

POLITIČNE IDEJE IN DRUŽBENI KONCEPTI SLOVENSKEGA POLITIČNEGA KATOLICIZMA PRED DRUGO SVETOVNO VOJNO

EGON PELIKAN

Povzetek

Članek kritično obravnava poskuse slovenskega političnega katolicizma iz 30-tih let 20. stoletja, da bi v stanovsko-korporativni različici z negacijo parlamentarizma, demokracije, liberalizma, socializma in komunizma, obnovil režim Ancien. Avtor izvor stanovskega korporativizma vidi v treh politično-idejnih sklopih: papeških okrožnicah, političnih idejah in vzorcih drugih evropskih avtoritarnih stanovsko-korporativnih diktatur ter idejnem imaginariju korporativizma v ideologiji italijanskega fašizma. Struktura slovenskega političnega katolicizma se skoraj v celoti uveljavi v skladu s strategijo, ki jo uporablja Katoliška cerkev v Evropi za spopad s sekularizacijo in modernizacijo; po drugi strani pa je bila to struktura brez prave idejne podlage, kar povzroči v katoliškem taboru tudi prve delitve.

Egon Pelikan je zaposlen v Znanstvenem in raziskovalnem centru Koper; e-pošta: egon.pelikan@zrs.upr.si.

Trenutna gospodarska kriza je znamenje poslednje in ultimativno neuspešne transformacije kapitalističnega sistema produkcije, skozi katere se je kapitalizem tako uspešno razvijal od 19. stoletja dalje. Sedanja kriza v kapitalističnem sistemu je tako globoka, da je to že kriza sistema samega (Mussolini 1938, 13).

Uvod

V tridesetih letih 20. stoletja so se s to ugotovitvijo italijanskega diktatorja strinjali tako predstavniki široke palete avtoritarnih in totalitarnih gibanj evropske politične desnice kakor tudi marksistične levice.

V prispevku predstavljam idejne koncepte v taboru slovenskega političnega katolicizma, ko je v tridesetih letih v njem prevladala protiparlamentarna, protidemokratska, protiliberalna, protisocialistična in protikomunistična vizija družbene prenove (kot so politični reformi družbe radi rekli v tridesetih letih). Ta se je idejno razvijala v smeri t. i. stanovskega korporativizma.

Aplikacija stanovskega korporativizma znotraj ideologije političnega katolicizma na Slovenskem je v tridesetih letih predstavljala nekakšno retroideologijo, ki je v negaciji razsvetljenske paradigme in v svoji eshatološki naravnosti pomembno prispevala k izgubi političnega in širšega družbenega vpliva katoliške stranke na Slovenskem ter sooblikovala tudi tragično pot slovenskega katoliškega tabora med drugo svetovno vojno. Stanovski korporativizem je namreč tisti del avtoritarne katoliške ideologije, ki je pomembno prispeval k temu, da so se iz tega političnega tabora odvrnili ne samo npr. krščanski socialisti in druge radikalno levo usmerjene politične skupine v katoliškem taboru, temveč tudi večina demokratov, tj. t. i. politična sredina.

Politični katolicizem je idejno podstat stanovskega korporativizma izpeljeval iz ideološkega povzemanja oziroma interpretiranja treh konceptualnih politično-idejnih sklopov:

- papeških okrožnic;
- političnih idej in vzorcev, ki so jih uporabljale avtoritarne stanovsko-korporativne diktature v Avstriji, na Portugalskem in drugod po Evropi;
- idejnega imaginarija korporativizma v ideologiji italijanskega fašizma.

Iz teh treh virov je nastala ideološka usmeritev, ki je negirala ključne premise demokracije in ideje razsvetljenstva v širšem smislu.

Osnovno idejno in politično os, ki je skupna konceptom vodilnih ideologov slovenskega političnega katolicizma v obdobju med obema vojnama, je mogoče jasno razbrati iz katoliškega znanstvenega časopisja, vodilnih katoliških revij, programskih besedil Katoliške akcije, monografij, zbranih del itn.

Kljub idejnemu eklekticizmu, ki je črpal iz omenjenih treh virov med obema vojnama, pa je šlo za ideje, ki so bile latentno prisotne v katoliškem taboru vse od oblikovanja političnega katolicizma na Slovenskem, segajo pa v čas papeža Pija IX., v čas Syllabusa leta 1864 in navsezadnje v čas, ko je te ideje v mobilizacijski ideološki shemi političnega katolicizma na Slovenskem apliciral Anton Mahnič v osemdesetih letih 19. stoletja, politično pa so svoj program našle v obdobju prvih katoliških shodov ter ustanovitve stranke slovenskega političnega katolicizma.

V obdobju med obema vojnama je šlo za (pre)interpretacijo stanovsko-organicističnih zamisli, ki so znotraj ideologije političnega katolicizma torej bile

ves čas (v Sloveniji od konca 19.) stoletja bolj ali manj latentno, vendar konstantno prisotne. Bile so alternativa družbeni ureditvi, ki naj bi nastala kot posledica odpada od vere, ki naj bi se bil začel z renesanso, s humanizmom, z razsvetljenstvom, s francosko revolucijo itn.¹

Te ideje se od konca 19. stoletja pojavljajo vsakič, kadar so aktualno-politične razmere za to primerne. V idejnem ozadju akomodacije ideologije političnega katolicizma družbeni modernizaciji je torej vedno stalno stal ideal (v obliki nekakšnega stanovskega *civitas Dei*), tj. družbe, ki bi se odrekla »brezbožnim pridobitvam francoske revolucije« ter v »novih razmerah« (in s času prilagojenimi koncepti) vzpostavila »staro družbeno harmonijo« (Pelikan 1997).

Tak idejni razvoj je sicer značilen za večino strank evropskega političnega katolicizma. V vzpostavljanju avtoritarnih oziroma totalitarnih režimov v Evropi, kjer nastopa politični katolicizem s svojo stanovsko vizijo družbe (sam ali v koaliciji z radikalno desnico), kulminira zlom, ki je prisoten vse od francoske in industrijske revolucije – »zlom« med katolicizmom in sodobnim svetom. Ta »zlom« naj bi »ozdravili« z diktaturami (Hanisch 1977, 14).

Osnovna lastnost, ki definira širši okvir idej družbene prenove v evropskih državah v obdobju med obema vojnama, je, da prenova poteka znotraj nacionalnega oz. teritorialnega konteksta – raven aplikacije ideološkega modela je tako nacionalna oziroma državna raven. To velja tudi za celotni spekter političnih idej na levici, od slovenskih krščanskih socialistov do socialdemokratov, saj vsi (razen komunistov) razpravljajo o družbeni prenovi v okviru t. i. narodnega gospodarstva.²

Za slovenski politični katolicizem v Jugoslaviji med vojnama (ki ni deloval v samostojni nacionalnodržavni tvorbi) je to pomenilo posebno omejitve za politično aplikacijo korporativnega modela, saj se je ta oblikoval in razvijal v specifičnih okvirih širšega državnega (jugoslovanskega) okvira. V konceptu slovenskega katoliškega stanovskega korporativizma pa je vseeno šlo za koncept reforme celotne družbe v smeri stanovsko-korporativne ideje in nikakor ne zgolj njenega gospodarskega podsistema, kar je sicer značilno za vse avtoritarne in totalitarne ideologije 20. stoletja, ki so praviloma nastopale z ukinjanjem avtonomije na vseh ravneh (v obliki enačaja med državo, družbo, družbenimi podsistemi in posameznikom). Na drugi strani pa je politični katolicizem na Slovenskem v drugi polovici tridesetih let izoblikoval prav posebno obliko obvladovanja političnih razmer znotraj Kraljevine Jugoslavije (v Dravski banovini), k čemur se bomo vrnili v nadaljevanju.

