviru t. i. Paritetne komisije za mezde in cene, ki je osrednji institut te ureditve. Sistem deluje, kakor vemo, je v Avstriji stavka relativno redek pojav, saj je dogovor med socialnimi partnerji vnaprej zajamčen s tem, da je partnerjem jasno, da bodo nasproti državi dosegli več, če bodo nastopili složno. Ekonomska uspešnost sistema ni vprašljiva, saj njena 3-odstotna gospodarska rast v letu 2011 jasno kaže na

dobro stanje avstrijske ekonomije v primerjavi z ostalim evroobmočjem.²⁷ Avstrijski sistem je torej korporativen, ni pa avtoritaren, saj rezultat dogovorov ni zaukazan z vrha. Lahko bi torej rekli, da je vizija Ehrlichovega kroga, ki pa je obenem vizija okrožnice QuA (pa Ušeničnikova, Gosarjeva in še bi lahko naštevali), dosegla v sedanji avstrijski ureditvi svojo zgodovinsko zmago, kljub temu, da se zdi, kot da se je družbeni nauk Cerkve, zlasti po II. vatikanskem koncilu nekako poslovil od korporativne ideje.²⁸ Najbrž preuranjeno.

Zdi se tudi, da je Ehrlichova družbena vizija zmagala še v enem smislu. Stražarji so, izhajajoč iz svoje specifične zgodovinske kontekstualizacije katoliškega korporativizma, bili edina organizirana skupina v katoliškem prostoru, ki se je uspela učinkovito postaviti v bran proti komunistični revoluciji. Edini so dojeli (podobno kot še Lovro Hacin), da je treba komunizem čim hitreje zatreti s skrajnimi sredstvi, sicer se bo sam s skrajnimi sredstvi zavihtel na oblast. Tega marsikdo v katoliškem taboru ni razumel, začeniši z Gosarjem.²⁹ V tem je specifičen doprinos dojemanja korporativizma v Ehrlichovem krogu, ki nosi pečat značilnega Ehrlichovega občutka za zgodovinskost.

II. IZVIRI IZJEMNOSTI EHRlichOVE DRUŽBENE VIZIJE

A) EHRlich IN TRADICIONALIZEM

O d kod Ehrlichu ta občutek za zgodovinsko realnost?

Treba je reči, da take pozornosti za zgodovinsko razsežnost v katoliški misli ne srečamo prav pogosto. Edina smer, ki je to razsežnost v zadnjih stoletjih intenzivneje "mislila" je bil tradicionalizem, miselna smer iz 19. stoletja, o kateri sem nekaj let nazaj že poročal v tej reviji, ko je bilo govora o škofu Rožmanu. Naj tu spomnim le na osrednje predstavnike te miselne smeri: v Španiji Donoso Cortes, v Franciji De Maistre in De Bonald. V omenjenem prispevku sem skušal pokazati, kako je ta miselna smer presenetljivo malo vplivala

na slovenski katoliški prostor v primerjavi z vplivom na druge katoliške narode in kako gre temu pomanjkanju najbrž pripisovati naivnost našega soočenja s komunistično revolucijo. Pri Ehrlichovi misli se zdi, da se je taka recepcija še nekako najbolj zgodila preko vpliva, ki ga je na Ehrlichovo misel dokazano imel Wilhelm Schmidt, pa tudi (a to postavim tu le kot domnevo) vsaj posredno Charles Maurras.

Kot je namreč znano, je Ehrlich razvil svojo misel ob veroslovni usmeritvi p. Wilhelma Schmidta,³⁰ ki je z empiričnim gradivom potrjevala pravilnost degeneracijske veroslovne teorije, po kateri je bilo človeštvo v začetku monoteistično, šele s časom pa je to pravilno začetno verovanje degeneriralo v politeistične, animistične in druge poganške oblike.³¹ Ta degeneracijska teorija, ki je predpostavljala prarazodetje Boga pračloveku, na katero pa je človeštvo počasi vse bolj pozabljalo, je pravzaprav variacija tradicionalističnega nauka o prarazodetju.³² V tej teoriji je in nuce zajet pesimističen pogled na človeka, ki je za tradicionalizem tako značilen in ščiti pripadnike tega nauka pred naivno razsvetljsko vero v kontinuiran napredek človeštva, v njegovo razumnost, pripravljenost na dialog. Izhajajoč iz takih pogledov je bilo seveda nemogoče gojiti naivno vero v možnost kolikor toliko miroljubnega shajanja z borbenimi ateisti – komunisti.

