

Rožmanova misel med načelnostjo in zgodovinskostjo

Filozofski kontekst razumevanja katoliške načelnosti pri škofu Rožmanu

Uvod

Škofa Rožmana ni mogoče obravnavati neprizadeto. Nekateri so nanj besni, nekaterim je ob njem nerodno, so pa tudi nekateri (in ti smo danes tukaj zbrani), ki gojijo do njega globoko spoštovanje. Ker torej škofa Rožmana ni mogoče obravnavati neprizadeto, z distanco, nam to nakazuje, da se je v njem in skozenj zgodilo nekaj bistvenega. Da se je v njem razkrilo bistvo dobre, v kateri se Slovenci danes nahajamo. Od tod pa izhaja velika zahteva, ki jo čutimo vsi tukaj zbrani, da to bistvo, personificirano v Rožmanovem liku, razklenemo, a ne zato, da bi se do njega scientistično distancirali, ga obravnavali kot nekakšen objekt, pač pa, da bi se pustili od njega resničneje in polneje voditi, da bi se pustili od njega podučiti, da bi nam njegova eminentna historičnost postala prava *magistra vitae*.

I. Izjemnost Rožmanovega lika

Kaj je torej zgodovinsko jedro Rožmanovega lika? Vsem nam je jasno, da se je v svoji nakazani odločilnosti lahko polno razodela le v tistem času, ki je za sedanje slovenstvo najbolj usoden. To pa je čas slovenskega državljanskega spopada 1941-1945. Škof Rožman je bil dejaven pred tem časom in po tem času, a nikoli tako kot ravno v tem času ni zaznamoval slovenske zgodovine. Zdi se, da je bilo vse, kar je počel prej in kar je počel kasneje, le zaplet in razplet tega tragiškega vrhunca.

Kaj je torej tisto izjemno, tisto nenavadno, kar označuje Rožmanovo ravnanje v tem usodnem času.

Z eno besedo moramo reči: načelnost.

Z drugo besedo pa: miroljubnost.

Ne vem, če si je možno zamišljati v danem položaju, ko je bila revolucija že na delu, človeka, ki bi tako kot škof Rožman združeval v sebi ti dve za marsikoga nezdržljivi potezi, ki pa sta, kot bomo videli, že od Sokrata dalje dejansko neločljivi.

Težko si je namreč predstavljati v slovenski zgodovini človeka, ki bi tako kot škof Rožman poosebljal (v skladu s katoliškim družbenim naukom) radikalno antikomunistično stališče, ki bi poosebljal ostrejši načelni boj zoper to zmoto.

A prav tako težko si je predstavljati v naši zgodovini človeka, ki bi bil ob tej jasni obsodbi načelne zmote do njenih nosilcev ne le bolj usmiljen, temveč prav dialoško razpoložen, pač po Avguštinovem reku: "*Occidite errores, diligite errantes*".

Naj preletim glavna besedila, ki se običajno navajajo v podporo Rožmanovega ostrega antikomunizma. Najbolj pogosto se navaja v tem smislu Rožmanovo *Pastirsko pismo o nevarnosti brezbožnega komunizma* z dne 30. novembra 1943,¹ tj. sredi divjanja revolucije. V tem času oblikuje Rožman več podobno zasnovanih pridig,² vendar že njegova besedila iz sredine 30. let³ poudarjajo nevarnost in zmotnost komunizma, pač v skladu

s papeškima okrožnicama *Quadragesimo anno* (maj 1931) in zlasti *Divini Redemptoris* (marec 1937). To je obenem čas, ko na nevarnost komunizma opozori tudi *Pastirsko pismo jugoslovanskih škofov* iz leta 1937. Leto 1937 je bilo v tem smislu sploh prelomno zaradi dogodkov v Španiji. V tem okviru spada med Rožmanova predvojna protikomunistična besedila tudi krajši tekst z naslovom *Sodbe o dogodkih v Španiji*,⁴ ki je izšel avgusta 1937, kot odgovor na Kocbekovo *Premišljevanje o Španiji*, ki pa je izšlo marca istega leta.⁵ Istega leta je na pomladni pastoralni konferenci glavni referat nosil naslov *Nevarnost komunizma in obramba pred njim*.⁶ Med tovrstnimi predvojnimi besedili se običajno navaja tudi pastirsko pismo iz leta 1940, ki nosi sicer naslov *O verski vzgoji mladine v šolski in pošolski dobi*, vendar ravno v tem okviru svari pred lažnostjo komunizma.⁷

Če se vrnemo k pastirskemu pismu s konca novembra 1943, vidimo, da to najostreje in najobsežneje od vseh navedenih besedil tematizira nevarnost komunizma. Ta tematizacija doseže svoj vrhunec in sklep v stavku iz zadnjega odstavka, ki se glasi takole: "V kratkih opisih sem vam opisal nevarnost brezbožnega komunizma in vašo krščansko dolžnost boriti se z vso odločnostjo zoper to nevarnost, ki grozi vašim dušam in vašemu zemeljskemu življenju".⁸ Bojeviti ton bi dal na prvi pogled slutiti, da temu pismu lahko sledi le križarski vzklik "Deus lo volt" tik pred naskokom z izdrtimi meči. Pa kaj kmalu vidimo, da temu sploh ni tako. V tem istem pastirskem pismu nam škof Rožman daje razumeti, da si ta boj predstavlja zelo drugače: "Moramo govoriti, četudi bi nas nekateri ne marali poslušati ali nas zaradi tega preganjali ali pa nam s smrtjo grozili. Svojo od Boga naloženo dolžnost moramo storiti, da ne bomo pred večnim Sodnikom odgovorni za to, če bi zaradi našega molka duše zapadle brezbožstvu."⁹ In dalje: "zoper komunizem [moramo] govoriti,

zavračati zmote in poučevati";¹⁰ še pred tem naletimo v tem smislu na poziv k študiju socialnih vprašanj,¹¹ nato na poziv h karitativni dejavnosti do tistih, ki jih je revolucija prizadela¹² ter končno k molitvi v duhu pokore, zlasti za spreobrnjenje zaslepljenih rojakov.¹³

Nič meča torej, nič križarskega razpoloženja. Škof Rožman si konec novembra 1943 spopad s KP predstavlja predvsem kot naskok z besedo: z besedo molitve in besedo argumenta. Kako je to mogoče, če vemo, da je do tiste jeseni 1943 komunizem na Slovenskem že dodobra razkril svoje krvave karte? Je bilo tedaj sploh še možno upati, da se bodo komunisti spametovali? Smo morda škofu iztrgali par stavkov iz konteksta in jim vsilili pomen, ki ga sicer niso imeli?

