

»...MI SMO HRVATI I KATOLICI...«

PRVI HRVATSKI KATOLIČKI SASTANAK - PRVI POKUŠAJ AFIRMACIJE POLITIČKOG KATOLICIZMA U BANSKOJ HRVATSKOJ

Mario Strecha

»Mi smo Hrvati i katolici, i to hoćemo da budemo. I zato se sastadosmo, da to pred cijelim svijetom izjavimo, od kojega nam mnogi ne daju, da se zovemo Hrvati, a drugi nam hoće da krata, da smo katolici. Mi smo jedno i drugo.«¹

Tekst koji se ovdje objavljuje prerađeno je poglavlje opširnije studije posvećene idejnim strujanjima kod katoličkog svećenstva u banskoj Hrvatskoj na prijelomu stoljeća. Budući da zasada ne postoje mogućnosti za njezino objavljivanje, odlučio sam izvijestiti barem o dijelu rezultata istraživanja što sam ga proveo. Poglavlje o prvom hrvatskom katoličkom sastanku izabrao sam stoga što ono omogućava razmjerno cjelovit uvid u spomenutu problematiku, ali i zato da bih iznio spoznaje koje u mnogo čemu dopunjuju rad što sam ga o istoj temi napisao prije nekoliko godina.²

I.

Iz sukoba Katoličke Crkve s modernim građanskim društvom, koje se oblikovale prema osnovnim načelima liberalizma kao dominantne društvene ideologije u 19. stoljeću, u mnogim su se zemljama Zapadne i Središnje Europe razvili katolički pokreti čiji su nosioci uglavnom bili laici, a koji su u javnom životu društava koja su se ubrzano sekularizirala nastupali u ime Katoličke Crkve i njezinih vitalnih interesa. Bila je to nova pojava, koja je predstavljala jednu od glavnih značajki razvoja europskog katolicizma poslije 1850.

U drugoj polovici 19. stoljeća u banskoj Hrvatskoj nije došlo do sukoba između Katoličke Crkve i modernog društva u nastajanju. Određene napetosti izbile su doduše na površinu u šezdesetim, pa zatim iznova u sedamdesetim godinama, uglavnom u vezi s nastojanjima oko primjene liberalnih načela u reformi pučkog školstva. Međutim, polemike koje su se tada vodile u povodu nastavnih osnova ipak nisu bile izraz nekog ozbiljnijeg sraza između

¹ Iz govora sarajevskog nadbiskupa Josipa Stadlera na prvom hrvatskom katoličkom sastanku. (Korenić 1900, 210).

² Vidi Strecha. Budući da obavijesti koje sam u međuvremenu prikupio u osnovi ne mijenjaju ocjenu katoličkog sastanka koju sam tom prilikom iznio na taj rad ovdje se neću pozivati.

Katoličke Crkve i društva koje ju je okruživalo, što s jedne strane valja pripisati činjenici da hrvatski liberalizam, u cjelini uzev, nije isticao suprotnost između Katoličke Crkve i modernog kretanja, a s druge tome što je najveći dio hrvatskog svećenstva prihvaćao varijantu liberalnoga katolicizma što su je formulirali Rački i Strossmayer.³ Međutim, koncem devedesetih godina situacija se u tom smislu postupno počela mijenjati.

Od 1894. dalje mađarska je vlada započela s donošenjem crkveno-političke legislative koja je bitno izmijenila pravni položaj Katoličke Crkve u Ugarskoj, stvorivši tako pretpostavke za daljnje smanjivanje njezinog utjecaja na društvena zbivanja.⁴ S obzirom na to da se poslije 1890. pritisak na Hrvatsku sustavno pojačavao, postojali su realni izgledi da joj se nametnu crkveno-politički zakoni po uzoru na one koji su već bili na snazi u Ugarskoj.⁵ Osim toga, u okviru hrvatskog društva poslije 1895. postupno su počele sazrijevati snage čija su se shvaćanja posredno, a ponekad i izravno, suprotstavljala učenju Katoličke Crkve. S jedne strane u pitanju je bila pojava socijalne demokracije, koja je dijelom bila ateistička, a koja je u javnosti uglavnom zastupala mišljenje da je vjersko uvjerenje isključivo osobna stvar pojedinca, a ne društva odnosno države.⁶ S druge strane, koncem stoljeća na scenu je stupila mlada generacija hrvatske inteligencije čiji je odnos prema političkoj, a napose kulturnoj tradiciji kod katoličkog svećenstva stao izazivati bojazan u vezi s budućnošću katolicizma u Hrvatskoj.⁷ Sve to davalo je povoda da se i u banskoj Hrvatskoj javi ideja o katoličkom pokretu.

Zamisao o katoličkom pokretu, a s tim u vezi i ideju o sazivanju prvog hrvatskog katoličkog sastanka, valja vezati uz ime Stjepana Korenića, tadašnjeg urednika »Katoličkog lista«, poluslužbenog glasila zagrebačke nadbiskupije.⁸ U drugoj polovici devedesetih godina, a svakako poslije 1897, Korenić je već bio čvrsto uvjeren da bi se katolici u Hrvatskoj trebali organizirati. To se donekle odrazilo i u pisanju »Katoličkog lista«, koji je u brojnim člancima stao upozoravati na nužnost aktivnog angažmana kako svećenstva tako i laika u obrani Katoličke Crkve pred pojavom mišljenja koja su na različite načine dovodila u pitanje njezino shvaćanje društvene uloge katoličanstva i Crkve kao ustanove, a ponekad i samo njezino učenje.⁹ »Katolički list« nije se međutim otvoreno zalagao za katolički pokret. Samo jedamput, početkom rujna 1898, list je izravno, ali krajnje oprezno, dotaknuo pitanje saziva katoličkog sastanka.¹⁰

Korenićevo zamisao o katoličkom pokretu odnosno katoličkom sastanku na kojem bi se utvrdila njegova polazna načela u početku, prema svemu sudeći, nije nailazila na osobito razumijevanje ni među svećeničkom niti među laičkom inteligencijom.¹¹ Međutim, to sasvim sigurno nije mogao biti glavni razlog zbog kojega je »Katolički list« koncem 19. stoljeća uporno izbjegavao otvoriti pitanje organiziranja hrvatskih katolika. Odlučujuće je u tom smislu bilo to što Korenić i grupa njegovih istomišljenika ispočetka zacijelo nisu imali odgovarajuću podršku u vrhovima hrvatske katoličke hijerarhije. Opis-

³ Gross, 140-150, 159-160, 369-373, 402-412, 509-527.

⁴ Adriány, 111-144; Csaky, 289-320; Jedin, 45-55.

⁵ KL 9 (1897); KL 15 (1898); KL 2,6 (1899) i drugdje; OB 41 (1900).

⁶ SLO 8 (1899); SLO 6,7,8,9,10 (1900) i drugdje.

⁷ KL 3,4,24,27 (1898); KL 10 (1899); KL 7,8,10,20 (1900) i drugdje.

⁸ Korenić 1909, 28.

⁹ KL 10,15,29,31 (1897); KL 43,44 (1898); KL 31 (1899) i drugdje.

¹⁰ KL 35 (1898).

¹¹ Korenić 1900, XII.

jući razdoblje koje je prethodilo katoličkom kongresu, Korenić naime ne samo da nije izrijekom spomenuo, nego čak nije dao ni naslutiti da je episkopat od početka podržavao njegovu inicijativu.¹² Osim toga, na tu pretpostavku upućuje nas i jedan njegov članak iz rujna 1899, koji sadrži prikrivenu, ali jasnu kritiku hrvatskim biskupima zbog njihove pasivnosti kao i posredno upućen poziv da se ugledaju na njemački episkopat koji je, shvativši da se položaj katolika i Katoličke crkve može promijeniti samo organiziranom akcijom, poduzeo sve što je potrebno da se katolici povežu u jedinstvenu i čvrstu »falangu« koja se na svim područjima društvenog života odlučno bori za katoličke interese.¹³

Čime su mogla biti uvjetovana kolebanja u vrhovima katoličke hijerarhije u vezi s katoličkim pokretom u banskoj Hrvatskoj? S obzirom na to da posrejjedi nisu mogli biti načelni razlozi, moguće je s jedne strane pretpostaviti da je episkopat pojavi ideja suprotnih katoličkom učenju pridavao u osnovi marginalno značenje, odnosno da je smatrao da određene naznake o crkveno-političkoj reformi u liberalnom duhu ipak nisu dovoljan razlog za katolički pokret. S druge strane, valja uzeti u obzir političke razloge. Naime, biskupi su zacijelo bili načisto s tim da je naprosto neizbježno da katolički pokret kod Hrvata, kao što je to bio slučaj i kod nekih drugih potlačenih slavenskih naroda u Monarhiji, ali i izvan nje, ima nacionalno obilježje.¹⁴ S tim u vezi otvarao se problem mogućih reakcija kako sa strane bečkog odnosno peštanskog središta, tako i sa strane režima u Hrvatskoj. Kad je riječ o madžarskim vladajućim čimbenicima, bilo je realno očekivati da bi oni na takav pokret mogli odgovoriti daljnjim jačanjem pritiska na Hrvatsku, uključujući i ubrzano nametanje crkveno-političke legislative po uzoru na Ugarsku. Što se tiče austrijskih vladajućih krugova, nisu postojali nikakvi pouzdani pokazatelji da bi oni mogli imati razumijevanja za hrvatski katolički pokret, koji bi objektivno vodio produbljivanju krize u Monarhiji budući da bi u nacionalnom smislu bio antidualistički usmjeren. Napokon, kad je riječ o režimu u Hrvatskoj, ranija su iskustva govorila o tom da se Khuen ne bi ustručavao poduzeti sva raspoloživa sredstva da spriječi katolički pokret nacionalnog značaja.

Korenić je naime hrvatski katolički pokret od samog početka vidio kao pokret koji će nastupajući u ime vjersko-crkvenih interesa, istovremeno stvarati podlogu za ostvarenje nacionalnih ciljeva.¹⁵ U skladu s učenjem da čovjek kao pojedinac odnosno narod imaju svoj korijen u Bogu te da prema tome vjera neizostavno mora biti odlučujući čimbenik njihovog života, on između nacionalnih interesa i interesa katolicizma nije pravio nikakve razlike. S druge strane, uvjerenje da stajališta Hrvata prema katoličanstvu kao temeljnoj životnoj osnovi ni u kom slučaju ne mogu biti različita, omogućavala mu je pretpostavku da pokret utemeljen na ideji obrane kršćanskog učenja odnosno na težnji da se njegove temeljne zasade pretoče u osnovna vrijednosna načela na kojima bi se zasnivao ukupni razvoj hrvatskog društva, može okupiti cijelu hrvatsku naciju, premošćujući njezinu podijeljenost u socijalom, klasnom, političkom, ali i u teritorijalnom smislu.¹⁶

Polazeći od toga da hrvatski katolički pokret u nacionalnom smislu mora imati integrativni značaj, Korenić je odlučno odbacivao mogućnost stvaranja katoličke stranke kao i ideju da se pokret veže uz bilo koju od postojećih

¹² Isto, XII-XIII.

¹³ KL 37,38,39 (1899).

¹⁴ Leisching, 220-241; Engel-Janosi, 67-82; Jedin, 166-176.

¹⁵ KL 33,36,43 (1897); KL 44 (1898); KL 20 (1899); KL 21,22 (1900).

¹⁶ KL 32 (1900); Korenić 1900, XII-XIII.

stranaka.¹⁷ S tim u vezi isticao je da se na političkom planu interesi katolicizma mogu i moraju zastupati kroz sve hrvatske političke grupacije, odnosno da bi vezivanje pokreta uz bilo koju od stranaka bilo štetno u dvostrukom smislu; s jedne bi strane unosilo razdor među sudionike pokreta, a s druge bi ga prisiljavalo da vodi računa o trenutnim ciljevima političke grupacije s kojom bi bio povezan, što bi sputavalo njegovu slobodu u borbi za postignuće primarne zadaće. Pri tome se pozivao na učenje da se Katolička Crkva, zbog posebnosti svoje uloge, ne može poistovjećivati ni s oblikom vladavine, niti s državnom kao institucijom, pa prema tome niti s bilo kojom od političkih opcija. Kao univerzalna i vječna ustanova, sa zadaćom da poučava u vjeri koja predstavlja dobro za sve ljude i za sva vremena, ona mora biti izvan svih »sustava« kojih je trajanje vremenski ograničeno. U protivnom, Crkva bi propala zajedno s njima. Toga se, vjerovao je, mora pridržavati i pokret koji nastupa u njezino ime.¹⁸ Korenićevo odbijanje da hrvatski katolički pokret poprimi stranačko obilježje poklapalo se tadašnjim stajalištem Sv. Stolice koja nije sa simpatijama gledala na stranačko organiziranje katolika, iako ga nije sprečavala.¹⁹

Korenić je prema tome težio katoličkom pokretu koji bi, osim što bi ojačao pozicije katolicizma u banskoj Hrvatskoj, vodio okupljanju hrvatstva, stvarajući tako nužnu pretpostavku za rješavanje hrvatskog pitanja u vezi s kojim je u atmosferi Khuenovog režima općenito, a napose kod hrvatske inteligencije, vladao snažan osjećaj nemoći, gotovo beznađa.

Ostavljajući ovom prilikom po strani pitanje kako i koliko je na Korenićevu koncepciju hrvatskog katoličkog pokreta utjecala djelatnost sarajevskog nadbiskupa Josipa Stadlera, koji je u Bosni i Hercegovini upravo na podlozi katolicizma s uspjehom promicao hrvatsku nacionalnu ideju, valja reći da se ona oblikovala pod snažnim dojmom što ga je na njega ostavio njemački katolički pokret, koji je na različite načine utjecao na sve katoličke pokrete u Habsburškoj Monarhiji i u Središnjoj Europi.²⁰ Osim izuzetno dobre i razgranate organizacije, Korenića je zacijelo najviše impresionirala činjenica da je njemački katolički pokret od katolika uspio stvoriti dobro integriranu i prema van vrlo kompaktnu skupinu u okviru njemačkog društva. Naime, malo gdje katolicizam se tako snažno izražavao kao posebni društveni entitet kao što je to bio slučaj u Njemačkoj.²¹ S tim u vezi moguće je pretpostaviti da je upravo ta spoznaja vodila Korenića prema zaključku da bi katolički pokret u Hrvatskoj, uz određene uvjete, mogao imati istu posljedicu, s tom razlikom što bi se kod Hrvata okupljanje na katoličkoj osnovi ostvarilo na nacionalnoj razini s obzirom na to da su oni velikom većinom katolici i da katolicizam u banskoj Hrvatskoj nije bio suočen ni sa snažnim niti s brojnim protivnicima.

Osim činjenice da je katolički pokret u Njemačkoj rezultirao oblikovanjem katolicizma kao vrlo homogene socijalne skupine, što je posebno dolazilo do izražaja na katoličkim sastancima kojima je koncem devedesetih godina u nekoliko navrata i sam imao prilike prisustvovati,²² Korenića je duboko impresionirao i angažman njemačkih katolika na rješavanju socijalnih problema. Viskoko vrednujući »praktično kršćanstvo« njemačkog katoličkog pokreta, smatrao je da bi se hrvatski katolički pokret također morao zauzeti za

¹⁷ Korenić 1908, 9-17.

¹⁸ Korenić 1909, 16-32.

¹⁹ Jedin, 229-233.

²⁰ Korenić 1909, 28.

²¹ Jedin, 184-186.

²² KL 35 (1898); KL 37,38,39 (1899).

rješavanje egzistencijalnih problema onih slojeva koji su bili pogodeni razvojem kapitalizma, očito dijeleći mišljenje onog dijela hrvatske inteligencije koji je potkraj 19. stoljeća počeo uviđati da osim nacionalnog, valja nešto učiniti i na rješavanju socijalnog pitanja. U vezi s socijalnom djelatnošću Katoličke Crkve Korenić je bio sklon mišljenju se njezina uloga ne sastoji samo u unošenju kršćanskih načela u gospodarske odnose. Smatrao je naime da Katolička crkva treba prihvatiti sva sredstva koja su spojiva sa Evandeljem i da ih mora primjenjivati u praksi kako bi se ne samo u duhovnom nego i u materijalnom smislu pomoglo »gospodarskim slabićima«, Ideju o socijalnom angažmanu Katoličke Crkve u korist najširih slojeva, osobito seljaštva, opravdavao je mišljenjem da njezin položaj u Hrvatskoj u budućnosti velikim dijelom ovisi upravo o tome da li će ona u njima imati svoje uporištre. Vjerovao je da to dobrim dijelom ovisi o tome hoće li se Katolička Crkva zauzeti za »kršćanstvo na djelu«, dakle za konkretne oblike pomoći ugroženim slojevima. U protivnom, upozoravao je, Crkva bi se uskoro, osobito ako se proširi izborno pravo, svojom vlastitom krivnjom mogla naći u neugodnoj situaciji, suočena s moćnim protivnikom, pri čemu je očito imao na umu mogućnost uspjeha socijaldemokratske propagande na selu.²³ Dakako, Korenić nije išao za tim da se katolički pokret u Hrvatskoj pojavi kao socijalni pokret s ciljem zaštite seljaštva, sitnih obrtnika i radništva. Socijalna djelatnost trebala je biti samo jedna od njegovih sastavnica. Rekli smo da je zamišljao vjersko-crkveni pokret koji je nudio katoličanstvo kao središnju os oko koje bi se mogla okupiti cijela hrvatska nacija i koji je, u skladu s tim, trebao biti ne samo otvoren prema svim slojevima društva, nego je u prvi plan ipak morao stavljati vjersko-crkvena pitanja.

Neodlučnost u vrhu katoličke hijerarhije u banskoj Hrvatskoj u vezi s katoličkim pokretom potrajala je do potkraj 1899, kada je naposljetku ipak prihvaćena ideja o održavanju katoličkog kongresa.²⁴ Budući da zasada ne raspoložemo s obavijestima o tome što je, osim dakako interesa samoga katolicizma, moglo utjecati na konačno opredjeljenje episkopata za katolički pokret, možemo pretpostaviti da je, između ostaloga, ono bila uvjetovano tada već općenito raširenim mišljenjem da se dualizam kao princip uređenja Habsburške Monarhije više neće moći dugo održavati i da će se kriza u Monarhiji pokušati riješiti njezinim preuređenjem. Češko-njemački sukob, koji je ulazio u treću godinu i koji se neprestano produbljivao, a još više jasne naznake da se zategnuti odnosi između bečkog i peštanskog središta svakog časa mogu pretvoriti u izravni sukob između samih nosilaca dualizma, jačali su naime uvjerenje da je opstanak Monarhije uvjetovan promjenom njezinog ustrojstva. Dijeleći mišljenje da je samo pitanje vremena kada će doći do promjena koje bi u svakom slučaju mogle biti sudbonosne za rješenje hrvatskog pitanja, vrh Katoličke Crkve bio je nesumnjivo svjestan važnosti toga da se s obzirom na spomenute okolnosti pokuša oživjeti nacionalni pokret. Budući da klima u okviru hrvatske opozicije u tom smislu nije djelovala nimalo ohrabrujuće, katolički pokret, onakav kakvim ga je zamislio Korenić, mogao se činiti kao čimbenik koji bi mogao okupiti »rascjepkano« hrvatstvo, mobilizirajući ga za odlučnu borbu kako na vjersko-crkvenom, tako i na nacionalnom planu.