Čas pred prvo svetovno vojno – monopolizacija vodilne družbene vloge na Slovenskem

Na začetku 19. stoletja in v obdobju do prve svetovne vojne si je slovenski politični katolicizem zagotovil nesporno oblast v slovenski družbi prav z začasno posvojitvijo oziroma prilagoditvijo tistim vrednotam, ki jim je še v osemdesetih in devetdesetih letih 19. stoletja ostro nasprotoval: strankarskim pluralizmom, načelom en človek en glas, načelom suverenosti ljudstva itd.

Odločilno vlogo je igralo posnemanje organizacijske strukture za politično akcijo, ki jo je politični katolicizem na Slovenskem organiziral po vzoru avstrijskih krščanskih socialcev. Ob tem je šlo tudi za uspešno socialno akcijo, ki jo je vodil Janez Evangelist Krek in ki je uravnotežila vztrajanje slovenskih katoliških ideologov (še posebej Mahničarja) na zgolj ideoloških postulatih. V praksi je šlo za

vzpostavitev široke mreže združenstva v Raiffeisnovem sistemu, za katerega je bila uporabljena struktura Katoliške cerkve enako, kakor je bila ta uporabljena za politično organizacijo slovenskega političnega katolicizma.

S tem ko je bil politični katolicizem v obdobju zgodnje akumulacije kapitala na Slovenskem sposoben vzeti kmeta – vsaj deloma – v zaščito, je nastala trdna povezava med politiko, ideologijo in širšo družbeno akcijo, ki je slovensko idejno in politično življenje obvladala naslednjega pol stoletja.

V obdobju pred prvo svetovno vojno (prva leta po uvedbi splošne volilne pravice za moške v Avstriji leta 1907 ter po uspešni Krekovi gospodarski in socialni akciji) se je odklonilo stališče ideologov političnega katolicizma do nacionalnega vprašanja, parlamentarne demokracije in drugih postulatov tedanje sodobne družbe seveda že bistveno spremenilo, toda, kot bomo videli, zgolj začasno.

V Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev (dvajseta leta)

Na V. slovenskem katoliškem shodu leta 1923 so prevladovala smernice, ki so bile (s prilagoditvijo modernizaciji politike in družbe) uspešne že v obdobju pred prvo svetovno vojno. Katoliški tabor je bil politično enoten in uglašen v bistvenih postavkah politične usmeritve (Juhant 1993, 131). Prevladovala je demokratična usmeritev in v tistem času (nikoli prej in ne pozneje) so bili vodilni ideologi slovenskega političnega katolicizma pripravljeni pohvaliti celo pridobitve (!) francoske revolucije.³ Glede nacionalnega vprašanja pa so bila dvajseta leta čas boja za slovensko avtonomijo, ki ga je proti beograjskemu centralizmu vodil slovenski katoliški tabor.

Konec dvajsetih let pa je označevala vrsta prelomnih dogodkov v Kraljevini SHS, Evropi in po svetu. Huda svetovna gospodarska kriza, ki je sledila borznemu zlomu leta 1929, je na začetku tridesetih let dosegla vrhunec tudi v Evropi. V Kraljevini Jugoslaviji je to čas, ko se je kralj Aleksander odločil uvesti osebno diktaturo in vladati povsem brez parlamenta.

V katoliškem taboru (na Slovenskem in v Evropi) je zdaj nastopil čas za revitalizacijo negacije razsvetljenske paradigme.

Trideseta leta

Razmislek o novem družbenem konceptu je predstavljal globalno vprašanje, kako naj bosta Cerkev in politični katolicizem brez idej o nujni družbeni reformi, če naj bi imela monopol nad resnico, na drugi strani pa se je po vsej Evropi pojavljala dolga vrsta odgovorov na aktualno družbeno krizo, ki so bili usmerjeni mimo Cerkve ali celo proti njej. Katoliška cerkev in politični katolicizem sta se ob vprašanjih globalne krize nenadoma znašla v idejnem vakuumu. V članku Kapitalizem in marksizem v luči socialnih naukov Pija XI. je eden vidnejših slovenskih katoliških mislecev Terseglav (1932/1933) 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.

Poklican že, a brez konkretnega odgovora. V članku je prepoznavna očitna zadrega, ko pravega koncepta za družbeno reformo in mobilizacijo v smeri protifašizma (oziroma protikomunizma) znotraj ideologije političnega katolicizma (v tedanji Evropi) ni bilo (Gosar 1987), po drugi strani pa je bilo idealiziranje »pravične, poklicno-stanovsko ureditve« na strani Katoliške cerkve (enciklike) zdaj umeščeno v protidemokratske, avtoritarne in totalitarne projekte v mnogih evropskih državah.

Tudi vodilni ideologi slovenske katoliške desnice, npr. Aleš Ušeničnik, so se (zgolj) splošnosti nasvetov, ki so prihajali iz uradne Cerkve (enciklike), dobro zavedali. Kot teolog se je Ušeničnik čutil dolžnega zagovarjati politični katolicizem, še bolj pa seveda Cerkev: »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 s svojo pametjo odpovedalo« (Ušeničnik 1933/1934, 67, 68).

Nenadoma se je v tridesetih letih ponovno postavljalo v ospredje vprašanje »smiselnosti demokracije« na podoben način kot pred pol stoletja v razmišljanjih vodilnih ideologov slovenskega političnega katolicizma, Mahniča, mladega Ušeničnika idr., in spet je bil za nastali položaj kriv odpad od vere, ki naj bi se bil pravzaprav vlekel vse od razsvetljenstva.

Papeške okrožnice

Papeške okrožnice so bile prvi idejni sklop, kjer so se ideologi slovenskega političnega katolicizma približevali avtoritarnim idejnim premisam v smeri negacije osnovnih načel demokratične družbe (Pelikan 2006, 273–283).

Okrožnico *Quadragesimo anno* iz leta 1931 je bilo sicer mogoče široko interpretirati, a propagirala je razvoj v smeri sicer slabo definirane t. i. tretje poti, ki pa je v svojem bistvu nedvomno negirala pridobitve demokratične države in družbe. In tako je bila nazadnje tudi večinoma interpretirana (Maier 1988, 259). Končna podoba korporativistične družbene ureditve (po okrožnici *Quadragesimo anno*) je ne nazadnje vključeval npr. tudi prepoved delavskih stavk, vključno s sankcijami na strani države (Ušeničnik 1930/1931, 340)⁴ in ko Pij XI. zaključuje razmišljanje o ciljih vzpostavitve stanovsko-korporativne družbe na osnovi okrožnice, zapiše npr.: »Kdor le malo premisli, lahko uvidi, kakšne so koristi te ustanove, ki smo jo na kratko orisali: razredi mirno sodelujejo; socialistične organizacije so zatrte, njih nakane preprečene; ustanovljena je posebna oblast, ki vse ravna ...« (prav tam).

