

Božidar Jezernik

Z ASIMETRIČNO SPRAVO PROTI SPRAVI

Resnica, politični spomin in interpretacije
druge svetovne vojne v Sloveniji

Vprašanje sprave je eno osrednjih vprašanj slovenske politike spomina. Od konca socialističnega obdobja se pojavlja kot odgovor na razdeljenost zgodovinskega spomina, povezanega z drugo svetovno vojno, revolucionarnim nasiljem in povojnimi obračuni. Kljub številnim političnim in simbolnim pobudam pa sprava v slovenskem prostoru ni postala stabilen okvir za soočenje različnih zgodovinskih interpretacij. Razprave o njej se pogosto spreminjajo v spor o tem, katera interpretacija preteklosti je legitimna in katera moralno nesprejemljiva. V takšnem kontekstu sprava ne deluje kot proces pluralnega soočenja spominov, temveč kot projekt interpretativne prevlade.

Korenine teh sporov segajo v obdobje pred drugo svetovno vojno, vdor sil osi in razkosanje Kraljevine Jugoslavije pa sta jih pripeljala do vrelišča. Medvojni slovenski prostor je zaznamoval večplasten konflikt: boj proti okupatorju, revolucionarni projekt komunističnega gibanja in oborožena kolaboracija dela protikomunističnega tabora z okupacijskimi oblastmi. Že med vojno so politični akterji konflikt interpretirali v izrazito izključujočih se kategorijah, v katerih nasprotnik ni nastopal kot legitimen politični tekmeč, temveč kot eksistenčna grožnja skupnosti. Takšne interpretacije so pomembno oblikovale tudi poznejše načine spominjanja in razlage preteklosti. Po letu 1945 se je kolektivni spomin razcepil na dva deloma antagonistična spominska režima:

uradni narativ socialistične Jugoslavije in alternativni spomin slovenske politične emigracije. Domala pol stoletja so poslušali le eno stran in na obeh straneh so poslušali, »da ima le ena stran prav«, in zato povečini niso hoteli »niti brati 'laži' tiste druge strani« (Urbančič 2003: 20).

Različni interpretativni okvirji so že v izhodišču omejevali možnost skupnega razumevanja preteklosti in s tem tudi možnosti sprave.

Kriza reda in oblikovanje izključujočega interpretativnega horizonta

Visoka pričakovanja, ki so po koncu prve svetovne vojne spremljala obljubo miru in gospodarskega napredka, so se kmalu izkazala za krhka ter odprla prostor za nove interpretacije družbenega reda in njegovih nasprotnikov. Vsakdan, zaznamovan z zaporednimi gospodarskimi in političnimi krizami, je postopoma razjedal vero v novo nacionalno državo kot varno in pravično skupnost. Ko je podoba države kot dobre matere, ki enakovredno skrbi za vse prebivalce, izgubljala verodostojnost, je bledela tudi njena zmožnost zagotavljanja stabilnega vrednotnega okvira.

Slovenski katoliški voditelji so te spremembe spremljali z občutkom izgube in zaskrbljenosti. Še posebej boleče je bilo spoznanje, da so se od verskega življenja oddaljevale družbene skupine, ki so jih sami pojmovali kot njegov naravni temelj – »nizko, delovno ljudstvo« (Istinić 1923: 14, 20; Kalan 1931: 7). Janez Kalan, urednik mesečnika *Bogoljub*, se je leta 1923 – ki je sicer v slovenskem delu države prineslo veliko volilno zmago klerikalni Slovenski ljudski stranki na volitvah v Narodno skupščino (21 sedežev od 26) – pridušal nad »novo vero«, ki naj bi se tedaj uveljavljala s čaščenjem nesvete trojice Manona, Bakhusa in Venere:

Pa ne samo socijalisti in komunisti so materijalisti. Nova vera se širi naprej – tudi med kmete, doslej najbolj verni stan. Neki »kmet«, če je bil res kmet (?), je na občnem zboru »Kmetijske družbe« rekel nekemu duhovniku, ki mi je to sam pravil: »Kaj maram jaz za vaša nebesa in vaše veselje – to, to je moje veselje!« Pri tem se je krepko potapljal po trebuhu ... (Istinić 1923: 20)

Podoben način razumevanja družbenega razkola se je kazal tudi v političnem govoru že v zgodnjem povojnem obdobju. Da takšno razumevanje političnega konflikta ni nastalo šele v času vojne, temveč ima globlje korenine, ilustrira zbor zaupnikov Slovenske ljudske stranke aprila 1920. Anton Korošec

je liberalce simbolno odpisal (»De mortuis nil nisi bene«), za edinega »resnega nasprotnika, s katerim se moramo baviti«, pa označil »samo komunistično stranko« (Korošec 1920: 2). Z latinskim citatom je liberalce simbolno razglasil za politično mrtve, s čimer je politični spor zožil na enega samega »resnega« nasprotnika – komunizem.

Liberalizem in komunizem sta bila v katoliškem političnem diskurzu pogosto predstavljena kot člena istega razkrojevalnega zaporedja. »Liberalizem je rodil marksizem,« je nepodpisani avtor zapisal v *Strazi v viharju* leta 1937, »in marksizem je izzval proti svojim temnim zablodam nove nacionalne sile, avtoritarno organizirane, proti brutalnemu nasilju sovražnika s sredstvi sile se boreče«. Po tej razlagi je liberalni razkroj povzročil vzpon marksizma, ta pa je izzval nastanek avtoritarnih nacionalnih gibanj kot reakcijo na revolucionarno grožnjo. »Ta brutalnost, te ostre oblike družbenega in posebej političnega življenja v naših dneh pa so, kakor kaže, iz arene javnega življenja potisnile krščanstvo kot aktivni politični dejavnik« (Nepodpisano 1937d: 114).

Takšno razumevanje zgodovinskega razvoja je implicitno predstavljalo avtoritarne »nacionalne sile« kot reakcijo na marksizem in s tem kot zgodovinsko razumljivo posledico liberalnega in revolucionarnega razkroja. Podobno logiko so med vojno ponavljali tudi domobranski propagandisti, ki so trdili, da je komunizem »otrok in dedič svobodomiselstva« (Ločnik 1943: 66), da se je »zlegel iz liberalizma in materializma« (Nepodpisano 1944h: 21). Znotraj perspektive, ki je svet strukturirala v dihotomiji Naših in Drugih, je takšna razlaga delovala kot splošno pojasnilo zgodovinskega dogajanja. Tako je pogled skozi to prizmo nekaj let pozneje kazal, da so se partizani »rekrutirali skoraj izključno iz vrst liberalne mladine« (Kociper 1996: 80).

Analiza teh zapisov razkriva postopno radikalizacijo političnega diskurza: od politične razmejitve v zgodnjih dvajsetih letih prek ideološke genealogije v tridesetih letih do demonizacije političnega nasprotnika v propagandi druge svetovne vojne. Hkrati jasno kaže, da je bil v okviru takšne interpretativne sheme politični pluralizem razumljen kot problematičen. Z njim je bil povezan totalitaren in izključevalen diskurzivni horizont, v katerem so ideološki nasprotniki nastopali kot eksistenčna grožnja skupnosti.

Kot poudarja Bučar, je takšna logika temeljila na ostri dihotomiji med Našimi in Drugimi, pri čemer je bilo nasprotovanje komunizmu postavljeno kot temeljno merilo politične legitimnosti. V tem okviru so bili tudi politični zavezniki vrednoteni predvsem glede na odnos do komunizma, kar je lahko vodilo v sprejemanje zavezništev z ideološko sicer oddaljenimi akterji. Takšna razporeditev političnih prioritet je, zlasti ob zoženem manevrskem prostoru, spodbujala pragmatična, a obenem skrajno izključujoča politična ravnanja, pri katerih je bil komunizem razumljen kot absolutno zlo, vsak

kompromis z njegovimi nasprotniki pa kot manj problematična alternativa (Bučar 2007: 78).

Politično nasprotje se zato ni razumelo kot spor med legitimnimi političnimi usmeritvami, temveč kot civilizacijski boj med redom in razkrojem, v katerem je bila sprava razumljena predvsem kot ponovna vzpostavitev moralnega in družbenega reda. Takšna logika političnega konflikta ni bila omejena zgolj na medvojno Evropo. Podobno interpretativno shemo je mogoče zaslediti tudi v poznejših refleksijah, kjer se liberalizem in komunizem obravnavata kot sorodni protikrščanski sili (npr. Juhant 2022).

Ključno metodološko vprašanje pa je, ali preteklost razumemo analitično (kot odprto polje odločitev in protislovij) ali normativno (kot pripoved, ki že vnaprej razvrsti akterje na legitimne in zmotne). Ko normativna naracija prevlada, sprava postane rezultat interpretativnega reda, ki vnaprej določi meje priznanja.

Za razumevanje takega stališča je ključno razlikovati med zgodovino kot analitično vedo in zgodovino kot normativno zgodovinsko naracijo. Analitična zgodovina izhaja iz predpostavke odprtosti preteklosti: zgodovinske procese razume kot rezultat konkretnih razmer, akterskih odločitev in strukturnih omejitev, pri čemer dopušča protislovja, ambivalence in večplastnost pomenov. Njeno temeljno orodje je kontekstualizacija, njeno vodilo pa ni moralna razsodba, temveč razumevanje, zakaj so se akterji določenega dogajanja v preteklosti odločili prav za določene izbire in ne za druge. Normativna zgodovinska naracija pa izhaja iz vnaprej postavljenega vrednostnega okvira, znotraj katerega se dejanja in akterji razvrščajo v celoto legitimnosti in zmot. V takem pristopu zgodovina ne deluje več kot prostor raziskovanja, temveč kot sredstvo potrjevanja že oblikovane moralne interpretacije.

Razlika med obema pristopoma ni zgolj epistemološka, temveč ima neposredne posledice za razumevanje zgodovinske odgovornosti, legitimnosti in – v našem primeru – sprave. Medtem ko analitična zgodovina odpira prostor pluralnemu soočenju različnih izkušenj, normativna naracija to polje zoži na vnaprej določeno interpretativno hierarhijo. V takšnem okviru sprava ne nastopa kot simetričen proces srečanja različnih zgodovinskih izkušenj, temveč kot učinek interpretativnega reda, ki že v izhodišču določa meje njenega dosega.

Mobilizacija »proti ideji«: selektivna antitotalitarnost

V tridesetih letih se je politični konflikt vse izraziteje opisoval kot spopad idej, ki zahteva mobilizacijo »vsega naroda«. Anton Korošec, vodja Slovenske

ljudske stranke in minister za notranje zadeve, je 6. marca 1936 v Narodni skupščini poudaril, da komunizma ni mogoče premagati zgolj z represijo, temveč je treba »idejo postaviti proti ideji« in v boj vključiti Cerkev, šolo, društva in organizacije (Nepodpisano 1936: 4). V predstavitvi državnega proračuna za naslednje leto je komunizem označil kot »bolno duševno stanje slabičev z edino težnjo po uničenju vsega obstoječega, začenši od družine do države«. Na tej podlagi je zavrnil idejo Ljudske fronte kot zavezništva proti fašizmu in nacizmu, saj naj bi ta po njegovem mnenju zgolj prikrivala dejanski cilj komunistične boljševizacije družbe. V primeru njene zmage je svaril, da bi Jugoslavija postala izpostavljena postojanka komunistične internacionale in s tem tvegala izgubo svobode in neodvisnosti zaradi nemške intervencije. Zato za Jugoslavijo ni videl drugega izhoda kot ohraniti »najboljše prijateljske odnose s svojimi sosedomi, mogočno Nemčijo in prijateljsko fašistično Italijo« (Ribar 1967: 88).

Ob tem se je pogosto uveljavljala logika manjšega zla: komunizem kot eksistencialna grožnja je relativiziral druge pomisleke, tudi glede avtoritarnih režimov. Katoliški sociolog in glavni urednik strankinega glasila *Slovenec* Ivan Ahčin je v komunizmu prepoznal »največjo nevarnost naše dobe«. Značilno je, da *Slovenec*, ki komunizmu ni pripisoval nobene pozitivne lastnosti, hkrati ni mogel prikriti simpatij do nemškega firerja – in to kljub pogostim poročilom o preganjanju Katoliške cerkve v Nemčiji, ki jih je sam objavljaj (Nepodpisano 1937b: 1). Do konca druge svetovne vojne je bilo takšno stališče v katoliškem tisku večkrat ponovljeno. Tako je *Domobranski koledarček* za leto 1945 pel hvalo Nemčiji, ker je »z vso odločnostjo nastopila proti komunizmu in da nosi danes na svojih ramah levji delež protikomunističnega boja« (Uredništvo »Slovenskega Domobranstva« 1945: 104).

Nemški nacionalsocializem pri *Slovincu* ni bil predstavljen zgolj kot protiboljševiški zid, ki »z uspehom brani tisočletna izročila kulturne Evrope in kateremu edinemu se moramo zahvaliti – če seveda hočemo biti resnicoljubni! – da boljševizem še ni preplaval vse Evrope da bo v svojem besnem zagalopiranju končno izgubil vse in se zrušil« (Kociper 1944b: 4), temveč so bili pozitivnih podarkov deležni tudi njegovi rasni, protižidovski ukrepi. V uredniškem članku z dne 7. februarja 1937 je časopis povzemal besede »odličnega vodje sodobne Nemčije« Adolfa Hitlerja, ki je zagrozil, da bo »v tla pomandral« vsakogar, ki bi se pregrešil »nad življenjem nemškega naroda, nad njegovo нравstveno bitjo in tradicijo« (Nepodpisano 1937c: 1). Ideologi Slovenske ljudske stranke so – ob razumevanju komunizma kot temeljne grožnje – rasnozakonodajne posege nacističnega režima pogosto interpretirali v okviru razprav o zaščiti narodne skupnosti, morale in družbenega reda. Odmeve takšne perspektive lahko zaznamo tudi v poznejših razpravah; Justin Stanovnik je tako še osemdeset let po začetku druge svetovne vojne zatrjeval, da je boljševizem slabši od fašizma

in nacizma (Stanovnik 2021: 32), kar kaže, da asimetrično vrednotenje političnega nasilja ni ostalo omejeno na medvojno obdobje.

V takšni perspektivi komunizem ni ena od političnih ideologij, temveč eksistencialna grožnja, ki relativizira vse druge politične in moralne pomisleke. Celo sodelovanje z avtoritarnimi in totalitarnimi režimi se zato ne kaže kot problematičen odmik od demokratičnih načel, temveč kot racionalna izbira, utemeljena z logiko manjšega zla.

Vse do svoje smrti (14. decembra 1940) je bil vodja Slovenske ljudske stranke in »nekronani slovenski kralj« Anton Korošec, ki je sebe predstavljal kot nacionalista in socialista (Godeša 2011: 21–2, 106), osrednja osebnost te politike. Za takega ga je pripoznal tudi letak, ki ga je ob njegovi smrti izdal Ljotičev zbor. Predstavil ga je kot *lučonošo* boja proti istemu sovražniku s tremi obrazi: komunizmu, prostozidarstvu in židovstvu (Konstantinović 1998: 622).

Liberalna demokracija se v takšnem okviru kaže kot šibka in nevarna vmesna možnost, medtem ko se fašizem in nacizem obravnavata predvsem funkcionalno, skozi njuno protikomunistično vlogo. Koroščev nastop v Narodni skupščini tako ne odraža zgolj trenutne politične taktike, temveč širši miselni okvir, v katerem je bilo dopustno – celo nujno – suspendirati pluralizem v korist ohranitve obstoječega družbenega reda. Ta okvir je pomembno zaznamoval poznejše drže slovenskega političnega katolicizma do demokracije, odporniškega gibanja in sprave.

Pa ne le pluralizem: problematična je postala tudi sama demokracija, če večina ni potrjevala prevlade dotedanjih političnih sil. Uredništvo *Domobranskega koledarčka* je leta 1945 zato temeljno demokratično načelo o prevladi večine razglasilo za »zmotno«. Če bi bila večina naroda za OF, je razlagal pisec, bi jo bilo po logiki demokracije treba priznati kot legitimno predstavnico narodne volje, »kateri bi se bilo treba pokoriti«. A prav v tem je nato prepoznal »bistveno zmoto demokracije«: čeprav je bila večina sprva proti domobrancem, naj bi prav ti zastopali »resnico«, saj so komunizem prepoznali kot zlo. »Na razpotju, kam naj krenemo, za večino ali za resnico,« je zato odločno zaključil, »odločno stopimo za resnico« (Uredništvo »Slovenskega Domobranstva« 1945: 93).

»Božja njiva«: religijski imaginarij političnega konflikta

Nemir in razkroj, ki sta zaznamovala družbeni in kulturni prostor obdobja med obema svetovnjima vojnama, se nista ustavila na robu politike, temveč sta se

vanjo neposredno prenesla. Politično polje je postalo prostor, v katerem so se zgoščali strahovi, pričakovanja in razočaranja časa, obenem pa prizorišče vse ostrejših idejnih spopadov. V politični skupnosti s šibkimi demokratičnimi tradicijami je politična arena dodatno izgubljala značaj prostora kompromisa in pluralnega usklajevanja interesov ter se preoblikovala v polje temeljnih svetovnonazorskih konfrontacij. Namesto stabilnosti je proizvajala negotovost, namesto integracije poglobljala delitve; s tem pa ni bila več zgolj odziv na družbeno krizo, temveč ena njenih osrednjih manifestacij.

V tem okviru je premoč ideološke razsežnosti politike dobila ambivalenten pomen. Po eni strani je ustvarjala razmere, v katerih se posameznik »s svojimi močmi« ni mogel več učinkovito upirati zgodovinskemu toku, po drugi pa je – vsaj v imaginaciji katoliških ideologov – odpirala možnost preseganja kaotičnega pluralizma v smeri stabilnega, sporazumnega reda. Metafora »božje njive«, na kateri more roditi le »dobro seme« (Jurčec 1933: 225), tako ni izražala zgolj religiozne simbolike, temveč tudi hrepenenje po moralno utemeljeni politični ureditvi, ki bi kaosu sodobnosti postavila trajne meje.

Takšen prelom v razumevanju politike je v prvi polovici tridesetih let zaznaval tudi katoliški mislec Ruda Jurčec, čigar razmišljanja odražajo značilen interpretativni okvir časa. Po njegovem je politika vstopila v fazo, v kateri naj bi zares relevantno postalo tisto, »kar je večno trdno« in sposobno odločilnega spopada (Jurčec 1933: 225). Politika se je tako vse izraziteje dojemala kot prostor usodnega konflikta med Dobrim in Zlom, kar se je pri Jurčecu najjasneje artikuliralo v opoziciji med katolicizmom in komunizmom kot nedružljivima svetovnonazorskima celotama.