Nakon što se uvjerio da je hrvatski episkopat na čelu sa zagrebačkim nadbiskupom spreman podržati organiziranje katoličkog sastanka, Korenić je krajem 1899. okupio grupu koja je predstavljala neku vrst inicijativnog odbora, koji se potom i formalno obratio zagrebačkom nadbiskupu Jurju Posilo-

²³ Kl. 36,37 (1898)

²⁴ Korenić 1900, XIII.

viću, zamolivši ga za dozvolu da se sastanak održi. Posilović je dao odobrenje, obećavši svoju pomoć kako bi se kongres što uspješnije realizirao.²⁵ Već sredinom siječnja 1900. održan je sastanak na kojem je konstituiran središnji odbor sastavljen od laika i svećenika. Članovi su bili: Sandor Bresztyensky, Milan Amruš, Stjepan Kućak, Krešimir Kvaternik, Ivan Ružić, Tadija Smičiklas, Fran Vrbanić, Pavao Gugler, Ivan Krapac, Gustav Baron, Ante Bauer, Andrija Jagatić, Stjepan Korenić i Cvjetko Rubetć. Za predsjednika je izabran Pavao Gugler, vranski prior i naslovni biskup, a za potpredsjednike Ivan Krapac, kanonik i naslovni biskup i Sandor Bresztyenszky. Tajništvo je povjereno Stjepanu Koreniću.²⁶

Preuzevši na sebe zadaću da pripremi kongres, središnji odbor je najprije morao riješiti pitanje njegovog sadržaja. Na prijedlog Ivana Ružića odlučeno je da taj posao obavi Korenić, koji je trebao formulirati teme i utvrditi okvir unutar kojega bi se o svakoj od njih vodila rasprava.²⁷ Prema tome, može se reći da je upravo Korenić, dakako pod mentorstvom episkopata, bio taj koji je dao temeljnu fizionomiju prvom hrvatskom katoličkom sastanku.

Korenić je predložio da kongres raspravlja o papinskoj državi, o problemu glagoljice, o odnosu Crkve i države, o odgoju, katoličkom životu, katoličkom tisku, crkvenoj umjetnosti, lijepoj književnosti, karitativnim društvima i socijalnom pitanju. Središnji odbor jednoglasno je i bez većih rasprava prihvatio Korenićev prijedlog dnevnog reda. Određene primjedbe članovi odbora iznijeli su samo u vezi s pitanjem glagoljice i papinske države. Nije poznato koji je bio njihov smisao, no s obzirom na to da je odbor obje teme uvrstio u program kongresa, one su se, prema svemu sudeći, uglavnom odnosile na predviđeni interpretacijski okvir.²⁸ No, unatoč tome, ni pitanje glagoljice ni pitanje papinske države nisu se našle na dnevnom redu kao posebne točke rasprave.

Problem papinske države odnosno glagoljice moglo se naime istovremeno pristupiti na dva načina; moglo ih se tretirati s gledišta vjersko-crkvenih interesa odnosno s gledišta nacionalno-političkih težnji. Kad je riječ o papinskoj državi, službeni stav Vatikana bio je da je njezina ponovna uspostava bitan preduvjet slobode Katoličke Crkve. Smatralo se naime da crkvena država garantira Svetoj Stolici nezavisnost i ravnopravnost u odnosu prema svjetovnim vlastima. Samo se po sebi razumije da je i Katolička crkva u Hrvatskoj zastupala to mišljenje.²⁹ S nacionalnog gledišta, taj pristup međutim nije bio prihvatljiv jer je zalaganje za papinsku državu bilo u suprotnosti s načelom da narod, u konkretnom slučaju talijanski, ima neotuđivo pravo na teritorijalno-političko jedinstvo. Što se tiče glagoljice, i ona je bila problem koji je prisiljavao katoličku hijerarhiju u Hrvatskoj da balansira između crkvenog i nacionalno-političkog pristupa njegovom rješavanju.³⁰ Formalno gledano, upotreba staroslavenskog jezika u liturgiji bila unutarcrkveno pitanje. S tog stanovišta je problemu glagoljice prilazio i Vatikan, a tako ga je morala tretirati i Katolička Crkva u Hrvatskoj, premda je hrvatsko svećenstvo itekako bilo svjesno toga da u nacionalnom smislu glagoljica predstavlja važan simbol hrvatske nacionalne i političke individualnosti. Prema tome, postojala je mogućnost da rasprava o papinskoj državi odnosno o upotrebi staroslavenskog jezika u liturgiji pokaže da Katolička Crkva, kao religijska

²⁵ Isto.

²⁶ Isto, XIV.

²⁷ Isto, XIV-XV.

²⁸ Isto, XV.

²⁹ KL 23,26,27 (1898) i drugdje.

³⁰ KL 17,24,30 (1899) i drugdje.

ustanova, pojedinim pitanjima mora prilaziti u prvom redu sa stajališta vjersko-crkvenih, a ne sa stajališta nacionalnih interesa, što je išlo u prilog shvaćanjima da se Crkva kao vjerska ustanova univerzalnog značaja ne može na odgovarajući način angažirati na planu nacionalne borbe. S obzirom na to da je katolički kongres išao upravo za tim da istakne sukladnost interesa katolicizma i hrvatstva, razumije se da je trebalo izbjeći svako eventualno očitovanje razlika između vjersko-crkvenih i sekularnih shvaćanja. Zato je odlučeno da se o teritorijalnom pitanju Svete Stolice i o glagoljici ne vodi diskusija.

No, kako katolički sastanak ipak nije mogao proći bez ikakvog osvrta na spomenute teme, odlučeno je da se sastave dvije kraće rezolucije koje će se usvojiti bez prethodne rasprave, da bi se potom uputile papi. Tako je i postupljeno. Odmah nakon otvorenja, na prvoj plenarnoj sjednici, pročitane su i glamacijom usvojene rezolucije o teritorijalnom pitanju Svete Stolice i o glagoljici. Riječ je o dva kratka teksta izrazito načelnog značaja. U onom koji se odnosi na problem papinske države samo se ističe da kongres stoji na stajalištu da je papi, kao vrhovnom poglavaru Katoličke Crkve, svakako potreban teritorij kako bi mogao vršiti svoju funkciju, pri čemu se napominje da će Hrvati i ubuduće braniti to gledište.³¹ Ono što odmah upada u oči je to da rezolucija ne govori ni o kakvoj podršci ideji o obnovi papinske države. Stoviše, ona izbjegava i sam pojam države, pa umjesto njega koristi pojam teritorija. Time je s jedne strane zadovoljena obaveza da se Svetoj Stolici pruži određena podrška u sukobu s talijanskom državom, a s druge je prilično vješto izbjegnuta izravna negacija talijanskog državnog integriteta, što ne samo da je bilo u suprotnosti s idejom o hrvatskom ujedinjenju, nego je moglo izazvati negativne reakcije kako talijanske, tako i austro-ugarske vlade. Što se pak tiče rezolucije o glagoljici, ona samo izražava želju da se povlastica upotrebe staroslavenskog jezika u liturgiji održi i proširi jer je, kako je naglašeno, to pitanje u sadašnjem trenutku izuzetno važno za katoličku vjeru i za Crkvu kod Hrvata.³²

Tijekom priprema, koje su što se tiče utvrđivanja sadržajnog profila kongresa uglavnom bile završene do početka lipnja, Leon XIII. uputio je Koreniću pismo koje se može razumijeti i kao osobni papin poticaj hrvatskom katoličkom pokretu. Naime, 1899. »Katolički list« obilježavao je pedesetu godišnjicu izlaženja, pa je u povodu toga tiskan posebni, jubilarni broj kojega je Korenić bio poslao papi. Odgovarajući na tu gestu papa je početkom travnja 1900. uputio Koreniću pismo u kojem se pohvalno izrazio o »Katoličkom listu« i njegovom ukupnom doprinosu u obrani katoličke misli, naglašavajući potrebu daljnje aktivnosti u tom smislu. Uz to je napomenuo da se razmisli o pokretanju katoličkog dnevnika jer, prema njegovom mišljenju, samo jedan katolički tjednik u postojećim okolnostima u Hrvatskoj nije više dovoljan.³³ Papina sugestija o osnutku katoličkog dnevnika, koja je možda bila izraz želja sarajevskog nadbiskupa, u Vatikanu izuzetno cijenjenog, zacijelo je pridonijela tome da se među protivnicima hrvatskog katoličkog pokreta u Hrvatskoj i u Monarhiji učvrsti i proširi uvjerenje da se u Hrvatskoj planira osnivanje katoličke stranke.³⁴

Početkom lipnja središnji odbor obratio se javnosti proglasom u kojem je samo općenito odredio značaj sastanka, ističući da je riječ skupštini koja je sazvana s ciljem da se ukupni privatni i društveni život u Hrvata uskladi s

³¹ Korenić 1900, 21-22.

³² Isto, 22.

³³ KL 18 (1900).

³⁴ KL 32,34 (1900).

vjerskim načelima kako bi se hrvatskom narodu osigurala mogućnost nacionalnog opstanka i napretka u kulturnom i u materijalnom smislu.³⁵ Iz tog prigodno sročenog napisa šira hrvatska svećenička i laička javnost mogla je samo naslutiti u čemu je smisao katoličkog sastanka, tim više što nije imala nikakvih iskustava s manifestacijama te vrste. Bilo je stoga potrebno nešto više reći o ciljevima skupa koji je uskoro imao biti održan. Te zadaće prihvatio se Korenić.

Od sredine srpnja do sredine kolovoza Korenić je u »Katoličkom listu« objavio četiri opširna uvodnika u kojima je potanko obrazložio ulogu katoličkog kongresa.³⁶ S tim u vezi on je najprije podvukao da sastanak valja shvatiti kao sredstvo koje je Katolička crkva danas prisiljena koristiti kako bi mobilizirala svoje pripadnike da se angažiraju u borbi za potpunu slobodu njezinog djelovanja u društvu, navodeći da je u hrvatskom slučaju osnovno pokušati spriječiti prikrivena, ali tim opasnija nastojanja oko donošenja crkveno-političkih zakona koji bi Katoličku crkvu bacili u čvrsti zagrljaj države, ali i ostale pojave koje na različite načine dovode u pitanje njezino učenje.³⁷ Nadalje, objasnio je odnos između vjerskog i nacionalnog aspekta katoličkog sastanka. Ponovivši kako je zadaća sastanka da ustanovi osnovne principe akcije kojom bi se cjelokupna hrvatska društvena stvarnost uskladila s katoličkim učenjem, Korenić je naglasio da jačanje vjere u hrvatskom narodu predstavlja osnovni uvjet za stvaranje takve moralne podloge koja bi osiguravala odlučan rad u korist domovine. Naime, samo moral koji se zasniva na kršćanskim načelima u stanju je garantirati da će pojedinci, a zatim i narod kao cjelina, biti u stanju voditi odlučnu, požrtvovnu i nesebičnu borbu za njegove vitalne interese. Naime, prema njegovoj ocjeni, suvremene prilike u Hrvatskoj, između ostaloga, posljedica su nepostojanja čvrstih moralnih načela u hrvatskom narodu, napose kod inteligencije. U današnjoj Hrvatskoj, pisao je Korenić, što se više ističe hrvatstvo i patriotizam, »tim na žalost nekako sve manje se opaža karaktera i požrtvovnosti za veliku i nezavisnu Hrvatsku.«³⁸

U skladu s uvjerenjem da katoličanstvo predstavlja svojevrsno vezivno tkivo hrvatstva, Korenić je osim toga izrazio nadu da će katolički sastanak povoljno utjecati na »razvaljeni« politički život u Hrvatskoj. Sastanak je, pisao je Korenić, izvanredna prilika da se katoličanstvo konačno afirmira kao »viša« misao, kao ideja koja može objediniti različita hrvatska politička shvaćanja. Pri tome je napomenuo da se u tom smislu može računati na uspjeh isključivo pod uvjetom da sam sastanak nema političko značenje; na njemu stoga ne smije biti izneseno ništa što bi se kosilo s programom bilo koje stranke, niti smije biti izrečena potpora programu neke od političkih grupacija. To isto tako ne smije biti sastanak koji bi težio stvaranju neke nove stranke. Prema tome, kongres se mora baviti samo onim što je zajedničko svim pojedincima i svim političkim strujama, a to su pitanja vezana uz očuvanje i izgradnju kršćanskog društva.³⁹

Najava održavanja katoličkog kongresa prošla je u banskoj Hrvatskoj bez posebnih komentara. Na proglas je posredno reagirala jedino Srpska samostalna stranka, optuživši Khuena da iz osobnih političkih motiva daje potporu jačanju »mračne reakcionarne i klerikalne struje« u oviru hrvatske opozicije.⁴⁰

³⁵ KL 23 (1900).

³⁶ KL 29,30,31,32 (1900).

³⁷ KL 30 (1900).

³⁸ KL 31 (1900).

³⁹ KL 32 (1900).

⁴⁰ SRB 145 (1900).

Insinuacije srpske opozicije u vezi s Khuenovom napuštanjem liberalnih shvaćanja i njegovom tobožnjom potporom osnutku katoličke stranke, a one su se tijekom 1900-te razmjerno učestalo pojavljivale u »Srbobranu«, nisu međutim bile izvorna konstrukcija srpskih samostalaca, nego su bile preuzete iz mađarskih političkih krugova, između ostaloga i od jedne od frakcija mađarske liberalne stranke koja se okupljala oko Banffyja, doskorašnjeg ugarskog ministra predsjednika. Naime, u to je vrijeme upravo Banffyjeva »Magyar Szó« bila ta koja je takorekuć iz dana u dan objavljivala članke u kojima je pokušavala dikreditirati Khuena tobožnjim dokazima o tome da on ugrožava s jedne strane mađarske interese, a s druge austro-ugarsku nagodbu i to time što paktira s austrijskim centralistima odnosno s obzoraškom-domovinaškim dijelom hrvatske opozicije.⁴¹

Sutnja političkih grupacija u Hrvatskoj u vezi s katoličkim kongresom prekinuta je tek u predvečerje njegovog otvorenja. Glasila udružene opozicije, kao što se moglo i očekivati, toplo su pozdravila održavanje katoličkog sastanka. U svojim uvodnicima »Obzor« je o njemu pisao kao o skupu koji predstavlja »trijumf probudjene svijesti hrvatskoga jedinstva«, nastojeći pri tome stvoriti kod čitateljstva utisak da katolički kongres ne predstavlja isključivo manifestaciju hrvatske težnje za samostalnošću u vjerskim, nego i u svim ostalim pitanjima, dakle da u svemu ima značajke skupa koji treba afirmirati hrvatsku nacionalno-političku individualnost.⁴² U sličnom tonu pisala je i »Hrvatska domovina«, središnje glasilo domovinaškog dijela koalicije. Na dan otvorenja kongresa list je izašao s uvodnikom u kojem je, između ostaloga, pokušao obrazložiti oslanjanje hrvatske nacionalne politike na katolicizam. S tim u vezi »Hrvatska Domovina« je pisala: »Tko prati borbu, koja se vodi u monarkiji između dva načela, između slobode i progonstva; između ravnopravnosti i hegemonije; između federacije i centralizma, vidi jasno kao sunce da su privrženici framasonstva i protukršćanstva u taboru naših protivnika, dočim da su zatočnici ravnopravnosti i historičkih prava svih državnih skupina privrženici kršćanstva u obće, a katoličtva napose.«⁴³ Katoličku Crkvu i njezino nastojanje da prisili državu na donošenje legislative koja bi bila u suglasju s njezinim učenjem o apsolutnom prvenstvu božanskih zakona u uređenju međuljudskih odnosa, list je doživljavao kao snagu koja se, vojujući za svoju slobodu, istovremeno bori i za hrvatske interese.⁴⁴

Supilov »Novi list« također je izražavao zadovoljstvo zbog održavanja kongresa. Ocjenjujući ciljeve organizatora kao »dobre i patrijotične« Supilo se radovao tome što će skup, neovisno o tome što neće imati posve jasno izraženu političku notu, zbog prisustva Hrvata i biskupa iz svih hrvatskih zemalja biti »afirmacija ne samo katoličanstva, nego i hrvatsva, dakle na korist načelu narodnosti.« No, pri tome Supilo je, ukazujući na slovenski primjer, izrazio bojazan da eventualna vjerska isključivost ne potakne u okviru hrvatstva sukob između katoličke i liberalne struje, što bi, isticao je, predstavljao golemu opasnost za nacionalno jedinstvo.⁴⁵ S tim u vezi zahtijevao je da se da se vodi računa o tome da kod Hrvata postoje tri glavne vjeroispovijesti te da se u skladu s tim nipošto ne smije dopusti da se vjerski ekskluzivizam prenese na nacionalni plan.⁴⁶ Protiveći se svemu što bi moglo unijeti klicu razdora među Hrvate, upozoravao je da je temeljni cilj

⁴¹ SRB 167 (1900) i drugdje.

⁴² OB 199,201 (1900).

⁴³ HD 202 (1900).

⁴⁴ HD 203 (1900).

⁴⁵ NL 194 (1900).

⁴⁶ NL 198 (1900).

hrvatskog naroda postići nacionalno i državno ujedinjenje. Tek potom, smatrao je Supilo, moći će se raspravljati o tom hoće li Hrvatska biti uređena kao katolička ili kao liberlna država.⁴⁷

Supilo je prema tome bio nesklon ideji o katolicizmu kao jedinjoj točki hrvatskog nacionalnog okupljanja, smatrajući da bi da to moglo predstavljati zapreku prihvaćanju hrvatske nacionalne ideje kod nekatolika. S druge strane, bojao se mogućnosti da katolički pokret ne postane izvorom još jednog sukoba na hrvatskoj političkoj sceni. Usprkos tome, pozdravio je katolički kongres, vjerujući da pokret zasnovan na obrani Katoličke Crkve i njezinog učenja može biti od koristi u nacionalnom smislu, ali uz uvjet da bude samo jedan od oblika mobilizacije hrvatstva za ostvarenje njegovih nacionalnih ciljeva.