Podobno kakor s katoliškim etičnim ekskluzivizmom na verski osnovi posamezniki (Ušeničnik 1912)⁵ so bile na osnovi enciklik zdaj izključevane tudi demokratične (!) stranke (v primeru *Quadragesimo anno* izrecno npr. socialni demokrati, ki v večini evropskih držav nikakor niso bili revolucionarni) (Ušeničnik 1930/1931).⁶

S tem je bila pot za približevanje političnega katolicizma idejnim premisam fašizma odprta – tudi na Slovenskem. Prav pri negaciji razvoja evropske liberalne demokratične tradicije je pri t. i. tretji poti v resnici šlo za deklarirano redukcijo pojma (fašizem) na neželjeno, vendar pa tudi za istočasno ohranitev bistvenih elementov fašistične negacije (!) liberalne države (npr. ukinjanje demokracije in vzpostavljanje nedemokratične stanovske, avtoritarne državne ureditve), s hkratnim deklariranim distanciranjem od pojma fašizem. Nešteto poudarjen

namen desnice znotraj političnega katolicizma je bil vsekakor preseči strankarstvo (beri: ukiniti demokracijo). V tem so papeško okrožnico tudi slovenski ideologi političnega katolicizma v Ljubljani zelo dobro razumeli.

Še radikalneje kot Quadragesimo anno je bila pozneje interpretirana okrožnica Divini Redemptoris leta 1937, ki je prepovedovala sodelovanje s socialdemokrati, komunisti itd. v okviru parlamentarizma, sindikalnih gibanj ali akcij itn.

Že okrožnica Quadragesimo anno leta 1931 je na Slovenskem pomenila zeleno luč za nadaljnjo zunanjo akomodacijo avtoritarnim režimom (s tem mislim na aplikacijo tujih avtorjev in ideologov evropske katoliške desnice) in notranjo ideološko diferenciacijo (obračunavanje z drugimi idejnimi strujami znotraj političnega katolicizma na Slovenskem). V takratnih razmerah je prišla avtoritarni katoliški desnici pravzaprav kot naročena. Že v predstavitvi okrožnice je njen slovenski prevajalec in vodilni ideolog slovenskega političnega katolicizma Aleš Ušeničnik zapisal: »Ker je Pij XI. v tej okrožnici avtoritativno razrešil nekaj prepornih vprašanj, ki so povzročala v katoliških vrstah needinost, bo zdaj mogoče to edinstvo utrditi, če se le vsi katoličani, kakor je njih dolžnost, postavijo na temelj te okrožnice« (prav tam, 360).

Ušeničnikov načelni »Roma locuta causa finita« je bil jasno znamenje za odnos do liberalizma in socializma, okrožnica pa je prišla kot naročena tudi za obračun (politični linč) z idejnimi odkloni znotraj katoliškega tabora, predvsem s krščanskimi socialisti in tudi z drugimi. V tem pogledu je bil Ušeničnik dovolj jasen že ob omenjeni predstavitvi okrožnice, saj je bilo povsem očitno, komu so bile namenjene besede: »Prisrčen opomin k edinstvu. Treba je, pravi papež (sic!), imeti skupno dobro pred očmi in radi njega, če treba, časih žrtvovati tudi svoje nazore in misli ...« (prav tam, 380).

Interpretacija okrožnice je torej omogočala svojevrsten »aut – aut« in prav tako, kakor so nenadoma postali aktualni ideologi (»ideologieliferanti«) avtoritarnih diktatur (od Othmarja Spanna do Carla Schmidta), je npr. vodilni ideolog slovenskega političnega katolicizma Ušeničnik obsodil tuje in domače avtorje, ki naj bi bili z okrožnico v očitnem nasprotju (npr. dela nemškega krščanskega socialista Wilhelma Hohoffa idr.), v Sloveniji pa lista krščanskih socialistov Ogenj in Delavska pravica, Andreja Gosarja pa je napadel že zaradi rabe termina krščanski socializem, ki naj bi bil v nasprotju z okrožnico (čeprav ga je v dvajsetih letih uporabljal tudi Ušeničnik sam) (Ušeničnik 1925).⁷

Vpliv avtoritarnih diktatur

V encikliki Quadragesimo anno je torej šlo za idealiziranje pravične stanovsko-korporativistične ureditve na strani Katoliške cerkve, ki je bilo umeščeno v protidemokratske, avtoritarne ali totalitarne projekte v več evropskih državah. Avstrijski kancler Engelbert Dollfuss je npr. napovedal uvedbo diktature in gradnjo stanovsko-korporativne države prav na temelju okrožnice Quadragesimo anno⁸ (enako so se na papeško okrožnico Quadragesimo anno sklicevali v Francovi Španiji (Payne 1987, 192), na Slovaškem pod diktatorjem Jozefom Tiso (Hoensch 1987, 166), na Portugalskem pod Salazarjem de Oliveiro (Coppa 1987, 200), v Italiji pod Mussolinijem (Wolf 1987, 150), diktatorjem Hortyjem na Madžarskem (Laszlo 1987, 122) ter pozneje celo npr. v vichyjevske Franciji itn. (Hagtvet, Larsen in Myklebust 1980, 15–25).⁹

Pod vplivi razvoja v teh državah so se nad stanovskim korporativizmom navduševali tudi ideologi slovenske katoliške avtoritarne desnice, ki je povsem prevladala v taboru političnega katolicizma. Avtorji ideoloških projektov, kot so bili Ivan Ahčin, Josip Jeraj, Ciril Žebot, Etbin Bojc, Ludovik Puš in drugi, izkazujejo nedvoumne ideološke vplive iz omenjenih držav (Žebot 1937/1938, 147).

Žebot, eden najperspektivnejših ideologov v podmladku katoliške desnice, je konec tridesetih let 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** (kot v srednjem veku, op. E. P.) včleni v politično organizacijo« (Žebot 1937/1938, 84).

V istem članku je zahteval tudi ukinitve avtonomije izvršne in sodne oblasti oziroma parlamenta: »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**« (poudaril E. P.) (prav tam).

Kako naj bi bilo z demokracijo in s splošno volilno pravico, pa je povedal v sestavku o suverenosti ljudstva, ki je nekakšen mali Syllabus papeža Pija IX. iz leta 1864:

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. /.../ Peklenski duh 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« (Žebot 1940, 102).¹⁰

Še odločneje je svoje videnje demokracije predstavil v članku o Salazarjevi diktaturi na Portugalskem:

*»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 ...« (Žebot 1937/1938, 148).*

Kot sem omenil, noben poskus preureditve države na podlagi okrožnice Quadragesimo anno ideologom političnega katolicizma ni bil čisto pravi, in če je bil koncept pravi, je bilo ljudstvo nepravilo: »Sicer pa je naše mnenje o Avstriji zelo

podobno mnenju prof. Vasilea Cismareja, 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« (Žebot 1938, 7).

Korporativno-stanovska pravična družba je tako (tudi po izjavah njenih ideologov) ostajala ideal, ki se mu je v najboljšem primeru bilo mogoče zgolj približati.¹¹ Koliko je bila potem pot k takemu približku totalitarna, koliko avtoritarna, je bilo največkrat odvisno od vsakokratnega razmerja moči med radikalno desnico (fašisti) in tradicionalno desnico (konzervativci) po posameznih državah (Wolff in Hoensch, 1987, 150).

