

Egon Pelikan

Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem - primer Ušeničnikove "teorije vrednosti", Mahničeve "definicije naroda" in "suverenosti ljudstva"

Od številnih postavk ideologije političnega katolicizma,¹ ki imajo vse lastnost, da se spreminjajo (mutirajo) glede na vsakokratne interese političnega katolicizma (kar sovпада z vsakokratno aktualno politično situacijo), bom v luči "akomodacije"² prikazal nekatere aspekte v odnosu Aleša Ušeničnika do "teorije vrednosti" in nekatera vprašanja Mahničevega odnosa do nacionalnega vprašanja.

Takoj je potrebno poudariti, da se v tem smislu lahko zastavlja vprašanje odnosa med akomodacijo in subjektom, ki pa se mi zdi v teh primerih nebitveno. Dejstvo je, da sta bila dr. Anton Mahnič in dr. Aleš Ušeničnik vodilna ideologa političnega katolicizma na Slovenskem. Prav omenjena ideologa sta namreč zelo pomembna za razumevanje poteka t. i. akomodacije, saj sta oba pomenila tisto instanco, ki je v resnici odločala o "pravovernosti" posameznih ideoloških premis oziroma o njihovi zgrešenosti. V tem smislu vloge dr. Antona Mahniča in dr. Aleša Ušeničnika ni mogoče zanikati.³

Analiza nekaterih postavk ideologije političnega katolicizma nam s kronološko primerjavo omogoči razumevanje splošne paradigme v akomodacijski logiki ideologije, ki je obvladovala slovenski politični prostor dobrih petdeset let.⁴ Konec

¹ Pri definiciji termina "politični katolicizem" sem uporabil zelo široko definicijo Ernsta Hanischa, da k političnemu katolicizmu lahko prištevamo cerkveno hierarhijo in kler, kolikor ti dajejo politično relevantne izjave ali politično agitirajo, katoliške politične stranke in razna društva, skupine in posameznike, ki se izjavljajo za katoličane in aktivno zavzemajo politična stališča. Glej Ernst Hanisch: *Die Ideologie des politischén Katholizismus in Österreich 1918-1938*. Geyer Edition, Wien-Salzburg 1977, str. 2.

² Uporabil sem besedo "akomodacija", saj z njo označujem točno določeno prilagajanje ideologije političnega katolicizma. Besedo uporablja že Anton Mahnič leta 1893, ko katoliškim liberalcem očita prav tako akomodacijo: "*Katoliški liberalci je, kdor kat. Cerkvi, posebno pa onim, ki se strogo dogem drže, očita - n a z a d n j a š t v o (podč. avtor), a hvali one katoličane, ki so se akomodirali modernemu javnemu mnenju.*" (A. Mahnič, *Rimski katolik 1893*, str. 102). Beseda "prilagajanje" se mi je zdela premalo določna, predvsem pa premalo prepoznavna.

³ Glej npr. polemike v reviji "Čas" (1907 - 1942), ki so odločilne za razumevanje odnosa vodilnih ideologov političnega katolicizma do bistvenih družbenih vprašanj za usmeritev v celotnem katoliškem taboru.

⁴ V tem kontekstu se mi zdi prepiranje okoli tega, koliko je prav dr. Anton Mahnič začetnik t. i. "ločitve duhov" na Slovenskem, povsem nesmiselno. Tudi če je F. Lampe že 1897 zapisal, da se mu "ne zdi primerno, katoličanstvo na Slovenskem vklepati v jedino osebo gosp. dr. Mahniča" (glej I. Prijatelj: *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina*. Ljubljana 1985, VI. knj., str. 324), je Mahničeva vloga tako v dejanskem političnem razvoju, kakor tudi s stališča pojmov, ki so se v stroki uveljavili, nesporna.

osemdesetih let 19. stoletja v resnici lahko govorimo o dokončnem idejno-političnem razkolu na slovenski politični sceni;⁵ politična premoč slovenskega katoliškega tabora, ki je sledila idejni/ideološki ofenzivi (Mahnič) in konkretnim gospodarskim iniciativam (Krek) v tem času, pa je ob poznejših pravilnih stališčih do nacionalnega vprašanja (Korošec) v resnici trajala vse do okupacije leta 1941.

Ko P. Berger in Th. Luckmann pravita, da je Cerkev kot vodilna duhovna sila z monopolom nad tradicijo, s potencialnimi konkurenčnimi pojmovanji obračunavala tako, da jih je vključevala v tradicijo ali jih likvidirala,⁶ to drži, a velja le za čas, ko je Cerkev imela "monopol nad resničnostjo". Čas, ki ga opisujem, pa za produkcijo "edine resnice" ni bil več primeren. Po razvoju, ki je šel od razsvetljske tradicije prek racionalizma do političnega "zloma" v francoski revoluciji, družbe ni bilo več mogoče obvladovati po navedenem principu. Industrializacija, sekularizacija in vrsta drugih, novih družbenih trendov in faktorjev je onemogočala vzpostavljanje vodilne ideološke vloge na tako preprost način. Bolj ko je to postajalo jasno, bolj sta bila Cerkev in politični katolicizem potiskana v obrambo. Glede na vse hitrejše spremembe in na nove situacije v družbi pa je politični katolicizem v Evropi vse težje podajal adekvatne odgovore na vedno nova, aktualna družbena vprašanja. Pojavi se vrsta strategij, ki omogočajo operacionalizacijo ideologije političnega katolicizma: od t.i. "imunizacijske strategije",⁷ operacionalizacije smotra ekskluzivistične ideologije s pomočjo "zunanjih" in "notranjih" sovražnikov,⁸ etičnega⁹ in etničnega ekskluzivizma¹⁰ pa vse do propagandne vloge imaginarnih predstav o nevidnih sovražnikih, ki se

⁵ Ideološkem (Mahničev nastop), političnem (stranka) in programskem (I. slovenski katoliški shod).

⁶ Tako Peter L. Berger in Thomas Luckmann: Družbena konstrukcija realnosti. Ljubljana 1988, str. 113; ali Srečo Dragoš: Avtonomija in slovenski katolicizem. Nova revija 1992, št. 119, str. 279.

⁷ Če npr. stanovski družbeni model "še (!) ne deluje", so za to krive različne zarotniške družbe, ki tak razvoj preprečujejo (Židje, liberalci, masoni itd.), če pa so z njimi (npr. celo fizično) opravili (prim. Avstrija po februarju 1934 in krvavem obračunu s socialdemokrati, ki je bil slednjim vsiljen), pa uvedbo "nove ureditve" onemogoča že kar npr. "duh liberalizma", ki da ga je "ljudstvo vsrkalo že z materinim mlekom" in potrebno bo še veliko časa, da se kvarni vplivi liberalističnega razkroja iz preteklosti odstranijo. Krog imunizacijske strategije je tako zaključen. (Prim. Ivan Ahčin: Avstrijske korporacije. Čas 1934/35, str. 308.)

Ali npr. v odnosu "vera - znanost", ko Ušeničnik daje "navodila", kaj naj stori katoliški učenjak, če pride v nasprotje z dogmo: "*Za katoličana pa tudi tu (!?) ni nobene težave. Če veruje v dogmo, ve da se je zmotil, ker resnica ne more nasprotovati resnici, in tako mu bo dogma le migljaj, da bo revidiral pot, po kateri je hodil, in res našel resnico. Zlasti v naši dobi, ko je toliko novih pojmov, metod in teorij, mora biti katoliški učenjak le vesel, da ima tako varno direktivo.*" (Aleš Ušeničnik, Čas 1914, str. 226.)

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

⁸ Pomanjkanje stvarnih konceptov za družbene reforme nadomešča npr. strastni antisemitizem, antiliberalizem, pozneje antikomunizem itd.

⁹ Da, duhovniki si prizadevajo neverno in nemoralnost prikazovati kot eno in isto. Zato vernik nevernika istoveti z moralno slabim, kar razberemo že iz tega, da izraze "brezbožen", "ateističen", "nekrščanski", "krivoverec" in podobne uporabljajo kot sinonime izraza "moralno slab"... (Arthur Schopenhauer: K metafizični razlagi prapojava. Nova revija 1993, str. 1331.)

¹⁰ "*Samo katoliška Krščanska vera je kot 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.*" (Aleš Ušeničnik: Naši boji in krščansko načelo. Čas 1912, str. 14.)

med sabo povezujejo in pred katerimi je potrebno ljudi, družbo itd. zaščititi¹¹ vse do delnega povzemanja ideoloških postavk političnih nasprotnikov in njihovega vključevanja v lastni ideološki model in podobno.