Frankova Čista stranka prava žestoko je napala kongres, osuđujući pri tom i njegove organizatore i njegov smisao. Iskoristivši činjenicu da su među organizatorima i aktivnim sudionicima kongresa bili mahom pristalice odnosno članovi obzoraško-domovinaške koalicije, koju je u to vrijeme podržavala i golema većina hrvatskog svećenstva, frankovci su kongres proglasili najobičnijim obzoraškim političkim manevrom, tvrdeći da je on izveden po vladinoj direktivi, a na štetu hrvatskih interesa.⁴⁸ Ponavljajući u više navrata ocjenu da ni katolička vjera ni Katolička crkva u Hrvatskoj ničim nisu ugrožene, »Hrvatsko pravo« je pisalo da je kongres sazvan s isključivom namjerom da se ne samo cjelokupna hrvatska inteligencija, nego i cijeli hrvatski narod stavi pod vlast episkopata odnosno rimske Kurije. Pri tome se, aludirajući na Strossmayera, naglašavalo da je upravo hrvatski episkopat svojedobno pomogao stvoriti i učvrstiti politički okvir u kojem se danas nalazi hrvatski narod. »Hrvatsko pravo« je osim toga bilo uvjerenjeno da će se na kongresu roditi nova politička stranka na čijem bi čelu bio Strossmayer.⁴⁹

Dva dana uoči otvorenja katoličkog kongresa »Hrvatsko pravo« podvrglo je kritici sve prijedloge rezolucija. S tim u vezi list je isticao da se ni u jednoj od predloženih rezolucija ne vidi ni tračak »idejah svjetla«, velikih liberalnih ideja 19. stoljeća, koje su plod borbe za za prava i »duševni napredak« naroda. Stoga one ne donose ništa što bi moglo potaknuti Hrvate u borbi za slobodu, ujedinjenje i samostalnost. Upravo suprotno, rezolucije djeluju razjedinjujuće na hrvatski nacionalni korpus jer prelaze preko činjenice da Hrvati nisu isključivo katolici, nego da dio njih ispovijeda pravoslavnu, a dio muslimansku vjeru. Inzistiranje na katolicizmu kao čimbeniku hrvatskog okupljanja »Hrvatsko pravo« držalo je teškom političkom greškom, napose zbog hrvatskih interesa u Bosni i Hercegovini. Posebno je napadnut prijedlog rezolucije o odnosu Crkve i Države koja, prema mišljenju »Hrvatskog Prava«, svojim sadržajem dovodi u pitanje ideju o osobnoj slobodi i o slobodi naroda. Spomenuta rezolucija, tvrdilo je frankovačko glasilo, polazi od načela da država ima svoj temelj u božjoj odredbi, što podrazumijeva da svaki narod koji živi u određenoj državi mora u njoj nastaviti živjeti. S druge strane, list je izražavao nezadovoljstvo činjenicom da prijedlog rezolucije u određenom smislu podvrgava suverenitet države Katoličkoj Crkvi, što je smatrao potpuno neprihvatljivim. Zbog toga je »Hrvatsko pravo« držalo da je rezolucija o odnosu Crkve i države u suprotnosti s politikom hrvatskog ujedinjenja i osamostaljenja odnosno da podupire učvršćenja dualizma, što razumije se ne može biti u korist hrvatskih interesa.⁵⁰

⁴⁷ NL 205 (1900).

⁴⁸ HP 1446 (1900).

⁴⁹ HP 1445 (1900).

⁵⁰ Isto.

Osim što je napalo kongres, »Hrvatsko pravo« tih je dana odlučilo pokušati diskreditirati Strossmayera, a preko njega i većinu katoličkog svećenstva koje je, kao što smo već istaknuli, podržavalo udruženu opoziciju, napose njezin obzoraški dio. Tu je zadaću preuzeo osobno Eugen Kumičić, a kao povod poslužio mu je jedan napis u »Obzoru« koji je objašnjavao biskupovo držanje na I. vatikanskom koncilu. Služeći se citatima iz tadašnjih narodnjačkih glasila Kumičić je pokušao dokazati da Strossmayer ne samo da se na koncilu protivio dogmi o papinskoj nepogrešivosti, već da je u to vrijeme, posrednim putem, preko tiska koji ga je podržavao, pozivao hrvatsko katoličko svećenstvo da otkáže poslušnost Vatikanu i prijede na starokatolicizam. Zaključujući, Kumičić je poručio hrvatskom svećenstvu neka ozbiljno razmisli o svojoj prošlosti. Ukoliko je se ne odrekne, to je samo znak da mu u biti nije stalo do vjere, nego isključivo do »obzoraštine« tj. do političkih ciljeva.⁵¹

S dijametralno suprotnih nacionalnih stajališta, ali s jednakom žestinom i s argumentima koji su se dijelomice poklapali s onima iz »Hrvatskog prava«, kongres je, kao što se to uostalom moglo i očekivati, osudila i srpska opozicija, smatrajući ga još jednim dokazom protusrpskih nastojanja Katoličke Crkve i hrvatske politike. Polazeći isto tako od ocjene da položaj Katoličke Crkve u banskoj Hrvatskoj uopće nije upitan i da se zbog toga taj problem ne može uzeti kao stvarni motiv za saziv kongresa, »Srbobran« je tvrdio kako pravi razlog za organizaciju kongresa s jedne strane valja tražiti u težnji Katoličke Crkve da zadobije neograničenu vlast nad društvom u kojem je njezin utjecaj, zahvaljujući konkordatu koji joj osigurava privilegiranu poziciju u odnosu na ostale crkve, već ionako golem, a s druge u nastojanjima domovinaško-obzoraške koalicije da ojača svoj narušeni kredibilitet u hrvatskoj javnosti te da je uz čvrst oslonac na papinstvo pokuša učiniti barem korak naprijed u realizaciji ideje o katoličkoj velikoj Hrvatskoj.⁵²

S obzirom na to da je Srpska samostalna stranka sustavno identificirala srpstvo s pravoslavljem, u samom središtu njezine kritike nije se našlo shvaćanje o uskoj povezanosti katoličanstva i hrvatstva, nego zamisao o katolicizmu kao čimbeniku hrvatskog nacionalnog okupljanja. Drugim riječima, srpski samostanci protivili su se kongresu prvenstveno iz razloga što su procijenili da je riječ o početku katoličkog pokreta s nacionalnim obilježjem. Iako nije teško razabrati da im mnoga shvaćanja izražena u nacrtima kongresnih rezolucija u osnovi nisu bila strana, oni su im se se odlučno protivili, pozivajući se pri tome na liberalna načela.⁵³ Međutim, njihovo pozivanje na liberalizam bilo je uvjetovano isključivo težnjom za eliminiranjem društvenog utjecaja Katoličke Crkve, a ne crkava općenito. Razočarani liberalizmom kao i hrvatska opozicija, srpski su samostanci, dakako tada kad se radilo o interesima srpstva, izražavali gledišta koja s liberalnim pogledima na društvenu ulogu crkve i religije nisu imala ništa zajedničko, o čemu, uz ostalo, vrlo dobro svjedoči njihovo stajalište prema rezoluciji o odnosu Crkve i države. Prepoznajući u njoj bliskost između pravoslavnog i katoličkog učenja o odnosu Crkve i države »Srbobran« je naime isticao nužnost tijesne suradnje obiju institucija, pri čemu je dakako zagovarao model crkveno-državnih odnosa kakav je primjenjivan u državama s pravoslavnom većinom stanovništva.⁵⁴

Socijalna demokracija, koja je sustavno optuživala hrvatsku opoziciju zbog oslonca na katolicizam, također je grubo napala katolički kongres, videći u

⁵¹ HP 1445,1449,1450 (1900).

⁵² SRB 182,184 (1900).

⁵³ SRB 190,192 (1900).

⁵⁴ SRB 188 (1900).

njemu »najcrnju zavjeru proti svakoj slobodnoj misli, upoće proti svakom slobodnijem životu u Hrvatskoj«. Pod »krinkom vjere i patriotizma«, pisala je »Sloboda«, katolički pokret ide isključivo za tim tim da se »popovstvu«, prije svega episkopatu osigura žžpremoć u celom društvu čovječanskom⁵⁵.

Prema tome, javnost u Hrvatskoj dočekala je katolički sastanak u raspoloženju koje se kretalo u prilično širokom rasponu; od odobravanja preko podrške uz izvjesne rezerve do izrazitog odbijanja. Njezin najveći bio je međutim u tom trenutku sasvim sigurno na strani onih političkih grupacija koje su pozdravljale održavanje kongresa.

II.

Katolički kongres počeo je s radom 3. rujna 1900., u dvorani »Hrvatskog sokola«, uz prisustvo cijelog hrvatskog episkopata, uključujući i biskupa Strossmayera koji je, nakon izvjesnog oklijevanja, ipak odlučio doći u Zagreb kako bi mu osobno bio nazočan.⁵⁶ Iako je pokrovitelj bio zagrebački nadbiskup, kongresom je, napose njegovim uvodnim, ceremonijalnim dijelom, dominirala osoba đakovačkog biskupa. Iz nekih suvremenih opisa gradskog ugođaja može se zaključiti da je organizator u potpunosti uspio u svojoj namjeri da otvorenje kongresa doista ima sva obilježja velike nacionalne svečanosti. Zahvaljujući središnjem odboru te pododborima koji su osnovani po biskupijama u Zagreb je doputovalo otprilike tisuću i dvijesto predstavnika iz Istre, Dalmacije i Bosne i Hercegovine na čelu s najuglednijim svjetovnim i duhovnim licima, a pristigla je i grupa delegata iz Slovenije kojoj se kasnije pridružio i ljubljanski knez-nadbiskup. Uz goste koji su stigli iz različitih dijelova banske Hrvatske te uz veliki broj Zagrepčana, može se računati da je kongres uspio okupiti otprilike pet tisuća ljudi.⁵⁷

Problem odnosa između Crkve i države bio je za Katoličku Crkvu u 19. stoljeću jedno od središnjih pitanja.⁵⁸ Ono je napose postalo važno krajem sedamdesetih godina, kada je rimska Kurija napokon uvidjela da izolacija Crkve uz povremene žestoke osude modernog društva neće moći izmijeniti njezin društveni položaj. Stoga je razumljivo da je i hrvatski katolički kongres morao prema njemu zauzeti svoje stajalište, tim više što je, kao što smo rekli, već nekoliko godina u banskoj Hrvatskoj bila prisutna opravdana bojazan od mogućnosti donošenja interkonfesionalnih zakona s kojima bi započeo proces crkveno-političke reforme po uzoru onu koja se od 1894. dalje sustavno provodila u Ugarskoj. Zadaću da govori o pitanju odnosa Crkve i države te da pripremi nacrt rezolucije središnji odbor povjerio je Šandoru Bresztyenszkom, koji je šezdesetih godina u javnosti branio sasvim drugačija gledišta od onih s kojima je istupio na kongresu.⁵⁹

Istaknuvši da čovjek i uopće sve što postoji, uključujući i državu, ima svoje izvorište u Bogu i vječnim i nepromjenljivim zakonima što ih je on svojom objavom ucijepio u ljudsku dušu, Bresztyenszky je ustvrdio da se zapravo radi o »naravnim« zakonima, od kojih jedan obvezuje čovjeka da svoj život organizira u okviru različitih tipova zajednica, počam od obiteljske pa sve do državne.⁶⁰ On je dakle inzistio na božanskom porijeklu države, no pri tome nije odbacio učenje o prirodnom pravu nego ga je u neku

⁵⁵ SLO 17,18 (1900).

⁵⁶ Glasnik 15 (1900).

⁵⁷ Korenić 1900, 5-11; usp. Krišto, 161-162.

⁵⁸ Jedin 223-228.

⁵⁹ Korenić 1900, 311.

⁶⁰ Korenić 1900, 66, 298.

ruku modificirao, pridavši mu značaj božjeg zakona. Na sličan način postupio je i s teorijom o društvenom ugovoru, drugom bitnom sastavnicom liberalnog učenja o državi. Osvrćući se na teoriju o društvenom ugovoru, koja je nastanak države objašnjavala kao posljedicu dogovora koji proizlazi iz slobodne volje pojedinaca, Bresztyenszky je naime konstatirao da ona doduše dopušta mogućnost da se državne zajednice ukidaju, ali da ne ističe nužnost njihova stvaranja što je, prema njegovom mišljenju, opasno ne samo za funkcioniranje ljudskog društva u cjelini, nego i za državotvorne težnje pojedinih naroda. Budući da ne obvezuje na stvaranje državne zajednice, ona nije izraz božjeg zakona koji to izričito nalaže i zato se ne njome ne može objasniti porijeklo države. Zbog toga se, smatrao je Bresztyenszky, društveni ugovor može razumijeti samo kao sredstvo kojom su ljudi rečeni zakon proveli u život.⁶¹ Shvaćanje da je država stvorena temeljem božanske volje koju valja ne samo respektirati nego je treba staviti iznad slobodne ljudske volje, nesumnjivo je bilo u funkciji opravdanja hrvatskih državotvornih težnji. U istom smislu funkcioniralo je i tumačenje društvenog ugovora samo kao svojevrsnog tehničkog sredstva pri realizaciji božanske namjere.

Pozivajući se na učenje da je Bog brigu za ljudski rod podijelio dvjema vlastima, Crkvi kao duhovnoj i državi kao svjetovnoj, te ističući da je svaka na svom području potpuno suverena, Bresztyenszky je podvukao da država nema prava zadirati u pitanja ustrojstva Crkve, sadržaja njezinog učenja, uprave i sudstva u svim vjerskim i moralnim pitanjima. U tim poslovima isključivu kompetenciju ima Crkva i država joj je u tom smislu dužna osigurati potpunu slobodu, tim prije što se ipak ne radi o institucijama suverenih vlasti potpuno jednakog ranga.⁶² Naime, između Crkve i države, tumačio je Bresztyenszky, postoje bitne razlike. Prije svega, ustrojstvo države nije propisano božjom odredbom te je stoga promjenljivo i vremenski ograničeno. Nasuprot tome, Crkva je ustanova čiju je organizaciju stvorio sam Krist i ona je stoga vječna i nepromjenljiva. S druge strane, Crkva je institucija koja ne poznaje ni prostorne granice, dok je država i u tom smislu ograničena. Naposljetku, niti značaj njihovih zadaća nema istu vrijednost; država je tu da se stara o materijalnim pitanjima ljudskog opstanka, a Crkva ne samo što vodi brigu o duhovnom dobru čovjeka, nego joj je povjerena i uzvišena misija spasenja ljudskog roda.⁶³ Međutim, unatoč tome što je po svojim bitnim obilježjima Katolička Crkva kao duhovna vlast iznad svjetovne, Bresztyenszky je naglasio da Crkva ne želi podrediti državu kad je riječ o svjetovnim poslovima. Osim toga, ona katolicima dopušta slobodu izbora političkih opredjeljenja, dakako uz uvjet da ona nisu protivna vjeri. Nisu dakle točne optužbe da Crkva teži univerzalnoj svjetskoj vlasti, da guši građanske slobode i da u osnovi podupire apsolutizam, naglasio je Bresztyenszky.⁶⁴

Što se tiče konkretnog oblika regulacije odnosa između Crkve i države, Bresztyenszky je bio čvrsto uvjeren da je u hrvatskom slučaju najprimjereniji konkordat, a ne rastava Crkve od države niti stvaranje tzv. narodnih, u biti autonomnih, o Vatikanu neovisnih ili poluovisnih crkvenih organizacija.⁶⁵ Rastavu između Crkve i države on je smatrao opravdanom samo u iznimnim slučajevima, tada kad je to doista jedini način da se Crkva oslobodi diktata države. No, u osnovi, razdvajanje dviju institucija koje svoj korijen imaju u

⁶¹ Isto, 67, 298-299.

⁶² Isto, 68-69, 299-300.

⁶³ Isto, 69, 301.

⁶⁴ Isto, 68, 300.

⁶⁵ Isto, 70, 302.

božjoj volji i koje se trebaju starati oko promicanja moralnih načela i ideje pravednosti, što su ujedno bitne pretpostavke spasenja ljudskog roda, za njega nije bila prihvatljiva, između ostaloga i zato što bi se njome pospješilo ne samo širenje ravnodušnosti prema vjeri, nego i ateizma.⁶⁶ S još više odlučnosti pobijao je ideju o tzv. narodnoj crkvi, koja je svoje opravdanje tražila u nacionalnim interesima. S tim u vezi naglašavao je da se Katolička Crkva niti jednom svojom uredbom ne suprotstavlja nacionalnoj ideji. Stoviše, ona ne samo da ju oplemenjuje, sprečavajući njezino prerastanje u nacionalnu isključivost, nego je izravno potiče, strogo osuđujući nebrigu prema naciji i domovini kao zajednicama božanskoga porijekla. Pri tome je podvukao da Sveta Stolica ima posebno razumijevanje za nacionalizam onih naroda koji žive u okviru drugih državnih zajednica jer je svjesna da im on omogućava da šite svoju individualnost.⁶⁷ Time je zacijelo želio izraziti uvjerenje da se Hrvati mogu potpuno pouzdati u papinstvo kad je riječ o potpori njihovim nacionalnim zahtjevima.

Shvaćanje da je konkordat u hrvatskom slučaju najbolje rješenje za regulaciju državno-crkvenih odnosa Bresztyenszky je branio tvrdnjom da se radi o ugovoru koji ne zadire ni u strukturu države niti u strukturu crkve, što omogućava nesmetano i međusobno usklađeno djelovanje obiju institucija koje je nužno s obzirom na mnogobrojne dodirne točke koje postoje između Crkve i države, a koje proizlaze iz istovjetnosti njihovog porijekla kao i zajedničkog cilja tj. zadaće da unapređuju čovječanstvo.⁶⁸ S tim u vezi on je pobijao mišljenje da je isključiva zadaća Crkve buditi i njegovati u čovjeku vjerski osjećaj, vjersko uvjerenje kao uvjerenje osobne prirode. Budući da joj je povjerena briga oko napretka ljudskog roda, kojeg ne može biti ukoliko nije zasnovan na vjerskom temelju, Crkva mora nastojati oko toga da se vjersko uvjerenje manifestira u svim sferama čovjekova javnog života, uključujući i njegov odnos prema državi.⁶⁹ Zato je dopustio mogućnost da katolici, kada ocijene da država krši neotuđiva prava Crkve, iskažu prema njoj pasivni otpor odnosno da se u okviru zakonom dopuštenih sredstava bore protiv onih uredbi koje su u suprotnosti s dogmama odnosno učenjem Katoličke crkve.⁷⁰

Zagovarajući konkordat, Bresztyenszky je odbacio prigovore da on državu podređuje Crkvi odnosno da Crkva njime stječe privilegirani položaj što dovodi u opasnost pripadnike ostalih crkava. Katolička Crkva, tvrdio je, teži isključivo za slobodnim djelovanjem, a ne za povlaštenim položajem. Ona je naime svjesna toga da bi joj eventualna posebna podrška države mogla nanijeti više štete nego koristi, prije svega zato jer bi mogla poslužiti kao poticaj za rasplamsavanje sukoba između nje i ostalih crkava, što bi samo išlo u prilog onima koji se bore ne samo protiv Katoličke Crkve, nego protiv utjecaja bilo koje crkve.⁷¹ A što se tiče optužbi koje su bile posebno čestale sa srpske strane, naime da Katolička Crkva, uz pomoć države, nastoji nasilno pokatolичiti nekatolike, Bresztyenszky je upozorio da je takvo mišljenje plod poistovjećivanja Crkve s državom, odnosno shvaćanja da Crkva treba

⁶⁶ Isto, 76-78, 310-314.