Če se razgledamo širše po Rožmanovih besedilih, vidimo, da je orisana drža do komunizma, ki je odločno obsojala nauk, a hkrati odvrčala od uporabe sile zoper njene nosilce, nekakšna presenetljiva stalnica pri škofu Rožmanu. Oktobra 1941, ko je komunizem pri nas že začel jasno kazati svoje namene, ni v pastirskem pismu zoper brutalne metode KP postavljajl meča, temveč ustrezen poduk: "Naša verska in narodna dolžnost je, da proti taki zaslepljenosti in kratkovidnosti ljudstvo pravilno poučimo, mu odpremo oči, da bo spoznalo, v kakšno zlo taki podvigi vodijo, da zavarujemo navdušeno a nerazsodno mladino...".¹⁴ To neverjetno vero v moč argumenta zoper argument moči je škof Rožman na dovršen način izrazil v govoru ob grobu vidnega člana KA Jaroslava Kiklja, ki ga je VOS umorila 18. marca 1942. V tem govoru škof Rožman prosi Gospoda, naj maščuje to nedolžno kri. Vendar je ta poziv k maščevanju, podobno kot zgornji poziv k boju, le prispodoba: "Pravični sodnik, ki si maščevanje sebi pridržal, rotimo Te, maščuj se za nedolžno prelito kri. Maščuj se tako, kakor si maščeval kri svojega prvega mučenca Štefana, da si spreobrnil preganjalca Savla v svojega naj-

gorečnejšega apostola. Gospod, maščuj se nad neznanimi krivičnimi sodniki, nad brezvestnimi morilci in nad vsemi, ki od strasti zaslepljeni njihove zločine podpirajo in odobravajo in še po smrti lažne klevete v opravičilo zločina širijo, maščuj se tako, da jim snameš mreno zablode raz zaslepljene oči, da zagledajo svetlobo Tvoje resnice in ljubezni in se iz preganjancev Tvojega kraljestva spreobrnejo v Tvoje zveste služabnike.”¹⁵ Podobno nekaj dni kasneje, 26. marca, škof Rožman poziva vernike, naj prosijo Boga za pomoč, “naj opere s slovenskega naroda madež bratomornega boja, naj omehča srca morilcev, da v kesanju rešijo svoje duše večnega prekletstva [...]”.¹⁶ Vidimo, da je boj zoper komunizem predvsem ali že kar izključno duhovni boj. O fizičnem boju, o pozivu k uporabi represivnih sredstev, sploh ni sledu. O tem priča tudi njegova dejavnost posredovanja za interniranje in obsojence, kjer škof ni razlikoval med komunisti in nekomunisti: posredoval je za vse enako. Najbolj znan je tu primer posredovanja za znanega komunisto Toneta Tomšiča.¹⁷ O tem dialoško-misijskem tonu njegovega odnosa do komunistov priča dobro znano dejstvo, da so potekali razgovori med njim in KP vsaj do februarja 1943.¹⁸ Vse te ugotovitve nas silijo k strinjanju s stališčem, ki ga je do te ključne poteze Rožmanovega odnosa do komunizma na Slovenskem zavzela dr. Tamara Griesser-Pečar v knjigi *Rožmanov proces*: “Medtem ko se je [škof Rožman, op. IK] nedvomno obrnil proti komunistični ideologiji, je v svojih pridigah vselej znova jasno povedal, da to nasprotovanje velja komunizmu, ne ljudem. Svoje ‘maščevanje’ je videl v tem, da bi marsikateri Savel postal Pavel. Iz zapisnika 12. seje pripravljalnega odbora za praznovanje prvih sobot 19. 6. 1943 na primer - prisoten je bil tudi Rožman - je popolnoma jasno, za kaj je škofu šlo, namreč za spravo in spreobrnjenje brezbožnikov. Javno naj bi molili ‘za tiste, ki so v gozdovih’, za ‘spreobrnjenje gre-

šnikov in za stanovitnost v veri tistih, ki so bili prisiljeno odvedeni od doma ali zapeljani.”¹⁹

Nekakšno nezaslišano zaupanje v moč besede, v moč argumenta, v moč molitve, ki ob sebi ni čutila potrebe po argumentu moči: za to se zdi, da je vodilo škofa Rožmana v tej njegovi temeljni življenjski drži. To je bila seveda drža, ki je lahko ob soočenju z brutalno zakrknjenostjo komunistične partije vodila le v zgodovinski polom. Vendar ne glede na to pri škofu Rožmanu ta drža imponira v vsej svoji doslednosti.

Če je ta drža v dani situaciji lahko vodila le v zgodovinski polom, je pa bilo to seveda tudi zato, ker je bila sama že zamišljena kot usmerjena v nezmogovinsko ali bolje nadzgodovinsko zmago: v mučeništvo, v svetost. Ta Rožmanova naravnost na mučeništvo pride pretresljivo do izraza v zapisu, ki je nastal po vojni, leta 1950 ob škofovem svetloletnem romanju v Rim. V njem izrazi, kako se ga je tedaj posebej dotaknilo maševanje v katakombah sv. Kalista, saj se je spomnil, kako je na istem kraju maševal že leta 1938: “*Tedaj je stala okrog oltarja četica mladih apostolov, članov dijaške KA. Z odprtimi dušami so poslušali govor o junaštvih mladih rimskih kristjanov pred tisoč sedemsto leti; po svetem obhajilu, ki so ga vsi prejeli, so v svojih srcih obljubili Kristusu Kralju zvestobo do smrti. Tistih fantov ni več mnogo pri življenju. Ob komunistični revoluciji so bili pomorjeni, ostali so zvesti do konca. - Danes imamo tudi Slovenci svoje ‘katakombe’, kjer počivajo izmučene in strte kosti tisočev, ki so bili mučeni in pobiti predvsem zavoljo tega, ker niso hoteli služiti brezbožnim silam.*”²⁰

To je bilo Rožmanovo pojmovanje zvestobe katoliški načelnosti, ki ni le zvestoba vsebini načela, pač pa tudi (zgodovinsko nemočni) moči načela zoper načelo moči. V tem temeljnem pacifizmu tako zasnovana načelnost po nujnosti vodi v zgodovinsko trpnost, v sokratsko mučeniško držo.