Pomemben element v strategiji akomodacije predstavlja t.i. "beg naprej", kar pomeni, da si politični katolicizem, ki se na določeno družbeno novost ali spremembo najprej odziva odklonilno oziroma sovražno (v skladu s svojo konservativno držo, ki ji nespremenjeno stanje največkrat najbolj ustreza), ker vidi v njej ogrožanje lastnih pozicij, pozneje tako "novost" prisvoji ali celo na vso moč propagira.¹²

Tega ne gre zamenjati-za omenjeno Berger-Luckmannovo tezo, saj ne gre več za "vključevanje v lastno tradicijo", temveč za uporabo metod, katerih edini smoter je zagotavljanje dominantnega vpliva v družbi, pri izbiri sredstev za doseg tega cilja in pri uporabi metod pa ni posebno selektiven. Iz tiska katoliškega političnega tabora lahko s kronološko primerjavo navedemo vrsto primerov - vse od gledališča, kina, turizma, do parlamentarne demokracije itd. - kjer omenjeno strategijo lahko opazujemo.¹³ Taka drža je postala kritična, kadar se je paradigma sprožila v negativni smeri - politični katolicizem se ji je "instinktivno" postavil na čelo...¹⁴

V Sloveniji (in Evropi) se je z demokratizacijo volilnega sistema začnjala tekma v prosti politični konkurenci, vse pomembnejše pa so s tem postajale tudi idejne in ideološke koncepcije oziroma opredeljevanje do ključnih družbenih vprašanj. Iz kronološke primerjave stališč vodilnih ideologov političnega katolicizma je razvidno, da je "akomodacija" postajala sestavni del strategije v boju za idejni in politični monopol.

V pričujočem tekstu sem kot vzorec vzel Ušeničnikov odnos do teorije "vrednosti" in Mahničev odnos do "narodnosti" oziroma "suverenosti ljudstva". S temi vprašanji bom v kratkem prispevku poskusil prikazati zgoraj omenjene strategije pri oblikovanju njihovega ideološkega modela.

¹¹ "Žid Ben Saruk Menahem, ki se je bil dal krstiti, da bi pod imenom Ivan Mostovski tem lažje ljudi slepil, je slučajno naletel na brata masona..." (A. Mahnič, Rimski katolik 1888, str. 206.)

¹² Npr. navodilo Frančiška Lampeta ob vse večji popularnosti romana: "*Kaj naj stori Dom in Svet? Položaj je jasen. Prav tiste reči, ki je mladina naša čita v družih leposlovnih listih nerodno popisane, naj skuša dostojno opisati. Družiga pomočka ni; vesel(!) bi bil vrednik, ko bi mu ne bilo treba tega pisati, a sila ga goni (sic!) in tej se mora ukloniti...*" (Cit. po: I. Prijatelj: Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina, knj. V, Ljubljana 1985, str. 325.)

¹³ "Moralnost propada, Sokoli snujejo povsod "plesne vaje". Zato mladina kar dre k njim, tudi mladeniči in dekleta iz najboljših hiš. Predstavniku Orlov, Pircu, je v Ljubljani 80 Orlov pisalo, da pristopijo k Sokolom, ako jim ne da prilike za plesne. Da vseh ne izgube so pri sv. Petru zasnovali plesne vaje pod nadzorstvom dobrih gospa. Jaz bom to le toleriral kot malum minus. V Ljubljani mnogo plešejo, cele noči do jutra. Zraven še pijo, tudi šampanjca: o kako mora biti življenje!..." (Iz dnevnika A. B. Jegliča, 8. januarja 1919.)

¹⁴ Če uporabim primer (skrajno konsekvenco) iz zgodovine avstrijskega političnega katolicizma - povedano z Dollfussovimi besedami: "*Nacionalsocializem bomo prehiteli tako, da bomo mi napravili isto!*" Glej E. Hanisch: Der Politische Katholizismus als ideologischer Träger des Austrofascismus. Austrofascismus, uredila Emmerich Talos in Wolfgang Neugebauer. Wien 1985, str. 60.

“Si kaj pridelati”: Kmet si je z delom, s potom svojega obraza, s kopanjem pridelal lepo premoženje (...) Tedaj pri Slovencih ni zaslužka brez pota, brez kopanja...”

Kult “fizičnega dela” je v zgodovini igral pomembno vlogo v vrsti avtoritarnih in totalitarnih ideologij (nacionalsocializem, komunizem, fašizem). V zgodovini ideologije slovenskega političnega katolicizma je predstavljal enega bistvenih (konstitutivnih) elementov tako v političnem (volilna baza stranke), kakor v idejnem in ideološkem smislu.¹⁵

V resnici pa je odnos vodilnih ideologov slovenskega političnega katolicizma do tega vprašanja močno ambivalenten, saj je v omenjeni strategiji akomodacije bilo potrebno najti pravo stališče med neposrednim političnim interesom (politična volja večine), odnosom do tradicije in izročila, odnosom do izsledkov sodobne znanosti (npr. sociologije, ekonomije itd.), političnim interesom v smislu odnosov do centrov družbene moči, tj. vodilnih družbenih slojev itd. V takem kontekstu je bilo seveda težko oziroma nemogoče zastopati stališča, ki bi bila konsistentna in bi istočasno ustrezala povsem nasprotnojučim si (zgoraj navedenim) političnim interesom. Koliko in predvsem kako je to ideologom slovenskega političnega katolicizma uspevalo, je razvidno tudi iz primera Ušeničnikove “teorije vrednosti in dela”.

Kult “fizičnega dela”¹⁶ oziroma prepričanje, da le delo ustvarja “novo vrednost”, je bil tudi eden od elementov ideologije političnega katolicizma, ki je (pozneje) povzročil zanimivo spogledovanje ideologov političnega katolicizma z marksizmom.¹⁷

¹⁵ Pri večini ideologov slovenskega političnega katolicizma (Mahnič, Krek, Ušeničnik idr.) je prisotno t. i. “oboževanje kmetstva”. Pri tem gre za nekakšen “Blut und Boden”, ki ga srečamo že pri Treitzsckejju, Moltkeju, pozneje pa Walterju Darréju, Alfredu Rosenbergu idr. Pri tem pomeni prvi kmet zdravo jedro naroda “po krvi”, ta pa po “nравnosti”... Navdušenje npr. Josipa Pavlice je v tem smislu tipično:

“Slovenci nimamo velikih mest, nimamo razvite veleobrtni in vsled tega tudi nimamo neskončnih množic delavskih proletarcev, nimamo mrzličnih skrbi obrtnega kapitalizma (...). Naš kmet in njegova družina živita mirno in zadovoljno na svojem posestvu daleč od velikomestnih skrbi in družabnih vojsk.” (J. Pavlica, Čas 1914, str. 366.)

Taka mnenja so se seveda postopoma umikala “znamenjem časov”, kar pomeni, da je postajalo povsem jasno, da tudi Slovenci ne morejo “večno vztrajati na kmetih” in da je industrializacija neizbežna. “Zdrav kmečki stan” je najprej zamenjal “krepak srednji stan obrtnikov in rokodelcev” (prim. Ušeničnik: Sociologija 1910. Ljubljana, str. 674-697), pozneje je njegovo vlogo prevzelo poudarjanje nasprotja “mesto - vas” (dobro - zlo) in idealiziranje kmečkega jezika, nravi in kulture, kar je glede na volilno bazo SLS seveda pomenilo aplikacijo iste ideološke norme.

¹⁶ O tem npr. A. Mahnič, ki v fiktivnem pogovoru med “Židom” in “pravim Slovincem” podaja svoje definicije:

“Zaslužiti” : (...) n. pr. čevljar mi je naredil nove čevlja in jaz mu plačam kar je zaslužil (...);
 “Si kaj pridelati” : n. pr. kmet si je z delom, s potom svojega obraza, s kopanjem pridelal lepo premoženje (...).

Tedaj pri Slovencih ni zaslužka brez pota, brez kopanja...” (A. Mahnič, Rimski katolik 1890, str. 220-226.)

¹⁷ Še v tridesetih letih poteka o tem vprašanju zanimiva polemika med A. Ušeničnikom in A. Gosarjem. Glej A. Gosar: Glas vpijočega v puščavi. Revija 2000, 1987, str. 86-133.)

