STIČIŠČE RELIGIJSKIH SVETOV: DRUŽBENI IN POLITIČNI VIDIKI EKUMENIZMA NA SLOVENSKEM

Religious Encounters: Societal and Political Aspects of Ecumenism in Slovene Lands

zbral in uredil:
GAŠPER MITHANS

Stičišče religijskih svetov: družbeni in politični vidiki ekumenizma na Slovenskem

Stičišče religijskih svetov: družbeni in politični vidiki ekumenizma na Slovenskem

Religious Encounters: Societal and Political Aspects of Ecumenism in Slovene Lands

zbral in uredil: Gašper Mithans

ZNANSTVENA ZALOŽBA ANNALES

Koper 2018

Stičišče religijskih svetov: družbeni in politični vidiki ekumenizma na Slovenskem. Religious Encounters: Societal and Political Aspects of Ecumenism in Slovene Lands

Zbral in uredil: Gašper Mithans

Tehnična urednica: Alenka Obid
Recenzenti: dr. Bogdan Kolar, dr. France M. Dolinar, dr. Mateja Režek
Lektorica: Polona Šergon
Tipične strani: Mateja Oblak
Stavek: Alenka Obid
Naslovnica: Alenka Obid
Fotografija na naslovnici: Inner staircase in tower, St. George's Parish church, Piran, Slovenia. Architectural theme. Religious architecture. Analog photo filter with scratches. By PeterVrabel. Shutterstock.com
Izdajatelj: Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Znanstvena založba Annales
Za izdajatelja: Rado Pišot
Elektronska izdaja, dostopno na: http://www.zrs-kp.si/index.php/research-2/zalozba/monografije/

Finančna podpora: Izdaja monografije je bila omogočena v okviru raziskovalnega projekta J6-9353 *Prepletanje med marksizmom in krščanstvom v Sloveniji, 1931–1991* (vodja projekta Jure Ramšak), ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID=298172928

ISBN 978-961-7058-10-9 (pdf)

Vsebina

Uredniška beseda | 7

Simon Malmenvall: Moskovska Rusija, firenški koncil in slovensko ozemlje | 9

Egon Pelikan: Začetki slovenskega političnega katolicizma in ekumenizem | 29

Jože Pirjevec: Ricmanjska afera | 43

Bogdan Dolenc: Ekumensko poslanstvo Teološke fakultete v Ljubljani | 51

Gašper Mithans: Medverski odnosi in konvertiti na Slovenskem med svetovnima vojnama | 77

Jure Ramšak: »Bo mar internacionala postala himna vernih?« Sovjetska zveza in rusko pravoslavje na straneh teološke revije *Znamenje* | 99

Denis A. Melkov: Ecumenical dialogue between Moscow Patriarchate and the Holy See in the 20th century: metropolitan Nikodim (Rotov) / Ekumenski dialog med Moskovskim patriarhatom in Svetim sedežem v 20. stoletju: metropolit Nikodim (Rotov) | 119

Imensko kazalo | 133

O avtorjih | 139

Uredniška beseda

V monografski publikaciji so obravnavani stiki v prvi vrsti med Katoliško cerkvijo in drugimi verskimi institucijami in skupnostmi na območju slovenskega etničnega območja od konca 19. stoletja do padca socializma, z dvema ekskurzoma zunaj tega časovnega oziroma geografskega okvirja, ki še poudarita pestrost in kompleksnost te tematike.

Na izrazito religijsko homogenem območju zlasti do uvedbe socialističnega režima po 2. svetovni vojni, kjer je številčno in po moči prevladoval katolicizem, v tem kontekstu govorimo o postopni modernizaciji družbe, ki se je odražala tudi s pluralizacijo družbe in bolj odprtim pogledom do verskega »Drugega«. Večjo spremembo je predstavljal nov državni okvir po razpadu avstro-ogrske monarhije, saj se je večinsko katoliški narod znašel in moral prilagoditi življenju v večkonfesionalni državi, kjer Katoliška cerkev ni več uživala posebnih privilegijev, četudi je ohranila precejšen vpliv v slovenskem in hrvaškem delu kraljevine. Voditi dialog s Srbsko pravoslavno cerkvijo, ki so jo politične elite pogosto predstavljale kot »nacionalno religijo«, je po eni strani bila nujnost, po drugi pa precejšen izziv.

Da so verske manjšine bile ves čas prisotne na obravnavanem območju, se prav tako rado zanemari, zlasti ker se je slovenska identiteta ali kar danes razumemo kot ‚slovenstvo' že od zgodnje moderne dobe dalje gradila na pripa-

dnosti tako jeziku kot katoliški veri. Ta vidik je prikazan zlasti skozi izključujoč Mahničev odnos do tega vprašanja, večjo anomalijo temu prepričanju pa so predstavljali le v Prekmurju živeči slovenski evangeličani. Sicer pa gre občutnejše spremembe v verski sestavi na tem področju pripisati predvsem migracijam iz drugih delov nekdanje Jugoslavije, nekaj že pred 2. svetovno vojno, predvsem pa z ekonomskimi migracijami od sedemdesetih let dalje in s prihodom beguncev po osamosvojitvi. Do neke mere so na spremenjene odnose vplivali tudi individualni verski prestopi, predvsem v oziru zatrtja percepcije o fiksni verski identiteti, torej nezmožnosti izbire verske pripadnosti, medtem ko se skozi epizodo v Ricmanjih zrcali, kakšen odziv lahko doseže konsolidirana skupnost ne le na lokalnem nivoju, temveč tudi z odmevi v širši okolici in celo z zbuditvijo pozornosti na najvišjih ravneh cerkvene in posvetne oblasti.

Prve pobude k medverskemu dialogu so bile predvsem vezane na stike med katoličani in pravoslavci na institucionalnih ravneh in so se sčasoma razširile v moderni ekumenizem, pri čemer so izrazito pomembno vlogo odigrali sodelavci Teološke fakultete v Ljubljani. Prelomnico predstavlja drugi vatikanski koncil, ki je formalno odprl okno sodelovanju z vsemi religijskimi institucijami kot tudi z neverujočimi. Pomemben faktor v percepciji vloge religije v družbi v Sloveniji, sploh po 2. svetovni vojni, namreč predstavlja odnos med sekularnimi ideologijami in verskimi skupnostmi. Specifičnost jugoslovanskega prostora se kaže v vpetosti v vzhodnoevropske kot tudi zahodnoevropske ideološke tokove in v pogostih stikih z državami ‚globalnega Juga', torej tudi s protagonisti teologije osvoboditve. V tem obdobju so izpostavljena t. i. ekumenska potovanja slovenskih katoliških duhovnikov in laikov v Sovjetsko zvezo, ki omogočajo primerjavo dveh opazno se razlikujočih političnih sistemov in religijskih miljejev, vključno s predlogi akterjev, kako bi lahko (prenovljena) krščanska kultura dobila vidnejši in sprejemljivejši položaj v sovjetski in jugoslovanski socialistični družbi. Medtem ko je v luči aktualne prekinitve odnosov med Rusko pravoslavno cerkvijo in ekumenskim patriarhatom v Carigradu, ki je naklonjen izboljšanju odnosov med pravoslavnimi Cerkvami in Katoliško cerkvijo, dobrodošel prispevek o ruskem metropolitu Nikodimu, zagovorniku dialoga med Rusko pravoslavno cerkvijo in Svetim sedežem v času Sovjetske zveze.

Gašper Mithans

Simon Malmenvall

Moskovska Rusija, firenški koncil in slovensko ozemlje

Izvleček

Prispevek obravnava dva vzhodnoslovanska narativna teksta iz sredine 15. stoletja o firenškem/florentinskem koncilu (1438–1439): polemični spis *Izidorjev zbor* in potopisno poročilo *Potovanje v Firence*. *Izidorjev zbor* opredeljuje »protilatinska« polemična ost in hvaljenje moskovske države, kar je odločilno vplivalo na kasnejše vzhodnoslovansko dojemanje firenškega koncila ter z njim povezanega uniatskega vprašanja. Glede anonimnega *Potovanja* je treba izpostaviti dvoje: 1. *Potovanje* je prvi vzhodnoslovanski potopis, ki se posveča značilnostim katoliške Evrope; 2. ta potopis je pomemben tudi za slovensko zgodovino, saj vsebuje izraz »slověn'ska zemlja« (словѣньска земля), ki bi lahko označeval eno najstarejših posrednih omemb Slovencev kot jezikovne skupnosti. Čeprav takšna interpretacija ni povsem dokazljiva, *Potovanje* širše območje današnjega slovenskega ozemlja nedvomno umešča v okvir evropskih političnih in cerkveno-kulturnih tokov poznega srednjega veka.

Ključne besede: Moskovska Rusija, firenški koncil, uniatsko vprašanje, slovensko ozemlje, predmoderne identitete.

Uvod

Prispevek obravnava dva vzhodnoslovanska oziroma staroruska[1] narativna teksta iz sredine 15. stoletja: polemični spis *Izidorjev zbor* in potopisno poročilo *Potovanje v Firence*. Omenjena teksta izstopata po svoji vsebinski izčrpnosti in obenem žanrski različnosti, kar omogoča njuno medsebojno primerjavo in umestitev v širši zgodovinsko-teološki kontekst, ki razkriva odnos (cerkvene) elite poznosrednjeveške Moskovske Rusije do Evrope in katoliške oziroma »latinske«[2] Cerkve. Oba teksta pripovedujeta o cerkvenem zboru v Firencah[3] in z njim povezanih dogodkih.

Ponovna združitev – sicer le začasna in deklarativna – obeh polovic krščanstva je pravoslavno Veliko kneževino Moskvo v nadaljnjih desetletjih spodbudila k prevrednotenju lastnega položaja v krščanskem svetu. Skupaj z ogorčenjem nad bizantinskim »izdajstvom« pravoslavja in padcem Konstantinopla pod oblast osmanskih Turkov leta 1453 je bil firenški/florentinski koncil ključni razlog za postopno oblikovanje predstave o Moskvi kot Tretjem Rimu. Ta predstava je Moskovski Rusiji pripisovala status središča pravovernosti, ki naj samozavestno pričaka »konec zgodovine« po poslednji božji sodbi, in obenem edine preostale samostojne pravoslavne države s poslanstvom združevanja vseh pravoslavnih vzhodnoslovanskih ozemelj.[4]

1 S poimenovanjem Stara Rusija se slovenskemu jeziku smiselno prilagaja samostalnik ženskega spola *Rus′ (csl./rus.* Русь) in njemu sorodna besedna zveza »ruska zemlja« ali »ruska dežela« (csl./rus. *русьска земля*). Rus′ po eni strani zaobjema različne srednjeveške in zgodnjenovoveške politične entitete v vzhodnoslovanskem prostoru, po drugi strani pa obsega tudi nekdanjo etnokulturno skupnost, nekakšno predhodnico današnjih Rusov, Ukrajincev in Belorusov. O predmodernih identitetah in etnonimih med Vzhodnimi Slovani: Plokhy, Serhii, *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

2 Vzhodnoslovanski teksti, napisani v cerkvenoslovanskem ali mešanem cerkvenoslovansko-staroruskem jeziku, katoliško Cerkev navadno označujejo z izrazoma »latinska Cerkev« ali »Latinci« (*латинянъ*), svojo lastno pravoslavno Cerkev pa označujejo bodisi kot »pravoslavno« bodisi z izrazoma »grška Cerkev« ali »Grki« (*грьци*).

3 Katoliška Cerkev, ne pa tudi pravoslavna, firenškemu koncilu priznava polno veljavnost in ga šteje za sedemnajsti vesoljni/ekumenski cerkveni zbor. Gl. Malmenvall, Simon, Florentinski koncil (1438–1439): uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja. *Bogoslovni vestnik* 74/3, 2014, str. 386, 395–396.

4 Kirillin, Vladimir N., »Hoždenie« na Ferraro-Florentijskij sobor. *Istorija drevnerusskoj literatury: analitičeskoe posobie*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2008, str. 459, 467–468; Maleto, Elena I., *Antologija hoženij russkih putešestvennikov XII–XV veka*. Moskva: Nauka, 2005, str. 67; Malmenvall, *Florentinski koncil*, str. 396.

Vzroki in posledice firenškega koncila

Kljub t. i. »veliki shizmi« med katoliško in pravoslavno Cerkvijo iz leta 1054 so se poskusi obnovitve enotnosti v naslednjih stoletjih nadaljevali. Zadnja in najslovesnejša združitev se je zgodila leta 1439 ob zaključku cerkvenega zbora v Firencah, ko je izjavo o uniji v imenu »grške« strani prvi podpisal cesar Janez VIII. Paleolog (1425–1448), v imenu »latinske« pa papež Evgenij IV. (1431–1447). Poglavitna razloga za sprejetje unije s strani pravoslavnega tabora sta bila dva: 1. vloga bizantinske intelektualne elite, ki je zaradi simpatij do zahodne teologije in italijanskega humanizma delovala kot opora pri oblikovanju kompromisnih formulacij pravovernosti; 2. iskanje vojaške pomoči na Zahodu v boju proti osmanskim Turkom, ki so ogrožali obstoj politično oslabljenega Bizantinskega cesarstva. V bizantinskih očeh je bila unija pogoj za papežev poziv k poenotenju zahodnih vladarjev, nad katerimi je imel duhovno avtoriteto, in od tod izhajajočo organizacijo križarske vojne za rešitev krščanskega cesarstva na Vzhodu. Do tovrstne zahodne pomoči ni nikoli prišlo.[5] Največji delež razprav na koncilskih zasedanjih je obsegala kontroverza *Filioque*, pri čemer je bila sprejeta kompromisna rešitev, sicer bližja katoliškemu pojmovanju. Dodatek »iz Očeta in Sina« je bil sprejet kot veljaven, starejša in hkrati pravoslavna formulacija (»iz Očeta«), potrjena na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu leta 381, pa je bila dopuščena kot dopolnjujoč način izrekanja iste vsebine.[6]

Firenška unija dejansko ni nikoli zaživela. Bizantinska konservativna večina, znotraj katere so najpomembnejšo vlogo igrali menihi, ni bila pripravljena sprejeti besedne spremembe nikejsko-carigrajske veroizpovedi. Zmago konservativcev je potrdil padec Konstantinopla pod osmansko oblast. To je po eni strani dokončno pokopalo upanje o politični smiselnosti unije, hkrati pa je na duhovni ravni izzvenelo kot »božja kazen« za podreditev »latinskim zmotam«.[7] Koncilski sklepi so bili najprej zavrnjeni v Moskovski Rusiji pod velikim knezom Vasilijem II. (1425–1462). Ta je kijevskega metropolita Izidorja s sedežem v Moskvi,[8] glasnika unije in vrhovnega voditelja pravoslavnih vernikov na ozemlju Moskovske Rusije in poljsko-litovske države, obtožil herezije in ga ob njegovem prihodu v Moskvo leta 1441 dal zapreti v Čudovski samostan v moskovskem Kremlju, od koder ga je isto leto pustil zbežati. Leta 1448 je veliki knez storil še

5 Malmenvall, *Florentinski koncil*, str. 387, 389.

6 Ibid., str. 390.

7 Malmenvall, *Florentinski koncil*, str. 395–396.

8 Metropolija, ki je zajemala vzhodnoslovanske pravoslavne vernike, je s svojim imenom (»kijevska«) ohranjala simbolni status Kijeva kot prvotnega političnega in verskega središča Stare Rusije, s čimer je poudarjala versko-kulturno enotnost Vzhodnih Slovanov.

drznejše dejanje: brez soglasja Konstantinopla, pod katerega je cerkvenopravno spadalo ozemlje pravoslavnih Vzhodnih Slovanov, je na čelo novoustanovljene metropolije »moskovske in vse Rusije« postavil meniha Jona, ki ga je izvolil zbor škofov z ozemlja moskovske države. Vasilijeva poteza ni bila zgolj izraz načelnega nasprotovanja uniji, temveč tudi premišljen korak v kontekstu mednarodne politike. S samovoljnim imenovanjem moskovskega metropolita je dokazal moč »pravoverne« Moskovske Rusije nasproti politično oslabljenemu in versko nezanesljivemu Bizancu ter si prilastil pravico do združevanja vseh pravoslavnih Vzhodnih Slovanov. Razglasitev nove metropolije[9] je dejansko predstavljala začetek avtokefalnosti moskovske Cerkve.[10] To je med drugim pomenilo nadaljnjo zaostritev odnosov s sosednjo poljsko-litovsko državo, ki si je isto pravoslavno prebivalstvo prizadevala združiti pod svoje politično okrilje in ga podrediti rimski cerkveni jurisdikciji. Da bi se poljski kralj Kazimir IV. (1447–1492) izognil še večjim napetostim, je leta 1451 priznal dva vzhodnoslovanska metropolitska sedeža: pravoslavno Moskvo in uniatski Kijev znotraj poljsko-litovske države, ki se je Rimu dejansko podredil šele leta 1596 s sklenitvijo unije v Brest-Litovsku.[11]

Izidorjev zbor in *Potovanje* v primerjalnem pogledu

Firenškemu koncilu se med drugim neposredneje posvečajo naslednji štirje vzhodnoslovanski teksti, nastali v Moskovski Rusiji: potopis *Potovanje v Firence* (Хождение во Флоренцию) neznanega Suzdaljca, potopis suzdaljskega škofa z naslovom *Odhod Avraamija Suzdaljskega*[12] *na osmi zbor*[13] *z metropolitom Izidorjem leta 6945*[14] (Исхождение Авраамия Суждальского на осмыи

9 Novi metropolit se je iz »metropolita kijevskega in vse Rusije« preimenoval v »metropolita moskovskega in vse Rusije«. S tem se je zgodil pomemben simbolni premik, nekakšna *translatio Ecclesiae.* Odtlej v očeh moskovske elite glavni simbol duhovne enotnosti Stare Rusije ni bil več Kijev, temveč Moskva.

10 Konstantinopelski patriarh je avtokefalnost moskovske Cerkve priznal šele leta 1589, ko jo je povzdignil v »patriarhat moskovski in vse Rusije«.

11 Malmenvall, Florentinski koncil, str. 396; Fennell, John, *A History of the Russian Church to 1448.* New York: Longman, 2006, str. 177–182, 186–188; Gavrilov, Mihail N., *Ferraro-florentijskij sobor i Rus'.* New York: Fordham University Press, 1958, str. 21–22.

12 Mišljen je avtor tega dela, škof v Suzdalju po imenu Abraham/Avraamij (1431–1448).

13 Mišljen je firenški koncil kot domnevno osmi ekumenski cerkveni zbor. Ker je pravoslavna Cerkev priznavala le sedem ekumenskih koncilov iz prvega tisočletja krščanstva, je pisec tega teksta firenški koncil pogojno označil za osmega. Povzdigovanje sedmih ekumenskih koncilov še danes določa samorazumevanje pravoslavne Cerkve. Gl. Perić, Dimšo, *Crkveno pravo.* Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, 2006, str. 40–45.

14 Mišljeno je leto 1437, to je čas odhoda iz Moskovske Rusije proti Italiji. Na staroruskem ozemlju je bilo uveljavljeno bizantinsko štetje let, ki je za izhodišče imelo domnevno stvarjenje sveta leta 5508 pr. Kr.

собор с митрополитом Исидором в лѣто 6945), polemični spis *Izidorjev*[15] *zbor in njegovo potovanje* (Исидоров собор и хождение его) duhovnika Simeona Suzdaljskega in druga, krajša redakcija tega polemičnega spisa z naslovom *Pripoved duhovnika-meniha Simeona Suzdaljca, kako je rimski papež Evgenij s svojimi somišljeniki pripravljal osmi zbor* (Повѣсть священноинока Симеона Суждалца, како римскии папа Евгении составлял осмыи собор со своими единомыслѣнники).[16] Njihov nastanek je mogoče okvirno umestiti v čas med letoma 1440 in 1460. Najstarejši med njimi je potopis neznanega Suzdaljca, ki je verjetno nastal do leta 1445. Navedeni teksti so pričevanja staroruskih udeležencev koncila in odražajo odnos do sklenjene unije pri (cerkveni) eliti Moskovske Rusije.[17]

Med navedenimi teksti po vsebinski izčrpnosti in obenem medsebojni žanrski različnosti izstopata *Izidorjev zbor in njegovo potovanje* ter *Potovanje v Firence*. Simeonov *Izidorjev zbor* predstavlja prvoosebni polemični spis, usmerjen proti mlačnosti bizantinskega cesarja in konstantinopelskega patriarha Jožefa II. (1416–1439), proti katoliški »prevzetnosti«, ki naj bi se odražala v povzdigovanju vloge papeža in spreminjanju »čistega« krščanskega nauka, najbolj pa proti metropolitu Izidorju, ki naj bi starorusko delegacijo s podkupovanjem in grožnjami pripravil k sprejetju katoliških stališč. Povsem drugače pa se *Izidorjev zbor* opredeljuje do efeškega metropolita Marka Evgenika, ki ga kot edinega na koncilu navzočega hierarha, ki dekreta o uniji ni podpisal, povzdiguje v poosebitev boja za pravovernost. Kot vzporedni pozitivni lik na posvetni ravni je v Simeonovem spisu predstavljen moskovski veliki knez Vasilij II. Omenjeni vladar igra v *Izidorjevem zboru* pomembno vlogo, saj se s hvalnico/evlogijo, napisano njemu v čast, to delo tudi zaključi. Simeon velikemu knezu pripisuje skrb za obrambo vere prednikov, s čimer neomajno moskovsko državo postavlja v nasprotje z nezanesljivim Bizantinskim cesarstvom. Tako Simeonov polemični spis deluje tudi kot religiozno-patriotska samopotrditev Moskovske Rusije znotraj pravoslavnega

15 Mišljen je metropolit Izidor (1436–1443), ki je na zasedanjih firenškega koncila vodil delegacijo iz Moskovske Rusije. Izidor je bil grškega porekla, visoko izobražen cerkveni dostojanstvenik in goreč zagovornik unije. Leta 1443 je moral zaradi izvajanja uniatske politike zapustiti ozemlje Moskovske Rusije. Od leta 1459 do smrti leta 1463 je nosil častni naziv latinskega patriarha Konstantinopla. Pokopan je bil v baziliki svetega Petra v Rimu. Gl. Akišin, Sergej J. in Florja, Boris N., Isidor. *Pravoslavnaja énciklopedija,* zv. 27. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr Pravoslavnaja énciklopedija, 2011, str. 177–182.

16 Kirillin, »*Hoždenie*«, str. 459; Krajcar, Jan (ur., prev.), *Acta Slavica Concilii Florentini: Concilium Florentinum documenta et scriptores*, zv. 11. Roma: Pontificum institutum orientalium studiorum, 1976, str. 77; Droblenkova, Nadežda F., Simeon Suzdal'skij. Lihačëv, Dmitrij S. (ur.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, zv. 2/II. Leningrad: Nauka, 1989, str. 335; Borozdin, Aleksandr K., Simeon, ieromonah Suzdal'skij, Polovcov. Aleksandr A. (ur.), *Russkij biografičeskij slovar'*, zv. 18. Sankt Peterburg: Imperatorskoe russkoe istoričeskoe obščestvo, 1904, str. 459.

17 Kirillin, »*Hoždenie*«, str. 459–460; Krajcar, *Acta Slavica*, str. 3, 47, 77, 112; Gavrilov, *Ferrarо-florentijskij sobor*, str. 13.

sveta. Ena pomembnejših značilnosti *Izidorjevega zbora* je Simeonova apologetska drža, saj na več mestih izpostavlja lastno zavračanje sodelovanja s katoliško in katoličtvu naklonjeno pravoslavno stranjo. Simeon samega sebe prikazuje tudi kot žrtev Izidorjevih spletk in od tod nekakšnega mučenca za »pravo vero«.[18]

V povsem drugačnem žanrskem ključu je napisano *Potovanje* neznanega Suzdaljca, ki opisuje pot staroruske delegacije iz Suzdalja v Firence in nazaj med 8. septembrom 1437 in 29. septembrom 1440. Ta literarni tekst se umešča v okvir novejšega tipa staroruskih potopisov, ki so v 14. in 15. stoletju začeli nastajali poleg tradicionalnih romarskih potopisov o svetih krajih, zlasti o Jeruzalemu in Konstantinoplu – njihovi prvoosebni pripovedovalci niso več romarji, temveč trgovci ali državni ali cerkveni odposlanci.[19] Avtor omenjenega potopisa je bil nekdo izmed članov delegacije iz moskovske države, duhovnik ali laik, ki so na firenškem koncilu spremljali suzdaljskega škofa Abrahama. Potopis neznanega Suzdaljca ne vsebuje nobene odkrite polemične prvine, ki bi odražala nezaupanje do katoliške Cerkve ali katoličtvu naklonjene pravoslavne struje. Avtor *Potovanja* sklenitev unije prikazuje skozi faktografske formulacije in jo obravnava kot običajno dejanje, ki je izpolnilo namen koncila. *Potovanje* se firenškemu koncilu kot takemu – razlogom za njegov sklic, teološkim razlikam in poteku zasedanj – izogiba. Večina omenjenega teksta se posveča poti staroruske delegacije v Italijo in nazaj, v tem okviru zlasti ekonomskim in kulturnim značilnostim evropskih pokrajin in mest. Na tej podlagi je *Potovanje* pomembno kot prva obsežnejša staroruska literarna reprezentacija evropsko-katoliškega sveta.[20] Neartikuliran odnos do firenškega koncila v *Potovanju* kot najstarejšem ohranjenem viru iz Moskovske Rusije, nastalem pod vtisom dogodkov v Italiji, ne omogoča sklepa, da je del moskovske elite sklenitev unije v začetni fazi sprejemal nevtralno ali celo odobravajoče. Pri tem gre lahko zgolj za žanrske zakonitosti oziroma avtorjevo izbiro organizacije pripovedi. Vsekakor pa je mogoče trditi, da unija neznanega Suzdaljca ni vznemirjala v tolikšni meri, da bi v nasprotju z žanrskimi zakonitostmi poskušal opozarjati na njeno spornost.

Če je za avtorja *Potovanja* znano zgolj to, da je izhajal iz Suzdalja, se avtor *Izidorjevega zbora* kaže kot manj skrivnostna osebnost. Gre za duhovnika iz Suzda-

18 Gavrilov, *Ferraro-florentijskih sobor*, str. 7, 10; Droblenkova, Simeon Suzdal'skij, str. 334–336; Kazakova, Natalija A., Evropejskie strany v zapiskah russkih putešestvennikov XV veka. *Voprosy istorii* 33, 6, 1977, str. 47–48; Alpatov, Mihail A., *Russkaja istoričeskaja mysl' i Zapadnaja Evropa XII–XVII vv.* Moskva: Nauka, 1973, str. 135–138.

19 Prokof'ev, Nikolaj I., *Kniga hoženij: Zapiski russkih putešestvennikov XI–XV vv.* Moskva: Sovetskaja Rossija, 1984, str. 19.

20 Gavrilov, *Ferraro-florentijskij sobor*, str. 13–14; Maleto, *Antologija hoženij*, str. 36, 105–106, 112, 119–120, 153–157; Alpatov, *Russkaja istoričeskaja mysl'*, str. 139–141; Prokof'ev, *Kniga hoženij*, str. 11, 13.

lja – mesta in škofijskega sedeža severovzhodno od Moskve – po imenu Simeon. Ta je bil eden izmed članov delegacije, ki se je pod vodstvom kijevskega metropolita Izidorja odpravila na firenški koncil. Simeon je na poti v Italijo in med zasedanjem koncila spremljal svojega škofa Abrahama. V Benetkah je izrazil nestrinjanje z Izidorjevo uniatsko usmeritvijo, zaradi česar ga je metropolit dal zapreti v ječo. Simeon je zatem iz ječe zbežal in se po lastnem nagibu, pred in ločeno od drugih članov svoje delegacije, odpravil v domovino, in sicer v Novgorod. Tam ga je sprejel škof Evtimij/Evfimij, ki pa ga je kmalu (morda naivno) predal smolenskemu knezu Juriju Semjonoviču Lugvenjeviču, podporniku uniatske politike,[21] za katerim je v resnici stal Izidor. Smolenski knez je Simeona dal vkleniti in ga poslal Izidorju, ta pa ga je leta 1441 s seboj pripeljal v Moskvo k velikemu knezu Vasiliju II. Ker je Izidorjeva uniatska politika v Moskvi izzvala odpor, je veliki knez Simeona izpustil. Kljub temu ga je očitno imel za sporno osebnost,[22] saj ga je po začetni izpustitvi »preventivno« umaknil v Čudovski samostan in pozneje v Trojice-Sergijevo lavro[23] severovzhodno od Moskve, od koder se je do leta 1450 ponovno zatekel k novgorodskemu škofu Evtimiju.[24] Na podlagi omenjenega je mogoče sklepati, da so Simeona prav nesrečne okoliščine spodbudile k sestavi *Izidorjevega zbora* kot apologetsko in polemično opredeljenega pričevanja.

Vsebina *Izidorjevega zbora*

Simeon Suzdaljski v uvodu izpostavlja podkupljivost pravoslavnih hierarhov, ki naj bi na koncilu »prodali« svojo vero za papežev denar, obenem pa samega sebe apologetsko postavlja na stran uniji nasprotne pravoslavne manjšine.[25] Simeon se nato premakne k obravnavi koncilskih zasedanj. Ko našteva njihove udeležence, trdi, da je bila staroruska delegacija na čelu s kijevskim metropolitom Izidorjem najštevilčnejša – ne le med pravoslavnimi delegacijami, temveč nasploh.[26] To izjavo podkrepljuje z izpostavljanjem pomembnosti kijevskega me-

21 Smolenska kneževina je bila že od leta 1395 del Velike kneževine Litve. Ker je Litva podpirala unijo, je tudi smolenski knez moral spoštovati voljo uniatskega metropolita Izidorja.