Hkrati je Jurčec poudarjal, da problemov liberalizma, klerikalizma in marksizma ni mogoče razrešiti z razglasitvijo njihovega konca. Razumel jih je kot konkretne zgodovinske izkušnje slovenske družbe, s katerimi se je bilo treba soočiti v okviru zadržane, postopne in moralno utemeljene politike, ne pa z radikalnimi gestami ali utopičnimi obljubami (Jurčec 1933: 228).

Na oblikovanje stališč slovenskih katoliških mislecev v tridesetih letih 20. stoletja je pomembno vplival tudi Vatikan. Drža Svetega sedeža do razmerja med katolištvom, marksizmom in komunizmom je bila v medvojnem obdobju razmeroma jasna in dosledno izražena. Že okrožnica *Quadragesimo anno* z dne 15. maja 1931 je socializem in komunizem obsodila »bodisi kot nauk, bodisi kot zgodovinsko dejstvo, bodisi kot dejavno gibanje« (Ahčin 1939: 11), s čimer je utrdila normativni okvir katoliškega odziva na sodobne družbene in politične izzive.

V naslednjih letih je Sveti sedež svoje odklonilno stališče do komunizma večkrat ponovil in ga tudi vsebinsko zaostрил. Vrhunec tega procesa je predstavljala okrožnica *Divini Redemptoris*, izdana 19. marca 1937, ki je komunizem

izpostavila kot glavnega sovražnika katoliške vere. Okrožnica ni bila zgolj ponovitev že znanih stališč, temveč tudi poziv k previdnosti in disciplini znotraj katoliške skupnosti. »Dajte torej,« je zapisal papež, »prizadevajte se kar najbolj, da se bodo verniki varovali teh zank. Komunizem je nekaj bistveno slabega, zato prav v nobeni reči ne more sodelovati z njim tisti, ki mu je mar krščanske kulture« (Ahčin 1939: 13).

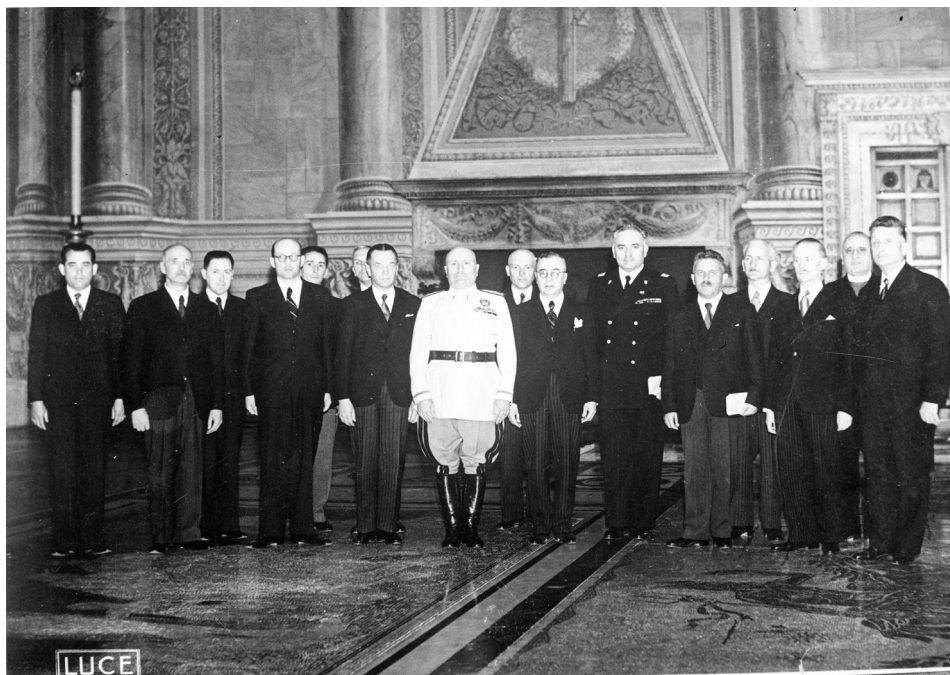
Religijski imaginarij je politični spor pogosto preoblikoval v teološko-moralno opozicijo med dobrim in zlim. Vatikan je komunizem odločno obsodil, slovenski katoliški diskurz pa je to normativnost pogosto prevajal v jezik ekskluzije: med »vero in komunizmom« naj ne bi bilo »nobenega sodelovanja in nobene sprave« (Ahčin 1939: 6–7).

Tudi drugi slovenski katoliški ideologi so komunizem razumeli kot nasprotnika, ki je v vsakem boju proti veri, zlasti proti katolicizmu, nastopal v prvih vrstah. Njegovo delovanje so opisovali kot sistematično prizadevanje, da bi ljudskim množicam Cerkev in duhovščino prikazal kot najzvestejšega zaveznika kapitalizma in meščanstva ter kot »krvosesa«, ki naj bi sodeloval pri izkoriščanju delavstva v lastne sebične namene. Zaradi tega prizadevanja so katoliški avtorji sklepali, da so komunisti sami ustvarili razmere, v katerih sta »vera in komunizem postala nerazdružljiva, med katerima ni nobenega sodelovanja in nobene sprave« (Ahčin 1939: 6–7).

V tem kontekstu ni presenetljivo, da je slovenski katoliški tisk v tridesetih letih 20. stoletja komunizem oziroma boljševizem obravnaval kot temeljno grožnjo posamezniku in narodu. Pogosta je bila raba izrazito moralizirajočega in zgodovinsko-simbolnega jezika v katoliških publikacijah, ki je komunizem označeval »nesreča za poedince in za narod«, njegove učinke pa so primerjali z uničevalnimi silami preteklosti. *Slovenski gospodar*, denimo, ga je primerjal s hunskim kraljem Atilo, »ki je kot šiba božja plenil in pustošil po Evropi, puščajoč za seboj razdejanje in smrt« (Nepodpisano 1935: 1).

Takšno gledanje je dobilo svojo jasno politično-praktično razsežnost že kmalu po začetku druge svetovne vojne, ko so slovenski politični voditelji 18. aprila 1941 v posebni deklaraciji izrazili željo po italijanski zaščiti (Godeša 2011: 232–36). Ko je Kraljevina Italija 3. maja 1941 razglasila priključitev Ljubljanske province, je ljubljansko časopisje na prvih straneh prineslo z velikimi črkami natisnjeno zahvalo Duceju za priključitev Ljubljanske province h Kraljevini Italiji: »Ves narod izraža svojo popolno lojalno zahvalo Veličanstvu Kralju in Cesarju ter Duceju za blagodejne in posebne zakone.« Predstavniki največjih slovenskih strank so se v začetku meseca junija 1941 odpravili v Rim in se *duceju* osebno zahvalili za aneksijo, čeprav je bila ta moralno-politično sporna in v nasprotju z mednarodnim pravom (Martinc 1951: 207; Godeša 2011: 237–39, 281), niti za tako dejanje niso

imeli nobenega demokratičnega mandata. Nasprotno, večina je v tem videla izdajstvo: »Bilo je izdajstvo, da so nekateri slovenski predstavniki šli naravnost naproti Italijanom, jih sprejeli. Ban Natlačen in župan Adlešič pa sta se šla poklonit v Rim in se zahvalit, da je tak kulturni narod prišel tudi v naše kraje. Za nas je bilo to nekaj najhujšega«, se je spominjala Primorka Dana Klanjšček Valič (Ivančič 2013: 198). Šlo je za politično gesto z veliko simbolno težo, ki ni le presegla njihovih pooblastil, temveč je tudi odstopala od razpoloženja večine prebivalstva.



Slika 1: Slovenski politični voditelji pri Benitu Mussoliniju v Beneški palači v Rimu, 3. 5. 1941. Arhiv Muzeja za novejšo in sodobno zgodovino.

Aneksija je tako pomenila ne le politično dejstvo, temveč tudi simbolni trenutek, v katerem so se razkrile razlike med razpoloženjem prebivalstva in držo predvojnih političnih elit, ki so videle prihodnost le v okviru novega reda, kakor so ga ustvarjale države osi (glej npr. Škerbec 1952: 17; Godeša 2011: 255). Ne oziraje se na razpoloženje prebivalstva Ljubljanske province je ljubljanski dnevni tisk tri dni po razglasitvi aneksije na naslovnica prinesel dve vdanostni izjavi. Prvo je podpisal ljubljanski škof Gregorij Rožman, drugo

pa 27 »uglednih zastopnikov Ljubljanske pokrajine«. ¹ Škof Rožman je izrazil »veliko veselje« nad aneksijo ozemlja, ki ga je okupirala italijanska vojska, h Kraljevini Italiji in prosil *duceja*, naj sprejme »najglobljo zahvalo v imenu vse duhovščine škofije tega ozemlja zaradi širokogrudne in skrbne ureditve, ki ste jo poklonili slovenskemu prebivalstvu« (Rožman 1941: 1).

Lambert Ehrlich – »izdajalec« in »mučenik«

Ta sakralizirani pogled na politični konflikt je dobil tudi svojo konkretno politično artikulacijo v pobudi Lamberta Ehrliche, ki je 1. aprila 1942 italijanskim oblastem izročil svojo *Spomenico*. Po njegovem mnenju je slovensko prebivalstvo Ljubljanske province v letu po napadu sil osi na Jugoslavijo in njenem razkosanju izgubilo »vse zaupanje v pravičnost in dobrohotnost italijanskih oblasti«. Posledično je pomemben del prebivalstva simpatiziral z Osvobodilno fronto, v kateri je prepoznaval »neke vrste samoobrambo slovenskega naroda proti nepravilnim metodam italijanskega okupatorja« (Škulj 2002: 624). Takšno razumevanje političnega konflikta je odmevalo tudi v domobranski propagandi, ki je podporo odporniškemu gibanju razlagala kot izraz moralne zablode ali kolektivne »psihoze«, pri čemer je anonimni pamfletist zapisal, da »najmanj tretjina Ljubljane simpatizira z morilci« (Nepodpisano 1944h: 7–8).

Ehrlich se s tem ni strinjal, saj sam italijanske oblasti in nasilja, ki ga je izvajala nad nezadovoljnim prebivalstvom Ljubljanske province, ni dojemal kot osrednjo politično grožnjo tistega časa. To vlogo je pripisal Osvobodilni fronti pod vodstvom Komunistične partije Slovenije, ki jo je razumel kot eksistencialno nevarnost za slovenski narod. Matej Poštovan se je spominjal, da je Lambert Ehrlich zadnje čase pred smrtjo akademikom sam večkrat »razkril katakombe svojega srca«:

1 Dr. Marko Natlačen, bivši ban; Ivan Pucelj, bivši minister, zastopnik Jugoslovanske nacionalne stranke; dr. Franc Novak, bivši minister; Ivan Mohorič, bivši minister; dr. Gustav Gregorin, bivši senator; dr. Andrej Gosar, bivši minister; dr. Matija Slavič, rektor ljub. univerze; dr. Jure Adlešič, ljubljanski župan; dr. Janko Žirovnik, predsednik odvetniške zbornice; dr. Ivan Kuhar, predsednik notarske zbornice; inženir Pirkmajer, predsednik inženirske zbornice; Karel Čeč, predsednik trgovsko-industrijske zbornice; Albin Smerkolj, predsednik zveze trgovskih gremijev; Ciril Majcen, predsednik zveze gostinskih obrti; Karel Kavka, predsednik zveze obrtnikov; dr. Jože Lavrič, predsednik kmetijske zbornice; Jože Jonke, predsednik delavske zbornice; dr. Vlad. Ravnihar, predsednik zveze kulturnih društev; dr. Ivan Slokar, predsednik zveze bančnih in zavarovalnih zavodov; Avgust Praprotnik, predsednik zveze industrijcev; Adolf Golia, bivši poslanec za mesto Ljubljano; Alojzij Rigler, bivši poslanec za kočevski okraj; Rudolf Smersu, bivši poslanec za ljubljansko okolico; Miloš Stare, bivši poslanec za ljubljansko okolico; dr. Jure Koče, bivši poslanec za črnomeljski okraj; Stanko Virant, predsednik časnikaškega društva.

V tej velikanski borbi demonskih brezbožnih sil proti Kristusu moramo neomajno vztrajati na svojih mestih. Ne smemo se umakniti niti za korak, pa četudi bi pri tem morali zgubiti življenje, preliti svojo kri ... (J. N. 1943: 3)

Takšno stališče ni bilo nevtralna ali pomirjujoča drža, temveč ideološki okvir politične normalizacije in moralnega discipliniranja, ki je utrjeval obstoječa razmerja moči ter delegitimiziral oborožen odpor fašističnemu režimu. V njegovem okviru je bila vzpostavljena jasna hierarhija vrednot: red nad pravičnostjo, pokorščina nad odporom in navidezna moralna enotnost nad dejanskim političnim konfliktom. Politika se je s tem sakralizirala: politični spor se je preoblikoval v teološko-moralni spopad med Dobrim in Zlim, politične izbire pa niso bile več predmet pragmatične presoje, temveč absolutizirane normativne razvrstitve. Odpora zato ni bilo mogoče razumeti kot eno izmed strategij ravnanja v razmerah okupacije, temveč kot izraz ontološke zmote ali celo greha.

V skladu s tem svojim prepričanjem je avtor *Spomenice* italijanske oblasti nagovarjal, da je »absolutno potrebno«, da slovenski orožniki in stražniki spet dobijo orožje in sodelujejo pri varnostni službi, ki naj bi bila pod vodstvom bivših slovenskih policijskih organov. Njihova naloga naj bi bila pomoč »pri izkoreninjenju in uničevanju komunistične organizacije, ki jo smatra za svoje največje notranje in kulturno zlo« (Čuješ 1992: 160).

Takšno razumevanje hierarhije groženj je pomembno zaznamovalo tudi pojmovanje legitimnosti političnega ravnanja v razmerah okupacije. Ker je Ehrlich v Osvobodilni fronti, ne pa v razdelitvi slovenskega ozemlja med agresorske sile, prepoznaval osrednjo nevarnost, tudi nasilne prisotnosti italijanskih oblasti ni razumel kot temeljno politično grožnjo. Meja med odporom in kolaboracijo se je zato preoblikovala v skladu z moralno hierarhijo, v kateri je imel boj proti komunizmu prednost pred vprašanjem državne suverenosti.

Odziv odporniškega gibanja na Ehrlichovo pobudo italijanskim oblastem je bil radikalen. Osvobodilna fronta ga je 26. maja 1942 likvidirala kot pobudnika oborožene kolaboracije (Tomasevich 2001: 98; Kranjc 2013: 97). Katoliški tisk je Ehrlichovo likvidacijo interpretiral v mučeniškem registru, češ da sta bila Lambert Ehrlich in Viktor Rojic »žrtvi, ki sta padli zaradi prepričanja, da se katolištvo nikdar ne more družiti s komunizmom« (Nepodpisano 1942: 3). *Časopis za duhovno prebudo in prosveto* pa je leto pozneje zatrdil, da Ehrlich za svoje somišljenike »ni mrtev«. Pisec članka, Matej Poštovan, je s svojim zapisom dal prispevek k sakralizaciji Ehrlichove podobe v kolektivnem spominu: »Na zemlji je hodil daleč pred nami in visoko nad nami, tam v nebesih pa je naš zastopnik na najmerodajnejšem mestu. In morda napoči kdaj trenutek

– od njega zasluženi in od nas vseh zaželeni trenutek – ko bo najvišja cerkvena oblast izrekla o njem svojo sodbo kot mučencu in svetniku« (J. N. 1943: 31).

Na ta način je bila Ehrlichova likvidacija umeščena v okvir moralno zaostrenega razumevanja politike, v katerem so bile politične odločitve presoјane skozi jasne kategorije dobrega in zla. Nepodpisani avtor propagandističnega pamfleta *Krik slovenske zemlje* je ta interpretativni vzorec ponazoril s primerjavo likvidiranega Ehrlicha z Borisom Kidričem, enim od voditeljev Osvobodilne fronte: »Ali ni to, kar je naredil Kidrič, sin vseučiliškega profesorja (!), nasproti dr. Ehrlichu, brezno moralne propasti? Ehrlich ga je rešil ječe in smrti, ta pa ga je dal zato ustreliti! In take brezprimerne propalice nam obetajo lepšo prihodnost!« (Nepodpisano 1944h: 11). V tej perspektivi je bilo nasilje ene strani predstavljeno kot prvotna kršitev, nasilje druge pa kot odziv nanjo in zato kot moralno upravičeno.

Streli pripadnikov Varnostnoobveščevalne službe so Lamberta Ehrlicha smrtno ranili. Vendar Osvobodilna fronta z njegovo likvidacijo – kakor tudi z likvidacijami drugih, označenih za »izdajalce« – ni dosegla želenega učinka. Nasprotno: predstavnike vodilnih političnih strank in katoliške ideologe je še bolj oddaljila ter jih potisnila v odprt boj proti temu, kar so razumeli kot »komunistično revolucijo«. Z njihove perspektive so streli, ki so zadeli Ehrlicha, dokončno zaprli tudi tisti omejeni prostor za sporazum, ki je morda dotlej še obstajal. Ehrlich je s tem resnično končal svojo življenjsko pot, a je skoraj sočasno v simbolnem in političnem smislu začel novo: postal je figura mučenika, prek katere so katoliški ideologi gradili naracijo o moralni kontinuiteti in nedolžnem trpljenju.

K tej simbolni konstrukciji je pozneje prispevalo tudi dejstvo, da je bil Franc Stadler - Pepe, eden od izvršiteljev atentata, po vojni razglašen za narodnega heroja (Petrović 1957: 732–33). V protikomunističnih interpretacijah je bila ta povojna heroizacija pogosto razumljena kot dodatni dokaz domnevne moralne sprevrženosti komunizma kot takega. Pri tem pa je bila praviloma prezrta okoliščina, da so bile v razmerah okupacije in državljanske vojne osebe, označene kot »izdajalci« ali sovražniki narodnoosvobodilnega gibanja, med njegovimi prvimi in najbolj izpostavljenimi tarčami. Povojno priznanje Stadlerju je bilo tako vključeno predvsem v normativno presojo preteklosti, ne toliko kot predmet zgodovinske analize vojne logike nasilja, temveč kot argument v prid asimetrični moralni interpretaciji konflikta.