Ker je marksizem postavil kot eno svojih temeljnih znanstvenih izhodišč tezo o presežni vrednosti (v obliki presežnega dela in presežne vrednosti), je pozneje (v tridesetih letih) prišlo do paradoksalne pozicije, ko je propagiranje "stanovske države" potekalo z "marksističnih pozicij". Na to je opozarjal Andrej Gosar že v začetku tridesetih let.¹⁸

Dokler je "pravično" plačilo za "pošteno delo" ostajalo argument za politično mobilizacijo proti liberalnemu taboru, proti kateremu je nastopal J. E. Krek z uspešno združno organizacijo, je obrazec deloval. Problematičen je torej postal, ko so ga v svojem ideološkem konceptu uporabili marksisti. Solidaristična kritika kapitalizma se je (v skladu s svojo akomodacijsko logiko) oprijela marksistične (iz dela izpeljane) "presežne vrednosti" in na ta način propagirala tezo (npr. produkt ima tolikšno vrednost, kolikor je vanj vložena dela itd.), iz katere pa ni mogla potegniti tako radikalnih konsekvenc kakor socialdemokrati ali komunisti (vprašanje lastnine, revolucije...)¹⁹

Zveni paradoksalno, toda določene zasluge za propagiranje marksizma gredo (zato) gotovo katoliškemu taboru (tj. ne le krščanskim socialistom, ampak tudi t. i. solidaristom).²⁰

Končno je pozneje predlagana katoliška rešitev (stanovsko - korporativna država) bila politično seveda mnogo manj zanimiva kakor (že samo v propagandnem smislu) "hitra, radikalna in končna rešitev", kot so jo ponujali marksisti.²¹

Teorije o "vrednosti" in "delu" so sicer tudi znotraj ideologije političnega katolicizma eno od ključnih vprašanj, ki so povezana z vrsto polemik o "pravičnih plačah", "družinskih mezdah", obrestih, vprašanjem t. i. "brezdelnih zaslužkov", vrednosti kapitala itd. in ki se vlečejo vse do druge vojne.²²

¹⁸ A. Gosar: Glas vpijočega v puščavi. Revija 2000, 1987, str. 85-133.

¹⁹ Wilhelm Hohoff je zapisal: "Krščanstvo naj opusti sleherno obrambo kapitalizma, marksizem pa naj se ne bori proti naprednim krščanskim vrednotam. Imamo namreč skupne ekonomske osnove, osnove, ki izhajajo iz večne delovno-vrednostne teorije..." (W. Hohoff: Temelji krščanskega gospodarskega nauka, Spisi iz časa 1902-1910. Prevedel ter dostavke napisal Franc Šmon. Mohorjeva družba, Celje 1950, str. 29.)

²⁰ Paradoks je razločljiv prav z akomodacijsko logiko, ki je bila, kot sem omenil, posledica pomanjkanja lastnega teoretskega izhodišča (najbolj primernemu, racionalnemu, alternativnemu itd. modelu, tj. gospodarskim principom dr. Andreja Gosarja, so se vodilni ideologi političnega katolicizma med obema vojnama strastno upirali...).

Podoben paradoks je opaziti v dvajsetih in tridesetih letih, ko je tudi kritika fašizma potekala prav iz marksističnih izhodišč, tj. teorije o "agenturi monopolnega kapitala". (Prim. Mladen Dolar: Struktura fašističnega gospostva. Ljubljana 1982.)

²¹ Poleg tega se je tudi v katoliškem taboru zastavljalo vprašanje, ali ni poddržavljanje (oziroma podružbljanje) utemeljeno že v skrajni bedi delavskega razreda. Že po nauku sv. Tomaža Akvinskega jemanje v skrajni sili "ni kraja, saj preneha zasebna lastnina in je (v takem primeru - skrajni bedi delavskega razreda, op. E. P.) vse skupno". (Prim. Aleš Ušeničnik: Pravda o socialnih dolžnostih lastnine, Izbrani spisi. Ljubljana 1940, str. 277-281.)

²² Že W. Hohoff je trdil: "Presežna vrednost, profit in sleherna vrednost izhajajo iz dela, iz znoja človeške delovne sile, to je skupen nauk krščanstva in marksizma..." (Cit. po: W. Hohoff: Temelji krščanskega gospodarskega nauka, Teksti iz časa 1902-1910, str. 29.)

Ušeničnikova stališča do tega vprašanja so obenem tudi lep primer za t. i. "beg naprej".

Njegovo stališče v zvezi s "teorijo vrednosti" je v različnih obdobjih različno in najbrž ni slučajno v dvajsetih letih (do okrožnice *Quadragesimo anno*) najbližje marksistični teoriji, v tridesetih letih pa se "vrne" na stališče, ki ga je zastopal v svoji "Sociologiji" že leta 1910.

Aleš Ušeničnik je svojo teorijo o vrednosti v "Sociologiji (1910) prevzel po E. L. Laveleyju in Cathreinu, četudi se je slednji že zelo zgodaj zavedal nevarnosti take teorije: "*Za svojo tezo, da menjalne vrednosti kakega predmeta ne določa njegova uporabna vrednost, temveč izključno le delo, ki je v njem obseženo, se more Karl Marx sklicevati na ugled najpomembnejših narodno-gospodarskih učiteljev (...). V novejšem času so to teorijo liberalci ali popolnoma opustili ali pa jo bistveno spremenili. Sprevideli so, kako nevarno orožje je v rokah socializma...*"²³

Enako tudi Ušeničnik (po Laveleyu) v "Sociologiji" (1910): "*Zmota Marksova je torej v tem, da je na eni strani odtrgal pojem "vrednost" od pojma "cena", na drugi strani pa strnil pojma "delovni stroški" in "vrednost". Tako mu je gozd, ki je sam zrastel, brez vrednosti (ker ni v njem nobenih stroškov), a vendar ima ceno. Tu je očitna zmeda pojmov...*"²⁴

Na strani 358 pravi Ušeničnik izrecno: "*Za produkcijo treba zemlje, kapitala in dela. Zemlja daje sirovine, sirovine so kapital v produkciji (tovarne, stroji, blago) in s pomočjo dela se pretvarjajo oblike predmetov, nastajajo novi produkti. Vsakemu od teh treh činiteljev gre delež dobička, zemlji kot renta, kapitalu kot obresti, delu kot mezda. Ni torej resnično, da bi bil kapitalizem po svojem notranjem bistvu krvoses (...). Izkoriščanje je seveda mogoče in je neredek pojav, a bistveno kapitalistični produkciji ni, zlasti pa ne, če še upoštevamo, da tudi v kapitalu tiči delo in sicer predusem duševno delo.*"²⁵

Čez deset let je Ušeničnikovo mnenje o "vrednosti" (pa tudi kapitalizmu sploh) že bistveno (diametralno) nasprotno prvotnemu: "*Bistvo kapitalizma je pravzaprav oderuštvo. Vsak profit kot tak izhaja pravzaprav iz oderuštva.*"²⁶

Pozneje, leta 1925, je pojasnil: "*Od kod so tiste obresti? Denar sam nič ne rodi. Iskati obresti od denarja, bi se dejalo iskati smokev na suhem bukovem trsu. Tiste obresti je moglo donesti le delo. (...) Naj se da obrestovanje nrauno upravičiti ali ne, to je čisto jasno, da živi od tujega dela, kdor živi od obresti (...). Brez dela pa nič ni. Samo pri veleposestnikih bi se komu zdelo tako, češ, oni so lastniki zemlje in zemlja tudi sama brez dela nekaj rodi. To je resnično. Toda neobdelana zemlja tako malo rodi, da tega niti ni devati v poštev. Kaj pa rodi njiva, če je neobdelana? Plevel.*"²⁷

²³ Cit. po W. Hohoffu, n. d., str. 162.

²⁴ Aleš Ušeničnik: *Sociologija*. Ljubljana 1910, str. 349-369.

²⁵ Prav tam, str. 358.

²⁶ Aleš Ušeničnik: *Socialno vprašanje*. Ljubljana 1925, str. 40.

²⁷ Aleš Ušeničnik: *Uvod v krščansko sociologijo*. Ljubljana 1920, str. 56-66.