22 Razlog za neprijazno ravnanje s Simeonom bi lahko bilo njegovo stališče, ki ga izpostavlja v svojem *Izidorjevem zboru*, da je pravoslavna stran v Firencah dekret o uniji podpisala zaradi pohlepa – večina pravoslavnih škofov naj bi v zameno za sklenitev unije sprejela bogato papeževo podkupnino.

23 Trojice-Sergijeva lavra (*Троицѣ-Сергиева лавра*) ali Lavra Svete Trojice svetega Sergija (*Свято-Троицкая Сергиева лавра*) je bila obsežen samostanski kompleks in duhovno središče Moskovske Rusije.

24 Gavrilov, *Ferraro-florentijskij sobor*, str. 7–10; Droblenkova, Simeon Suzdal'skij, str. 334–335; Borozdin, Simeon, ieromonah, str. 458; Alpatov, *Russkaja istoričeskaja mysl'*, str. 134–135.

25 Krajcar, *Acta Slavica*, str. 52–53.

26 Ibid., str. 53–54.

tropolita v okviru celotnega pravoslavnega tabora: »Grki so Izidorja, bolj kakor kogarkoli drugega, imeli za velikega filozofa, zaradi česar so ga tudi čakali [priti v Italijo].«[27] Tako svojo domovino v patriotsko-religioznem ključu prikazuje ne le kot sestaven, temveč tudi pomemben del krščanskega sveta. Pri obravnavi koncilskih zasedanj Simeon kmalu preide h glavnemu junaku svojega spisa, to je efeškemu metropolitu Marku. Njegove nastope označuje za »Latincem« neprijetne, njega samega pa v odnosu do katoliške strani intelektualno in moralno superiornega. Marko je po Simeonovih besedah katoliški strani očital naslednje napake: samovoljnost, ki naj bi se kazala v tem, da je papež koncil vnaprej razglasil za ekumenskega; nevključevanje pravoslavnih patriarhov v liturgične prošnje, kar naj bi kazalo na to, da jih katoliška stran ne razume kot del enakovrednega občestva; ter nadutost v odnosu do pravoslavnih stališč.[28]

Avtor *Izidorjevega zbora* ne pozablja omenjati tega, da je bila pravoslavna stran notranje razdeljena. V tem kontekstu omenja cesarjevo in patriarhovo nezadovoljstvo nad Markovimi jasnimi stališči, saj sta po Simeonovih besedah na koncil prišla zato, da s papežem skleneta unijo.[29] Bolj ko se koncil bliža koncu, bolj avtor *Izidorjevega zbora* stopnjuje hvaljenje efeškega metropolita. Simeon nato opisuje dogajanje okrog podpisovanja dekreta o uniji. Pri tem izrecno omenja cesarjevo sprejetje papeževe podkupnine v zlatu in drugih dragocenostih. Sebe brani z izjavo, da se mu je to zdelo »objokovanja vredno« (плачушеся).[30] Nato omenja, da je kijevski metropolit Izidor podpisal dekret o uniji v imenu celotne Stare Rusije (руськa земля) in da je k temu, potem ko ga je za kratek čas dal zapreti, prisilil tudi suzdaljskega škofa Abrahama.[31] Avtor *Izidorjevega zbora* omenja, da ga je Izidor po koncilu, ko se je staroruska delegacija nahajala v Benetkah, zaradi nasprotovanja uniji vrgel v ječo. Simeon nato posreduje svojo osebno zgodbo o tem, da je zbežal iz Benetk in tako predčasno zapustil staroruskо delegacijo ter se zatekel v Novgorod k škofu Evtimiju, kjer je ostal eno leto.[32] Nato ga je novgorodski škof predal smolenskemu knezu Juriju Semjonoviču Lugvenjeviču, za katerim se je v resnici skrival metropolit Izidor, ki ga je preko kneza dal zapreti. Simeon to dejanje prikazuje kot Jurijevo in Izidorjevo prevaro, novgorodskemu škofu pa krivde ne pripisuje.[33] Zatem na kratko opisuje svoje trpljenje za »pravo vero«: »Vso zimo sem v velikem trpljenju sedel [okovan] v

27 Ibid., str. 55.
28 Ibid., str. 55–57.
29 Ibid., str. 58–59.
30 Ibid., str. 65–67.
31 Krajcar, *Acta Slavica*, str. 67–68.
32 Ibid., str. 68–69.
33 Ibid., str. 69–70.

dve železi, v eni halji in z bosimi nogami in v mrazu in lakoti in odpeljali so me iz Smolenska v Moskvo.«[34]

Izidorjev zbor se nato posveča Izidorjevemu slovesnemu prihodu v Moskvo, ki naj bi razburil tako velikega kneza in tamkajšnjo duhovščino kot tudi preprosto ljudstvo.[35] Simeon med drugim trdi naslednje:

> Metropolit Izidor je prišel […] k velikemu knezu Vasiliju Vasiljeviču […] z veliko latinsko nadutostjo in nepravičnostjo in prevzetnostjo, nesoč pred seboj [katoliški] križ (крыж) in srebrno palico.[36] [Katoliški] križ je nosil namesto [pravoslavnega] križa (крьст), oznanjujoč latinsko vero, palico pa je nosil kot znamenje latinske nadutosti in prevzetnosti. Kdor pred križem ni pokleknil, so ga udarili s palico; ukazali so klečati, kakor to počnejo pri papežu. […] In papež mu je [/Izidorju] dal mnogo zlata in pod papeško oblast so prešle vse dežele in prišel je [Izidor] v litovsko deželo in do Kijeva in do Smolenska.[37]

Avtor *Izidorjevega zbora* poudarja, da je bil veliki knez proti Izidorjevim pričakovanjem zmožen uvideti »zvijačnost« uniatske politike, saj se je izkazal kot moder in veri svojih prednikov zvest vladar.[38] Zatem se Simeonovo poročanje o zavrnitvi Izidorjevih namer prevesi v evlogijo na čast velikemu knezu. Njegovo izjemnost poudarja tudi tako, da ga vzporeja s prvim krščanskim rimskim cesarjem Konstantinom Velikim in velikim knezom Vladimirjem Svjatoslavičem, ki je ob koncu 10. stoletja v Kijevski Rusiji uvedel krščanstvo kot državno vero.[39] Evlogijo in s tem celoten *Izidorjev zbor* Simeon zaključuje z uvedbo nasprotja med duhovno šibkim Bizancem, ki je padel v primež unije, in neomajno pravoslavno Moskovsko Rusijo, kar je mogoče označiti za izraz patriotsko-religioznega samopotrjevanja lastne domovine. »Sam grški cesar gospod Janez je odpadel od luči pravega čaščenja (благочестие) in se zagrnil v mrak latinske herezije, domovina tvojega [/Vasilijevega] kneževanja pa je z lučjo pravega čaščenja zasvetila, ozdravila bolezni in rešila duše s cerkvenimi nauki.«[40]

34 Ibid., str. 69–70.
35 Ibid., str. 70–72.
36 Mišljen je pastoral, škofova in/ali metropolitova liturgična palica.
37 Krajcar, *Acta Slavica*, str. 70–71.
38 Ibid., str. 72.
39 Krajcar, *Acta Slavica*, str. 73.
40 Ibid., str. 75.

Vsebina *Potovanja*

Anonimni potopisec v svojem delu nastopa kot prvoosebni pripovedovalec. Potopis začenja z omembo, da je »leta 6945 [/1437] na rojstvo svete Bogorodice [/8. septembra] metropolit Izidor odpotoval iz Moskve, prišel v Tver na povišanje svetega križa [/14. septembra], z njim pa vladika [/škof] Abraham Suzdaljski«.[41] Nato delegacija pod Izidorjevim vodstvom prispe na ozemlje Tevtonskega viteškega reda.[42] Tam jih slovesno sprejme in gosti katoliški škof[43] iz Dorpata. Zatem se avtor obravnavanega teksta posveča opisu mestnih znamenitosti in pri tem izraža občudovanje nad tamkajšnjimi palačami, cerkvami in samostani.[44] Nato staroruska delegacija prispe v Rigo, kjer jo slovesno sprejme in gosti tamkajšnji nadškof. Tam se delegacija vkrca na ladjo in po reki Dvini pripluje k Baltskemu morju.[45] Zatem delegacija 19. maja, na god mučenca Patrika/Patrikija, prispe v severnonemško mesto Lübeck.[46] Potopisec se nato predaja očaranosti nad lepotami tega mesta. V tem kontekstu izrecno omenja gostoljubnost tamkajšnjih menihov: »In privedli so nas v svojo jedilnico in prinesli različna vina in mnogo različnih slastnih jedi, gospodu [Izidorju] pa so tu izkazali veliko čast.«[47]

Naslednja daljša postaja je mesto Nürnberg. »K temu mestu so z veliko močjo in spretnostjo speljali reke, druge reke pa so najbolj spretno od vseh prej navedenih mest speljali v stolpe [/vodovode].«[48] Ko se potopisec ustavlja pri Nürnbergu, razločuje med deželo oziroma politično ozemeljsko enoto (земля), jezikom oziroma jezikovno skupnostjo (языкъ) in vero (вѣра); tamkajšnje jezikovno-kulturne značilnosti vzporeja z njemu znanim slovanskim svetom. »In to mesto Nürnberg stoji sredi alamanske dežele. Alamanska dežela ni druge vere, niti drugega jezika, temveč iste latinske vere, jezik pa je [v njej] nemški, čeprav drugačen; kakor so Rusi v odnosu do Srbov, tako so oni [/Alamani] v odnosu do Nemcev.«[49] Zatem delegacija prispe v Augsburg. Potopisec trdi, da je to mesto

41 Hoždenie na Florentijskij sobor. Lihačëv, Dmitrij S. (ur.), Kazakova, Natalija A. (prev.), *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, zv. 6. Moskva: Institut russkoj literatury RAN, 1999, str. 464, 572.

42 Ibid., str. 464, 466, 572.

43 Ta in vse naslednje omembe o gostoljubnosti »Latincev« do pravoslavnih pričajo o tem, da kljub doktrinarnim razlikam osebni odnosi med katoliškimi in pravoslavnimi predstavniki niso bili sovražni, temveč kvečjemu zadržani.

44 *Hoždenie na Florentijskij sobor*, str. 466, 572.

45 Ibid.

46 Ibid., str. 466, 468, 572.

47 Ibid., str. 468, 470, 572.

48 Ibid., str. 472.

49 *Hoždenie na Florentijskij sobor*, str. 472.

»po velikosti nad vsemi prej opisanimi mesti«.[50] Naslednja postaja je Innsbruck, v bližini katerega člani delegacije prečkajo Alpe in se nato spustijo do italijanskega mesta Pavia, od koder prispejo v Ferraro, kjer poteka prvi del koncilskih zasedanj.[51]

Anonimni avtor zatem opisuje Ferraro, kjer ga najbolj navdušuje mehanski angel s trobento v urnem stolpu na glavnem mestnem trgu.[52] Potopisec zatem poroča o preselitvi koncila iz Ferrare v Firence. Opis Firenc predstavlja vrhunec anonimnega *Potovanja* – ne le zaradi osrednjega dogodka, ki je sklenitev unije, temveč tudi zaradi sijajne zunanjosti mesta, ki očitno prekaša vsa druga. »To slavno mesto Firence je zelo veliko in česa takega v prej opisanih mestih nismo videli. V njem so zelo lepe in velike cerkve in v njem so palače zgrajene v belem kamnu, zelo visoke in spretno [zgrajene]. In sredi tega mesta teče velika in zelo hitra reka po imenu Rna [/Arno]; in nad reko je zgrajen kamniti most, zelo širok, in na obeh straneh mostu so zgrajene palače.«[53] Po opisu mestnih znamenitosti se ustavi pri dejanju sklenitve unije in v tem kontekstu opisuje tudi liturgijo, pri kateri je bila unija slovesno razglašena:

> »Šestega dne tega meseca [/julija] je papež Evgenij v stolni cerkvi, imenovani po prečisti božji Materi, obed [/evharistijo] služil z opresnikom [/nekvašenim kruhom], z njim [je bilo] dvanajst kardinalov, škofov pa triindevetdeset skupaj s kaplani in diakoni. Grški cesar Janez, ki je sedel na pripravljenem mestu, je gledal njihovo službo in z njim vsi bojarje; in tu so na pripravljenih mestih sedeli tudi metropoliti skupaj z vso duhovščino.[54] […] In po koncu službe je papež začel s svojimi peti molitev in po molitvi je sedel na sredino zbora na visok pozlačen prestol, ki je bil zanj pripravljen, in blizu njega so postavili ambon. In od Latincev je vstal kardinal po imenu Julijan [/Giuliano Cesarini], [od Grkov pa] nikejski metropolit Besarion in prinesla sta listine zbora; in Julijan je začel naglas brati latinsko listino, potem pa je metropolit začel brati grško listino. In ko je bilo branje listin končano, je papež blagoslovil ljudstvo.«[55]

50 Ibid.

51 Ibid., str. 472, 573.

52 Ibid., str. 474.

53 Ibid., str. 476, 573.

54 Potopisec s tem sporoča, da je sklepno liturgijo ob oltarju izvajala »latinska« stran, pravoslavna, ki naj bi dogajanje le opazovala, pa se je očitno znašla v simbolno podrejenem položaju.

55 *Hoždenie na Florentijski sobor*, str. 478, 480, 573.

Zatem potopisec poroča, da se je staroruska delegacija 6. septembra odpravila proti domu, najprej do Benetk.[56] Avtor znova izraža navdušenje nad evropskimi mesti, tokrat nad Benetkami, o katerih med drugim zapiše naslednje: »To mesto stoji na morju […]. Skozi njega prečkajo ladje in plovila, po vseh ulicah pa je voda, vozijo se v barkah. To mesto je zelo veliko in v njem so čudovite palače, nekatere pozlačene. In v njem je polno vsakršnega trgovskega blaga, saj vanj prihajajo ladje iz vseh dežel, iz Jeruzalema in iz Carigrada in iz Azova in iz turških dežel in od Saracenov in od Nemcev.«[57]

Zatem sledi zadnji del potopisa, posvečen poti domov. Potopisec najprej omenja plovbo iz Benetk do Poreča, nato kopensko pot od Poreča do Pulja in od tod plovbo do Senja, od koder delegacija po kopnem prispe do Brinja v današnji Liki na Hrvaškem. Tu potopisec izrecno omenja Hrvate in jih primerja s svojim lastnim ljudstvom: »In v teh mestih živijo Hrvatje [ховратянѣ], jezik imajo kakor Rusi [Русь], vero pa latinsko.«[58] Nato potopisec omenja pot preko Modruša in Jastrebarskega do Zagreba. O njem piše takole: »To mesto je veliko in lepo. To [mesto] je pod oblastjo ogrskega carja [/kralja]. In v tem mestu smo videli srbskega carja despota[59] s svojo carico in otroki; njegovo carstvo je namreč osvojil turški car [/sultan] Murat.«[60] Zatem potopisec omenja pot od Zagreba do reke Drave, ki vodi skozi Križevce in Koprivnico. Tu piše naslednje: »Od Koprivnice do reke Drave je milja. Ta reka se nahaja na meji med slovensko [словѣньска земля] in ogrsko deželo [угорьска земля].«[61] Nato potopisec omenja pot od Szegeda do Budimpešte, od tod pa do cilja, to je Suzdalja. Mestom na dolgi poti od Budimpešte do Suzdalja ne namenja posebne pozornosti, saj jih večinoma zgolj našteva. Od tod je mogoče sklepati, da mu ta mesta za potopis niso bila zanimiva, saj je verjetno menil, da so staroruskemu bralcu že znana.

Potovanje in »slovenska zemlja«

Ko avtor *Potovanja* opisuje pot od Zagreba do Križevcev in Koprivnice čez Dravo do današnje Madžarske, uporablja na prvi pogled dvoumno besedno zvezo словѣньска земля (*slověńska zemlja*), ki jo je dobesedno mogoče prevesti

56 Ibid., str. 480.

57 Ibid., str. 480, 482, 574.

58 Ibid., str. 482.

59 Mišljen je despot Jurij/Đurađ Branković (1427–1457), ki ga je naposled premagal osmanski sultan Murat II. (1421–1451), s čimer je dokončno prenehala obstajati srednjeveška srbska država.

60 *Hoždenie na Florentijskij sobor*, str. 482, 484, 574.

61 Ibid., str. 484.

kot »slovenska zemlja« ali »slovenska dežela«. »Slovensko zemljo« je smotrno primerjati z ozemeljskimi in jezikovnimi označevalci, ki jih potopisec uporablja pri obravnavi območja med severnim Jadranskim morjem in Panonsko nižino. Prvi tovrsten primer se nanaša na pot med Senjem in Zagrebom, ko potopisec ob omembi kraja Brinje v današnji Liki trdi, da tod živi ljudstvo Hrvatov (ховратянѣ), »ki ima jezik kakor Rusi [Русь], vero pa latinsko«.[62] Drugi tovrsten primer pa zadeva opis mesta Zagreb, kjer potopisec pravi, da je to »[mesto] pod oblastjo ogrskega carja [/kralja] [дрьжава угорьскаго царя]«,[63] pri čemer ne omenja niti Hrvatov niti katerekoli druge jezikovne skupnosti, temveč zgolj politično pripadnost mesta. Na podlagi primerjave navedenih odlomkov postane jasno, da potopisec to, kar imenuje »slovenska zemlja«, razlikuje od Hrvatov oziroma njihovega (ožjega) ozemlja v današnji Liki, istočasno pa »slovensko zemljo« razlikuje od »ogrske zemlje«. Ker ima potopisec s »slovensko zemljo« v mislih območje severovzhodno od (ožjega) ozemlja Hrvatov in ker za Zagreb, ki se nahaja približno na sredini tega območja, trdi, da je »pod oblastjo ogrskega kralja«, je mogoče sklepati, da oznake »Hrvatje«, »slovenska zemlja« in »ogrska zemlja« ne označujejo državno-političnih enot. Namesto tega kažejo na merilo jezikovne (ne)sorodnosti, s čimer pravzaprav pomenijo »hrvaški«, »slovenski« in »ogrski« jezik. Kar zadeva razmerje med »slovensko« in »ogrsko deželo«, potopisec torej poudarja, da je ozemlje severno od Drave tudi v jezikovnem in ne le političnem pogledu ogrsko oziroma madžarsko, južno od nje pa kljub vključenosti tega ozemlja v ogrsko kraljestvo jezikovno »slovensko«.

Ugotovljeno potopiščevo razlikovanje med politično in jezikovno pripadnostjo določenega ozemlja je mogoče vzporejati z njegovim predhodnim opisom Nürnberga – »alamanska dežela« v odnosu do »nemškega jezika« –, obenem pa je tovrstno ločevanje mogoče umestiti v okvir staroruske in tudi širše srednjeveške cerkvenoslovanske literarno-zgodovinopisne tradicije. Zanjo je namreč v obravnavanem kontekstu značilno troje: 1. da posamezna ljudstva ali skupine ljudstev po zgledu Svetega pisma navadno opredeljuje po jezikovnem ključu in s tem določeno (domnevno) etnično skupino enači z jezikom;[64] 2. da s pridevnikom »slovenski« in samostalnikom »Sloveni« – v samostalniški obliki »Slověninъ« (словѣнинъ, prva oseba ednine moškega spola) ali »Slověne«

62 *Hoždenie na Florentijskij sobor*, str. 482.

63 Ibid.

64 Malmenvall, Simon: Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. Blaž Podlesnik (ur.), *Pripoved o minulih letih*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2015, str. 215–216; Grdina, Igor, Razumevanje jezika kot konstitutiva skupnosti. Grdina, Igor, *Vozli zgodovine in spomina*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo, 2016, str. 36–38; Grdina, Igor, Neznanstveni temelji izgona Slovencev iz srednjega veka. Grdina, Igor, *Proti nezgodovini*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo, 2014, str. 45.

(словѣне, prva oseba množine) – navadno označuje Slovane,[65] to je ljudstva ali območja, kjer se večinsko prebivalstvo sporazumeva v slovanskih govorih,[66] in jim tako s tem izrazom daje generično poimenovanje; 3. da pridevnik »slovenski« in samostalnik »Sloveni« še posebej pogosto uporablja za tiste Slovane, ki živijo na obrobju sklenjenega slovanskega jezikovnega območja in tako mejijo na neslovanska ljudstva – od skrajnega severa Evrope (meja z Ugrofinci) in baltskih pokrajin (meja z Balti in Germani) do vzhodnih Alp (meja z germanskim in romanskim prebivalstvom), Panonske nižine (meja z Madžari) in južnega Balkana (meja z grško govorečim prebivalstvom). V tej zvezi je vredno opozoriti na dejstvo, da se je poimenovanje »Slovenci«, ki danes označuje moderni narod med vzhodnimi Alpami in severnim Jadranom, razvilo prav iz oblike in pomena, ki je veljalo za »Slovene« – nekdanji in sedanji Slovenci so tako etimološko nič drugega kakor Slovani.[67] Na podlagi doslej pojasnjenega je potemtakem mogoče zagovarjati stališče, da se »slovenska zemlja« anonimnega Suzdaljca verjetno v prvi vrsti nanaša na nosilce slovanskih govorov, ki prebivajo južno od Drave in se po jeziku razlikujejo od svojih severnih sosedov Madžarov.

Potovanje je kljub navidezni »eksotičnosti« v slovenskem (literarnem) zgodovinopisju že doživelo nekaj fragmentarnih odmevov. Prvič je nanj leta 1976 opozorila rusistka in literarna zgodovinarka Zlata Medic Vokač.[68] V svojem članku dobro predstavi (literarno)zgodovinski kontekst Moskovske Rusije 15. stoletja, vendar je njena glavna pomanjkljivost v tem, da Simeona Suzdaljskega, avtorja *Izidorjevega zbora*, napačno enači z anonimnim potopiscem, avtorjem *Potovanja*. Drugič je na *Potovanje* leta 1988[69] opozoril literarni zgodovinar Janez Rotar, ki ga enako napačno pripisuje Simeonu Suzdaljskemu in slednjega ne ločuje od anonimnega suzdaljskega potopisca.[70] Rotarja pri *Potovanju* zanima

65 Beseda »Slovan/-i«, ki se v sodobnem slovenskem knjižnem jeziku nanaša na ljudstva, pripadajoča isti jezikovni skupini, izvira iz češčine, češka oblika pa je le posodobljena oblika samostalnika »Slověninъ« oziroma »Slověne«.

66 Malmenvall, Kijevska Rusija, str. 215; Grdina, Neznanstveni temelji izgona Slovencev, str. 45; Popowska-Taborska, Hanna, *Zgodnja zgodovina Slovanov v luči njihovega jezika*. Prev. Karmen Kenda-Jež. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2005, str. 74–76. Glede (samo)opredeljevanja na podlagi jezika pri Slovanih je vredno omeniti tradicionalno in pomensko najbolj utemeljeno, čeprav besedotvorno manj prepričljivo, etimologijo oznake »Slovan«, po kateri ta izhaja iz samostalnika »slovo«, ki v praslovanščini in redakcijah cerkvene slovanščine pomeni »beseda«. Slovani so tako tisti, ki uporabljajo isto »besedo« oziroma govorijo isti jezik. To razlago podpira tudi dejstvo, da so Slovani svoje zahodne sosede Germane imenovali »Nemci«, dobesedno »nemi ljudje«, kar pomeni ljudje, ki govorijo drug jezik.

67 Popowska-Taborska, *Zgodnja zgodovina Slovanov*, str. 69, 75; Snoj, Marko, *Slovenski etimološki slovar* (tretja izdaja). Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2016, str. 692–693; Grdina, Neznanstveni temelji izgona Slovencev, str. 45, 49.

68 Medic Vokač, Zlata, Izidor, metropolit ruski. *Dialogi* 12, 1976, str. 559–570, 624–633.

69 Rotar, Janez, Viri Trubarjevega poimenovanja dežel in ljudstev in njegova dediščina. *Zgodovinski časopis* 42, 3, 1988, str. 315–361.

70 Rotar, *Viri Trubarjevega poimenovanja dežel*, str. 317.

pomen besedne zveze »slovenska zemlja« v luči srednjeveških in zgodnjenovoveških jezikovnih in geografskih poimenovanj, ki jih prevaja kot »slovenski«, »Slovenci« in »slovenska dežela« (nem. *windisch*, lat. *sclavonicus*, *Sclavonia*, *Sclavinia* ipd.). Takšna poimenovanja, ki jih je mogoče zaslediti denimo pri slovenskih protestantskih piscih 16. stoletja, se po Rotarjevem mnenju opirajo na starejšo tradicijo ter kažejo na specifično, geografsko zamejeno slovensko in ne generično slovansko jezikovno skupnost. Rotar dokazuje, da je v srednjem in zgodnjem novem veku vrsta (zgodovino)piscev – avtorjev latinskih, nemških, slovenskih oziroma kajkavskih in hrvaških oziroma čakavskih tekstov – tudi kajkavsko ozemlje ali, kakor ga sam imenuje, ozemlje »zahodne Panonije« prištevalo k »slovenskim deželam«, to je slovenskemu jezikovnemu prostoru. Hrvaško ime se je za to območje po njegovem mnenju dokončno uveljavilo šele sredi 18. stoletja; takrat naj bi se pojavilo tudi jasno razlikovanje med ožjo, pretežno kajkavsko govorečo Hrvaško in sosednjo Slavonijo na vzhodu, kolonizirano s štokavskimi priseljenci iz Osmanskega cesarstva. Na *Potovanje* sta doslej zadnjič leta 2011 opozorila zgodovinarja Igor Grdina[71] in Stane Granda.[72] V kontekstu preučevanja predmodernih sledov o obstoju jezikovne skupnosti kot podlage za nastanek modernega slovenskega naroda v 19. stoletju sta navedla tudi primer »slovenske zemlje« v *Potovanju*[73] in pri tem povzela Rotarjevo mnenje skupaj z njegovim napačnim enačenjem Simeona Suzdaljskega z anonimnim suzdaljskim potopiscem.

Mnenje, da Suzdaljčeva »slovenska zemlja« že v poznem srednjem veku kaže na specifično slovensko jezikovno skupnost, morda podpira ritmizirano prozno poročilo duhovnika Martinca, ki je deloval v pavlinskem samostanu v Grobniku pri Reki, o porazu hrvaške vojske proti Osmanom v bitki na Krbavskem polju leta 1493. Poročilo – vključeno v t. i. *Drugi novljanski brevir* iz leta 1495, sestavljen v cerkveni slovanščini hrvaške redakcije in pisan v glagolici[74]– pri opisovanju trpljenja krščanskega prebivalstva po krbavski bitki omenja, da so Turki »navalili na hrvaški jezik« in da so bile »takrat sužnosti podvržene vse zemlje [/

71 Grdina, Igor, Pripadnosti in identitete med preteklostjo in vizijami prihodnosti. Ahačič, Kozma in Testen, Petra (ur.), *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*. Ljubljana: Založba ZRC, Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, 2011, str. 9–20.

72 Granda, Stane, Iz jezikovne skupnosti v politični narod. Ahačič, Kozma in Testen, Petra (ur.), *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*. Ljubljana: Založba ZRC, Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, 2011, str. 215–246.

73 Grdina, *Pripadnosti in identitete*, str. 17–18; Granda, *Iz jezikovne skupnosti*, str. 226.

74 Izčrpna literarnozgodovinska raziskava o duhovniku Martincu in *Drugem novljanskem brevirju:* Čupković, Gordana, Zapis popa Martinca kao spomenik književnog djelovanja. *Umjetnost riječi* 53, 1/2, 2009, str. 1–27.

dežele] hrvaške in slovinske [/slovenske] do Save in Drave«.[75] Kakor anonimni Suzdaljec, tudi Martinac uporablja izraz »hrvaški jezik« in z njim označuje hrvaško jezikovno skupnost, obenem pa, drugače kakor avtor *Potovanja*, izrecno razlikuje med »hrvaško« in »slovinsko/slovensko zemljo«. Prva bi po logičnem sklepanju lahko pripadala »hrvaškemu jeziku« oziroma ljudstvu, druga pa »slovenskemu«. Podobnost med Martincem in Suzdaljcem je tudi v tem, da »slovensko zemljo« postavljata v prostor med Savo in Dravo. Na podlagi primerjave obeh virov je mogoče domnevati, da »slovenska zemlja« in z njo »slovenski jezik« na severovzhodu tvorita lastno enoto, ki ni enaka »hrvaški zemlji« in »hrvaškemu jeziku« na jugozahodu. Ker pa starorusko *Potovanje* omenja zgolj »hrvaški jezik« – ne pa tudi »hrvaške zemlje« – in »slovensko zemljo« – ne pa tudi slovenskega jezika – je smotrno zaključiti naslednje: mnenja o izpričanem obstoju predmoderne specifično slovenske jezikovne skupnosti, ki vključuje tudi kajkavsko prebivalstvo »zahodne Panonije«, ni mogoče izključiti kot napačnega, a je hkrati zanesljiveje ostajati pri bolj zadržani razlagi, po kateri je treba smisel Suzdaljčeve »slovenske zemlje« presojati v neposrednem odnosu do »ogrske zemlje« – s to zvezo je potopisec želel poudariti predvsem opažanje, da po reki Dravi v bližini Koprivnice poteka meja med govorci (nekega) slovanskega jezika na jugu in madžarskega na severu. V tem in podobnih kontekstih se je treba zavedati tudi omejitve, da je za srednji in zgodnji novi vek težko določati mejo, kdaj pridevnik »slovenski« oziroma njegove izpeljanke v slovanskih in neslovanskih jezikih še generično označujejo nosilce slovanskih govorov, kdaj pa že kažejo na specifične, ozemeljsko zamejene jezikovne skupnosti, kakor je denimo opazno pri Trubarjevih »Slovencih«.[76]

Zaključek

Izidorjev zbor suzdaljskega duhovnika Simeona in *Potovanje* neznanega Suzdaljca sta prvoosebni pričevanji, ključni za razumevanje odnosa (cerkvene) elite poznosrednjeveške Moskovske Rusije do Evrope in katoliške Cerkve. Med najstarejšimi teksti o firenškem koncilu, ki so na ozemlju Moskovske Rusije nastali

75 Strohal, Rudolf, *Čitanka iz književnih djela starih bugarskih, hrvatskih, srpskih i slovenačkih u I. periodu*. Zagreb: Kraljevska zemaljska tiskara, 1921, str. 162; Rotar, Viri Trubarjevega poimenovanja dežel, str. 317; Granda, Iz jezikovne skupnosti, str. 226.