Na vsaj posredni vpliv Charlesa Maurrasa na Ehrlicha pa daje misliti več elementov. Maurras je bil osrednji voditelj francoskega ultranacionalističnega, antimodernega in monarhističnega gibanja *Action Française*. O njem se lahko slovenski bralec pouči tudi iz Rebulovega življenjepisa Jacquesa Maritaina, ki je bil z Maurrasom v tesnih stikih. Kaj daje misliti na Maurrasov vpliv pri Ehrlichu?

Najprej je tu seveda izrazito antimoderna tendenca pisanja *Straže v viharju*, pa tudi podpisanih Ehrlichovih spisov. V tem smislu je več kot zgovoren citat, ki ga v *Slovenski kroniki XX. stoletja* navaja že omenjeni Pelikan: "Peklenski duh in satanski značaj revolucije, ki so ji shizma, renesansa, laži, reformacija in

enciklopedisti pripravili pot in ki je mati vseh anomalij 19. in 20. stoletja: individualizma, liberalizma, demokracije, parlamentarizma, zveze narodov, socializma, boljše vizma, fašizma, nacizma, rasizma ...".³³ Tu gre torej za še več kot le antimodernizem, saj se zmote modernitete zvajajo nazaj celo na shizmo, tj. na verski razkol, ko se je pravoslavje odcepilo od Katoliške Cerkve, iz pravoslavnega Carigrada so po njegovem padcu v turške roke prišli pravoslavni učenjaki v medičejske Firence, kamor so ponesli svojo razlago platonizma in od tam dalje naj bi se po tej zanimivi razlagi razvijala moderniteta.

V okviru Maurrasovega antimodernizma sem spada tudi poudarek na decentralizaciji,³⁴ tj. k odklonu od značilno modernitetne oblike državnosti, ki smo ga že obsežno evidentirali tudi pri Ehrlichu, ko je bilo govora o njegovem pojmovanju korporativizma.

Dalje je tu seveda poudarek na narodu, ki je pri Ehrlichu tako prisoten. Nacionalizem, ki ga goji Ehrlich, je seveda v skladu z Maurrasovim integralnim nacionalizmom, ki mu ideja Francije predstavlja temeljni navdih. Natančneje: temeljni navdih Maurrasu predstavlja vprašanje, kako rešiti idejo Francije pred degenerirajočim vplivom modernitete.³⁵

S tem pa je tesno povezan še en ključni znak, ki mi daje misliti zlasti na možen vpliv Maurrasovega tradicionalizma na Ehrlicha. Gre za Ehrlichovo navezanost na lik sv. Ivane Orleanske, ki pride najbolj do izraza v nagovoru, ki ga je imel ob Slomškovem grobu za člane zvezne skupščine SDZ, katera je zasedala 14. in 15. oktobra 1939 v Mariboru. V njem Ehrlich potegne pomenljivo vzporednico med sedaj že bl. škofom Slomškom in sv. Ivano Arško s sledečimi besedami: "*Slomšek je dal sredi 19. stoletja slovenskemu ljudstvu svojstven pečat slovenskega naroda; povedal nam je, da nismo samo Krajnici, Štajerci, Korošci, Primorci in Prekmurci, ampak predvsem slovenski narod. Kakor je Devica Orleanska Francozom povedala, da so en narod, isto je nam Slovincem Slomšek povedal. V trenutkih velikih odločitev smo si izbrali Slomška za vzornika.*"³⁶ Zanimivo pri

tem je, da Ehrlich pripisuje Slomšku to, kar sedanje prevladujoče mnenje pripisuje že Trubarju, namreč, da je Slovence obravnaval kot Slovence. Verjetno ima tu Ehrlich bolj prav, ker je šele Slomškovo 19. stoletje do konca izoblikovalo pojem naroda in torej že zaradi tega nas Trubar ni mogel obravnavati kot narod. Ehrlich je tudi sicer gojil prepoznavno pobožnost do sv. Ivane Arške.³⁷ Zanimivo je obenem, a to presega meje zgodovinskega, da je podobno kot ona tudi on padel kot mučeniška žrtev za vero in za narod pod rokami sonarodnjakov.