Pozneje je bil Ušeničnik še bolj jaseń: "V dobi splošne konkurence se cene na splošno ravnaajo po delu, prav zato, ker so cene izraz menjalne vrednosti in je ta vrednost bistveno odvisna samo od dela. Pogoj za menjavanje je seveda porabnost, koristnost..."²⁸

Ušeničnik, ki se zaveda, da stoji povsem na marksističnem stališču, v opombi zadrego pojasni: "Dokaz je Marxov (*Das Kapital* II, 1909, str. 3), toda, pravijo, zato ker je Marxov še ni nujno, da je nujno zmoten, temveč je lahko tudi resničen. Sicer pa prim. Aristoteles, *Ethic* V, c. 5. in komentar sv. Tomaža Akvinskega. In v *Ethic. lect.* 8. 8. et 9. Sicer pravita oba, da je merilo potreba in rabnost (*hreia, indigentia*), a vendar se zdi ta le pogoj, ker takoj potem govorita o zenačevanju po delu..."²⁹

Takih mest je v Ušeničnikovem "Uvodu v krščansko sociologijo" iz leta 1920 (primeri na straneh 60-83), v njegovi "Socialni ekonomiji" (1926) in "Socialnem vprašanju" (1925) več. Iz teh definicij je razvidno, da Ušeničnik povsem pristaja na marksistično pojmovanje "cene", "vrednosti" in "dela", prepoznava kapitalizem kot "protinaraven" in ugotavlja, da "kapitalisti ne morejo drugače bogateti kakor z neplačanim ali ne zadosti plačanim tujim delom".³⁰

Po Ušeničniku (iz leta 1920) naj bi bil tako eden bistvenih elementov t. i. "socialnega vprašanja" prav "presežna vrednost": "Kapitalizem pomeni premoč kapitala nad delom, premoč dobička nad človekom; pomeni gospostvo borzijancev nad delavskimi stanovi, gospostvo judovstva³¹ nad ljudstvom..."³²

Ušeničnikovo mnenje o "delu" in "vrednosti" pa še zdaleč ni zadnje. V nekaj letih (že 1931 v predstavitvi okrožnice *Quadragesimo anno* v reviji "Čas") je Ušeničnik svoja stališča o teh vprašanih ponovno spremenil (spet oz. že tretjič!), in to tako, da bi težko verjeli, da gre za istega avtorja: "Po čem cenijo ljudje produkte, ki prihajajo na trg? Ali samo po tem, koliko je v njih nakopičenega dela? Če pogledamo v resnično življenje, moramo priznati, da ne. (...) Ali se na trgu enako ceni pšenica in pšenica, krompir in krompir, jabolka in jabolka? Ali naj mar po marksistih (ali Ušeničniku izpred nekaj let, op. E. P.) gospodar svoj les samo za toliko proda, kolikor je plačal hlapcem, ki so ga posekali in izvozili, pa naj so mu posekali hrastov les ali borovje?"³³

²⁸ Prav tam, str. 73.

²⁹ Prav tam.

³⁰ A. Ušeničnik: Uvod v krščansko sociologijo, str. 80.

³¹ Krivca je Ušeničnik hitro našel: "V gospodarskem življenju so razširili tega brezpravnega duha zlasti judje. Značaj judovstva se javlja v neutrudnem teženju za dobičkom in še najrajši za oderuškim. Profit je najvišja maksima judovstva." (Prav tam, str. 95.)

Tudi v tem primeru je Ušeničnik zgolj "predelal" prav Marksa:

"V židovstvu potemtakem vidimo splošno sodobno antisocialno prvino, ki jo je zgodovinski razvoj, pri katerem so Židje v tem slabem oziru pridno pomagali, prignal do njenega zdajšnjega viška, do viška, ko se ta prvina nujno mora razkrojiti." (Karl Marx: Zur Judenfrage. Izbrana dela. I. zvezek, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 183.)

³² Prav tam, str. 101.

³³ A. Ušeničnik: Izbrani spisi. V. zvezek, str. 250-251.

V opombah k predstavitvi okrožnice Quadragesimo anno, leta 1931, Ušeničnik prav tako: "*Nekateri (seveda v prvi vrsti on sam, op. E. P.) so trdili za Marxom, da je delo edini činitelj vrednosti in bogastva. Tako so umevali Leonov izrek, da "ni bogastvo narodov od nikoder drugod kakor iz dela."*"³⁴

Slika bo popolna, če povemo tudi, da je Ušeničnik (po vseh obratih) še napadel tiste, ki da "so trdili nasprotno" (torej v prvi vrsti samega sebe),³⁵ sebe pa pri tem sploh ni omenil. Mnenje, ki ga je prej argumentiral z besedami sv. Tomaža Akvinskega, pa je zdaj pobijal z mnenjem sv. Antonina: "*Kdo bi lahko dodal, da se dado produkti primerjati tudi po stroških, ki jih povzročajo, dalje po tem, ali je stvar, ki se zanje rabi navadna ali redka, nekoliko pa tudi po subjektivni všečnosti. Tako bi dobili nauk sv. Antonina, ki našteva prav te momente kot določujoče vrednost in ceno stvari...*"³⁶ (Če aktualiziramo, se je Ušeničnik tudi tokrat motil, saj je vlogo trga spet upošteval le pogojno.)

"Vojna svetnikov" se je npr. za Andreja Gosarja še dobro končala. Najbolj je Ušeničnik napadel dr. Andreja Pavlica³⁷ (nekakšnega "slovenskega Hohoffa", ki je že 1911 trdil tisto, kar Ušeničnik šele čez nekaj let, pa pozneje v začetku tridesetih let spet zanikal)³⁸ in seveda krščanske socialiste. (Podobna stališča bi sicer Ušeničnik lahko očital tudi J. Ev. Kreku.)³⁹

Tako je v sporu med sv. Antoninom in sv. Tomažem Akvinskim končno prevladal sv. Antonin, pa tudi sv. Tomaž Akvinski ni ostal čisto praznih rok: "*...dobili pa bi tudi nauk sv. Tomaža Akvinskega, ki pravi, da se smatra cena kupnih reči po njih porabnosti*"⁴⁰

Torej isti nauk sv. Tomaža, s katerim je Ušeničnik leta 1920 zagovarjal svojo zdajšnji (diametralno) nasprotno tezo, a se mu je takrat "zdelo",⁴¹ da sv. Tomaž Akvinski smatra "*rabnost le kot pogoj, ker takoj potem navaja zenačenost po delu...*"⁴²

Če torej sklenemo, je iz kronološke primerjave stališč Aleša Ušeničnika o "ceni", "vrednosti" itd. razvidno, kako so (nekateri) ideologi političnega katolicizma v dvajsetih letih "usvojili" marksistično tezo o "presežni vrednosti". Pozneje v tridesetih letih so potem kot razrešitev omenjenega problema ponujali stanovski solidaristični koncept "družbene prenove". Najbrž je kmalu postalo jasno (kar naj bi po Cathreinu že liberalci kmalu spoznali - namreč kako nevarno orožje je v rokah socializma), da s tem v bistvu propagirajo prav stališča svojih idejnih in političnih nasprotnikov.

³⁴ Čas 1931, str. 363.

³⁵ A. Ušeničnik: Izbrani spisi. V zvezek. str. 253-355.

³⁶ Prav tam, str. 249.

³⁷ Ki ga je sicer некоč v zvezi z analizo istega(!) vprašanja celo zelo pohvalil (seveda že leta 1925). Glej A. Ušeničnik: Socialno vprašanje, str. 41.

³⁸ Pri tem mislim seveda strogo na vprašanja "cene", "vrednosti", itd. in ne npr. na etična in druga vprašanja povezav med marksizmom in krščanstvom pri A. Pavlic.

³⁹ Glej Janez Evangelist Krek: Socializem. Ljubljana 1901, str. 55-62.

⁴⁰ A. Ušeničnik: Izbrani spisi. V zvezek. str. 249.

⁴¹ A. Ušeničnik: Uvod v krščansko sociologijo, str. 73.

⁴² Prav tam.

V uvodu omenjeni "beg naprej" se je hitro končal.⁴³ Ušeničnik se je vrnil na svoje prvotno stališče, vse obrate in prekucije pa odpravil s priznanjem, da je takrat o teh problemih sodil "ne brez nagibanja na Marxovo stran".⁴⁴

Njegovo "mnenje" pa v resnici izgleda kakor sinusna krivulja...

"Liberalci pa so kaj premeteni, znajo si usvajati narodnostni monopol."