Prav simbolne interpretacije Ehrlichove smrti so pozneje pomembno zaznamovale tudi razprave o spravi. Rudolf Čuješ je ob petdeseti obletnici njegove smrti Ehrlicha predstavil kot doslednega nasprotnika komunizma, čigar nasilna smrt potrjuje pravilnost njegove presoje zgodovinskega trenutka. Mučeništvo v tem okviru deluje kot moralni sklep pripovedi: smrt ni razumljena

zgolj kot tragičen dogodek, temveč kot potrditev, da kompromis s komunisti nikoli ni bil mogoč in tudi ne upravičen. Janez Juhant je to interpretativno linijo še dodatno zaostрил, ko je Ehrlicha označil za »preroka slovenskega naroda«. S tem je njegova smrt dobila izrazito normativno funkcijo: postala je dokaz ne le osebne etične doslednosti, temveč tudi pravilnosti določene politične in svetovnonazorske izbire. V takem teološko-normativnem pristopu zgodovina ne deluje več kot prostor odprte analize, temveč kot sredstvo moralne potrditve vnaprej določene resnice.

S tem se je preoblikovalo tudi vprašanje legitimnosti nasilja. Odporniško gibanje je bilo predstavljeno predvsem kot nosilec revolucionarne grožnje, kolaboracija z okupacijskimi oblastmi pa kot obrambna reakcija. Ali z besedami neznanega pisca v reviji *Slovensko domobranstvo*: »Organizirala se je druga fronta, fronta ljudi, napolnjenih z ljubeznijo do svojega trpečega naroda ... z eno besedo, združili so se ljudje, ki so imeli vzvišen ideal: služiti svojemu narodu ...« (Nepodpisano 1944f: 12).

V takšni rabi mučeništva se jasno zrcali logika asimetrične sprave. Ehrlich je umeščen v pozicijo moralne kontinuitete, ki ne potrebuje nadaljnega zgodovinskega preverjanja, medtem ko so drugačne izkušnje okupacijskega časa – zlasti tiste, povezane z odporniškimi gibanjem – že v izhodišču obremenjene z oznako zmote ali zablode. Sprava se tako ne vzpostavlja kot odprt prostor soočenja različnih, pogosto tragičnih odločitev, temveč kot proces potrjevanja vnaprej vzpostavljenega normativnega okvira, v katerem je smrt posameznika povzdignjena v merilo zgodovinske legitimnosti.

V takšnem okolju so različni politični akterji konflikt razlagali znotraj različnih ideoloških okvirov, ki pa so imeli skupno značilnost: političnega nasprotnika so postopoma preoblikovali v eksistenčnega sovražnika, s katerim politična sprava ni bila več mogoča.

Rešilna moč antidemonskega viharja

Takšen diskurz nakazuje obliko selektivnega katoliškega protitotalitarizma, v katerem je bila brezkompromisna obsodba komunizma združena z bistveno bolj zadržano, mestoma celo razumevajočo presojo drugih avtoritarnih ureditev. Lambert Ehrlich, ideolog katoliškega akademskega kluba *Straža v viharju*, je klub ustanovil med katoliškimi študenti po zgledu španske Falange in političnega modela Francisca Franca. Člani kluba, tako imenovani stražarji, so postali znani po svojem »odkritem občudovanju fašističnih načel« (Kranjc 2013: 42) in so bili »res avantgarda protikomunističnega gibanja med akademsko mladino« (Škrbec 1948: 48).

Kot je zapisala revija *Strža v viharju*, je bil fašizem »zelo koristen v deželah, kjer je liberalizem krščanske sile v javnem življenju premočno razrahljal in razkrojil«, saj naj bi se brez »takega viharja« te dežele »le težko rešile komunizma«. Pisec članka – verjetno sam Ehrlich – je komunizem opisal kot »demonško silo«, »ki se je zaklela proti vsemu svetu, vsej družbi, vsem družbenim ustanovam, proti človeški kulturi, da proti naravi človeka samega«. Povsem drugače pa je presojal gibanja, ki so jih sodobniki označevali kot »fašizem«: ta naj bi lahko imel »zgodovinski pomen, če se mu bo posrečilo uničiti in iztrebiti kugo 20. veka – komunizem« (Nepodpisano 1937d: 114).



Slika 2: Kdor ni komunist. Arhiv Muzeja za novejšo in sodobno zgodovino.

Problem se dodatno zaostri v sodobnih interpretacijah, ki to asimetrijo ne le ohranjajo, temveč jo vzpostavljajo kot normativno merilo vrednotenja medvojnih dogodkov. Janez Juhant je osemdeset let po likvidaciji Lamberta Ehrliche zapisal, da ga je Varnostnoobveščevalna služba OF eksekutirala zato, ker je v »lažeh« Osvobodilne fronte prepoznal »glavno nevarnost za naš narod«, in to takšno, da naj bi opravičevala celo kolaboracijo. Po njegovi presoji je Ehrlichu »zgodovina dala prav«, čeprav naj bi mnogi to spoznali šele po »revolucionarni katastrofi slovenskega naroda« (Juhant 2022: 48). V takšni argumentaciji zgodovinski izid deluje kot naknadna potrditev vnaprej

sprejete sodbe, medtem ko je kompleksnost prvih let vojne potisnjena v ozadje.

Juhantova interpretacija ne izhaja iz analize konkretnih razmerij sil, možnosti in dilem, s katerimi so se akterji soočali v realnem času, temveč iz ideološkega okvira, v katerem je »komunizem« opredeljen kot »v bistvu protinaroden«, antikomunizem pa kot samoumevna drža, o kateri »ni treba izgubljati besed« (Juhant 2022: 372). V takšnem okviru pojem antikomunizma ni predmet historične problematizacije, temveč apriorna interpretativna predpostavka, kar zožuje analitični prostor in otežuje večplastno razumevanje zgodovinskih odločitev.

V tej interpretaciji Ehrlichova dejanja niso razumljena kot politične izbire v specifičnih in odprtih zgodovinskih okoliščinah, ki zahtevajo kompleksnejšo presojo, temveč kot moralno razkrinkavanje komunizma. Posledično se zabriše razlika med normativno sodbo in zgodovinopisno razlago, antikomunizem pa preneha biti predmet analize in postane njen samoumevni temelj. V tem metodološkem okviru se Juhant hkrati umešča v vlogo zgodovinarja ter se distancira od drugačnih interpretacij, ki jih označuje kot »kvazi-zgodovinarske«, vendar takšna raba pojmov deluje manj kot strokovna diferenciacija in bolj kot normativna razmejitev med legitimnimi in nelegitimnimi razlagami.

Razlika med zgodovino kot znanstveno vedo in zgodovino kot moralno naracijo se kaže predvsem v odnosu do odprtosti preteklosti. Zgodovinopisje izhaja iz predpostavke kontingentnosti zgodovinskih situacij in rekonstruira spekter možnosti, znotraj katerih so akterji delovali; moralna naracija pa preteklost bere retrospektivno, s perspektive znanega izida, ter jo razvršča glede na vnaprej določen vrednostni kriterij. V tem smislu se Juhantov pristop umešča bliže slednji logiki: iz izhodiščne opredelitve komunizma kot absolutnega zla izpelje celostno razlago okupacijskega obdobja, pri čemer odporiško gibanje reducira na izključno »komunistični« projekt, kolaboracijo pa interpretira kot tragično, a moralno razumljivo izbiro.

Takšen premik zgodovine iz analitičnega v normativni register ima pomembne posledice za razumevanje sprave. Ker je moralna presoja vnaprej strukturirana, sprava ne nastopa kot proces vzajemnega zgodovinskega soočanja, temveč kot potrditev že vzpostavljene razmejitve med resnico in zmoto. Razprava o preteklosti tako ni več prostor odprtega historičnega raziskovanja, temveč nadaljevanje predhodno oblikovanih moralnih sodb.

Spopadanje z »grdo prikaznijo«

V času pred drugo svetovno vojno se je v slovenskem katoliškem tisku in politični misli uveljavila obsodba komunizma kot brezbožne, materialistične in nasilne ideologije, ki naj bi ogrožala verski in narodni obstoj. Ta ločnica med katoliško mislijo in »brezbožnim« komunizmom je pomembno zaznamovala tudi prostor katoliškega političnega mišljenja v Sloveniji ter zožila polje, znotraj katerega so si akterji sploh lahko predstavljali možnost politične sprave. Komunizem je bil umeščen onkraj meja dopustnega političnega delovanja: ne le kot zmotna ideologija, temveč kot moralno in duhovno zlo. V času druge svetovne vojne se je to izražalo tudi v dejstvu, da z vidika katoliških politikov in ideologov sodelovanje s »komunistično« Osvobodilno fronto ni bilo sprejemljivo niti iz pragmatičnih niti iz taktičnih razlogov. S komunisti, je pisal Aleš Ušeničnik, »res ni mogoča nobena skupnost« (Ločnik 1943: 64), za katoliškega ideologa je bil možen s komunisti le boj:

Dandanes je svetovni boj med komunizmom in katolicizmom. Za katolicizem je največja nevarnost komunizem, za komunizem katolicizem. Kristus in Antikrist si stojita nasproti. S Kristusom se bore vsi zavedni in odločni katoličani, zlasti borci Katoliške akcije, z Antikristom predvsem komunisti. (Ločnik 1943: 73)

V kaotičnih dneh po napadu sil osi in kapitulaciji jugoslovanske vojske se je začelo oblikovati tudi odporniško gibanje, vendar so na njegove začetke že od vsega začetka padale sence predvojnih političnih delitev. Nastalo je več ločenih organizacij. Po ugotovitvah Gregorja Kranjca je bila prva in najmočnejša Slovenska legija, ilegalno krilo Slovenske ljudske stranke, ustanovljena 29. maja 1941, ki je štela približno 5.000 članov (Martinc 1951: 208; Debeljak 1968: 5; Eiletz 2000: 47; Tomasevich 2001: 99; Kranjc 2013: 66; glej tudi Godeša 2011: 312–14; glej tudi Škerbec 1952: 4, 7–8). Avgusta istega leta so liberalno usmerjeni člani Sokola, ki se niso pridružili Osvobodilni fronti, ustanovili Sokolsko legijo s približno tisoč pripadniki. Obe formaciji, pozneje znani kot Bela in Plava garda, sta oboroženi odpor razumeli kot možnost, odloženo v prihodnost, ko bi bile sile osi že bistveno oslabljeni (Kranjc 2013: 66–67). Osvobodilna fronta slovenskega naroda je ravnala drugače: z oboroženim odporom je začela takoj po napadu nacistične Nemčije na Sovjetsko zvezo 22. junija 1941 (glej npr. Vodilna plast² 1942: 5; Nepodpisano 1944f: 12; Traven 1944: 5; Martinc 1951: 211; Škerbec 1952: 7, 27, 41; Vir 1972: I, 19; II, 20–26).

2 Stražarji niso hoteli sprejeti enotnega koncepta katoliške dejavnosti, ampak so želeli ostati nekakšno posebno gibanje, posebna politična skupina, ki si je sama nadelala naslov »vodilna plast slovenskega naroda« (Škerbec 1948: 48).

Napad na Sovjetsko zvezo je sprožil pomemben premik v razpoloženju slovenske javnosti, ki je, kot kažejo viri, presegal ustaljene ideološke delitve. Po dnevniški zabeleški Lojzeta Udetja je katoliški in komunizmu nenaklonjeni jezikoslovec Anton Breznik novico sprejel z vidnim zadovoljstvom, mu stisnil roko in pripomnil: »Rusi jim bodo že dali« (Ude 1972: 7). Takšni odzivi nakazujejo, da razumevanje položaja ni bilo oblikovano znotraj strogih ideoloških okvirov.

V širšem smislu je pomemben del slovenske javnosti, ne glede na politično usmeritev, zaostrovanje vojaških razmer dojemal kot »neposredno smrtno nevarnost za slovenstvo« (Bučar 2007: 79). To zaznava je mogoče razumeti kot enega ključnih dejavnikov pri oblikovanju pričakovanj glede zunanjepolitičnih zavezništev. V začetni fazi so se ti upi usmerjali predvsem k zahodno-evropskim demokracijam, vendar so te, zlasti neposredno pred napadom sil osi na Jugoslavijo, vodile politiko pomirjanja in bile – kot kaže primer Češko-slovaške – za zagotovitev lastne varnosti pripravljene sprejemati odločitve na račun manjših držav.

V takšnem kontekstu se je Sovjetska zveza začela uveljavljati kot relevantna točka opore, in to ne zgolj med člani Komunistične partije. Pri tem ni šlo toliko za ideološko bližino, kolikor za pragmatično presojo vojaške moči največje države na svetu, ki je bila obenem dojeta kot pretežno slovanska, ter pričakovanih političnih učinkov njenega vstopa v konflikt (Bučar 2007: 79–80). Takšen premik v percepciji nakazuje, da je bila orientacija dela slovenske javnosti v danih razmerah izrazito situacijsko in kontekstualno pogojena.

Poudarjanje, da je komunistično vodstvo k oboroženemu odporu pristopilo šele po napadu na Sovjetsko zvezo, zato ne razkriva toliko njegove domnevne politične nedoslednosti, kolikor odpira vprašanje ravnanja drugih akterjev. Če bi bila ta zamuda res odločilna pomanjkljivost, bi lahko politično dominantne in organizacijsko bistveno močnejše nekomunistične skupine svoj položaj izkoristile ter odpor vzpostavile že v prvih tednih okupacije. V razmerah, ko je bila Komunistična partija na Slovenskem razmeroma šibka in marginalna, takšna pobuda ni bila omejena z njeno premočjo, temveč bi bila – vsaj načeloma – izvedljiva. Da do nje ni prišlo, kaže, da je bila zadržanost do oboroženega odpora predvsem posledica političnih preferenc, ocen in prioritete tedanjih vodilnih skupin.

Čeprav vprašanje časovnega začetka oboroženega odpora odpira pomembna razmerja med posameznimi političnimi akterji, samo po sebi še ne pojasni razhajanj, ki so se med njimi kmalu izostrila. Ta razhajanja je treba iskati drugje – v različnem razumevanju narave odpora, njegovih ciljev in meja dopustnega delovanja. Slovensko legijo, Sokolsko legijo in Osvobodilno fronto so sprva povezovali nasprotovanje okupatorju ter ideja o Zedinjeni Sloveniji

in ponovni združitvi Jugoslavije. Kljub tej začetni skupni točki pa so se med njimi kmalu izoblikovale temeljne razlike, ki so izhajale iz različnih političnih in ideoloških izhodišč. Tedanje vodilne politične skupine so svoje odločitve praviloma oblikovale v vlogi pasivnih akterjev, ki so se prilagajali odločitvam močnejših zunanjih dejavnikov, medtem ko je odločitev za oboroženi narodnoosvobodilni boj pomenila aktiven poseg v zgodovinski potek dogodkov. Razkol se je dokončno artikuliral v okoliščinah, v katerih se je Osvobodilna fronta pod vodstvom Komunistične partije odločila za oboroženi odpor proti okupatorju. S tem je prestopila prag, ki ga obe legiji nista mogli ali nista želeli prestopiti – prag boja za zmago z vsemi sredstvi, ne glede na žrtve. Ta samovoljna odločitev je po notranji logiki dogajanja pomenila še več: slovenski prostor je vključila v širšo orbito komunističnega boja proti nacifašizmu in revolucionarne preobrazbe družbe (Bučar 2007: 133).

V začetku oktobra 1941 je Boris Kidrič v ilegalnem časopisu *Slovenski poročevalec* zapisal, da so se partizanskemu boju pridružili »vsí, ki čutijo res nacionalno«, pri čemer je poudaril tudi njegovo moralno razsežnost. Partizanski odpor je predstavljal kot »živo nasprotje, živo zanikanje hlapčevstva, kapitulantstva [in] nemoralnega sožitja s tujimi zatiralci« (Nepodpisano 1941: 1), s čimer je spor z nasprotniki odpora prestavljal na raven etične diskvalifikacije.

Prav takšna moralna absolutizacija odpora je oblikovala okvir, znotraj katerega so katoliški misleci artikulirali svoje zadržke. Legitimnosti odpora kot takega sicer niso zanikali, vendar so vztrajali, da politični cilj ne more vnaprej upravičiti sredstev, zlasti ne tistih, ki terjajo obsežne žrtve v človeških življenjih in premoženju. V tej razliki – med revolucionarno pripravljenostjo žrtvovati posameznika v imenu zgodovinske nujnosti in katoliškim poudarkom na neodtujljivi vrednosti človeškega življenja – se razkriva eden temeljnih etičnih prelomov okupacijskega obdobja, ki je dodatno poglobljajal politični razkol.

Vprašanje, kdo ima pravico govoriti v imenu naroda in v njegovem imenu uporabljati nasilje, se je tako spremenilo v osrednji politični problem let 1941–1945. Namesto enotnega odpora se je oblikovalo več tekmujočih predstav o tem, kaj pomeni delovati legitimno, domoljubno in odgovorno – razkorak, ki je imel dolgoročne posledice ne le za potek vojne, temveč tudi za poznejše interpretacije odpora, kolaboracije in sprave.

Diskurzivna dinamika konflikta je dobivala tudi recipročno podobo. Povezavo med začetkom oboroženega odpora in napadom na Sovjetsko zvezo so protikomunistični propagandisti interpretirali kot dokaz podrejenosti odporniškega gibanja interesom mednarodnega komunizma. Takšna argumentacija je delovala kot strategija delegitimacije: odpor ni bil predstavljen kot izraz domače protifašistične pobude, temveč kot manifestacija tuje ideološke agende. To strategijo ponazarja pamflet skupine, ki se je poimenovala

Vodilna plast slovenskega naroda in zapisala, da so po nemškem napadu na Sovjetsko zvezo »morale začeti igrati tudi vse njegove pete kolone« (Vodilna plast 1942: 5).

Podobno argumentacijsko shemo je mogoče zaznati tudi v pogovoru Ljenka Urbančiča z duhovnikom in pisateljem Janezom Jalnom, objavljenem v časniku *Jutro* 2. aprila 1944. Jalen je Osvobodilno fronto označil za »nesrečo za naš narod« ter poudaril, da bi bila po njegovem mnenju škodljiva tudi, če bi bila »povsem prosta komunizma«, saj naj bi bila povezana z »nepotrebnimi žrtvami« (Nepodpisano 1944c: 2; glej tudi Urbančič 2003: 193–94). Takšna formulacija presega zgolj ideološko kritiko komunizma in implicira širšo delegitimacijo same ideje oboroženega odpora.

Posebno pomenljiv je pregovor, ki ga je Jalen navedel v pogovoru: »Prva klofuta je prepovedana, druga pa ni.« S tem je vzpostavil moralno ekonomijo konflikta, v kateri je nasilje predstavljeno kot reaktivno in zato dopustno. Gre za retorično strategijo preusmerjanja odgovornosti, v kateri ena stran nastopa kot legitimni branilec reda, druga pa kot prvotni kršitelj.