Od kod torej Ehrlichova pobožnost do Device Orleanske? Kot je znano, je bila sv. Ivana ikona francoske narodne zavesti že od napoleonskih časov, zlasti pa od Dreyfusove afere

dalje, pa seveda v času 1. in 2. svetovne vojne, ko je v francoski ikonografiji posebljala idejo domovine.³⁸ Prav možno je, da se je denimo Ehrlich seznanil z njenim življenjem in delom, pa zlasti s pobožnostjo do nje v času bivanja v Parizu za časa mirovne konference po 1. svetovni vojni, kjer je bil prisoten kot član jugoslovanske delegacije, ali pa v času kasnejšega študijskega bivanja v Parizu. Manj verjetno je, da bi se pobožnosti do sv. Ivane navzel v domačem okolju, kjer ta pobožnost ni bila in še vedno ni prav posebej razširjena, čeprav je njen lik vsaj okvirno poznan. Vendar če to pobožnost povežemo s poudarjenim Ehrlichovim nacionalizmom in radikalnim antimodernizmom (ter seveda antikomunizmom), se zdi skoraj najbolj verjetno, da je Ehrlich prišel do

"Vzgajaj svojega sina, ukvarjaj se z njim." (Sir 30,13a)

Sveta dežela 6 (foto: Janez Oblonšek)



nje preko stika z Maurrasovo obsežno književno in publicistično produkcijo: recimo ravno v omenjenem času njegovega bivanja v Parizu, kjer je bil Maurras tedaj eden izmed osrednjih intelektualnih osebnosti katoliškega miljeja. Maurrasova *Action Française* (ust. 1899) je bila namreč eden izmed tistih krogov, ki je od časov Dreyfusove afere dalje najbolj propagiral navdušenje nad Devico Orelansko, kateri je Maurras v celoti posvetil dve deli: *Meditacije o politiki Ivane Arške* iz leta 1929 in *Ivana Arška, Ludvik XIV. in Napoleon* iz leta 1937.

Zanimivo je, da Ehrlich poveže sv. Ivano ravno s Slomškom, za katerega vemo, da je njegova duhovnost (tako kot Baragova) izhajala iz dunajskega redemptorističnega kroga sv. Klementa Hofbauerja,³⁹ čigar povezavo s francoskim tradicionalizmom De Maistra in De Bonalda (tudi preko simpatij kneza Metternicha) ni mogoče zanikati.⁴⁰ Tudi reakcije bl. Slomška na revolucijo 1848 (pri kateri je že tedaj takoj opozoril na komunistično nevarnost) so bile temu ustrezne, saj je ob njej pozival k odpravi določenih svobod, kot je npr. svoboda tiska.⁴¹ Vendar je vprašljivo, če je imel te sicer izpričane povezave Slomška s tradicionalizmom Ehrlich pred seboj.

B) EHRLICH IN MONARHIZEM

Opozoriti je treba na ključni odmik Ehrlichove miselnosti od tradicionalizma. Tradicionalizem je bil namreč od glave do pete zavezan monarhizmu. To je popolnoma evidentno tako pri misli že omenjenega Maurrasa, ki je francoski nacionalizem pojmoval neločljivo od rojalizma. Evidentno je to pri starejših tradicionalistih Donosu, De Maistru in De Bonaldu,⁴² pa tudi v slovenskem okviru pri Slomškovi s tradicionalizmom zaznamovani poziciji. Pri stražarjih pa očitno te za tradicionalizem bistvene zavezanosti ni bilo, saj so veljali med vojno za vplivne nasprotnike kraljeve JVVd,⁴³ s čimer so usodno prispevali k temu, da se četništvo (tj. edino, kar bi nas pri zahodnih zaveznikih lahko rešilo), pri nas ni prijelo. To je omajalo tudi

ugled JVVd v vsejugoslovanskem merilu, saj se je tudi zaradi tega vse težje prikazovalo kot vsejugoslovansko gibanje.