II. Korenine te izjemnosti: intelektualizem Rožmanove načelnosti in njegovo mahničevsko poreklo

Orisana mučeniško-načelna drža, ki pride pri Rožmanu tako dosledno do izraza, je bila sicer širše zastopana v tedanji slovenski katoliški skupnosti. Lahko bi rekli, da je bila, kljub določenim izjemam, značilna zanjo kot celoto.

V tem izstopa najprej drža KA, ki je v svoji mučeniški naravnosti že izražena v ravnokar navedenem citatu. Znano pa je, da je voditelj KA Ernest Tomec odločno zahteval, naj se člani KA ne ukvarjajo niti s politiko niti (v medvojnem času) z oboroženim odporom, pač pa edino z apostolatom, tj. z *“ideološko fronto”*.²¹ Kot se spominja nekdanji član KA: *“Do smrti profesorja Ernesta Tom-*

*ca in še po njegovi smrti je veljalo strogo načelo, da je vsak član ‘eo ipso’ izključen, če se vključi v oboroženo borbo proti partizanom.”*²² Načelni boj KA je bil neizprosni, a je izključeval fizični boj.

V istem smislu odklanjanja represije kot ustreznega sredstva za boj zoper komunizem je treba razumeti tudi celo vrsto intervencij katoliških prvakov v bran slovenskim komunistom pred antikomunističnimi ukrepi v predvojnem času. Tako je znano, kako je škof Rožman že dvakrat pred vojno, in sicer leta 1932 in 1935, posredoval za Toneta Tomšiča, ki je bil zaprt v Sremski Mitrovici.²³ Prav tako je Lambert Ehrlich leta 1936 posredoval za izpustitev Borisa Kidriča iz avstrijskega zapora²⁴ in v istem duhu so poslanci SLS reševali komuniste v Trbovljah pred pendreki in revolverji Orjune.²⁵



Petra Hulicius-Mack: Nobene težava ni tako velika, da bi si morali vzeti življenje

Tudi odločitev bana Marka Natlačena, da po okupaciji ne preda italijanski policiji seznamov KPS, s katerimi je razpolagal, je težko razumeti drugače kot v nakazanem duhu temeljnega pacifizma tedanje slovenske katoliške skupnosti.²⁶ V nakazanem smislu vere v to, da je moč argumenta nad argumentom moči, je treba najbrž tudi razumeti poskuse sporazumevanja s KP na strani protirevolucionarnega tabora v času kapitulacije Italije.²⁷

Od kod ta neverjetna vera v moč ideje in ta neverjetni prezir do uporabe sile tudi tam, kjer bi se njena uporaba zdela na mestu po vseh demokratičnih standardih? Ne smemo namreč pozabiti, da KP v zadnji posledici ni bila nič drugega kot visoko usposobljena teroristična organizacija z močnim zaledjem in jo je bilo torej povsem na mestu preganjati s silo, kot se preganja sleherni organizirani kriminal.

Mislim, da je možno razvozlati to vprašanje, če imamo pred seboj neznanski vpliv, ki ga je imela misel Antona Mahniča na predvojno slovensko katolištvo. O tem vplivu je bilo že veliko napisanega.²⁸ Včasih se s tem vplivom morda pretirava oz. se ga vidi tam, kjer ga v resnici ni bilo,²⁹ vendar na tej točki načelnega boja kot oblike pacifizma mislim, da je ta vpliv dejansko zaznaven. Že Aleš Ušeničnik je namreč v eni izmed svojih oznak Mahničeve filozofije izpostavil njen izraziti intelektualizem: "*Dr. Mahnič je bil izraziti intelektualist. Zato je vedno ponavljal, da je treba filozofije in filozofije. Ta zahteva je kajpada upravičena, zelo upravičena, a sama filozofija vendarle tudi ni vse. (...) V prvi dobi se je skoraj zdelo, da mu je kakor Sokratu spoznanje že krepost. Naglašal je tako zelo načela, kakor da je spoznanje načel že vse. V poznejši dobi so ga izkušnje uverile, da ni tako.*"³⁰ Vendar v tej poznejši dobi Mahnič ni več deloval na Slovenskem. Na Slovenskem je deloval in vplival, neznansko vplival Mahnič kot sokratik, ki je s svojim prodornim poznavanjem

logike in metafizike, tj. z močjo svojih argumentov, zmlel slovenski liberalni tabor tako, da je pokazal na njegovo neutemeljenost oz. na to, da temelji na niču, na nihilizmu.³¹ Da je pod ravnjo, ki jo je evropski misli začrtal Parmenid, s svojim odkritjem zakona neprotislovnosti, ki ga je Mahnič preoblikoval v svoj znameniti *aut-aut*. Zdi se, da je ta velikanski uspeh Mahničeve misli nad liberalnim taborom, ki obenem označuje dobo vzpona katoliškega gibanja na Slovenskem, to isto gibanje prepričal, da katolištvo lahko zmaguje v okviru demokratične družbe brez potrebe po uporabi sile, z golo močjo svojih argumentov.³² Še več: prepričal ga je, da manj ko se poslužuje sile in bolj ko se poslužuje čiste logike, bolj je zmagovit. To je seveda držalo, če je nasproti sebe imelo liberalni tabor, ki je po svojem bistvu pristajal na demokratični okvir. Ko pa je slovensko katoliško gibanje naletelo na komunistično partijo, ki na demokratični, tj. na dialoški politični okvir ni pristajala, pač pa je pristajala edinole na okvir od nje vodenega nasilnega prevrata in temu sledeče diktature, je mahničevski sokratizem naletel na nepremostljive težave.