Antikomunistična usmeritev vodilnih slovenskih političnih strank je v prvih mesecih okupacije dala prednost boju proti domačemu odporu pred aktivno obrambo narodnih interesov. Namesto da bi same vzpostavile oboroženo odporniško strukturo, so se nekdanje politične elite organizirale predvsem proti Osvobodilni fronti. S tem so se odpovedale možnosti, da bi same utemeljevale legitimnost odpora, in to vlogo prepustile Komunistični partiji Slovenije kot vodilni sili odporniškega gibanja. Prevzem vodilne vloge KPS v narodnoosvobodilnem boju pa je partiji na stežaj odprl vrata za osvojitve oblasti po koncu vojne in izvedbo socialistične revolucije.

V tem smislu lahko trdimo, da so tedanje vodilne politične stranke imele ob začetku vojne odločilno politično pobudo v svojih rokah. Ob drugačni odločitvi razmeroma majhna komunistična stranka verjetno ne bi imela realnih možnosti prevzeti vloge glavne organizatorke narodnoosvobodilnega gibanja. Z izbiro politične in vojaške pasivnosti do okupatorja ter hkratne usmeritve proti domačemu odporu je predvojna elita sama sooblikovala razmere, v katerih je majhna partija z odločitvijo za oborožen odpor nastopila kot nosilka politične iniciative – razvoj, ki ga je ista elita pozneje opisovala kot »grdo prikazen« revolucionarnega prevzema oblasti (Kranjc 2013: 70).

Hkrati se je zaostroval tudi okupacijski okvir: ko so italijanske oblasti ugotovile, da relativno blažji režim v Ljubljanski provinci prebivalstva ni odvrnil od podpore odporu, so politiko zaostrole. Poveljnik XI. armadnega zbora general Mario Robotti je konec januarja 1942 sklenil, da je treba provinco obravnavati kot bojno polje ter opustiti predstavo o njenem prebivalstvu kot »pridnih ljudeh« (Ferenc 1981: 184). Strožji režim je prinesel množične

aretacije in internacije civilnega prebivalstva, dolgotrajne zaporne kazni in streljanje talcev.

Poleti 1942 je represija dosegla vrhunec. V ofenzivi proti narodnoosvobodilni vojski so italijanske oblasti načrtovale streljanje vseh, ki bi bili kakorkoli povezani z uporniki, požiganje vasi ter množične internacije civilistov. V praksi je to pomenilo, da so vojaki pogosto streljali moške, ki so jih zalotili zunaj kraja bivanja, ter tudi partizane, ki so se brez orožja predali. Interniranih je bilo skoraj trideset tisoč civilistov. Kot se je spominjala ena izmed žrtev, so bili zapori v Novem mestu avgusta 1942 tako polni, da »vsi niti ležati nismo mogli« (Slak 1963: 4).

Po navodilih komandanta druge armade Maria Roatte naj bi takšni ukrepi upornikom odvzeli prostor za bivanje ter prebivalstvu zmanjšali možnosti, da jih oskrbuje z živili. Predvideval je, da se bo zaradi tega »močno zmanjšala naklonjenost prebivalstva do upornikov in njegovo (tj. lokalnega prebivalstva, B. J.) prijazno sožitje z njimi« (Komisija za ugotavljanje zločinov 1946: 30).

Ali – ali!

Neposredno pred začetkom druge svetovne vojne tudi na slovenskih tleh je bila po oceni Franceta Bučarja predstava o politični enotnosti slovenskega katoliškega naroda vse bolj oddaljena od družbene stvarnosti, čeprav je kmečko prebivalstvo še vedno predstavljalo njegovo večino (Bučar 2007: 81). Vztrajanje pri političnem modelu, ki je vse odgovore iskal v lojalnosti do Katoliške cerkve, je vero postopoma postavilo v središče politične diferenciacije. Posledično razkol ni bil več zgolj političen, temveč je dobil izrazito versko razsežnost: politična opredelitev je postajala vse bolj odvisna od verske pripadnosti (prav tam).

V takšnem okviru so papeške enciklike določale meje legitimnega političnega razmišljanja, vsak odmik od tega okvira pa je bil razumljen kot nasprotovanje Cerkvi. Bučar opozarja, da je tak razvoj prispeval k temu, da je konflikt, ki se je razvil med vojno, dobil značilnosti verskega spopada. Takšen spopad je bil po svoji logiki nepopustljiv in malo dovzeten za racionalno razreševanje, saj verska prepričanja presegajo zgolj racionalne utemeljitve. S tem je politična praksa, utemeljena na takšni izključujoči logiki, že vnaprej prevzemala odgovornost za posledice, ki so iz tega konflikta sledile, pri čemer se breme teh odločitev prenaša tudi v poznejše poskuse družbene pomiritve (Bučar 2007: 82).



Slika 3: Domobranski plakat »Tudi ti si odgovoren za usodo slovenskega naroda!«
Arhiv Muzeja za novejšo in sodobno zgodovino.

Pri terorju italijanskih oblasti so sodelovali tudi slovenski pomagači, ki so pod grožnjo izгона v koncentracijsko taborišče mobilizirali boja sposobne moške v Prostovoljno protikomunistično milico (*Milizia volontaria anticomunista*, MVAC) oziroma vaške straže. Župnik Andrej Zupanc je 22. septembra 1942 v dnevnik zapisal: »V Št. Jerneju pristopajo od tu odpeljani k beli gardi, raj ko v Italijo« (Saje 1952: 352). V zabeležki z dne 25. novembra 1942 pa, da mu je kaplan Andrej Sterle, kurat Legije smrti, povedal, da »v Št. Jerneju organizirajo Ali – Ali«, to je v belo gardo ali v internacijo (Saje 1952: 361). Slovenske kvizlinške enote so med zajetimi po zaporih najprej zbirale moštvo za svoje vrste, pozneje pa izvajale čistke in ujele predajale italijanskim oblastem, ki so jih odgnale v internacijo. Pri tem so bile »bolj papeške od papeža«: v nočeh na 22. in 23. december 1942 so v Ljubljani izvedle t. i. božične racije, da bi »popravile italijanske napake« (Ferenc 1981: 215).

Konec poletja 1942 so italijanske oblasti začele izpuščati internirance, ki so bili pripravljeni vstopiti v MVAC. Tedaj se je prijavilo »lepo število mož in fantov«, tudi takih, ki so bili že v partizanih, a so se v dneh ofenzivnega pritiska predajali ter v internaciji »izgubili moč treznega premisleka«, zlasti v vaseh, kjer sta bila religiozni vpliv in vloga župnika izrazitejša (Gestrin 1993: 78). Na odločitve o vstopu v MVAC je vplivala tudi pripadnost Katoliški cerkvi, ki se je predstavljala kot varuhinja slovenske katoliške kulture pred vsiljivim ateizmom.

Škof Rožman in župnijski duhovniki so redno obsojali Osvobodilno fronto in širili antikomunistično propagando (Kranjc 2013: 103–104), nekateri pa so domnevne komuniste tudi naznanjali italijanskim oblastem (Jurančič 2021). Na škofijski ordinariat so od sredine leta 1942 prihajale številne prošnje za izpust iz internacije in vključitev v MVAC. Dora Porenta je v prošnji za izpust moža 20. marca 1943 zapisala, da je bil ta »sempre contro comunismo e contro O. F., manifestava sempre francamente le sue idee« (Jezernik 1983a: 82).

Prihajale so tudi prošnje drugačne narave. Avguštin Karner je 1. januarja 1943 iz taborišča Gonars prosil škofa za sprejem v belo gardo:

G. škof, jaz se obračam na Vas s prošnjo, da bi bil sprejet v belo gardo, ker silno gorim od želje, da se borim z našimi fanti in možmi proti brezbožnim komunistom ... Zato Vas prosim, g. dr. škof, da me pokličete iz internacije v Ljubljano, da prisežem na zvestobi beli gardi in da se poslej borim z dušo in telesom za Kristusa Kralja in za red in mir v naši Sloveniji. Garantiram Vam, g. škof, da če bom sprejet v belo gardo, bo marsikateri rdeči brezbožnik padel mrtev ali živ pravdi v roke, ker jaz gorim od želje, da se borim proti njim ... (Saje 1952: 529).

Novačenje je bilo v prvi polovici leta 1943 uspešno. Do julija so enote MVAC štejele 6.134 borcev. A rast organiziranosti in oborožene moči je imela tudi družbeno ceno: poglobljala je sovraštvo, ki ni ločevalo le političnih taborov, temveč je vse bolj zarezovalo v samo skupnost. To razklanost je jeseni 1942 cinično povzel italijanski general Vittorio Ruggero v pogovoru s škofom Rožmanom: »MVAC nam Italijanom mnogo pomaga, a med vami Slovenci ustvarja takšno sovraštvo, da ga petdeset let ne boste mogli odpraviti« (Saje 1952: priloga XXVII).

Ruggerova opazka je napovedovala dolgoročno obstojnost razkola. Tudi desetletja po koncu vojne sta se ohranila dva močna interpretativna registra: zmagovita stran je svoje ravnanje utemeljevala z nujnostjo oboroženega boja za obstanek naroda in z ideali družbene pravičnosti, poražena pa se je oprijemala sklicevanja na »legalnost« in »realizem« (Đilas 1990: 120).

V povojni družbi je prevladal spomin, ki ga je institucionalno utrdila vladajoča elita. Uradna, normativna različica zgodovine je z monopolom nad šolstvom, spomeniki in javnimi obredi postala obvezujoča oblika kolektivnega spomina. Ker so bili ti prostori vnaprej normirani, niso delovali kot forumi dialoga, temveč kot mehanizmi potrjevanja »pravilne« pripovedi. Izkušnja poraženih je bila iz javnosti izrinjena, zgodovina pa je ponekod prešla v samopotrjujočo naracijo, katere funkcija ni bila razumevanje, temveč legitimacija oblasti.

Namesto skupnega soočenja s preteklostjo sta se oblikovala dva ločena spominska svetova. Vsak je utrjeval lastno identiteto in moralno upravičenost, ne pa razumevanja drugega. Prav odsotnost dialoga je omogočila, da se je vojna ohranila kot tiha, a učinkovita meja v današnjem družbenem prostoru.

Takšna razklanost spomina je zaznamovala tudi povojne razprave o legitimnosti in spravi. Ker se del predvojne politične elite ni mogel sklicevati na lastno odporniško izkušnjo, je legitimnost odpora problematiziral predvsem prek njegovih domnevno škodljivih posledic ter z moralno diskvalifikacijo Komunistične partije kot vodilne sile odporniškega gibanja. Sprava je bila v tem okviru pojmovana asimetrično: ne kot odprt dialog med različnimi zgodovinskimi odločitvami znotraj iste skupnosti, temveč kot enosmerna zahteva po priznanju krivde. Ena stran je bila vnaprej določena kot nosilka zmote, druga kot varuhinja moralne kontinuitete – s tem pa so bile možnosti vzajemnega priznanja, samorefleksije in resničnega dialoga že v izhodišču omejene.

Pri nas igramo samo za cele točke

Osvobodilna fronta je z zgodnjim in brezpogojnim začetkom oboroženega odpora uveljavljala pojmovanje legitimnosti, ki je izhajalo iz dejanskega boja

proti okupatorju in pripravljenosti na žrtvovanje, pri čemer sta se politična in moralna avtoriteta vzpostavljali skozi samo dejanje upora. To logiko je retrospektivno povzel Milovan Đilas, ko je zapisal: »Kdor hoče v vojno in revolucijo, mora biti pred tem v misli, pri sebi, biti pripravljen na ubijanje ljudi, na umiranje svojih sonarodnjakov, pa tudi prijateljev in sorodnikov« (Đilas 1990: 102). Kakor je še rekel, »idealov brez žrtvovanja ni, ideal je važnejši od vsake, še posebej od posamezne žrtve« (Đilas 1990: 105).

V nasprotju z Osvobodilno fronto so druge odporiške skupine legitimnost utemeljevale v kontinuiteti predvojnega političnega reda in v previdnem razumevanju odgovornosti, ki naj bi preprečilo preuranjene in potencialno pogubne poteze. Odločitev za oborožen boj zato ni bila zgolj izbira taktičnega sredstva, temveč je implicitno vzpostavila novo merilo politične in moralne avtoritete, ki ga je Milena Mohorič povzela takole: »Samo punt je resnica in pravica in drugega nič, vam pravim!« (Mohorič 1946: 26). S tem se je že v času okupacije začela oblikovati tudi posebna porazdelitev odgovornosti, katere posledice so se jasno pokazale v poznejših razpravah o legitimnosti, krivdi in spravi.

Katoliško pojmovanje legitimnosti je izhajalo iz izrazito normativne predpostavke, po kateri naj bi se legitimnost političnega delovanja presojala predvsem glede na moralno dopustnost uporabljenih sredstev. V praksi pa se je ta ločnica pogosto zabrisala: katoliški akterji so v razmerah vojne sodelovali tako v odporu kakor tudi v oboroženih formacijah, kot so bile vaške straže in domobranstvo. Razlika se je zato izraziteje kazala v načinih moralne utemeljitve lastnega ravnanja kot v samih oblikah delovanja.

V 54. pastirskem pismu o nevarnosti brezbožnega komunizma (konec novembra 1943) je škof Rožman »dragim vernikom« pojasnil, da naroda v nesrečo, »ki je tako velika, da narodu že grozi naravnost pogin«, ni pahnila nasilna nemška, italijanska in madžarska oblast, temveč »brezbožni komunizem«, ki se je pod krinko Osvobodilne fronte in narodne osvobodilne vojske skušal polastiti oblasti, da bi »do konca dovršil svojo krvavo revolucijo« (Škof Gregorij 1943: 89). Takšno stališče je domobranska propaganda vztrajno ponavljala – in ga v nekaterih okoljih ponavlja še danes.

V javnih sporočilih škof Rožman oboroženega boja domobrancev ni predstavljal kot sporne vojne odločitve, temveč kot nujno obrambo pred »komunistično« Osvobodilno fronto, katere pripadniki so bili opisovani v dehumaniziranih podobah »volkov«, »šakalov«, »tujih najemnikov«. *Slove-nec* je komunizem opisal kot »nevaren bacil na našem telesu«, ki pomeni »našo gotovo smrt«: »Srednje poti ni! ... Mi pa hočemo živeti, zato se bomo komunizmu z vsemi silami uprli« (Nepodpisano 1944a: 6). Čeprav avtor tega ni poimenoval kot oborožene kolaboracije z nacizmom, je bila

funkcionalna logika take države razvidna: boj proti komunizmu je postal primarni kriterij politične orientacije.

Takšna konstrukcija »komunistov« je služila propagandnemu namenu in se z empirično kompleksnostjo razmer ni posebej obremenjevala. Večina aktivnih članov Osvobodilne fronte se odporu ni pridružila zaradi komunizma (glej npr. Debeljak 1968: 9), temveč zaradi okupacijskega nasilja in raznorovalnih politik (glej npr. Škerbec 1952: 40). Stanko Kociper je v spominskih priznal, da so se Osvobodilni fronti množično pridruževali »po večini iz razočaranega naroda«, med njimi tudi številni pripadniki »protikomunističnega dela naroda« (Kociper 1996: 46–7). Drugod je dodal: »V resnici pa med njimi ni manjkalo niti fantov iz bivših katoliških fantovskih odsekov ne liberalnih sokolov« (Kociper 1996: 80). Da pri teh odločitvah pogosto ni šlo za ideološko opredelitev, ponazarja tudi anekdota iz Notranjske iz leta 1942, ko je nekdo ob pozdravu »Smrt fašizmu!« prestrašeno pomislil, da od njega zahtevajo »smrt al' pa čizme!« (Jezernik 1983b: 615).

Prav takšne nerazumljene ali napačno razumljene politične parole kažejo, da ljudem, ki jim je bil celo sam pojem »fašizem« tuj, lastnih odločitev ni bilo mogoče utemeljevati v kategorijah fašizma ali antifašizma, komunizma ali antikomunizma, temveč predvsem v neposredni izkušnji okupacijskega nasilja.

Tudi poročilo agenta ameriške obveščevalne službe OSS o partizanskem odredu na obmejnem območju med Gorenjsko in avstrijsko Koroško kaže, da je bila ideološka indoktrinacija pogosto postranskega pomena. Približno 70 odstotkov enote naj bi sestavljalo podeželsko prebivalstvo – »verni, čeprav ne nujno naklonjeni Cerkvi« – preostalih 30 odstotkov pa koroški Slovenci, ki so v partizanih videli »znanilce narodne združitve«. Med tedenskimi političnimi predavanji so borci po pričevanju opazovalca pogosto zaspali, ker so se jim zdela »dolgočasna« (Kranjc 2013: 73).

Raba skrajno izključevalnega jezika je svoj vrhunec dosegla v katoliški propagandi, v kateri je bil komunizem sataniziran dobesedno. Kakor je leta 1943 razlagal profesor na teološki fakulteti Aleš Ušeničnik, se je božjemu odrešenju od vsega začetka upiralo dvoje temnih sil: človeške strasti in satan, ki »s pomočjo človeških strasti vodi človeštvo v odpor proti Bogu, proti svetni oblasti, proti urejeni družbi, vedno s slepilom, da mu bo šele ta svoboda prinesla pravo srečo« (Ločnik 1943: 26).

Za Ušeničnikom so sataniziranje komunizma prevzeli številni domobranski propagandisti. Duhovnik Jože Kraljič je zapisal, da je »komunizem utelešenje satana« in da stremi k »popolni satanizaciji družbe« (Kraljič 1944: 3). Nikolaj Jeločnik je v govoru po radiu v začetku leta 1944 vodilne osebnosti Osvobodilne fronte opisal kot »Satana z obrazom boljševiške zveri« (Jeločnik 1944: 2) ter dodal: »Sedaj mora govoriti trda pest, ne krščansko usmiljenje!« (prav

tam). Avtor *Krika slovenske zemlje* je diskurz zaostрил s sklicem na svetopi-semsko metaforiko: »Kdo more razumeti tako slepo hudobijo in hudobno slepoto?! *Mysterium iniquitatis*, kakor pravi Sveto pismo – skrivnost hudobi-je; hudobije neumljive, nerazložljive!« (Nepodpisano 1944h: 10). Isti pisec je sataniziranje pripadnikov Osvobodilne fronte zagovarjal takole: »Če hudiča imenujemo hudič, nismo mi krivi. Kaj moremo za to! Naj pa bi ne bil hudič!« (Nepodpisano 1944h: 17). V takšni binarni shemi komunizem ni bil več po-litični nasprotnik, temveč ontološki sovražnik, proti kateremu ni bilo mogo-če tekmovati, temveč le bojevati se. »Komunisti povsod hudiča – mi povsod Boga!« je povzel pamfletist (prav tam: 79).