76 O Primožu Trubarju, slovenskih protestantskih tekstih in oznaki »Slovenec/-i« obstaja bogata znanstvena in poljudnoznanstvena literatura. Med večino starejših in novejših avtorjev vlada konsenz, da Trubarjevi »Slovenci«, ali v jezikovno starejši obliki »Sloveni«, večinoma pomenijo specifično slovansko jezikovno skupnost med vzhodnimi Alpami, severnim Jadranom in Panonsko nižino.

sredi 15. stoletja, sta po svoji vsebinski izčrpnosti in obenem medsebojni žanrski različnosti posebej zanimivi prav ti pričevanji, ki dopolnjujeta tako latinske kot tudi grške zapise o koncilu in posledično temu dogajanju dajeta še večjo mednarodno težo, njegovi recepciji pa tudi raznoliko literarno izraznost.

Izidorjev zbor je s svojo »protilatinsko« polemično ostjo in hvaljenjem moskovske države odločilno vplival na kasnejše vzhodnoslovansko dojemanje firenškega koncila ter z njim povezanega uniatskega vprašanja. Anonimno *Potovanje* pa predstavlja prvi vzhodnoslovanski potopis, ki se posveča ekonomskim in kulturnim značilnostim katoliške Evrope. Ta potopis izkazuje posredno relevantnost tudi za slovensko zgodovino, saj vsebuje izraz »slověn'ska zemlja« (словѣньска земля), ki bi po mnenju nekaterih slovenskih (literarnih) zgodovinarjev lahko označeval prednike današnjih Slovencev in predstavljal eno najstarejših posrednih omemb Slovencev kot jezikovne skupnosti. Čeprav takšnega mnenja ni mogoče izključiti, ga je hkrati težko dokazati – ne le zaradi (pre)majhnega obsega ustreznega tekstualnega gradiva, temveč tudi zato, ker je za srednji in zgodnji novi vek meja, kdaj pridevnik »slovenski« oziroma njegove izpeljanke v slovanskih in neslovanskih jezikih še generično označujejo nosilce slovanskih govorov, kdaj pa že kažejo na specifično jezikovno skupnost, pogosto neprepoznavna. Kljub temu je kot nesporno mogoče priznati dejstvo, da *Potovanje* širše območje današnjega slovenskega ozemlja umešča v okvir evropskih političnih in cerkveno-kulturnih tokov poznega srednjega veka. Preučevanje *Potovanja* v kontekstu slovenske in srednjeevropske zgodovine med drugim kliče k nadaljnjemu raziskovanju jezikovnih označevalcev in etnonimov; s tem budi zavedanje, da so bili tovrstni pojmi prisotni tudi v predmodernih obdobjih. Čeprav takrat družbeno še zdaleč niso bili najpomembnejši, so vendarle sooblikovali mrežo raznovrstnih pripadnosti in modelov razlaganja sveta.

Viri in literatura

Objavljeni viri

Hoždenie na Florentijskij sobor. Lihačëv, Dmitrij S. (ur.), Kazakova, Natalija A. (prev.), *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, zv. 6. Moskva: Institut russkoj literatury RAN, 1999, str. 464–487, 571–574.

Krajcar, Jan (ur., prev.), *Acta Slavica Concilii Florentini: Concilium Florentinum documenta et scriptores*, zv. 11. Roma: Pontificum institutum orientalium studiorum, 1976.

Maleto, Elena I. (ur., prev.), *Antologija hoženij russkih putešestvennikov XII–XV veka*. Moskva: Nauka, 2005.

Strohal, Rudolf (ur., prev.), Čitanka iz književnih djela starih bugarskih, hrvatskih, srpskih i slovenačkih u I. periodu. Zagreb: Kraljevska zemaljska tiskara, 1921.

Literatura

Alpatov, Mihail A., *Russkaja istoričeskaja mysl' i Zapadnaja Evropa XII–XVII vv.* Moskva: Nauka, 1973.

Akišin, Sergej J. in Florja, Boris N., Isidor. *Pravoslavnaja énciklopedija*, zv. 27. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr Pravoslavnaja énciklopedija, 2011, str. 177–182.

Borozdin, Aleksandr K., Simeon, ieromonah Suzdal'skij. Polovcov, Aleksandr A. (ur.), *Russkij biografičeskij slovar'*, zv. 18. Sankt Peterburg: Imperatorskoe russkoe istoričeskoe obščestvo, 1904, str. 458–459.

Čupković, Gordana, *Zapis popa Martinca* kao spomenik književnog djelovanja. *Umjetnost riječi* 53, 1/2, 2009, str. 1–27.

Droblenkova, Nadežda F., Simeon Suzdal'skij. Lihačëv, Dmitrij S. (ur.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, zv. 2/II. Leningrad: Nauka, 1989, str. 334–336.

Fennell, John, *A History of the Russian Church to 1448*. New York: Longman, 2006.

Gavrilov, Mihail N., *Ferraro-florentijskij sobor i Rus'*. New York: Fordham University Press, 1958.

Granda, Stane, Iz jezikovne skupnosti v politični narod. Ahačič, Kozma in Testen, Petra (ur.), *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*. Ljubljana: Založba ZRC, Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, 2011, str. 215–246.

Grdina, Igor, Pripadnosti in identitete med preteklostjo in vizijami prihodnosti. Ahačič, Kozma in Testen, Petra (ur.), *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*. Ljubljana: Založba ZRC, Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, 2011, str. 9–20.

Grdina, Igor, Neznanstveni temelji izgona Slovencev iz srednjega veka. Grdina, Igor, *Proti nezgodovini*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo, 2014, str. 39–54.

Grdina, Igor, Razumevanje jezika kot konstitutiva skupnosti. Grdina, Igor, *Vozli zgodovine in spomina*. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo, 2016, str. 35–52.

Kazakova, Natalija A., Evropejskie strany v zapiskah russkih putešestvennikov XV veka. *Voprosy istorii* 33, 6, 1977, str. 37–48.

Kirillin, Vladimir N., »Hoždenie« na Ferraro-Florentijskij sobor. *Istorija drevnerusskoj literatury: analitičeskoe posobie*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2008, str. 459–468.

Malmenvall, Simon, Florentinski koncil (1438–1439): uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja. *Bogoslovni vestnik* 74, 3, 2014, str. 385–397.

Malmenvall, Simon, Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. Podlesnik, Blaž (ur.), *Pripoved o minulih letih*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2015, str. 175–239.

Medic Vokač, Zlata, Izidor, metropolit ruski. *Dialogi* 12, 1976, str. 559–570, 624–633.

Perić, Dimšo, *Crkveno pravo*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, 2006.

Plokhy, Serhii, *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Popowska-Taborska, Hanna, *Zgodnja zgodovina Slovanov v luči njihovega jezika*. Prev. Karmen Kenda-Jež. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2005.

Prokof'ev, Nikolaj I., *Kniga hoženij: Zapiski russkih putešestvennikov XI–XV vv.* Moskva: Sovetskaja Rossija, 1984.

Rotar, Janez, Viri Trubarjevega poimenovanja dežel in ljudstev in njegova dediščina. *Zgodovinski časopis* 42, 3, 1988, 315–361.

Snoj, Marko, *Slovenski etimološki slovar* (tretja izdaja). Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2016.

Egon Pelikan

Začetki slovenskega političnega katolicizma in ekumenizem

Izvleček

V razpravi avtor obravnava odnos nastajajočega političnega katolicizma na Slovenskem do vprašanja ekumenizma. Avtor predstavlja prispevke avtorjev, ki so se ob koncu 19. stoletja na Slovenskem ukvarjali s tem vprašanjem. Pri tem ugotavlja, da je slovenski politični katolicizem ostajal ujet med dve nasprotujoči si idejni usmeritvi, značilni za obdobje vladavine dveh najpomembnejših papežev 19. stoletja. Anton Mahnič in drugi vodilni pisci v Rimskem katoliku so (od leta 1888, ko je začelo izhajati to, v svojem času najpomembnejše glasilo slovenskega političnega katolicizma) tudi v vprašanju odnosa do drugih Cerkva delovali istočasno v senci psihoze Pija IX. in njegovega Syllabusa na eni strani ter intervencijami Leona XIII. na drugi strani. Slednji si je sredi 90. let 19. stoletja prizadeval tudi za pomiritev, sodelovanje ali celo eventualno ponovno združitev krščanskih cerkva. Danes s pojmom »ekumenizem« označujemo prizadevanja k skupnemu imenovalcu v nastopanju in razumevanju krščanstva. S stališča Katoliške cerkve gre za prizadevanje po povezovanju krščanskih cerkva v svetu. V prispevku avtor predstavlja zgodnje oblike tega pojava na Slovenskem. Pri tem sledi isti relaciji oziroma diskurzivnemu kontekstu, kot ga lahko opazujemo pri odnosu nastajajočega slovenskega političnega katolicizma do drugih krščanskih

cerkva – v prvi vrsti protestantizma in pravoslavja. Iskanje dialoga s krščanskimi cerkvami, ki je rezultiralo v poznejšem ekumenizmu, kot družbeni in Cerkveni pojav sovpada z omenjeno ogroženostjo od konkurenčni idej in ideologij – novih v evropski družbi. Je v svojem bistvu odgovor nanje. Lahko rečemo, da je bilo povezovanje in poznejši ekumenizem, prav tako kakor pojav političnega katolicizma pred tem, odraz reakcije Cerkve na družbo in svet, ki sta se radikalno spreminjala. In zato ni slučaj, da že v prvi številki časopisa, ki dejansko pomeni na Slovenskem »ločitev duhov« v političnem in širšem družbenem miljeju, najdemo zelo obsežno razpravo prav o ruski pravoslavni cerkvi. In tako bo z vsako naslednjo številko *Rimskega katolika* – od 32 – in pozneje tudi *Katoliškega obzornika* ter nazadnje znanstvene revije *Čas* – vse do leta 1945, če se ozremo samo na najpomembnejšo znanstveno periodiko slovenskega političnega katolicizma.

Ključne besede: Politični katolicizem, Rimski katolik, ločitev duhov, ekumenizem, pravoslavje.

Uvod

Že Peter Berger in Thomas Luckmann sta nekoč zapisala, da je Katoliška cerkev kot vodilna duhovna sila, ki je imela monopol nad tradicijo, s potencialnimi konkurenčnimi pojmovanji obračunavala tako, da jih je vključevala v tradicijo ali jih izključevala in nazadnje likvidirala.[1] V času nastajanja slovenskega političnega katolicizma strategija izključevanja ni bila več primerna – bolj koristno je postalo iskanje zavezništev in izbira »manjšega zla«.

Nasproti splošni sekularizaciji evropske družbe je Pij IX. poskušal z radikalnim retrospektivnim integralizmom »instaurare omnia in Christo«, ki ga najbolje predstavlja njegov Syllabus iz leta 1864. Pri Syllabusu preseneča nesistematična obsodba vseh mogočih sil, ki naj bi ogrožale položaj Cerkve: panteizma, naturalizma, racionalizma, socializma, tajnih društev, kulturne in šolske avtonomije, vloge države in drugih ver, npr. protestantizma, itd.

Naslednik Pija IX., papež Leon XIII., pa je nasprotno nastopil z vrsto prizadevanj in pozivov k soočanju z družbenimi spremembami, npr. s pomočjo okrožnic, o delavskem in drugih vprašanjih. Med temi je pomembno njegovo prizadevanje za pomiritev, sodelovanje ali celo eventualno ponovno združitev krščanskih cerkva sredi 90. let 19. stoletja.

1 Pelikan, Egon, *Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem*. Maribor: Založba Obzorja, 1997, str. 10.

Teza prispevka je, da so Anton Mahnič in drugi vodilni pisci v Rimskem katoliku – od leta 1888, ko je začelo izhajati to najpomembnejše glasilo slovenskega političnega katolicizma – delovali ujeti v senci psihoze Syllabusa in Pija IX. na eni ter intervencijami Leona XIII. na drugi strani.

Lahko bi celo rekli, da se je Anton Mahnič znašel »vmes« – med Pijem IX. in Leonom XIII. Ni slučajno Pij IX. (in njegov Syllabus) vzor Mahniču, Leon XIII. (in Rerum novarum) pa ideal Janeza Evangelista Kreka. Krek je bil mnenja, da je ves razdor med Bizancem in Rimom povzročila zgolj posvetna politika.[2]

Ko danes analiziramo Rimski katolik, lahko ugotovimo, da se njegova notranjepolitična usmeritev (v slovenski prostor, kjer nastopa v okviru organizacije političnega katolicizma na Slovenskem) prav tako kaže v Mahničevi uredniški politiki oz. njegovi usmeritvi »navzven« v Evropo in v svet. Dejansko je Mahnič »totalen katoličan«, pri čemer nas pogosto preseneti z zelo dobrim poznavanjem razmer drugod po Evropi. Skupaj s sodelavci (npr. Antonom Červom in drugimi v uredništvu Rimskega katolika) preseneča s seznanjenostjo z dogajanji v Evropi in svetu – vedno seveda v luči tamkajšnjega položaja in vloge Katoliške cerkve.

Čeprav so nekatera njegova stališča (npr. do Judov ali do žensk) danes videti grozljiva, pa A. Mahniču zagotovo ne moremo očitati ignorance, ne-načitanosti ali pomanjkanja argumentacije.

Rimski katolik, ločitev duhov in odnos do drugih krščanskih cerkva

Danes s pojmom »ekumenizem« označujemo prizadevanja krščanskih cerkva k skupnemu imenovalcu v nastopanju in razumevanju krščanstva.[3] S stališča Rimo-katoliške cerkve gre za prizadevanje po povezovanju krščanskih cerkva v svetu. V prispevku predstavljam zgodnje oblike tega pojava na Slovenskem. Pri tem sledim isti relaciji oziroma diskurzivnemu kontekstu, kot ga lahko opazujemo pri odnosu nastajajočega slovenskega političnega katolicizma do drugih krščanskih cerkva – v prvi vrsti protestantizma in pravoslavja.

Iskanje dialoga s krščanskimi cerkvami, ki je rezultiralo v poznejšem ekumenizmu, kot družbeni in Cerkveni pojav sovpada z omenjeno ogroženostjo od konkurenčnih idej in ideologij – novih v evropski družbi. Je v svojem bistvu odgovor nanje. Lahko rečemo, da je bilo povezovanje in poznejši ekumenizem,

2 Jurčec, Ruda, *Janez Evangelist Krek*. Ljubljana: Založba Hram, 1935, str. 76.

3 Prim. Truhlar, Vladimir, *Pokoncilski katoliški etos*. Celje: Mohorjeva družba, 1967, str. 2.

prav tako kakor pojav političnega katolicizma pred tem, odraz reakcije Cerkve na družbo in svet, ki sta se radikalno spreminjala.

In zato ni slučaj, da že v prvi številki časopisa, ki dejansko pomeni na Slovenskem idejno in politično »ločitev duhov« v političnem in širšem družbenem miljeju, najdemo zelo obsežno razpravo prav o ruski pravoslavni cerkvi. In tako bo z vsako naslednjo številko Rimskega katolika – od 32 – pozneje tudi Katoliškega obzornika in znanstvene revije Čas – vse do leta 1945, če se ozremo samo na najpomembnejšo znanstveno periodiko slovenskega političnega katolicizma tistega časa.

Že v prvi številki Rimskega katolika leta 1888 najdemo veliko panslavističnega navdušenja in izjav o rusko-slovenskem prijateljstvu. Avtorji z optimizmom gledajo na bodočnost največjega slovanskega naroda – s perspektive katoliškega, po njegovem mnenju sicer mnogo bolj kultiviranega in versko ter intelektualno razvitejšega – »najmanjšega slovanskega naroda« – kot pravijo. V Rimskem katoliku se namreč v razpravah o pravoslavju praviloma govori o pravoslavnih Rusih, Ukrajincih, Grkih, Romunih, Bolgarih, Črnogorcih, Srbih itd. Sicer tudi o cerkvah in njih svetovnih središčih – a vedno v njihovem nacionalnem kontekstu. Vsekakor pa je pomenljivo, da ni niti ene številke Rimskega katolika v letih od 1888 do 1896, v kateri ne bi bil predstavljen položaj katere od »razkolnih cerkva« slovanskih narodov (Bolgarov, Ukrajincev ali Grkov, Črnogorcev ali Romunov itd.). O teh tematikah pišejo Anton Mahnič, Josip Pavlica, Ignacij Kralj, Anton Červ in še drugi. Večina je prihajala iz vrst profesorskega zbora goriškega semenišča. V glavnem citirajo (poleg papeških enciklik in drugih dokumentov) katoliško periodiko (Osservatore Romano, La Civiltà Cattolica idr.) ter veliko nemških katoliških časopisov in tekstov (Katholische Mission, idr.). Po nemškem časopisju povzemajo tudi prispevke o položaju Katoliške cerkve v Evropi in svetu – kot je razvidno iz citirane literature.

Rubrike so praviloma sestavljene tako, da najprej predstavijo pred-zgodovino nekega ljudstva, pokristjanjevanje, potem odpad oz. »razkol«, kot se je temu takrat reklo, ter vzroke zanj – in nazadnje položaj oziroma odnos dotične »razkolniške« cerkve do papeškega Rima danes. Na koncu vsake od tovrstnih predstavitev najdemo prošnjo in molitev za ponovno vrnitev k Rimu ter nazadnje bolj ali manj optimistično pričakovanje.

Iz teh zgodnjih tekstov je razbrati, da pred drugim vatikanskim koncilom govorimo o odnosih med cerkvami na povsem drugačen način (površno – v pojasnitev – bi lahko primerjali to z razliko med pojmom multikulturalizem in interkulturalizem oziroma radikalneje: vprašanje ni bilo »ali bomo sobivali drug ob drugem«, temveč: »kdo bo koga integriral«). Vse do drugega vatikanskega

koncila velja to – bolj ali manj – tudi v kontekstu odnosov med krščanskimi cerkvami. Današnja definicija pojma »ekumenizem«, ki v skladu s sklepi drugega koncila pomeni priznavati drugim delno ali polno enakopravnost v pripadanju Kristusovi cerkvi, je nekaj precej drugačnega. V Rimskem katoliku ne manjka poročil in tudi zgodovine Katoliške cerkve v Rusiji – od pokristjanjevanja do najnovejše dobe. V goriškem semenišču je poleg že omenjenega Antona Červa za Rimski katolik pisala še vrsta drugih avtorjev, npr. Ignacij Kralj iz Dornberka.[4] Konstanten napor je vedno znova šel dokazovanju, da so bili Rusi vedno – res sicer bolj ali drugič manj, a vendar – na strani papeškega Rima. Njihov ponoven pristop h Katoliški cerkvi naj bi torej bila »vrnitev«, in ne »prestop«.[5]

Paradigma Rimskega katolika, kot vodilnega glasila nastajajočega slovenskega političnega katolicizma, pa je ostajala povsem jasna. Kot je o tem neizprosno zapisal Anton Mahnič:

> »Bedasta in neumna je trditev, da so vsi verski nazori, tudi najbolj v bistvu si nasprotujoči, enake veljave ali vsi enako brez veljave, kaker pravi Lessing v svoji priliki o treh prstanih in kaker mnogi za njim blebetajo, celo odgojitelji mladine, ne da bi pomislili kakšen nezmisel je to in kakšne nasledke ima.«[6]

V prispevku prikazujem odnos do »drugovercev«, »razkolnikov« ali »odpadnikov« (termini, ki se takrat uporabljajo) pri vodilnih ideologih slovenskega političnega katolicizma v času, ko se je ta na Slovenskem oblikoval.

V odnosu do drugih krščanskih cerkva je Mahnič na enakem stališču, kakor je v odnosu do liberalizma – ne nazadnje je npr. protestantizem najti na tem istem seznamu zmot, kot jih našteva Syllabus Pija IX. leta 1864. Tu pa se je Anton Mahnič, kot rečeno, inspiriral. Zanj je sprva razlika sploh samo v tem, da so krivoverci in razkolniki starejše zmote v primerjavi z npr. liberalizmom. Tudi tukaj je Mahnič uporabi svoj »aut-aut«:

4 Ignacij Kralj (1865–1895), slovenski rimskokatoliški duhovnik, * 13. september 1865, Dornberk, † 25. julij 1895, Gorica.

Ignacij Kralj je ljudsko šolo obiskoval v Dornberku, nato je hodil na goriško gimnazijo (1877–1885) in bogoslovje, v duhovnika je bil posvečen leta 1890. Najprej je bil eno leto kaplan v Biljani, nato prefekt v goriškem deškem semenišču, kjer je leta 1892 zbolel za tuberkulozo. Že v gimnaziji, še bolj pa v bogoslovju, se je učil slovanskih jezikov, francoščine in angleščine in po Mahničevih navodilih prebiral modroslovne, apologetične in zgodovinske knjige ter se vadil v pisanju.

5 Kralj, Ignacij, Nekaj zanimivejših poglavij iz ruske cerkvene zgodovine od XIII do XVII stoletja. *Rimski Katolik*, 5/1, 1892, str. 61–79.

6 Mahnič, Anton, Raznoterosti. *Rimski Katolik*, 4/3, 1891, str. 258.

»Nočemo dalje naštevati drugih razlogov, kateri vtrjujejo katoliški cerkvi zavest, da je ona in le ona edina nositeljica absolutne resnice. Iz teh in drugih razlogov se poraja tako zvana katoliška nestrpnost. Ta pa je le nestrpnost v teoriji ali v načelu, katero sloni na neovrgljivem stavku, da je resnica le ena in ne more biti nego le ena, nedeljiva.«[7]

Avtorja Anton Červ in Anton Mahnič pa že v prvi številki Rimskega katolika leta 1888 kljub temu ugotavljata, da sta Cerkvi zagotovo mnogo nevarnejša liberalizem in ateizem kakor pa pravoslavje … Razkolnik naj bi bil »manjše zlo« in ob tem Anton Červ pogosto celo rad pohvali »ruske brate«:

»Ruski narod ni še pokvarjen, edina nesreča njegova je razkol; voščili bi iz srca onim izmozganim zapadnikom, ki najhuje lajajo na Rusijo, ki so skoraj docela krščansko kulturo slekli in oblekli moderno barbarstvo, vsaj nekoliko kreposti in vrline dobrega, toda sedaj še nesrečnega ruskega mužika.«[8]

Ostrejša ločnica je tako potekala med katoliško in protestantskimi cerkvami:

»Katoliška cerkev razločuje mej krivoverstvom in razkolom; […] Nesrečni so sicer razkolniki [*pravoslavne cerkve, op. E. P.*], ker so odkrhani od Petrove skale, podlage stalnosti in življenske moči; toda tako nesrečni niso, kakor krivoverci [*protestanti, op. E. P.*], ki niso le vezi, z apostolsko Stolico pretrgali, temveč tudi podstavne resnice sv. vere in večji del sv. zakramentov zavrgli. Odcepljene veje [*pravoslavci, op. E. P.*] so nesrečni naši bratje, toda popolnem izsušena ta mladika še ni; Gospod je še ni vrgel na ogenj, metati je tudi mi ne smemo. […] Seveda treba tu razločevati mej „ignorantia culpabilis“ in „ignorantia inculpabilis“. Ali, kdor kolikaj kulturne razmere v Rusiji pozna, pritrdil mi bode, da je mej 60 milijon razkolnikov gotovo 90 % v nezakrivljeni zmoti.«[9]

V spisu, v katerem se prepleta očitno slovansko čustvo z idejo vrnitve »izgubljenega pravoslavnega brata« v skupno katoliško občestvo, Červ jasno napoveduje, da je ponoven vzpon katoliške vere in pristop k Rimu še mogoč in bo zdravilo mnogim težavam ruske družbe:

7 Mahnič, Anton, AUT – AUT. *Rimski Katolik*, 4/3, 1891, str. 367.
8 Červ, Anton, Črtice o ruski cerkvi. *Rimski Katolik*, 1/1, 1888, str. 46.
9 Ibid., str. 47.

»Trdno sem prepričan, da je nevidni Glavar sv. cerkve že začel vspešno elektrizovati mertvoudno razkolniško družbo; vidni glavar svete cerkve, slavno vladajoči naš sv. Oče papež je izvabil iskro iz presv. Serca Jezusovega, ožaril ž njo apostola slovenska sv. Cirila in sv. Metodija, čarobni žar svetili apostelj ev vnel je tisoče katoliških src, iz katerih ljubezni plamen do daljne Rusije sega, že začenja po malem osvitljevati in greti. Resnično otrpnjeni ruski kolos se je začel gibati, kaker zasipi snega po brezmernih njegovih ravninah početkom maja, začela se je njegova dušna odeja vsaj že solziti.«[10]

In optimistično zaključuje:

»Prihranim za drugo razpravo opisovanje raznih veselih znamenj, ki vsako katoliško, posebno pa slovansko srce z veliko tolažbo in upanjem navdajajo, da ni več daleč čas, ko bomo skupno z vshodnimi brati zapeli: „Quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.“«[11]

Še bolj zanimiv je v nadaljevanju argument, ki naj bi vezal obe Cerkvi. V slovansko-vzajemnem duhu zaključuje avtor pregled zgodovine krščanstva v Rusiji, od pokristjanjevanja, prek »mongolskega jarma« do Petra Velikega in nazadnje najnovejše dobe, z aktualnim očitkom slovenskim in avstrijskim »liberalcem – narodnjakom«:

»Bog daj, da bi bili ti trudi za nepopolno pokristijanjenje ruske šole zarija napovedujoča zlato solnce pravega pokristjanjenja katoliško-verske šole. Zdrava reakcija proti brezverski šoli se je v Rusiji vzbudila in se od dne do dne vidno krepi; pristni narodnjaki so vsi za versko šolo; najhuje se potegujejo za verski značaj šole ravno ultranarodnjaki, katerim sta narodnost in pravoslavje neločljiva; samo stranka blaziranih zapadnikov bi rada še dalje ohranila na telesu ruske države rak-rano brezverske šole. Kaker je začela Rusom presedati liberalna šola, tako so je tudi pri nas vsi konservativni elementi do grla siti. Tolaživno znamenje boljše bodočnosti je, da se je začelo v Avstriji in v širni Rusiji ob enem mogočno gibanje za versko odgojo mladine. Čudno pa se nam zdi, da velik del avstrijskih slovanskih narodnjakov verske šole ne mara, čeravno pri nas cerkev ne skuša šole popolno svoji oblasti podvreči, tem več le po svojem višem poklici krščansko odgojo mladine vtrjevati

10 Červ, Anton, *Črtice o ruski cerkvi*, str. 49.

11 (»Glejte, kako dobro in kako prijetno je, če bratje složno prebivajo skupaj!«)
Červ, Anton, *Črtice o ruski cerkvi*, str. 49.

in povspeševati, ko se pa ruska cerkev trudi vse niže šole popolnem v svojo oblast vdobiti in vse svetne elemente od vzgoje koliker mogoče izključiti in se vsakemu neposrednemu svetnemu nadzorstvu izviti.«[12]

Ob pohodu liberalizma v Avstriji avtor komentira ruske razmere v kontekstu liberalizma in panslavizma v Avstriji, ko vleče vzporednice, ki imajo jasno protiliberalno ost:

»In vender v Rusiji narodnjaki tako čisto cerkveno šolo podpirajo; kdor ni pravoslaven, pravijo, ni „ruski". Brezverec ni pravi Slovan, smelo trdimo tudi mi: pravega krščanstva nihče ne odkroji od pravega slovanstva.«[13]

Vendar – kot rečeno – poteka obravnava »razkolnikov« v nekakšni alternaciji. Ton je pozneje (leta 1892) spet močno zaostril sam Mahnič, ki je izrekal ostre sodbe o ruski pravoslavni cerkvi. Tudi najostrejšo, kar jo je zaslediti v 32 zvezkih Rimskega katolika:

»Mi menimo, **da je iztočna cerkev ne samo razkolna ampak tudi krivoverska** in da je treba to jasno povdarjati pri zedinjenji. Pri vsakem pogajanji je namreč treba jasno govoriti; polovičarstvo, diplomatizovanje, prikrivanje, laskanje ne prinese nikdar prave sprave. Resnico je treba povedati, posebno pri verskih, večnih resnicah, in samo resnica bo zmagala.«[14]

Enakopravnost je bila torej možna zgolj v obliki integracije oziroma znotraj Katoliške cerkve. Nasprotniki, odpadniki, razkolniki, pogani itd. so termini, ki jih v zvezi z drugimi cerkvami srečamo v diskurzu nastajajočega političnega katolicizma.[15]

12 Červ, Anton, *Črtice o ruski cerkvi*, str. 178.