III. Rožmanov intelektualizem in odsotnost tradicionalističnega filozofskega izročila na Slovenskem v 20. stoletju

Kako to, da je tak sokratski intelektualizem, z nakazanimi zamejenostmi, sploh vzbrstel v okviru slovenske katoliške misli, ko vemo, da je drugod po Evropi katoliška skupnost znala drugače, ustrezneje reagirati na problem komunizma?

V Španiji, denimo, so škofje že 1. julija 1937 (tj. dobro leto po začetku komunističnega nasilja)³³ nastopili s skupnim pastirskim pismom, v katerem so se povsem eksplicitno postavili na stran Francovih vstajnikov kot branilcev in prinašalcev reda

in miru v anarhično-revolucionarne razmere republikanske Španije.³⁴ Pri škofu Rožmanu moramo čakati na jasnejše pozicije zoper OF do jeseni 1943. Pravzaprav je šele avgusta 1944 slovenska duhovščina, zbrana v Ljubljani na protikomunističnem zborovanju, pod Rožmanovim predsedstvom jasneje podprla domobranski boj.³⁵ Glede na to, da se je komunistično nasilje pri nas začelo že poleti 1941, lahko rečemo, da je naš episkopat zamujal s približno primerljivimi reakcijami za dve leti glede na svoje španske soprobrate. In to ob upoštevanju razvejanosti španske Cerkve, ki jo je bilo že na tehnični ravni težje združiti v skupno izjavo kot pa slovensko, ter ob upoštevanju kronološkega dejstva, da se je imela slovenska Cerkev možnost učiti iz španske izkušnje, medtem ko se je Španija lahko učila le iz bolj oddaljenega ruskega revolucionarnega dogajanja.

Ta razlika v reakcijskih časih in v decidenosti ukrepov teh dveh lokalnih Cerkva kaže, da v španski Cerkvi prav gotovo ni bil na delu tisti sokratski intelektualizem, ki je bil pri nas vplivna Mahničeva dediščina. Španska Cerkev si ni delala utvar, da bi se bilo možno sporazumeti s komunisti in se je obenem jasno zavedala, da je argument moči edini, ki ga slednji razumejo.

Vzroka te razlike pa ni težko uvideti, če pomislimo na to, kako se je prevladujoče miselno izročilo, v katero je bila španska Cerkev tedaj vpeta, razlikovalo od naše mahničevske tradicije. Dovolj je, da pomislimo, na razliko med našo intelektualistično, na spoznanje načel osredotočeno tradicijo in eksistencializmom osrednjega (katoliškega) misleca tedanje Španije Miguela de Unamuna, ki se je, kot vemo, takoj opredelil za Franca kljub določenim naknadnim pomislekom.³⁶ Pomislimo na njegov poudarek na eksistencialno dojeti volji, ki je pred razumom, kar jedrnato povzame, zaobračajoč sholastični rek "*nihil cognitum quin praevolitum*" (nič ni spoznano,

kar ni najprej hoteno).³⁷ Refleksija te vnaprejšnje volje je pri njem nezgrešljivo historična: pomeni refleksijo narodne tradicije, v katero je človek vpet. Od tod njegove analize o duhovnem bistvu Španije, o Don Kihotu itn.³⁸ Podobno historično-eksistencialistično naravnanoost najdemo pri drugem tedanjem osrednjem španskem mislecu Joséju Ortegí y Gassetu, pri katerem izstopajo analize o masovnem, razosebljenem značaju sodobnega človeštva.³⁹ Gre za misel, ki v svojem poudarjanju zgodovinsko-bivajnske naravnanoosti izpostavlja pomen volje v njej, kot nasprotje gnoseološki, spoznavni naravnanoosti, ki pa je značilna za celotno novoveško misel od Descartesa dalje. S tem poudarkom na volji pa obenem izpostavlja tisto edino realno zgodovinovotvorno silo, tisto edino duševno zmožnost, ki ima za razliko od naše racionalne sfere neposreden vpliv na fizično stvarnost. Zato je ta misel, za razliko od sokratskega intelektualizma, odprta za uporabo sile v zgodovinskem dogajanju.

Ta Unamunov in Ortegov eksistencialni historicizem, kot bi ga lahko imenovali, pa črpa iz miselne usmeritve, ki je prav posebej močno vplivala v hispanškem prostoru. Tej pretežno politično-filozofski miselni usmeritvi rečemo ponavadi tradicionalizem, njeni glavni avtorji pa sta Francoza Joseph de Maistre in Louis de Bonald ter Španec Juan Donoso Cortes.⁴⁰ Lucidna dela slednjega so tako kot pri De Maistru in De Bonald, a morda še lucidneje, poudarjala izrazit odpor zoper dosežke modernitete, strnjene v njenih dveh poglavitnih politično-filozofskih smereh: liberalizmu in socializmu. V svojem osrednjem delu, tj. v *Eseju o katolicizmu, liberalizmu in socializmu* Donoso postavlja proti tem naukom katolicizem kot teološko-filozofski sistem, ki poudarja dogmo o izvirnem grehu, in torej nauk o fundamentalni pokvarjenosti človeka. Človek je tako, kolikor je prepuščen sam sebi, neogibno zapisan pro-

padu. Edino, kar ga lahko reši, je, da Bog sam stopi k človeku, da sam vstopi v zgodovino in tam človeka pouči ter z milostjo okrepi, da postane zmožen dobrega. To pa se je ravno zgodilo v Jezusu Kristusu. Le, kolikor se povežemo z Njim, smo torej zmožni dobrega, to pa je možno le, kolikor se vključimo v Cerkev, tj. v tisto živo institucionalizirano tradicijo, ki jo je naš Gospod sam vzpostavil, da bi bili po njej deležni pravega nauka in Božje milosti. Zaradi tega poudarka na vključenosti v cerkveno tradicijo dobivajo svoje ime tradicionalisti.