Slika 4: Parada po domobranski prisegi, 20. 4. 1944.
Arhiv Muzeja za novejšo in sodobno zgodovino.

Takšen moralno absolutiziran antagonizem je deloval tudi kot mehanizem legitimacije kolaboracije. Leon Rupnik je 29. oktobra 1944 na zborovanju na Kongresnem trgu izpostavil, da so bile vaške straže po »povelju Führerja« preoblikovane, oborožene in izurjene ter da domobrancı »boreč se ramo ob rami z nemškim vojakom« vzpostavljajo »mir, red in varnost« (Rupnik 1944: 3). Paradoks je v tem, da je demonizacija liberalizma in komunizma ustvarjala

normativni okvir, znotraj katerega je bilo mogoče moralno opravičevati sodelovanje z režimi, katerih prakse so bile represivne in zaznamovane s sistematičnim potujčevanjem slovenskega prebivalstva. S tem se zdi, da boj proti »brezbožnemu« zlu ni deloval le kot pragmatična argumentacija, temveč tudi kot nadaljevanje predvojnih ideoloških usmeritev.

Med 12. in 16. junijem 1944 je na tej idejni podlagi potekalo protikomunistično zborovanje slovenske duhovščine, ki je soglasno sprejela resolucijo: obsodili so »Osvobodilno fronto kot komunistično organizacijo«, izrazili lojalnost do obstoječih oblasti in pozvali »slehernega Slovenca«, naj sodeluje v protikomunistični borbi (Nepodpisano 1944d: 2). Takšna sistemska obsodba komunizma ni imela enakovrednega vzporednika v presoji nacizma in fašizma, ki sta bila pogosto obravnavana kot »zablode«, »pretiravanja« ali »iztirjenja« – razlika, ki je ohranjala možnost razlikovanja med domnevno legitimnimi cilji režimov in njihovimi praksami.

Učinek je bila asimetrična recepcija cerkvenega nauka: liberalizem in komunizem sta bila opredeljena kot absolutno zlo, fašizem in nacizem pa kot pogojna, kontekstualno omejena problema. S tem je papeška avtoriteta delovala ne toliko kot korektiv, temveč kot selektivni vir legitimacije, kar razkrije napetost med univerzalnostjo nauka in njegovo lokalno politično rabo – napetost, ki je v vojnih razmerah prispevala k idejnemu okviru »hoje s hudičem«, čeprav so nekateri avtorji že tedaj opozarjali, da »Hudiča ni mogoče izgnati z Belcebubom« (Glavač 1945: 10).

V enem redkih trenutkov samorefleksije je tudi domobranska publicistika opozorila na razdiralnost takšnega političnega razkola: »Vsi naši politični boji, naše strankarsko nasprotstvo in sovražstvo, ki menda ni bilo nikjer tako strastno, kakor je pri nas, je dokaz naše surovosti. Tako majhen in šibek narod, ogrožen od vseh strani, ki bi bil tako krvavo potreben sloge, pa tako razklan in razdejan!« (Nepodpisano 1944h: 35).

Kljub retoričnemu poudarjanju potrebe po spravi je bilo razumljivo, da v takšnem miselnem okviru za spravo z nasprotnikom ni bilo prostora. Če je bila »hoja s hudičem« razumljena kot dopustna politična strategija,³ sprava s »satanom« ni bila predstavljiva možnost. Načelnik informacijskega oddelka pri pokrajinski upravi Ludvik Puš je poudaril, da »med dobroto in hudobijo ni sprave, ni je med svetlobo in temo, ne med Bogom in satanom« (Nepodpisano 1944g: 3). Podobno je *Slovenec* zavrnil idejo kompromisa: »Poznamo vas! ... Hoteli bi dobiti vsaj pol točke v tej satanski igri. Toda motite se! Pri nas igramo samo za cele točke!« (Nepodpisano 1944e: 1).

3 »Če je sodeloval s sovražnikom (= domobranec, B. J.), je bilo to samo po sili okolnosti in ne po svoji naklonjenosti« (Urbančič 2003: 104).

Sprava kot izključevanje političnega nasprotnika

V propagandnem spopadu med domobranci in partizani so prvi kolaboracijo – najprej z italijanskimi in pozneje z nemškimi oblastmi – utemeljevali kot manjše zlo v primerjavi z odporniškim gibanjem ter kot sredstvo za ohranitev slovenskega narodnega obstoja. Osvobodilno fronto slovenskega naroda so predstavljali kot »raznarodovalno«, kot tujek rojen na »gnoju zapada«:

Stvari so šle tako daleč, da se je del inteligence od naroda odtujil, vse, kar je bilo naše, mu je postalo tuje, kar je bilo tuje, mu je postalo naše. Brez vsake rezerve in premisleka je vnašal v narodni organizem tuj duh – pozabil je na ono, kar je naš narod krepilo. Pokvarjena inteligenca je postala suženj tujih idej – suženj v rokah tujca. (Nepodpisano 1944f: 12)

V tem »divjem boju za duše slovenskega naroda« (Cergol 1944: 11) je domobranska propaganda trdila, da v slovenski zgodovini še nihče ni zakrivil »toliko smrti Slovencev kakor ravno komunistična Osvobodilna fronta«. Nad Slovenci naj bi visela »smrt celotnega naroda kakor Damoklejev meč«, zvesti sinovi naroda pa naj bi ga reševali tako, da je pod domobranskimi kroglami »padel že marsikateri 'Slovenec' komunist – uničevalec svojega naroda« (Šušteršič 1945: 11).

Takšna retorika je oboroženo kolaboracijo prikazovala kot obrambni odziv na domnevno eksistenčno ogroženost naroda in hkrati vzpostavljala okvir, v katerem sprava ni mogla pomeniti medsebojnega priznanja ali političnega kompromisa. Če so bili pripadniki odpora razumljeni kot »uničevalci slovenskega naroda«, je bila sprava z njimi zamišljena kvečjemu kot njihova podre-ditev – ne kot dialog med dvema deloma iste skupnosti.

Da sprava ni bila razumljena kot politično ali družbeno spravljane s komunizmom, temveč kot enostranska moralna preobrazba nasprotne strani, potrjuje tudi javni diskurz. *Slovenec* je poročal, da je škof 11. decembra 1943 vernike pozval k pobožnosti prvih sobot, ki naj bi jih napolnila s »spokornim in spravnim duhom«, pri čemer je avtor pojasnil, da sprava ne pomeni sprave med krščanstvom in komunizmom: »Tako seveda ni mišljeno. Take sprave krščanstvo ne more sprejeti ... Krščanstvo hoče spravo src, ko se srca uklonijo resnici in se odpovedo zlu« (Nepodpisano 1943b: 2). Misel je leta 1945 v zaostreni obliki ponovil tudi *Domobranski koledarček*, češ: »S komunizmom in njegovimi nosilci ni sprave, temveč samo boj do zmage«

(Uredništvo »Slovenskega Domobranstva« 1945: 109). Svojo misel je podprl z grožnjo:

Umazani računarji, korak nazaj! Mar ne veste, da stojite pred domobranci, ki so se ne le enkrat zakleli, da bi sami pognali kroglo v glavo vsakemu onemu, ki bi si drznil izdati njihovo borbo in samo v mislih pomisliti na spravo z rdečimi odpadniki! (Uredništvo »Slovenskega Domobranstva« 1945: 110)

S tem je bila sprava izrecno preoblikovana v odločitev med Resnico in zmoto, med Dobrim in Zlim. Ne pomeni vzajemnega priznanja dveh legitimnih političnih pozicij, temveč moralno podreditev ene strani univerzalizirani resnici; simetričen dialog je logično izključen, saj je sprava pogojevana s spreobrnjenjem in odpovedjo nasprotnih pozicij. Zato pojem sprave v tem okviru ne označuje političnega kompromisa, temveč zahtevo po obračunu s »komunistično« Osvobodilno fronto v imenu »vsega naroda«. Tako je Mirko Šušteršič še spomladi 1945 zapisal, da domobranci s tem, ko »onemogočujejo in uničujejo morilce naroda«, vršijo svoje »prvo in največje kulturno poslanstvo« (Šušteršič 1945: 11).



Slika 5: Leon Rupnik, škof dr. Gregorij Rožman in Erwin Rosener na paradi ob prisegi slovenskih domobrancev 30. januarja 1945 v Ljubljani.

Arhiv Muzeja za novejšo in sodobno zgodovino.

Prav tu je sprava izgubila svojo navidezno nedolžnost. Ni več delovala zgolj kot moralni ideal, temveč kot politična gesta, ki je nujno implicirala izbiro strani, tudi kadar se je razglašala za nadstrankarsko. Poziv k spravi je tako dobil pomen odpora proti Osvobodilni fronti, lahko pa tudi zavračanja oboženega odpora kot takega; lahko je učinkoval kot etični klic, lahko pa kot strategija odloga, relativizacije ali utišanja konflikta. Sprava v obdobju druge svetovne vojne zato ni pomenila odsotnosti razkola, temveč njegovo posebno, zadržano in diskurzivno preoblikovano artikulacijo.

Takšno razumevanje se neposredno navezuje na logiko asimetrične sprave. Sprava ni zamišljena kot vzajemno soočenje z odgovornostmi obeh strani, temveč kot potrjevanje domnevno neprekinjene linije »doslednosti«, ki jo uteleša katoliški tabor. Nasprotna stran ni obravnavana kot legitimni del iste skupnosti z lastno izkušnjo, temveč kot manifestacija idejne zmote – najprej liberalne, nato marksistične. Priznanje je zato mogoče le ob pogoju, da se druga stran odpove lastni interpretaciji preteklosti in sprejme sodbo ene same moralne perspektive.

Posledice takšne kontinuitete segajo tudi v sodobne razprave. Če antikomunizem postane temeljni kriterij politične presoje, demokracija dobi instrumentalni pomen – kot sredstvo zaščite določenega moralnega reda, ne pa kot odprt proces legitimnega pluralizma. To vpliva tudi na spravo: ne nastopa kot skupno soočenje z večplastno preteklostjo, temveč kot moralna potrditev ene interpretacije, ki izključuje druge.

V tem loku se zgodovina bere kot moralna pripoved o kontinuiteti katoliško normirane tradicije. Diskvalifikacija Titove dediščine zato deluje manj kot analitična kategorizacija in bolj kot sredstvo simbolne izključitve iz legitimnega zgodovinskega spomina. Sprava iz tega izhodišča ne pluralizira spomina, temveč ga normativno preureja: ena stran je postavljena v vlogo nosilke legitimnosti in resnice, druga v vlogo nosilke zmote oziroma krivde. V tem smislu sprava ne deluje kot proces vzajemnega soočenja izkušenj, temveč kot mehanizem rekatolizacije kolektivnega spomina in simbolnega prostora skupnosti.

Revolucionarna ekskluzivnost in logika političnega obračuna

Slovenske sile oborožene kolaboracije so izključujoče stališče do »komunistične« Osvobodilne fronte ohranile do konca vojne. *Slovenec* je še aprila 1945 opozarjal, da komunisti »nikdar ne bodo nehali preganjati vere in nikdar ne bodo spoštovali človekove osebnosti in svobode, zato je tudi sprava z njimi nemogoča« (Nepodpisano 1945a: 3). V začetku maja 1945 je Narodni odbor

za Slovenijo pozval »vse Slovence k obči spravi«, da ne bi bile »skromne in oslabiljene narodne sile vezane v notranji borbi«, ter partizane povabil, naj »takoj ustavijo vse sovražnosti proti slovenski narodni vojski« in naj preneha »strahotno bratomorno krvoprelitje« (Narodni odbor 1945: 1). Poziv je ostal brez odziva. Večletni brutalni spopadi in retorika voditeljev na obeh straneh so se končali v obsežnem nasilju in številnih žrtvah.

K razpletu je prispevala tudi socialistična revolucija, ki jo je omogočila zmaga partizanskega gibanja in ki do kontrarevolucije ni kazala prizanesljivosti. Prevzem oblasti je potekal v skladu z revolucionarno doktrino o vzpostavitvi diktature proletariata. Lenin je v *Državi in revoluciji* zapisal, da lahko buržoazno državo nadomesti proletarska država le z nasilno revolucijo (Lenin 1934: 21–22).

Eden vodilnih ideologov jugoslovanskega komunističnega gibanja, Edvard Kardelj, je že pred vojno sistematično utemeljeval revolucijo kot proces, ki se uresničuje z odpravo lastnega nasprotja. Pri tem se je skliceval na Saint-Justa: »Kdor dela revolucijo samo na pol, si sam koplje grob« (Sperans 1939: 121). To ni bila zgolj retorična figura, temveč programska izjava: revolucija je razumljena kot totalni prelom z obstoječim redom, ki ne dopušča politične koeksistence z razrednim oziroma ideološkim sovražnikom. V tem okviru fizična eliminacija nasprotnika ni nujno eksces, temveč predvidena posledica logike revolucionarne nujnosti.

Iz takšnega doktrinarnega izhodišča je mogoče razumeti tudi ravnanja v sklepni fazi vojne. Po nekaterih navedbah naj bi Josip Broz maja 1944 Ivanu Mačku naročil, naj bo Ozna ob pričakovanem koncu vojne posebej pozorna na zbiranje podatkov o političnih nasprotnikih in urejanje kartotek. Po navedbah nekdanjega Mačkovega pomočnika so z določitvijo roka za amnestijo pripadnikov enot, ki so se bojevale proti partizanom, »že napovedali poveljne množične poboje« (Svetina 2011: 122). Po zmagi je sledilo obsežno obračunavanje s sodelavci okupatorjev in domnevnimi izdajalci, ki se ni opiralo na pravno presojo individualne odgovornosti, temveč na logiko revolucionarne pravičnosti. Ta je izhajala iz prepričanja, da je moralno legitimno vse, kar prispeva k utrditvi revolucije in preprečitvi kontrarevolucije (Pridonoff 1955: 141). Nasilja zato niso predstavljali kot odmik od norme, temveč kot instrument zgodovinske nujnosti.

Veliko brutalnost je pozneje potrdil tudi Milovan Đilas: »Pretiravalo se je. Revolucija sama po sebi je pretiravanje.« Ob tem je dodal, da se nasprotniki komunistov »nimajo za kaj pritoževati«, temveč naj pogledajo, »kakšni so bili ne samo do komunistov, temveč tudi do nedolžnih otrok, žensk in nemočnih« (Cemović 1997: 70). V takšnem razumevanju revolucionarne doslednosti je bilo preprečevanje »polovičarstva« povezano z eliminacijo »vsega, kar je bilo

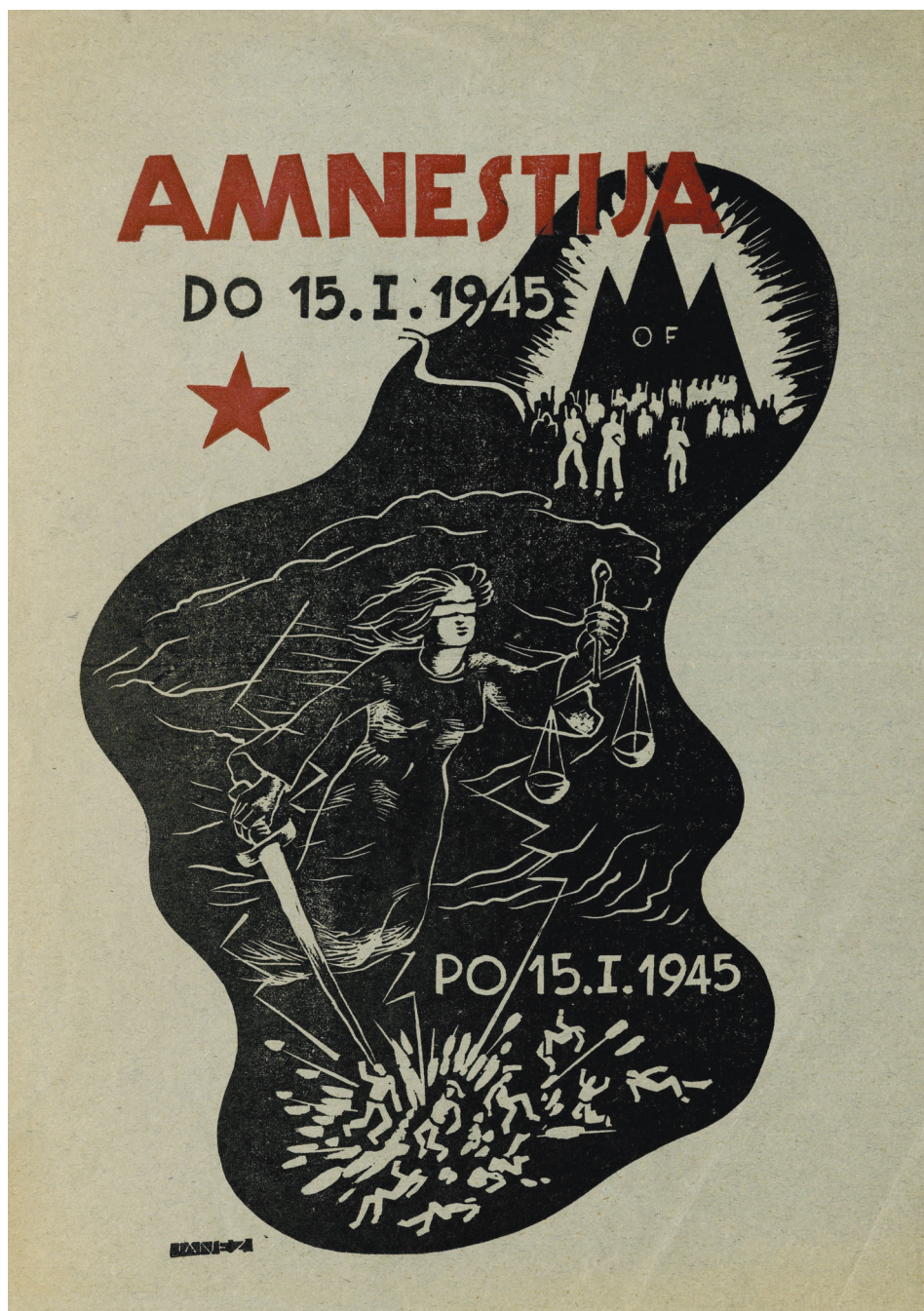
skupnega z 'reakcijo' in 'starim redom'« (Eiletz 2000: 154). V povojnem obdobju se je ta logika izrazila tudi v množičnih zunajsodnih likvidacijah več deset tisoč oseb, označenih kot kontrarevolucionarji oziroma »izdajalci in okupatorjevi pomagači«.