Idejni vpliv fašizma

Idejni vplivi fašizma so neposredno prepoznavni pri nekaterih posameznih avtorjih znotraj slovenskega političnega katolicizma, nedvomno pa so prisotni v radikalnih skupinah Katoliške akcije (npr. pri mladinskih organizacijah, kot so bili Mladci Kristusa kralja pod vodstvom Ernesta Tomca ali Stražarji Lamberta Ehrlichea).

Že omenjeni Žebot v delu Korporativno narodno gospodarstvo, ki je izšlo leta 1939, nedvomno najodkriteje zagovarja korporativizem, kakor ga je propagiral in v praksi izvajal italijanski fašizem, saj stoji odkrito na ideoloških stališčih italijanskega fašizma. Med drugim je npr. izračunal (Žebot 1939, 306), da javni izdatki totalitarnih držav (poleg vrste drugih prednosti) nič ne zaostajajo za stroški demokratičnih 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« (prav tam).

Lahko rečemo, da se je v vseh srednjeevropskih državah politični katolicizem v tridesetih letih vse manj prikrito zgledoval po radikalni evropski desnici (fašizmu)¹² in odkrito zavračal strankarski pluralizem, splošno volilno pravico, tržno ekonomijo, avtonomijo družbenih podsistemov in avtonomijo posameznika ter vse druge temeljne vrednote tedanje (in današnje) evropske demokracije.

Struktura slovenskega političnega katolicizma na Slovenskem v tridesetih letih

V obdobju med vojnama je Katoliška cerkev v Evropi za spopad s sekularizacijo in soočanje z modernizacijo družbenopolitičnih razmer v evropskih državah uporabljala nekakšno trojno strategijo:

- stranke političnega katolicizma;
- Katoliško akcijo;
- konkordatno politiko.

Samo zadnja se na Slovenskem v obdobju med obema vojnama v politični aplikaciji ni udejanjila, saj je bil jugoslovanski konkordat leta 1935 sicer sklenjen, a nikoli potrjen v parlamentu.

V zapletenih zgodovinskih razmerah v obdobju med vojnama je bil papež Pij XI. nedvomno ključna osebnost pri definiranju politike Katoliške cerkve in političnega katolicizma do družbenih razmer in dogajanja v tedanji Evropi. V sklopu prej omenjene strategije je očitno prednost dajal konkordatni politiki, ki naj bi se dopolnjevala z apliciranjem Katoliške akcije na aktualne razmere v posameznih državah. Konkordati naj bi tako zagotovili proste roke za delovanje Katoliške akcije, ta pa naj bi konkordatno shemo (okvir) zapolnila s konkretno akcijo na širši družbeni ravni (po znanem geslu *instaurare omnia in Christo*). V mnogih primerih (v Nemčiji, Italiji, Avstriji ...) so bile demokratično usmerjene stranke političnega katolicizma, ki so pri vzpostavljanju omenjene strategije politično sprva sodelovale, pozneje žrtvovane.¹³

Dejanska politična iniciativa znotraj slovenskega političnega katolicizma je bila v tridesetih letih v rokah desnice, ki jo praviloma sestavljajo trije intelektualni stebri:

- ideologi (»Ideologielieferanti«, npr. Ušeničnik);
- politiki (npr. Anton Korošec);
- cerkvena hierarhija (npr. škof Gregorij Rožman).

Slovenski primer je ob tem zelo zanimiv tudi v evropskem kontekstu, saj je šlo v Sloveniji v tridesetih letih za izvirno in posrečeno (spet) trojno prekrivanje organizacijskih struktur političnega katolicizma:

- organizacij z verskim predznakom (npr. Katoliška akcija);
- organizacij z lokalnopolitičnim predznakom (SLS oziroma slovenski del JRZ);
- organizacij z vsedržavnim predznakom (JOGORAS itd.).

Mogočna družbena struktura političnega katolicizma pa je bila brez prave idejne podlage, zaradi česar je prihajala v tridesetih letih v vse hujše težave pri ohranjanju idejnega, političnega in družbenega vpliva oziroma monopola.

Trojna delitev v katoliškem taboru v tridesetih letih in usoda politične sredine

Tudi evropska polarizacija je bila v Evropi tridesetih let vse ostrejša – na eni strani na demokratične in totalitarne oziroma avtoritarne države ter na drugi na pripadnike levih in desnih totalitarizmov v posameznih evropskih državah.

Polarizacija na levico in desnico je bila v državah brez sredinskih, demokratičnih strank ali družbenih slojev (kot. npr. v Sloveniji, kjer med vojnoma ni bilo niti pravih liberalcev niti socialnih demokratov in tudi ne kaj prida meščanstva) še toliko hitrejša in ostrejša.

V tedanji Evropi je ob polarizaciji (fašizem – protifašizem) ostalo malo prostora za t. i. idejnopolitično sredino. S francoskim zgodovinarjem Françoisom Furetem bi lahko rekli, da je bil kdor koli, ki je tedaj kritiziral Stalina, hitro proglašen za fašista. Tudi na Slovenskem nihče ni hotel verjeti npr. povratnikom iz Sovjetske zveze.

Delitve v katoliškem taboru v Sloveniji so bile do te točke v sozvočju z razvojem v Evropi. V bistvu je šlo za delitev (razpadanje) političnega katolicizma na tri idejne in politične skupine oziroma struje:

Katoliška desnica se je v svojih idejnih usmeritvah (sicer zgolj v nekaterih točkah (!) približevala fašistični **negaciji** (!) evropske demokratične tradicije. V katoliškem taboru na Slovenskem je v tridesetih letih prevladala (npr. Ciril Žebot, Ivan Ahčin,

Ernest Tomec, Lambert Ehrlich in drugi). Kot smo videli, se je **katoliška desnica** znotraj političnega katolicizma od začetka tridesetih let usmerjala v integralistično stanovsko-korporativistično smer ter istočasno v radikalen protisocializem, protiliberalizem, protikomunizem in tudi – kar je končno najpomembneje – protidemokratizem.

Katoliška levica je v tridesetih letih prešla povsem na stališča krščanskega socializma (npr. Franc Šmon, Edvard Kocbek, Angelik Tominec in drugi). Leta 1932 se je od SLS odcepilo tudi delavsko krilo in se usmerilo v radikalen krščanski socializem ter zavestno spregledalo napotke okrožnice Quadragesimo anno (sindikat krščanskih socialistov Jugoslovanska strokovna zveza je zajemal približno tretjino slovenskega delavstva). Slovenski primer je bil srednjeevropska posebnost, saj so se krščanskosocialistična krila strank političnega katolicizma po okrožnici v Evropi praviloma podredila strankarski disciplini in v svojih programih revidirala marksistične ideje (npr. v Avstriji). Na Slovenskem se je **katoliška levica**, ki ji je bil agresivno vsiljevan stanovsko-korporativistični model, vse bolj približevala idejnemu izhodiščem marksizma. Razlog je zagotovo treba iskati tudi v tem (kot je že bilo omenjeno), da ni bilo sprejemljivega demokratičnega koncepta oziroma alternative – ne na strani ideologov političnega katolicizma in ne na strani Katoliške cerkve (ne v Evropi in ne v Sloveniji).