⁶⁷ Isto, 74-76, 306-310.

⁶⁸ Isto, 70-71, 302.

⁶⁹ Isto, 77-78, 301-302.

⁷⁰ Isto, 79-80, 315-318.

⁷¹ Isto, 72-74, 305.

promicati interese i politiku države, što kad je u pitanju Katolička Crkva i njezin odnos prema ostalim vjeropispovijestima uopće ne stoji.⁷²

Utemeljena na gore iznesenim shvaćanjima, rezolucija o odnosu Crkve i države istaknula je božansko porijeklo obiju institucija, naglasivši njihovu nezavisnost i suverenitet.⁷³ Međutim, odbila je izrazitu podjelu na duhovno i svjetovno područje. Rezolucija naime ne sadrži formulaciju iz koje bi proizlazilo da je područje duhovnog života u isključivoj kompetenciji Crkve, a područje svjetovnog u isključivoj nadležnosti države. Govoreći o području državnog odnosno crkvenog djelovanja ona kaže da se država prvenstveno, brine za građanske, a Crkva prvenstveno za vjerske poslove, što je zapravo izraz uvjerenja da se Crkva može, a u krajnjoj liniji i mora baviti i svjetovnim poslovima, odnosno da se države tiču i duhovna pitanja. Istaknuvši isprepletenost duhovnog i svjetovnog područja rezolucija je relativizirala načelo o potpunom suverenitetu države u sekularnim pitanjima.⁷⁴ Nadalje, rezolucija je istaknula potrebu usklađenog djelovanja obiju vlasti što je moguće postići sklapanjem konkordata, pri čemu je upozoreno da je država poslove što ih je Crkva temeljem konkordata prepustila svjetovnim vlastima, obvezna vršiti u skladu s njezinim zakonima. Naposljetku, pozvala je katolike da uredno vrše svoje građanske dužnosti, ali samo uz uvjet da se one temelje na zakonima koji nisu u suprotnosti s učenjem Crkve. Ukoliko se državna legislativa ne poklapa s Crkvenim naukom, katolicima je dopušteno da se pod vodstvom episkopata svim zakonom dopuštenim sredstvima protiv toga bore.⁷⁵ Prema tome, rezolucija je slobodu države svodila u okvir zadani učenjem Katoličke Crkve, što je uostalom bilo posve u skladu s suvremenim katoličkim poimanjem slobode.

Prilikom usvajanja rezolucije o odnosu Crkve i države došlo je do kratke, ali oštre polemike. Sarajevski nadbiskup Stadler izrazio je naime nezadovoljstvo time što se, prema njegovom mišljenju, u nacrtu odviše naglašava nezavisnost države od Crkve. Prema njegovom mišljenju, područje njihovog djelovanja ne može se strogo dijeliti. S tim u vezi bio je i protiv isticanja konkordata kao najpoželjnijeg oblika uređenja crkveno-državnih odnosa.⁷⁶ Riječ je naime o ugovoru što ga sklapaju dvije suverene vlasti, a prema njegovom shvaćanju, suverenitet države u biti je ograničen. Pravi suverenitet, naglasio je Stadler, posjeduje isključivo Crkva, koja državi samo povjerava vršenje svjetovne vlasti. U načelu dakle i svjetovna vlast pripada izvorno Crkvi.⁷⁷ Stoga je predlagao da se u rezoluciji prije svega istakne nužnost skladnog, međusobno povezanog djelovanja Crkve i države, a da se konkordat navede kao način uređenja njihovih međusobnih odnosa isključivo u slučaju kad se zajedničko djelovanje Crkve i države iz ovih ili onih razloga pokaže nemogućim.⁷⁸ Međutim, većinom glasova Stadlerov je prijedlog bio odbijen. Prevladalo je uvjerenje da rezolucija svakako treba ostati u okvirima zadanim prije svega enciklikom »O kršćanskom uređenju države« (1885), koja je bila vrlo jasna u isticanju suvereniteta obiju vlasti. Podržan od dubrovačkog biskupa, Bresztyenszky u tom pitanju nije želio popustiti. Jedino je bio spreman pristati na to da se, u duhu Stadlerovog prijedloga, donekle

⁷² Isto, 305.

⁷³ Isto, 97.

⁷⁴ Isto.

⁷⁵ Isto, 98; usp. Krišto, 164-168.

⁷⁶ Isto, 82, 83.

⁷⁷ Isto, 86-89.

⁷⁸ Isto, 83-85; usp. Krišto 168-169.

ublaži formulacija o odvojenosti svjetovnog i duhovnog područja, što je i učinjeno.

S obzirom na to da je kongres trebao ustanoviti smjernice za katolički pokret, od iznimne je važnosti bilo donijeti određene odluke o laikatu koji je bio glavni nosilac takvih pokreta. Budući da laikat u Hrvatskoj nije postojao, razumije se da su i rasprava i rezolucija, koja je usvojena uz obrazloženje Koste Vojnovića, bile usmjerene prvenstveno na pitanje kako stvoriti uvjete za pojavu svjetovne inteligencije koja će, pod vodstvom katoličke hijerarhije, u javnom životu zastupati interese katolicizma.⁷⁹

Rerezolucija o laikatu je u prvom redu izrazila mišljenje da bi u srednjim školama, napose u višim razredima gimnazija, valjalo podići razinu vjerskog obrazovanja. Što se tiče sveučilišne omladine, na prvom je mjestu istaknuta težnja da se na Sveučilištu osnuje katedra za kršćansku filozofiju.⁸⁰ Potreba za njezinim osnutkom pravdana je ocjenom da Sveučilište danas ne samo da ne osigurava nikakvu religijsku pouku, nego dopušta da se na njegovim studijima, u ime slobode nauke, iznose shvaćanja koja su potpuno suprotna vjerskom učenju.⁸¹ Kršćanska filozofija osiguravala bi dakle protutežu svemu onom što se u suvremenoj filozofskoj i znanstvenoj misli kosi s vjerskim principima. Radilo se o filozofiji utemeljenoj na učenju Tome Akvinskog koje je afirmirao Lav XIII, smatrajući da je riječ o filozofskom sustavu koji sadrži obrasce za rješenje svih pitanja na koja čovjek traži odgovor i koji bi stoga trebao postati okvir unutar kojega bi se trebala razvijati ukupna suvremena filozofska misao.⁸² Osim toga, predloženo je da se temeljem postojećeg Zakona o Sveučilištu popuni već nekoliko godina ispražnjeno mjesto sveučilišnog propovjednika. Nadalje, izražena je želja da se na Sveučilištu stvori »katolička sveza«, neka vrst studentskog katoličkog društva koje bi razmatralo određene vjerske probleme, kloneći se pri tom političkih pitanja.⁸³ Osim izobrazbe na vjerskom području, društvo je zamišljeno kao mogući čimbenik povezivanja sveučilišne omladine unutar koje su se također javljali sukobi u vezi s različitim viđenjem rješavanja hrvatskog pitanja.⁸⁴ Na kraju, u rezoluciju je uvrštena i zamisao da se ustanovi kovikt u kojemu bi se studenti odgajali pod izravnim nadzorom svećenstva.⁸⁵

Katolička Crkva uvijek je bila posebno osjetljiva kad je bio u pitanju njezin utjecaj na odgojno-obrazovne institucije. Pri tome je njezin temeljni interes posvuda, pa tako i u Hrvatskoj, bio usmjeren prema pučkoj školi, što je naposljetku i sasvim razumljivo budući da se u 19. stoljeću upravo preko nje odvijala glavina procesa socijalizacije.⁸⁶ Iako je zakon o pučkim školama iz 1888. za Crkvu bio nešto povoljniji od Mažuranićevog zakona iz 1874, u crkvenim krugovima je i dalje bilo prisutno nezadovoljstvo. Svećenstvo je naime držalo da je utjecaj Crkve na pučku školu kao odgojnu instituciju i dalje nedovoljan. Naglašavajući da je »školsko pitanje za kršćanstvo, pitanje za život i smrt«⁸⁷ izražavalo mišljenja koja su se kretala od toga da Crkvi valja omogućiti veću kontrolu nad pučkom školom, pa sve do zahtjeva da

⁷⁹ Isto, 31-32, 42, 381-390.

⁸⁰ Isto, 42.

⁸¹ Isto, 33, 391-394.

⁸² Isto, 33-34.

⁸³ Isto, 42-43.

⁸⁴ Isto, 36, 37, 395-397.

⁸⁵ Isto, 43; usp. Krišto, 163-164.

⁸⁶ Jedin, 201-203.

⁸⁷ KL 21 (1899).

pučka škola mora biti pod njezinim isključivim nadzorom.⁸⁸ Zato je razumljivo da su organizatori katoličkog kongresa raspravu o odgoju zamislili kao raspravu o pitanju značaja pučke škole.

Rezolucija, koju je predložio i obrazlagao Josip Turić, temeljila se na katoličkom konceptu odgoja koji je, kao i liberalni, polazio od ideje slobode. No, dok je u središtu liberalnog razumijevanja slobode bila misao o postignuću čovjekove autonomije u odnosu na autoritet, državu, uopće na sve one društvene, ali i psihološke čimbenike koji su ga na različite načine činili zavisnim, u središtu katoličkog poimanja slobode bila je ideja o spiritualnoj slobodi, tj. o oslobođenju čovjeka od njega samoga, dakle od svega onoga što ga čini sputanim u njegovoj nutrini, a to je u prvom redu zlo koje je u njemu ukorijenjeno. Ističući da je taj vid slobode, koji prema katoličkom učenju, predstavlja jedinu »pravu« slobodu, moguće ostvariti isključivo uz uvjet da se čovjek dovede u idealni sklad s Bogom odnosno s »vječnim istinama«, katolička teorija odgoja zalagala se za takvu pučku školu u kojoj će nastavni sadržaji biti potpuno usklađeni s vjerskim shvaćanjima, a vjerska obuka »središte, oko kojega se koncentrira sva ina obuka«.⁸⁹ Radilo se dakle o zahtjevu za školom izrazito konfesionalnog značaja. Zato je u prvoj točki rezolucije istaknuto da cjelokupna nastava i uopće školski život imaju biti shvaćeni kao sredstvo putem kojega će se dijete upoznavati s kršćanskim učenjem i kršćanskim svjetonazorom. Uz to je zatraženo da obuka bude koncipirana tako da potiče potrebu za vjerom i pouzdanjem u Boga.⁹⁰ To je bilo usmjereno protiv racionalističkog koncepta nastave kojem se Turić odlučno suprotstavio, naglasivši da je shvaćanje kako je ljudski razum osnov svega, pa i ljudske slobode, puka iluzija. On je naime upozoravao da razum ima granice koje mu priječe da prihvati činjenicu da postoji realnost koja je izvan njegova dohvata. Oslanjajući se isključivo na razum čovjek, prema Turiću, nije u stanju dokučiti »pravu« istinu prema kojoj valja oblikovati moralne, ali i sve druge norme bitne za organizaciju ljudskog života. Zato pučka škola, ukoliko doista teži da se dijete razvije u pobožnu, moralnu i istinski karakternu osobu, sposobnu da preuzme svoje društvene zadaće, uključujući dakako i rodoljubne, ako želi da ono danas sutra postane svjesni član svoje Crkve, ne smije ići za tim da kod djece nastavom potiče racionalistički pristup stvarnosti.⁹¹ Odbacivanje svih onih spoznaja koje su u koliziji s učenjem Katoličke crkve međutim nipošto ne znači da škola treba svoju obrazovnu funkciju gurnuti sasvim u pozadinu. Ona, prema Turiću, samo mora voditi računa o tome da znanja što ih pruža budu utemeljena u »pravoj« znanosti, dakle u onoj koja se ne protivi učenju Katoličke crkve. Uostalom, prema njegovom mišljenju, istinska znanost i ne može biti u suprotnosti s vjerom. S tim u vezi osjetio je potrebu odbaciti optužbe da se Katolička Crkva sa svojim shvaćanjem škole zapravo protivi obrazovanju. Crkva je, podvukao je Turić, itekako svjesna potrebe da čovjek bude obrazovan, no za nju to prije svega znači naučiti čovjeka lučiti dobro od zla, istinu od neistine. A to je, dakako, u stanju jedino vjera odnosno pučka škola koja ima konfesionalni značaj.⁹²

Zahtjev za pučkom školom koja ukupnom nastavom afirmira kršćansko shvaćanje čovjeka i svijeta otvarao je neminovno i pitanje ingerencije nad školom. Zasada nije poznato kako je glasila prva varijanta prijedloga

⁸⁸ KL 2,8 (1897); KL 41,42 (1898); KL 5,20,21 (1899) i drugdje.

⁸⁹ Korenić 1900, 170-171, 219-224.

⁹⁰ Isto, 176-177.

⁹¹ Isto, 220-223.

⁹² Isto, 222-224, 226-227.

rezolucije, no izvjesno je da se Turić u njoj nije založio za potpuni nadzor Crkve nad pučkom školom. To je naime moguće utvrditi na osnovi rasprave, u kojoj je svećenik Stjepan Hartmann posebno upozorio da se odnos pučkih škola prema državi s jedne i prema Crkvi s druge strane mora precizno definirati, i to u smislu da ingerencija nad pučkom školom pripada prije svega Crkvi.⁹³ Hartmann je svoje gledište pravdao shvaćanjem da je odgoj u pučkoj školi u biti samo nastavak odgoja u obitelji, koja, povjerivši odgoj djece državi, ima pravo odlučivati o značaju škole. A budući da obiteljski odgoj nadzire Crkva, razumije se da njoj pripada i nadzor nad pučkom školom. U duhu spomenutog Hartmanov prijedloga formulirana je točka rezolucije u kojoj se kaže da obitelj, Crkva i država moraju imati na pučku školu onoliko utjecaja koliko im to »po naravi stvari i po doredbi Božjoj« pripada.⁹⁴

Razvoj katoličkog novinstva bio je popratna pojava svih europskih katoličkih pokreta. Nastojeći pružiti otpor liberalnim shvaćanjima koja su se nezadrživo širila upravo putem tiska, katolički su pokreti ubrzo shvatili da propovjedaonica više nije dovoljna te da i sami moraju posegnuti za novinama kako bi mogli ne samo obznani i braniti svoja gledišta i tako utjecati na javnost koja se ubrzano sekularizirala.⁹⁵ Međutim, hrvatski katolički kongres imao je o tom pitanju drugačije mišljenje. Stajalište kongresa svodilo se naime s jedne strane na osudu »bezbožnih« novina, uslijed kojih u vjerskom, ali i u političkom, gospodarskom, kulturnom i uopće u društvenom smislu propadaju kršćanski narodi, te na preporuku da se one ne čitaju. S druge strane, hrvatsko novinstvo upozoreno je na potrebu međusobne sloge, umjerenost u pristupu temama, kao i na poštovanje načela ljubavi. Pri tome ga je posebno upućivala na to da se poveže s crkvenom hijerarhijom te da se prema njoj odnosi s poštovanjem koje i dolikuje toj božanskoj instituciji. Ukratko, od hrvatskog je tiska zatraženo da ubuduće bude prožet »pravim kršćanskim i rodoljubnim hrvatskim duhom«.⁹⁶

Prema tome, kongres se obratio ukupnom hrvatskom opozicijskom tisaku, pozivajući ga da hrvatske političke odnosno nacionalne interese poveže s interesima katolicizma. U svom izlaganju izvjestitelj i predlagatelj rezolucije Ivan Ružić bio je uostalom u tom smislu potpuno jasan. On je pod pojmom »hrvatska katolička štampa« podrazumijevao sva glavna dnevna opozicijska glasila, zahtijevajući od njih s jedne strane da pobijaju sve ono što je u suprotnosti s učenjem Crkve, čuvajući se pri tome svake mržnje prema pripadnicima drugih crkava i konfesija. S druge strane odlučno je isticao da opozicijska štampa istovremeno mora biti »pomirateljica, prosvjetiteljica i uzgojiteljica« hrvatskog naroda. Budeći nacionalnu svijest, upozoravao je pri tom Ružić, novinstvo mora paziti da to uvijek bude u skladu s kršćanskim učenjem, kako bi se u narodu ojačalo pouzdanje u katoličanstvo i Katoličku Crkvu.⁹⁷

Odsustvo zahtjeva za pokretanjem posebnog glasila koje bi u javnosti iznosilo katolička stajališta bio je potpuno u skladu s Korenićevom predodžbom hrvatskog katoličkog pokreta. Rasprava je međutim pokazala da je jedan, doduše manji dio sudionika, uključujući i samog izvjestitelja, o tome imao drugačije mišljenje. U nacrtu rezolucije o katoličkom tisku Ružić je

⁹³ Isto, 173.

⁹⁴ Isto, 175. Zanimljivo je da se Krišti ni rasprava ni rezolucija o odgoju uopće nisu činile dovoljno značajnima da ih navede u svom prikazu katoličkog kongresa.

⁹⁵ Jedin, 206-208.

⁹⁶ Korenić 1900, 126-127.