13 Červ, Anton, *Črtice o ruski cerkvi*, str. 178.

14 Mahnič (Borodinov), Anton, Cezarizem in bizantinstvo v izhodnem razkolu. *Rimski Katolik*, let. 5, št. 1, 1892, str. 80–81.

15 Kermauner, Taras, Mahničev odnos do sodobne slovenske literature – posebej do Stritarja. *Mahničev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba v Celju, 1990, str. 253.

Pismo Leona XIII. o vzhodnih cerkvah leta 1894

Leta 1894 je za radikalen preobrat poskrbel papež Leon XIII. s »**Pismom o vzhodnih cerkvah**«. V kontekstu odnosov do pravoslavnih cerkva lahko pismo primerjamo z okrožnico »Rerum novarum« **leta 1891** v kontekstu problema delavskega vprašanja. V pismu poziva k edinosti in ureja vrsto konkretnih pravnih in praktičnih problemov v odnosu do »vzhodnih cerkva«. Poziva npr. celo k vzajemnemu »ne-prevzemanju« vernikov in odreja vrsto določb, ki so naravnane na sobivanje cerkva v prostorih »stika« (vprašanja obiskovanja obredov, lokalnega sodelovanja cerkva, vse do konkretnih vprašanj mešanih zakonov itd.). Ta vprašanja so bila – še posebej na področjih stika – takrat družbeno zelo pomembna.

V Rimskem katoliku je pismo Leona XIII. delovalo kot nasprotje dotedanjega Mahničevega pristopa. V članku z naslovom »Grško-slovanski razkol na vshodu« se Rimski katolik posveti novonastali situaciji kot posledici apostolskega pisma. Seveda še vedno v drži paternalizma, a v že povsem drugih tonih. Za to je bil zdaj zadolžen prefekt v goriškem semenišču, Ignacij Kralj:

> »Do 125 milijonov vshodnih kristijanov je torej ločenih od papeža, od namestnika Kristusovega, in mej temi celih 90 milijonov Slovanov […] Da torej mi katoličani vshodne kristijane ozdravimo od razkola, […] poznati moramo tudi razkolnika samega. Le tedaj bomo znali z razkolniki tako delati, da jih za Kristusovega namestnika gotovo pridobimo.«[16]

Glede na do sedaj objavljeno v Rimskem katoliku se dejansko zdi, da se je Mahnič, ki mu je bila poprej maksima Syllabus Pija IX., zdaj znašel v položaju, ko se je moral prilagoditi novim načelom »Pisma Leona XIII.«. Glede na vse, kar je v zadnjih letih hudega povedal na račun »vzhodnih razkolnikov«, se je moral potruditi. O priznavanju sv. Očeta na primer zdaj pravi:

> »Trdi se, da vshodni kristijani primata papeževega ne priznavajo. Dejansko ga res ne priznavajo – nasprotno trditi bi bilo blazno [*tako opraviči svoje poprejšnje pisanje, op. E. P.*]. Vedenje vshodnih kristijanov priča prejasno to žalostno resnico. Vender spekulativno ga priznavajo. Liturgične knjige vshodnih kristijanov same učijo, da je Kristus vstanovil primat. […] Tudi ne morejo tajiti, da so v onih občnih cerkvenih zborih, katere sami priznavajo, imeli vsikedar predsedništvo rimski papeži. Nekoji celo priznajo nekak

16 Kralj, Ignacij, Grško-slovanski razkol na vshodu. *Rimski katolik*, 7/1, 1895, str. 72.

primat rimski cerkvi – a le primat »časti«! – ne jurisdikcije! […] **Jasno je torej, da mej pravim heretikom in vshodnim kristijanom je velika razlika. Prvi taji dogmo o primatu spekulativno in dejansko – poslednji pa le dejansko.**«[17]

Razlika je zdaj očitna, če spomnimo na Mahničevo mnenje o vzhodnih cerkvah izpred treh let, ko je menil: »Mi menimo, da je iztočna cerkev ne samo razkolna ampak tudi krivoverska.«[18] Zdaj pa v istem Rimskem katoliku beremo, da »zapadne i vzhodne kristjane ločijo bolj predsodki kakor objektivni razkol«.[19]

In še glede primerjave s protestantizmom – seveda zdaj, po pismu Leona XIII.:

»Zapadni katoličani stavijo glede dogme vshodne kristijane v isto vrsto – s protestanti!!! Kolika krivica! Protestanti niso ohranili skoro nobene dogme, skoro nobenega zakramenta – vshodni kristijani so ohranili skoro vse dogme in vse zakramente. Protestanti so od prevelikega novotarstva vse staro zavrgli posebno obrede, vshodni kristijani pa so vse staro obranili od prevelike konservativnosti in odrvenelosti!

Vshodne obrede imajo zapadni kristijani za „razkolne" ali vsaj za manj katoliške od latinskih. Ni res, vsi obredi, vshodni in zapadni so enako katoliški, in vshodni so še starejši od latinskih.«[20]

Ponujena roka Leona XIII. je bila s strani carigrajskega patriarha ostro zavrnjena. Seveda v predlogu ni moglo biti načeto vprašanje primata rimskega papeža, kar je že samo po sebi pomenilo, da do tesnejšega zbližanja ni moglo priti. Ta del doktrine zadeva namreč bistvo Katoliške cerkve vse do danes.[21]

Odgovor vesoljnega patriarha pravoslavne cerkve in svete sinode (Carigrajski patriarh Antim VII.) je v ostrem odgovoru poudaril, da je združitev cerkva nemogoča iz naslednjih razlogov:

1. Pravoslavna cerkev vidi zrcalno – razkolnike v zahodni cerkvi.
2. Patriarh zavrača papežev primat.
3. Ponuja diametralno nasproten predlog – v prvi vrsti naj se rimski papež najprej odpove primatu.

17 Ibid., str. 73.
18 Mahnič (Borodinov), Anton, *Cezarizem in bizantinstvo*, str. 80–81.
19 Kralj, Ignacij, *Grško-slovanski razkol*, str. 78.
20 Ibid., str. 80.
21 Prim. Grivec, Franc, *Cerkev,* druga izdaja (prva izdaja 1924). Ljubljana: Ljudska tiskarna v Ljubljani, 1943, str. 194.

4. Navaja »nepremostljive« razlike, ki da so posledica novotarij, ki jih je od 9. stoletja naprej uvajala Katoliška cerkev v obredje.

5. »Novotarije« v zahodni cerkvi je treba preklicati. Potem jih našteje nekaj:

1. Zahodna cerkev naj se vrne k staremu dogmatičnemu in v pravnemu stanju enakosti;

2. Sv. Duh izhaja od Očeta, toda na zahodu so že v devetem stoletju začeli napadati in spreminjati sveti simbol vere, sestavljen in potrjen od občnih zborov, in samovoljno se je začela širiti misel, da sv. Duh izhaja tudi od Sina;

3. Še v trinajstem stoletju se je ohranilo krščevanje s trikratnim potapljanjem, kar jasno pričajo same potapljalnice, katere se še nahajajo ohranjene v starejših cerkvah v Italiji. Toda v poznejših časih je vpeljano in sprejeto škropljenje in oblivanje v papeževi cerkvi, katera še ostaja pri tej novotariji;

4. Več kot tisoč let, na vzhodu in zahodu opravljala Božjo Evharistijo s kvasnim kruhom, kar pričajo tudi sami papeževi bogoslovci, ljubitelji resnice; toda papeževa cerkev je že v 11. stoletju napravila novotarijo v tem, da je v skrivnost Božje Evharistije vpeljala in rabila brezkvasni kruh;

5. Pozneje je rimska cerkev tudi v tem pokazala svojo novotarijo, ko je samovoljno sprejela, da se posvečevanje svetih darov zgodi z izgovarjanjem Gospodovih besed: „Vzemite in jejte, to je moje telo, in pijte iz njega vsi, kajti to je moja kri“;

6. Papeževa cerkev je od 9. stoletja naprej tudi v tem oziru vpeljala novotarijo, ko je svetnim ljudem vzela (odrekla) sv. obhajilo iz sv. keliha, kar naj bi bilo nasprotno Gospodovi zapovedi;

7. Novotarije o ognju vic, o preostanku zasluženja svetnikov in o njih delitvi (za denar) tistim, ki molijo;

8. Pred 40 leti sprejeta dogma, izpoveduje nenavadno versko resnico o brezmadežnem spočetji Božje Porodnice in prave Device Marije;

9. Nove dogme o popolnem prvaštvu rimskega škofa, kot naslednika Petrovega, ker rimsko cerkev ni prav za prav osnoval Peter, čigar apostolsko delovanje v Rimu je v zgodovini popolnoma neznano, temveč nebeški apostol nevernikov Pavel;

10. Rimski škof (papež) je od nekdaj samo prvi med enakimi;

11. Vsaka posamezna cerkev se svojim lastnim poglavarjem na vshodu in zahodu je bila popolnoma neodvisna in samovpravna od časa sedem vesoljnih zborov;

12. Na podlagi zgodovinskih neresnici s slabim namenom se je govorilo, da je staro krščanstvo tako rekoč dalo rimskim škofom primat;
13. Na koncu devetnajstega stoletja še bolj širi že obstoječi jez, ko je, kakor znano, razglasila nezmotljivost rimskega škofa – na veliko začudenje krščanskega sveta![22]

Seveda je bilo očitno, da razloga za oster odgovor ne gre iskati v očitanih »novotarijah«. Za odgovorom je stala vrsta političnih interesov, vplivov politike na cerkev in obratno, predvsem pa je šlo za več kot 1000-letno ločenost krščanskega sveta, ki ostaja tudi danes težko premostljiva. Spremenilo pa se je marsikaj, kar je bilo predmet očitkov carigrajskega patriarha.[23]

Polemiko s Carigrajskim patriarhom zdaj Mahnič nadaljuje v več nadaljevanjih leta 1895 in 1896. V neverjetni doslednosti, zagnanosti, skoraj apologetični obsesiji zavrača očitek za očitkom, ki ga je na Leona XIII. naslovil Carigrajski patriarh Antim VII.

Zaključuje v zadnji številki svojega časopisa, pred odhodom na Krk. Nazadnje naj bi za jezo Carigrajskega patriarha in ostro zavrnitev ponujene roke Leona XIII. bil kriv – vsaj po Mahniču – zgolj slab prevajalec:

»Toda Patrijarhu so papeževo pismo popačeno preložili na grški jezik in tako njegova dolženja rimskega papeža nimajo stvarne podlage.«[24]

V nasprotju z današnjim »Ecclesia semper reformanda« je takrat ves napor očitno šel v smer dokazovanja, kdo se je od časov nove zaveze bolj ali manj ali nič spremenil … Mahnič je to dobro opazil – čeprav je enako zavzeto uporabljal argumente o starožitnosti in nespremenljivosti Katoliške cerkve tudi sam. Značilno za spretnost njegove retorike, za slučaj, ko bi kateri od očitkov držal, pa glede novotarij v cerkvi zaključuje:

»Vshodniki bi morali pomisliti, da cerkev je živo telo Kristusovo, a ne mrtvo truplo. Neživa bitja, kakor kamen ali ruda, ostanejo seveda ista le, ako ohranijo vedno isto obliko. A drugače je pri živili bitjih. Ona se morejo vedno pregibati in razvijati, ne da bi prenehala njih istovitost. Tako živo bitje, rekli

22 Mahnič, Anton, Odgovor vesoljnega patriarha (II. del), (Prevod iz srbskega lista: CPBOBPAH), *Rimski katolik*, 8/2, 1896, str. 186.

23 Truhlar, Vladimir, *Katolicizem v poglobitvenem procesu* (glej poglavje Skupno obhajilo cerkva). Celje: Mohorjeva družba, 1971, str. 180–184.

24 Mahnič, Anton, Kratke opazke k »Odgovoru vesoljnega Patrijarha«. *Rimski katolik*, let. 8, št. 2, str. 192.

smo, je Kristusova cerkev, ki jo oživlja in giblje sv. Duh. Ravno negibljivost ali odrevenelost bi bilo znamenje, da jo je zapustil sv. Duh.«[25]

Leta 1896 je izšla zadnja številka Rimskega katolika, Antona Mahniča pa je prav Leon XIII. imenoval za škofa na Krku. Njegovo delo in njegova vodilna vloga ideologa katoliškega gibanja sta se selili na Kranjsko, v Ljubljano, kjer ju je prevzemal mladi in prodorni, predvsem pa izredno razgledan in načitan dr. Aleš Ušeničnik s Katoliškim obzornikom in pozneje revijo Čas.

Sklep

Če pomislimo na dejstvo, da ni številke Rimskega katolika – ki je ob koncu 19. stoletja bilo osnovno glasilo slovenskega političnega katolicizma – brez obsežnejše razprave o položaju drugih krščanskih cerkva v Evropi in svetu, lahko rečemo, da je to, kar so »na notranji fronti« Mahniču pomenili liberalizem, socialna demokracija, vprašanje parlamentarne demokracije, t. i. žensko vprašanje, antisemitizem ali razmerje med vero in narodnostjo, »navzven, na zunanji fronti« pomenil odnos do drugih cerkva. Besedo »fronte« sem si sposodil kar pri Mahniču, ker je šlo pri njem brez dvoma za »bojni pohod«, kakor sam pravi, in mu v terminologiji vojaških pojmov nikoli ne manjka.

Obeh front, »zunanje« in »notranje«, se je Mahnič loteval enako strastno in dosledno in tudi če se z njim v marsičem ne moremo strinjati, ostaja dejstvo, da je bil izredno sistematičen, zelo načitan in na trenutke tudi izjemno duhovit pisec – včasih nastopa celo z neverjetnim cinizmom, čeprav to lastnost najbrž težko združimo z verskimi čustvi.

Sklenemo lahko z mislijo, da je nagovarjanje krščanskih cerkva s strani Katoliške cerkve ob koncu 19. stoletja bilo posledica soočanja z modernizacijo evropske družbe in posledično iskanja zavezništev – kar velja ne nazadnje vse do danes.

Šele po drugem vatikanskem koncilu so se izključujoča stališča spremenila. Najprej na globalni ravni in nato v Katoliški cerkvi na Slovenskem. Za ljudi, kot sta bila dr. Truhlar ali škof dr. Grmič, je bila to novost tudi na marsikaterem od ekumenskih področij.[26]

25 Mahnič, Anton, *Kratke opazke*, str. 193.

26 Prim. Truhlar, Vladimir, *Krščanske vrednote pri ločenih bratih, Pokoncilski katoliški etos*. Celje: Mohorjeva družba, 1967, str. 42–48.

V bistvu pa je šlo v Mahničevem času, kakor gre danes, za večstoletni različni zgodovinski in kulturni razvoj, predvsem pa za interese posameznih pravoslavnih cerkva, ki imajo stoletja stare spore glede teritorija, meja, pristojnosti v posamezni regiji itd. Pomislimo samo na pravoslavno sinodo na Kreti leta 2016, kjer so se pokazale tako nepremostljive razlike kakor, in pa predvsem, politični interesi oziroma politična zaledja posameznih pravoslavnih cerkva.

Ne nazadnje pa je Katoliška cerkev bila – in je še danes – izpostavljena spopadu s sekularizacijo, različnim oblikam udejanjanja ločitve Cerkve od države itd. – pravoslavne cerkve pa so marsikje, nasprotno, našle zavetje prav v kontekstih nacionalnih držav … To še posebej velja tudi za novo-staro vodilno silo pravoslavja: rusko pravoslavno cerkev.

Viri in literatura

Viri

Červ, Anton, Črtice o ruski cerkvi. *Rimski Katolik*, 1/1, 1888, str. 45–56.

Kralj, Ignacij, Grško-slovanski razkol na vshodu. *Rimski katolik*, 7/1, 1895, str. 68–89.

Kralj, Ignacij, Nekaj zanimivejših poglavij iz ruske cerkvene zgodovine od XIII do XVII stoletja. *Rimski Katolik*, 5/1, 1892, str. 61–79.

Mahnič, Anton, Raznoterosti, Kaj loči učitelje od duhovnikov. *Rimski Katolik*, 4/3, 1891, str. 257–259.

Mahnič, Anton, AUT - AUT. *Rimski Katolik*, 4/3, 1891, str. 367.

Mahnič, Anton (Borodinov), Cezarizem in bizantinstvo v izhodnem razkolu. *Rimski Katolik*, 5/1, 1892, str. 79–98.

Mahnič, Anton, Kratke opazke k »Odgovoru vesoljnega Patrijarha«. *Rimski katolik*, 8/2, 1896, str. 190–197.

Mahnič, Anton, Raznoterosti. *Rimski Katolik*, 4/3, 1891, str. 258.

Literatura

Grivec, Franc, *Cerkev*, druga izdaja (prva izdaja 1924). Ljubljana: Ljudska tiskarna v Ljubljani, 1943.

Jurčec, Ruda, *Janez Evangelist Krek*. Ljubljana: Založba Hram, 1935.

Kermauner, Taras, Mahničev odnos do sodobne slovenske literature – posebej do Stritarja. *Mahničev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba v Celju, 1990.

Truhlar, Vladimir, *Pokoncilski katoliški etos.* Celje: Mohorjeva družba, 1967.

Truhlar, Vladimir, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*. Celje: Mohorjeva družba, 1971.

Pirjevec Jože

Ricmanjska afera

Izvleček

Ricmanjska afera, vezana na odločitev prebivalcev te majhne vasi tržaškega brega, da na začetku 20. stoletja prestopijo iz katoliškega obreda v uniatski obred, spada v okvir narodnega boja med Slovenci in Italijani v jadranskem prostoru. Šlo je za poudarjanje »slovanske« identitete, ki je zelo vznemirilo tako posvetne kot cerkvene oblasti, hkrati pa tudi za uveljavitev avtonomije lokalne skupnosti, samozavestne zaradi božje poti v čast sv. Jožefa, ki je dajala Ricmanjem pomembno vlogo znotraj slovenskega verskega življenja na Primorskem.

Ključne besede: Ricmanje, Katoliška cerkev, slovenska manjšina, unijatstvo, začetek 20. stoletja.

Breg je področje ob miljskem zalivu vzhodno od Trsta, tam, kjer se začenja istrski polotok. Poglavitno središče omenjenega prostora je Dolina, sedež županstva in župnije, med najbolj slikovitimi zaselki pa so Ricmanje, ugnezdene v strmo pobočje, primerno za nasade trt in oljk. Nastanek vasi sega v rimske čase, če ne celo v ilirske in keltske, že dalj časa pa jo naseljujejo Slovenci. V fevdalni dobi

so bili tlačani plemiške družine Bonomo, iz katere je izhajal tisti tržaški škof, ki je bil na začetku 16. stoletja učitelj in zaščitnik Primoža Trubarja. Vasica bi ostala anonimna, če bi se v njeni cerkvi, posvečeni sv. Juriju, leta 1749 ne zgodil čudež. Pred oltarjem sv. Jožefa naj bi se sama od sebe prižgala zaprašena, pozabljena viseča svetilka. Treba je povedati, da je v Ricmanjih že od srede 17. stoletja obstajala Bratovščina sv. Jožefa, ki je verjetno nastala zaradi epidemije kolere. V času velike umrljivosti so se ljudje zatekali k božjemu redniku, saj sta ob njegovi smrtni postelji stala Jezus in Marija. Člani bratovščine, ki jo je leta 1693 potrdil papež Inocenc XII. in jo obogatil s številnimi odpustki, so tudi skrbeli za večno luč pred Jožefovim oltarjem. Sto let kasneje pa je ta navada zamrla, tako da je skrivnostni prižig svetilke vzbudil veliko pozornost. Tržaški škof Jožef Leopold Petazzi (Petač) pa tudi dolinski župnik sta reagirala nadvse previdno. Večkrat so bila cerkvena okna in vrata zapečatena, da bi se nihče ne mogel pretihotapiti v stavbo, svetilko so zavili v papir in jo zapečatili, po tleh so baje natrosili pepel, da bi do nje nihče ne mogel neopazno priti. Vse zastonj: svetilka je gorela, tako da je na koncu škof moral priznati »to znamenje od zgoraj«. Petega maja 1749 je v Ricmanjih dovolil češčenje sv. Jožefa z mogočno procesijo, ki je pomenila začetek množičnega romanja v to zakotno vas. Cerkev sv. Jurija so preimenovali v cerkev sv. Jožefa, jo do leta 1770 povsem prezidali v neo-klasičnem slogu in seveda obnovili Bratovščino sv. Jožefa. Najbolj imeniten od vseh romarjev je bil leta 1750 avstrijski nadvojvoda Jožef II., sin in naslednik Marije Terezije, ki je v imenu vladarice prinesel s sabo čudovit, dragoceno vezan mašni ornat. Ko je po njeni smrti leta 1780 stopil na prestol, je v okviru svoje cerkvene reforme Bratovščino sv. Jožefa sicer razpustil, ni pa se dotaknil cerkve, kakor je to storil s cerkvijo na sv. Gori, ki jo je dal porušiti. Romanja so se tako nadaljevala, pri čemer so dosegala vsako leto višek 19. marca na praznik sv. Jožefa in na praznik Varstva sv. Jožefa, tretjo nedeljo po Veliki noči. Pri tem ne gre spregledati, da so prinašala vaščanom tudi gmotni dobiček, saj so množici vernikov ob teh prilikah lahko prodajali svoje proizvode, predvsem kruh, vino, jajca, pršut.[1]

Že proti koncu 18. stoletja so Ricmanjci skušali dobiti svojega kaplana, kar so tudi dosegli leta 1787, v upanju, da je to prvi korak k osamosvojitvi od dolinske župnije. Temu se je slednja seveda odločno upirala iz prestižnih, a tudi gmotnih razlogov. Leta 1830 jo je podprl novi tržaški škof Matevž Ravnikar, ki se je uprl »pretiranim zahtevam« vaščanov in se postavil na stran župnika in kaplana v Dolini. Potrdil je med drugim vse pravice do raznih nabirk in prispevkov v naravi, ki so mu jih bili dolžni Ricmanjci. Problem je ostal odprt tudi v naslednjih

1 Kuret, Boris, *Ricmanje in Log.* Trst: SKD Slavec, 1994; Kosmač, Angel, *Ricmanje včeraj in danes ali kratek sprehod skozi zgodovino neke vaške in cerkvene skupnosti*. Trst: Mladika, 1997.

desetletjih, čeprav je bil zastrt tudi zaradi sporov liturgičnega značaja, kot na primer, kje in kako organizirati vsakoletno procesijo »sv. Rešnjega telesa«. V drugi polovici stoletja se je še zaostril zaradi gospodarske krize, ki je zajela Ricmanje kot posledica hude bolezni trte, zaradi katere je pridelek vina močno upadel. Ljudje so morali iskati delo v tovarnah in obrtništvu, ženske so pekle kruh in ga prodajale v Trstu, bile pa so tudi perice za meščansko gospodo.[2] To socialno razslojevanje je prineslo nove ideje liberalnega in socialističnega kova, predvsem pa močan vzpon nacionalne zavesti. Šlo je za reakcijo do vedno bolj agresivnega italijanskega iredentizma, na čelu katerega so stali v glavnem prostozidarji pogosto judovskega izvora.[3] Za te kroge, ki so imeli v tržaški občini in deželi zaradi tako imenovanega »kurialnega« volilnega sistema, vezanega na premoženje, absolutno večino, je bilo moteče vse, kar je bilo slovensko. Celo prepevanje »Tantum erga« v slovenščini v predmestnih tržaških cerkvah ali nošenje bandera ob procesijah Bratovščine sv. Cirila in Metoda.[4] Da ne govorimo o slovenskih pridigah ali o slovenski nedeljski maši v stolnici sv. Justa. Pri tem je treba reči, da so bili v 19. stoletju vsi tržaški škofje Slovenci ali Hrvati, da pa se s svojimi prav tako številnimi slovenskimi duhovniki pogosto niso znali dovolj odločno upreti iredentističnemu pritisku, ki so mu bili izpostavljeni.

V takih razmerah je leta 1898 prišel za kaplana v Ricmanje sedemintridesetletni Anton Požar. Doma je bil iz Goč pri Vipavi, po domači osnovni šoli je v Trstu obiskoval nemško gimnazijo, nato pa semenišče v Gorici, ki je bilo kot na ravni univerze. Leta 1884 ga je tržaški škof Glavina posvetil za duhovnika. V veliki revščini je nato kaplanoval po raznih istrskih vaseh, se pa obenem vpisal na juridično fakulteto v Gradcu, kjer je tudi doktoriral iz prava. To mu ni bilo dovolj. Na Dunaju je istočasno obiskoval tudi filozofsko fakulteto, študij pa sklenil v Innsbrucku. Na tega ambicioznega mladega človeka so postali pozorni Ricmanjci in ga povabili, naj zasede mesto kaplana, ki se je pravkar izpraznilo. Škof Šterk je odločitev potrdil. Po umestitvi je Požar takoj zahteval zase funkcijo »samostojnega vikarja« (vicarius expositus) in se pri tem skliceval na beske in škofovske odredbe iz konca 18. stoletja ter na razsodbo državnega sodišča iz leta 1892, ki so svetišču sv. Jožefa priznavale poseben pomen, njegovemu skrbniku pa državno plačo. Obenem je Požar razvil živahno pastoralno dejavnost, saj je med drugim leta 1899 ob 150. obletnici božje poti organiziral veliko slovesnost,

2 Kosmač, *Ricmanje včeraj in danes*; Kuret, *Ricmanje in Log.*

3 Pirjevec, Jože, Benito Mussolini in Slovenci. *Acta Histriae* 24/4, 2016, str. 723.

4 Valdevit, Giampaolo, *Chiesa e lotte nazionali: il caso di Trieste (1850–1919).* Videm: Aries Edizioni, 1979; Štrajn, Pavel, Afera cerkvene zastave sv. Cirila in Metoda pri Sv. Jakobu v Trstu. *Jadranski koledar*, 1970, str. 191–195.

ki je bila nadvse uspešna. Bil je tudi soustanovitelj Zbora svečenikov sv. Pavla in očitno zelo cenjen med sobrati, saj so prav njemu poverili nalogo, da pripravi peticijo na Sv. sedež v Rimu za primerno proslavo sv. bratov Cirila in Metoda. Pri tem so vedeli, da imajo v papežu Leonu XIII. naklonjenega sogovornika, saj se je slednji angažiral v ekumenskem smislu in celo trdil, da je »Bog poklical prav slovanske narode za svoje velike načrte …«[5]

Ostri nacionalni spopad, ki se je razvil na Primorskem in v Istri v drugi polovici 19. stoletja, je slovenskim in hrvaškim duhovnikom narekoval narodnoobrambno držo, pri čemer so predvsem Hrvati začeli odkrivati in uvajati v bogoslužje glagolico, ki je bila v preteklosti razširjena, a je zamrla okrog leta 1830. Slovenski duhovniki so bolj gojili ljudsko petje v domačem jeziku, kar pa je bilo iredentistom, kot smo povedali, trn v peti. Kongregacija za sv. obrede v Rimu je na ponovni vzpon glagolice – verjetno pod pritiskom italijanskih krogov – reagirala tako, da je leta 1898 dovolila njeno rabo, toda samo v cerkvah, kjer je bila v rabi vsaj pred 30 leti. Šlo je za trdo stališče, ki ga tržaški škof Andrej Marija Šterk ni hotel objaviti v škofijskem listu in je vzbudilo takšen odpor, da so ga morali v Rimu dve leti kasneje spremeniti: glagolica je bila dovoljena v cerkvah, kjer je bila nekoč v rabi, tudi če je zamrla. Kar zadeva Ricmanje, je bil ta odlok delno ugoden, saj so v neki stari omari leta 1871 našli *Glagolski misal* iz leta 1483, ki je bil tiskan v Benetkah komaj trideset let po Guttenbergovi Bibliji. To dragoceno najdbo so Požar in njegovi verniki uporabljali kot dokaz, da je bila glagolica pred stoletji v Ricmanjih zares v rabi, pri čemer so slednjo začeli uvajati v bogoslužje, tudi da poudarijo svojo neodvisnost od Doline. Pa ne samo glagolico, tudi slovenščino so gojili. Tako so bila berila in prošnje na telovi procesiji leta 1899 že vsa v domačem jeziku.[6] Posegel je škof Šterk, ki je spraševal, kdo je Požarju to dovolil, in ga posvaril, »naj se čuva podobnih avantur«, kar seveda ni zaleglo.[7] Konec leta je ricmanjska srenja sklenila, da bo prestopila v uniatski obred, in je v ta namen navezala stike s škofom Jurijem Drohobeczkyjem, ki je stoloval v Križevcih nedaleč od Zagreba in je bil v habsburški monarhiji vodja »grškokatoliške cerkve«, kakor so rekli. Drohobeczky je bil po rodu Malorus, navdušen Slovan, izobražen človek, ki je z veseljem navezal stike s Požarjem. Že novembra 1900 je poslal v Ricmanje odlok, s katerim

5 Kosmač, *Ricmanje včeraj in danes*, str. 128.

6 Tkalčić, Ivan Krstitelj, *Slavensko bogoslužje u Hrvatskoj,* 1904; Kosmač, Angel, Glagolica dediščina sv. Bratov Cirila in Metoda. *Koledar GMD* 1985, str. 72–84; Miklavčič, Maks, Glagolica med Slovenci. *Naša pot* 1-3, 1959.