V naslednjem primeru bom kronološko primerjal nekatera stališča dr. Antona Mahniča do narodnostnega vprašanja. S tem se bom še enkrat dotaknil v našem zgodovinopisju že tolikokrat obdelane tematike. V primeru dr. Antona Mahniča je sistem akomodacije enako prisoten in pregleden, kot celota pa nam vsaj deloma ponuja odgovor na vprašanje, kako je človek, ki se je zavzemal za ohranjanje latinščine in bil proti uvajanju slovenskega jezika v bogoslužju,⁴⁵ nasprotoval "bésedam"⁴⁶ in programu "Zedinjene Slovenije" itd., končno toliko napravil za ohranjanje glagolice,⁴⁷ sodeloval pri podpori majniški deklaraciji⁴⁸ in tudi svojo življenjsko pot zaključil preganjan od italijanskih oblasti, ki so ga obsojale nacionalizma.⁴⁹

V Mahničevih razmišljanjih o narodnosti je opaziti bistvene spremembe, četudi se zdi, da se je njegovo stališče do omenjenega vprašanja radikalno spremenilo šele na Hrvaškem.⁵⁰

⁴³ Dr. Jožko Pirc navaja kot enega najpomembnejših razlogov za omenjeno "spremembo stališč" v zvezi z omenjenimi vprašanji prav papeško okrožnico. Glej. J. Pirc: Aleš Ušeničnik in znamenja časov. Ljubljana 1986, str. 252. To se sicer zdi vprašljivo, če primerjamo interpretacijo okrožnice pri Andreju Gosarju, A. Ušeničniku, Aleksiču, Angeliku Tomincu idr. Interpretacije okrožnice so si pri navedenih avtorjih povsem nasprotujoče in bi jih težko razložili z "Roma locuta causa finita" (prim. J. Pirc, n. d., str. 252). Bolj verjetno je, da je Ušeničnik "razložil" okrožnico na način, ki je ustrezal vse bolj napetim odnosom do krščanskih socialistov. V tem oziru je okrožnica prišla "kot naročena", saj se je Ušeničnik po svojem "begu naprej" brez večjih težav lahko "potegnil nazaj".

⁴⁴ Tako J. Pirc: Aleš Ušeničnik in znamenja časov, str. 252. Avtor se sklicuje na Ušeničnikove Retractationes, Revija Katoliške akcije, II, 1941, str. 235.

⁴⁵ Glej npr. Rimski katolik 1888, str. 295, 267; 1896, str. 53.

A. Mahnič zavrača liberalne katolike, ko pravijo: "Posebno bi ne smela cerkev prezirati narodnostnih teženj. čas je, da popusti staro latinščino, katere narod ne razume, ter uvede v Božjo službo živeče jezike. Toda liberalni katoliki tedaj ne vedo, da je Jezus Kristus sam enkrat za vselej dal ustavo svoji cerkvi..." (Prav tam.)

⁴⁶ Seveda so A. Mahniča motile "besede" predvsem zato, ker so bile "liberalne", kakor je Mahniča motilo "pretirano poudarjanje narodnostne ideje", ker je bila slednja "v rokah" liberalcev: "Liberalci so kaj premeteni, znajo si usvajati narodnostni monopol..." (Rimski katolik, 1888, str. 567.);

"Večina ("besed", op. E. P.) jih ima svoj sedež v gostivni, ali so vsaj z gostivničarjem v ožiji zvezi. To razmerje je večkrat za cele kraje osodopolno." (Rimski katolik, 1888, str. 569.; ali:

"Kdo bi naštel vsa razveseljevanja, vse zlete, besede, plese, godbe itd. ob nedeljah in praznikih...")

⁴⁷ Prim. Ivan Milovčič: Mahnič in glagoljica. Mahničev simpozij v Rimu, Celje 1990, str. 275-285.

⁴⁸ Walter Lukan: Anton Mahnič in nacionalno vprašanje. Mahničev simpozij v Rimu, Celja 1990, str. 138.

⁴⁹ France Vodnik: Narodnost in religija. Prostor in čas, 1971, str. 7-13.

⁵⁰ Ob 15. obletnici Mahničeve smrti je France Jasenovc v "Času" zapisal: "Svoje prvotne nazore o narodnosti je med Hrvati zelo približal resničnemu življenju." (Čas, 1935/36, str. 92)

Izgleda, kot bi v Mahničevem primeru v resnici šlo za spremembe, ki se tičejo njega osebno. Iz spisov v Rimskem katoliku (tj. v njegovem "slovenskem obdobju") je prepoznati človeka, ki je skregan z vsem svetom. Sovražijo ga ženske, politični nasprotniki, ne marajo ga niti njegovi dijaki... Ko se v svojih potopisnih zgodbicah srečuje s svojimi političnimi nasprotniki, jih šele takrat (osebno) prepriča, da le

“Pretirano poudarjanje narodnostne ideje” vidi Mahnič najprej kot “novum”, ki je katolicizmu lahko nevaren. V tem smislu je njegovo “prvo” podajanje definicije naroda temu primerno:⁵¹ *“Ako je pa to res, tedaj ni tudi pojem narod sam na sebi nič, marveč izgovore “narod” si bom vedno predstavil poedinca, kateri govore en in isti jezik.*

Nič več?

*Nič več! Kar je več, bi jaz pripisal nekež duševni bolezni, za katero žalibog boleha naš vek. Ta bolezen je oni panteistični idealizem, ki se je pri nemškem Hegelu razvil do vrhunca.”*⁵²

Tako je Mahničevo stališče že pri postavljanju definicije o narodu “simptomatično”. Mahnič v fiktivnem odgovoru sicer postavlja tudi vprašanje “Kaj več?”, a si hitro odgovori in vprašanje definicije naroda kar najbolj zreducira. V tem smislu mu je tudi vprašanje prioritete ali “vera” ali “narodnost” preprosto rešljivo.

Sicer drži, da se je Mahnič boril proti t. i. “absolutni narodnosti” (ki je sicer takrat v Sloveniji ni nihče zastopal),⁵³ vendar ga je mnogo bolj skrbelo liberalno “*usvajanje narodnostnega monopola*”.

Za Mahniča je “narodnost” problem vrstnega reda ideoloških norm, ki se je “prevrnil” in ga je potrebno “urediti”. S prvo definicijo je postopek preprost - samo “govor” (tj. jezik) si seveda ne more lastiti ideološkega primata.

Ne nazadnje, Mahnič zato napada Simona Gregorčiča, ki si upa opevati “domoljubje”: *“Dalje ne smemo tudi zabiti, da se dandanes domoljubju primeša več ali manj tistega pretiranega čustva, ki se rodi iz moderne narodnostne ideje.”*⁵⁴ (...) *Sploh mora biti pesnik prav previden, ko hoče vero kakerkoli stikati z narodnostno idejo, ker lahko pri tem žali katoliški čut. Odločno obsojati moramo vsako podrejanje verskih resnic narodnostni ideji. Zaradi tega nam pa pesni kaker je “Velikonočna”, nikar ne vgajajo...”*⁵⁵

V tem smislu je Mahniča še bolj v zadrego spravljala pesnik Aškerc, ki je poudarjal zasluge protestantov za slovenski knjižni jezik.⁵⁶

Že leta 1889 je torej Mahnič v Rimskem katoliku med naštevanjem osnovnih zmot katoliškega liberalizma v šesti točki poudaril: *“Največja nevarnost čistosti in odločnosti katoliškega izpovedanja preti dandanes od pretiravanja narodnostne ideje...”*⁵⁷

ni tak “hudobec”... V tem kontekstu se nam Mahnič kaže kot (na nek način) tragična figura, kot človek, ki ga malokdo ima rad ali si ga želi v bližini. (Tu govorim seveda le o tem, kako Mahnič vidi samega sebe...). Izgleda, kot bi šele med Hrvati našel svoje “pravo” mesto v družbi in se znašel “med svojimi ljudmi”, po čemer je (kot se iz tekstov v Rimskem katoliku lepo vidi) ves čas hrepenel. Mislim, da je treba Mahniča videti tudi s tega, čisto osebnega aspekta, ki se tiče (po svoje tragične dimenzije) njegove osebe v času, ko je služboval v Sloveniji.

⁵¹ Spis o nacionalnem vprašanju je napisan v obliki pogovora, kar je Mahnič večkrat praktical.

⁵² A. Mahnič, Rimski katolik 1888, str. 60.

⁵³ Prim. W. Lukan: Anton Mahnič in nacionalno vprašanje. Mahničev simpozij v Rimu, str. 142.

⁵⁴ A. Mahnič, Rimski katolik 1888, str. 85.

⁵⁵ Rimski katolik 1888, str. 88.

⁵⁶ Prim. A. Mahnič. Rimski katolik 1888, str. 318.

⁵⁷ A. Mahnič, Rimski katolik 1889, str. 386.

Leta 1890 zasledimo pri Mahničju že zanimivo novost. Nova definicija bistva "naroda" namreč že dobiva ideološko-ekskluzivistične poteze: "*Kaj tedaj ostane katoličanom? Ločiti se od liberalcev! In to iz ljubezni do tiste domovine, kateri ne morejo v zvezi z liberalci služiti. Narod, da ostane, da se zaveda in napreduje kot narod, to je kot celota, organska skupina, mora imeti s k u p n o* (podč. Anton Mahnič) *duševno podlago.*"⁵⁸

Tako podlago vidi Mahnič seveda izključno v katoliški veri, kar pomeni, da je Mahnič "narodnost" že vgradil v svojo platonistično ideološko shemo "cerkev - država - narod" in je zanj (1890) t.i. "prava narodnost" možna le še iz skupne "duševne podlage", ki da ji je osnova katoliška vera. S tem je seveda Mahnič zanikal stališča svoje lastne definicije iz leta 1888 (njemu in Heglu je zdaj narodnost "več kot le govor") oziroma je zapadel celo (kot pravi sam) "*nekeje duševni boleznj*".