⁹⁷ Isto, 104-105, 326-327.

naime bio predvidio i točku u kojoj bi se izrazila inicijativa da se ustanovi središnji međunarodni katolički politički organ, koji bi usmjeravao pisanje katoličkih novina po pojedinim zemljama, što je podrazumijevalo ideju da se one osnuju i u Hrvatskoj.⁹⁸ Protiv toga istupio je Stjepan Korenić. Biranim riječima, ali odlučno, Korenić se usprotivio Ružičevom prijedlogu, tražeći da se on izostavi iz teksta rezolucije, što je na kraju i učinjeno. Ono što ga je u spomenutom prijedlogu smetalo nije zapravo bila neostvarivost ideje o međunarodnom katoličkom političkom listu, nego spominjanje mogućnosti da se u Hrvatskoj pokrene katoličko glasilo političkog značaja. Odbacujući i samu pomisao na to, Korenić je upozorio da bi pojava još jednog političkog lista, pa bio on i katoličke orijentacije, bila izrazito štetna, prije svega s obzirom na hrvatske nacionalne interese. Naime, pojava takvog lista, prema njegovom uvjerenju, značila bi neminovno i pojavu još jednog »političkog mišljenja«, što bi samo pridonijelo slabljenju hrvatskog nacionalnog jedinstva. Stoviše, držao je da bi se time upropastila »sloga i harmonija, koja se ovako lijepo pokazala kod ovog prvog hrvatskog katoličkog sastanka, među svećenstvom i svjetovnjacima«. Slijedeći svoju ideju o katolicizmu kao integritetnom čimbeniku, on se umjesto za katoličke novine zalagao za to da postojeći »rodoljubni organi« postanu složni i prožeti načelima koja je lansirao kongres.⁹⁹

Želja organizatora da katolički kongres ne izlazi sa stavovima koji bi mogli postati predmetom većih sporova u javnosti došlo je do izražaja i prilikom odbijanja prijedloga da se ne ostane samo kod osude tiska koji ne poštuje bitne elemente katoličkog učenja, već da se beskompromisno, bez ikakvih obzira prema bilo kojoj političkog stranci, imenuju listovi koji »kvare narod«. ¹⁰⁰ Argumentacija koja je tim povodom korištena kretala se uglavnom u okviru ocjena da u hrvatskoj zapravo i ne postoje novine izrazito protuvjerskog usmjerenja do mišljenja kako se u hrvatskom političkom tisku tu i tamo doduše može naći ponešto što nije u skladu s katoličkim načelima, no kako je bez sumnje najveći dio toga u javnost plasirano nehote, iz neznanja, naprosto kao posljedica činjenice da hrvatsko novinstvo mnogo toga preuzima iz stranog tiska, pri čemu je izražavano uvjerenje da će poslije kongresa, na kojem će biti ustanovljene neke osnovne smjernice katoličkog mišljenja i djelovanja, spomenute propuste u tisku biti lako otkloniti.¹⁰¹

Koncem devedesetih godina 19. stoljeća katoličko je svećenstvo u banskoj Hrvatskoj još uvijek imalo snažan utjecaj u oblasti kulture, napose u književnosti. Potkraj stoljeća u hrvatskoj književnosti pojavila se mlada generacija književnika koja je najavila odlučan raskid s književnom tradicijom. Skolovani uglavnom u Beču, mladi su pisci pokušavali u hrvatsku književnost uvesti ne samo nove teme i motive nego i nove obrasce za njihovu obradu, nastojeći je približiti suvremenim europskim literarnim nastojanjima. Estetska shvaćanja mladih, njihov odnos prema autoritetu, zahtjevi za potpunom slobodom umjetničkog stvaranja kao i samo poimanje uloge književnosti naišlo je na žestok otpor svećenstva koje je, procjenjujući nastojanja mladih hrvatskih pisaca s usko katoličkog stanovišta, u njima vidjelo golemu opasnost kako u vjerskom tako i u nacionalnom smislu.¹⁰² Nije dakle slučajno da se na katoličkom kongresu posebno raspravljalo o pitanje hrvatske lijepe književnosti. Izlaganje o tome podnio je književni kritičar Jakov Cuka.

⁹⁸ Isto, 106.

⁹⁹ Isto, 119-123.

¹⁰⁰ Isto, 107-108.

¹⁰¹ Isto, 108-111; usp. Krišto, 169-170.

¹⁰² KL 3,4,24,27 (1898); KL 3,4,5,8,10 (1899); KL 7,8,18 (1900).

Polazeći od načela da je smisao umjetnosti, pa tako i književnosti, u tome da moralno, a to podrazumijeva i vjerski, usavršava pojedinca, a preko njega i narod, da je s tim u skladu njezina osnovna zadaća da zastupa isključivo one ideje koje kako na individualnoj tako i na kolektivnoj razini djeluju poticajno na oživotvorenje »viših« ideala, što je u praksi značilo da posreduje samo takva shvaćanja i težnje s kojima se pojedinci i narod mogu identificirati u pozitivnom smislu, ukratko da u brojčano malom narodu bude »dušama bez vodje sredstvom udruženja i uzdignuća«, Čuka je iznio mišljnje da hrvatska književnost u osnovi vrši svoju ulogu na opisan način. Njezini romanopisci, pripovijedači i pjesnici, prema njegovoj ocjeni, većinom su svjesni svoje uzvišene zadaće i oni se trude da odgajaju narod, nepokolebljivo uvjereni da njegov napredak zavisi o osobnom napretku svakog njegovog pripadnika.¹⁰³ Nastojeći ostati u okviru iznesene ocjene, Čuka je išao tako daleko da je pokušao opravdati i sljedbenike realizma, književnog usmjerenja s kojim je katolička kritika inače vodila prilično žestoku bitku, polazeći od shvaćanja da prikazom stvarnosti, napose onog njezinog dijela koji se uglavnom sastoji od »ogavnih čina i prizora« nije moguće oplemeniti čovjeka. S tim u vezi Čuka je naglasio da su pojedini hrvatski književnici doduše opisivali »mnogo zlo, mnogu našu sramotu«, ali je ustvrdio da su pri tome bili obazrivi i što je još važnije, vođeni težnjom da upozore, a ne nezdravom radoznalošću. Premda je podvukao kako skepsa, bol i očajanje koje je izviralo iz njihovih književnih djela sa stanovišta kršćanskog svjetonazora nisu prihvatljivi, nije ih želio osuditi, smatrajući ih posljedicom ljubavi prema domovini. Kao dodatni razlog za blagonakloni stav prema hrvatskom realimu Čuka je naveo tvrdnju da su neki njegovi predstavnici svoj očaj u posljednje vrijeme nastoje utopiti u vjeri.¹⁰⁴ Doduše, u svom izlaganju Čuka je konstatirao da u hrvatskoj književnosti postoji i struja koja u ime umjetnosti, u ime ideje od uključivanju hrvatske književnosti u suvremena europska književna nastojanja gaji »najsvetije kreposti i ideale«, između ostaloga i vjerske. Radilo se dakako o hrvatskoj moderni. Premda je estetska i moralna shvaćanja modernih hrvatskih pisaca smatrao društveno zabrinjavajućom pojavom, prije svega jer su uspjela pobuditi pažnju dijela omladine, moderna, prema Čuki, ne predstavlja neku veliku opasnost. On je naime vjerovao da njezini predstavnici neće steći osobite simpatije u hrvatskom narodu koji, prema njegovom mišljenju, naposljetku ipak prihvaća samo one autore u djelima kojih je »utjelovljena narodna duša«. Uostalom, Čuka je držao da pojava moderne može biti i korisna jer može potaknuti ostale hrvatske pisce na stvaranje djela koja će afirmirati suprotne ideje.¹⁰⁵ S tim u vezi on je uputio apel književnicima da se drže hrvatske književne tradicije i njezinih tema, prije svega onih sadržaja koji moralo usavršavaju pojedinca, koji propagiraju ideju zajednice i pravednog društva. Ne treba naime zaboraviti, istaknuo je Čuka, da je hrvatskom narodu u sadašnjem trenutku mnogo važnije da književnost bude angažirana oko njegove moralne izgradnje, nego da se prvenstveno bavi estetskim pitanjima.¹⁰⁶

S obzirom na oštre kritike što ih je objavljivao »Katolički list«, moglo se očekivati da će izlaganje o lijepoj književnosti biti kudikamo kritičnije prema modrenim kretanjima u hrvatskoj literaturi.¹⁰⁷ Međutim, i tu je također primjenjeno načelo nezaoštavanja odnosa. Zato je u rezoluciji o lijepoj

¹⁰³ Korenić 1900, 193-194, 340-358.

¹⁰⁴ Isto 358-359.

¹⁰⁵ Isto, 359-360.

¹⁰⁶ Isto, 360-361.

¹⁰⁷ Vidi bilj. 99.

književnosti samo istaknuto načelo da književnost, zbog golemog utjecaja što ga ima, prvom redu mora nastojati da bude moralna - što je dakako podrazumijevalo da moralna načela što ih posreduje moraju biti utemeljena na kršćanskom učenju - kako bi mogla biti uspješno sredstvo za postignuće »viših« individualnih i društvenih odnosno nacionalnih ciljeva.¹⁰⁸ Kako je predlagatelj bio mišljenja da hrvatska književnost u cjelini uzev ispunjava svoju zadaću u navedenom smislu, rezolucija se samo ograničila na preporuku hrvatskim književnicima, kritičarima, novinarima, i nakladnicima da populariziraju samo »dobru« knjigu, odnosno da ni pod koju cijenu ne tiskaju djela koja bi se na bilo koji način kosila s vjerskim zasadama odnosno s katoličkim moralnim shvaćanjima.¹⁰⁹

Osim književnosti, katolički je kongres na dnevnom redu imao još jednu temu s područja umjetnosti. Radilo se o problematici crkvene umjetnosti, tj. o pitanjima vezanim za crkvenu arhitekturu i umjetničku opremu sakralnih prostora. Razlog da se ta tema našla na dnevnom redu prije svega treba tražiti u pojavi secesije koja je značila raskid s historicizmom, stilom koji je dominirao u sakralnoj arhitekturi s obzirom na to da je u 19. stoljeću općenito bio prihvaćen kao »pravi« kršćanski stil.¹¹⁰ Bila je to ujedno prilika da se afirmiraju neka općenita katolička estetska načela.

Zadaću da izvjesti kongres o pitanju crkvene umjetnosti te da s tim u vezi pripremi nacrt rezolucije središnji je odbor povjerio je Luki Jeliću. Očito nezadovoljan stanjem u sakralnoj umjetnosti, Jelić je izrazio želju da se ona iznova pokuša podići na onu razinu koju je, prema njegovom mišljenju, imala u srednjem vijeku.¹¹¹ Uspije li se u tome, Katolička crkva mogla bi opet zadobiti ulogu vodiča u likovnim pitanjima, prije svega u širim slojevima. S druge strane, to bi omogućilo da se u hrvatskom narodu ukorijene estetska shvaćanja zasnovana na kršćanskoj ideji tj. na kršćanskom poimanju lijepoga. Zalažući se za to da Katolička crkva umjetnost iskoristi kao sredstvo širenja estetike utemeljene na teološkom poimanju ljepote, Jelić je predložio da crvena umjetnost svoj uzor potraži u srednjovjekovnim hrvatskim kršćanskim spomenicima, koji, prema njegovom sudu, mogu biti idealan obrazac za to kako da se ostvari sklad između kršćanske ideje i umjetničkog oblika. No, temeljni uvjet za to je da Crkva preuzme kontrolu nad sakralnom umjetnošću, onakvu kakvu je imala u srednjem vijeku, kada su duhovne osobe ne samo nadzirale nego i stvarale umjetnička djela sakralnog značaja.¹¹² Protiveći se laicizaciji crkvene umjetnosti kao zlu što ga valja iskorijeniti, on je posebno oštro osudio renesansu tijekom koje je crkvena umjetnost »podivljala« upravo iz razloga jer su se njome počeli baviti svjetovni umjetnici, koji ne samo da nisu bili u stanju ostvariti zadovoljavajući odnos između ideje i oblika, nego su ideju potpuno potisnuli na račun umjetničke forme, izbrisavši pri tome sve »narodnosne oznake« stila.¹¹³

Razumije se da nije dolazilo u obzir da Jelićev izričiti zahtjev da Katolička Crkva u svoje ruke preuzme potpunu kontrolu nad sakralnom umjetnošću u cilju njezine delaicizacije ude u rezoluciju za koju je autor ionako pretpostavljao da bi je javnost mogla odbaciti zbog »natražnjačtva«.¹¹⁴ Stoga

108 Korenić 1900, 204.

109 Isto, 205; usp. Krišto, 175.

110 Jedin, 274-291.

111 Korenić 1900, 178-179, 362-364.

112 Isto, 364-370, 372.

113 Isto, 178, 370-372.

114 Isto, 363.

se rezolucija ograničila samo na to da episkopatu preporučiti neke mjere uz pomoć kojih bi se to ostvarilo. S tim u vezi najprije je izražena želja da se pri svakoj bogosloviji osnuje posebna katedra za proučavanje kršćanskih starina i umjetnosti kao i to da se u srednjim školama tim pitanjima posveti više pažnje.¹¹⁵ Jelić je naime držao da je iluzorno pomišljati na to da Crkva ovlada područjem sakralne umjetnosti ukoliko svećenstvo u tom pogledu ne dobije odgovarajuću naobrazbu. Što se pak tiče njegove ideje da bi Crkva sama trebala osigurati umjetnike koji će biti u stanju realizirati djela sukladna sa »dogmatičkom zamisli«, rezolucija sugerira da se pri crkvenim ustanovama počnu osnivati stručne umjetničke škole različitog profila, u kojima bi se obrazovao umjetnički podmladak.¹¹⁶ Osim toga, u skladu s izloženim mišljenjem da je srednjovjekovna hrvatska sakralna baština jedini izraz »pravog« kršćanskog stila, rezolucija se zalaže da se pri izgradnji novih crkava od graditelja odnosno od arhitekta izričito zahtjeva da pri projektiranju uzme u obzir sve bitne elemente srednjovjekovnog hrvatskog crkvenog graditeljstva.¹¹⁷ I tu je, valja primijetiti, rezolucija ponešto blaža nego što bi se moglo očekivati s obzirom na Jelićevo izlaganje. Ona naime traži samo to da se pri projektiranju posebno uzme u obzir hrvatska sakralna baština, ali odustaje od toga da je izričito istakne kao isključivi uzor, iako je to mišljenje Jelić u nekoliko navrata nastojao pravdati u svojim izlaganjima. Naposljetku, rezolucija je predložila i neke konkretne mjere, bitne za očuvanje crkvenih spomenika, neglasivši pri tome brigu za njihovim sustavnim proučavanjem.¹¹⁸

Mnogo prije nego što je Sveta Stolica u enciklici »Rerum novarum« (1891) definirala neka osnovna načela katoličkog učenja o društvu, a s tim u vezi i polazišta o rješavanju njegovih socijalnih problema, napose radničkog pitanja, katolički su pokreti pokazali interes za probleme onih slojeva društva koji su se našli ugroženi uslijed kapitalističkog načina proizvodnje. Spomenuta enciklika dala im je u tom smislu novi poticaj.¹¹⁹ S obzirom na to, kao i na činjenicu da je Korenić bio čvrsto uvjeren da Katolička Crkva u Hrvatskoj treba itekako voditi računa o egzistencijalnim problemima najširih slojeva hrvatskog naroda, katolički je kongres morao zauzeti stajalište i o načelima na kojima bi se temeljila akcija katolika na socijalnom planu. Izlaganje o tome imao je Fran Vrbanić.

Pod socijalnim pitanjem Vrbanić nije razumijevao isključivo problem rješavanja osnovnih egzistencijalnih potreba kapitalizmom pogođenih slojeva. Za njega je socijalno pitanje bilo u osnovi pitanje ponovnog postizanja društvene ravnoteže, skladnog suodnosa između postojećih društvenih klasa koji je poljuljan zbog kapitalističkog sustava proizvodnje, zbog nemogućnosti najširih slojeva da udovolje rastućim materijalnim potrebama, ali i uslijed toga što se društvo otuđilo od vjere.¹²⁰ Polazeći od ovog posljednjeg, Vrbanić je podvukao da rješenje socijalnog pitanja treba tražiti isključivo u kršćanskom učenju. S tim u vezi napose je izdvojio dvije njegove komponente - učenje o umjerenosti i ideju kršćanskog milosrđa - kao osnovna načela koja mogu riješiti klasni sukob i tako vratiti društvu neophodnu harmoni-

¹¹⁵ Isto, 191.

¹¹⁶ Isto, 192.

¹¹⁷ Isto.

¹¹⁸ Isto; usp. Krišto, 175-176.

¹¹⁹ Jedin, 211-217.

¹²⁰ Korenić 1900, 129-130, 257-262.

ju.¹²¹ No, pri tome je ustvrdio da rješenje socijalnog pitanja na osnovi navedenih principa ovisi o religijskoj obnovi društva, koja mora otpočeti od obitelji kao njegove temeljne jedinice. Naime, obiteljski život i u višim i u širim slojevima društva valja rekonstruirati prema temeljnim kršćanskim religijskim odnosno moralnim vrijednostima koje su jedine kadre iznova uspostaviti obiteljski sklad, ćudoredno ponašanje, uzajamno uvažavanje i pomaganje, štedljivost i marljivost. Preobrazba obitelji u opisanom smislu osigurala bi, prema Vrbaniću, ukupnu preobrazbu društva i to na način da načelo umjerenosti, koje govori o tome da čovjek na ovome svijetu ne može ostvariti sve svoje težnje i da prema tome mora biti umjeren u svojim stremljenjima prema posjedovanju materijalnih dobara, kao i načelo kršćanske ljubavi prema bližnjemu, osobito prema onom koji je siromašan, postanu bitni funkcionalni principi u reguliranju osnovnih međuljudskih i međuklasnih odnosa.¹²²

Raspravljajući o socijalnom pitanju Vrbanić se, dakako, nije mogao zadržati samo na općenitoj formuli koju je, slijedeći duh enciklike »*Rerum novarum*«, predlagao kao jedinu moguću za njegovo cjelovito rješenje. Morao je otići i korak dalje i dati neke konkretne prijedloge za poboljšanje materijalnog položaja onih slojeva hrvatskog društva koji su s razvojem kapitalističkih odnosa iz dana u dan dospijevali u sve bezizgledniji položaj. Praveći to društvenom strukturom u kojoj je prevladavalo seljstvo i obrtništvo, a ne radništvo, on je isticao da u Hrvatskoj rješenje socijalnog pitanja ovisi prvenstveno o tome koliko će se uspjeti poboljšati materijalni položaj seljaka i malih obrtnika, što međutim ne znači da u okviru socijalne problematike ne treba voditi računa i o rješenju radničkog pitanja.¹²³ Pri tome Vrbanić je upozorio da rješenje socijalnih problema »srednjeg stališa« tj. obrtnika, a posebice seljaka, ima ne samo iznimno važnu ulogu u osiguranju društvene stabilnosti nego i u nacionalnom smislu. Naime, prema Vrbaniću, seljak je odan religijskim i uopće tradicionalnim vrijednostima, te je stoga nescion svim onim idejama koje u sebi nose težnju prema korjenitim promjenama društva, napose prema onima koje u sebi nose revolucionarni naboj. Konzervativan po mentalitetu, isticao je Vrbanić, seljak poistovjećuje posjed od kojega živi s domovinom, pa kao što je spreman odlučno braniti zemlju koju obrađuje, isto je tako odlučan i u obrani domovinskih prava i ideala. To, kao i činjenicu da više od 80% hrvatskog stanovništva čini seljaštvo, smatrao je dostatnim za zaključak da opstanak države i nacije ovisi prvenstveno o opstanku slobodnog seljaka.¹²⁴

Za rješavanje seljačkog pitanja Vrbanić je smatrao važnom državnu intervenciju. S tim u vezi zalagao se donošenje zakona o neotuđivom dijelu posjeda te promjenu u zakonu o nasljeđivanju sa svrhom da se spriječi prekomjerna dioba seljačkih posjeda. S duge strane, zalagao se za udruživanje seljaka u zadruge radi osiguranja jeftinih kredita, bez kojih nije moguće nikakva modernizacija u mislu intenzivnije poljoprivredne proizvodnje.¹²⁵ O tom pitanju posebno je govorio dalmatinski svećenik Ilijašević, koji je, kao dobar poznavalac takvih ustanova, za hrvatsku smatrao najprikladnijom organizaciju kreditnih udruga prema njemačkom modelu.¹²⁶

¹²¹ Isto, 130-131, 262-265.