7 Kosmač, *Ricmanje včeraj in danes*, str. 137.

je sprejel vas v svojo škofijo. V Ricmanjih so triumfirali. Možnarji so pokali cel dan.[8]

S tem sta Drohobeczky in Požar dregnila v sršenje gnezdo, saj je bilo jasno, da je njuna poteza v razvnetih nacionalnih razmerah, v primežu katerih je bila habsburška monarhija, ko je divjal »boj vseh proti vsem«, izzvenela kot provokacija v Trstu, na Dunaju in v Rimu. V Trstu so zagnali vik in krik iredentisti, na Dunaju so se vznemirile oblasti, ki so imele opraviti med nemško govorečimi Avstrijci z »Los von Rom Bewegung« (gibanjem »Proč od Rima«) in so se panično bale Slovanov, v Rimu je kurija beg od latinskega obreda ocenila kot upor, ki ga ni mogoče tolerirati. Ricmanjski vzgled je bil namreč nalezljiv, saj so se začele oglašati tudi druge verske skupnosti od Trsta do Splita in zahtevale prestop v uniatsko cerkev.[9] Zastonj je Drohobeczky skušal posredovati, češ da se je odločil za to potezo, da prepreči hujše zlo, namreč prestop Ricmanjcev v pravoslavno cerkev v Zadru, s katero so tudi navezali stike. Zadeve so se še dodatno zapletle, ker sta leta 1901 in 1903 umrla najprej tržaški škof Šterk, nato pa še Slovanom prijazni Leon XIII., ki je baje simpatiziral z Ricmanjci.[10] Prvega je nasledil na katedri sv. Justa nemški škof Franz Nagl, ki je bil povsem vdan dinastiji, drugega pa papež Pij X., znan zaradi svojih konservativnih pogledov. Petnajstega septembra 1901 je Drohobeczky obiskal Ricmanje, kjer so ga sprejeli s slavoloki kot svojega vladiko, leta 1903 pa je naslovil na kongregacijo De propaganda fide pismo, ki ga velja navesti:

> »Ko je v Rimu umiral papež, je v Ricmanjih umiralo katoličtvo […] Spet in spet kličem in prosim v imenu najbolj nesrečnih vernikov iz Ricmanj, naj se končno potrdi skoraj poslednja volja papeža Leona XIII., ki je svojo poslednjo naklonjenost do Ricmanj izrazil prav pri zadnji avdienci 20. januarja 1903. Negativna odločitev sv. kongregacije je bila zame in za vse zedinjene grškega obreda zelo trpek opomin, da smo zaman dopovedovali pravoslavnim, da je grški obred v katoliški Cerkvi enakovreden in enakopraven rimskemu in da ni samo toleriran, kakor nam pravoslavni očitajo …«[11]

Ne le, da je ricmanjska afera zbudila zanimanje vodstva Katoliške cerkve, celo papeža osebno, ampak je odmevala tudi na Dunaju. Škof Drohobeczky

8 Ibid., str. *140;* Župnijski arhiv v Ricmanjih; Gottsmann, Andreas, *Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie: Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten 1878-1914*. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010.

9 Zovatto, Pietro, *Cattolicesimo a Trieste*. Trieste: [s.n.], 1980; Kosmač, *Ricmanje včeraj in danes*, str. 165.

10 Kosmač, *Ricmanje včeraj in danes*, str. 166.

11 Kosmač, *Ricmanje včeraj in danes*, str. 166.

je v tej zvezi 4. aprila 1903 obiskal papeškega nuncija na Dunaju, ministra za bogočastje ter 7. maja istega leta celo cesarja. Ta je po poročanju *Il Piccola* izrazil željo, da se naredi vse, da se poravna ta konflikt med občino in cerkvenimi oblastmi.[12]

Vse je bilo zaman. Četrtega januarja 1903 je bil Požar suspendiran in tudi sodno preganjan. Moral je zapustiti Ricmanje ter se skromno preživljati kot sodelavec *Edinosti*, v Ricmanjih pa je prišlo do številnih izstopov iz katoliške Cerkve.[13] Kaplani, ki jih je škof pošiljal v vas, so bili preganjani, celo kamenjani, cerkev sv. Jožefa je bila po večkratnem posredovanju policije skoraj deset let zaprta in zapuščena.[14] Otrok niso krstili, poroke in pogrebe je opravljal domači župan Ivan Berdon, ki se je tudi sicer večkrat izpostavil pred oblastmi. V prvem primeru je v matično knjigo za umrle kaplan v bližnjem Borštu zapisal: »Pokojni« – nek 22-letni mladenič – »je pred domačimi izjavil, da se noče predvideti z zakramenti umirajočih niti se dati pokopati z duhovnikom rimskokatoliškega obreda. Zato je bil civilno pokopan brez duhovnika.«[15] Še najdlje je vztrajal kot kaplan Jakob Ukmar. Po petih mesecih je zapustil kraj, a je še po 30. aprilu 1907 vse do 1. septembra 1910 deloval kot župnijski upravitelj za Ricmanje[16] in prispeval k pomiritvi med tržaško-koprskim škofom in verniki v Ricmanjih.

Negotove razmere v Ricmanjih je želel izkoristiti metodistični pastor Dardi, da bi z vizijo doseči slogo med Italijani in Slovenci na Tržaškem pritegnil v protestantsko vero tudi nekaj Slovencev. Predvsem zaradi pomanjkanja denarja in neznanja slovenskega jezika med »prozelitisti« akcija ni bila kaj prida uspešna. Vendarle pa je Dardi pritegnil nekega Ricmanjca, da je prestopil v metodistično Cerkev. Tega je pastor uspel celo prepričati, da se je odločil za študij teologije in bi tako postal prvi protestantski duhovnik slovenske narodnosti na Tržaškem, a je zbolel in ni zmogel nadaljevati študija.[17]

Ricmanjska afera se je lahko razvila tudi zaradi tega, ker so jo podpihovali slovenski liberalni odvetniki ne samo iz Trsta, ampak tudi iz Ljubljane in je bila pač odraz časa, zaznamovanega od nacionalnih in ideoloških bojev, uveljavljanja novih vrednot, ki se niso več prepoznavale v tradicionalnih avtoritetah. Polegla se je šele leta 1910 brez velikega hrupa, ko so Ricmanjci sprejeli novega duhovnega pastirja, tokrat župnika, kajti, če ne drugega, so dosegli vsaj to, da so se

12 Stres, Peter, Ricmanjska afera (1899–1910). *Slovensko morje in zaledje: zbornik za humanistične, družboslovne in naravoslovne raziskave* 1/1, 1977, Koper: Založba Lipa, str. 130.

13 Kosmač, *Ricmanje včeraj in danes*, str. 193; Župnijski arhiv v Ricmanjih.

14 Stres, Ricmanjska afera, str. 124–127.

15 Kosmač, *Ricmanje včeraj in danes*, str. 192; Škofijski arhiv v Trstu; Župnijski arhiv v Ricmanjih.

16 Stres, Ricmanjska afera, str. 129–130.

17 Carrari, Giovanni, *Protestantesimo a Trieste dal 1700 al 2000*. Trst: Lint, 2002, str. 121–122.

osamosvojili od Doline in v cerkev uvedli slovenski jezik.[18] Nacionalni sentiment se je tako izkazal za precej močnejšega kot pripadnost verski instituciji.

Viri in literatura

Arhivski viri

Škofijski arhiv v Trstu

Župnijski arhiv v Ricmanjih

Literatura

Carrari, Giovanni, *Protestantesimo a Trieste dal 1700 al 2000*. Trst: Lint, 2002.

Gottsmann, Andreas, *Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten 1878-1914*. Dunaj: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010.

Kosmač, Angel, Glagolica dediščina sv. Bratov Cirila in Metoda. *Koledar GMD* 1985, Gorica: Goriška Mohorjeva družba, 1985, str. 72–84.

Kosmač, Angel, *Ricmanje včeraj in danes ali kratek sprehod skozi zgodovino neke vaške in cerkvene skupnosti*. Trst: Mladika, 1997.

Kuret, Boris, *Ricmanje in Log*, Trst: SKD Slavec, 1994.

Miklavčič, M., Glagolica med Slovenci. *Naša pot* 1-3, 1959.

Pirjevec, Jože, Benito Mussolini in Slovenci. *Acta Histriae* 24/4, 2016, str. 721–730.

Stres, Peter, Ricmanjska afera (1899 – 1910). *Slovensko morje in zaledje: zbornik za humanistične, družboslovne in naravoslovne raziskave* 1/1, 1977, str. 114–133.

Štrajn, Pavel, Afera cerkvene zastave sv. Cirila in Metoda pri Sv. Jakobu v Trstu. *Jadranski koledar*, Trst: Založništvo tržaškega tiska, 1970, str. 191–195.

Tkalčić, Ivan Krstitelj, *Slavensko bogoslužje u Hrvatskoj*. Zagreb: Nakl. Dioničke tiskare, 1904.

Valdevit, Giampaolo, *Chiesa e lotte nazionali: il caso di Trieste (1850–1919)*. Videm: Aries Edizioni, 1979.

Zovatto, Pietro, *Cattolicesimo a Trieste*. Trst: [s.n.], 1980.

18 Kosmač, *Ricmanje včeraj in danes*, str. 214.

Bogdan Dolenc

Ekumensko poslanstvo Teološke fakultete v Ljubljani

Izvleček

Teološka fakulteta si od svoje ustanovitve naprej (1919) prizadeva preučevati teologijo drugih krščanskih Cerkva, posebej pravoslavnih. Velike zasluge si je na tem področju pridobil Franc Grivec (1878–1963), teolog, zgodovinar in slavist, ki je postal znan kot preučevalec dediščine sv. Cirila in Metoda. Njegovo delo so nadaljevali Franc Perko, Stanko Janežič in drugi. Po drugem vatikanskem koncilu (1962–1965) se teološke vede podajajo v ekumenskem in dialoškem duhu. Teološka fakulteta goji akademske in ekumenske stike s pravoslavnimi in protestantskimi fakultetami in prireja ekumenske simpozije. Preučuje tudi domačo protestantsko zgodovino in teologijo.

Ključne besede: Teološka fakulteta v Ljubljani, ekumenizem, pravoslavje, protestantizem, dialog.

Teološka fakulteta v Ljubljani z enoto v Mariboru bo skupaj z Univerzo v Ljubljani kmalu praznovala stoletnico obstoja (1919–2019). Leta 1919 je namreč našo osrednjo univerzo ustanovilo pet fakultet, med njimi teološka. Teologija je

ena izmed ved z najdaljšo nepretrgano znanstveno tradicijo v našem prostoru. Zgodovinski dokumenti namreč dokazujejo, da je študij teologije pri nas mnogo starejši, saj njegove korenine segajo v 12. stoletje, ko so bile kartuzije in cistercijanske opatije pomembna središča tovrstnega študija. Obletnica nudi priložnost, da se ozremo nazaj in pogledamo, kako je Teološka fakulteta v tem obdobju opravljala svoje neodtujljivo dialoško in ekumensko poslanstvo. Zavezanost ekumenskemu ali zedinitvenemu gibanju je vsaj zadnjih petdeset let stalnica v njenem znanstvenem in pedagoškem prizadevanju, nastavki te zavzetosti pa so vidni že ob sami ustanovitvi fakultete.

Ekumensko gibanje si utira pot

Kakor velja, da so delitve in razkoli med kristjani tako stare kot Cerkev, drži tudi, da so enako stari tudi poskusi za obnovitev njene edinosti. Ti poskusi so v zgodovini imeli zelo različne oblike – od vesoljnih zedinjenj v 13. in 15. stoletju (koncila v Lyonu 1274 ter Ferrari-Firencah 1439), ki se niso obdržala, do delnih zedinjenj (unij), katerih sadovi so današnje »katoliške vzhodne Cerkve« ali unijati. Ekumensko gibanje se je v 20. stoletju začelo zunaj katoliške Cerkve, ki je dolgo z nezaupanjem gledala nanj in sprva celo prepovedovala udeležbo katoličanov pri njem. Razlog, da ga je drugi vatikanski koncil priznal in sprejel, sega nazaj v katoliško teologijo 19. stoletja. Nemški teolog Johann Adam Möhler, angleški spreobrnjenec v katoličtvo, kardinal John Henry Newman, v 20. stoletju pa belgijski kardinal Joseph D. Mercier veljajo za predhodnike in začetnike ekumenske misli. Med Slovenci je podobno pripravljalno vlogo odigral mariborski škof Anton Martin Slomšek (1800–1862), na Hrvaškem pa Josip J. Strossmayer. Slomškov vpliv je prek molitvene *Bratovščine* (kasneje: *Apostolstva*) *sv. Cirila in Metoda*, ki jo je ustanovil leta 1851, segel daleč onkraj naše domovine, zlasti na Češko in Slovaško.

Na uradni cerkveni ravni so tudi papeži utirali pot zedinitvenemu gibanju. Leon XIII. (1878–1903) je priporočal molitev za edinost kristjanov in srečevanje s pravoslavnim krščanstvom. Podobno je papež Pij XI. (1922–1939) podpiral pogovore z anglikanci, vendar je v okrožnici *Mortalium animos* (1928) zavrnil tedanje zedinitveno gibanje. Drugačno stališče je za njim zavzel Pij XII. (1939–1958). Njegova okrožnica o Kristusovem skrivnostnem telesu (*Mystici Corporis*, 1943) sicer še ne kaže ekumenske odprtosti in druge kristjane le vabi, da se vrnejo pod okrilje papeža in katoliške Cerkve. Navodilo Sv. oficija iz leta 1949 pa ekumensko gibanje označuje kot znamenje delovanja Svetega Duha in vabi škofe, da ga podpirajo in pozorno spremljajo.

Leta 1910 je v Edinburghu na Škotskem potekala Svetovna misijonska konferenca, ki je zbrala predstavnike večine evropskih in severnoameriških anglikanskih ter protestantskih Cerkva in misijonskih družb. Dogodek zaznamuje začetke modernega ekumenskega gibanja, ki je glavno spodbudo prejelo od misijonske misli. Udeležence omenjene konference je navdihovala zavest, da je razdeljenost med kristjani velika ovira za to, da bi krščansko oznanilo nagovorilo današnjega človeka. Nov zagon je to gibanje dobilo po prvi svetovni vojni. Zunaj katoliškega sveta sta se oblikovali dve ekumenski organizaciji (*Faith and Order, Life and Work*), iz katerih je po vojni zrastel *Svetovni* (ali: *Ekumenski*) *svet Cerkva*, ki je bil formalno ustanovljen 23. avgusta 1948 v Amsterdamu. Vojna je prinesla nove tragične delitve sveta, ki so klicale po radikalni spravi. K temu naj bi prispevale tudi krščanske Cerkve.

V katoliškem svetu so po 1. svetovni vojni vzniknile številne nove pobude, ki so prinesle prenovo verskega življenja. Začetki ekumenskega gibanja so šli vštric z biblicnim in liturgičnim gibanjem ter z novimi misijonskimi in katehetskimi pobudami. Tako je v desetletjih pred 2. svetovno vojno in po njej zraslo in dozorelo to, kar je na koncilu dobilo svojo potrditev. Uradna katoliška Cerkev je bila dolgo časa zadržana do začetkov ekumenskega gibanja, saj si je obnovitev edinosti predstavljala izključno kot vrnitev ločenih kristjanov v naročje katoliške Cerkve.

Drugi vatikanski koncil (1962–1965) je mogel sprejeti ekumensko gibanje, ker je pojmoval Cerkev kot potujoče Božje ljudstvo. Poudaril je onstransko razsežnost Cerkve in pokazal njeno dinamičnost. Ekumenizem je sprejel kot »pot Cerkve« (UUS – DBE 7) in kot bistveno sestavino življenja Cerkve in njene pastoralne dejavnosti. V odloku o ekumenizmu iz leta 1964 je katoliška Cerkev podala načela za udeležbo v njem in povedala, da je delo za obnovitev edinosti med vsemi kristjani »eden izmed glavnih ciljev« koncila (UR – E 1). Ekumenska misel je vtkana tudi v druge koncilske dokumente. V tem gibanju je katoliška Cerkev prepoznala delovanje Svetega Duha. Preboj z uradne cerkvene strani se je zgodil s papežem Janezom XXIII. (1958–1963), ki je sklical koncil. Po njegovi smrti ga je nadaljeval prav tako ekumensko usmerjeni papež Pavel VI. (1963–1979). Takšna usmerjenost je močno spremenila konkretno podobo in življenje pokoncilske Cerkve. Kasnejši papeži – Janez Pavel II. (1978–2005), Benedikt XVI. (2005–2013) in Frančišek (od 2013 dalje) – dosledno uvrščajo ekumensko prizadevanje med svoje prvenstvene naloge.

Začetki fakultete in preučevanje vzhodnega krščanstva

Začetki teološkega študija na Slovenskem so povezani s pokristjanjevanjem in s karolinško renesanso. V 11. in 12. stoletju mu določnejšo obliko dajo samostanske šole v povezavi z evropskimi izobraževalnimi središči. V skladu s tridentinskimi odloki deluje leta 1589 teološka šola v Gornjem gradu. S tem se začenja javno visoko šolstvo na Slovenskem. Leta 1619 jezuiti na svoji gimnaziji v Ljubljani uvedejo predavanje kazuistike (moralne teologije). Po tridentinskih odlokih vodijo interne teološke šole tudi posamezni redovi: cistercijani, kartuzijani, minoriti, frančiškani, kapucini. Ko je bil leta 1773 jezuitski red ukinjen, se je pouk teologije prenesel na ljubljanski licej (1791–1848) in nazadnje v ljubljansko škofijsko bogoslovno semenišče (1851–1918). Leta 1859 je v Mariboru začela delovati bogoslovna šola, ki je od leta 1898 dalje izdajala prvo slovensko teološko revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*. Izhajala je do leta 1916 in je ob podobnem ljubljanskem glasilu *Čas* oblikovala slovensko teološko misel. Profesor Franc Ksaver Lukman je v *Voditelju* pozorno sledil vprašanjem vzhodnega bogoslovja in zgodovine vzhodnih Cerkva, »ko še gotovim krogom niso bile posebno ljube take stvari«, kot je izjavil urednik Fran Kovačič. Ta je v reviji objavil *Nauk pravoslavnih teologov o Cerkvi*, kmalu pa se je v njej začel oglašati tudi kasneje najbolj uveljavljeni strokovnjak za to področje Franc Grivec.[1]

Po nastanku jugoslovanske države je bila najpomembnejša pridobitev na področju šolstva univerza v Ljubljani. Julija 1919 jo je ustanovila Pokrajinska vlada za Slovenijo. Beograjski parlament pa je izdal zakon o univerzi Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev v Ljubljani. Za pet njenih ustanovnih fakultet – pravno, filozofsko, teološko, tehnično in medicinsko – je bilo imenovanih prvih osemnajst profesorjev. Že decembra 1918 so poslali profesorji ljubljanskega bogoslovnega učilišča Vseučiliški komisiji v Ljubljani spomenico o ustanovitvi Teološke fakultete, ki med drugimi navaja tale utemeljitveni razlog: »Teološka fakulteta v Ljubljani je potrebna zato, ker ima teološka znanost veliko nalogo pri zbliževanju vzhoda z zahodom, ki jo morejo rešiti predvsem Jugoslovani.«[2] Na seji omenjene komisije 14. januarja 1919 je bil soglasno sprejet sklep, da naj Narodna vlada za Slovenijo podeli ljubljanskemu bogoslovnemu semenišču status fakultete.

1 Benedik, Metod, Teološki študij na Slovenskem do 1919. Kolar, Bogdan (ur.), *90 let Teološke fakultete v Ljubljani.* Ljubljana: Teološka fakulteta, 2009, str. 54.

2 Polec, Janko, Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo. *Universitas Aleksandrina Labacensis*. Ljubljana, 1929, str. 151–152; navaja: Ciperle, Jože, Univerzitetni teološki študij skozi stoletja in ustanovitev Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Kolar, Bogdan (ur.), *90 let Teološke fakultete v Ljubljani.* Ljubljana: Teološka fakulteta, 2009, str. 29.

Teološkemu študiju so odtlej namenjali pet študijskih let. Med trinajstimi stolicami sta bili tudi stolici za bizantinsko-slovansko književnost in zgodovino grško-slovanskih Cerkva. Vpeljali so tudi pouk cerkvenoslovanskega jezika. Na prvi seji Teološke fakultete 19. septembra 1919 so bili predlagani profesorji za vse stolice. Za redna profesorja sta bila imenovana tudi dr. Franc Grivec za osnovno bogoslovje in dr. Josip Srebrnič za starokrščansko slovstvo in zgodovino vzhodnih Cerkva.[3]

Fakulteta je torej sprva usmerjala pogled predvsem na krščanski Vzhod. Razlog za to je bil nedvomno v dejstvu, da so razlike med pravoslavno in katoliško Cerkvijo bistveno manjše kakor pa v razmerju do protestantov. Prelom, ki je nastal v 11. stoletju med Rimom in Carigradom, ni segel tako globoko kakor tisti, ki ga je v 16. stoletju prinesla reformacija. »Vzhodni razkol« se je odigral pretežno na ravni cerkvene politike in je pomenil prekinitev cerkvenega občestva, reformatorji pa so v veliki meri spremenili tudi uveljavljene dogmatične nauke in cerkvene strukture. Veljalo je mnenje, da je zedinjenje možno le s tistimi Cerkvami, ki so ohranile apostolsko nasledstvo, tj. s pravoslavnimi. Zato je med katoličani vseskozi živelo upanje, da se bodo pravoslavne Cerkve vrnile v okrilje katoliške Cerkve. Takšna pričakovanja in prizadevanja danes poimenujemo z izrazom »ekumenizem vrnitve« (nem. *Rückkehrökumenismus*). Ta vzorec doseganja edinosti je bil z drugim vatikanskim koncilom presežen v smeri iskanja »spravljene edinosti« ali »edinosti v zakoniti različnosti«. V 19. stoletju pa je ta pričakovanja v skladu z uradnim naukom Cerkve gojil mariborski škof Anton Martin Slomšek. Njegovo *Apostolstvo sv. Cirila in Metoda* si je zato zadalo poslanstvo moliti in delati predvsem za zedinjenje s pravoslavnimi.

Ko sta bili leta 1927 ljubljanska univerza in tudi Teološka fakulteta ogroženi zaradi centralističnih teženj akademskih in političnih krogov v Beogradu, je fakulteta sestavila daljše poročilo o svojem dotedanjem delu, v katerem navaja razloge za svoj nadaljnji obstoj. V njem beremo: »Teološka fakulteta goji znanost s posebnim ozirom na domače razmere in vzhodnoslovanske Cerkve. Preučujemo domačo zgodovino, staro slovansko cerkveno književnost in kasnejšo slovensko literaturo.«[4] Nedvomno je bila omemba vzhodnoslovanskih Cerkva in slovanske književnosti premišljena in je služila kot argument, za katerega naj bi bil pravoslavni Beograd bolj dovzeten.

3 Ciperle, *Univerzitetni teološki študij,* str. 31–33.

4 Mikuž, Metod, Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919–1945. *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani, 1919–1969.* Ljubljana: Univerza, 1969, str. 78; navaja: Kolar, Bogdan, Delovanje Teološke fakultete med letoma 1919 in 1952. Kolar, Bogdan (ur.), *90 let Teološke fakultetev Ljubljani.* Ljubljana: Teološka fakulteta, 2009, str. 62.

Pri organizaciji študija in razporejanju predmetov se je teološkim profesorjem zdelo, »da za naše razmere […] nikakor ni mogoče pogrešati posebne stolice za vzhodno bogoslovje, saj je medsebojno poznavanje vzhoda in zapada ne le znanstveno, temveč tudi kulturno največjega pomena«.[5] Na svoji seji 14. maja 1926 je fakultetni svet na predlog dr. F. Grivca sprejel sklep, da se »profesorji teološke fakultete vsak v svoji stroki ozirajo na vzhodno bogoslovno znanost, da se bo ozir na vzhodno bogoslovje vpletel v sistem naše bogoslovne znanosti in prešel v splošno bogoslovno izobrazbo«.[6]

Težavna leta nastajanja Teološke fakultete je z vso skrbjo spremljal tedanji ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937; ljubljanski škof v letih 1898–1930). S pravoslavnim svetom je prihajal v stik kot kanonik in generalni vikar v Sarajevu (1882–1898). Tam je dopisoval v *Balkan*, list za zedinjenje Cerkva, kjer je objavil več člankov o ureditvi Cerkve v prvih treh stoletjih, o vzhodnem bogoslovju, zlasti o nauku glede primata sv. Petra in o prvih skupnih cerkvenih zborih. Tudi pri sarajevski *Vrhbosni* je bil vsa leta najmarljivejši sodelavec. Po prihodu v Ljubljano je skrbel najprej za to, da se izobrazijo prihodnji profesorji za nastajajočo gimnazijo v Šentvidu in za fakulteto. Decembra leta 1919 ugotavlja, da »Beograd še sedaj ni potrdil že davno predloženih profesorjev za vseučilišče. […] Zdi se, da potrditev zavlači z namenom, naše vseučilišče onemogočiti. Pomagajo še poprejšnji, že upokojeni profesorji.«[7] Kot katoliški škof je bil Jeglič sicer zadržan do pravoslavja in ni bil navdušen nad združitvijo s Srbijo, toda po 1. 12. 1918 je novi državi takoj izrekel lojalnost. Umirjeno, vendar odločno si je prizadeval za položaj in pravice katoliške Cerkve v državi, ki ji je vladal pravoslavni narod.

Leta 1925, ob 1600. obletnici prvega vesoljnega cerkvenega zbora v Niceji (325), Jeglič sledi pobudi papeža Pija XI., da se obhaja spomin na ta dogodek in napiše pastirski list.[8] V njem izraža upanje, »da nam slovesen spomin na ta prvi vesoljni zbor približa naše pravoslavne brate. Ob času zbora smo bili še združeni; vzhodni škofje in verniki so priznavali vrhovno oblast rimskega škofa ter je nicejski zbor nam skupen.« Ob sklepu zaželi, »da bi se od nas odcepljeni pravoslavni bratje čim prej zopet Rimu pridružili«.[9]

Julija 1925 je v Ljubljani potekal mednarodni kongres za vzhodno teologijo z mednarodno udeležbo; med okoli tristo gosti so bili tudi trije pravoslavni pro-

5 *Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929*, str. 318; navaja: Kolar, *Delovanje Teološke fakultete*, str. 62.

6 ATF, f.4; navaja: Kolar, *Delovanje Teološke fakultete*, str. 63.

7 JD, 12.12.1919, str. 794.

8 LŠL, 1925, št. 7, str. 65–69.

9 LŠL, 1925, št. 7, str. 69.

fesorji iz Beograda in nekaj Rusov. Glavni organizator je bil prof. Franc Grivec, ki se po Jegličevih besedah »močno trudi, da se gibanje za edinost s pravoslavnimi širi in poglablja. Apostolstvo sv. Cirila in Metoda je že precej ukoreninjeno.«[10] V dnevniku Jeglič pripominja:

> »Sveti oče žele, da točno poznamo vzhodno Cerkev, da se do pravoslavnih previdno obnašamo. Ni treba deputacij, ampak resnica naj se pozitivno razvija, njen blišč bo najbolje vplival. […] Vse se je razvijalo v duhu ljubezni.«[11]

V aprilski številki Škofijskega lista leta 1927 Jeglič objavlja apostolsko pismo o sv. Cirilu in Metodu (v latinščini), v katerem papež Pij XI. priporoča Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, slavi ta dva apostola Slovanov kot zastopnika vesoljne krščanske Cerkve ter priporoča delo za zedinjenje.[12] V pogovoru s prof. Grivcem Jeglič obljubi, da bo »to misel sedaj bolj pospeševal. […] Je pa res, da bi morali posebno mi Slovenci za zedinjenje kar največ storiti.«[13] Ob obisku *ad limina* oktobra 1928 v Vatikanu mu posredujejo papeževo misel, da »so slovanski škofje bolj od drugih za to delo poklicani«; Jeglič k temu naročilu pripominja: »Jaz sem ravno tako mislil.«[14]

Franc Grivec (1878–1963) – starosta vzhodnega bogoslovja in predstavnik »ekumenizma vrnitve«

Profesor Franc Grivec se odlikuje kot ekleziolog (učitelj nauka o Cerkvi), poznavalec svetih bratov Cirila in Metoda, ljubitelj in preučevalec krščanskega Vzhoda in pionir ekumenizma. Skupaj z nekaterimi drugimi teologi svojega časa je postavljal njegove teološke temelje. Na teh področjih je deloval, še preden je Teološka fakulteta postala del ljubljanske univerze. Njegova doktorska teza, ki jo je zagovarjal v Innsbrucku, ima za temo zgodovinske poskuse zedinjenja s katoliško Cerkvijo med vzhodnimi Slovani. Češki prijatelji so ga že leta 1903 povabili na zborovanje teologov in izobražencev v Velehrad. Glavni namen tega t. i.