Demokrati (tj. idejnopolitična sredina) se opredeljujejo za demokratični parlamentarni sistem, zasebno lastnino, tržno ekonomijo in avtonomijo posameznika, družbenih podsistemov itd. Teh je bilo najmanj, saj je demokratična tradicija iz Krekovega časa in iz demokratičnega obdobja dvajsetih let le slabo zaustavljala idejno približevanje marksizmu na eni in avtoritarizmu oziroma fašizmu na drugi strani (npr. Andrej Gosar, Engelbert Besednjak, Jakob Šolar, Fran Saleški Finžgar, Izidor Cankar idr.).

Katoliška sredina je tako številčno kakor tudi po vplivu hitro kopnela in značilno je, da so sredinskega politika in misleca, demokrata, kot je bil Andrej Gosar, v Ljubljani napadali pravzaprav vsi: katoliška desnica zaradi tega, ker ni pristajal na ukinjanje ali odpravljanje parlamentarizma, krščanski socialisti pa zaradi njegovega nepristajanja na marksistične ekonomske družbene koncepcije in vztrajanja pri poudarjanju npr. pomena družbene vloge zasebne lastnine, vloge demokracije in trga.

T. i. sredinci so bili tisti okruški, ki se s prevladujočo desno linijo v lastnem političnem taboru niso strinjali, prav tako pa so zavračali marksizem. Znašli so se v položaju disidentov lastnih političnih taborov.

V nasprotju s stanovsko demokracijo na eni in ljudsko demokracijo na drugi strani so se zavzemali za koncepte demokracije, kot je takrat vsaj deloma še prevladovala v Franciji, v Veliki Britaniji ali na Češkoslovaškem. Toda sredincev je bilo zelo malo – ne samo zaradi lastne idejne dezorientiranosti ali zaradi idejne dezorientiranosti v Evropi, temveč tudi zaradi preprostih preživetvenih strategij, ki jih je brezkompromisno narekovalo vodstvo političnega katolicizma z vodilnimi ideologi na čelu. Pri vsem tem pa ne smemo pozabiti, da je bil obračun z demokrati znotraj slovenskega političnega katolicizma zgolj postranska škoda, saj ti v slovenskem katoliškem taboru v Dravski banovini niso bili dosti več od glasu vpijočega v puščavi, kakor se je o svoji vlogi pozneje izrazil Andrej Gosar. Glavni cilj je bil

nevtralizirati krščanske socialiste (Gosar 1987). Učinek idejne dezorientiranosti je bil uničujoč v vrstah katoliške levice in še posebej v vrstah krščanskosocialno opredeljenih delavcev, kjer so se marksistične ideje hitro razširile (prav tam, 88).¹⁴ Na zaostritev razmer je vplival evropski razvoj: španska državljanska vojna, diktatura Dollfussa v sosednji Avstriji itd. Vodilni ideologi slovenskega političnega katolicizma so v tem času o istih problemih razmišljali spodbujeni od razvoja v omenjenih evropskih državah, kjer je katoliška desnica sama ali v koaliciji z radikalno desnico, s sklicevanjem na družbeni nauk Katoliške cerkve (Quadragesimo anno) prevzemala oblast z uvajanjem diktatur in avtoritarnih režimov, tudi npr. z vsiljevanjem državljanskih vojn sekulariziranim političnim nasprotnikom (v Španiji, Avstriji itd.). Ušeničnik je pisal v istem času: »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 gospodstva« (Ušeničnik 1932/1933, 230).

Ne katoliška levica in ne katoliška desnica nista bili sposobni ponuditi ekvivalentnega koncepta radikalnim totalitarnim ideologijam. Medtem ko se je desnica v tridesetih letih (kot smo videli) približevala idejnim premisam fašizma, se je krščanskosocialistična levica v katoliškem taboru enako hitro približevala marksizmu. V glasilu Krekove mladine (Ogenj) iz leta 1928 lahko preberemo:

Delavskega vprašanja ne rešimo s socialnimi reformami nikdar; nikdar z zakoni o zaščiti delavca, ki v nadaljnjem izvajanju postanejo nesmiselni in s pomočjo katerih odrežejo delavcu polovico zaslužka! Tudi fraza o solastništvu se v praksi izkaže kot fraza ..., samo ena je praktična možna rešitev: Dati delavcem v posest njihova produkcijska sredstva, njihove rudnike, tovarne itd., ravno tako, kot imajo kmetje v posesti svojo zemljo, ki jo obdelujejo s svojimi lastnimi močmi. Nove poti moramo hoditi, poti, ki kažejo in gredo danes daleč naprej prek Kettelerja in Leona XIII. in Kreka, kajti razvoj ne stoji nikdar mirno in Ketteler in Krek bi bila danes že čisto drugačna, mnogo bolj radikalna in govoru in delu, kot svojčas ... (Ogenj 1928, 3).¹⁵

V slovenskem katoliškem taboru v Kraljevini Jugoslaviji je tako v tridesetih letih prišlo do delitev, ki so bile res posledica krepitve marksističnih idej znotraj katoliškega tabora (npr. med krščanskimi socialisti) (Juhant 1993, 13), vendar je bil temeljni vzrok v tem, da politični katolicizem ni bil sposoben predstaviti idejnopolitičnega programa, ki bi bil protifašistično usmerjen ter hkrati dovolj obetaven in aplikativen v političnem smislu. Ob tem so se na levici in desnici sklicevali na tradicijo (in tudi uporabljali retrogradno terminologijo) – eni na Mahniča, drugi na Kreka – oba naj bi živela prežgodaj in oba naj bi bila v teh novih časih še mnogo radikalnejša.

Z vztrajanjem pri brezkompromisnih idejnih in političnih delitvah je katoliška desnica povzročila retrogradno ločitev duhov ne le v odnosu do drugih političnih in idejnih usmeritev v slovenskem narodu in tudi ne zgolj v odnosu do idejnih odklonov v lastnih vrstah, temveč celo znotraj same katoliške desnice, ko sta se npr. na ljubljanski škofiji najradikalnejši avtoritarni ideološki skupini (Mladci Ernesta Tomca in Stražarji Lamberta Ehrlicha) nazadnje prepirali o tem, kateri da so zares prava Katoliška akcija.

Napadana in obsojana je bila vsakršna povezava, npr. sindikalna, taktično-politična itd., s političnimi skupinami in posamezniki (z uredniki, avtorji, s kulturnimi in športnimi društvi itd.), ki so imeli kakršno koli zvezo z marksisti, s socialdemokrati itd. (v tem so se predstavniki katoliške desnice v drugi polovici tridesetih let vsak trenutek, glede na politične potrebe, lahko sklicevali na interpretacijo okrožnic *Quadragesimo anno* ali *Divini Redemptoris*).

Vendar se je protikomunizem kot politični program, ki naj bi nadomeščal pomanjkanje realnega družbenega koncepta, kazal tudi kot čedalje škodljivejši. Desnica se je (tudi zaradi vseevropskega razvoja) odzivala čedalje radikalneje, pri tem pa se je vrh slovenskega političnega katolicizma zanašal na moč ogromnega aparata stranke, tiska, kapitala in Katoliške cerkve.¹⁶

Sklep

Na začetku tridesetih let je organizacijsko izjemno močan politični katolicizem slovensko družbo obvladal skorajda popolnoma in jo je, potem ko je od Beograda za to dobil proste roke v Dravski banovini, prepredel s široko mrežo organizacij, ki so dejansko prekrivale slovensko družbo: po spolu, izobrazbi, starostni, stanovski in drugi pripadnosti – praktično vsakega posameznika od zibelke do groba – od priporočil za nadaljevanje šolanja do dodelitve štipendije ali nastopa službe (Vidovič - Miklavčič 1994).