Ta usodna odpoved monarhizmu⁴⁴ je bila sicer v slovenskem katoliškem taboru že dolgo na delu.⁴⁵ Za časa Slomška in prav preko njega smo videli, da je bila polnokrvna (in s tem monarhistična) tradicionalistična misel pri nas pač na delu, kasneje pa so se začele stvari spreminjati, ko so k nam (že preko Mahniča, a zlasti preko Kreka) iz nemškega prostora prodirale krščansko-socialne zamisli Kettelerja in Vogelsanga. Te zamisli seveda ne moremo imeti za naravnost antimonarhistične, jih pa lahko imamo za amonarhistične, v smislu, da za ta tip katoliške politične misli monarhizem ni ključna vsebina, pač pa je glavni poudarek ravno na korporativni ureditvi. To nam razlaga, zakaj sta se lahko Krek in Korošec tako zlahka začela poslavljaliti od Habsburške monarhije z Majniško deklaracijo, in zakaj se je v to dogajanje razkosavanja monarhije brez pomislekov vključil tudi Ehrlich. Za naše katoliške mislece in politike (katoliška) monarhija pač ni bila katoliška politična ureditev *par excellence* in torej ni bila točka, na kateri bi bilo treba brez-pogojno vztrajati. Kar je veljalo zanj, je veljalo za večinsko slovensko (katoliško) populacijo. Izjema je bil le Ivan Šusteršič, ki pa se je s tem zaprl v politično osamo. Amonarhizem naše katoliške situacije je bil pogojen z nemško katoliško mislijo, kakršno je prvi utemeljil omenjeni mainški škof Ketteler, in je bil zgodovinsko motiviran pretežno v dejstvu, da se je njegova politična misel razvijala v kontekstu Bismarckovega antikatoliškega *Kulturkampf*, v katerem se (nemška) monarhija ni mogla zdeti katoličanu prav posebej obetavna oblika vladavine. Od tod pa je sledil izrazit poudarek na solidarnosti, na socialnem čutu, na čutu za družbo kot celoto in zlasti za nižje sloje družbe, ki je tako značilen za Kettelerjevo misel. V Franciji pa, kot lahko razberemo iz omenjenega delovanja Maurrasove *Action Française*, je bil odnos katoličanov do monarhizma popolnoma drugačen, saj, kot vemo, se je gonja proti katoličanom začela ravno s padcem monarhije,

s francosko revolucijo, s prevzemom oblasti nižjih družbenih slojev. Tam je v ozadju čutiti učenje tradicionalističnih avtorjev, kot sta De Maistre in De Bonald.⁴⁶

C) SREDIŠČNOST NARODA ALI SREDIŠČNOST DRUŽINE

Tu seveda ne gre le za vprašanje monarhizma, ki se komu ne bo zdelo na ravni današnjega trenutka. V ozadju je v resnici vprašanje, ki je za naš čas prav gotovo bistveno – to je vprašanje družine.

Prvotni tradicionalistični avtorji so si bili namreč edini v tem, da središčni pojem družbenega življenja ni narod, kot sta to več kot očitno mislila tako Maurras kot Ehrlich. Donoso Cortés nas v svojem *Eseju o katolicizmu, liberalizmu in socializmu* iz leta 1851 pouči, da je nacionalizem stvar novega veka in njegovega antropocentrizma. Osrednje mesto ima pri njem pojem družine, saj pojem naroda na neki način predpostavlja značilno novoveško težnjo k egalitarizmu.⁴⁷ Kot namreč vemo že od Aristotela, je narod oz. naravna politična skupnost po svojem bistvu skupnost enakih, saj si v njej ljudje prihajajo nasproti predvsem kot sonarodnjaki, sodržavljeni. Če postavimo torej narod v izhodišče družbenega življenja, se ni mogoče ogniti značilno novoveški rousseaujanski egalitarni težnji, ki v zadnji posledici skuša z revolucijo izbrisati ne le sleherno sled monarhizma, pač pa vse obstoječe razlike in tako vzpostaviti družbo enakih v radikalnem (totalitarnem) pomenu besede. Težko se je torej ogniti vtisu o polovičarstvu antimodernizma nacionalističnih tradicionalistov, pa četudi so bili monarhisti, kot v Maurrasovem primeru, še bolj pa če to niso bili, kot je to bilo v Ehrlichovem primeru. S tem, ko so pristali na središčnost pojma naroda, so nehote pristali na moderniteto in na njeno revolucionarnost.