10 JD, 16.01.1925, str. 915.
11 JD, 16.07.1925, str. 927–928.
12 LŠL, 1927, št. 4, str. 45–47.
13 JD, 09.04.1927, str. 964.
14 JD, 31.10.1928, str. 1003.

»velehradskega gibanja« je bilo zbližanje med pravoslavno in katoliško Cerkvijo. Do leta 1947 se je Grivec kot predavatelj in organizator udeleževal vseh znanstvenih kongresov na Velehradu. Predlagal je ustanovitev Velehradske akademije za študij vzhodnega krščanstva; ustanovljena je bila leta 1909. Leta 1924 se je tam udeležil unionističnega kongresa, naslednje leto pa je v Ljubljani pripravil mednarodni kongres za vzhodno teologijo. Zavzemal se je za to, da so vprašanja vzhodnih Cerkva in teologije v svoja obravnavanja vključevali tudi drugi predavatelji. Dosegel je, da je bila v redni študijski načrt leta 1922 vključena stara cerkvena slovanščina.[15]

Sestavljalec obsežne Grivčeve bibliografije[16] kar 164 enot označuje kot »ekumenske spise«. Ekumenski duh pa je navzoč tudi v njegovih eklezioloških in cirilmetodijskih spisih. V ekumenskih spisih obravnava razne nekatoliške, zlasti pravoslavne Cerkve slovanskih narodov in njihovo teologijo. Posebno veliko je recenzij teoloških knjig, revij in poročil o medkrščanskih srečanjih in pogovorih, zlasti o velehradskih kongresih. Več člankov je posvečenih ruskemu filozofu, teologu in pesniku Vladimiru Solovjovu (1853–1900) in njegovi zamisli za uresničitev »vesoljne cerkvene edinosti«, zlasti med katoliško in rusko pravoslavno Cerkvijo. Nekaj jih posveča tudi pisatelju Fjodoru M. Dostojevskemu in hrvaškemu škofu Josipu J. Strossmayerju.

V svoji knjigi *Pravoslavje* iz leta 1918 Grivec piše: »Bogoslovska in svetna znanost priznava, da je cerkveni razkol v veliko nesrečo krščanstvu in sploh človeštvu v silno škodo evropski kulturi in slogi med evropskimi narodi. Katoličani in pravoslavni so prepričani, da razkol nasprotuje krščanski edinosti in ljubezni, ki jo je Kristus svojim učencem prav posebno priporočal. Oboji se zavedajo, da so dolžni delati za cerkveno zedinjenje.«[17] Med sredstva zedinjenja pisec uvršča naslednje naloge: skrb za versko življenje, zvestobo Kristusu, poživitev meništva in teološke znanosti v medsebojnem sodelovanju, spoštovanje vzhodnega obreda in molitev. Na drugem mestu pa omenja še: misijonsko delo med ljudstvom, vzgojo dobrih misijonarjev, spoštovanje vzhodnih kulturnih tradicij, poznavanje razmer ter nevsiljive vplive katoliške kulture na vzhodne kristjane. Katoliški Slovani so posebej poklicani, da delujejo za spravo in edinost s pravoslavnimi kristjani.[18]

Grivec je znan zlasti kot naš najboljši poznavalec svetih bratov Cirila in Metoda in zagovornik cirilmetodijske misli, ki je gledala v svetih bratih apostola

15 Kolar, *Delovanje Teološke fakultete*, str. 67.

16 Kovačič, Lojze, Grivčeva bibliografija. Škulj, Edo (ur.), *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba, 2003, str. 39–68.

17 Grivec, Franc, *Pravoslavje*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, 1918, str. 106.

18 Grivec, *Pravoslavje*, str. 106–117.

vesoljne cerkvene edinosti in predstavnika ene, vesoljne Cerkve iz obdobja pred razkolom. V zvestobi njuni dediščini naj Slovani kot most povezujejo krščanski Vzhod in Zahod in s tem izpolnijo svojo posebno nalogo v organizmu Cerkve. Zagovarjal je nujnost združitve krščanskega Vzhoda in Zahoda v duhu prvega tisočletja vesoljne Cerkve in edinstvene vloge, ki jo ima pri tem rimski škof – »apostolik«. Prof. Grivec je vedno stal na trdnih temeljih učenja katoliške Cerkve. Vendar je znal biti tudi kritičen in je odpiral nove vidike.

V članku *Ob 1100-letnici sv. Cirila in Metoda*[19] osvetljuje vodilno misel svetih bratov, zajeto v slovansko bogoslužje: to je enakopravna vključitev slovanskih krščanskih narodov v eno vesoljno Kristusovo Cerkev na temelju krsta in z njim pridobljenih »pradednih časti«. To so »časti«, ki jih je imel Adam pred izvirnim grehom; s tem izrazom je mišljeno prvotno stanje Božjega sinovstva in bogopodobnosti. Prvi Adam jih je z grehom zapravil sebi in potomcem, drugi Adam, Jezus Kristus, pa jih je vnovič pridobil za vse človeštvo. Po Grivcu je bila vodilna ideja slovanskih apostolov »človeška enakopravnost vseh narodov«, ki jo vsebuje njuna izvirna misel o pradednih časteh. Iz nje izvira zavest o edinosti in enakopravnosti vseh ljudi in ljudstev znotraj družine narodov in še posebej v krščanstvu in pred Bogom.[20] Te misli razvija tudi v svojem najbolj znanem delu, ki prinaša sintezo spoznanj o življenju slovanskih blagovestnikov: *Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod* (1963). Mednarodno odmevnost, ki še traja, je dosegel z nemško izdajo iste knjige, ki nosi naslov *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven* (1960).

Franc Grivec je spremljal predvsem dogajanja v pravoslavnem svetu. A tudi to mu ni ostalo neznano, da se je po letu 1910 v protestantskem svetu, zlasti med anglikanci, začelo širiti ekumensko gibanje, ki je raslo iz misijonskega gibanja in izkušenj v misijonih. Katoliška Cerkev je na te začetke kritično gledala. Tudi Grivec opisuje ta prva prizadevanja v smeri edinosti (Grivec rabi izraz »edinstvo«) pri protestantskih Cerkvah kot latitudinarizem – torej kot nesprejemljivo toleranco do zmot. »V teh poskusih so se večkrat oglašala načela *latitudinarizma*. Obsodil jih je Pij XI. z okrožnico *Mortalium animos*, 6. januarja 1928,« piše Grivec v svojem delu *Cerkev*[21].

19 Grivec, Franc, Ob 1100-letnici sv. Cirila in Metoda. *Kraljestvo božje* 21, Rim – Trst, 1963, str. 37–43.

20 Škafar, Vinko, Prispevek Franca Grivca pri ovrednotenju sv. Cirila in Metoda. Ob petdesetletnici Grivčeve smrti (1878-1963) in 1150-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda na Moravsko. *Edinost in dialog* 1/68, 2013, str. 75.

21 Grivec, *Cerkev*, str. 298.

»Znak edinstva ima samo katoliška cerkev. […] Niti protestantske (anglikanske) niti pravoslavne cerkve nimajo onega edinstva, katero bi morala imeti prava Kristusova cerkev in po katerem bi se mogli meriti s katoličani.«[22]

Grivec pojmuje edinost prvenstveno v funkciji obnovitve vesoljnosti (katoličtva), ne pa kot možnost za medsebojno obogatitev, ko piše: »Katoliška cerkev se je vedno trudila za *obnovitev davnega edinstva med katoliško in med vzhodno (pravoslavno) cerkvijo*, da bi še bolj zasijala vesoljnost Kristusove cerkve.«[23]

Zagovarja tedanje stališče papeža in katoliške Cerkve, ki je bila odprta le za zbližanje s pravoslavnim Vzhodom.[24] V razmerju do zahodnih nekatoliških Cerkva in skupnosti pa meni, da je zedinitveno delo vnaprej obsojeno na propad. Razlog vidi v tem, da nimajo verske učiteljske oblasti (živega učiteljstva). O njih piše povsem v slogu tiste teologije, ki jo je začrtal tridentinski koncil:

»Tisti *kristjani* (protestantje), ki so zavrgli hierarhično cerkveno učiteljstvo, so v teku (štirih) stoletij polagoma izgubili skoraj ves zaklad razodetih verskih resnic, zabredli v mnoge zmote in se razcepili v mnoge verske ločine (sekte) in razkole. Razcepljenost je prišla do takšne skrajnosti, da so vsi novejši poskusi za zedinjenje protestantskih ločin in cerkva brezuspešni. To se je očitno pokazalo na vseprotestantskih (vsekrščanskih: panchristianismus) kongresih v Stockholmu (1925) in v Lausanni (1927).«[25]

Seveda prof. Grivec rasti ekumenizma ni mogel enako od blizu spremljati v vseh njegovih razsežnostih. Profesor Stanko Janežič podaja naslednjo sklepno sodbo:

»Bil je obrnjen predvsem na Vzhod. Manj zaupanja je imel do nekatoliških zahodnih Cerkva in skupnosti – do luteranskih, reformiranih, anglikanskih in drugih, ter do njihove teologije. Vendar se ni zapiral pred vetjem Svetega Duha, pa naj je to vetje prihajalo od koderkoli in segalo kamorkoli. […] S svojimi pogledi, spisi in z vsem svojim delom je pripravljal pot Drugemu vatikanskemu koncilu in njegovi odprtosti za ekumenizem.«[26]

22 Grivec, Franc, *Cerkev*. Ljubljana: Ljudska knjigarna, 1943, str. 300–301.

23 Grivec, *Cerkev,* str. 307.

24 Janežič, Stanko, Franc Grivec in ekumenizem. Škulj, Edo (ur.), *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba, 2003, str. 190.

25 Grivec, *Cerkev*, str. 30.

26 Janežič, *Franc Grivec in ekumenizem*, str. 192–193.

Ali torej smemo Grivčevo prizadevanje imenovati ekumensko? Gotovo v nekem širšem pomenu, v pomenu predkoncilskega zedinitvenega ideala – »ekumenizma vrnitve«. Predvideval je, da bodo pravoslavne Cerkve zaslišale klic k »vrnitvi v očetno hišo« in se vrnile v okrilje katoliške Cerkve v obliki delnih unij, kakršne so nastale od konca 16. stoletja dalje v Ukrajini, Romuniji, Bolgariji in na Hrvaškem.

Prof. Grivec je kot predavatelj ekleziologije (nauka o Cerkvi) – napisal je obsežno delo *Cerkev* (400 str.) – in kot preučevalec vzhodne teologije pripravljal slovenski duhovni prostor za novosti, ki jih je prinesel drugi vatikanski koncil. Kot ekleziolog je bil otrok svojega časa. Njegov pristop ostaja hierarhičen, apologetičen in ponekod polemičen, kakršen je bil v veljavi vse od tridentinskega do drugega vatikanskega koncila. Nelagodje ob nastajajočem ekumenskem gibanju veje tudi iz knjige *Cerkev*. Svoje življenje je Grivec sklenil leta 1963, ko je že potekal drugi vatikanski koncil in so se na področju nauka o Cerkvi in ekumenizma pripravljale daljnosežne novosti.

Franc Perko (1929–2008) – učitelj in pobudnik pokoncilskega ekumenizma

Franc Perko je leta 1963 končal svoj podiplomski študij pri prof. Francu Grivcu z disertacijo *Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda*. Z njo je dopolnil in nadgradil 60-letno prizadevanje svojega mentorja pri pojasnjevanju cirilmetodijske misli. Na Vzhodnem inštitutu v Rimu je napravil magisterij iz vzhodnega bogoslovja (1968). V Ljubljani je v letih 1963–1986 predaval nauk o Cerkvi, teologijo nekatoliških Cerkva in teologijo dialoga. Službo predavatelja je nastopil v času drugega vatikanskega koncila (1962–1965), ko je bila prenova katoliške Cerkve v polnem teku. Od 1986 do 2001 je bil beograjski nadškof in metropolit. To je bil čas političnih in družbenih sprememb in hudih konfliktov na prostoru bivše države, ko je Slovenija stopila na pot samostojnosti in neodvisnosti. Veliko je deloval in se pisno udejstvoval na področju ekumenskega zbližanja med Cerkvami v bivši Jugoslaviji.

Če je bil prof. Perko zaradi svojega poznavanja svetih bratov dedič in naslednik Grivčeve misli, pa je svojo ekumensko misel mogel graditi na povsem novih temeljih, ki jih je koncil podal v Odloku o ekumenizmu (1964). Katoliška Cerkev se je namreč na koncilu pridružila širšemu ekumenskemu gibanju, ga prepoznala za delo Svetega Duha in podala svoja načela za sodelovanje pri njem. Koncil je bil po besedah nemškega teologa Karla Rahnerja »koncil Cerkve o Cer-

kvi«, njena samorefleksija »ad intra« in »ad extra«. Odprl je njena vrata in okna v svet in prinesel svežega vetra v njene nekoliko zatohle ustanove. V predavanjih je profesor Perko prikazoval Cerkev, ki je po delovanju Svetega Duha prepoznala znamenja časa in začela govoriti novo govorico – govorico dialoga. Zavzemal se je za Cerkev, ki udejanja bratstvo in medsebojno služenje in ki kljub svoji božjepravni hierarhični strukturi v svoje življenje vgrajuje demokratične postopke in načine ravnanja. Dialogu v vseh smereh – znotraj Cerkve, med krščanskimi Cerkvami in skupnostmi, med verstvi, z vsemi ljudmi dobre volje in s svetom kulture – je pripisoval tako velik pomen, da je na njegovo pobudo fakulteta ustanovila posebno katedro za dialog, sam pa je vsa leta predaval predmet Teološke osnove dialoga.

Ob svojem predhodniku prof. Francu Grivcu se je navdušil za vzhodno krščanstvo in svojo misel in duhovnost napajal iz vzhodnih virov. Bil je izreden poznavalec filozofije in teologije svetih bratov Cirila in Metoda, zgodovine Bizanca, ruske in srbske cerkvene zgodovine. Označil ju je kot »predhodnika sodobnega ekumenizma«. Študentom je odpiral široka obzorja vesoljnega krščanstva. Doktrinalne odmike in razkole v Cerkvi je prikazoval kot posledico omejenega človeškega spoznanja resnice in mešanja vere in politike. Temeljni vzrok za ločitve med kristjani je po njegovem pomanjkanje krščanske ljubezni, ki naj bi bila razpoznavno znamenje Kristusovih učencev, ter propad pristnega krščanskega življenja, zlasti med voditelji Cerkve. Poudarjal je tudi misel koncila, da krivda za needinost ni bila le na eni strani, ampak na obeh straneh v sporu. Kritično je presojal razumevanje papeževega prvenstva, kot ga je potrdil prvi vatikanski koncil (1869–1870). Po njegovem ga v takšni obliki druge krščanske Cerkve ne bodo nikoli sprejele. Primata ne bo več mogoče izvajati na stari absolutistični, paternalistični in centralistični način, če naj zares postane služba vidne edinosti krščanstva.

Velika tema njegovega teološkega razmišljanja in praktičnega delovanja je bila edinost kristjanov. Poudarjal je, da so kristjani v bistvenem kljub zgodovinskim razcepitvam ostali eno. Neka globoka edinost v temeljnih rečeh ni bila nikoli povsem izgubljena, saj imajo katoličani npr. z vzhodnimi kristjani skoraj vse isto, z zahodnimi pa veliko temeljnih naukov in duhovnih dobrin. Doseganje vidne edinosti bo po njegovem zaradi prepletenosti Božje in človeške razsežnosti v Cerkvi dolg in nelahek proces, a neizogiben, če naj kristjani odgovorijo na izzive našega časa: na pojav globalizacije, na krepitev islama, na širjenje sekt in novih duhovnosti. Delne unije s pravoslavnimi, kot so bile sklenjene v 16. in 17. stoletju na krščanskem Vzhodu, so sicer izraz zakonite želje po edinosti v tistem času, vendar metoda uniatizma dokončno spada v preteklost. Še bolj to velja za prozelitizem, ki pomeni pridobivanje posameznikov za prestop v katoliško Cerkev.

Popolna edinost Božjega ljudstva je bolj eshatološka (onstranska) kot zemeljska stvarnost: dokončno bo uresničena šele v večnosti, ko bodo vsi eno med seboj in eno z Bogom.

S svojimi spisi in predavanji je hotel Perko navdušiti slovenske vernike in duhovnike za ekumensko delo. Najprej naj bi gojili stike s srbsko in makedonsko pravoslavno Cerkvijo. To je še posebej potrebno zaradi tradicionalnih nasprotij med Srbi in Hrvati, med katerimi je ekumenizem bolj zapleten. Ekumensko delo prekmurskih Slovencev, ki so neposredni dediči misijonskega dela svetih bratov, pa je v tem, da delajo za lepo sožitje med katoličani in evangeličani.

Teološki opus profesorja Franca Perka obsega sicer le eno knjigo,[27] poleg nje pa veliko število znanstvenih razprav, strokovnih in poljudnih člankov s področja ekleziologije in ekumenizma. Slovanska apostola Ciril in Metod sta mu bila vseskozi najljubša tematika.

Znanstveni prispevek zgoraj omenjene Perkove disertacije je v sistematičnem prikazu filozofskega in teološkega nauka svetih bratov Cirila in Metoda, čeprav so viri za to zelo skromni. V prvem delu obravnava Konstantinovo (Cirilovo) filozofijo, v drugem pa njun teološki nauk, predvsem njuno pojmovanje Cerkve ter stališča glede cerkvene edinosti in spornega nauka o izhajanju Svetega Duha (*Filioque*). Sveta brata sta pomembna kot priči cerkvene edinosti iz sredine 9. stoletja, ko je pod carigrajskim patriarhom Fotijem prišlo do razkola med rimsko in bizantinsko Cerkvijo. Po Perkovem gledanju nista bila privrženca uradne bizantinske smeri, ki je bila takrat polemično usmerjena proti Rimu, ampak sta na podlagi starih vzhodnih izročil učila in delovala v duhu univerzalne cerkvene edinosti. Kot asketa se nista spuščala v bizantinske politične spletke, ampak sta svoj čas izrabila za misijonska poslanstva, ki sta jih opravljala v duhu krščanske univerzalnosti in humanosti na podlagi svoje vodilne ideje »pradednih časti«. S svojim naukom in delom sta zagovarjala in pospeševala cerkveno edinost. Pri tem sta se v svoji miroljubnosti izogibala vsake polemike, ki bi škodovala njunemu misijonskemu delu. Sveta brata sta bila rdeča nit in stalno živ navdih Perkovega teološkega snovanja. Poleg disertacije je napisal še okrog 15 tehtnih razprav o njunem življenju in delovanju.

Teološka fakulteta je leta 2018 pripravila mednarodni posvet, ki je vnovič osvetlil teološke dosežke prof. dr. Franca Grivca in prof. dr. Franca Perka. S tem se je hotela nekoliko oddolžiti spominu dveh mož, ki sta pomembno oblikovala našo ekleziološko in ekumensko misel v prejšnjem stoletju. V tem letu sta se stikali dve obletnici: desetletnica Perkove smrti in 140. obletnica Grivčevega rojstva (1878).

27 Perko, Franc, *Verstva v Jugoslaviji,* Celje: Mohorjeva družba, 1978.

Stanko Janežič (1920–2010) – ekumenski teolog in organizator

Ekumensko delo po koncilu pri nas ni bilo zadeva enega profesorja, ampak je pritegnilo še celo vrsto marljivih sodelavcev. Med njimi je v Mariboru – poleg škofa dr. Vekoslava Grmiča, dr. Jožeta Rajhmana in škofa dr. Jožefa Smeja – ekumensko deloval predvsem prof. dr. Stanko Janežič. Prva leta duhovništva je pastoralno deloval med Slovenci na Tržaškem. Nato je na Papeškem vzhodnem inštitutu študiral vzhodno teologijo. Preučeval je zlasti rusko duhovnost in ruskega duhovnega pisatelja 18. stoletja, meniha, škofa, »starca« in svetnika Tihona Zadonskega. Leta 1960 se je vrnil med tržaške Slovence in med njimi razvil bogato dušnopastirsko in kulturno dejavnost. Leta 1969 se je vrnil v Maribor.

Janežič je ostal vse življenje zazrt v »Sveto Rusijo«, v njeno teologijo, ikonopisje in v rusko cerkveno glasbo. Življenje, ekumenizem, teologijo in utrip ruske Cerkve je popisal v knjigi *Ekumenizem ruske Cerkve*.[28] Poleg predavanj je bil tudi organizacijsko zelo dejaven. V letih od 1972 do 2006 je organiziral poletne mladinske ekumenske pogovore v severovzhodni Sloveniji, na katerih so se srečevali katoličani, evangeličani, binkoštniki in pozneje še adventisti.[29]

Zreli sadovi Janežičeve ekumenske misli so njegove monografije *Ekumenski leksikon,*[30] *Ekumenizem*[31] in *Ekumenski dialog.*[32] *Leksikon* (240 gesel) sicer nima znanstvenega značaja, a je bil v teoloških krogih dobro sprejet in je bil prva tovrstna knjiga na Slovenskem in v takratni Jugoslaviji. V monografiji *Ekumenski dialog* Janežič opisuje ekumensko gibanje med krščanskimi Cerkvami, njihov teološki nauk, značilnosti in razlike, začetke pogovorov, prehojeno pot in dosežke, pa tudi poglede v prihodnost. V Sklepu izraža željo, da bi vesoljna Kristusova Cerkev bila kraj Resnice, Svobode in Ljubezni. »V bistvenih stvareh naj bi bili vsi edini, v vsem drugem svobodni, vselej pa polni ljubezni, da bi tako mogla v vseh krščanskih skupnostih in v vesoljni Cerkvi zaživeti edinost v različnosti.« Ob nujno potrebnem teološkem dialogu Janežič poudarja pomen t. i. »duhovnega ekumenizma«; njegove sestavine so spreobrnjenje srca, svetost življenja ter zasebne in javne molitve za edinost.[33]

28 Janežič, Stanko, *Ekumenizem ruske Cerkve.* Maribor: Slomškova založba, 1994.
29 Škafar, Vinko, Stanko Janežič – ekumenski teolog. *V edinosti. Ekumenski zbornik* 65, 2010, str. 11–13.
30 Janežič, Stanko, *Ekumenski leksikon.* Celje: Mohorjeva družba, 1986.
31 Janežič, Stanko, *Ekumenizem.* Maribor: Slomškova založba, 2003.
32 Janežič, Stanko, *Ekumenski dialog.* Maribor: Slomškova založba, 2006.
33 Škafar, *Stanko Janežič – ekumenski teolog*, str. 14–19.

Za razmah ekumenizma pri nas je bila pomembna ustanovitev Slovenskega ekumenskega sveta, ki so ga škofje ob prizadevanju mariborskega škofa dr. Maksimilijana Držečnika ustanovili že v času koncila, 7. julija 1965. Ta organ slovenskih škofov je usmerjal molitev in delo za edinost vsa desetletja po koncilu. Izdajal je letni ekumenski zbornik *V edinosti*, pripravljal obhajanje Tedna molitve za edinost (18.–25. januarja) in prirejal razna ekumenska srečanja. Najbolj dejaven je bil v njem ravno Stanko Janežič. Bil je duša in urednik zbornika (1957–2009). Več kot petdeset let je zanj pisal uvodnike in ekumenske članke ter oblikoval njegovo vsebinsko, jezikovno in likovno podobo. Gre za publikacijo, ki se je zaradi časovnega razpona in raznovrstnosti tematike razrasla v pravo slovensko ekumensko enciklopedijo.

Na tem mestu je treba navesti imena še nekaterih drugih profesorjev teologije, ki so znanstveno obravnavali ekumenske teme, se dejavno udeleževali ekumenskih simpozijev, predavali ekumensko teologijo, prevajali ekumenske dokumente in bili člani uredniških odborov. Brez omembe del s spoštovanjem in hvaležnostjo navajam samo njihova imena: dr. Vinko Škafar, dr. Avguštin Lah, dr. Anton Štrukelj, dr. Bogdan Dolenc, dr. Primož Krečič in dr. Štefanija Krajnc-Vrečko. Podatki o njihovih publikacijah so dostopni na Cobissu.

Medfakultetni ekumenski simpoziji – Ljubljana, Zagreb, Beograd (1974–1990)

Mariborski škof Maksimilijan Držečnik (1903–1978) je kot predsednik Sveta za ekumenizem pri Jugoslovanski škofovski konferenci leta 1974 podprl zamisel teoloških ekumenskih simpozijev v Jugoslaviji, za katere sta dala pobudo Slovenski ekumenski svet in Teološka fakulteta, konkretno dr. Stanko Janežič sam. Že za prvega, ki je potekal leta 1974 v Mariboru, je sprejel skrb predvsem Janežič, ki je sodeloval pri organizaciji vseh devetih. Kot predavatelji so se jih udeleževali še mnogi drugi profesorji iz Slovenije, kot npr. prof. Franc Perko in škof prof. Vekoslav Grmič. Sledili so si vsako drugo leto vse do leta 1990 v izmenični organizaciji ljubljanske (katoliške), zagrebške (katoliške) in beograjske (pravoslavne) teološke fakultete. Udeleževali so se jih tudi profesorji in študenti makedonske pravoslavne fakultete v Skopju, protestantske fakultete Matija Vlačić Ilirik iz Zagreba ter drugih katoliških, evangeličanskih in binkoštnih teoloških šol. Vsebinske poudarke so predstavili temeljni referati, ki jim je sledilo več koreferatov. Udeleženci so ob sklepu simpozija objavili skupno sporočilo ali izjavo za javnost. Predavanja so večinoma izšla v ekumenskem zborniku *V edinosti* ali v posebni

publikaciji. Simpoziji so bili povezani z udeležbo pri pravoslavni liturgiji in z obiski samostanov ali romarskih središč.[34]

Sledili so si takole (navajam kraj simpozija, letnico, glavno temo in število udeležencev):

1. Maribor, 1974: Pastoralni problemi kristjanov v Jugoslaviji v zvezi z zakramenti, posebno z evharistijo (70)
2. Lovran, 1976: Evangelizacija v našem prostoru in času (80)
3. Aranđelovac, 1978: Cerkev v sodobnem svetu
4. Ljubljana, 1980: Duhovno življenje na naših tleh (100)
5. Zagreb, 1982: Jezus Kristus, edini odrešenik sveta – oznanilo odrešenja danes (84)
6. Studenica, 1984: Čas Svetega Duha – čas Cerkve (70)
7. Stična, 1986: Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi (80)
8. Đakovo, 1988: Evharistija v veri in življenju Cerkve (120)
9. Beograd, 1990: Sveti zakrament krsta (50)

Leto 1990 je bilo zaznamovano z demokratičnimi procesi po padcu železne zavese ter z začetkom razpada Jugoslavije in je pomenilo prelomnico tudi na ekumenskem področju. Odnosi med fakultetami so se začeli krhati, saj se zagrebška teološka fakulteta zadnjega simpozija ni udeležila. Razlog je bilo nestrinjanje z izjavo za javnost srbskih pravoslavnih škofov in duhovnikov v Pakracu o težkem položaju srbske pravoslavne Cerkve in srbskega ljudstva na Hrvaškem. Zato se tudi sklep glede organizacije naslednjega simpozija ni mogel uresničiti.[35]

Misel o nadaljevanju te dediščine je bila večkrat izražena s strani vseh treh fakultet, sklep o oživitvi pa je nastal ob Mednarodnem ekumenskem in medverskem simpoziju jeseni 2012 v Mariboru. Ob 40. obletnici prvega simpozija in upoštevajoč nov politični in kulturni okvir je v Mariboru od 16. do 18. oktobra 2014 potekal Mednarodni ekumenski simpozij Teologija v dialogu. Organiziral ga je *Inštitut za ekumensko teologijo in medreligijski dialog,* ki od leta 2013 deluje v okviru Teološke fakultete (Enota v Mariboru). S tem se v nekem smislu nadaljuje in nadgrajuje dragocena dediščina simpozijev v 70. in 80. letih.

34 Krajnc-Vrečko, Fanika, Dvajset let kasneje – pogled na devet ekumenskih simpozijev. *V edinosti. Ekumenski zbornik* 65. Maribor: Slovenski ekumenski svet, 2010, str. 20–23.

35 Puzović, Predrag, Međufakultetski ekumenski simposijumi od 1974. do 1990. godine. *Edinost in dialog* 70, 2015, str. 157–171.