Ta nauk Donosa, skupaj z ostalimi predstavniki te smeri, pripelje do prepričanja, da je sleherna državna oblast legitimna le, v kolikor je učvrščena v Cerkvi v smislu, da prejema od nje svojo (relativno) suverenost in

ji je tako podrejena. Iz te poudarjeno božjepravne utemeljitve oblasti v absolutni suverenosti Cerkve pa sledi, da oblast ne more biti tolerantna do nobenega odpada od nauka Cerkve pri svojih državljanih, saj bi bil to *eo ipso* protidržavni akt. Tako mora po Donosovem mnenju oblast reševati vprašanja nazorov, ki so drugačni od katoliškega, z represijo. Ta misel je bila sicer glavno vodilo Metternichove restavracije. Knez Metternich in Donoso Cortes sta se tudi osebno poznala.

Zdi se, da so Donosova dela predstavljala nekakšen brevir španskega intelektualca s konca 19. in začetka 20. stoletja. Glede Unamuna, recimo, vemo, da je bral Donosa že od mladosti, saj je bila knjižnica njegovega očeta dobro založena z njegovimi deli.⁴¹ Glede Ortege pa prav tako vemo, da je poznal to



Petra Hulicius-Mack: *Molimo*

tradicijo zlasti po opusu Menéndeza y Pelaya že od mladosti.⁴² Oba sta Donosa navajala in se nanj sklicevala v svojih delih.⁴³ Zdi se, skratka, da je tradicionalizem določal tedanjo špansko intelektualno klimo s svojim voluntarizmom božjepravno utemeljene oblasti, ki ne trpi nobenih ugovorov, zaradi vnaprejšnje zaznamovanosti človeškega razuma z grehom.

Zdi se torej, da je ravno ta svojevrstni pesimizem, ki stoji na antipodu Rousseaujevega antropološkega optimizma, omogočil španskim škofom, da so dojeli komunizem preprosto kot zločin, kot protidržavni akt, zoper katerega je možna in smiselna le represija. Kot akt, ki se nahaja izven državnosti, izven družbenosti in v tem smislu tudi izven jezika, ki je za družbenost konstitutiven. S komunizmom je torej razprava ne le brezpredmetna, ampak tudi nemogoča, saj se eden izmed udeležencev dialoga nahaja izven meja jezika. Interakcija družbe (sleherne družbe) s tem gibanjem je zato možna le kot fizični konflikt, kot vojna, kakor velja tudi za vse druge vrste kriminala. Škof Rožman te meje družbenosti, te meje jezika, ki je tudi meja razuma, onkraj katerega sta se nahajala komunizem in sleherni kriminal, ni mogel ne dojeti ne sprejeti, zaradi svoje vpetosti v, kakor bomo videli, moderno vsezajemajočnost razuma, značilno za Mahničev intelektualizem. Zato za Rožmana komunizem ni predvsem zločinski, kot za španske škofo, pač pa predvsem brezbožen.⁴⁴ Je stvar različnega nazora, a s tem je še vedno del demokratične družbenosti, za katero je nazorska različenost pravzaprav konstitutivna. Šele odpoved temu rousseaujevskemu konceptu o brezmejnosti demokratičnega racionalnega diskurza, v imenu njene omejenosti z grehom ter nadalje z vnaprejšnjo (božjepravno) danostjo oblasti, ki korenini v nakazanem izročilu tradicionalistične misli, je omogočila španskim škofom uvid, da je komunizem preprosto zločin, s katerim je sleherni razgovor nemogoč.

Naj omenim sicer, da je bil ta uvid, ki se je zgodil v moči tradicionalistične politične filozofije na Španskem, dan tudi drugim evropskim narodom pri njihovem spopadu s komunizmom.

Ob misli na francoski antikomunizem nam pride recimo najprej na misel Maurrasova *Action Française*. Ravno Maurras je svoje rojalistične zamisli črpal deloma neposredno iz De Maistra, deloma pa je svojo filozofijo razvijal iz Bergsona.⁴⁵ Slednji, o katerem vemo, kolikšen pomen je imel za razvoj katoliške misli zlasti v podobi Maritainove in Gilsonove prenovne neotomizma,⁴⁶ je bil tudi glavna Maurrasova miselna referenca. Pri tem se pa rado pozablja, da je Bergsonovega misel naknadni razvoj misli Maina de Birana, enega izmed pomembnih sopotnikov francoskega tradicionalizma.⁴⁷

Tudi na Nemškem je reakcija na komunizem, ki je dobila obliko nacizma, črpala iz te filozofske naravnosti, če pomislimo, da se je glavni pravni teoretik nacizma, Carl Schmitt, zgledoval po tradicionalistih, in prav posebej po Donosu Cortésu.⁴⁸

Italijanski antikomunizem, ki si je nadel uniformo fašizma, je rasel iz Crocejeve in zlasti Gentilejeve filozofije, ki se je poleg referenc iz nemškega idealizma sklicevala prav posebej na italijanskega razsvetljenskega filozofa Giambattista Vica,⁴⁹ ki je s svojim historicizmom eden izmed predhodnikov tradicionalizma. Vemo namreč, da je poleg De Maistra Donoso Cortes pri razvijanju svoje misli bral zlasti Vica.⁵⁰

Lahko bi, skratka, rekli, da so se tam, kjer je bila v Evropi živa tradicionalistična usmeritev v filozofiji, ljudje znali učinkovito, tj. s fizično silo, postaviti v bran zoper komunizem. V našem slovenskem katoliškem miljeju pa se zdi, da te v dobršni meri voluntaristične filozofske usmeritve ni bilo na delu, ali vsaj ne v času, ko bi jo najbolj potrebovali, tj. v prvi polovici 20. stoletja.⁵¹ Mahničev