Tudi oblast sama množičnih likvidacij ni zanikala. Josip Broz jih je v začetku julija 1945 na prvem sindikalnem kongresu označil kot »nujne« in dodal, da bi jim lahko »očitali, da smo preblagi, kot pa oponašali, da smo strogi. (Tako je!)« (Nepodpisano 1945b: 1).

Takšno pojmovanje revolucionarne legitimnosti ni le omejilo možnosti simetrične sprave, temveč je utrdilo monopol nad javnim prostorom in interpretacijo preteklosti. Če je bila ena stran predstavljena kot zgodovinsko nujna nosilka napredka, druga pa kot njen objektivni sovražnik, konflikt ni bil razumljen kot spor znotraj iste skupnosti, temveč kot boj, ki se konča z izključitvijo poražene strani iz politične in simbolne sfere. Sprava v takšnem okviru ni pomenila dialoga med dvema zgodovinskima izkušnjama, temveč prilagoditev dovoljeni razlagi preteklosti.

Po vojni je nova oblast prevzela monopol nad javnim predstavljanjem preteklosti. Povojni režim je dopuščal »en sam zvočnik in po tem zvočniku se je smel slišati en sam glas – glas partije«. Ta je Komunistično partijo Jugoslavije predstavljala kot ožarjeno »s svetniškim sijem edine stranke brez madeža in slabosti, kot legijo dobrih angelov varuhov 'malega človeka'«. Legitimnost svojega monopola nad oblastjo pa je utrjevala s slavljenjem svojega domoljubnega delovanja v času prve, »gnile Jugoslavije«, ter s poveličevanjem narodnoosvobodilnega boja in socialistične revolucije. »Krojila je zgodovino, kakor je hotela,« je kritično zapisal Mihael Brunec. Ker je oblast vzpostavila z revolucijo – torej tudi z odstranitvijo dejanskih ali potencialnih političnih nasprotnikov –, je osrednje mesto v uradnem narativu pripadlo »razkrinkavanju« njihovega domnevno izdajalskega delovanja. Na njihov grob je nagrmdila »goro očitkov in obtožb«, ki so postale sestavni del izobraževalnega sistema, od osnovnošolskih beril do univerzitetnih učbenikov (Vir 1972: I, 14–15).

Zgodovina ima ključno vlogo pri oblikovanju družbene zavesti: ne oblikujejo je le spomini, ki so javno potrjeni ali spodbijani, temveč tudi tisti, ki ostajajo odsotni, prezrti ali potisnjeni v pozabo (Natzmer 2002: 175). Spominov ni mogoče dokončno izbrisati; mogoče jih je marginalizirati ali izključiti iz institucionaliziranega diskurza. Kot latentne memorije lahko vztrajajo na robovih javnosti in se ob spremembi političnih ter simbolnih razmerij znova aktualizirajo. Prav razmerje med kanoniziranim in izrinjenim sooblikuje simbolno strukturo skupnosti in meje političnega priznanja.



Slika 6: Partizanski plakat, izdan ob razglasitvi amnestije za domobrance 15. 1. 1945.
Arhiv Narodne in univerzitetne knjižnice.

Diasporični protispomin: spominske proslave in kolektivni spomin emigracije

Povojne fizične likvidacije pripadnikov kvizlinških enot ter sistematično onemogočanje politične opozicije (Jezernik 1994: 12) so močno prizadele tiste plasti kolektivnega spomina, ki niso bile skladne z uradno razglašeno resnico. Prevladovanje enega interpretativnega okvira je z mehkejšimi in represivnimi mehanizmi omejevalo javno izražanje alternativnih pogledov na preteklost ter njihovo odprto soočanje. Posledično se je spomin političnih poražencev lahko ohranjal predvsem zunaj meja države, med skupnostmi v izseljenstvu. Med Slovenci je imel pri tem posebno vlogo argentinski prostor, kamor je po vojni emigriral pomemben del preživelih pripadnikov domobranstva in njihovih podpornikov.

Izključitev iz uradnega javnega prostora tega spomina ni izničila. V diaspori se je ohranjal kot avtonomno, ideološko razmeroma homogeno spominsko polje, ki je delovalo kot svojevrstna protizgodovina. Kolektivni spomin izseljenske skupnosti se je oblikoval okoli podobnih tematskih poudarkov kot uradni spominski diskurz v domovini, vendar z obrnjenim vrednostnim predznakom. Tudi v tem okviru so konkretne zgodovinske akterje pogosto nadomestili ideologizirani, črno-beli in heroizirani liki protikomunističnih borcev, predstavljeni kot utelešenje večnega boja Dobrega proti Zlu.

Socialna organizacija diasporične skupnosti, njene dejavnosti, identitetne politike in prakse mobilnosti, ki se niso mogle opirati na izkušnjo velike vojne zmage, so morale graditi na drugih temeljih: na spominu na nasilje in izgnanstvo, medsebojni pomoči, etnični pripadnosti, odnosu do domovine ter mitologiji vrnitve. Te vsebine so prežemale vse oblike praznovanj – od koledarskih in cerkvenih praznikov do dogodkov v lokalnih skupnostih –, še posebej izrazito pa politične rituale. Najbolj artikulirano so se izražale v spominskih proslavah žrtvam komunističnega nasilja, ki so jih v Buenos Airesu redno prirejali že od leta 1948 in so predstavljale osrednji politični ritual slovenske skupnosti v Argentini. Proslave niso imele le funkcije obujanja preteklega trpljenja, temveč so delovale kot pomemben mehanizem medgeneracijskega prenosa spomina: v ritualizirani, čustveno nabiti obliki so mlajšim generacijam posredovale interpretacijo preteklosti, moralne kategorije razumevanja vojne in povojnega nasilja ter občutek kolektivne identitete, utemeljene na izkušnji izgube in krivice (Repič 2013: 162).

Osrednje mesto v tem prenosu je imela pripoved o povojnem vračanju domobranskih beguncev iz avstrijskih taborišč v Jugoslavijo ter o množičnih zunajsodnih pobjah v Kočevskem rogu in drugod po Sloveniji. Po dognanjih

Jake Repiča je ta izkušnja predstavljala »izjemno močan dejavnik travme pri oblikovanju socialnega spomina in ideološko-politične pozicije diasporične skupnosti« ter še danes ostaja »pomembna mitološka podlaga«, ki se izraža v ritualih slovenske diaspore (Repič 2013: 157).

Eden osrednjih ritualov ohranjanja in prenašanja kolektivnega spomina med slovenskimi emigranti in njihovimi potomci v Argentini je junijska spominska proslava v spomin na žrtve druge svetovne vojne, zlasti na domobrance, umrle po vojni (prim. Rant 1998). Po besedah Mihaela Brunca takšne proslave niso zgolj obujanje spomina, temveč ritualizirano polaganje »svečk na njihov grob« (Vir 1972: I, 24). Ideja zanjo je bila prvič zabeležena v *Koledarčku slovenskih emigrantov za leto 1946*, kjer je bil 1. junij določen kot dan spomina na »žrtve vseh protikomunističnih mučencev, katerih trnov venec se bo spremenil še v zmagovito krono« (Zemljič 1946: 61; Debeljak 1971: 3–4).

Tine Debeljak je ta dan v *Veliki črni maši za pobite Slovence* poimenoval »praznik spomina naših pobitih« (Kalin 1949: 4). Lirsko-epska pesnitev je obenem pretirano navajala, da je v Jugoslaviji od konca vojne do njenega izida »od OZNE in partizanov brez pravnih sodb poginilo 260.000 ljudi«. Ob tem je dodajala: »Tako je Slovenija okrvavljena v krvavem režimu, tako doživlja proletarsko revolucijo in blagobit OF, prav tako, kakor smo pisali in govorili v času odpora že proti prvim poskusom, pa nam nihče ni verjel« (Zemljič 1946: 57).

Poudarjanje visokega števila žrtev in njihovega trpljenja ni imelo zgolj informativne funkcije, temveč je služilo kot dokaz domnevne upravičenosti medvojnega protikomunističnega stališča. Povojno nasilje je bilo predstavljeno kot potrditev opozoril, izrečenih že med vojno, ter kot retrospektivna legitimacija takratnih političnih odločitev. Najbolj neposredno je to storil nepodpisan pisec članka *Cena krvi*, objavljenega v *Strtih cvetovih*, ki jih je leta 1946 izdala slovenska begunska tiskarna v Lienzu.⁴

Toliko tisoč življenjskih žrtev naših najboljših fantov pa je skoraj gotovo izpralo te dolgove (= pri Bogu, B. J.). Upati smemo – in to je srečna zavest – da smo sedaj kot skupina pred Bogom nedolžni. Zato si smemo upravičeno nadejati, da bo v bodoče Bog obilo sipal na nas svoje darove. Delo, ki ga bomo po begunstvu začeli, s strani starih dolgov ne bo imelo zaprek. "Brez prelitja krvi ni zveličanja," je rekel Kristus.⁵ Toliko nedolžno prelite krvi nam je gotovo izprosilo odpuščanje. (Nepodpisano 1946: 4–5)

4 Na tekst me je opozoril Miklavž Komelj in mi je za potrebe tega članka tudi omogočil vpogled v to publikacijo iz svoje kolekcije, za kar se mu zahvaljujem.

5 Tega Kristus ni rekel.

Metaforika »trnovega venca« in »zmagovite krone« je povojne poboje umestila v okvir krščanske mučeniške tradicije, v kateri trpljenje ni le zgodovinska krivica, temveč duhovno povzdignjeno dejanje z obljubo moralnega zadoščenja. Zgodovinski dogodki in njihovi akterji so bili tako preoblikovani v sakralizirano pripoved o žrtvovanju in zmagi, ki presega empirično raven preteklosti ter deluje kot mitološki temelj kolektivne identitete. Tine Debeljak, eden izmed njih, je zapisal:

Danes se pozablja na ta siloviti udar, kar je morda dobro, sicer bi ne mogli živeti; toda pozablja se preveč, da je med nami mnogo prelite krvi in tisti, ki jo je prelil, tega še ni priznal, kaj šele, da bi se pokesal. Mladi rod v svetu danes komaj ve, zakaj so očetje in matere zapustili domovino in si izbrali pot v svet; rod doma pa živi v umetno ustvarjenem mitu, ki ne ustreza resnici in ki zgodovino teh zadnjih desetletij še vedno deli v »patriote« in »izdajalce« – in smo izdajalci mi. In ta zgodovina se ne bo spremenila, če ne bomo mi prinesli svoj delež k resnici in razjasnitvi. (Debeljak 1968: 8)

Pomembna strukturna značilnost teh spominskih proslav je bila njihova organizacija in vodenje s strani političnih, verskih in kulturnih elit v diaspori. Ključno vlogo so imeli predsedniki društev, duhovniki, pisatelji, kulturniki ter nekdanji borci, ki so v skupnosti delovali kot mnenjski voditelji. Proslave so tako delovale kot institucionalizirani prostori produkcije in reprodukcije kolektivnega spomina ter kot kraji simbolnega oblikovanja zgodovinske naracije in projekcije političnih pričakovanj. Značilna za ta diskurz je bila tudi eshatološka orientacija v prihodnost, kar ponazarja Velikonjeva trditev, da se bo z odpravo komunističnega sistema oznaka domobrancev kot izdajalcev neizogibno spremenila.

Analiza vsebinskih poudarkov proslav razkriva dosledno povezovanje protikomunističnega boja s slovenstvom in katolištvom, medtem ko je bil komunizem konstruiran kot brezbožna, tuja in okupacijska sila. Tako naj bi domobransko posadko na Črnem vrhu »razen domačih razbojnikov« pobili »tudi Savojski in Mongoli«. Pamfletist je spopad komentiral takole: »Kdo jih je privabil v naš Črni vrh? Kdo drug kakor naši komunisti! Saj so si bratje med seboj. Komunizem ne pozna patriotizma, narodnost mu ne velja nič« (Nepodpisano 1944h: 12). Komunisti so bili predstavljeni kot »nepravi« Slovenci in izdajalci naroda, Slovenija pa kot prostor pod komunistično, jugoslovansko okupacijo. Spominske proslave so tako vzpostavljale simbolno geografijo, v kateri je bil domobranski boj interpretiran kot obramba naroda in vere, komunizem pa

kot neavtohton, sovjetski import. »Komunistična« Jugoslavija je bila posledično predstavljena kot okupator, kar pojasnjuje tudi dejstvo, da so po letu 1991 v tem kontekstu začeli praznovati »osvoboditev domovine«.

Takšno interpretativno shemo je spremljalo tudi dosledno moralno opravičevanje domobranske kolaboracije z okupatorjem. V emigrantskem diskurzu je bila ta predstavljena kot tragična, a nujna žrtev v imenu reševanja naroda. Po eni izmed takšnih razlag naj bi domobranci orožje iz rok Nemcev sprejeli »le zaradi neizmerne ljubezni do lastnega naroda«, čeprav so vedeli, da jih bo komunistična propaganda razglasila za »izdajavce« in »kolaboracioniste«; vendar naj bi bili prepričani, da bodo s tem »obvarovali smrti več slovenskih življenj« kot »papirnato rodoljubje 'Osvobodilne' fronte« (Vir 1972: II, 307). Takšne interpretacije niso dopuščale priznanja politične ali moralne zmote, temveč so kolaboracijo reinterpreterale kot obliko žrtvovanja. S tem je bil temeljni problem sodelovanja z okupatorjem potisnjen zunaj okvira moralne presoje in nadomeščen z naracijo o nujni obrambi naroda.

Spominske proslave žrtvam komunističnega nasilja so tako delovale kot trdoživi rituali kolektivnega spominjanja, v katerih se spomini na vojno in socialistično revolucijo niso le ohranjali, temveč tudi normativno strukturirali. Hkrati so simbolno označevale konec tega političnega reda in utrjevale politično identiteto diasporične skupnosti, ki se je reproducirala skozi generacije. Proslave zato niso predstavljale zgolj obrednega ohranjanja preteklosti, temveč prostor aktivnega oblikovanja kolektivnega spomina, kjer se prepletajo identiteta, politika in interpretacija zgodovine.

Pozaba – temelj kolektivnega spomina

V opisani spominski naraciji je mogoče razbrati izrazit izključitveni mehanizem politične identifikacije. Skupnost se ne opredeljuje zgolj pozitivno – prek lastnih vrednot in ciljev –, temveč predvsem negativno, z ostrim razmejevanjem do notranjega in zunanjega sovražnika. Meja pripadnosti je postavljena tako visoko, da ne dopušča nevtralnosti: politični prostor se reducira na binarno delitev med Našimi in Drugimi. Takšna izključitvena logika ne utrjuje le notranje homogenosti, temveč hkrati širi krog tistih, ki jih je mogoče označiti kot legitimni cilj političnega – in potencialno tudi fizičnega – obračuna.

Da bi takšno »prispevanje k resnici in razjasnitvi« lahko uspelo, je bilo treba marsikaj ohraniti v spominu, še več pa zavestno potisniti v pozabo. V povojnih spominskih slovesnostih so se domobranci in njihovi podporniki skoraj izključno osredotočali na lastne žrtve, kakor da bi bili zgolj oni tarče nasilja »komunistične« Osvobodilne fronte in kakor da bi se druga svetovna vojna

začela šele 1. junija 1945. Dogajanje pred tem je bilo predstavljeno kot niz posameznih zločinov, ki naj bi jih zagrešili pripadniki Osvobodilne fronte.

Nasprotno pa je bilo delovanje kolaborantskih oboroženih enot prikazano v duhu domobranske propagande iz časa vojne – kot moralno upravičeni si-lobran in Bogu ugodni boj nedolžnih. Po tej razlagi je »Bog nakane hudobnih ljudi obrnil tudi v dobro. Dobili smo Slovenci nepričakovano mučenike-svetnike. Niso še na oltarju, a prepričani smo, da so med svetniki v nebesih. Na oltar, upamo, še pridejo« (Nepodpisano 1944h: 17). Takšna sakralizacija žrtev je imela pomembno funkcijo v oblikovanju kolektivnega spomina. Smrt posameznikov ni bila predstavljena le kot zgodovinska tragedija, temveč kot moralno in religiozno dejanje, ki naj bi potrjevalo pravilnost politične izbire. Vsi ti, je razvijal pamfletist, »bodo pred Bogom nekoliko odtehtali neskončno hudobijo hudobnežev, ki so pred njim onečastili in ob kredit spravili naš narod«. Zato je obljubljal, da bodo ostali v narodovem hvaležnem spominu: »To krščansko junaštvo bo za zmerom svetla stran v zgodovini našega naroda. Naši mučenci – naša čast! Svetle zvezde na slovenskem obnebu do konca časov« (prav tam).

Takšna selektivna konstrukcija spomina je temeljila na pozabi lastnih besed in dejanj iz časa vojne. Izginila je domobranska retorika, v kateri so sami poudarjali svoje vojaške uspehe in visoke izgube, ki so jih domobranski »junaki« zadajali »tolovajem« (partizanom). Tako je denimo leta 1944 neki domobranski nadporočnik zapisal, da so domobranske izgube »brezpomembne v primerjavi z zelo visokimi izgubami v komunističnih vrstah« (Š. J. 1944: 14). Urednik *Slovenskega doma* Mirko Javornik je po domobranskem radiu še v sredo, 2. maja 1945, hvalil domobrance, ki naj bi zmagovali »v nezadržnem naskoku« in osvobajali »nove predele«. »Udarec pada za udarcem,« je razglašal, »in tik pred koncem, za katerega je sovražnik mislil, da bo zmagovit zanj, dobiva komunist neizprosno kazen za svoj veliki zločin nad slovenskim narodom« (Javornik 1945: 4).

Glavni urednik *Slovenskega domobranstva* in pribočnik Leona Rupnika Stanko Kociper je leta 1944 poudaril: »Naše geslo je: Kdor ni z nami, je proti nam!« Nato je v imenu slovenskih domobrancev zagrozil, da je domobranska pest »trda« in da bo »udarila kakor kladivo ter kot vihar pometla z naše zemlje vso gnilobo«. Gibanje je opisal v skoraj mesijanskih podobah: »Rodila nas je bolečina okrvavljene slovenske zemlje, prekalili viharji in poklical usodni čas. Mi smo maščevalci preteklosti, gospodarji sedanjosti, poroštvo bodočnosti in nosilci vsega, česar je naš narod lačen in žejen.« Ob tem je jasno razširil krog sovražnikov: »Proti nam ni samo komunist zunaj v gozdu in njegov pomagač doma. Proti nam je vsakdo, ki nam sicer hoče biti prijatelj in našo borbo odobrava, pa se nam ne pridruži.« Sklepno je poudaril, da

»orožje slovenskih domobrancev in njihovo stremljenje nista več debata, ne beseda, ne pogajanje« (Kociper 1944a: 6).