¹²² Isto, 131, 266-270.

¹²³ Isto, 131-132, 278-280.

¹²⁴ Isto, 280, 284-286.

¹²⁵ Isto, 133-135, 287-289.

¹²⁶ Isto, 146-155.

Što se tiče obrtnika, u čijem je mentalitetu isto tako nalazio neke bitne pretpostavke ne samo za očuvanje »solidne građanske krjeposti« nego i nacionalnih vrijednosti, Vrbanić je bio za to da se one obrte koji imaju perspektivu unatoč razvoju industrije pokuša zaštititi donošenjem zakona koji bi s jedne strane ograničavao slobodnu konkurenciju, a s druge omogućavao obrtnicima da efikasnije nego do sada rješavaju pitanja kao što su obrazovanje obrtnika, nabava sirovina i strojeva, pitanje odnosa prema pomoćnicima i slično. Istovremeno je međutim upozoravao da od državne intervencije ne treba očekivati previše, te je ukazivao na nužnost da se sami obrtnici počnu udružuju u zajednička poduzeća s ciljem dobivanja povoljnih kredita odnosno boljeg organiziranja proizvodnje.¹²⁷

U vezi s rješanjem radničkog pitanja Vrbanić je veliko značenje pridavao moralnoj obnovi radničke obitelji na konfesionalnom principu. Bio je međutim načisto da je ona nesprovediva bez osiguranja osnovnih uvjeta radničke egzistencije. S tim u vezi on je doduše apelirao prvenstveno na poslodavce, ali je sasvim otvoreno upozorio i državu da je i ona dužna intervenirati kad je riječ o potrebi ograničenja ženskog i dječjeg rada, osiguranja prikladnih stanova, minimalne nadnice, duljine radnog vremena, radnih uvjeta, obaveznog nedjeljnog odmora i ostalih tipično radničkih zahtjeva.¹²⁸ Time se Vrbanić donekle približio zahtjevima socijalne demokracije, premda je, kao što smo vidjeli, izbjegao da izravno od države zatraži donošenje radničkog zakonodavstva.

U tom duhu sastavljena je i rezolucija. Osim načelnih stajališta o tome da je socijalno pitanje moguće riješiti isključivo na kršćanskim principima te da ono mora biti brigom kako Crkve tako i države budući da su obje pozvane voditi računa o održavanju harmoničnog odnosa između društvenih klasa u nju su ušli svi konkretni zahtjevi koje je Vrbanić bio iznio u svom ekspozou.¹²⁹

Osim po vulgarnom antisemitskom ispadu Grge Tuškana, koji je za svu bijedu najširih slojeva hrvatskog društva pokušao okriviti isključivo Židove i njihov kapital,¹³⁰ rasprava o socijalnom pitanju izdvaja se od ostalih i po tome što je bila neposrednim povodom jednoj konkretnj akciji. Riječ je o preliminarnom dogovoru devetorice sudionika kongresa s ciljem da se osnuje trgovačko društvo neprofitnog tipa koje bi seljaku stajalo na raspolaganju za dodjelu kredita pod povoljnim uvjetima. Iz te inicijative nastala je slijedeće godine Poljoprredna banka. Međutim, prijedlog da katolički sastanak potvrdi osnutak spomenutog odbora nije prihvaćen uz obrazloženje da je njegova prvenstvena zadaća ustanoviti principe prema kojima valja djelovati u budućnosti, a ne provođenje bilo kakve konkretne akcije. Iz istih je razloga odbijen i prijedlog da se po uzoru na Njemačku, ali uzimajući u obzir hrvatske prilike, utemelji odbor koji bi radio na osnutku »Saveza hrvatskih gospodara« s ciljem da utječe na donošenje agrarnog zakonodavstva odnosno da poduzima različite akcije u vezi s modernizacijom seljačkih gospodarstava. Jedna od njegovih uloga bila bi i osnivanje kreditnih seljačkih zadruga širom Hrvatske.¹³¹

U uskoj vezi s pokušajem kongresa da predstavi javnosti katolička stajališta o rješavanju nagomilanih socijalnih poteškoća bila je i rasprava o karitativnim društvima. U govoru kojim se obratio kongresu prilikom usvajanja re-

¹²⁷ Isto, 132, 281-283.

¹²⁸ Isto, 270-278.

¹²⁹ Isto, 163-168.

¹³⁰ Isto, 135-138.

¹³¹ Isto, 157-163; usp. Krišto 171-175.

zolutije Krešimir Kvaternik je je u svojstvu izvjestitelja iznio mišljenje da humanitarna aktivnost koja se isključivo svodi na pružanje materijane pomoći ne može dati odgovarajuće rezultate jer zadovoljava samo dio ljudskih potreba, onaj koji proizlazi iz činjenice da je čovjek materijalno biće. No pri tome se u potpunosti ignoriraju one ljudske potrebe koje su uvjetovane duhovnom stranom njegove prirode, a koje, prema Kvaterniku, može zadovoljiti isključivo kršćanska religija. Polazeći od toga, Kvaternik se zalagao isključivo za onaj vid karitativne djelatnosti koji materijalnu pomoć vezuje s brigom za čovjekovu dušu i s tim u vezi za njegovo religiozno i moralno usavršavanje. Štoviše, bio je sklon mišljenju da s obzirom na to da kod Hrvata, koji su »eminentno kršćanski narod« humanitarna društva drugačijega tipa ne dolaze u obzir, pa je s tim u vezi naglasio kako valja nastojati oko toga da se svaki oblik karitativne pomoći u Hrvatskoj »stavi na stanovište kršćanske ljubavi«. ¹³² Taj zahtjev međutim nije ušao u rezoluciju, koja se zadovoljila time da istakne katoličko shvaćanje o potrebi osnivanja i poma-ganja karitativnih društava koja su uz pomoć u »vremenitim« dobrima, u stanju unapređivati njegov religiozni i moralni profil. ¹³³

Sastavni dio rezolucije postao je i Kvaternikov zahtjev da aktivnost karitativnih društava odvija u skladu s kršćanskim moralom tj. da ona bude izraz ljubavi prema bližnjem, a ne osobnoj promociji onih pojedinaca koji u njoj sudjeluju. S tim u vezi posebno su pohvaljene postojeće karitativne ustanove pri katoličkim redovima i kongregacijama uz obećanje da će se katolici angažirati da spomenute ustanove dobiju adekvatnu pomoć, između ostaloga i državnu potporu. Izriekom je pohvaljena djelatnost Društva sv. Vinka Paulskoga, pri čemu je izražena želja da se njegovi ogranci u što skorijoj budućnosti rašire po svim gradskim župama. ¹³⁴ Sve se dakle svodilo na pohvalu i obećanje pomoći već postojećim karitativnim ustanovama. Manjak inicijative osjećao je i sam izvjestitelj koji je u svom izlaganju kao uzor razgranatih planova za katoličku humanitarnu djelatnosti kakvoj bi u Hrvatskoj u doglednoj budućnosti trebalo težiti naveo zaključke nedavno održanog austrijskog katoličkog kongresa, koji su išli za tim da pokrenu široku akciju koja je obuhvaćala zaštitu djece, ustanovljavanje sirotišta, zavoda za napuštenu djecu, pitanje socijalne pomoći, pružnje pravne i drugih oblika zaštite siromašnih. ¹³⁵ Dakako, za tako koncipiranu karitativnu djelatnost hrvatskim je katolicima nedostajalo i sredstava i iskustva.

Kongres je dakle nastojao artikulirati katolička gledišta o onim pitanjima za koja je organizator u tom trenutku smatrao da su od posebne važnosti za poziciju katoličanstva i Katoličke Crkve u Hrvatskoj. Međutim, prvi hrvatski katolički sastanak otišao je i korak dalje od toga. U skladu s često isticanim shvaćanjem da se cjelokupni privatni i javni život u Hrvatskoj mora urediti u skladu s kršćanskim principima odnosno s naukom Katoličke Crkve kao jedine »prave« kršćanske Crkve, sastanak je istovremeno nastojao opravdati uvjerenje da je katoličko učenje jedini mogući temelj za interpretaciju i nužno preuđenje cjelokupne hrvatske društvene zbilje. Drugim riječima, katolički kongres išao je za tim da katolicizam predstavi kao središnju kategoriju hrvatske društveno-nacionalne ideologije. ¹³⁶ Radilo se

¹³² Isto, 43-51, 230-251.

¹³³ Isto, 58.

¹³⁴ Isto

¹³⁵ Isto, 242-244; usp. Krišto, 164.

¹³⁶ Iako je uočio da je na hrvatskim prostorima potkraj 19. stoljeća katolicizam pokušavao preuzeti ulogu društveno-nacionalne ideologije (Krišto, 43), Krišto ne uvida da je time katolicizam pokazao težnju da postane odlučujući čimbenik u hrvatskoj politici i kulturi i da je katolički kongres bio prvi značajniji javni izraz tih nastojanja u banskoj Hrvatskoj. Zato on u svojoj knjizi - pisanoj s usko

prema tome o katolicizmu koji više nije želio biti samo osnovni duhovni, nego i odlučujući politički čimbenik, što ranije, kad je riječ o Hrvatskoj, nije bio slučaj, iako je katoličko svećenstvo, koje je bilo aktivno prisutno u svim hrvatskim političkim grupacijama, izuzev, dakako, socijaldemokratske, imalo veliku ulogu u političkom životu. U tom smislu katolički je sastanak bio prva afirmacija političkoga katolicizma, povijesne pojave koja se u Hrvatskoj tada još uvijek nalazila u prvoj, konstitutivnoj fazi svog oblikovanja.¹³⁷

Nastojanje da katoličko učenje postane pokretačka snaga svih hrvatskih društvenih i nacionalnih vrijednosti došlo je do izražaja u svim kongresnim izlaganjima i raspravama, a uočljivo je i u kongresnim odlukama, prije svega u rezoluciji o odnosu Crkve i države, o odgoju, o lijepoj književnosti, o katoličkom tisku i o socijalnom pitanju. Pri tome valja reći da je zamisao o tome da se cjelokupna hrvatska društvena stvarnost uskladi s učenjem Katoličke Crkve, koju je od sredine devedesetih godina dalje Korenić uporno i odlučno zagaovarao u »Katoličkom listu«, bila potpuno u skladu s nastojanjima Lava XIII. Riječ je o njegovoj ideji o »rekristijanizaciji« modernog društva, koje bi se aktivnošću Crkve moralo postupno preoblikovati u kršćansko društvo, u kojem bi Katolička Crkva, kao isključivi posrednik katoličanstva, na čelu s papinstvom, imala mogućnost nadzora nad cjelokupnim njegovim kretanjem.¹³⁸

III.

Nastojanje da katolicizam postane temeljna pretpostavka za opstank i napredak hrvatstva, koja je dolazila do izražaja tijekom svih sjednica, kulminirala je na banketu, održanom posljednjeg dana kongresa. U opuštenoj atmosferi, u kojoj su se u govorima nazoćih uglednih predstavnika Crkve i hrvatske laičke javnosti izrazi odanosti katoličanstvu i Katoličkoj Crkvi tijesno ispreplitali s izrazima nepokolebljive vjernosti naciji i domovini, temperamntni sarajevski nadbiskup Stadler, očito ponesen kolektivnim zanosom, održao je zdravicu, u kojoj je, uz ostalo, izjavio da mu je, kad je riječ o konkretnim hrvatskim nacionalnim ciljevima, najpreča želja »...da se što prije Bosna i Hercegovina sjedini s matreom zemljom.«¹³⁹

Stadlerove riječi, kao što se uostalom moglo i očekivati, odjeknule su poput udara groma i u bečkom i u peštanskom tisku, pružajući mu krunski dokaz za već ranije iznesene ocjene da je hrvatski katolički kongres sazvan primarno iz stranačko-političkih odnosno hrvatskih nacionalnih, a ne vjersko-

katoličkog stajališta tj. s nakanom da, između ostaloga i unošenjem religiozne dimenzije reinterpretera cjelokupnu noviju hrvatsku povijest (Krišto, 20) - o katoličkom kongresu (Krišto, 155-183) i uopće o strujanjima u Katoličkoj Crkvi u banskoj Hrvatskoj kongresu donosi ocjenu koja je bitno različita od moje. Budući da se i Krištin prikaz rada katoličkog kongresa razlikuje od mojeg, u bilješkama navodim čitatelja-čitateljicu na usporedbu.

¹³⁷ U suvremenoj historiografiji, prije svega njemačkoj, austrijskoj, mađarskoj i talijanskoj, pojam *politički katolicizam* koristi se umjesto pojma *klerikalizam* koji je zbog svog višestrukog značenja neadekvatan za imenovanje nastojanja da se katolicizam pojavi u ulozu čimbenika koji oblikuje cjelokupnu društvenu stvarnost. (Vidi Wandrszka-Urbansich IV. i tamo citiranu literaturu). Pojam *politički katolicizam* nastao je u Njemačkoj koncem 19. stoljeća, no tada je imao drugačije značenje. Pojam se pojavio u krugu njemačkih katoličkih intelektualaca koji su zastupali ideju o reformi katolicizma u smislu njegovog što šireg otvaranja prema modernoj znanosti, utemeljenoj na razvoju prirodnoznanstvenih disciplina, odnosno u smislu uspostave dijaloga sa suvremenim misaonim strujanjima. Naglašavajući duhovno-religiozni značaj katolicizma, oni su kritizirali politička nastojanja njemačkoga katolicizma, koja je reprezentirala stranka Centruma. (Jedin, 402-409) U tom značenju pojam se početkom 20. stoljeća pojavio i u Hrvatskoj. Čini se da ga je 1908. u svojoj brošuri prvi upotrijebio Korenić, koji se također odlučno suprotstavljao ideji da se interesi katolicizma na političkom političkom polju zastupaju putem posebne političke stranke. (Korenić 1908, 4). Pojam se međutim nije zadržao u upotrebi. Umjesto njega sustavno se i dalje koristio termin klerikalizam.

¹³⁸ Jedin, 11-21.

¹³⁹ Korenić 1900, 356.

crkvenih motiva.¹⁴⁰ Tako je primjerice »Pester Lloyd« poslije Stadlerove izjave o sjedinjenju Bosne i Hercegovine s Hrvatskom u svojim napisima u više navrata isticao da je riječ o prvorazrednom dokazu da hrvatski katolički kongres nije bio ništa drugo nego manifestacija velikohrvatske ideje u »natražnjačkom« duhu, koja je svojim inzistiranjem na katoličanstvu ozbiljno uznemirila pripadnike ostalih konfesija.¹⁴¹ Osim »Pester Lloyd«, u kritici kongresa među mađžarskim novinama osobito se isticala »Magyar Szo«. Glasilo bivšeg mađžarskog ministra predsjednika Banffyja, koje se kongresu žestoko usprotivilo još u kolovozu, vidjelo je u njemu ponajprije izrazitu protumađžarsku i protunagodbenu demonstraciju »jugoslavenske utopije« u režiji hrvatske katoličke hijerarhije, njezinog glavnog zagovornika. Nešto kasnije »Magyar Szo« pozvat će zbog kongresa na odgovornost Khuena, koji ga je je, prema njezinom mišljenju, svakako trebao spriječiti.¹⁴² »Magyar Alam«, mađžarsko katoličko glasilo, također je ustalo protiv kongresa, zahtijevajući, između ostaloga, da se katoličkoj hijerarhiji u Hrvatskoj onemogući sasmostalno djelovanje. Austrijski tisak, kojemu je ton davala »Neue Freie Presse«, nije bio ni malo blaži u ocjenama hrvatskog katoličkog kongresa. Osuđujući ga zbog političkog katolicizma odnosno zbog pokušaja afirmacije velikohrvatske državne ideje, »Neue Freie Presse« je međutim dio krivice za oživljavanje hrvatskog nacionalizma, napose hrvatskih zahtjeva prema Bosni i Hercegovini, pripisivala aktualnoj mađžarskoj politici, u prvom redu njezinim otvorenim aspiracijama prema Bosni i Hercegovini.¹⁴³

Atmosfera izuzetno snažnog pritiska koju je širio tisak u Monarhiji kulminirala je sredinom rujna, objavljivanjem sadržaja pisma što ga je na zahtjev mađžarske vlade Franjo Josip preko ravnatelja Dvorske kancelarije bio uputio nadbiskupu Stadleru. U spomenutom pismu Franjo Josip je upozorio vrhbosanskog nadbiskupa da je pitanje položaja Bosne i Hercegovine političko pitanje te da zbog toga o njemu ne mogu raspravljati duhovna lica, nego isključivo svjetovne vlasti. Uz to, vladar je naglasio da će o budućnosti okupirane zemlje odlučivati isključivo Kruna i europske velike sile. Izričući mu »ozbiljnu opomenu« zbog toga što je kao crkveno lice u javnosti dao izjavu političkog značaja, istaknuo je naposljetku kako od njega očekuje da se u buduću drži podalje od svakog oblika političke akcije.¹⁴⁴ Pismo upućeno na adresu vrhbosanskog nadbiskupa imalo je mnogo šire značenje od obične opomene, o čemu najbolje svjedoči činjenica da je njegov sadržaj uredno bio dostavljen redakcijama svih središnjih bečkih i peštanskih dnevnika, koji su ga objavili u cijelosti.¹⁴⁵ Očito je dakle da je Franjo Josip smatrao da njegov istup mora dobiti najširi publicitet. Uostalom, imao je za to nekoliko valjanih razloga.