Če pa postavimo v središče pojmovanja družbe naravno družino, ki je zopet po Aristotelu po svoji naravi skupnost neenakih (očeta, matere, otrok), potem se v trenutku prestavimo

v neegalitaristično pojmovanje družbe, tj. v pojmovanje, ki dopušča in valorizira razlike in torej v protirevolucionarno pojmovanje družbe. Tako pojmovanje je seveda odprto tudi za ovrednotenje različnosti tudi v smislu hierarhičnosti in se torej odpre monarhičnemu, aristokratskemu pojmovanju (decentraliziranemu in s tem ne-totalitarnemu), ki je zopet prek družinskosti vezan na pojem dednosti oblasti. Kakor pravi Donoso Cortés: "*Družina je take vrste drevo, ki v svoji čudoviti rodovitnosti vekomaj poraja idejo aristokracije.*"⁴⁸

Tu torej trčimo ob problem, ki je navzoč ne le v Ehrlichovem pojmovanju korporativizma, pač pa v korporativizmu nasploh, in predstavlja določeno skušnjava, pred katero se nahaja danes sam družbeni nauk Cerkve (odslej DNC). Ideja korporativizma namreč postavlja v ospredje korporacije ali poklicne skupnosti delodajalcev in delojemalcev v luči delovanja za vzajemno skupno dobro ter (v interakciji korporacij z državo) skupno dobro naroda ali države. Korporativizem sam po sebi ne postavlja v ospredje družine, ki pa je, kot pravi DNC, temeljna celica družbe.

S tem je torej najbrž tudi povezano, da se je ravno od Leona XIII. dalje, tj. od prvega snovalca sodobnega družbenega nauka Cerkve, Cerkev sama z znamenitim *ralliement* postavila na a-monarhistično stališče. In najbrž tudi ni nenavadno, da je bil glavni navdihovalec omenjenega *ralliement* ravno Leonov državni tajnik kardinal Mariano Rampolla, o katerem obstajajo določeni podatki glede njegove povezave s prostonaravnostjo. To je verjetno tudi razlog, zaradi katerega je sam cesar Franc Jožef I. po krakovskem nadškofu posegel v konclave ter preprečil, da bi za naslednika Leona XIII. izvolili ravno kardinala Rampollo.⁴⁹

Na katoliški korporativizem moramo torej gledati kot na (če sodimo po avstrijskem primeru) učinkovito sredstvo za vzpostavljjanje ekonomsko izvedljive socialne države. To sredstvo pa se lahko uporabi v smislu politike, ki skuša družinsko življenje poživljati ali pa v smislu politike, ki se na to poživlža oz.

celo naravni družini zavestno škoduje, kot se denimo dogaja s socialno državo v skandinavskih deželah. Živimo pač v času, ko se je izkazalo, da moderniteta ne more nadaljevati s svojim uničevalskim pohodom po poteh, ki sta jih načrtala Marx in Lenin, zato je od 60-ih let dalje začela z drugo obliko revolucije, seksualno, ki si v tesni povezavi z žensko emancipacijo prizadeva v svojem egalitarističnem besu razdreti bistveni vir razlik v družbi: družino. Družinski zakonik, ki smo ga nedavno po čudežu uspeli na referendumu zavrnil, je tipični primer te nove oblike revolucije, ki jo je prevzela moderniteta. Pred to novo nevarnostjo, katere razsežnost se kaže v katastrofalni demografski sliki Evrope, nas nacionalna ideja, pa tudi korporativizem ne bosta rešila sama po sebi, pač pa le, če bomo oboje uporabili v smeri ovrednotenja naravne družine in naravnih razlik v njej. To pa je naloga, pred katero se nahaja tudi sam DNC, ki je dajal v zadnjem času dokaj nejasna navodila glede tozadevno ključnega vprašanja družinske plače, tesno povezanega z vprašanjem ženske emancipacije in torej z vprašanjem glede izvirne različnosti med konstitutivnima članoma družine, možem in ženo. Tu mislim na nedavno okrožnico *Caritas in veritate*, v kateri se opušča klasična katoliška zahteva po družinski plači.⁵⁰