Ključni nasprotnik (v idejnem smislu), ki ga je bilo treba izločiti, je bil na Slovenskem marksizem, sicer pa naj bi oba, tj. liberalizem = individualizem in komunizem = socializem (v politiki in gospodarstvu)¹⁷ prehiteli s pravično poklicno-stanovsko (pre)ureditvijo družbe.

Zdaj tudi ni šlo več zgolj za shizofreno situacijo v stihijski akomodaciji demokratičnim načelom na eni strani (kar je, kot rečeno, paradokсно, omogočilo političnemu katolicizmu prevzem vodilne družbene vloge na Slovenskem pred prvo vojno) in istočasni nostalgiji po režimu Ancien na drugi. Zdaj je šlo za oblikovanje končne podobe ideologije.

Pojav korporativizma v obliki stvarno obstoječih državnih sistemov je bil za katoliški tabor izjemno privlačen, saj se je zdelo, da bo katolicizem prav z njim kompletiral tisto, kar je že vseskozi abstraktno tičalo v papeških okrožnicah, a se še ni udejanjilo – skratka, konkretna ideologija, ki bo nazadnje udejanjila načela enciklik in porazila idejne nasprotnike brez prilagajanja, sprenevedanja ali posnemanja njihovih konceptov in sistemov.¹⁸

V tridesetih letih je znotraj slovenskega političnega katolicizma kulminiralo vse, kar se je v zametkih pojavljalo že od konca 19. stoletja – od predpisane duhovne podobe posameznika do interpretacije prave slovenske zgodovine, politike in kulture. Gre za interpretacijo sodobnih družbenih pojavov in trendov ter modernosti sploh skozi dolgo vrsto ideoloških strategij na eni strani ter na drugi natančno predpisovanje posamezniku v slovenski družbi (skozi interpretacije modernosti) njegove družbene vloge: od vprašanja, koliko volilnih glasov naj mu pripada, do tega, kaj naj bere, kaj naj je ali v kaj naj se oblači. To je ideologe političnega katolicizma zapeljalo v pravo modeliranje kulturne revolucije s podrobnimi zapovedmi o tem, kaj se sme in kaj se ne sme. Na primer, za kmečko kulturo Jeraj (1941, 66) pravi:

Če hočemo našega kmeta vzgajati, moramo predvsem poznati motnje, ki danes rušijo kremenitost slovenskega kmeta. Glavna motnja je gotovo vdor meščanstva v kmečko vas. Kmet ne more v današnjih razmerah živeti v stari idilični izoliranosti vaše lipe, burni valovi mestnega sebičnega in trgovskega življenja pljusajo v vas in ga silijo, da po mestno gospodari in spekulira, se zanima za sodobni napredek, umetna gnojila. Kmet ne sme zidati mestne vile za kmečko hišo, tudi ne sme opremiti svojega stanovanja z mestnim pohištvom, krasiti ga z nekmečkimi slikami in sam sebe oblačiti na gosposki način. /.../ Naše knjižnice po prosvetnih in telovadnih društvih bi morale bolj izbirati le ljudske knjige ter povesti. Cankar, Župančič in drugi moderni pisatelji in pesniki so sicer dobri za mestne knjižnice, v podeželske pa spadajo Finžgar, Meško, Milčinski, Gregorčič, Jurčič, Levstik, Slomšek i. dr.

Tragikomična obnovitev režima Ancien v stanovsko-korporativni različici v tridesetih letih na Slovenskem se je, kot rečeno, idejno navdihovala pri papeških okrožnicah, stanovsko-korporativnih evropskih avtoritarnih državah ter italijanskem fašizmu. Imela pa je svojstven retrogradni nacionalni kontekst in pečat (torej nekakšno idejno tradicijo), katerega razvoj lahko spremljamo od konca 19. stoletja do druge svetovne vojne ter je pogojen z aplikacijo idejnih vzorcev in vplivov iz tedanjega avstro-ogrskega in širšega nemškega prostora v slovenski prostor.

Vprašanja, ki so danes videti kot nekakšno filozofsko razpravljanje v slonokoščenih stolpih, so v resnici hitro segala do neposredne aplikacije na družbo skozi pedagoški proces, razvejano mrežo političnih in verskih organizacij ter so nazadnje segla vse do uradniških politik, vprašanj omejevanja vpisa v šole, iskanja zaposlitve ali npr. pravice do objavljanja. Ideologov slovenskega političnega katolicizma zato ne moremo jemati zgolj kot teoretikov, kot t. i. ideologieliferantov, ki naj bi z družbeno prakso imeli malo ali nič. Ljudje, kakor je bil Ušeničnik, so v resnici odločali o vrsti temeljnih vprašanj in zavestno prevzemali nase aplikacijo ideologije v družbeno prakso.

Za razreševanje zaostritve družbene krize v vseevropskem okviru – nanj se nanašajo vprašanje razslojevanja, boj med delom in kapitalom, vprašanje državne intervencije na socialno področje, politična regulacija avantgardističnih ekskluzivizmov in odnos do sistemske avtonomije področij v družbeni delitvi dela, kot so znanost, ekonomija, politika, religija itd. – je politični katolicizem po vsej Evropi, potem ko so znotraj katoliških taborov prevladale avtoritarne desne struje, ponudil idejo korporativne države, za katero je idejne koncepte črpal iz omenjenih treh evropskih kontekstov.

Težava pa je bila v tem, da takega idejnopoličnega programa, kakor so ga bili ponudili evropski krščanski socialci ob koncu 19. stoletja (in bili z njim tudi dejansko učinkoviti, tudi če so bili v bistvu zazrti v stari svet in njegove vrednote ter je bil ta program primeren zgolj za začetno obdobje modernizacije zaostalega agrarnega in obrtniškega sloja srednjeevropskega in tudi slovenskega prebivalstva), tokrat niti Katoliška cerkev niti ideologi političnega katolicizma niso zmogli več ponuditi. Za razmere zgodnje modernizacije na začetku 19. stoletja je stanovski solidarizem kakega Wilhelma von Kettelerja ali Karla von Vogelsanga ter drugih ideologov nemškega in avstrijskega političnega katolicizma, ki so jih Krek in sodelavci prenašali na Slovensko, še ustrezal, v novih razmerah (v tridesetih letih) pa je bil zdaj nadgrajevan s sklicevanjem na okrožnico *Quadragesimo anno* in z v

njej priporočanim korporativizmom, s političnimi sistemi in z vzorci stanovskega korporativizma v avtoritarnih evropskih državah, pri čemer je segal tudi v nevarno bližino fašističnih ideoloških premis – in ob tem še zgrešil bistvo tedanjih aktualnih družbenih vprašanj.¹⁹

Predlagana rešitev (stanovsko-korporativna država) je bila politično mnogo manj zanimiva (že samo v propagandnem smislu) kakor pa hitra, radikalna in končna rešitev, ki so jo ponujali komunisti in marksistična ideologija. Z večanjem družbene revščine se je manjšalo na eni strani kritično preverjanje tistega, kar so slovenski družbi ponujali marksisti (oziroma komunisti kot najradikalnejša družbena skupina), na drugi strani pa je rasel odpor do katoliškega modela.