Prije svega, morao je smiriti uzbuđenje kako u bečkim tako i u peštanskim vladajućim krugovima. S druge strane, javna opomena trebala je pokazati neutemeljenost tvrdnji mađžarske opozicije da dualistički sustav ne predstavlja povoljan okvir za zaštitu mađžarskih interesa, što je imalo za cilj ublažiti njezin pritisak na vladu. To je bilo od posebne važnosti s obzirom na mogućnost da se kriza dualizma, koja je upravo tih dana kulminirala u austrijskom dijelu Monarhije, svakog časa pretvori u sukob bečkog i peštanskog središta, čime bi dvojno uređenje države bilo destabilizno u

¹⁴⁰ OB 203 (1900).

¹⁴¹ HD 208 (1900).

¹⁴² Isto

¹⁴³ Isto.

¹⁴⁴ NL 208 (1900).

¹⁴⁵ HD 212 (1900).

samim temeljima. S druge strane, pismo je imalo biti jasan upozoravajući signal svim mađžarskim političkim čimbenicima da se okane spekulacija u vezi s pitanjem budućeg položaja Bosne i Hercegovine. Vidjeli smo naime da se u njemu Kruna navodi kao jedini ustavni čimbenik koji će u ime Monarhije s velikim silama odlučivati o statusu okupiranog područja. Time je Franjo Josip ujedno dao naslutiti da je odlučan u namjeri da Bosna i Hercegovina poslije aneksije, ostane pod zajedničkom upravom. Dakako, pismo je bilo namijenjeno i cijeloj hrvatskoj opoziciji. Ono je kod nje trebalo razbiti iluzije o tome da bi Kruna, pod određenim okolnostima, bila voljna odustati od dualizma, dopustiti ujedinjenje Hrvatske s Bosnom i Hercegovinom te pristati na njezino konstituiranje kao zasebne jedinice u okviru Monarhije. S druge strane, izražavajući stajalište da je politička akcija nespojiva s duhovnim zvanjem, Franjo Josip uputio je jasnu poruku poruku i obzoraškodomovinaškoj koaliciji i Katoličkoj Crkvi u Hrvatskoj da ne odobrava katolički pokret nacionalno-političkog značaja.

Postojali su međutim i međunarodni razlozi zbog kojih je Franjo Josip bio prinuđen reagirati. S tim u vezi potrebno je prisjetiti se da je 1897. Habsburška Monarhija s Rusijom sklopila međudržavni ugovor kojim je Rusiji garantirala status quo na Balkanu. Budući da je izjava najvišeg predstavnika katoličke hijerarhije s okupiranog područja mogla stvoriti dojam da se u Beču ozbiljno razmišlja o aneksiji, bilo je neophodno da se Franjo Josip osobno izjasni, otklanjajući bilo kakve sumnje u tom pogledu. Jednako važno, ako ne i važnije, bilo je uvjeriti zemlje saveznice, prije svega Njemačku, da Austro-Ugarska neće samoinicijativno poduzeti nikakvu akciju u vezi s promjenom položaja okupiranog područja.

Reakcija Franje Josipa dobro je primljena i u mađžarskoj i u austrijskoj javnosti. »Pester Lloyd« pozdravio ju je naglasivši da se radi ne samo o uspješnom pokušaju sprečavanja hrvatskih nasrtaja na prava Ugarske i njezinog kralja, nego i o prvorazrednom dokazu da je su ona pod žezlom Franje Josipa dobro zaštićena. Prikrivenu poruku mađžarskim političkim čimbenicima da se odreknu aspiracija prema Bosni i Hercegovini »Pester Lloyd«, razumije se, nije želio uočiti. Osim toga, list je izražavao nadu da će poslije carske intervencije ne samo Stadler, nego i ostali hrvatski biskupi, u potpunosti ispuniti vladarevo očekivanje te da se ubuduće neće miješati u politički život. I »Budapester Tagblatt« pozdravio je pismo kao garanciju za zaštitu ugarskog ustava i postojećih državnopravnih odnosa pred aspiracijama hrvatske opozicije koje negiraju postojeće uređenje države. U sličnom je tonu pisala i »Neue Freue Presse«, naglašavajući da je pismo pokazalo neosnovanost spekulacija o tome da bi Dvor mogao imati razumijevanja za hrvatsku politiku iza koje se krije »sablasi trijalizma« odnosno ideja o preuređenju Monarhije na federativnom načelu.¹⁴⁶

Galama koja se oko hrvatskog katoličkog kongresa bila podigla i u austrijskom i u mađžarskom novinstvu, a napose vladarevo pismo nadbiskupu Stadleru, teško su pali i Katoličkoj Crkvi u banskoj Hrvatskoj i udruženoj opoziciji. Međutim, atmosfera u vezi s kongresom bila je neprijatna i režimu u Hrvatskoj, koji je tijekom 1900. iznenadujuće pasivno i na prvi pogled potpuno dezinteresirano promatrao akciju dijela hrvatske opozicije i katoličkog svećenstva.

Kao iskusan političar, Khuen je zacijelo bio načisto s tim da će katolički pokret u Hrvatskoj, ukoliko se razvije, nužno poprimiti obilježja nacionalnog pokreta. Jednako tako, morao je znati da bi, dugoročno gledano, pokret itekako mogao pridonijeti daljnjem jačanju udružene opozicije, naspose njezi-

¹⁴⁶ HD (213 (1900); NL 210 (1900); HP 1456 (1900); OB 214 (1900).

nog obzoraškog dijela. Pa ipak, prema onome što je zasada poznato, on nije pokazao nikakvo protivljenje inicijativi u vezi s hrvatskim katoličkim pokretom. Od organizatora katoličkog kongresa režim je zatražio samo usmene garancije o tome da se neće izravno baviti političkim pitanjima.

U skladu s tim »Narodne novine« su prema kongresu pokazale samo blagu kritičnost. Odričući mu bilo kakvo političko značenje u užem smislu riječi, vladin list je mirmo, bez posebnih komentara, prešao preko svih njegovih zaključaka, ocjenjujući da su, u cjelini uzev, rješenja što su ih hrvatski katolici ponudili isuviše jednostavna s obzirom na složenost problema što ih nameće suvremena društvena zbilja. »Narodne novine« izrazile su svoje neslaganje samo s izjavama pojedinih sudionika u kojima se hrvatstvo usko povezivalo s katolicizmom, što je ne samo kod njih, nego općenito, stvaralo dojam da je na kongresu u načelnom smislu vjerska pripadnost izjednačena s nacionalnom, što međutim nije bio slučaj.¹⁴⁷ No, ono što najviše začuđuje svakako je to da »Narodne Novine« u prvom času uopće nisu reagirale na Stadlerovu zdravicu. Osudile su ju je tek naknadno, nakon što je bio objavljen sadržaj vladareve opomene. Zanimljivo je međutim da tom prilikom nisu izrazile neslaganje sa sadržajem Stadlerove izjave, nego samo činjenicom da ona potječe od visokog predstavnika katoličke hijerarhije.¹⁴⁸ Iako su s tim u vezi Stadleru zaprijetile čak i administrativnim mjerama, stječe se dojam da je protivljenje političkom djelovanju svećenstva bilo više posljedica izražavanja suglasnosti sa stajalištem iznijetim u pismu Franje Josipa, nego izraz ozbiljne nakane režima da u buduće odlučno brani episkopatu sudjelovanje u političkom životu.

Khuenov odnos prema težnji hrvatske katoličke hijerarhije i udružene opozicije da potaknu pokret koji bi bio koliko katolički toliko i hrvatski riskantno je pokušati objasniti samo na osnovi tiska. Međutim, uz sve rezerve, čini se da nam činjenice kao što su izuzetno mali broj napisa s kojima je vladin list popratio događaj, zatim već spomenuto upadljivo odsustvo kritičnosti prema idejama što ih je kongres pretočio u rezolucije kao i zakašnjela reakcija na Stadlerov istup omogućavaju pretpostavku da je Khuen ispočetka bio spreman u Hrvatskoj dopustiti katolički pokret s nacionalnim predznakom.¹⁴⁹

Postavlja se dakako pitanje što ga je na to moglo poticati? Čini se da da je u pitanju bio motiv koji je pokretao i katoličku hijerarhiju i udruženu hrvatsku opoziciju, dakle produbljanje krize dualizma. Naime poslije 1890. i u austrijskom i u ugarskom dijelu države postale djelatne političke snage koje su sustavno destabilizirale dvojno uređenje Monarhije, iz čega je, kao što smo rekli, postupno jačalo općenito uvjerenje o njenoj neodrživosti. S tom činjenicom ozbiljno je računala i obzoraško-domovinaška koalicija kad je prigrlila ideju o širokom katoličkom pokretu nacionalnog značaja. Nazirući mogućnost da se kriza Monarhije, koja se zasada još uvijek manifestirala prvenstveno kroz unutrašnje sukobe u Austriji odnosno Ugarskoj, uskoro pretvori u izravni politički sraz između bečkog i peštanskog središta, nakon kojega će neminovno uslijediti preuređenje države, smatrala je da moguće promjene u tom smislu Hrvatska ne smije čekati pasivno, nego da im na određeni način valja poći ususret. Iz tog je razloga bilo nužno okupiti i nanovo mobilizirati nacionalne snage, što se, kao što smo vidjeli, pokušalo

¹⁴⁷ NN 205 (1900).

¹⁴⁸ NN 211 (1900).

¹⁴⁹ S tim u vezi korisno je prisjetiti se khuenovog držanja uoči pokreta 1903-1904, kada je, kao i 1899. dopustio skupštinsku akciju opozicije, omogućivši time pokretu nužan početni zamah. (Šidak-Gross, 212).

učiniti na podlozi katolicizma i obrane principa katoličkog učenja. Khuenu, koji je čvrsto stajao na pozicijama dualizma i čiji su odnosi s mađarskim vladama poslije 1890. upravo iz tog razloga iz godine u godinu postajali sve zategnutiji,¹⁵⁰ jedan brižno nadzirani protumađarski, a istovremeno i antidualistički pokret u Hrvatskoj mogao se činiti izvanrednim sredstvom pritiska na peštanske političke krugove. Naime, umjereno katoličko-nacionalno gibanje, koje bi na razini Monarhije iznova aktueliziralo hrvatsko pitanje, bilo je kao stvoreno da zaoštri ne samo krizu u Ugarskoj, nego i odnos između Beča i Pešte budući da je izravno zasijecalo i u austrijski dio Monarhije i u Bosnu i Hercegovinu. Dozvoljavajući ponovno otvaranje hrvatskog pitanja Khuen je dakle mogao računati s tim da će stvoriti krizno žarište koje bi u političkom smislu bilo dovoljno ozbiljno da bitno utječe na to da mađarski politički subjekti promijene svoje držanje prema Beču, tj. da se vrate dualističkoj politici. Sređivanjem odnosa između samih stupova dualizma uređenje države bilo bi barem za neko vrijeme izvan opasnosti. Dakako, Khuen je u svemu tome mogao imati i osobnih motiva. Slomom mađarske antidualističke politike njemu bi konačno bio otvoren put na položaj mađarskog ministra predsjednika za kojim je čeznuo. Ako se Khuen doista poigravao mišlju da manipulira hrvatskim katoličkim pokretom s ciljem očuvanja dualizma, njegove kalkulacije moralo je poremetiti vladarevo pismo Stadleru. Iskusnom i nadasve pronicljivom političaru kakav je bio Khuen nije bilo teško razabrati da Franjo Josip u datim okolnostima ne bi bio spreman podržati takvu političku avanturu.¹⁵¹

Premda sputane pojačanom cenzurom, nesumnjivim znakom nervoznog očekivanja režima da se prašina što ju je kongres uzvitlao što prije slegne, tisak udružene opozicije branio je Stadlerovo pravo da i kao predstavnik katoličke hijerarhije i kao pripadnik hrvatskog naroda nastupa u ime njegovih vitalnih interesa, dokazujući pri tom da su hrvatski zahtjevi prema Bosni i Hercegovini, dugoročno gledano, sukladani s interesima Monarhije.¹⁵² Osim toga, udružena hrvatska opozicija odlučno se usprotivila mišljenju o nespojivosti duhovnog zvanja i političke prakse, negirajući pri tom opće prihvaćeno tumačenje da vladareva opomena Stadleru zapravo predstavlja opomenu cjelokupnom hrvatskom svećenstvu. Pozivajući se na ulogu klera u povijesti hrvatskog naroda kao i na načelo o slobodi mišljenja, dokazivala je da zabrani svećenstvu političku akciju znači prekršiti jednu od temeljnih liberalnih institucija. Pri tome se usudila izreći i kritiku na račun Krune. Naglasila je naime da isključivo Sveta stolica odnosno crkveno starješinstvo, a nikako vladar, ima pravo opomenuti svećenika ukoliko ocijeni da se njegove političke izjave doista kose s njegovim zvanjem.¹⁵³

Cijeneći Stadlerovu politiku u Bosni i Hercegovini ponajprije zato što je bila hrvatska, Supilo je u »Novom listu« također ustao u njegovu obranu. Hvaleći ga kao iznimno odlučnog i talentiranog političara, on je najprije ukazao na činjenicu da je Stadler interese katolicizma u Bosni i Hercegovini toliko čvrsto povezao s hrvatskim nacionalnim interesima da oni predstavljaju nedjeljivu cjelinu. Sve što je Stadler poduzeo u vezi s jačanjem crkvene organizacije u Bosni i Hercegovini, prema Supilovoj ocjeni, bilo je istovremeno namijenjeno jačanju hrvatske nacionalne ideje. No i ovom prilikom Supilo je upozorio da uska veza između katolicizma i hrvatstva, sa strogo nacionalnog

¹⁵⁰ O Khuenovim odnosima s peštanskim vladama poslije 1890. vidi Kršnjavi, 148-151 i drugdje.

¹⁵¹ U svakom slučaju i nakon carevog pisma Khuen se nije želio suprotstavljati nosiocima političkog katolicizma u Hrvatskoj. (Kršnjavi, 157-159).

¹⁵² OB 210 (1900); HD 212 (1900).

¹⁵³ OB 214 (1900).

gledišta, ima i svoju slabu stranu, koja se očituje u tome da nekatolici ne pristaju uz hrvatsku nacionalnu ideju. Smatrao je međutim da se s tim u vezi Stadleru ne smije prigovarati s obzirom na to da je za njega nacionalna ideja nezamisliva bez katoličke podloge.¹⁵⁴ Time je još jedamput neizravno želio istaknuti mišljenje da katolicizam, ma koliko to bilo funkcionalno u nacionalno-integrativnom smislu, ipak ne bi smio biti jedina točka hrvatskog nacionalnog okupljanja.

Iako su, kao što smo vidjeli, bečki i peštanski politički krugovi bili zadovoljni intervencijom Franje Josipa u povodu Stadlerove izjave, smatrali su da ona nije dovoljna. Željeli su naime da se pritisak na Stadlera svakako pojača opomenom koju bi došla od strane Svete Stolice. Na tome je posebno inzistirala mađarska vlada.¹⁵⁵ No diplomatska akcija koju je sredinom rujna ministarstvo vanjskih poslova s tim u vezi pokrenulo nije postigla očekivani rezultat. Vatikanski državni tajnik, kardinal Rampolla, nije ni pomišljao da izade ususret austro-ugarskom zahtjevu, između ostalog i zato jer bi time doveo u pitanje isključivo pravo Svete Stolice odnosno Katoličke Crkve u disciplinskim pitanjima. Stoviše, Stadler, koji je zajedno sa Strossmayerom početkom listopada boravio u Rimu predvodeći hodočašće iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine, srdačno je primljen kod pape koji je tom prilikom javno pohvalio njegovu djelatnost u Bosni i Hercegovini.¹⁵⁶

Činjenica da se Sveta Stolica potpuno oglušila na zahtjeve austrougarske diplomacije s ogorčenjem je primljena u vrhovima Monarhije. Njezini odnosi s papinstvom, koji ionako već godinama nisu bili osobito bliski, tim su povodom iznova postali zategnuti. S tim u vezi tisak u oba dijela Monarhije stao je oštro napadati Vatikan. U nizu članaka koji su raspravljali o pitanju odnosa Svete Stolice prema Monarhiji nastojalo se dokazati da Kurija prema njoj u posljednje vrijeme vodi izrazito neprijateljsku politiku i to na način da kod Hrvata i kod Čeha ohrabruje one snage koje se protive njezinom dvojnomo uređenju i koje ga nastoje ga dokinuti čak i pod cijenu raspada države.¹⁵⁷

Spomenuiti napisi imali su znatnog odjeka i u Hrvatskoj. Osumnjičena da potkapa temelje postojećeg državnog ustrojstva, udružena je opozicija, razumije se, morala pobijati tvrdnje da je Sveta stolica angažirana na oživotvorenju hrvatske državne ideje, te da time radi protivno interesima Monarhije. Dokazivala je da ideja o uniji crkava, za koju se u skladu s papinskim intencijama zalaže hrvatsko svećenstvo, odnosno pitanje upotrebe staroslavnskog jezika u liturgiji kao i njezini kriteriji pri imenovanju biskupa nemaju nikakve neposredne veze s ostvarenjem hrvatskog nacionalnog programa i da nisu znak papinske protunjemačke odnosno protumađarske politike.¹⁵⁸ Istovremeno je međutim naglašavala svoje nepokolebljivo uvjerenje da Hrvati uvijek mogu računati na papinstvo kao na pouzdanog zaštitnika svojih nacionalnih aspiracija. S tim u vezi »Obzor« je pisao da se Vatikan zacijelo ne slaže s dualističkim uređenjem Monarhije, koje onemogućava da ona ostvaruje ulogu zaštitnika kršćanske misli u središnjoj i istočnoj Europi jer osigurava dominantan utjecaj liberalima, žestokim protivnicima katolicizma. Pri tome je podvlačio da Monarhiji može samo koristiti to što papinstvo podupire one snage, koje se suprotstavljaju sustavu koji s jedne strane onemogućava ostvarenje njihovih nacionalnih interesa, a s druge nanosi štetu

¹⁵⁴ NL 208 (1900).

¹⁵⁵ OB 236 (1900).

¹⁵⁶ OB 232 (1900).

¹⁵⁷ OB 230,234 (1900); HD 236 (1900).

¹⁵⁸ HD 232 (1900).