SKLEP

Kot smo torej videli, nosi Ehrlichov korporativizem jasne znake a-monarhizma, značilnega za katoliški korporativizem, kakršen se je izoblikoval v 19. stoletju v nemškem prostoru in je bil od tam prenesen v slovenskega. Če odmislimo specifično vprašanje monarhizma, gre za neavtoritarni korporativizem, kakršnega predlaga okrožnica QuA in je v današnjem času ponovne krize kapitalizma zopet zanimiv, zlasti glede na obetavnost njegove uporabe v sedanjih avstrijski politično-ekonomski ureditvi. Dalje smo ugotovili, da je Ehrlichov korporativizem zaznamovan s tradicionalizmom, ki mu prida jasnejšo zgodovinsko profiliranost,

kar omogoči Straži, da postane eden izmed redkih subjektov na Slovenskem, ki se je uspel dokaj pravočasno in učinkovito postaviti v bran zoper komunistično revolucijo. Vendar tradicionalizem v Ehrlichovi miselnosti ni prisoten do te mere, da bi prešel v monarhizem. S tem se Ehrlich in njegovi stražarji znajdejo kot sodelavci v dveh antimonarhističnih projektih: uničenju Avstro-ogrske monarhije ob koncu 1. svetovne vojne ter uničenju jugoslovanske monarhije v teku 2. svetovne vojne. Oba projekta sta pripeljala do vprašljivih rezultatov. Odločitev zoper Avstro-Ogrsko nas je izstrelila za celo stoletje ne le izpod katoliškega žezla, pač pa tudi iz orbite omikane Evrope naravnost v naročje Balkana. Odločitev zoper jugoslovansko dinastijo pa je zavrnila zadnjo karto, ki nas je še delala kredibilne v očeh zahodnih zaveznikov ter nas tako za pol stoletja izstrelila v krvavo komunistično orbito. A-monarhizem Ehrlichove misli potegne za seboj pozabo pomena družine, ki je v Ehrlichovih spisih in spisih Straže v viharju praktično odsoten pojem, je pa danes v času izvršenega prehoda iz ekonomske v seksualno obliko revolucije nadvse pereč.⁵¹ S tem pa so nakazane bistvene konture naloge, ki nas kot slovenske katoličane čaka v prihodnosti, kakor jih lahko razberemo iz bilance Ehrlichovega življenjskega dela.

1. C. Žebot, *Nemiljiva Slovenija*, Celovec 1988, str. 64.
2. Prav tam, str. 65.
3. Prav tam, str. 68.
4. Prav tam, str. 92.
5. Prim. J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana 1986, str. 346.
6. Prim. T. Simčič, *Andrej Gosar, krščanstvo in socialno gibanje*, Trst-Ljubljana 1992, str. 40; prim. tudi V. Blažič, *Semena razdora*, Ljubljana 2003, str. 52–53, 123.
7. H.-G. Gadamer, *Resnica in metoda*, v slov. prev. T. Virk, Ljubljana 2001, str. 255–258, 268.
8. M. Komar, *Dva velika sodobnika, v: Profesor Ernest Tomec* (zbornik), Buenos Aires 1991, str. 72.
9. Prim. E. Dolenc, *Ehrlichovi družbeni spisi, v: Ehrlichov simpozij v Rimu* (zbornik), 2002, str. 151.
10. Prim. A. Gosar, *Kriza moderne demokracije*, v: A. Gosar, *Razprave o družbi in družabnem življenju*, Ljubljana 1932, str. 145 sl.