Oborožen boj proti pripadnikom narodnoosvobodilnega gibanja je javno zagovarjal tudi ljubljanski škof. V svojem božičnem pismu slovenskim domobrancem konec leta 1944 jih je nagovoril kot čuvarje ne le premoženja svojega naroda, temveč tudi narodovega življenja, pravičnega mišljenja, izročila prednikov in vere v Boga pred »volkovi in šakali« ter pred »najemniki«, ki naj bi z brezbožnim komunizmom zastrupljali duše in rušili duhovne temelje krščanske Evrope (Rožman 1944: 9). S takšno retoriko je škof Rožman političnemu sporu podelil teološko-moralno razsežnost, ki ni dopuščala pluralnosti, temveč je konflikt uokvirila kot boj med legitimno skupnostjo in destruktivnim Drugim.

Še leta 1945 je prezident in generalni inšpektor slovenskega domobranstva Leon Rupnik napovedoval »neizprosni boj komunizmu do njegovega uničenja« (Rupnik 1945a: 8).

Kot je 3. maja 1945 zapisal glavni urednik *Slovenskega doma* Mirko Javornik, pri dogajanju ni šlo zgolj za oboroženi spopad med pripadniki Osvobodilne fronte in slovenskimi domobranci, temveč za vprašanje politične in moralne hegemonije – za to, kdo bo narod vodil v povojno prihodnost. Oboroženi nastop slovenskih domobrancev na strani tretjega rajha proti Osvobodilni fronti je bil v tej perspektivi razumljen kot odločilni preizkus legitimnosti: morebitni vojaški uspeh naj bi utemeljeval »krvavo zaslužen« pravico do vodenja naroda.

V tej argumentaciji se vojaški boj pretvori v moralno-politični mandat. Zmaga nad sovražnikom ni razumljena kot taktični uspeh, temveč kot dokaz zgodovinske legitimnosti: domobranstvo nastopa kot nosilec resnice in vere, nasprotniki pa kot zastopniki laži in preračunljivosti. Vojna tako ni interpretirana kot odprt proces z negotovim izidom, temveč kot razodetje, ki naj bi razkrilo legitimne nosilce narodove prihodnosti. Posebno tragično razsežnost takšnemu pojmovanju daje dejstvo, da je v ključnih trenutkih podobno izključujočo logiko politične legitimacije prevzelo tudi vodstvo Narodnoosvobodilne vojske Jugoslavije, kar kaže na širšo radikalizacijo političnega konflikta.

Povojni spominski režim je takšne interpretacije potisnil v pozabo in v ospredje postavil narativ lastnega trpljenja. Gre za značilen primer selektivne viktimizacije, ki je emigrantski skupnosti omogočala, da je svojo identiteto gradila predvsem na statusu žrtve, medtem ko je lastno vlogo v dinamiki nasilja omilila ali izpuščala. Takšen viktimološki obrat ni pomenil le spremembe poudarkov, temveč je preoblikoval moralno topografijo preteklosti: trpljenje ene strani je postalo osrednje merilo legitimnosti, kompleksnost medvojnega spopada pa je bila zreducirana na enostransko zgodbo o nedolžnosti in krivdi.

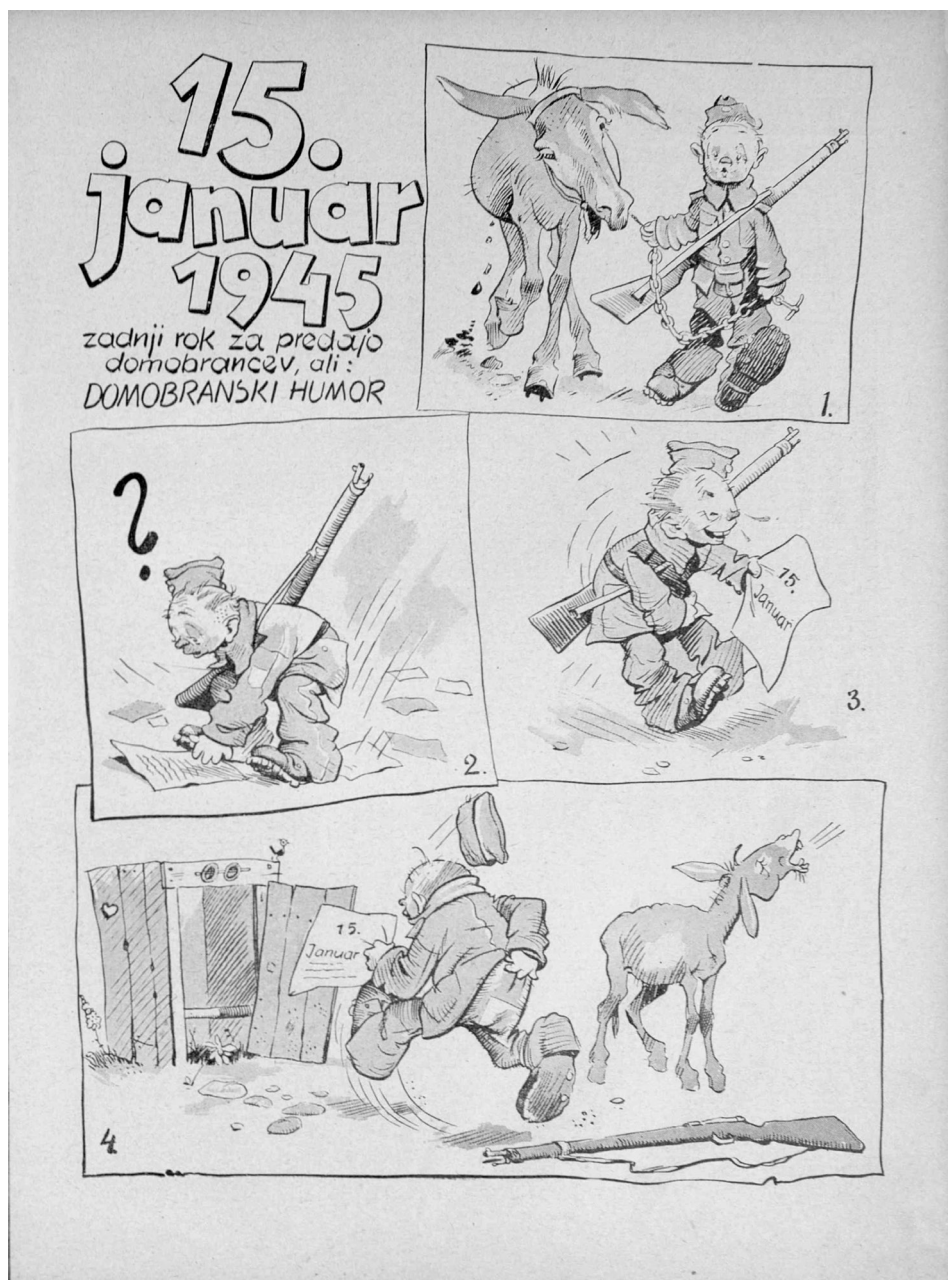
Takšna binarna shema korenini že v vojni retoriki, kjer je bil politični spor uokvirjen kot moralno-teološki boj med legitimno skupnostjo in destruktivnim Drugim. Po vojni se je ta logika razcepila v antagonistična spominska režima: v domovini je kolektivni spomin postal institucionalno utrjena hegemonija, v emigraciji pa identitetno-kohezivni protispomin. Oba sta na različne načine reproducirala delitev in ožila prostor za dialog.

Politika preteklosti in sprava »pod znamenjem Resnice«

Po Cheryl Natzmer je naracija o narodovi preteklosti vedno politični akt, ki vključuje spopad glede tega, čigavih zgodb se bomo spominjali in jih ohranjali in kateri spomini bodo potlačeni ali pozabljeni. Lastništvo spomina je vprašanje politične moči. Posamezniki in skupine se spopadajo za to, kdo bo imel pravico predstavljati preteklost in čigavi spomini bodo institucionalizirani. Kreativen izraz tega spopada je arena, v kateri ta spopad poteka in kjer ga je moč opazovati. Dogodki iz preteklosti dobivajo svoje interpretacije in se transformirajo v družbene realnosti skozi zgodbe, ki jih pripovedujejo ljudje, podobe, ki jih ustvarjajo, socialne drame, ki jih uprizarjajo, in institucije, ki jih privzemajo ali jim oponirajo. V tem procesu dobivajo spomini fizično substanco in postajajo zgodovina (Natzmer 2002: 171).

Takšen boj za spomin je posebej intenziven v družbah, kjer imajo skupine radikalno različne poglede na preteklost. Od zmožnosti oblikovati družbeno zgodovino oziroma naracijo, ki vključuje spomine nasprotnih strani, je lahko odvisen tudi uspeh spravni prizadevanj (Natzmer 2002: 171).

Po modelu spominske konstrukcije in rekonstrukcije (Teski in Climo 1995) spominjanje ni zgolj obujanje preteklih izkušenj, temveč trajen proces selekcije, pogajanj in sporov o tem, česa se bomo spominjali in kaj bomo potisnili v pozabo. Tako posamezniki kot družbe iz množice preteklih dogodkov izbirajo tiste izkušnje, ki omogočajo oblikovanje koherentne pripovedi o identiteti, preteklosti in prihodnosti. Reprezentacije preteklih dogodkov – pisni zapisi, spomeniki, rituali in druge institucionalne oblike – stabilizirajo določene interpretacije, hkrati pa ostajajo odprte za reinterpretacije v novih zgodovinskih okoliščinah.



Slika 7: Karikatura iz *Slovenskega domobranstva* se norčuje iz ponujene amnestije 15. 1. 1945. *Slovensko domobranstvo*.

V razdeljeni povojni jugoslovanski družbi je imel način oblikovanja kolektivnega spomina neposredne politične posledice. Kadar dominantna skupina svojo interpretacijo preteklosti vsili kot edino legitimno, konflikti ne izginejo, temveč vztrajajo pod površjem in se prenašajo v nove generacije (prim. Natzmer 2002: 164). Podoba preteklosti, oblikovana po letu 1945, je dolgo strukturirala javno razumevanje vojne in revolucije. Po demokratizaciji pa se je spominski režim začel preoblikovati: proces pluralizacije je potekal hkrati kot proces polarizacije, saj so različne skupine vzpostavljale konkurenčne interpretacije iste preteklosti, pri čemer je čustvena angažiranost pogosto presegla analitično distanco.

Sprava v času druge svetovne vojne zato ni pomenila odsotnosti razkola, temveč njegovo diskurzivno preoblikovanje. Prav ta zadržanost je omogočila, da je pojem po vojni doživel novo semantično premestitev: po letu 1945 se sprava vse pogostejše pojavlja kot okvir za retroaktivno obvladovanje konflikta, reinterpretacijo preteklosti in moralno reorganizacijo skupnosti. V tem procesu se sprava ne kaže kot nevtralen most, temveč kot normativni režim razlage, ki lahko zahteva izenačenje krivd, depolitizacijo konflikta in moralno pacifikacijo zgodovinske izkušnje.

Ponavljajoči se pozivi k spravi po osamosvojitvi razkrivajo osrednje protislovje: zavest o nujnosti sprave je pogosto izražena, zmožnost zanjo pa ostaja šibka. Dialog in vključevanje sta postala obvezna retorika, a vse prepogosto brez politične teže. Razlog ni zgolj v neporavnanih interesih ali nepredelanih izkušnjah, temveč v trku resnic, od katerih vsaka zase terjata status edine veljavne.

Jedro problema ni več zgolj v interesih, temveč v razumevanju resnice. Kadar politične skupine lastno interpretacijo preteklosti razglasijo za absolutno, dialog postane nemogoč, saj se razprava spremeni v zahtevo po priznanju zmote nasprotne strani. V takšnem okviru sprava ne deluje kot proces vzajemnega razumevanja, temveč kot moralna zahteva po podreditvi. Krščanska tradicija sicer govori o Resnici z veliko začetnico, vendar jo umešča onkraj človeškega razpolaganja in politične instrumentalizacije. Prav zato sprava ne zahteva odpovedi prepričanju, temveč pripravljenost, da lastna interpretacija stopi v prostor dialoga, kjer ni vnaprej zagotovljene zmage ene strani.

To potrjuje tudi zgled poljske škofovske konference iz leta 1965. Poljski škofi so v pismu nemškemu škofu – potem ko so brez olepševanja spregovorili o množici krivic in žrtev – storili korak, ki je presegal logiko izravnave: »... izreka-mo besede odpuščanja in zanj prosimo.« Gesta ni bila politična taktika, temveč moralni prelom: izhajala je iz lastne držbe, ne iz pogojevanja druge strani (Mich-nik 2012: 151). S to gesto so pokazali, da se sprava ne začne pri zgodovinskih bilancah, temveč pri notranji odločitvi in pri odpovedi logiki zmagoslavja.

Povojne interpretacije sprave so v marsičem nadaljevale miselne vzorce katoliških ideologov iz tridesetih let in okupacijskega obdobja. Sprava ni bila razumljena kot simetričen proces med političnimi nasprotniki, temveč kot moralno discipliniranje skupnosti, utemeljeno na jasni razmejitvi med dopustnim in nedopustnim. V tem okviru komunizem ni nastopal kot ena izmed zgodovinskih sil, temveč kot interpretativno izhodišče, ki je določalo pomen drugih dejanj; moralna presoja je zato ostajala selektivna – stroga do revolucionarnega nasilja, bistveno bolj zadržana do lastnih političnih izbir, kompromisov in odgovornosti.

To perspektivo ponazarjajo tudi nekateri sodobni javni zapisi. France Cukjati na primer poudarja, da je »resnica ena sama, kot je tudi zgodovina ena sama« (Cukjati 2021: 14–15), pri čemer opozarja, da zaradi prizadevanja za mir ni dopustno zmolčati resnice. Podobno Janez Juhant v svojih interpretacijah slovenske zgodovine ostro zavrača zgodovinopisne razlage, ki poudarjajo kompleksnost ali ambivalentnost medvojnih odločitev, ter jih pogosto označuje kot ideološko motivirane ali znanstveno sporne. Tako Frančka Sajeta označuje kot del »revolucionarne propagande«, avtorja *Belogardizma* kot »kvazi-zgodovinarja« (Juhant 2022: 49), ugotovitve Gregorja Kranjca pa kot »znanstveno sporne« in »etično nesprejemljive« (Juhant 2022: 363). Tak pristop ne le zožuje razumevanje preteklosti, temveč tudi strukturno onemogoča simetrično spravo, saj priznanje drugega ni rezultat analize, temveč je pogojeno s sprejetjem vnaprej določene moralne interpretacije.

Problem takšne drže je tudi njeno napeto razmerje do demokracije. Moralna načelnost se ne uporablja kot univerzalno merilo presoje vseh oblik oblasti, temveč kot sredstvo razmejevanja proti določenim ideološkim nasprotnikom. Demokracija je v tem okviru sprejemljiva, dokler služi ohranjanju vnaprej določenega moralnega in svetovnonazorskega reda. Tak pristop zato ne prispeva k pluralnemu demokratičnemu spominu, temveč stabilizira asimetrično spravo, v kateri zgodovina deluje predvsem kot sredstvo moralnega razmejevanja, ne pa kot prostor odprte in večplastne refleksije.

Resnica kot meja sprave: moralna ekskluzivnost in asimetrična sprava

Če v ospredje postavimo predvojno politično prakso Slovenske ljudske stranke, se razkrije napetost v razumevanju politike, ki je težko združljiva z dosledno antitotalitarno držo. Pred letom 1914 je stranka v predvolilnih kampanjah večkrat odkrito izražala cilj, da zasede vse poslanske mandate in liberalce potisne iz parlamenta. Takšna ambicija ni bila zgolj retorična pretiranost,

temveč je izhajala iz prepričanja, da liberalizem ni legitimna politična alternativa, temveč moralna in verska nevarnost, ki jo je treba iz javnega prostora izključiti. Politika zato ni bila razumljena kot tekmovanje med legitimnimi programi, temveč kot boj za prevlado pravilnega svetovnega nazora. Parlamentarni sistem je bil sprejet predvsem kot instrument za uveljavitev »pravičnega« reda, ne pa kot prostor trajnega pluralizma. To pojmovanje sicer še ni totalitarno v klasičnem smislu 20. stoletja, vendar kaže izrazite antiliberalne poteze: zavračanje legitimnosti političnega nasprotnika, težnjo k monopolizaciji predstavnštva in razumevanje politične večine kot moralnega mandata za izključevanje drugače mislečih.

Prav ta kontinuiteta je ključna za presojo poznejše domnevne antitotalitarnosti. Katoliški tabor je res zavračal revolucionarni komunizem, vendar ne zato, ker bi zagovarjal pluralno demokracijo, temveč zato, ker je komunizem predstavljal konkurenčni projekt moralne in družbene celovitosti. Ko se antitotalitarnost omeji na odpor proti enemu ideološkemu sistemu – ob hkratnem zavračanju liberalnega pluralizma in ob pripravljenosti na sodelovanje z avtoritarnimi režimi –, izgubi univerzalni pomen in se preoblikuje v selektivno obrambo lastnega svetovnonazorskega monopola.

Zaradi razumevanja politike kot prostora moralne ekskluzivnosti ta tradicija težko vzpostavi spravo kot odprt in vzajemen proces. Kakor zapiše Stanko Kociper v svojem *Obračunu* (8. oktober 1944), se je okrog *Slovenskega domobranstva* zbrala »vsa ona poštena večina našega naroda, ki bo v bodoči gradnji kaj pomenila«, pri čemer takoj zatem poudari izključitveno dimenzijo: »Vse drugo ne šteje nič!« (Kociper 1944b: 5). Takšna artikulacija političnega polja spravo omejuje že v izhodišču, saj jo namesto v proces vzajemnega zgodovinskega in moralnega soočenja preusmerja v potrditev vnaprej vzpostavljene hierarhije resnice in zmote. Oznaka pripadnikov odporniškega gibanja kot »izkoreninjenecv naroda« ne pomeni zgolj politične diskvalifikacije, temveč jih postavlja zunaj skupnosti, s katero bi bil spraven proces sploh mogoč. S tem se bistveno zoži prostor recipročne priznavnosti, ki je za spravo nujna. Sprava je v takšnem okviru neizogibno asimetrična: ena stran nastopa kot nosilka legitimne narodne in moralne kontinuitete, druga pa kot odklon, ki ga je treba bodisi popraviti bodisi simbolno izključiti. Priznanje drugega je zato praviloma pogojeno z njegovo predhodno delegitimacijo, zaradi česar spraven proces prej utrjuje obstoječa razmerja kot pa odpira prostor za njihovo resno refleksijo ali preseganje.