Politični katolicizem na Slovenskem (in v mnogih drugih evropskih državah) je v tridesetih letih še vedno imel velik del nominalne politične moči (v Sloveniji v drugi polovici tridesetih let praktično vso oblast), a razen utrjevanja na oblasti (klerikalizem) idejno pravzaprav ni vedel, kam z njo. Ne nazadnje je politični katolicizem izgubil tekmo z radikalnimi ideološkimi koncepti po vsej Evropi (npr. s fašizmom, z nacionalsocializmom). Na Slovenskem je izgubil najprej idejni, nato politični, širši družbeni (in nazadnje med drugo svetovno vojno tudi vojaški) spopad z marksizmom oziroma s komunizmom.

Katoliški politični tabor je vse od konca 19. stoletja slovensko politično sceno in družbo nesporno obvladoval in stranka v Dravski banovini je leta 1938 sicer še vedno imela 70 odstotkov volilnih glasov – a družbo je v resnici obvladovala le še kot politični torzo.

Idejnim delitvam slovenskega političnega katolicizma je sledila izguba družbenega vpliva. Eshatološka dimenzija zavračanja marksizma v vseh idejnih, političnih in družbenih pojavnih oblikah na eni strani in propagiranje novega reda na drugi pa se je kazalo kot čedalje spornejše. Stanovski korporativizem, ki naj bi nadomestil gospodarski liberalizem in parlamentarno demokracijo, je bil v soočenju z marksizmom očitno slabša alternativa. In ob tej eshatološki dimenziji dileme je bilo t. i. nacionalno vprašanje drugorazrednega pomena, kot je o tem takrat pisalo glasilo radikalne katoliške desnice: Dve osnovni vrednoti sta, ki ju danes najrajši prevračajo. To sta vera in narodnost. Obe sta temeljno življenjski, obe na zelo visoki stopnji na 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.²⁰ Ko se je katastrofa sprožila, je bilo treba samo še slediti očitno zgrešeni ideološki paradigmi. Kolaboracijo, ki je pozneje, med drugo svetovno vojno, tragično zaključevala poskuse slovenskega političnega katolicizma po prevladi v družbi in narodu, je treba razumeti v kontekstu že omenjenega idejnega razvoja v tridesetih letih. Seveda moramo paziti, da ne zaidemo v predstavo, da je bila državljanska vojna zgolj nekakšen logični zaključek idejnopoličnega razvoja v tridesetih letih (upoštevati je treba nenormalne razmere, ki so nastale z začetkom vojne, okupacijo itd.).

Razlikam med ideološkimi koncepti, tudi če jih povprečen Slovenec v obdobju med obema vojnama najbrž (glede njihovih znanstvenih vsebin) ni poznal niti toliko kot npr. marksizem, pa gre v obdobju radikalnih delitev (med obema vojnama) zagotovo pomembna teža. Najbrž jih je povprečni prepoznaval in se proti avtoritarnim ideologijam in fašizmu pogosto odločal tudi po politični intuiciji.

Realni socializem, ki je nastal kot rezultat ponesrečenega poskusa reforme v smeri pravičnejše družbe, je v Zahodni Evropi (paradoksalno) povzročil integracijo in socialnost liberalne države in družbe še v drugi polovici 20. stoletja. Tudi če se je pretekla iluzija marsikje sprevrgla v teror, vsaj zgodovinar ne more preprosto pozabiti na dvestoletno dinamiko v evropski družbi, ki je bistveno zaznamovala njen razvoj in jo upodobila v današnjo realnost.

V teleološki dimenziji pa državam realnega socializma na paradoksen način stojita ob strani tudi Španija in npr. Portugalska, kot žrtvi nasprotnega, avtoritarnega stanovsko-korporativističnega družbenega modela, po katerem se je, kot je že bilo ugotovljeno, v tridesetih letih zgledoval tudi slovenski politični katolicizem. Realni socializem in realni korporativizem sta imela očitno več skupnega, kot kaže na prvi pogled.

Opombe:

1. 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, pojavom katoliškega liberalizma, prodiranjem modernističnih idej znotraj katolicizma itd.; vse to je papež Pij IX. obsodil že v Syllabu leta 1864. Pri Syllabu preseneča nesistematična 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. Vodilni ideolog in idejni utemeljitelj slovenskega političnega katolicizma Anton Mahnič je na Slovenskem deloval v senci te iste psihoze – le da dvajset let pozneje.
2. O partikularnem nacionalnem kontekstu glejte Hardt in Negri (2003).
3. Kot je tedaj pisal tudi Ušeničnik (1925, 21): »Vendar je imela francoska revolucija po tem, kar je bilo v tem geslu 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«.
4. V okrožnici *Quadragesimo anno*, ki jo je za vodilno intelektualno katoliško revijo *Čas* prevedel in objavil Aleš Ušeničnik, lahko preberemo: »Stavke so prepovedane /.../ Če se stranke ne morejo sporazumeti, nastopi javna oblast ...« (Ušeničnik 1930/1931, 340).
5. Npr. Ušeničnik (1912, 4): »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 ...«
6. »Nihče ne more biti obenem dober katoličan in pravi socialist ...« (Ušeničnik 1930/1931, 348).
7. Kot terminološko zanimivost velja morda omeniti, da je Ušeničnik že leta 1896 uporabljal tudi termin krščanski komunizem, ki ga je postavljал nasproti komunizmu socialne demokracije; glej: Ušeničnik, Aleš. 1896. Kristus in socialna demokracija, *Rimski katolik*, 341–351.
8. Glejte o tem: Weinzierl (1960, 226) ali Hanisch (1985) ali Weinzierl (1987, 18) ali Janežič (1933/1934).
9. Glejte razvoj po posameznih državah v Hagtvet, Larsen in Myklebus 1980, 15–25.
10. Žebot, Ciril. 1940. Razkroj krščanske Evrope. *Straža v viharju*, 102–104 (14. marec).
11. Aleksič, Jakob. 1930/1931. O božji državi. *Čas*, 282–291. in Ušeničnik, Aleš, Jakob Aleksič. 1933/1934. O božji državi (recenzija). *Čas*, 215–217.
12. Pogosto že kar rasistični protisemitizem, ki se je pogosto kar po zgledih iz nacističnega tiska v Nemčiji širil v katoliškem taboru tridesetih let (npr. v glasilu *Mi mladi borci mladcev* Ernesta Tomca, ki je svojemu bralstvu nenehno prinašal kratke poučne citate iz Hitlerjevega dela *Mein Kampf*).

13. Tudi ideologi, voditelji in predstavniki krščanske demokracije, npr. v Nemčiji in Italiji, se niso zavedali, da so v tem času pravzaprav vse bolj figure na cerkvenopolitični šahovnici. Ko se je ustanovitelj italijanske krščanske demokracije Luigi Sturzo tega ovedel, je za povezovanje Cerkve in režima v fašistični Italiji, kot prvi v Evropi, uporabil znano in pozneje in še danes med zgodovinarji sporen izraz klerofašisti (it. clerico-fascisti).

14. Gosar je o tem npr. 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« (Gosar 1987, 88).

15. *Ogenj krščansko socialistične mladine*. 1928. Socialno vprašanje, 1, 3-5. Ljubljana: Krekova mladina.