Petra Hulicius-Mack: Molimo lahko ob vsakem trenutku in dejanju

intelektualizem je namreč izhajal iz drugačnega filozofskega izročila, namreč iz tistih poskusov obnove sholastike in tomizma prav posebej, ki so neposredno sledili okrožnici *Aeterni Patris*, kakršne lahko zasledimo pri kardinalu Mercierju,⁵² utemeljitelju vplivne leuvenske neosholastike, ali pa pri Josephu Kleutgenu,⁵³ verjetnem soavtorju omenjene okrožnice. Pri teh avtorjih je šlo sicer res za polemiko z novoveško mislijo, v kolikor je ta vodila v stališča, ki so nasprotna s katoliškim naukom, vendar so kot bojno polje te polemike ti avtorji sprejeli spoznavoslovje, tj. tisto polje, ki ga je ravno novoveška misel izpostavila kot osrednje.⁵⁴ Tako so ti zgodnji neosholastiki skušali zavrnilo novoveškost znotraj okvirov, ki jih je filozofiji zastavila novoveškost sama. S tem pa se je neosholastika izpostavila neizbežni nevarnosti, da nevede in nehote pristane na novoveške predpostavke, ki jih je ravno hotela ovreči. Zno-

traj tega spoznavoslovnega okvira pa očitno deluje tudi Mahničeva filozofija načel s svojim intelektualizmom vred. Z intelektualizmom, za katerega se zdi, da tako kot pri Descartesu ali celo kot pri Rousseauju ni slišal za dogmo o izvirnem grehu, dogmo, ki jo nakazano tradicionalistično filozofsko izročilo vzame kot enega izmed svojih najosnovnejših in najrazvidnejših aksiomov. Ta svojski pesimizem, ki je lasten omenjenemu izročilu, ga dela imunega pred naivno vero v nezgodovinskost moči argumenta in ga zapiše (včasih celo preveč zapiše) zgodovinskosti argumenta volje in moči.

IV. Sklep: načelnost škofa Rožmana in slovenska stanovitnost

Ob sklepu tega prikaza Rožmanove vpetosti v širši miselni kontekst ni mogoče iti mimo vtisa, da je slovenska katoliška reakcija na komunizem, personificirana v škofu

Rožmanu, nekakšen *unicum* v Evropi. Zdi se, kot da so se drugod, pod nakazanim vplivom tradicionalizma, vsi odločili za deklarativno uporabo sile, le mi z našim škofom na čelu smo se take deklarativnosti ogibali. Kako to? Ali nam ima torej ta izkušnja in zlasti Rožmanov lik v njej kaj povedati o našem lastnem narodnem značaju, o temeljni drži, ki je značilna za naš narod? Če je temu tako, potem res drži, kar smo uvodoma le zasluhtili, namreč da ima Rožmanov lik nekaj bistvenega povedati o nas samih in o našem zgodovinskem poslanstvu.

Na osnovi raziskav, ki sem jih opravil na drugem mestu,⁵⁵ bi si upal trditi, da je temu res tako. Iz prvih slovenskih filozofskih besedil (le-ta nastanejo pretežno v času katoliške obnove), kakor tudi iz določenih slovenskih srednjeveških rokopisov, je možno razbrati, da je temeljna drža ali recimo kar krepost slovenstva *stanovitnost*, vztrajnost. Na splošno se ta značilnost še danes kaže v pregovorni delavnosti slovenskega človeka. Stanovitnost, v latinščini *constantia*, pa je posebna krepost, ki spada pod kardinalno krepost poguma (*fortitudo*). Sv. Tomaž Akvinski jo v svoji *Teološki sumi* definira kot sposobnost vztrajanja v dobrem kljub nadlogam, ki prihajajo od zunaj (STh, II-II, q.137, a. 3: "*constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis*"). V toliko se stanovitnost kaže kot vidik poguma, ki je definiran kot vztrajanje v dobrem kljub smrtni nevarnosti (STh, II-II, q. 137, a. 2). Ta krepost pa je ključna za mučeniško držo, katere velik pobudnik je, kot smo videli, škof Rožman nesporno bil. Ravno v tej ključni in dosledni fascinaciji nad mučeništvom lahko torej v liku škofa Rožmana vidimo povnanjenje temeljne kreposti slovenskega narodnega značaja in s tem Rožmanovo nadčasovno sporočilnost. Obenem pa je treba reči, da je ta fascinacija pri njem morda ne-

koliko zgrešila sredino (μεσοτη), ki je, kot vemo od Aristotela dalje, značilna poteza polno uresničene kreposti.⁵⁶ Pogum in z njim stanovitnost namreč neha biti krepost, ko se predaja nadlogam, ki bi se jim bilo možno ogniti, ne da bi pri tem odstopili od dobrega.⁵⁷ V Rožmanovem primeru bi to bilo možno z ustreznim in pravočasnim poudarkom na uporabi sile zoper komunizem, ki pa je izostala zaradi nakazanega mahničevskega intelektualizma. Šele s tako odločno zgodovinsotvorno potezo bi njegova načelnost postala v polnem smislu zgodovinska. Vendar ta korekcija nikakor ne more zmanjšati izrednosti Rožmanovega lika, ki je pač deloval po svojih najboljših močeh znotraj miselnih okvirov, ki so mu bili dani. Nasprotno: nalaga nam, da še poglobimo njegovo dediščino. Nalaga nam dolžnost, da se pustimo njegovi stanovitnosti še dalje in celoviteje voditi.

Kratice v opombah:

DiS = *Dom in svet*
 Ehr = *Ehrlichov simpozij v Rimu*, Celje 2002.
 LŠL = *Ljubljanski škofijski list*
 RN = T. Griesser-Pecar, *Razdvojeni narod*, Ljubljana 2004.
 RP = T. Griesser-Pecar, F. M. Dolinar, *Rožmanov proces*, Ljubljana 1996.
 RS = *Rožmanov simpozij v Rimu*, Celje 2001.

1. LŠL 9 (1937), str. 1-16, prim. RP, str. 80; RS, str. 250.
2. Prim. RS, str. 252.
3. Prim. RS, str. 250, 255.
4. LŠL 8 (1937), str. 113-114.
5. DiS 50 (1937-38), str. 90-105.
6. Prim. RP, str. 81
7. LŠL I (1940), str. 1-8.
8. LŠL II (1943), str. 96.
9. Prav tam, str. 94.
10. Prav tam.
11. Prav tam, str. 93.
12. Prav tam, str. 94.
13. Prav tam, str. 95.
14. Cit. po RP, str. 86.