V naslednjem letu je Mahnič to stališče izrecno pojasnil: "*Nam (Slovincem) so bliže nemški in vsi drugi katoličani, kaker liberalci slovenski. In da bi kdaj res prišlo do alternative: kaj hočete žrtvovati - vero ali narodnost? - odgovorili bomo: ohrani naj se nam vera!*"⁵⁹

V nadaljevanju Mahničeve polemike z liberalnimi nasprotniki je torej postala njegova "definicija" naroda (zgolj jezikovna) nezadostna.

Tako Mahnič leta 1892 narodu "doda" še dve komponenti ("vezi"), ki naj bi po njegovem mnenju bili bistveni za razumevanje pojma "narod": "*So pa posebno tri vezi, katere sklepajo posameznike istega naroda: skupnost rodu ali izhajanje iz enega debla, iz katerega izvajajo svoje telesno življenje, genij ali poseben način, po katerem se javlja njih duševno življenje, pa isti jezik, s katerim izražajo duševno življenje...*"⁶⁰

V nadaljevanju polemike postane Mahničju tako najpomembnejši prav ta "duh ali genij" naroda. Ta "herderjanski nastavek" omogoča Mahničju s pomočjo etničnega ekskluzivizma ponovno umestitev narodnostne ideje "pod" versko.⁶¹ Tako je leta 1896 (poleg tega, da nastanka "narodov" ni več povezoval z gradnjo Babilonskega stolpa in t. i. "mešanjem jezikov", temveč ga je izpeljeval iz družine) "narodnost" že povsem uskladil z "vero" in si privoščil tudi izjave v nasprotni smeri: "*Ne bojmo se tedaj, češ, nismo pravi kristjani, ako se nam zasolzi oko ljubezni do domovine, ako se ogrevamo za materin jezik, za narod in njega pravice, za slavo, za srečo njegovo - s tem se šele skazemo prave učence Kristusove.*"⁶²

V Mahničevih definicijah "narodnosti" je tako opaziti spretno evolucijo (akomodacijo), ki je vsekakor in v prvi vrsti posledica prilagoditve "novim razmeram".

Povsem neverjetno se mi zdi, da bi se apologet mahničevega formata ne zanimal za tako pomembno vprašanje kot je bilo v ideološkem in političnem smislu (za

⁵⁸ A. Mahnič, Rimski katolik 1890, str. 150.

⁵⁹ A. Mahnič, Rimski katolik 1891, str. 84.

⁶⁰ A. Mahnič, Rimski katolik 1892, str. 28.

⁶¹ Ob tem naj omenim, da je podoben ekskluzivizem zastopal tudi Luka Jeran že pred Mahničem.

⁶² A. Mahnič, Rimski katolik 1896, str. 45.

ideologijo političnega katolicizma tudi aplikativnem) nacionalno vprašanje. V takem primeru bi Mahničovo "poskakovanje" po definicijah "narodnosti" lahko pripisali "nepoznavanju tedanje znanstvene literature o narodnosti".⁶³

"Ako mi ne povlečemo plebejca na svojo stran, nas prehitite socialisti in porabili ga bodo proti nam! Ne sramujmo se biti demokrati!"

Navedel bom še primer Mahničevega stališča do suverenosti ljudstva in "demokratskega principa" sploh. Tudi v razvoju odnosa do parlamentarne demokracije in suverenosti ljudstva velja podobna oziroma enaka akomodacijska logika.

Spoznanje o nujnosti vstopa v pluralni, večstrankarski politični prostor se je pri večini ideologov političnega katolicizma pojavljalo izmenično s strahom pred eventualnim porazom v "prosti politični konkurenci": *"Liberalni katoliki, ako imate le še kaj katoliške zavesti in čustva, postavljeni ste mej papeža in ložo. Izvolite: aut - aut ! Sploh bi Cerkvi svetovali, da se sprijazni z modernim napredkom in njegovimi idejami. Ali kaker je baje liberalnim katolikom iz srca govoril Falloux: Tudi Cerkev bi morala imeti svoje leto 1789. Tega mnenja je bil tudi stari Dupanloup, ki je leta 1845, gotovo še ves prevzet od slave velikega naroda, takole pisal: Mi odobrujemo in zahtevamo principe in svoboščine od leta 1789." (...)* Čudimo se le kako se morejo sploh še najti mej katoličani taki slepci, da si več obetajo od puhlih fraz 1789, nego od žive in oživljajoče besede katoliške! Da bi se vender liberalni katoliki enkrat za vselej zapomnili, kar jim je Pij IX. zasolil s tem, da je zavrgel nauk tistih, ki menijo, da se rimski papež more in mora sprijazniti in pogoditi z napredkom, z liberalizmom in moderno civilizacijo (sic!) - Syllabus LXXX."⁶⁴

V tem citatu je lepo vidna splošna psihoza, ki je (kot smo deloma že videli) pogojevala tudi Mahničev odnos do nacionalnega, pa tudi drugih vprašanj. Poudarki so podobni, kot pri Mahničevem odnosu do nacionalnega vprašanja.:

1. Tudi demokracija je posledica greha (revolucije) in je plod framasonske, liberalne, židovske ipd. zarote.

2. Zgled, kam vodi "pretirano poudarjanje narodnostne ideje" je Italija (usoda papeške države), zgled, kam vodi "demokratski princip" je francoska revolucija in preganjanje Cerkve v Franciji.⁶⁵

3. Kakor nacionalna ideja (v smislu formiranja nacionalnih Cerkva) je nevarno tudi vnašanje "demokratskega principa" v Cerkev (katoliški liberalizem).

4. Demokratski princip je domnevno ogrožal položaj političnega katolicizma, ker so ga (enako kakor npr. "narodnost") spočetka "usvajali" politični nasprotniki (psihozo je pogojevalo stanje v Belgiji in Franciji). Kmalu pa je postalo jasno, da

⁶³ Prim. W. Lukan: Anton Mahnič in nacionalno vprašanje. Mahničev simpozij v Rimu, str. 140.

⁶⁴ A. Mahnič, Rimski katolik 1888, str. 267-268.

⁶⁵ O tem npr. Georg Franz Willing: Kirche und Staat im 19. Jahrhundert. Kirche und Staat auf Distanz. Uredil Georg Denzler, München 1977, str. 87-101.

bo nujno "usvojiti" tudi ta (demokracijski) princip. Iz teh izhodišč je šele mogoče razumeti (tudi) Mahničev odnos do demokracije.

Leta 1888 je Mahnič popolnoma jasno zapisal: "*Kar pa dandanes politiko še manj priporoča, je moderni parlamentarizem se svojimi volitvenimi borbami in napravami. Koliko so si narodi obetali od konstitucije, in prinesla jim ni drugega, nego vboštvo, dolgove, vojake, liberalizem. Kako srečni smo v Avstriji odkar je začel vladati parlamentarizem, pač sami najbolj občutimo.*"⁶⁶

V tem smislu je Mahnič (v skladu s t. i. "kulturnim sindromom"⁶⁷), enako kakor Gregorčičevo "domoljubje" obsodil "proslavljanje konstitucionalizma" v Vošnjakovem romanu "Pobratimi": "*Celo nepristno je tedaj in rekel bi vže anahronistično konstitucionalizem proslavljati, posebno pa v leposlovnih obliki.*"⁶⁸

Strah pred "demokracijo" pa je imel pri Mahniču tudi zelo konkretne oblike: "*Kdo nam more zagotoviti, da se čez noč ne nagne večina državnega zbora na liberalno levico, da ne dobimo z njo odločno liberalnega ministerstva z radikalno liberalnim ministrom ?*"⁶⁹

"*In pa še celo danes, ko konstitucionalni parlamentarizem sega z bogoskrunsko roko po konkordatih, po svetem zakonu, po vzgoji katoliških otrok...*"⁷⁰

Po Mahničevem mnenju sega po omenjenih "svetinjah" prav "konstitucionalni parlamentarizem" in njegovo stališče je v omenjenem kontekstu popolnoma jasno. Delitev med Cerkvijo in državo, ki naj bi predstavljali zrcalno sliko iste "Civitas dei", tj. vertikalno strukturirane Cerkve in države, forme in vsebine (duše in telesa pri posamezniku), naj bi bila s parlamentarizmom porušena.