11. A. Gosar, n. d., str. 155 sl.
12. *Demokracija*, v: *Straža v viharju*, 1 (1934/35), str. 28, ponatis v: *Tretji dan*, (8) 2002, str. 45.
13. Prim. A. Gosar, n. d., str. 161 sl.
14. *Rumeno-rdeča alianca*, v: *Straža v viharju*, 2 (1935/36), str. 63.
15. Prav tam.
16. Iz rečenega je razvidno, zakaj Ehrlichov krog nasprotuje trgovanju z delnicami oz. borzi: prim. *Straža v viharju*, 1 (1934/35), str. 59.
17. *Novi Evropi naproti*, v: *Straža v viharju*, 3 (1936/37), str. 114; ponatis v: *Tretji dan*, 8 (2002), str. 51.
18. Prim. I. Kerže, *Temeljni program slovenskega katoliškega shoda*, v: *Tretji dan*, 9/10 (2007), str. 85–90; Rožmanova misel med načelnostjo in zgodovinskostjo, v: *Tretji dan*, 9/10 (2009), str. 147–158.
19. Prim. B. Mlakar, *Slovensko domobranstvo: 1943-1945*, Ljubljana 2003, str. 377.
20. E. Pelikan, *Straža v viharju*, v: *Slovenska kronika XX. stoletja: 1900–1941*, Ljubljana 1995, str. 401.
21. Prim. Viktor Blažič, *Semena razdora*, Ljubljana 2003, str. 49.
22. *Novi Evropi naproti*, prav tam.
23. C. Žebot, *Korporativno narodno gospodarstvo*, Celje 1939, str. 291.
24. Prav tam, str. 309.
25. Pij XI., *Quadragesimo anno* (15. maj 1931), § 95, v: *Družbeni nauk Cerkve* (zbornik), Celje 1994, str. 91.
26. Ciril Žebot, *Neminljiva Slovenija*, n. d., str. 369. Naj na tem mestu podrobneje omenim izvajanja V. Blažiča o Ehrlichovi politični viziji v n. d. z naslovom *Semena razdora*. Tu Blažič naravnost pove, da naj bi po njegovem korporativizmu, kot si ga je predstavljal Ehrlich, bil reduktibilen na "model ideološko vodene družbe" (str. 49), primerljiv z italijanskim fašizmom (prav tam) in Kardeljevim samoupravljanjem. S slednjima naj bi stražarski korporativizem imel skupno to, da "je bil v temelju prav tako zamišljen kot institucionalno vzpostavljen način prisilno vodene in tudi duhovno nadzorovane družbe". (str. 50) Žal, edino kar Blažič tu pokaže, je nepoznavanje ostrih kritičnih pripomb stražarjev zoper avtoritarni korporativizem, ki smo jih nekaj zgoraj že navedli in se v stražarskih besedilih, kar ponavljajo. Obenem pa ne kaže poznavanja sedanjega avstrijskega gospodarstva, ki se ravna prav po korporativnih smernicah, ne da bi zato bila stopnja demokratičnosti avstrijske družbe pod vprašajem. Blažič namreč pribeje na str. 46 sledečo ugotovitev: "Nobeno upoštevanje ustroja 'harmonične' družbe ali striktno vodene korporativne države ni potekalo brez take ali drugačne uporabe političnega nasilja" (str. 46). Pri utemeljevanju svojih stališč o Ehrlichu Blažič seže po citatu iz že navedenega članka *Novi Evropi naproti* iz *Straže v viharju*, kjer se zahteva krščanstvo v ustavi (str. 47), pa tudi taki zahtevi menda ne moremo pripisati totalitarnih teženj, razen, da jih želi Blažič pripisati znanemu nedavnemu predlogu o omembi krščanstva v preambuli k evropski ustavi.
27. Prim. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/au.html> (10. maj 2012).
28. Prim. Pavel VI., *Octogesima adveniens* (14. maj 1971), § 4, v: *Družbeni nauk Cerkve* (zbornik), n. d., str. 428.
29. Prim. I. Kerže, n. d.
30. Prim. I. Slavec Gradišnik, *O Ehrlichu in etnologiji*, v: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, n. d., str. 157 sl.