Empirični vpogled v domobransko publicistiko razkriva, kako je bil politični spor interpretiran kot religijsko in civilizacijsko soočenje, v katerem je bil komunizem predstavljen kot satansko in protinarodno načelo, proti kateremu ni mogoča politična konkurenca, temveč zgolj eksistenčni boj. V tem duhu je

generalni inšpektor slovenskega domobranstva v velikonočni poslanici leta 1945 pozval na »skupni udar vseh Slovencev po komunizmu, ki prihaja v znamenju smrti« (Rupnik 1945b: 1). Nekaj dni pozneje je domobranski propagandist Ljenko Urbančič zagrozil morebitnim omahljivcem, češ da so »naši kmečki fantje dovolj prepričani, da pomeni sprava s komunizmom naša smrt, da so pripravljeni pognati vsak hip kroglo v glavo vsakemu tistemu, ki bi skušal namenoma ali pa nezavedno izdajati domobransko borbo in onečastiti spomin padlih junakov« (Urbančič 1945: 5).

Tovrstna retorika je legitimirala nasilje ne le zoper zunanega nasprotnika, temveč tudi kot sredstvo discipliniranja morebitnih notranjih odklonov, medtem ko je sodelovanje z okupacijskimi oblastmi praviloma ostajalo zunaj moralne problematizacije. V takšnem normativnem horizontu sprava ni mogla pomeniti mediacije med legitimnimi političnimi alternativami, temveč proces homogenizacije lastnega tabora. Urbančič je med nekaj spominskega iverja uvrstil tudi anekdoto iz leta 1975, ko so v Avstraliji pripravljali *Slovenski obzorNIK*, zaradi česar se je obrnil na pesnika, da izrazi domobranske misli o spravi. A ko je videl izdelek, je bil »temeljito razočaran«, »zakaj pesem ni bila sprava, temveč le molitev za odpuščanje«. Njegovo spravo je zavrnil in napisal svojo, v kateri stoji: »O kakšni spravi govoriš mi, tovariš moj?« (Urbančič 2003: 184).

Semantična preobrazba pojma po letu 1945 je del te logike prenesla v polje interpretacije preteklosti. Sprava je postala osrednji element povojne semantike političnega spomina: ne kot nevtralen most med sprtimi stranmi, temveč kot normativni režim razlage preteklosti, ki je lahko zahteval izenačenje krivd, depolitizacijo konflikta in moralno pacifikacijo zgodovinske izkušnje. Kontinuiteta med vojno in povojno rabo pojma zato razkrije, da sprava ni nastopila kot odgovor na razkol, temveč kot njegova pozna institucionalizirana oblika – poskus, da se neporavnani politični antagonizem prevede v vprašanje etike, žalovanja in kolektivne krivde.

Takšno normativno pojmovanje resnice ima neposredne posledice za možnost dialoga. Če je resnica razumljena kot ena sama in že dana, dialog ne more biti proces skupnega iskanja razumevanja, temveč se reducira na moralno zahtevo po priznanju napačnosti ene strani. Pluralni zgodovinopisni pristop nasprotno razume preteklost kot prostor večplastnih, pogosto protislovnih izkušenj, ki jih ni mogoče zvesti na eno samo moralno os. Dialog v takšnem okviru ni grožnja resnici, temveč pogoj, da se resnica sploh lahko oblikuje kot skupno razumljena.

Prav odsotnost takšnega pluralnega epistemološkega okvira pojasnjuje, zakaj sprava ostaja nedosežen ideal: ne zaradi pomanjkanja moralne volje, temveč zaradi vztrajanja pri pojmovanju resnice, ki dialog razume kot popuščanje in pluralnost kot nevarnost. Vzpostavitev demokratične skupnosti po

totalitarizmu in množičnem nasilju namreč zahteva razvoj politične kulture kompromisa in tolerance, v kateri se logika sovražnika postopoma nadomešča z vsaj minimalnim priznanjem drugega kot človeka in legitimnega političnega nasprotnika (prim. Gobodo-Madikizela 2004: 126–27). Kadar ena od strani zase zahteva moralno ekskluzivni monopol na Resnico, takšna Resnica ne more biti temelj sprave, temveč postane njena meja.

Citirane reference

- Ahčin, Ivan. 1939. *Komunizem: največja nevarnost naše dobe*. Ljubljana: Zveza fantovskih odsekov.
- Bučar, France. 2007. *Rojstvo države. Izpred praga narodove smrti v lastno državnost*. Radovljica: Didakta.
- Cemović, Momčilo. 1997. *Đilasovi odgovori*. Beograd: Svetlostkomerc.
- Cergol, Dore. 1944. Mir ljudem na zemlji, ki so dobre volje!; *Slovensko domobranstvo*, 28. decembra, str. 11.
- Cukjati, France. 2021. Žrtve lažne podobe sveta; *Zaveza*, št. 119, str. 10–15.
- Čuješ, Rudolf, s sodelavci. 1992. *Dr. Lambert Ehrlich – stražar naših svetinj. Gradivo za življenjepis*. Antigonish: Research Center for Slovenian Culture.
- Debeljak, Tine. 1968. Začetki komunistične revolucije v Sloveniji. Ob 25-letnici prvih žrtev; *Svobodni pogledi na slovensko preteklost, sedanjost in prihodnost*, št. 1.
- Debeljak, Tine. 1971. Kako so nastale junijske spominske proslave pred 25 leti; *Svobodna Slovenija – Eslovenia libre*, 3. junija, str. 3–4.
- Đilas, Milovan. 1990. *Nova klasa*. Beograd: Nova knjiga.
- Eiletz, Marijan. 2000. *Moje domobranstvo in pregnanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Ferenc, Tone. 1981. Okupatorjeve racije v Ljubljani leta 1942; *Kronika*, št. 2, str. 183–228.
- Gestrin, Ferdo. 1993. *Svet pod Krimom*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU; Škuc-Studia humanitatis.
- Glavač, France. 1945. Komunizem – versko vprašanje; *Rast*, št. 1, str. 9–10.
- Gobodo-Madikizela, Pumla. 2004. *A Human Being Died that Night. A South African Woman Confronts the Legacy of Apartheid*. Boston in New York: A Mariner Book.
- Godeša, Bojan. 2011. *Čas odločitev. Katoliški tabor in začetek okupacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Istinić, Ivan. 1923. *Nova vera. Našim kristjanom in modernim poganom*. Ljubljana: Natisnila Jugoslovanska tiskarna. (Janez Kalan)
- Ivančič, Miloš. 2013. *Lebič: zgodbe pozabljenega eksodusa*. Ljubljana: Sophia.
- J. N. (=Matej Poštovan). 1943. Stražar naših svetinj; *Časopis za duhovno prebudo in prosveto*, št. 227–228.
- Javornik, Mirko. 1945. Domobranci – zdravo!; *Slovensko domobranstvo*, 3. maja, str. 4.
- Jeločnik, Nikolaj. 1944. Govoriti mora trda pest!; *Slovenski dom*, 10. januarja, str. 2.

- Jezernik, Božidar. 1983a. *Boj za obstanek (O življenju Slovencev v italijanskih koncentracijskih taboriščih Gonars, Monigo, Padova, Rab, Renicci in Visco v letih 1942/43)*. Ljubljana: Borec.
- Jezernik, Božidar. 1983b. O nekaterih teoretičnih in metodoloških vprašanih raziskovanja NOB in socialistične revolucije na Slovenskem; *Borec*, št. 10, str. 610–615.
- Jezernik, Božidar. 1994. *Non cogito ergo sum (Arheologija neke šale)*. Ljubljana: Društvo za Preučevanje zgodovine, literature in antropologije.
- Juhant, Janez. 2022. *Lambert Ehrlich – prerok slovenskega naroda*. Celovec: Mohorjeva družba; Celje: Celjska Mohorjeva družba; Gorica: Goriška Mohorjeva družba; Ljubljana: Združeni ob Lipi sprave; Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Jurančič, Igor. 2021. *Ustna informacija*. Ljubljana, 16. maja.
- Jurčec, Ruda. 1933. Bajeslovje v politiki; *Beseda o sodobnih vprašanjih*, št. 12, str. 225–229.
- Kalan, Janez. 1931. *Kvišku zdaj dežela vsa! Beseda o Katoliški akciji*. Ljubljana: Založila »Naša sloga«.
- Kalin, Jeremija. 1949. *Velika črna maša za pobite Slovence*. Buenos Aires: Založba Svobodne Slovenije.
- Kociper, Stanko. 1944a. Jasna beseda; *Slovensko domobranstvo*, 3. avgusta, str. 6–7.
- Kociper, Stanko. 1944b. *Obračun*.
- Kociper, Stanko. 1996. *Kar sem živel (spomini)*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Komisija za ugotavljanje zločinov okupatorjev in njihovih pomagačev za Slovenijo in Inštitut narodne osvoboditve pri predsedstvu vlade LRS. 1946. *Zločini italijanskega okupatorja v »Ljubljanski pokrajini«, Internacije*. Ljubljana: Komisija za ugotavljanje zločinov okupatorjev in njihovih pomagačev za Slovenijo.
- Konstantinović, Mihailo. 1998. *Politika sporazuma. Dnevniške beleške 1939–1941. Londonske beleške 1944–1945*. Novi Sad: Agencija »Mir«.
- Korošec, Anton. 1920. O nalogah stranke (govor na zboru zaupnikov Slovenske ljudske stranke); *Slovenec*, 8. aprila, str. 1–2.
- Kraljič, J. 1944. Katoliška Cerkev v boju proti komunizmu; *Slovenec*, 2. aprila, str. 3.
- Kranjc, Gregor. 2013. *To Walk with the Devil. Slovene Collaboration and Axis Occupation, 1941–1945*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kremžar, France. 1944. Obrambni boj slovenskega naroda; Tine Debeljak, Ruda Jurčec, Jožko Krošel, ur. *Slovenčev koledar 1945*, str. 29–32.
- Lenin, Vladimir Ilič. 1934. *Država in revolucija. Marxistični nauk o državi in naloge proletariata v revoluciji*. Moskva in Leningrad: Založniška zadruga inozemskih delavcev v ZSSR.
- Ločnik, Primož. 1943. *Komunizem – njegov pravi obraz*. Ljubljana: Izdal in založil »Slovenec«.
- Martinc, Janez. 1951. Prvo leto komunistične revolucije v Sloveniji; Uredniki »Svobodne Slovenije«, ur. *Koledar Zbornik Svobodne Slovenije*, str. 204–214. Buenos Aires: »Svobodna Slovenija«.
- Michnik, Adam. 2012. *Iskanje izgubljenega smisla*. Ljubljana. Znanstvena založba Filozofske fakultete.

- Mohorič, Milena. 1946. *Motivi z Raba. Zbirka feljtonov*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Narodni odbor za Slovenijo. 1945. Združena Slovenija vstaja!; *Slovenec*, 4. maja, str. 1.
- Natzmer, Cheryl. 2002. Remembering and Forgetting. Creative Expressions and Reconciliation in Post-Pinochet Chile; Jacob J. Climo in Maria G. Cattell, ur. 2002. *Social Memory and History. Anthropological Perspectives*, str. 161–179. Lanham: AltaMira Press.
- Nepodpisano. 1935. Komunizem razpreda mreže; *Slovenski Gospodar*, 14. avgusta, str. 1.
- Nepodpisano. 1936. Poročilo notranjega ministra; *Slovenec*, 7. marca, str. 3–4.
- Nepodpisano. 1937a. Klic naših škofov; *Slovenec*, 16. januarja, str. 1.
- Nepodpisano. 1937b. Hitlerjev govor; *Slovenec*, 3. februarja, str. 1.
- Nepodpisano. 1937c. Za zdravje našega rodu; *Slovenec*, 7. februarja, str. 1.
- Nepodpisano. 1937d. Novi Evropi nasproti; *Straža v viharju*, 20. maja, str. 114.
- Nepodpisano. 1941. Z ramo ob rami s partizani; *Slovenski poročevalec*, 1. oktobra, str. 1.
- Nepodpisano. 1942. Dr. L. Ehrlich in V. Rojic v Akademskem domu; *Slovenec*, 29. maja, str. 3.
- Nepodpisano. 1943a. Borba proti resnici; *Slovenec*, 18. maja, str. 3.
- Nepodpisano. 1943b. Nova pobožnost prvih sobot; *Slovenec*, 12. decembra, str. 2.
- Nepodpisano. 1944a. Komunistična zarota nad primorskim prebivalstvom; *Slovenec*, 24. februarja, str. 6.
- Nepodpisano. 1944b. Boj Bogu; *Bogoljub*, 8. marca, str. 1.
- Nepodpisano. 1944c. Pri Janezu Jalenu; *Jutro*, 2. aprila, str. 2.
- Nepodpisano. 1944d. Protikomunistično zborovanje slovenske duhovščine; *Slovenec*, 17. junija, str. 2.
- Nepodpisano. 1944e. Račun med nami; *Slovenec*, 11. oktobra, str. 1.
- Nepodpisano. 1944f. Samo dve fronti; *Slovensko domobranstvo*, 12. oktobra, str. 12.
- Nepodpisano. 1944g. Nikoli! Nauk Jelendola: med Slovenci in komunizmom ni sprave; *Slovenski dom*, 21. oktobra, str. 3.
- Nepodpisano. 1944h. *Krik slovenske zemlje*. Ljubljana: Tisk Ljudska tiskarna.
- Nepodpisano. 1945a. Vatikan in Moskva; *Slovenec*, 29. aprila, str. 3.
- Nepodpisano. 1945b. Maršal Tito na prvom sindikalnom kongresu. „Bez radničke klase i seljaštva demokratska federativna Jugoslavija ne može postojati“ – rekao je maršal Tito; *Politika*, 4. julija, str. 1–2.
- Nepodpisano. 1946. Cena krvi; *Strti cvetovi*, str. 4–5. Lienz: Založila slov. beg. tiskarna v Lienzu.
- Petrović, Slobodan. 1957. *Zbornik narodnih heroja Jugoslavije*. Beograd: Omladina.
- Pridonoff, Eric L. 1955. *Tito's Yugoslavia*. Washington, D. C.: Public Affairs Press.
- Rant, Jože, ur. 1998. *Zbornik dela v zvestobi in ljubezni 1948–1998*. Buenos Aires: Izdalo in založilo Društvo »Zedinjena Slovenija«.

- Repič, Jaka. 2013. Prazniki, socialni spomin in oblikovanje slovenske skupnosti v Argentini; Božidar Jezernik, Ingrid Slavec Gradišnik, Mitja Velikonja, ur. *Politika praznovanja: prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*, str. 153–172. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Ribar, Ivan. 1967. *Stara Jugoslavija i komunizam. Zakoni, sudovi, zatvori i logori u staroj Jugoslaviji protiv komunista*. Zagreb: Novinarska izdavačka kuća Stvarnost.
- Rožman, Gregorij. 1941. Zahvala; *Slovenec*, 6. maja, str. 1.
- Rožman, Gregorij. 1944. Božično pismo slovenskim domobrancem; *Slovensko domobranstvo*, 28. decembra, str. 9.
- Rupnik, Leon. 1944. General Rupnik »narodnim pionirjem«; *Domoljub*, 1. novembra, str. 3.
- Rupnik, Leon. 1945a. Vse za rešitev naroda!; *Slovensko domobranstvo*, 8. februarja, str. 7.
- Rupnik, Leon. 1945b. Dnevno povelje generalnega inšpektorja slovenskega domobranstva za Vel. noč; *Slovenec*, 1. aprila, str. 1.
- Saje, Franček. 1952. *Belogardizem*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Slak, Florijan. 1963. Spomini na trpljenje in preganjanje; *Vestnik*, št. 3, str. 4–5.
- Sperans. 1939. *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*. Ljubljana: Naša založba.
- Stanovnik, Justin. 2021. V naših ljudeh mržnje ni; *Zaveza*, št. 119, str. 27–39.
- Sugar, Peter F. 1997. *Nationality and Society in Habsburg and Ottoman Europe*. Aldershot: Variorum.
- Svetina, Albert. 2011. *Od osvobodilnega boja do banditizma*. Ljubljana: Nova obzorja.
- Š. J. 1944. Zakaj so komunistične izgube tako visoke?; *Slovensko domobranstvo*, 28. decembra, str. 14.
- Škerbec, Matija. 1952. *Rdeča zver, pijana krvi*. Cleveland: Ameriška domovina.
- Škof Gregorij. 1943. 54. Pastirsko pismo o nevarnosti brezbožnega komunizma; *Ljubljanski škofijski list*, 30. novembra, str. 89–96.
- Škulj, Edo, ur. 2002. *Ehrlichov simpozij v Rimu*. Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu in Mohorjeva družba Celje.
- Šušteršič, Mirko. 1945. Kdo je kulturen?; *Slovensko domobranstvo*, 24. marca, str. 11.
- Teski, Marea C., in Jacob J. Climo, ur. 1995. *The Labyrinth of Memory. Ethnographic Journeys*. Westport in London: Bergin & Garvey.
- Tomasevich, Jozo. 2001. *War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945; occupation and collaboration*. Stanford: Stanford University Press.
- Traven, F. 1944. Zakaj smo prijeli za orožje; *Slovensko domobranstvo*, 17. avgusta, str. 5–6; p. 5.
- Ude, Lojze. 1972. *Slovenci in jugoslovanska skupnost*. Maribor: Založba Obzorja.
- Urbančič, Ljenko. 1945. Brez zmage ni miru; *Slovensko domobranstvo*, 6. aprila, str. 5.
- Urbančič, Ljenko. 2003. *Še nekaj iverja*. Sydney: mtm press.
- Uredništvo »Slovenskega Domobranstva«. 1945. *Domobranski koledarček 1945*. Ljubljana: Odd. Vla »Slovenskega Domobranstva«.
- Vadnjal, Ivo. 1944. Srbski zgled; *Slovensko domobranstvo*, 12. oktobra, str. 10–11, p. 11.

Vir, Miha Marijan. 1972. *Pravi obraz osvobodilne fronte. Zakaj smo se borili proti komunistični Osvobodilni fronti«?* Buenos Aires: Za tisk pripravil, izdal in založil dr. Filip Žakelj.

Vodilna Plast Slovenskega Naroda. 1942. *Izdajalska Zarota KPS Zoper Slovenski Narod. Ob Soudeležbi Komodne Sredine.* Nekje v Sloveniji: Izdala in založila Vodilna Plast Slovenskega Naroda.

Zemljič, Vid (=Tine Debeljak). *Koledarček slovenskih emigrantov za leto 1946.* Izdali slovenski emigranti v Italiji.