Zato Mahnič podobno razmišlja tudi o suverenosti ljudstva:

"*Rodovitnejša tla ljudskemu tribunstvu je pripravil v novejšem času odpad od katoliške cerkve in iz njega izvirajoč racijonalizem. Poslednjega nauke je Rousseau upotrebil na socijalno-politiške razmere; z njegovim "contrat social" je dobilo ljudsko tribunstvo novo, načelno utemeljitev ter postalo sredstvo, katerega se poslužuje ljudstvo, da si vkróčuje vladarje ter jih, kot edini samooblastnik, odstavlja, postavlja, njihovo oblast omejuje, kaker mu ljubo. Rousseaujeva teorija je podelila narodnemu tribunstvu nedotakljivost; a obenem jo je postavila kot samovoljno oblast nasproti cerkveni in državni avtoriteti.*"⁷¹

Malo pozneje (a istega leta) pa je Mahnič v zvezi z ustavno ureditvijo zapisal že tudi: "*Konstitucija je v mnogih ozirih boljša od čisto monarhične vladavine. Največ pa koristi konstitucija javnemu blagru, ker se v njej vlada posvetuje z ljudskimi zastopniki ter ji je mogoče natančniše spoznavati potrebe in želje narodove...*"⁷²

⁶⁶ Rimski katolik 1888, str. 417.

⁶⁷ Prim. Dimitrij Rupel: Besede božje in božanske, str. 261-291; ali Tomo Virk: Slovenska nacija in slovenska literatura. Slovenci in prihodnost, Ljubljana 1993, str. 254-255.

⁶⁸ A. Mahnič, Rimski katolik 1889, str. 254.

⁶⁹ A. Mahnič, Rimski katolik 1889, str. 418.

⁷⁰ A. Mahnič, Rimski katolik 1888, str. 257.

⁷¹ A. Mahnič, Rimski katolik 1890, str. 268.

⁷² A. Mahnič, Rimski katolik 1890, str. 275.

Čez leto je Mahnič v polnem nasprotju z zgornjim citatom (že spet) nostalgično razmišljal: *"Monarhi imajo le še senco nekdanje oblasti - inicijativa postavodajalna, iz katere prav za prav izhaja vse politično gibanje in življenje, nahaja se pri ljudstvu, ki jo izvršuje po svojih zastopnikih; monarhi kmalu ne bodo imeli drugega posla nego sklenjene postave podpisavati (...). Stara beseda je izgubila nekdanji pojem - duh republikanski prodira; ali ne, recimo kar je še slabše - duh nihilizma tj. duh negacije vsake objektivnosti in avtoritete: to je sad konstitucionalizma, v katerem se resnica in pravo določuje in menjuje po večini glasov."*⁷³

Mahnič tako na eni strani obžaluje "brezbožni razvoj", na drugi pa vendar poziva na akcijo v novih okoliščinah. Njegovo stališče je še najbolj razvidno ob primeru francoskega kardinala Lavigerieja, ki je s pozivom francoskim katolikom, naj aktivno sodelujejo v politiki francoske republike, v Franciji dvignil veliko prahu (kardinal se je posebno zameril katoliškim monarhistom). Mahnič je kardinala sicer branil, a ob tem pojasnjeval svoj pogled na problem. Po Mahničevem mnenju naj katoličani, če je obstoječe stanje republika, v politiki sodelujejo, a s ciljem, da stanje obrnejo "sebi v prid". Iz članka je povsem jasno, kakšen je za Mahniča "pravi red" in kakšna je "negativna paradigma", sprožena (idejno) z razsvetljenstvom:

- monarhija
- konstitucija
- republika
- socializem
- nihilizem.

Po Mahniču naj bi katoličani sodelovali v politiki (ozdravitve) kateregakoli "morbidnega stanja" oziroma obdobja, a seveda "s figo v žepu": *"Ni li mogoče vse to doseči po republikanski ustavi? In je li s tem - v tolažbo monarhistov - na vekov veke izključena iz Francije monarhija? Nikaker ne!"*⁷⁴

Iz izjav je razvidno, da zastopa Mahnič povsem monarhistično stališče. Monarhijo ima za najpopolnejšo obliko vladavine, zavrača parlamentarizem v vsaki obliki, postopno pa se že približuje tudi republikanskim načelom: *"On vnema (Lavigerie, op. E. P.) Francoze za republiko ne radi republike, ampak radi Cerkve, radi domovine katera se ne more v današnjih razmerah osvoboditi iz jarma framonstva nego s tem, da se Francozi krepko brez pomisleka oklenejo republike."*⁷⁵

Še določneje je Mahnič pojasnil, kako razume resnično "legitimnost": *"Orleanci se na Francoskem ne smatrajo za legitimne v pravem pomenu, ampak le v ožišem pomenu, ukoliker jim namreč pristojno pravo do prestola vsled njih sorodstva se starejšo linijo burbonsko. Po različnosti načel se razlikuje tudi vladarski simbol obeh linij: starejše burbonske linije simbol je bela zastava, zastava "najbolj krščanskega kralja". Ona izraža princip krščanski, po katerem, ako ga vupotrebimo*

⁷³ A. Mahnič, Rimski katolik 1891, str. 155.

⁷⁴ A. Mahnič, Rimski katolik 1891, str. 161.

⁷⁵ A. Mahnič, Rimski katolik 1891, str. 162.

na kraljevo oblast, so vladarji ne pooblašcenci naroda, ampak boga, tedaj vladarji ne po volji ljudski, ampak "po milosti božji". In kralj, ki izpoveda ta princip, mora dosledno svojemu vladanju podstaviti krščansko podlago, ter na tej povespešeno srečo in velikost narodovo - brez pogajanja z liberalnimi in revolucijskimi načeli. Vladarski simbol linije orleanske je trobojnica francoske revolucije, ki kot taka dovolj označuje vladarske težnje Orleancev.⁷⁶

Ob tem je posebno zanimiva Mahničeva "teorija" o "legitimnosti", ki jo deli na "širšo" (vladar po krvni liniji) in "ožišo" (vladar po milosti božji). Zadnjo mora vladar šele dokazati, obe pa predstavljata po Mahniču določeno stopnjo legitimnosti.

V pristajanju na monarhični princip je šel Mahnič končno tako daleč, da je s pozivanjem na državljansko vojno prišel v nasprotje ne samo s sv. Tomažem Akvinskim, temveč tudi s papežem Leonom XIII. in seveda (kar je za sistem akomodacije najbolj zanimivo) tudi sam s sabo oziroma s svojimi principi, ki jih je sicer razglašal za "nedotakljive": "*Res sicer, da so se republikanci zavezali k uporu, ko bi monarhisti skusili Chamborda povabiti na Francosko, res, da se bi bila reč težko iztekla brez domače (beri državljanske, op. E. P.) vojske, toda ali ni vredna sveta stvar svojih žrtev, posebno tedaj, ko je upanje, da bo zmagala?*"⁷⁷

Cilj torej Mahniču nesporno posvečuje sredstva: cilj = sveta stvar = monarhija! Mahnič se je tokrat v svoji apologetski, akomodacijski logiki očitno znašel na točki, ko je pozival k uporabi proti socialni oblasti, ki je sicer (tudi po njegovih lastnih načelih) vsaka od Boga. Glede tolikokrat omenjanih "načel" je popolnoma vseeno, če se Mahničovo mnenje nanaša na stanje v Franciji.

Sčasoma je tudi Mahnič dojel neizbežnost nove smeri družbenega razvoja in leta 1894 je opozarjal na sv. Tomaža Akvinskega, ki da mu je prav "*monarhija omejena po aristokraciji in demokraciji, vzor državne oblike*"⁷⁸; vendar izgleda, da se Mahnič s parlamentarizmom, ki "je izšel iz francoske revolucije", nikakor ni mogel sprijazniti: "*Glavna pridobitev teh idej ima biti naš parlamentarizem; v njem ima ljudska volja po svojih zastopnikih izvrševati svojo vrhovno oblast (suverenost). Mi pa menimo, da krutišega samosilstva sploh biti ne more...*"⁷⁹

Mahnič se do parlamentarizma in ljudske suverenosti torej obnaša na podoben način kakor do nacionalnega vprašanja. Tudi parlamentarna demokracija je po Mahniču posledica pregrešnega razvoja, ki se začenja včasih v renesansi, včasih z razsvetljenstvom in kulminira s francosko revolucijo. Po zgledu kardinala Lavigerieja in papeža Leona XIII. sicer v nastali situaciji ne namerava ostati pasiven, a s stanjem se nikakor ne more sprijazniti. Med že omenjeno formo in vsebino (harmonijo med cerkvijo in državo) se je vrinil tujek, tj. demokracija, ki nenadoma odloča, "*ali ima Bog letos še pravico do šolske mladine ali ne*" itd.⁸⁰

⁷⁶ A. Mahnič, Rimski katolik 1891, str. 159.