31. Prim. tudi B. Otrin, *Lambert Ehrlich – veroslovec*, v: *Tretji dan* 8 (2002), str. 28–29.
32. Prim. G. Reale – D. Antiseri, *il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, III. zv., Brescia 1997, str. 197; J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, III, 7.
33. *Straža v viharju*, 14. marec 1940, cit. po: *Slovenska kronika XX. stoletja: 1900–1941*, n. d., str. 401.
34. Prim. C. Maurras, *L'idée de la décentralisation*, Pariz 1898.
35. Prim. denimo C. Maurras, *Romantisme et révolution*, v: C. Maurras, *Oeuvres Capitales*, II. zv., Pariz 1954, str. 33–34, cit. po E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, v srh. prev. M. Popović in Z. Krasni: *Fašizam v svoji epohi*, Beograd 1990, str. 131 sl.
36. *Straža v viharju*, cit. po C. Žebot, *Neminljiva Slovenija*, n. d., str. 129.
37. Prim. A. Vidovič-Miklavčič, *Ehrlich – duhovni vodja stražarjev*, v: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, n. d., str. 198.
38. Prim. J. Kilgore, *Joan of Arc as a Propaganda Motif from the Dreyfus affair to the Second World War*, v: *LISA e-revue*, 1 (2008).
39. Prim. A. Rebula, *Pastir Prihodnosti*, Celje 1992, str. 29, 157; F. Engel-Janosi, *Österreich und der Vatikan 1846–1918*, Graz-Wien-Köln 1958, str. 67.
40. Prim. F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, IV. zv.: *Die religiösen Kräfte*, München 1987, str. 11–12.
41. Prim. *Slomškovo berilo*, Celje 1991, str. 165–167, 170–171; prim. tudi poudarke v skupnem pastirskem pismu v: *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum*, Collectio Iacensis, V. zv., Freiburg 1879, str. 1383, 1390–1391.
42. Prim. J. Donoso Cortés, n. d., III, 3.
43. Prim. B. Mlakar, n. d., str. 104–105.
44. Prim. B. Mlakar, n. d., str. 76.
45. Prim. J. Pirc, n. d., str. 124 sl.
46. Prim. I. Kerže, *Marko Natlačen in Matthias Erzberger*, v: *Zaveza*, 2 (2012), str. 47–50.
47. Prim. J. Donoso Cortés, prav tam: "Nič manj absurdno ni zanikati solidarnost družine in nato zagovarjati solidarnost naroda. Če sprejmemo po njihovem [liberalnem, op. I. K.] nauku prvega izmed navedenih načel, zanikamo z absolutno gotovostjo tudi slednje".
48. Prim. J. Donoso Cortés, prav tam; glede središčnosti pomena družine v predmodernem kulturno-političnem redu prim. tudi O. Brunner, *Land und Herrschaft*, Darmstadt 1965, str. 20–21, 254, kjer avtor poveže osrednji pojem srednjeveške družbe je denimo staronemški "minne" (osrednji pojem nemške trubadurske lirike) z "freundschaft", v smislu družinske, krvne vezi. V tem smislu razloži tudi vrstico iz naše *Celjske kronike*, ki jo postavi (tako kot kasneje C. Schmitt) za motto, k njegovemu delu, ki pravi "...Aristoteles spricht, das etlich weis sprechen und meinen, und spricht es mitsambt in, das freundschaft und krieg ursach sindt der stiftung und störung." (cit. po: O. Brunner, n. d., str. 1.)
49. Prim. C. Heimlichner, *Did a Freemason Almost Become Pope?*, na: <http://cfnews.org/ch-ramp.htm>.
50. Prim. Benedikt XVI., *Caritas in veritate* (29. junij 2009), § 63, v: *Cerkveni dokumenti*, CXVII. zv, Ljubljana 2009, str. 73–74. Tudi v letošnjem nedavnem svetovnem srečanju katoliških družin v Milanu ni bilo govora o družinski plači.
51. Prim. Ivo Kerže, *O družinski plači in revoluciji*, na: www.casnik.si.