15. *Slovenski dom*, 23. 3. 1942, cit. po RP, str. 87-88.
16. *Jutro*, 26. 3. 1942, cit. po RP, str. 88.
17. Prim. RP, str. 24, 169, 255.
18. Prim. RN, str. 187.
19. RP, str. 99-100.
20. J. Kolarič, *Škof Rožman*, III. zv., Celovec 1977, str. 553.
21. *Ernest Tomec* (zbornik), Buenos Aires 1991, str. 125, 230.
22. Prav tam, str. 159.
23. Prim. RP, str. 24.
24. Prim. Ehr, str. 232.
25. Zasebno gradivo.
26. Prim. I. Kerže, *Temeljni program slovenskega katoliškega shoda*, v: *Tretji dan* 9/10 (2007), str. 85-90; *Ozdravljenje*, prav tam 3/4 (2009), str. 1-2.
27. Prim. RP, str. 100; B. Mlakar, *Slovensko domobranstvo (1943-1945)*, Ljubljana 2003, str. 57-58.
28. Prim. zlasti J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana 1986, str. 44 sl., 322 sl.
29. Tu mislim zlasti na tozadevne izpeljave zakoncev Hribar.
30. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi*, III. zv., Ljubljana 1940, str. 129.
31. Prim. J. Pirc, n. d., str. 45-46; F. Erjavec, *Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem*, Ljubljana 1928, str. 41; J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996, str. 115-7.
32. O tej prepričanosti prim. poučen članek Tomaža Simčiča, *Mesto demokracije v miselnem svetu Tomčevih Mladcev Kristusa Kralja*, v: *Problemi demokracije na Slovenskem v letih 1918-1941* (zbornik), Ljubljana 2007, str. 291-304.
33. Le-to se je začelo kmalu po zmagi levice na volitvah 16. februarja 1936, prim. P. Johnson, *Modern Times*, New York 1991, str. 324-325.
34. Prim. *Skupno pismo španskih škofov škofom vsega sveta zaradi vojne v Španiji*, ki je bilo prevedeno in objavljeno v LŠL 9 (1937), str. 1-16, kot napovedano že v Rožmanovem odgovoru na Kocbekovo *Premišljevanje o Španiji* (LŠL 8 (1937), str. 113-114). V omenjenem skupnem pismu najdemo sledeče ugotovitve, v katerih se škofje jasno postavijo na Francovo stran: "Nismo podali drugega kakor zgodovinski obris, iz katerega izhaja ta trditev: Vojaška vstaja je bila po svojem izvoru narodno gibanje za obrambo osnovnih načel sleherne omikane družbe. V svojem razvoju je to nalogo izvrševalo proti brezvladju, zvezanemu s silami v službi vlade, ki ni znala ali ni hotela teh načel braniti. Iz te trditve izvajamo štiri nadaljnje sklepe: Prvič: Cerkev kljub svojemu mirovnemu duhu in kljub temu, da vojne ni želela in v njej ni sodelovala, ni mogla biti v boju brezbrizna (...). Četrto: Danes v Španiji ni drugega upanja za dosego pravičnosti in miru ter dobrin, ki iz njiju izvirajo, kakor v zmagi narodnega gibanja; danes pač še manj ko v začetku vojne, zakaj nasprotni tabor kljub vsem naporom svojih vladnih ljudi ne daje jamstva za politično in družbeno stalnost." (Prav tam, str. 7-8.) Naj poudarim, kako španski škofje pri svojem nasprotovanju komunizmu (za razliko od škofa Rožmana, kot bo kasneje še bolj jasno) ne poudarjajo predvsem njegove brezbožnosti, pač pa, da nasprotuje osnovnim družbenim normam, kot so pravičnost, mir, politična in družbena stabilnost. Ta premik nasprotovanja komunizmu iz nazorske na pravno raven jim je ravno omogočil zagovarjanje uporabe represivnih sredstev zoper njega, ne da bi s tem zdrsnili na raven zagovarjanja tiranije. Tega premika v slovenski situaciji ni bilo.
35. Prim. RP, str. 101-102.
36. Prim. POOO III, str. 428. Čeprav z določenimi naknadnimi pomisleki, ki so prišli do izraza zlasti ob znanem incidentu z generalom Millán-Astrayem na univerzi v Salamanci 12. 10. 1936.
37. Prim. POOO III, str. 429.
38. Prim. M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid 1895.
39. J. Ortega y Gasset, *La rebelion de las masas*, v: *Obras completas*, IX. zv.
40. Na tradicionalizem je pri nas pred kratkim opozoril Tomaž Simčič v nizu sestavkov z naslovom *Katolištvo in izziv modernosti*, v: *Tretji dan* 1/2 (2004) sl.
41. Prim. Frances Wyers, *Miguel de Unamuno, the contrary self*, London 1976, str. x.
42. Prim. John Th. Graham, *A pragmatist theory of life in Ortega y Gasset*, Columbia 1994, str. 82.
43. Prim. M. de Unamuno, *Tragično občutje življenja*, v slov. prev. N. Košir, Ljubljana 1993, str. 101; J. Ortega y Gasset, *La rebelion de las masas*, v: *Obras completas*, IX. zv., str. 221. O tem prim. tudi J. Th. Graham, *The social thought of Ortega y Gasset*, Columbia 2001, str. 455.
44. Prim. RS, str. 252, 257. V tem smislu je zanimivo tudi, da Rožman obsodi v Kocbekovem *Premišljevanju o Španiji* le stavek, ki povzdiguje herezije, tj. le stavek, ki je neposredno (proti)verske narave: prim. LŠL 8 (1937), str. 114.
45. Prim. F. Field, *Three French writers and the Great War*, Cambridge 1975, str. 3.
46. Prim. A. Rebula, *Jacques Maritain*, Ljubljana 2004, str. 26 sl.; prim. tudi E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, v slov. prev. J. Zupet, Ljubljana 2002, str. 96, op. 3. Zanimivo je, da je med znanilci te eksistencialne prenove tomizma pri nas ravno Kocbek, ki v našem prostoru prvi opozori na Maritainovo misel (v prvi številki *Dejanja*). Morda bi lahko tu tvegali tezo, da bi se Kocbek in njegov eksistence lačen krog ne postavila na protikatoliško, komunistično stran, če bi bila v našem katoliškem miljeju živa