16. Gosar v spominih omenja trenutek, ko se mu je zazdelo, da tudi škof Jeglič vendarle dvomi o pravilnosti njegovih socialnoteoretskih razmišljanj. Navaja zanimivo (sicer v tem primeru šaljivo, a za tisti čas zelo značilno in razširjeno) razmišljanje: »Bomo vsaj videli, kdo je bolj pameten, ali Vi ali papež!« (Gosar 1987, 92).

17. V prvem primeru mislim na vprašanje parlamentarne strankarske demokracije in avtonomije posameznika ter družbenih podsistemov, v drugem na vprašanje lastnine in razrednega boja.

18. Glejte Dragoš (2007), posebej stran 237.

19. Tako v ključnih besedilih vodilnih ideologov slovenskega političnega katolicizma v tridesetih letih nenehno naletimo na povsem protimoderne in iracionalne koncepte. Glede tržnih zakonitosti so ideologi stanovske države npr. vedno znova zahtevali kontrolo in *strogo kaznovanje oderuštva*; 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. seštevali potrošeno platno, barve in porabljen čas itd. Največji problem je bil prav nadzor, kar pa je bila le logična posledica nerazumevanja oz. ukinjanja avtonomije družbenih podsistemov in vertikalnega strukturiranja družbe.

20. N.d. 1937. Boj iz ozadja. *Mi mladi borci: stanovski tednik za slovensko dijaštvo*, 37 (19. november).

Literatura:

Alekšič, Jakob. 1930/1931. O božji državi. *Čas*, 282–291.

Coppa, Frank J. 1987. The Vatican and the Dictators Between Diplomacy and Morality. V R. Wolff, J. Hoensch (ur.), *Catholics, the State, and the European Radical Right, 1919–1945*, 199–223. Boulder: Social Science Monographs.

Dragoš, Srečo. 2007. Inovativnost Gosarjevega korporativizma. V J. Pirjevec in J. Pleterški (ur.), *Problemi demokracije na Slovenskem v letih 1918–1941 : zbornik prispevkov na simpoziju 7. in 8. decembra 2006*, 233–247. Ljubljana: SAZU.

Gosar, Andrej. 1987. Glas vpijočega v puščavi. *Revija 2000* 37/39, 85–133.

Hagtvet, Bernt, Stein Ugelvik Larsen in Jan Petter Myklebust. 1980. *Who Were the Fascists: Social Roots of European Fascism*. Bergen, Oslo, Tromsø: Universitetsforlaget.

Hanisch, Ernst. 1977. *Die Ideologie des politischen Katholizismus in Österreich 1918–1938*. Wien in Salzburg: Geyer.

Hanisch, Ernst. 1985. Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des »Austrofaschismus«. V E. Talos (ur.), *Austrofaschismus*, 53–57. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.

Hardt, Michael in Antonio Negri. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Časopis za kritiko znanosti.

Hoensch, Jorg K. 1987. Slovakia: One God, One People, One Party! The Development, Aims, and Failure of Political Catholicism, V R. Wolff in J. Hoensch (ur.), *Catholics, the State, and the European Radical Right, 1919–1945*, 158–181. Boulder: Social Science Monographs.

Janežič, Žitomir. 1933/1934. Nemški katoliški shod na Dunaju. *Čas* 1933/1934, 111–115.

Jeraj, Josip. 1941. *Korporacijski red in družabna reforma Jugoslavije*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.

Juhant, Janez. 1993. Filozofske vsebine in njihov idejni vpliv. V F. Dolinar, J. Mahnič in P. Vodopivec (ur.), *Cerkev, kultura in politika 1890–1941*, Ljubljana: Slovenska matica.

Ogenj krščansko socialistične mladine. 1928. Socialno vprašanje, 1, 3-5. Ljubljana: Krekova mladina.

- Laszlo, Leslie. 1987. Hungary: From Cooperation to Resistance, 1919–1945. V R. Wolff in J. Hoensch (ur.), *Catholics, the State, and the European Radical Right, 1919–1945*, 119–136. Boulder: Social Science Monographs.
- Mahnič, Anton. 1896. *Rimski katolik*. Gorica, Hilarijanska tiskarna.
- Maier, Hans. 1988. *Revolution und Kirche*. Freiburg: Herder.
- Mussolini, Benito. 1938. *Der Korporationsstaat*. Firenze: Vallecchi Verlag.
- N. d. 1912. Naši boji in krščansko načelo. *Čas*, 6, 4.
- N.d. 1937. Boj iz ozadja. *Mi mladi borci: stanovski tednik za slovensko dijaštvo*, 37 (19. november)
- Payne, Stangley G. 1987. Spain, the Church, the Second Republic, and the Franco Regime. V R. Wolff in J. Hensch (ur.), *Catholics, the State, and the European Radical Right, 1919–1945*, 182–198. New York: Atlantic Research.
- Pelikan, Egon. 1997. *Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem*. Maribor: Založba Obzorja.
- N.d. 2006. Vsi antikomunisti – vsi demokrati. V M. Ferenc in B. Petkovšek (ur.), *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino: Zbornik 33. zborovanja Zveze zgodovinskih društev Slovenije*, 273–283. Ljubljana: Zbirka zgodovinskega časopisa 32.
- Terseglav, France. 1932/1933. Kapitalizem in marksizem v luči socialnih naukov Pija XI. *Čas* 1932/1933, 1–10.
- Ušeničnik, Aleš. 1925. *Socialno vprašanje*. Ljubljana: Orlovska knjiživa, zvezek št. 15, Orlovska podzveza v Ljubljani.
- Ušeničnik, Aleš., Okrožnica papeža Pija XI. o obnovi socialnega reda po evangelijskih načelih. *Čas* 1930/1931, Zvezek 8-9. str. 313–380.
- Ušeničnik, Aleš. 1933/1934. Naše krščanstvo, *Čas* 1933/1934, 67–68.
- Ušeničnik, Aleš, Jakob Aleksič. 1933/1934. O božji državi (recenzija). *Čas*, 215–217.
- Vidovič - Miklavčič, Anka. 1994. *Mladina med nacionalizmom in katolicizmom: pregled razvoja in dejavnosti mladinskih organizacij, društev in gibanj v liberalno-unitarnem in katoliškem taboru v letih 1929–1941 v jugoslovanskem delu Slovenije*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.
- Weinzierl - Fischer, Erika. 1960. *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933*. Wien: Verlag für Geschichte und Politik.
- Weinzierl, Erika. 1987. Austria: Church, State, Politics, and Ideology, 1918–1938. V R. Wolff in J. Hoenschin (ur.), *Catholics, the State, and the European Radical Right, 1919–1945*, 5–30. New York: Atlantic Research.
- Wolff, Richard in Hoensch, Jorg. *Catholics, the State, and the European Radical Right, 1919–1945*. Boulder, CO: Social Science Monographs.
- Wolff, Richard J. 1987. Italy: Catholics, The Clergy, and the Church. V: R. Wolff in J. Hoensch (ur.), *Catholics, the State, and the European Radical Right, 1919–1945*, 137–157. Boulder, CO: Social Science Monographs.
- Žebot, Ciril. 1937/1938. Nova Portugalska. *Čas*.
- Žebot, Ciril. 1939. *Korporativno narodno gospodarstvo*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Žebot, Ciril. 1940. Razkroj krščanske Evrope. *Straža v viharju*, (14. marec).