Katoličkoj Crkvi.¹⁵⁹ Dijeleći stajališta »Obzora«, »Hrvatske Domovina«, je također bila uvjeren da Hrvati u Vatikanu mogu naći prvorazrednog saveznika budući da se Sveta stolica protivi dualizmu kao sustavu koji potčinjava nenjemačke i nemadžarske nacije, navodeći kako je upravo to glavni razlog spora između Vatikana i Habsburške Monarhije. Pri tome je uvjeravala čitateljstvo da papinstvo sustavno vrši pritisak na vrhove Monarhije, pozivajući ih da osiguraju ravnoparnost svim katolicima, prema tome i Hrvatima.¹⁶⁰

Pitanje odnosa Svete Stolice prema Monarhiji potaknulo je u okviru hrvatske opozicije raspravu o tome može li Vatikan odnosno Katolička Crkva pružiti pružiti odgovarajuću potporu hrvatskim nacionalnim težnjama. Tijekom spomenute rasprave još su se jasnije profilirala stajališta opozicije prema osloncu hrvatske nacionalne politike na katolicizam odnosno prema liberalizmu.

Problem je je na dnevni red postavio Supilo. Komentirajući Stadlerov prijem u Vatikanu on je dijelio mišljenje obzoraško-domovinaške koalicije da je tim činom Sveta Stolica ustala u obanu opomenutog nadbiskupa. Nije se međutim slagao s njezinim tumačenjem da je riječ o još jednom neoborivom dokazu da je Vatikan time pokazao da stoji na strani Hrvatske i njezinih nacionalnih interesa. S tim u vezi isticao je da papa nije želio opomenuti Stadlera zbog političke aktivnosti isključivo zato jer bi time negirao vlastita uvjerenja o tome da se biskupi, zajedno sa svojim svećenstvom moraju uključivati u politički život u sredinama u kojima djeluju, a ne zato da bi javno izrazio solidarnost s hrvatskim nacionalnim zahtjevima odnosno s nastojanjima za sjedinjenjem s Bosnom i Hercegovinom. Vatikan, tumačio je Supilo, želi u Bosni i Hercegovini prije svega promicati interese katolicizma. Što se pak tiče njegove podrške sjedinjenju Bosne i Hercegovine s Hrvatskom, on u tom smislu neće pružiti otpor, ostavljajući Stadleru slobodne ruke, no neće dati ni otvorenu podršku jer je načisto s tim da bi time mogao povrijediti interese drugih katoličkih naroda.¹⁶¹

Svojim stavovima Supilo je nesumnjivo hladio zanos većine članova i pristalica obzoraško-domovinaške koalicije, kod kojih su obavijesti o Stadlerovoj audijenciji kod pape pomogle učvrstiti uvjerenje da je Sveta Stolica neupitni odvjetnik hrvatskih nacionalnih interesa. Nije to međutim uradio zato jer je dijelio općenito shvaćanje liberala da Katolička Crkva kao univerzalna institucija nema sluha za nacionalno problematiku, nego zato što je smatrao da Katolička Crkva u prvi plan uvijek stavlja vjerske interese odnosno da sva pitanja, uključujući i nacionalno, vrednuje prvenstveno s tog stajališta. Stoga je tvrdio da će Sveta Stolica promicati hrvatske nacionalne težnje samo ako se hrvatska politika bude klonila sukoba sa svećenstvom odnosno s Katoličkom Crkvom. Njegova je osobna procjena bila da je zbog hrvatskog nacionalnog jedinstva nužno očuvati dobre odnose s Katoličkom Crkvom, a samim tim i sa Svetom Stolicom, koja Hrvatima može itetako biti od koristi. No, pri tome je upozoravao da interesi Katoličke Crkve kao ustanove globalnog značaja ne moraju uvijek nužno biti istovjetni s nacionalnim težnjama pojedinog naroda. Zato je naglašavao da hrvatska politika mora sačuvati potpunu slobodu odlučivanja. Ona si nipošto ne smije dopustiti da postane zavisna od Katoličke Crkve odnosno od papinstva. S tim u vezi pisao je da »Hrvatska ne smije biti ni »klerikalna« kao Portugalska, ni »liberalna« kao Ugarska«, već da svakako mora ostati potpuno »slobodna u

¹⁵⁹ OB 230 (1900).

¹⁶⁰ HD 232 (1900).

¹⁶¹ NL 231 (1900).

svojim narodnim akcijama.¹⁶² Prema tome, za razliku obzoraško-domovinaške koalicije, koja je interese hrvatstva i katolicizma povezivala na istoj razini, brišući među njima razlike, Supilo je upozoravao da one ipak postoje i da s njima valja računati. Stoviše, bio je svjestan da bi se zbog njih hrvatski pokret, bude li se temeljio samo na katoličkoj osnovi, mogao naći u situaciji u kojoj bi morao birati između ispunjenja nacionalnih ciljeva i interesa Katoličke Crkve. Za njega osobno tu nije bilo dileme; prednost su u svakom slučaju imali nacionalni interesi. Stoga je i zahtijevao od hrvatskih političara da sačuvaju autonomiju odlučivanja.

Za razliku od Supila, koji je prihvaćao katolicizam kao jedan od čimbenika na kojem bi se moglo mobilizirati hrvatstvo, frankovci su se tome žestoko protivili, uporno dokazujući da oslonac hrvatske nacionalne politike na katolicizam predstavlja golemu opasnost jer da reducira hrvatsku naciju, svodeći je na njezin katolički dio. S tim u vezi frankovci su zahtijevali isticali da se utjecaj Katoličke crkve strogo ograniči na vjersko i moralno područje, što su pravdali tvrdnjom da biskupi u novijoj hrvatskoj povijesti nisu djelovali za »ideju hrvatstva« koju, dakako, utjelovljava isključivo Čista stranka prava. Za njih prema tome uopće nije dolazilo u obzir da se hrvatska politika pouzda u Vatikan, premda su bili svjesni činjenice da bi papinstvo, zbog golemog autoriteta što ga uživa, moglo biti itekako koristan saveznik u promicanju hrvatskih nacionalnih interesa. Držali su međutim da je to u sadašnjim uvjetima apsolutno nemoguće. Naime, »Hrvatsko pravo« je dokazivalo da Sveta Stolica, zahvaljujući utjecaju hrvatskog episkopata na čelu sa Strossmayerom i Stadlerom, koji poistovjećuje vjersku pripadnost s nacionalnom s namjerom da oživotvori »austrijsku jugoslavenštinu«, smatra da u Hrvatskoj i u Bosni i Hercegovini ne žive isključivo Hrvati, što je list interpretirao ne samo kao negaciju hrvatskog nacionalnog jedinstva nego i kao poticaj separatističkim nastojanjima vrhova Monarhije. Stoga je »Hrvatsko pravo« izražavalo uvjerenje da papinstvo zapravo radi u interesu bečkog i peštanskog središta i da zapravo nema osjećaja za hrvatsku nacionalnu politiku.¹⁶³ No, bez obzira na odlučnost s kojom je »Hrvatsko pravo« odbacivalo katolicizam kao podlogu hrvatstva, pozivajući se pri tom na Starčevićeva shvaćanja o vjeri kao izrazu »duševnosti«, bez obzira na liberalne fraze koje su koristili u argumentaciji svojih gledišta, frankovci su uvijek ostavljali otškrinuta vrata prema suradnji s Katoličkom Crkvom, dakako uz uvjet da ona podrži »pravu« hrvatsku politiku, oličenu u Čistoj stranci prava.¹⁶⁴

Režimski »Agramer Zeitung«, koji se također uključio u diskusiju, bio je međutim dosljedan u obrani liberalnih shvaćanja o društvenoj ulozi Katoličke Crkve. List je doduše svojevremeno bio toplo pozdravio inicijativu Katoličke Crkve u Hrvatskoj da se uz oslonac na laičku inteligenciju angažira oko duhovnog i materijalnog prosperiteta hrvatskog naroda, posebno njegovih širih slojeva, ali se istovremeno, pozivajući se također na hrvatske nacionalne interese, usprotivio katoličkom pokretu koji bi bio ekskluzivan bilo u nacionalnom bilo u vjerskom smislu.¹⁶⁵

U seriji članaka objavljenih tijekom listopada »Agramer Zeitung« je oštro kritizirao udruženu opoziciju, naglašavajući da se nacionalni interesi ne mogu poistovijetiti s interesima Katoličke Crkve kao institucije univerzalnog značaja. Dijeleći stavove »Hrvatskog prava«, »Agramer Zeitung« se također protivio mogućnosti da katolička hijerarhija preuzme vodstvo hrvatskog pokreta,

¹⁶² NL 230 (1900).

¹⁶³ HP 1482 (1900).

¹⁶⁴ HP 1483 (1900).

¹⁶⁵ AZ 200 (1900).

tvrdi da je to nedopustivo iz razloga što joj njezina vezanost za središnjicu ne dopušta apsolutnu nezavisnost u nacionalnoj akciji. List je iznio mišljenje da hijerarhija može i mora imati odlučujući utjecaj samo u duhovnoj sferi, u pitanjima vjere i morala, ali ne i u političkom životu. U politici, koju je definirao kao djelatnost koja regulira pitanja iz oblasti javno i privatnopravnih, socijalnih, gospodarskih i inih odnosa, njezini pripadnici ne mogu nastupati kao duhovna lica, kao predstavnici Katoličke Crkve, nego samo kao građani. S tim u vezi »Agramer Zeitung« se založio za razgraničenje između Crkve i države, tražeći pri tom da se državi tj. svjetovnim vlastima osigura isključiva kompetencija u oblasti politike. Nastojanje da se Katoličkoj Crkvi osiguraju ingerencije na političkom planu, a za njih je optuživao prije svega obzoraško-domovinašku koaliciju, smatrao je klerikalizmom, koji se prema njegovom shvaćanju temelji na poistovjećivanju vjere, Crkve i domovine.¹⁶⁶

Odgovarajući na učestale optužbe koje su poslije kongresa stizale iz »Agramer Zeitung«, »Hrvatskog prava«, »Srbobrana«, socijalističke »Slobode« kao i iz bečkih i peštanskih listova, udružena opozicija nije negirala svoje nastojanje da Katoličkoj Crkvi u banskoj Hrvatskoj osigura odlučujući politički utjecaj. Objašnjavajući zašto smatra da je to od presudne važnosti, isticala je da je svećenstvo, koje je tijekom povijesti, osobito one novije, i na kulturnom i na političkom polju uvijek dosljedno i odlučno radilo u korist hrvatskih interesa, moglo u tom smislu postići određene rezultate samo zato jer ga je štitala Katolička Crkva odnosno Sveta Stolica, osiguravajući mu nezavisnost od političkih čimbenika, o čemu uz ostalo svjedoči i katolički kongres, koji je u stvari bio »hrvatski narodni kongres«, a koji u okolnostima u kojima se Hrvatska nalazi ne bi mogao organizirati nitko drugi osim Katoličke Crkve.¹⁶⁷

Opravdavajući priklanjanje katolicizmu udružena opozicija je, uz ostalo, osobito podvlačila društvenu važnost učenja Katoličke Crkve. S tim u vezi izdvajala je iz kršćanskog vrijednosnog sustava dva elementa, ideju jednakosti i međusobne ljubavi. Smatrala je naime da navedene vrijednosti moraju postati temeljni principi za uređenje odnosa među pojedincima i među narodima jer je isključivo pomoću njih moguće ostvariti demokratsko, slobodoumno i pravedno društvo kao i odnose među narodima koji će se temeljiti na principu poštivanja političke individualnosti svakog naroda. U reafirmaciji kršćanskih vrijednosti, koja je dakako nemoguća bez jačanja položaja Katoličke crkve, vidjela je dakle »pravi liberalizam, koji uređjujuć odnose pojedinih ljudi i čitavih naroda međju sobom, daje svakomu mogućnost zadovoljnoga života i narodnoga razvoja«.¹⁶⁸

Zalažući se za »kršćanski liberalizam« obzoraško-domovinaška koalicija jasno se odredila prema i liberalizmu kao ideologiji. Priznajući da su liberalna shvaćanja u početku djelovala privlačno, budeći u narodima nadu u slobodu, isticala je međutim da je liberalizam u Habsburškoj Monarhiji osigurao slobodu i prosperitet samo Nijemcima i Madžarima, ali ne i slavenskim narodima, Česima, Hrvatima i Slovencima. Anulirajući njihova historijska prava, isticala je, liberalizam ne samo da im je onemogućio slobodni razvoj, nego je zaprijetio njihovom opstanku. Stoga nije moguće prihvatiti taj »lažiliberalizam«, koji se uz to pokazao kao ljuti protivnik Katoličke Crkve, ustanove koja, u skladu s učenjem koje propovijeda, stoji na strani malih i potlačenih naroda i njihovih historijskih prava. U interesu opstanka hrvatskog

¹⁶⁶ AZ 235,241,247 (1900).

¹⁶⁷ OB 236 (1900).

¹⁶⁸ Isto.

naroda i afirmacije njegovih historijskih državnih prava valja osigurati i učvrstiti položaj Katoličke Crkve, u čijem učenju liberalizam ima snažnog i nepomirljivog protivnika.¹⁶⁹

Koncem listopada bura koja se na hrvatskoj političkoj sceni podigla oko katoličkog kongresa postupno se stišala. Bilo je to međutim samo privremeno. Struja koja je u banskoj Hrvatskoj od kraja devedesetih godina 19. stoljeća ustrajno zagovarala politički katolicizam uskoro će se naći pred novim, kudikamo ozbiljnijim iskušenjima.

POPIS IZVORA I LITERATURE

1. Adriány= G.Adriány, Beitrage zur kirchengeschichte Ungarns, München, 1986.
2. AZ= Agramer Zeitung (Kod novina u bilješci donosim broj lista i godinu)
3. Csaky= M.Csaky, Die romisch-katholische Kirche in Ungarn u: A.Wandruszka-P.Urbanitsch, Die Habsburgermonarchie 1848-1818, IV, Wien, 1985.
4. Engel-Janosi= F.Engel-Janosi, The Church and the nationalities in the Habsburg Monarchy u: Austrian History Yearbook 3/3, 1967, 67-82.
5. Glasnik= Glasnik biskupija Bosanske I Srijemske
6. Gross= M.Gross-A.Szabo, Prema hrvatskome građanskom društvu. Društveni razvoj u civilnoj Hrvatskoj i Slavoniji šezdesetih I sedamdesetih godina 19. stoljeća, Zagreb, 1992.
7. HD= Hrvatska Domovina
8. HP= Hrvatsko Pravo
9. Jedin= H.Jedin, Velika povijest Crkve, VI/2, Zagreb, 1981.
10. KL= Katolički list
11. Korenić 1900= S.Korenić, Prvi hrvatski katolički sastanak u Zagrebu 1900, Zagreb, 1900.
12. Korenić 1908= S.Korenić, Da li je dosadašnji katolički pokret u Hrvatskoj uspio?, Zagreb, 1908.
13. Korenić 1909= S.Korenić, Nekoliko misli k crkvenoj politici u Hrvatskoj, Zagreb, 1909.
14. Krišto= J.Krišto, Prešućena povijest. Katolička Crkva u hrvatskoj politici 1850-1918, Zagreb, 1994.
15. Kršnjavi= I.Kršnjavi, Zapisci. Iza kulisa hrvatske politike I, ur.I.Krtalić, Zagreb, 1986.
16. Leisching= P.Leisching, Die romisch-katholische Kirche in Cislaitanien u: A. Wandruszka-P.Urbanitsch, Die Habsburgermonarchie 1848-1918, IV, Wien, 1985.
17. NN= Narodne Novine
18. NL= Novi list
19. OB= Obzor
20. SLO= Sloboda
21. SRB= Srbobran
22. Strecha= M.Strecha, Katolički kongres godine 1900, Naše teme 9, 2368-2381, 1989.
23. Šidak-Gross= J.Šidak, M.Gross, I.Karaman, D.Šepić, povijest hrvatskoga naroda 1860-1914, Zagreb, 1968.

¹⁶⁹ Isto; vidi OB 274,276 (1900).

Z u s a m m e n f a s s u n g
»...WIR SIND KROATEN UND KATHOLIKEN...«

Der politische Katholizismus hat sich Ende der 90-er Jahre des 19. Jahrhunderts als geschichtliche Erscheinung im Banalkroatien zu gestalten begonnen. Der erste kroatische Katholikerkongress, welcher in Zagreb Anfang September 1900 abgehalten wurde, war die erste größere Manifestation des Bestrebens eines Teiles der katholischen Hierarchie und eines Teiles der vereinigten kroatischen Opposition, das gesamte Gesellschaftsleben in Banalkroatien mit den Grundsätzen der katholischen Lehre in Einklang zu bringen bzw. den Katholizismus als wesentliche Grundlage für das Bestehen und die Entwicklung des kroatischen Volkes zu affirmieren.

Im Artikel werden die Umstände beschrieben, unter welchen die Idee einer Katholikenbewegung mit nationalem Merkmal entstand, es wird die Arbeit des Katholikerkongresses analysiert, an welchem man die Stellung zu allen für die gesellschaftliche Lage der katholischen Kirche und den Katholizismus in Banalkroatien wesentlichen Fragen zu definieren versuchte, und es werden die einheimischen und ausländischen Reaktionen auf den Versuch der Belebung der kroatischen Nationalbewegung in der katholischen Variante geschildert.

UDK 949.75

ISSN 0353-295X

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
ZAVOD ZA HRVATSKU POVIJEST
INSTITUTE OF CROATIAN HISTORY
INSTITUT FÜR KROATISCHE GESCHICHTE

R A D O V I

27

U SPOMEN
JOSIPU LUČIĆU



UDK 949.75

ISSN 0353-295X

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
ZAVOD ZA HRVATSKU POVIJEST
INSTITUTE OF CROATIAN HISTORY
INSTITUT FÜR KROATISCHE GESCHICHTE

R A D O V I

27

Z A G R E B

1994.

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

Izdavač: ZAVOD ZA HRVATSKU POVIJEST

UREDNIČKI KOLEGIJ:

Ivo GOLDSTEIN, Dragutin PAVLIČEVIĆ, Mario STRECHA

IZVRŠNI UREDNIK:

Mario STRECHA

PRIPREMA ZA TISAK:

Hrvoje STANČIĆ

Adresa uredništva: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Zagreb, Krčka ul. 1

Časopis izlazi jednom godišnje.

Izdavanje časopisa sufinancira Ministarstvo znanosti i tehnologije.

Rješenjem Republičkog komiteta za prosvjetu, kulturu fizičku i tehničku kulturu R Hrvatske br. 6859/1 od 5. X. 1982. časopis »Radovi« oslobođen je plaćanja poreza na promet proizvoda.

Časopis je registriran u Republičkom komitetu za informacije R Hrvatske pod br. UP-547/2-84-1984.