Ekumensko sodelovanje z drugimi teološkimi fakultetami

Vpetost v širše akademske in cerkvene kroge je bila pomembna sestavina delovanja ljubljanske Teološke fakultete vse od njenega začetka. Sodelovanje z zagrebško in beograjsko je obstajalo že v času nastajanja ljubljanske univerze. Tesnejše in konkretnejše je bilo sodelovanje z Zagrebom, z Beogradom pa bolj na prijateljski ravni. Ljubljanska fakulteta je 4. januarja 1949 proslavljala 110. obletnico beograjske, pozneje pa so se ti stiki še bolj utrdili z medsebojnimi obiski.[36]

Leta 1963 so prvič prišli v Ljubljano na praznovanje sv. Tomaža Akvinskega predstavniki beograjske pravoslavne fakultete. Zavetnik visokih cerkvenih šol goduje 28. januarja, fakulteta pa prireja Tomaževo proslavo v bližini 7. marca, ki je njegov smrtni dan. S tem se je vpeljal običaj, da fakulteta na svoj osrednji praznik vabi predstavnike iz Beograda in Zagreba, tamkajšnji ustanovi pa vabita na svoj praznik, in sicer Beograd na praznik sv. Save (27. januarja), Zagreb pa na praznik sv. Cirila in Metoda (14. februarja). Ta srečanja so lepa priložnost za medsebojno zbliževanje in izmenjavo misli, dala pa so tudi povod za že omenjeno tesnejše strokovno sodelovanje.[37]

V času komunizma so bili mednarodni in ekumenski stiki ovirani, vnovič pa so se okrepili v 80. letih minulega stoletja. Nov korak v teh prizadevanjih je bil podpis pogodbe o sodelovanju na akademski in ekumenski ravni z Visokim evangeličanskim teološkim učiliščem v Osijeku leta 2004. Odtlej je že več njihovih študentov pri nas končalo doktorski študij. Gre za eno redkih protestantskih (binkoštnih) teoloških šol, ki so v tem delu Evrope delovale že v času komunizma. Omogočala je visoko teološko izobrazbo številnim kandidatom iz dežel, ki so uživale še manj verske svobode. Dogovor o sodelovanju je kamenček pri sestavljanju ekumenskega mozaika, ki ga je zarisal koncil. *Ekumenski pravilnik* (EP), ki ga je leta 1993 izdal Papeški svet za edinost, predvideva možnost, da se v okviru sodelovanja med katoliškimi ustanovami in centri, ki jih vodijo drugi kristjani, povabijo predavatelji ali strokovnjaki drugih izročil (EP št. 81). Prav tako so lahko katoliški profesorji povabljeni, da predavajo na teoloških šolah drugih Cerkva. »Takšna izmenjava profesorjev, ki spoštuje interese vsake Cerkve glede osnovne teološke vzgoje njenih članov, je učinkovita oblika ekumenskega sodelovanja. Obenem daje lepo pričevanje o skupni skrbi kristjanov, da bi se v Kristusovi Cerkvi poučeval pristen nauk.« (EP št. 195)

36 Kolar, *Delovanje Teološke fakultete*, str. 66–67.

37 Škulj, Edo, Teološka fakulteta kot cerkvena ustanova (1952–1991). Kolar, Bogdan (ur.). *90 let Teološke fakultete v Ljubljani.* Ljubljana: Teološka fakulteta, 2009, str. 94.

Ekumenske pobude za zbližanje s Cerkvami iz reformacije

Teološka fakulteta v Ljubljani se ni ozirala le na krščanski Vzhod, ampak je preučevala tudi zgodovino in teologijo protestantizma, ne nazadnje zaradi izjemne kulturne vloge, ki so jo pri nas odigrali protestantski pisci. V anglikanski svet se je v 20. letih prejšnjega stoletja oziral prof. dr. Lambert Ehrlich (1878–1942). V tem času se je med anglikanci in protestanti v Evropi že porajalo ekumensko gibanje. Ko prof. Ehrlich predstavlja notranje razmere v anglikanski Cerkvi, piše pretežno polemično in apologetsko.

Profesor dogmatike dr. Anton Strle (1915–2003) je pisal o ekumenski naravnanosti Johna H. Newmana, odlikoval pa se je tudi kot prevajalec koncilskih besedil in oblikovalec slovenske teološke (tudi ekumenske) terminologije.

Najvidnejši in najplodnejši preučevalec protestantizma je bil med teologi mariborski profesor dr. Jože Rajhman (1944–1998), ki je raziskoval jezikovno, literarnozgodovinsko in teološko izročilo slovenskih protestantov 16. stoletja. V delu *Prva slovenska knjiga*[38] je raziskoval Trubarjev *Katekizem* iz leta 1550. O slovenskem protestantizmu je napisal okrog 130 del, od tega šest monografij. Njegova bibliografija obsega 480 bibliografskih enot. Dialoško in ekumensko misel je v Mariboru poleg Rajhmana kot profesor in pomožni škof gojil dr. Vekoslav Grmič (1923–2005), ki je objavljal razprave o protestantski teologiji ter o teoloških osnovah ekumenizma in dialoga.

Številni profesorji so že v svojih disertacijah preučevali naše protestante (npr. prof. France Oražem P. Trubarja, prof. Marijan Peklaj J. Dalmatina), nekateri tudi tuje (prof. Ciril Sorč J. Moltmanna).[39]

Evangeličanski duhovnik Vladimir Miselj (1923–2011) je po vojni skupaj s še nekaterimi evangeličani nekaj časa študiral tudi na ljubljanski Teološki fakulteti, ker tedanji režim nikomur ni dovoljeval teološkega študija v tujini. Bil je eden od pionirjev ekumenske misli in sodelovanja v Sloveniji. Tudi dandanes se na fakulteto vpisujejo nekateri študenti in študentke iz evangeličanske in iz binkoštne Cerkve.

Slovenska teološka akademija v Rimu ter Inštitut za zgodovino Cerkve v okviru Teološke fakultete sta od leta 1983 naprej priredila 26 simpozijev, ki so posvečeni vidnim osebnostim slovenske cerkvene zgodovine in izdala prav toliko

38 Rajhman, Jože, *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav.* Ljubljana: Partizanska knjiga, 1977. 175 str.

39 Več o tem gl. Smolik, Marijan, Prispevki katoliških teologov k preučevanju protestantike. *Stati inu obstati. Revija za vprašanja protestantizma*, 2008, št. 7/8, str. 274–278.

zbornikov predavanj. Na vrsto so prišle tudi osebnosti, ki so povezane z zgodovino protestantov pri nas, npr. ljubljanski škof Tomaž Hren (1998); na tem simpoziju je predaval tudi pastor Vladimir Miselj. Leta 2008 je bil simpozij posvečen Primožu Trubarju ob petstoletnici njegovega rojstva. Na njem je sodelovalo 30 teologov in zgodovinarjev.[40]

Tudi letni ekumenski zbornik *V edinosti* je s tematskimi številkami obeležil več obletnic: štiristoletnico smrti Primoža Trubarja (1986), petstoletnico njegovega rojstva (2008) in štiristoletnico Dalmatinove *Biblije* (1984).

Velik ekumenski in kulturni dogodek je bila izdaja novega prevoda celotnega Svetega pisma v slovenščino po najbolj preverjenem izvirnem besedilu.[41] Pobudo za prevod so dali predavatelji svetopisemskih ved na Teološki fakulteti v Ljubljani okoli leta 1980. Delo je potekalo petnajst let. Prevod je bil zamišljen kot ekumenski oziroma medkonfesionalni projekt. Ob naslovu izdaje je zabeleženo, da so pri nastajanju prevoda sodelovale: katoliška Cerkev, evangeličanska luteranska Cerkev, Zveza baptističnih Cerkva, Kristusova Cerkev bratov ter binkoštna Cerkev. Predstavniki protestantskih Cerkva so sodelovali s pripombami k prevodu, v manjši meri pa tudi k uvodom in opombam. V predstavitvi prevoda predsednik Koordinacijskega odbora in voditelj celotnega projekta, akademik prof. dr. Jože Krašovec piše, da je ob tem sodelovanju nekatoliških predstavnikov »s skupnimi prizadevanji prišlo do prvega slovenskega prevoda, ki je v celoti pripravljen v skladu z izvirnimi besedili. […] Ker so pri reviziji prvič v večjem obsegu sodelovali tudi protestanti v imenu svojih Cerkva, novi prevod upravičeno velja kot naš prvi ekumenski prevod Svetega pisma.«[42] Delo so od vsega začetka moralno in materialno podpirale katoliške in protestantske svetopisemske družbe. Prevod so izdale Združene biblične družbe. Za dokončno pripravo slovenske izdaje so slednje pooblastile Svetopisemsko družbo Slovenije, ki je bila ustanovljena 26. maja 1993 v Ljubljani.[43] Izid novega prevoda je bil obogaten še z Mednarodnim simpozijem o interpretaciji Svetega pisma v Ljubljani leta 1996, na katerem je sodelovalo okoli sto predavateljev. Tudi simpozij je bil hkrati ekumenski sestanek z uravnoteženim številom predstavitev znanstvenikov z Vzhoda in Zahoda, iz pravoslavnega, katoliškega in protestantskega sveta. Simpozij je prerastel v kongres

40 Škulj, Edo (ur.), *Primož Trubar*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2009, str. 201–213.

41 *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. 2., pregledana izd. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1997.

42 Krašovec, Jože, Predstavitev prevoda. Krašovec, Jože (ur.), *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. 2., pregledana izd. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1997, str. 17–18.

43 Krašovec, *Predstavitev prevoda*, str. 21.

svetovnih razsežnosti. Leta 1998 je izšel zbornik predavanj (1909 str.), ki je prišel v vse pomembnejše knjižnice sveta.[44]

Ekumenska zavezanost Teološke fakultete po koncilu

Drugi vatikanski koncil je naročil ne le, da mora vsa teologija izhajati iz Svetega pisma, s čimer je napravil ekumenski korak k zbližanju s Cerkvami iz reformacije, ampak je v *Odloku o ekumenizmu* naročil tudi, da »se poučevanje teologije in drugih strok, zlasti zgodovinskih, mora vršiti tudi pod ekumenskim vidikom« (UR – E 10). Teologija naj ne bo več zastavljena polemično. Katoliško vero je treba razlagati »globlje in pravilneje, v obliki in govorici, ki bo v resnici razumljiva tudi ločenim bratom«[45] (UR – E 11). Ko katoliški teologi v ekumenskem dialogu v zvestobi nauku Cerkve raziskujejo skupaj z ločenimi brati Božje skrivnosti, morajo delati to »z ljubeznijo do resnice, z dobrohotnostjo in ponižnostjo« (UR – E 11). »Treba je poznati duha ločenih bratov. Zato je potreben študij, ki naj ga vodita resnica in dobrohotnost. Primerno pripravljeni katoličani si morajo pridobiti boljše poznanje nauka in zgodovine, duhovnega in liturgičnega življenja, verske psihologije in kulture, lastne bratom.« (UR – E 9) Pri obojestranskih srečanjih in razpravljanjih o teoloških vprašanjih naj zares sodelujejo strokovnjaki in pri tem »naj vsakdo ravna kakor enak z enakim. […] Po tej poti bo prišlo tudi do boljšega poznanja, kaj mislijo ločeni bratje.« (UR – E 9)

Ekumenski pravilnik (EP) iz leta 1993 je ta načela še podrobneje razvil in podčrtal vlogo cerkvenih fakultet pri pripravi študentov za ekumenski dialog. Naroča, da si morajo kandidati za cerkveno službo pridobiti pristnega ekumenskega duha (EP št. 70). Že v okviru prvega ciklusa naj študirajo osnovno bogoslovje, ki je povezano tudi z ekumenskimi vprašanji. »Ekumenska razsežnost mora biti navzoča pri celotnem teološkem poučevanju in raziskovanju.« (EP št. 88) Študijski načrti naj dajejo vsakemu predmetu ekumensko razsežnost (EP št. 72). Čeprav to velja za celotno teološko formacijo, mora v okviru prvega ciklusa imeti svoje mesto poseben tečaj ekumenizma (EP št. 79).

44 Krašovec, Jože, Weiss, Peter (ur.), *Interpretation of the Bible = Interpretation der Bibel = Interprétation de la Bible = Interpretacija Svetega pisma*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

45 Od koncila dalje je bil najprej v uporabi izraz »ločeni bratje«, v novejših uradnih dokumentih pa ga nadomešča bolj pozitivno izražanje in tako govorimo o »drugih kristjanih« oziroma »članih Cerkva in cerkvenih skupnosti, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo«.

Posebnost Teološke fakultete v Ljubljani z oddelkom v Mariboru je, da v skladu s svojim Statutom pospešuje dialog znotraj Cerkve, z drugimi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi, z drugimi verstvi, z verujočimi in neverujočimi ter s svetom kulture. V ta namen je ustanovila posebno katedro za osnovno bogoslovje in dialog. Profesorji skrbijo, da se vsi predmeti poučujejo v duhu dialoga in spoštovanja do drugih krščanskih izročil, ne da bi zašli v napačni irenizem[46] ali relativizem. Študente spodbujajo, da v seminarskih, diplomskih, magistrskih in doktorskih nalogah raziskujejo ekumenska vprašanja. Sestavni del študija sta obiska pravoslavne in evangeličanske cerkve v Ljubljani in pogovor z njihovimi duhovniki. V semenišču je vse do nedavnega deloval ekumenski krožek, a je zaradi manjšega števila bogoslovcev ugasnil.

Ob 1100. obletnici smrti sv. Metoda je Inštitut za zgodovino Cerkve leta 1985 priredil simpozij o srečanju solunskih bratov sv. Cirila in Metoda s Slovenci in za predavatelje povabil tudi nekatere profesorje Filozofske fakultete in SAZU. Ob 400. obletnici smrti Primoža Trubarja je potekal interdisciplinarni znanstveni simpozij v Tübingenu (od 3. do 8. novembra) in v Ljubljani (od 9. do 13. novembra 1986). Leta 1988 je Filozofska fakulteta priredila znanstveno srečanje ob tisočletnici pokristjanjenja Rusije. Od teologov so predavali Stanko Janežič, Franc Perko, Marko Ivan Rupnik in Anton Štrukelj. Leta 2013 (17. junija) je na Univerzi v Ljubljani potekal mednarodni simpozij o sv. Cirilu in Metodu (ob 1150. obletnici prihoda svetih bratov na Moravsko leta 963), ki so ga skupaj priredili Filozofska fakulteta, Teološka fakulteta in Veleposlaništvo Češke republike v Sloveniji. S Teološke fakultete so sodelovali naslednji predavatelji: Ciril Sorč, Bogdan Dolenc in Primož Krečič.

Ekumenski tisk

Bogoslovni vestnik

Teološka fakulteta skrbi tudi za to, da so ekumenske teme navzoče v njenih znanstvenih in strokovnih publikacijah. Odkar je sredi prve svetovne vojne prenehala izhajati edina teološka revija *Voditelj v bogoslovnih vedah*, so bili slovenski teologi brez lastnega glasila. Zato je v letu 1921, potem ko so se uredile prve težave pri začetkih delovanja fakultete v okviru univerze, začel izhajati *Bogoslovni*

46 Irenizem (gr.εἰρήνη mir) označuje najprej teženje k spravi vseh krščanskih Cerkva. Odlok o ekumenizmu pa omenja in zavrača t. i. »napačni irenizem« (UR –11), ki v teoloških sporih pretirano poudarja skupne prvine, spregleda pa razlike; ali drugače: zatrjuje, da je edinost pomembnejša od resnice.

vestnik. Izhajal je neprekinjeno do leta 1944, ko je bil ukinjen zaradi omejevanja tiska s strani nemških okupacijskih oblasti. V določeni meri so ga nato nadomestili *Zborniki teološke fakultete* (izšlo je 11 letnikov v petih izvodih tipkopisa, od 1951 do 1961). *Bogoslovni vestnik* je vnovič oživel leta 1965 in odtlej izhaja redno v štirih številkah na leto. V njem so se redno pojavljale razprave z ekumensko tematiko, zlasti izpod peresa profesorjev Franca Grivca in Franca Perka, kasneje pa tudi drugih. Leta 1967 je zagledala luč sveta revija *Cerkev v sedanjem svetu*, ki se posveča pastoralnim, občasno pa tudi ekumenskim vprašanjem.

Ekumenski zbornik *V edinosti*

Leta 1927 je začel izhajati list *Kraljestvo božje* kot glasilo Apostolstva sv. Cirila in Metoda v Ljubljani ter Bratovščine sv. Cirila in Metoda v Mariboru. Glasilo je izhajalo do začetka druge svetovne vojne leta 1941 in širilo idejo cerkvene edinosti ob pobudi in vodstvu profesorja Franca Grivca ter kasnejših urednikov Tomaža Kurenta in Metoda Turnška. Po daljšem premoru je na pobudo nekaterih duhovnikov, med katerimi je že bil Stanko Janežič, leta 1957 začelo *Kraljestvo božje* izhajati kot letni zbornik v Rimu z namenom, da bi predvsem Slovence zunaj matične domovine – na Tržaškem in Goriškem – spodbujal k molitvi in delu za edinost. S prihodom glavnega urednika Stanka Janežiča v Trst leta 1963 se je tja preselilo tudi uredništvo revije, ki je bliže domovini močneje segala na obe strani meje. Z ustanovitvijo Slovenskega ekumenskega sveta (1965) in s koncilskim *Odlokom o ekumenizmu* (1964) je ekumensko gibanje dobilo nov zagon, zbornik pa je dobil domovinsko pravico v Mariboru, kjer je izhajal od leta 1970 dalje kot ekumenski zbornik *V edinosti*. Za Janežičem ga je do leta 2012 urejal profesor Vinko Škafar.

Edinost in dialog

Ob ustanovitvi Inštituta za ekumensko teologijo in medreligijski dialog (2013), poimenovanega po Stanku Janežiču, je Teološka fakulteta v Ljubljani z Enoto v Mariboru prevzela uredništvo in izdajanje ekumenskega zbornika kot nove serije z naslovom *Edinost in dialog*. Gre za dostojno nadaljevanje in nadgraditev revije s 67-letno tradicijo, ki je sicer trikrat spremenila svoj naslov, ohranila pa je temeljno usmeritev in namen. V zadnjih petih letih se je uveljavila kot znanstvena revija z recenzijo in si pridobila mednarodne reference. Ohranja tradicijo ekumenske ideje, ki se v novih verskih in kulturnih razmerah dopolnjuje z med-

verstvenim dialogom. Tako v slovenskem prostoru odpira možnost in ustvarja prostor za najširši teološki in medkulturni dialog. Izhaja enkrat letno v dvojni številki.[47]

Današnji ekumenski trenutek in pogled naprej

Dvajseto stoletje, ki se je začelo v zamahu danes komaj še predstavljive vere v napredek, se je končalo kot eno najbolj mračnih in krvavih stoletij v zgodovini človeštva. Nobeno drugo stoletje ne pozna toliko žrtev nasilja. Med svetlimi točkami pa je zagotovo nastanek ekumenskega gibanja in ekumenskega dialoga. Po stoletjih, ko smo doživljali vedno večje cepitve ene Kristusove Cerkve v mnoge razdeljene Cerkve in cerkvene skupnosti, se je pojavilo temu dogajanju nasprotno gibanje. Krščanske Cerkve so se zavedele, da je njihova razdeljenost sramota in pohujšanje svetu ter da nasprotuje Kristusovi volji.

Nekateri govorijo o zastoju ekumenskega gibanja v svetovnem merilu. Drugi spet tožijo, da je katoliška Cerkev v ekumenizmu šla predaleč. Najbolj radikalni se pridružujejo tradicionalistom, ki menijo, da se je Cerkev izneverila svoji dediščini in ni več to, kar je bila nekoč in bi morala biti tudi danes. Drugače povedano: eni so zagovorniki razmejitve, distance, zaprte Cerkve, drugi pa prepoznavajo bogastvo Božjih darov tudi drugje. Želijo si Cerkev dialoga.

Pri ekumenizmu beseda »napredek« ni najbolj primeren. To dogajanje ima namreč duhovno razsežnost in je tesno povezano z duhovnostjo in rastjo vere. Teologi govorijo raje o »konvergencah«, to je o postopnem zbliževanju in stičnih točkah (soglasjih), ki jih dosežejo pri razgovorih. Na tem mestu velja rek: »Kar raste, ne dela hrupa.« Na duhovno razsežnost ekumenizma opozarjajo zlasti pravoslavni kristjani.

Teološka fakulteta v Ljubljani bo ostala zvesta metodam in ciljem, ki so premišljeni in preverjeni v zadnjih sto letih. Gojila bo duha dialoga in iskanja »edinosti v različnosti«. Ne boji se, da bi bili katoličani zaradi ekumenizma oškodovani. Pri dialogu ne gre za to, da kdo popušča v prid drugemu, ampak gre za poskus, kako skupaj na novo izraziti teološke stvarnosti. Izražanje in modeli so se skozi stoletja spreminjali. Tudi danes je treba Jezusovo oznanilo o odrešenju na novo izraziti, da ga bo današnji človek razumel. Teološki razgovor naj bi prispeval ravno k temu. Teologi se trudijo, da bi ustvarili skupno teološko govorico, ki bo dovolj široka, da bodo upoštevana zakonita pričakovanja obeh strani.

47 Krajnc-Vrečko, Fanika, Tradicija v edinosti in dialogu. *Edinost in dialog* 1(68), 2013, str. 12–13.

Viri in literatura

Viri

ATF – Arhiv Teološke fakultete Ljubljana

EP – Papeški svet za pospeševanje krščanske edinosti, *Ekumenski pravilnik. Pravilnik za uporabo načel in določb o ekumenizmu*, Cerkveni dokumenti 53, Ljubljana: Družina, 1994.

JD – *Jegličev dnevnik. Znanstvenokritična izdaja*. Celje–Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba, 2015.

LŠL – Ljubljanski škofijski list

UR - E – Drugi vatikanski koncil, *Odlok o ekumenizmu* (*Unitatis redintegratio)*, Ljubljana: Nadškofijski ordinariat, 2004, str. 221–252.

UUS - DBE – Janez Pavel II., O*krožnica Da bi bili eno (Ut unum sint),* Cerkveni dokumenti 63, Ljubljana: Družina, 1996.

Literatura

Benedik, Metod, Teološki študij na Slovenskem do 1919. Kolar, Bogdan (ur.), *90 let Teološke fakultete v Ljubljani.* Ljubljana: Teološka fakulteta, 2009, str. 36–57.

Ciperle, Jože, Univerzitetni teološki študij skozi stoletja in ustanovitev Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Kolar, Bogdan (ur.), *90 let Teološke fakultete v Ljubljani.* Ljubljana: Teološka fakulteta, 2009, str. 17–35.

Grivec, Franc, *Pravoslavje*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, 1918.

Grivec, Franc, *Cerkev.* Ljubljana: Ljudska knjigarna, 1943.

Grivec, Franc, Ob 1100-letnici sv. Cirila in Metoda. *Kraljestvo božje* 21, Rim – Trst, 1963, str. 37–43.

Janežič, Stanko, *Ekumenizem ruske Cerkve.* Maribor: Slomškova založba, 1994.

Janežič, Stanko, *Ekumenski leksikon.* Celje: Mohorjeva družba, 1986.

Janežič, Stanko, *Ekumenizem.* Maribor: Slomškova založba, 2003.

Janežič, Stanko, *Ekumenski dialog.* Maribor: Slomškova založba, 2006.

Janežič, Stanko: Franc Grivec in ekumenizem. Škulj, Edo (ur.), *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba, 2003, str. 185–193.

Kolar, Bogdan, Delovanje Teološke fakultete med letoma 1919–1952. Kolar, Bogdan (ur.). *90 let Teološke fakultete v Ljubljani.* Ljubljana: Teološka fakulteta, 2009, str. 58–75.

Kovačič, Lojze, Grivčeva bibliografija. Škulj, Edo (ur.), *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba, 2003, str. 39–68.

Krajnc-Vrečko, Fanika, Dvajset let kasneje – pogled na devet ekumenskih simpozijev. *V edinosti. Ekumenski zbornik* 65, 2010, str. 20–23.

Krajnc-Vrečko, Fanika, Tradicija v edinosti in dialogu. *Edinost in dialog* 1(68), 2013, str. 11–17.

Krašovec, Jože, Predstavitev prevoda. Krašovec, Jože (ur.), *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov.* 2., pregledana izd. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1997, str. 15–21.

Krašovec, Jože, Weiss, Peter (ur.), *Interpretation of the Bible = Interpretation der Bibel = Interprétation de la Bible = Interpretacija Svetega pisma*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Mikuž, Metod, Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919–1945. *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani, 1919–1969*. Ljubljana: Univerza, 1969, str. 53–92.

Perko, Franc, *Verstva v Jugoslaviji.* Celje: Mohorjeva družba, 1978.

Polec, Janko, Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo. *Universitas Aleksandrina Labacensis*. Ljubljana, 1929, str. 1–229.

Puzović, Predrag, Međufakultetski ekumenski simposijumi od 1974. do 1990. godine. *Edinost in dialog* 70, 2015, str. 157–171.

Rajhman, Jože, *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav.* Ljubljana: Partizanska knjiga, 1977, 175 str.

Smolik, Marijan, Prispevki katoliških teologov k preučevanju protestantike. *Stati inu obstati. Revija za vprašanja protestantizma*, 2008, št. 7/8, str. 274–278.

Škafar, Vinko, Stanko Janežič – ekumenski teolog. *V edinosti. Ekumenski zbornik* 65, 2010, str. 11–19.

Škafar, Vinko, Prispevek Franca Grivca pri ovrednotenju sv. Cirila in Metoda. Ob petdesetletnici Grivčeve smrti (1878–1963) in 1150-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda na Moravsko. *Edinost in dialog* 1(68), 2013, str. 75–94.

Škulj, Edo, Teološka fakulteta kot cerkvena ustanova (1952–1991). Kolar, Bogdan (ur.). *90 let Teološke fakultete v Ljubljani.* Ljubljana: Teološka fakulteta, 2009, str. 86–99.

Škulj, Edo (ur.), *Primož Trubar.* Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2009, str. 201–213.

Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929. Ljubljana: Rektorat Univerze kralja Aleksandra prvega, 1929.

Gašper Mithans

Medverski odnosi in konvertiti na Slovenskem med svetovnima vojnama

Izvleček

Avtor v prispevku oriše versko sestavo in medverske odnose v slovenskem delu Kraljevine SHS ter tržaško-koprski škofiji. Posebna pozornost je namenjena pojavu verskega konvertitstva s strani nekatoliških verskih skupnosti, ki je zbujalo precejšnje nasprotovanje večinske Katoliške cerkve. Vzporedno z ves čas prisotnimi versko-političnimi konflikti je zaznati tudi razne pobude k verskemu sodelovanju, sprva predvsem med Katoliško cerkvijo in pravoslavjem, vse do iniciativ po splošnem medreligijskem dialogu po drugem vatikanskem koncilu in zlasti v zadnjih letih.

Ključne besede: Kraljevina SHS, Slovenija, medverski odnosi, verski prestopi, obdobje med svetovnima vojnama.

Uvod

V prispevku bodo predstavljeni medverski odnosi ter bolj specifično verski prestopi na Slovenskem v obdobju med svetovnima vojnama, pri tem bo poudarek na ozemlju prve Jugoslavije, z nekaj vpogledi na območje Julijske krajine.

Jugoslavija je bila večetnična in multikonfesionalna država v Jugovzhodni Evropi. Vključitev slovenskih dežel v to novo tvorbo, Kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev, v letu 1918 je prinesla številne spremembe v to okolje,[1] vključno z verskimi. Iz večinsko katoliške habsburške monarhije so Slovenci – med katerimi je bilo po popisu prebivalstva leta 1921 kar 96,6 % katoličanov – vstopili v (več) nacionalni okvir s tremi večjimi verskimi skupnostmi: Srbsko pravoslavno cerkvijo (SPC) (46,6 % prebivalstva), Katoliško cerkvijo (KC) (39,4 %) in Islamsko versko skupnostjo (11,2 %).[2] Srbska pravoslavna cerkev, ki ji je pripadala tudi kraljeva dinastija, je bila najbolj vplivna.

Po prvi svetovni vojni je Kraljevina Italija priključila območje ob svoji severovzhodni meji, imenovano Julijska krajina, kjer je živela tretjina vsega slovenskega prebivalstva in je skupaj s Hrvati sestavljala več kot polovico prebivalstva te regije.[3] Vendar njihovega manjšinskega statusa režim ni nikdar priznal in bili so podvrženi močni italijanizaciji.[4] Zaradi fašistične politike prisilne asimilacije je občutno naraslo tudi izseljevanje Slovencev in Hrvatov iz te dežele. Njihovo število naj bi po ocenah preseglo 100.000 oseb in od teh se jih je 70 % naselilo v Jugoslaviji.[5] Po drugi svetovni vojni je bila večina tega ozemlja priključena Jugoslaviji. Menjavanje državnih meja je tako pogost pojav na večetničnem področju med Alpami in Jadranom v zadnjem stoletju, ko je ozemlje z večinsko slovenskim prebivalstvom menjalo štiri različne državne okvirje (ne da bi se upoštevalo medvojno obdobje, ko so ozemlje zasedle Nemčija, Italija in Madžarska), del prebivalstva pa je izkusil tudi življenje v para-državni tvorbi, imenovani Svobodno tržaško ozemlje (1947–1954).

1 Pirjevec, Jože, *Jugoslavija 1918–1992. Nastanek, razvoj ter razpad Karadjordjevićeve in Titove Jugoslavije*. Koper: Lipa, 1995.

2 Šircelj, Milivoja, *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije: popisi 1921–2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije, 2003.

3 Kalc, Aleksej, Med svetovnima vojnama. Kalc, Aleksej (ur.), *Poti in usode: selitvene izkušnje Slovencev iz zahodne meje*. Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije; Trst: Narodna in študijska knjižnica, 2002.