⁷⁷ Prav tam.

⁷⁸ A. Mahnič, Rimski katolik 1894, str. 190.

⁷⁹ A. Mahnič, Rimski katolik 1894, str. 196.

⁸⁰ Prav tam.

Bistveno spremembo je opaziti leta 1894 v članku "Meje državne oblasti", kjer Mahnič v poglavju z zgovornim naslovom "*Ljubimo politično svobodo!*" svoje stališče že bistveno korigira in poziva k politični akciji in ljubezni do "politične svobode".⁸¹

Tako je postopoma postalo jasno, da je nostalgija po "stari družbeni harmoniji" povsem nekoristna in tekma v prosti politični konkurenci neizbežna. Rimski katolik se je v tem smislu že ukvarjal z novimi vprašanji, ki jih je morda še najbolje povzel dr. Josip Pavlica: "*... kako naj se Cerkev drži nasproti borečim se strankam in kako naj si pridobi, dokler je še čas, one sloje, v kojih roke pride politična oblast v XX. stoletju?*"⁸²

Na to avtor ugotavlja, da se s plemstvom ne gre več povezovati, še manj z razumništvom, saj je "*znanost žalibog v službi nevere in brezbožnosti*". Enako naj se cerkev ne veže z "bogatajci" (tj. liberalci), saj naj bi bili večini Židje, njihova politična oblast pa vse bolj na trhlih nogah. Ostalo je še "ljudstvo": "*Ali naj se Cerkev oklene ljudstva? Da, ali ljudstvo bo treba organizovati v skupine in stanove. Da bi ljudstvo kot število premagalo, ne more nam biti prav. Vtegnilo bi se to zagovarjati enkrat za vselej, tj. pozvalo naj bi se število enkrat, da si izbere prave može, ki potem ljudstvo organizujejo in razdrobljeno društvo preosnujejo v socialne skupine in stanove, družine in zadruga, ali da bi stalno obveljalo število (neposredna občna volilna pravica), ni želeti.*"⁸³

* * *

Podobnih primerov bi s kronološko primerjavo lahko navedli veliko. Pri vseh je opaziti, da tolikokrat omenjana in "nespremenljiva načela", o katerih naj ne bi nikoli "barantali", "znamenja časov", pogled "sub specie aeternitatis" itd. predstavljajo v času modernizacije in hitrega družbenega razvoja zgolj sinonime za različne sisteme "akomodacije", katere edini smoter je ohranjanje dominantnega mesta in vpliva v družbi. Pri tem aplikacija opisane metode ni posebej selektivna - celo nasprotno - lastno "večno in neizpremenljivo načelo ali resnica" dobiva v sistemu akomodacije najrazličnejše oblike; v velikem številu primerov prehaja po krožni poti v svoje lastno nasprotje ali si je v nasprotju že v izhodiščni definiciji (contradictio in adiecto). V tem smislu je v času, ki ga opisujem, težko govoriti o "končnih sodbah" posameznih ideologov slovenskega političnega katolicizma ali njihovih stališčih do posameznih aktualnih družbenih vprašanj.

Omenjene strategije in taktike jasno kažejo, kako je bil tolikokrat omenjani pogled na družbo - "sub specie aeternitatis" - v tem času močno zamegljen, če že ne povsem zabrisan in nejasen. Zgodovina je vse bolj kazala svojo lastno notranjo logiko in če je tak pogled omogočal popolnoma iste sklepe ob opazovanju rimskega kolona ali srednjeveškega kmeta (v presledku skoraj tisočih let), je postajal že v devetnajstem stoletju povsem neuporaben.

⁸¹ Prav tam.

⁸² Josip Pavlica, Rimski katolik 1894, str. 437.

⁸³ Prav tam.

Egon Pelikan

**AKKOMMODATION DER IDEOLOGIE DES POLITISCHEN KATHOLIZISMUS AUF
SLOWENISCHEM BODEN**

Beispiel der "Werttheorie" von Aleš Ušeničnik und der "Definition der Nation" und der
"Suveränität des Volkes" von Anton Mahnič

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im Beitrag versucht man an einigen Beispielen einige Eigenschaften der Ideologie des politischen Katholizismus auf slowenischem Boden aufzuzeigen, die für die Zeit seiner Konfrontation mit der Modernisierung charakteristisch waren. Das allgemeine Paradigma, das zwar charakteristisch für die Veränderung im Verhältnis des politischen Katholizismus zu den gesellschaftlichen Schlüsselfragen in ganz Mitteleuropa der damaligen Zeit ist, gilt (natürlich mit einigen Besonderheiten) auch für den slowenischen Raum. Die Ergebnisse solch eines chronologischen Vergleichs der Veränderungen der Idéenausgangspunkte (was die Folge der Akkommodationslogik war) entsprechen größtenteils auch den Analyseergebnissen, die von Ernst Hanisch anhand der Ideologeanalyse des politischen Katholizismus in Österreich vorgestellt wurden. Ebenso wird die These des deutschen Historikers Helmut Rumpler bestätigt, der behauptet, daß in der Politik der mitteleuropäischen Staaten nach dem Zerfall der Monarchie in mancherlei sehr deutlich das Erbe (Paradigma) der gemeinsamen historischen Entwicklung zu bemerken ist.

Die Beispiele im anführenden Text zeigen einerseits das Verhältnis des politischen Katholizismus zu einigen aktuellen Fragen auf, die mit politischen Verhältnissen auf slowenischem Boden in Verbindung stehen, andererseits aber die allgemeinen Charakteristiken in der Akkommodation der Ideologie, die im slowenischen politischen Raum gute fünfzig Jahre vorherrschte. In hinsicht auf die immer schnelleren Veränderungen und die neue gesellschaftliche Lage konnte der politische Katholizismus (mit seiner konservativen Haltung, der die unveränderte Lage zwar des öfteren am besten zusagte) immer schwerer adäquate Antworten auf immer neue gesellschaftliche Frage geben. Bei zahlreichen Fragen dieser Art (die alles von Kino, Fremdenverkehr, Knaus-Ogino Theorie, parlamentarische Demokratie usw. umfassen) reagiert die Ideologie des politischen Katholizismus (eivernehmlich mit der Akkommodationslogik) auf verschiedene Weisen, die aber nicht ohne bedeutende gemeinsame Züge sind.

Dabei treffen wir die s.g. "Immunisierungsstrategie", die "ethische und ethnische Exklusivität" auf "religiöser" Basis, die "äußeren" und die "inneren" Feinde, die s.g. "Flucht nach vorn", den Antisemitismus, Antiliberalismus (später in den dreißiger Jahren den Antikommunismus) usw.

Die aufgeführten Strategien sind in ihrem Sinn das Ergebnis der Idéendesorientierung des politischen Katholizismus bei der Konfrontation mit der Modernisierung, Säkularisation, dem gesellschaftlichen und politischen Pluralismus usw. Erst der chronologische Vergleich der Stellungnahmen zeigt deutlich die Applikation der aufgeführten ideologischen Strategien und Taktiken auf. Die Ansicht "sub specie aeternitatis" wurde in dieser Zeit deutlich unklar, auch wenn sich darauf Apologete wie z.B. Dr. Aleš Ušeničnik beriefen, der bereits aufgrund seines unwahrscheinlich umfangreichen Wissens in seiner Zeit zweifellos zu den größten Intellektuellen des europäischen Formats zählte.

Die Geschichte hat in dieser Zeit stark "überholt"...

INŠTITUT ZA NOVEJŠO ZGODOVINO

PRISPEVKI

ZA

NOVEJŠO

ZGODOVINO

PODJETNIŠTVO

NA SLOVENSKEM

Najvidnejši slovenski gospodarski zgodovinarji predstavljajo slovensko podjetnost od uvajanja manufaktur do 20. stoletja, ko je z razvojem kapitalizma prav podjetništvo omogočalo gospodarski razvoj na Slovenskem. Razprave obravnavajo strukturo podjetnikov, načine udejanjanja njihove podjetnosti in rezultate le te na naših tleh. Drugi poudarek pa je na prikazu zamenjave zasebnega podjetništva s kolektivnim po drugi svetovni vojni.

PRISPEVKI ZA NOVEJŠO ZGODOVINO zapolnjujejo s tem dosedaj v slovenskem zgodovinopisju malo poznano področje naše preteklosti.

CENA 1500,00 SIT