- (eksistencializmu odprta) tradicionalistična usmeritev tako kot v Franciji.
47. POOO III, str. 196, 556.
 48. Prim. C. Schmitt, *Politische Theologie*, München-Leipzig 1922. Naj mimogrede omenim, da je ta avtor za nas Slovence posebej zanimiv, ker kot pomenljiv moto k svojemu osrednjemu spisu *Der Begriff des Politischen* iz leta 1927 navaja stavek iz (staronemško pisane) *Kronike grofov Celjskih*: "Aristoteles spricht, das etlich weis sprechen und mainen, und spricht es mitsamt in, das freundschaft und krieg ursach sindt der stiftung und störung". Ta moto prevzame Schmitt iz osrednjega dela znanega avstrijskega zgodovinarja Otta Brunnerja, *Land und Herrschaft*, Dunaj 1965 (5. izd.), str. 1.
 49. Prim. POOO III, str. 402, 417.
 50. Prim. T. Simčič, *Katolištvo in izziv modernosti I*, v: n. d., str. 88.
 51. So pa tu bile tudi izjeme. Ruda Jurčec je se v času svojega študija v Parizu intelektualno formiral ob Maurrasovi misli, ki smo jo zgoraj omenili (R. Jurčec, *Skozi luči in sence*, II. zv., Buenos Aires 1966, str. 140 sl.). Ključna izjema pa sta prav gotovo Lambert Ehrlich in njegov stražarski krog. Ehrlich je razvil svojo misel ob veroslovni usmeritvi W. Schmidta (prim. Ehr, str. 157 sl), ki je z empiričnim gradivom potrjevala pravilnost degeneracijske veroslovne teorije, po kateri je bilo človeštvo v začetku monoteistično, šele s časom pa je to pravilno začetno verovanje degeneriralo v politeistične, animistične in druge poganske oblike (prim. tudi B. Otrin, *Lambert Ehrlich - veroslovec*, v: *Tretji dan* 8 (2002), str. 28-29). Ta degeneracijska teorija, ki je predpostavljala prarazodetje Boga pračloveku, na katero pa je človeštvo počasi pozabljalo, je pravzaprav variacija tradicionalističnega nauka o prarazodetju (prim. POOO III, str. 197; J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, III, 7). Zanimivo je, da so bili ravno Ehrlich in njegovi stražarji obenem najbolj politično angažirana radikalna struja v našem katoliškem taboru. To se je kazalo tudi v njihovem antikomunizmu, ki ni ostajal le pri moči argumenta, pač pa je posegel tudi po argumentu moči (prim. RN, str. 283-284), za kar se zdi, da potrjuje zgornje ugotovitve o soodnosnosti tradicionalizma in fizičnega boja zoper komunizem. V tem okviru je zanimivo, da je bil v 19. stoletju tradicionalizem pri nas še na delu, recimo v liku bl. škofa Slomška. Njegova duhovnost je (tako kot Baragova) izhajala iz dunajskega redemptorističnega kroga sv. Klemena Hofbauerja (prim. A. Rebula, *Pastir Prihodnosti*, Celje 1992, str. 29, 157; F. Engel-Janosi, *Österreich und der Vatikan 1846-1918*, Graz-Wien-Köln 1958, str. 67), čigar povezave s francoskim tradicionalizmom (tudi preko simpatij kneza Metternicha) ni mogoče zanikati (prim. F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, IV. zv.: *Die religiösen Kräfte*, München 1987, str. 11-12). Tudi reakcije bl. Slomška na revolucijo 1848 (pri kateri je že tedaj takoj opozoril na komunistično nevarnost) so bile temu ustrezne, saj je ob njej pozival k odpravi določenih svoboščin, kot je npr. svoboda tiska (prim. *Slomškovo berilo*, Celje 1991, str. 165-167, 170-171; prim. tudi poudarke v skupnem pastirskem pismu v: *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum*, Collectio lacensis, V. zv., Freiburg 1879, str. 1383, 1390-1391). Zanimiva pa je tu razlika med prikazano držo Slomška in Ehrlichovih stražarjev. Slomškova s tradicionalizmom zaznamovana pozicija je bila (tako kot kasneje celotna staroslovenska linija z geslom "Vse za vero, dom, cesarja") namreč zavezana monarhizmu. Pri stražarjih pa očitno te (za tradicionalizem bistvene, prim. J. Donoso Cortés, n. d., III, 3) zavezanosti ni bilo, saj so veljali med vojno za vplivne nasprotnike kraljeve JVVd (prim. B. Mlakar, n. d., str. 104-105). Ta usodna odpoved monarhizmu (prim. tudi B. Mlakar, n. d., str. 76) je bila sicer v slovenskem katoliškem taboru že dolgo na delu (prim. J. Pirc, n. d., str. 124 sl.). Njegov popolni pristanek na demokracijo izvira iz omenjenega uspešnega nastopa Mahničevega intelektualizma, o katerem pri Slomšku še ni sledu.
 52. Prim. *Christliche Philosophie* (zbornik), II. zv., Graz 1988, str. 206 sl.
 53. Prim. prav tam, str. 145 sl., zlasti pa 155.
 54. Prim. POOO III, str. 599.
 55. Prim. I. Kerže, *Začetek slovenske filozofije*, Ljubljana 2008, str. 309 sl.
 56. Aristotel, *Nikomahova etika*, II, 2 sl.
 57. Prav tam, III, 10. Naša katoliška predvojna in medvojna stanovitnost nekoliko spominja na tisto neustrašenost, ki so jo stari Grki pripisovali Keltom (prim. prav tam).