4 Pelikan, Egon. Vizitacije v Julijski krajini v času med obema vojnama. *Acta Histriae* 21/3, 2013, str. 313–328.

5 Purini, Piero, Raznarodovanje slovenske manjšine v Trstu (Problematika ugotavljanja števila neitalijanskih izseljencev iz Julijske krajine po prvi svetovni vojni). *Prispevki za novejšo zgodovino*, 38/1-2, 1998, str. 23–42; Vinci, Anna Maria, *Sentinelle della patria: il fascismo al confine orientale 1918-1941*. Rim, Bari: Laterza, 2011.

Številčno se verska sestava v obdobju med svetovnima vojnama ni izraziteje spremenila,[6] vendar so, zlasti v mestih, v tem močno konservativnem miljeju že opazni zametki verske pluralnosti. Judovstvo in protestantizem sta bila sicer prisotna v določenih regijah in večjih mestih že prej. Med pomembne »nove« akterje po koncu prve svetovne vojne pa sodi pravoslavna cerkev, ki je kmalu po združitvi države ustanovila srbske pravoslavne parohije ter kasneje zgradila prve pravoslavne cerkve v osrednjih slovenskih mestih.[7] Nov pojav je tudi starokatolicizem, ki je bil hkrati krinka za prostozidarstvo. Število muslimanov pa je bilo v tem obdobju minimalno, četudi je bil trend v rahlem porastu.[8] Versko raznolikost je povečal tudi prihod ruskih emigrantov, ki so po oktobrski revoluciji poiskali zatočišče v Jugoslaviji in jih je z mnogimi Slovenci povezovalo nasprotovanje komunizmu. Kljub relativno nizkim številkam in posledično tudi manjšemu zanimanju za to temo s strani zgodovinopisja je opaziti razlike na religioznem polju.[9] Te spremembe so pomembne tudi za obdobje po osamosvojitvi, ko je zaznati zmerno versko obnovo.

Odziv prevladujoče Katoliške cerkve na prisotnost »starih«, predvsem pa »novih« verskih manjšin je bil, nepresenetljivo, predvsem negativen, saj je versko pluralizacijo zlasti v mestih spremljala agitacija za prestope katoličanov v druge vere. To je bil skoraj nepoznan primer na Slovenskem, ki si zasluži večjo zgodovinopisno in interdisciplinarno pozornost v celotni nekdanji Jugoslaviji.[10] Ker so prozelitizem izvajali predstavniki verskih skupnosti iz drugih delov države ali so bili verski prestopi kako drugače povezani z nacionalnostjo, je nasprotovanje preseglo meje religiozne sfere. Katoliška desnica se je že radikalizirala iz drugih razlogov, skoraj istočasno kot v Zahodni Evropi, kar je predmet raziskav mnogih zgodovinskih študij.[11] Proces je spremljala rastoča verska nestrpnost, največkrat

6 Verska sestava prebivalstva je bila podobna tudi leta 1931. Glej: Šircelj, *Verska, jezikovna in narodna,* 2003.

7 Prim. Cvelfar, Bojan, *Srbska pravoslavna cerkev na Slovenskem med svetovnima vojnama*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, 2017.

8 Cvirn, Janez, *Boj za sveti zakon: prizadevanja za reformo poročnega prava od 18. stoletja do druge svetovne vojne*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 2005; Maver, Aleš, V (ne)znanem novem svetu: paberki iz verskega življenja v Celju med svetovnima vojnama. *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 14/2-3, 2014, str. 505–518.

9 Glej: Mithans, Gašper, *Jugoslovanski konkordat: Pacem in discordia ali jugoslovanski »kulturkampf«*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2017; Mithans, Gašper, Versko izobraževanje konvertitov v obdobju med obema vojnama na Slovenskem. *Šolska kronika*, 27/1–2, 2018, str. 57–76.

10 Kuburić, Zorica, Sremac Srđan (ur.), *Konverzija i kontekst. Teorijski, metodološki i praktični pristupi religijskoj konverziji.* Novi Sad: CEIR, 2009.

11 Pleterski, Janko, *Pravica in moč za samoodločbo: med Metternichom in Badinterjem: študije, razgledi, preudarki iz petnajstletja po tretji odločitvi Slovencev*. Ljubljana: Modrijan, 2008; Pelikan, Egon, *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom: primorski krščanski socialci med Vatikanom, fašistično Italijo in slovensko katoliško desnico – zgodovinsko ozadje romana Kaplan Martin Čedermac*. Ljubljana: Nova revija, 2002; Conway, Michael, *Catholic Politics in Europe: 1918–1945*. London, New York: Routledge, 1997.

podprta s političnimi in etničnimi spori.[12] Hkrati se je Katoliška cerkev v 30. letih 20. stoletja soočala z delitvijo v lastnih vrstah, predvsem zaradi povečane angažiranosti laikov.

Ekumenski in medreligijski dialog

Od sredine 19. stoletja se je odprl tudi drug pogled – na Slovenskem beležimo pričetke dialoga med katolicizmom in pravoslavjem, t. i. cirilmetodijsko idejo o krščanski vzajemnosti, in kasneje ekumenizem, ki je bil vendarle pogojen z določenimi etničnimi podmenami. V obdobju med svetovnima vojnama je izstopal slovenski teolog Franc Grivec, iniciator in eden glavnih organizatorjev unionističnih kongresov v Velehradu na Moravskem (1907–1947), v Ljubljani (1925) in v Pragi (1929),[13] ki veljajo za »prvi zelo pomemben in uspešen poskus ekumenskega teološkega dialoga med Zahodom in Vzhodom v novejšem času«.[14] Grivec velja tudi za pionirja modernega ekumenizma v tem delu Evrope. Prav tako je novoustanovljena Teološka fakulteta v Ljubljani (1919) izrazila zanimanje za pravoslavje z vzpostavitvijo katedre za vzhodno bogoslovje in s fakultetno revijo *Bogoslovni vestnik*, katere poslanstvo je med drugim bilo graditi »most« med zahodno in vzhodno vejo krščanstva.[15] Ta vloga je ustrezala Slovencem, saj njihov odnos do pravoslavja ni bil toliko obremenjen s političnimi konflikti kot med Hrvati in Srbi. A nezaupanje se je kazalo do drugih krščanskih religijskih denominacij (na primer evangeličanov, anglikancev in reformistične cerkve), brez ozira na to, ali so bile prisotne v tem okolju ali ne, ter njihove poskuse medkrščanskega povezovanja. Večina pa je tako očitno nasprotovala kakršnemu koli sodelovanju z nekrščanskimi religijskimi skupnostmi.

Kasneje je moderni ekumenizem napredoval, zlasti po letu 1948 z ustanovitvijo Ekumenskega svèta Cerkva ter še bolj z drugim vatikanskim koncilom. Takrat je Katoliška cerkev, z daleč največjim vplivom na obravnavanem območju, pričela intenziven dialog z laiki, drugimi krščanskimi Cerkvami, pa tudi nekrščanskimi religijami. Ideje, ki jih je podpiral drugi vatikanski koncil, kot pobuda papeža Pavla VI., da vsak, ki iskreno išče Boga, lahko doseže odrešitev, ne glede

12 Ramet, Sabrina P., *The three Yugoslavias: state-building and legitimation, 1918–2005.* Washington: Woodrow Wilson Center Press, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

13 Ambrožič, Matjaž, Franc Grivec in velehradski kongresi. Edo Škulj (ur.), *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba v Celju, 2003, str. 69–86.

14 Janežič, Stanko, Franc Grivec in ekumenizem. Edo Škulj (ur.), *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba v Celju, 2003, str. 186.

15 Janežič, Stanko, *Franc Grivec in ekumenizem.*

na njegovo/njeno uradno versko pripadnost (*Ecclesiam Suam* in *Lumen Gentium*, 1964), so sprejeli tudi napredni slovenski teologi.[16]

Specifične razmere v jugoslovanskem »liberalnem« socializmu v šestdesetih letih, ko je bila večina omenjenih konfliktov razrešena in je država podelila avtonomijo pri organiziranju verski skupnosti (z razglasitvijo svobode in privatizacije religije) ter celo dovolila oblikovanje novih verskih organizacij, so imele ugoden vpliv tudi na nadaljujoče se ekumenske spodbude,[17] a veliko bolj na Slovenskem kot na Hrvaškem in v Srbiji, kjer so na ekumenizem gledali s precejšnjo zadržanostjo.[18] Po drugem vatikanskem koncilu in podpisu jugoslovanskega »protokola« (1966), s čimer je Jugoslavija postala prva socialistična država, priznana s strani Vatikana, je bil *modus vivendi* dosežen tudi s Katoliško cerkvijo.[19] Na Teološki fakulteti so bile ustanovljene posebne stolice in organiziranih je bilo tudi nekaj simpozijev na temo ekumenizma. Iz krogov teh teologov je izhajal tudi nadškof Franc Perko, ki je bil pri Jugoslovanski škofovski konferenci odgovoren za »zedinjenje krščanskih Cerkva«. V letu 1978 je bil kardinal Franc Rode imenovan za konzultanta in v letu 1982 podtajnika Tajništva za neverne v Rimu. V tem obdobju je sodeloval pri organizaciji več diskusij z zahodnoevropskimi marksisti. Od šestdesetih let dalje je bilo dovoljeno duhovnikom potovati v tujino, v Jugoslaviji pa so bili omogočeni obiski ter izvajanje verskih obredov na primer ekumenskega in moskovskega patriarha, vatikanskega državnega tajnika ter drugih verskih dostojanstvenikov. Prav tako so lahko prominentni tuji akademiki, kot Hans Küng, imeli javna predavanja, od leta 1977 dalje pa je v Dubrovniku potekal vsakoletni mednarodni seminar o prihodnosti religije. Do napredka na področju medverskih odnosov je prišlo tudi, ko je bilo več jugoslovanskih pravoslavnih, muslimanskih in katoliških teologov imenovanih za člane jugoslovanskega Odbora za varstvo človekovih

16 Osredkar, Mari J., Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71/1-2, 2016, str. 13–25; Turnšek, Marijan, Medverski dialog in (po)nov(n)a evangelizacija v Sloveniji. *Edinost in dialog* 68/1-2, 2013, str. 23–40.

17 Alexander, Stella, *Church and State in Yugoslavia Since 1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979; Perica, Vjekoslav, *Balkan idols: religion and nationalism in Yugoslav states*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002; Mojzes, Paul, *Religious liberty in Eastern Europe and the USSR: before and after the great transformation*. Boulder: East European monographs; New York: Columbia University Press, 1992.

18 Buchenau, Klaus, What Went Wrong? Church-State Relations in Socialist Yugoslavia. *Nationalities Papers* 33, 2005, str. 547–567.

19 Ramšak, Jure, Between ideology and pragmatism: polemic on the civil rights of Christians in the socialist Slovenia of the 1970s. *Religion, State and Society* 43/2, 2015, str. 168–183; Ramet, Pedro, Catholicism and Politics in Socialist Yugoslavia. *Religion in Communist Lands* 10/3, 1982, str. 256–274.

pravic, ustanovljenega leta 1988,[20] kakor tudi s podobnimi iniciativami civilne družbe na republiški ravni.

Danes je v Sloveniji registriranih 49 Cerkva in verskih skupnosti. Zlasti med pravoslavnimi, protestantskimi in katoliško versko skupnostjo je sodelovanje zelo dobro,[21] dialog je na institucionalni ravni ploden izrazito pri podpiranju skupnih vrednot v odnosu do zakonodaje, med nekaterimi skupnostmi tudi v povezavi z zagovarjanjem konservativnih prepričanj o družini, splavu in sorodnih temah, manj pa je bilo znanstvenih posvetov in medverskih srečanj. Medreligijski dialog na področju iskanja skupnega jezika glede izrazito verskih vprašanj pa je bil skoraj povsem odsoten.[22]

Čeprav je država versko pluralna z ustavno zagotovljeno enakopravnostjo med verami, so pripadniki večinske katoliške vere pogosto v prednosti in opazne so določene napetosti z verniki drugih veroizpovedi kot tudi (očitneje z bolj nestrpnimi) neverujočimi. Po desetletjih dogovarjanj je bila v Ljubljani zgrajena edina džamija v Sloveniji (ki sicer še ni dokončana), četudi je število muslimanov leta 2016 znašalo 3,8 % prebivalstva,[23] kar je očiten porast v primerjavi z letom 2002 (2,4 %),[24] in je tako druga največja verska skupnost na Slovenskem. Po neuradnih podatkih iz muslimanskih krogov naj bi bil delež muslimanov, ki stalno ali začasno živijo v Sloveniji, še višji in naj bi znašal okoli 5 %.[25] Zadnji migracijski tokovi so nekoliko poslabšali sicer solidne odnose med muslimani in drugimi verskimi organizacijami.[26] Čeprav Slovenija v primerjavi z drugimi državami srednjevzhodne in vzhodne Evrope izkazuje manjšo stopnjo verske aktivnosti, z okoli 10 % neverujočih leta 2002 ter precej ljudmi, ki se sicer deklarirajo za pripadnike določenih religij, a verskih obredov ne obiskujejo, je močno prisotna kulturna identifikacija Evrope s krščanstvom.

20 Mojzes, *Religious liberty in Eastern Europe.*

21 Prim. Dolenc, Bogdan, Slovenija in Rusija povezani v molitvenem spominu na žrtve prve svetovne vojne. *Edinost in dialog* 71, 2016, str. 177–184.

22 Prim. Turnšek, *Medverski dialog.*

23 http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/pf_11-29-17_muslims-update-20/

24 Od leta 2011 imamo v Sloveniji registrske popise, ki ne temeljijo na terenskih podatkih, ampak črpajo iz administrativnih in statističnih virov. Ta popis ne zbira več podatkov o verski pripadnosti, že leta 2002 pa na to vprašanje ni odgovorilo ali je bil odgovor neznan pri 22, 8 % prebivalcev, kar je bil tudi eden od razlogov za ukinitev terenskega popisa..

25 http://www.islamska-zajednica.si/si/arhiv/Vijesti/ucinicemo-sve-da-sljedeci-ramazan-u-ljubljani--imamo-dzamiju-

26 Dragoš, Srečo, Islamofobija na Slovenskem. *Poročilo Skupine za spremljanje nestrpnosti*, 3, 2004, str. 10–27; Pašić, Ahmed, *Islam in muslimani v Sloveniji.* Sarajevo: Emanet, 2002; Šterbenc, Primož, Protiislamski diskurz in možnosti za njegovo nevtralizacijo. *Pogledi: umetnost, kultura, družba* 7/4 (24. feb. 2016), str. 12–13.

Verski prestopi v slovenskem delu Kraljevine Jugoslavije in v tržaško-koprski škofiji

Preko teh stikov in interakcij med različnimi verskimi skupinami poteka nenehno pogajanje za njihove meje.[27] Če je biti srbski pravoslavec pomenilo, da mora oseba biti Srb in brati cirilico, so ta načela in pričakovanja – med drugimi – zatresli slovenski konvertiti (četudi neuspešno), zlasti Bratstva pravoslavnih Slovencev, z zahtevami, da se uvedeta slovenski jezik in latinica v pravoslavno liturgijo na Slovenskem.[28] V tem konkretnem primeru je zaznati tudi boj med (dokaj ekskluzivnimi) elementi nacionalnih in verskih identitet.[29] Ta pojav se je zlil s takrat neuspešnim poskusom državnih oblasti, da bi vzpostavila nadnacionalno jugoslovansko identiteto, ki pa je bila v prvi Jugoslaviji zgolj različica (ne posebej dobro) zakritega srbskega nacionalizma.

Pomemben je namreč sam proces prilagajanja konvertitov na nova pričakovanja, zahteve in prakse izbrane religije, ki so mnogokrat kulturno specifične in pričakujejo od konvertita poleg tega, da osvoji versko znanje, tudi, da prevzame določene nove navade, spremeni vedenje v javnosti in zasebnosti, uporablja drug jezik itd. Eden glavnih razlogov, zakaj je precej teh zahtev konvertitu težko doumeti in sprejeti, je, da je ta že prešel skozi versko socializacijo in tako vedno združuje dve (ali več) verskih »kultur«.

S spremembo verske pripadnosti pridejo na površje razlike in podobnosti med religijami in njihova vpetost v nacionalno, politično in kulturno okolje. Verski prestopi se interpretirajo kot kulturni prehod skozi ravni, načine in stopnje verske participacije,[30] kot stopnica k pridobitvi elitnega statusa[31] ali kot dejanja iz protesta[32] z jasno politično izjavo proti identitetam, skonstruiranim s strani

27 Prim. Barth, Fredrik, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference.* Boston: Little, Brown and Company, 1969.

28 Bulovan, Ilija, Đ., *Kronika Srbske pravoslavne parohije v Celju, napisana leta 1937.* Celje: Zgodovinski arhiv, Beograd: Arhiv Srbije, 2010; Cvelfar, *Srbska pravoslavna cerkev*, str. 219–222.

29 Prim. Kapaló, James, "Liminal" Orthodoxies on the Margins of Empire: Twentieth-Century "Home-Grown" Religious Movements in the Republic of Moldova. *Nationalism and Ethnic Politics* 23, 2017, str. 33–51.

30 Droogers, André, Henri Gooren in Anton Houtepen, Conversion careers and culture politics in Pentecostalism: A comparative study in four continents. Proposal submitted to the thematic program "The Future of the Religious Past" of the Netherlands Organization for Scientific Research (NWO), 2003; prim. Austin-Bross, Diane, The Anthropology of conversion: introduction. Buckser, Andrew, Glazier, Stephen D. (ur.), *The Anthropology of Religious Conversion.* New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, str. 1–14.

31 Gellner, David N., The Emergence of Conversion in a Hindu-Buddhist Polytropy: The Kathmandu Valley, Nepal, c. 1600–1995. *Comparative Studies in Society and History* 47/4, 2004, str. 755–780.

32 Rambo, Lewis R., Farhadian, Charles E. (ur.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

države.[33] Po Lewisu Rambu je versko konvertitstvo obrat stran od ali k verskim skupinam, načinom življenja, verovanjskim sistemom in načinom povezovanja z božanstvom ali naravo realnosti.[34] Prehodna faza verskega prestopa pa lahko traja dolgo obdobje in v tem času konvertit nikoli ne doseže položaja, enakovrednega so-vernikom, ter mora nenehno dokazovati svojo lojalnost. Zato so »aktivni« konvertiti pogosto bolj goreči verniki kot tisti, ki se niso spreobrnili.

Na primeru slovenskega dela prve Jugoslavije najbolj izstopajo sledeči motivi za (prostovoljne) verske prestope:

– prestopi iz koristi (npr. z namenom poroke ali zakonske razveze [SPC, islam], iz političnega in kariernega oportunizma [prestop v »nacionalno religijo«, tj. SPC; prestopi uradnikov, vojakov v SPC], nacionalne konsolidacije, iskanja zaščite [prestopi Judov v Katoliško cerkev pred in med drugo svetovno vojno]);

– prestopi iz primarno verskega prepričanja – tj. ko se konvertiti tudi zavežejo in redno sodelujejo pri verskih in drugih obredih ter aktivnostih prevzete verske skupnosti;

– vrnitve v prvotno religijo, t. i. rekonverzije [največkrat v katoliško vero; neredko tik pred smrtjo];

– verski izstopi, t. i. dekonverzije, ko oseba ostane brez veroizpovedi [četudi so redki].

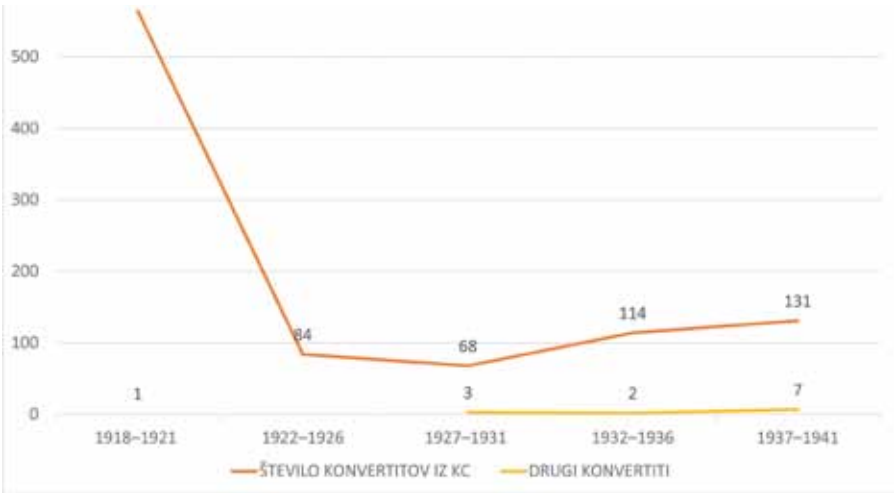
V iskanju vzrokov za porast verskih prestopov je treba upoštevati več družbenih procesov, kot so laicizacija in modernizacija, spremembe političnih mej, migracije in politike do manjšin, medverski stiki, neurejene pravne zadeve, ki so povzročile odklone tudi na verskem področju, povečana družbena diferenciacija, državna politika, ki je favorizirala določeno religijo/religije, ter notranjepolitični konflikti.

Do verskih prestopov je prišlo predvsem zaradi stika z narodnimi in etničnimi skupinami nekatoliških ver, ki so se priselili iz drugih delov (nekdanje) Jugoslavije. Poseben je primer Evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi (na tem prostoru imenovane nemška evangeličanska cerkev) v Mariboru (graf 1), ki beleži visoko število prestopov po prvi svetovni vojni s 564 novimi člani do leta 1922. Te številke jasno kažejo na pojav narodne konsolidacije Nemcev, ki so ostali na Slovenskem in so izstopili iz Katoliške cerkve, da so se lahko v evangeličanski cerkveni občini povezali z rojaki. Kljub temu se je članstvo zaradi izgonov pripadnikov nemške narodnosti zmanjšalo z okoli 1800 leta 1918 na 900 leta 1925. Pritisk na konvertite je bil velik, vsak naj bi bil zaslišan na policiji, če za

33 Viswanathan, Gauri, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

34 Rambo, Lewis R., *Understanding religious conversion*. New Heaven: Yale University Press, 1993.

verskim prestopom niso bili politični motivi.[35] Število vstopov v Evangeličansko cerkev se je nato zmanjšalo in znova nekoliko povečalo pred drugo svetovno vojno na 138 novih članov v obdobju 1937–1941.[36]



Graf 1: Statistika vstopov v mariborsko evangeličansko cerkveno občino (1918–1941)[37]

Nestrpnost do verskih manjšin je bil eden od temeljnih principov vodil fašizma v Italiji in skupna značilnost med državnimi oblastmi in Katoliško cerkvijo. Primer Katoliške cerkve v Julijski krajini s t. i. obmejnim fašizmom je resda bil specifičen, toda »tradicionalni« antisemitizem in diskriminacija drugih ver, bodisi krščanskih bodisi ne, sta bila prisotna tudi na tem območju. Poseben primer prestopa kot oblike političnega protesta so izvajali slovenski priseljenci iz Julijske krajine v Jugoslaviji, ki so Katoliško cerkev zapustili zaradi neodzivnosti

35 Zajšek, Boštjan, Nemški evangeličani na Slovenskem med obema vojnama. *Kronika* 59/1, 2011, str. 98–100.

36 Pokrajinski arhiv Maribor (PAM), 1821060/2 Evangeljska verska občina Maribor 1862–1945, Izstopi iz rimokatoliške cerkve, 1911–1918; PAM, 1821060/3 Evangeljska verska občina Maribor 1862–1945, Izstopi iz rimokatoliške cerkve, 1919–1945; prim. Zajšek, *Nemški evangeličani*, str. 97.

37 Pokrajinski arhiv Maribor (PAM), 1821060/2 Evangeljska verska občina Maribor 1862–1945, Izstopi iz rimokatoliške cerkve, 1911–1918; PAM, 1821060/3 Evangeljska verska občina Maribor 1862–1945, Izstopi iz rimokatoliške cerkve, 1919–1945.

Vatikana na Mussolinijevo politiko raznarodovanja. Predvsem je bilo to značilno za primorsko kolonijo v Bistrenici v Makedoniji.[38]

Pri raziskavah verskega konvertitstva in širše medverskih odnosov na Slovenskem veliko težavo predstavlja pomanjkanje virov, še bolj pa njihova razpršenost. Pričakovano je največ podatkov o prestopih in izstopih iz Katoliške cerkve, od pravoslavnih cerkvenih občin se je ohranilo gradivo v Celju in Ljubljani,[39] medtem ko so podatki dostopni za večino evangeličanskih cerkvenih občin. Trende verskih prestopov in izstopov je izredno težko, če sploh mogoče, statistično obdelati, saj tudi v primeru centralnih registrov, kot so protokoli ljubljanske, mariborske in tržaško-koprske škofije, v najboljšem primeru dobimo informacije, vezane na Katoliško cerkev. Podatke je sicer mogoče pridobiti še iz arhivov magistratov ter deloma na podlagi ohranjenih arhivov drugih verskih skupnosti, saj so konvertiti morali obvestiti tudi državne oblasti o svojem izstopu, hkrati pa so praviloma povedali, v katero vero nameravajo vstopiti oz. ali želijo ostati brez vere.

Splošni pregled kaže na to, da število verskih prestopov na Slovenskem v letih izstopa v prvih letih po prvi svetovni vojni in nato nekoliko v tridesetih letih, zlasti v letih 1937 in 1938. Izstopi iz Katoliške cerkve, ki jih pri tako prevladujočem številu katoličanov na Slovenskem lahko okvirno beležimo tudi ob vstopih v druge vere brez omembe izvorne veroizpovedi konvertitov, se v nekaterih primerih celo povečajo konec tridesetih let 20. stoletja (grafa 2 in 6). To je opaziti recimo tudi iz statistike srbske pravoslavne parohije v Celju (grafa 2 in 3), ki je najbolj povečala članstvo v času šestojanuarske diktature, odliv iz njene sredine pa je narasel v letih pred drugo svetovno vojno, kar je opaziti tudi v ljubljanski škofiji s povečanim številom za ponoven sprejem v KC,[40] k čemur je botrovala tudi sprememba političnega režima z vlado Jugoslovanske radikalne zajednice. Članstvo v ljubljanski srbski pravoslavni parohiji pa se je gibalo povsem drugače (Graf 4). Do visokega porasta pride že takoj po 1. svetovni vojni, kar je najverjetneje posledica prihoda ruskih emigrantov in navdušenja nad združitvijo v Kraljevino SHS, kjer se je kot »nacionalno« religijo promoviralo SPC. Nato število ves čas niha, z nekolikšnim upadom leta 1936 in takojšnjim porastom leto dni kasneje, ko je tudi sicer zabeleženih največ prestopov takoj za letom 1921. Sicer

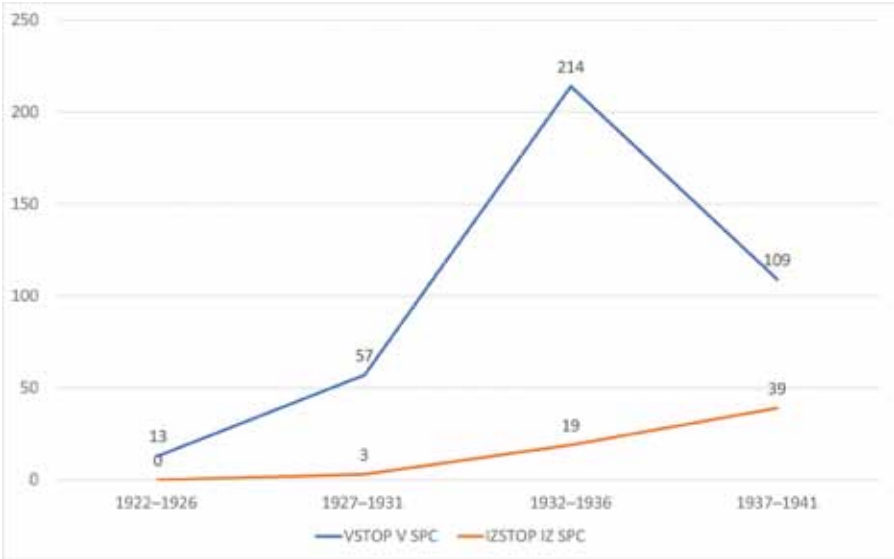
38 Mithans, Gašper, Crossing state and religious borders in interwar Yugoslavia. Zamora Rodriguez, Francisco et. al. (ur.), *Historias de Frontera, Fronteras con Historia*. Lisboa: Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar, 2016.

39 Na širšem območju poseljenem tudi s slovensko narodno manjšino še v Trstu.

40 NŠAL, Konvertiti.

so velik delež pravoslavnega prebivalstva na Slovenskem predstavljali vojaki z družinami in še nekateri drugi priseljeni uradniki, učitelji, sodniki iz Srbije.

Najpogostejši vzrok za prestope v pravoslavje je bil na Slovenskem med moškimi zakonska razveza, pri ženskah pa poroka s pozakonjenjem otrok. Prav tako pogost razlog je bil poklicni oportunizem, zlasti v vojaških vrstah,[41] pa tudi med uradniki, kar se je pogosto prepletalo z že omenjenim prepričanjem o večjem »patriotizmu«, ki naj bi ga prinesla pripadnost SPC za razliko od recimo univerzalističnega karakterja Katoliške cerkve. Zanimiv je tudi podatek, da je med konvertiti v ljubljanski parohiji več žensk, medtem ko je v Celju število po spolu uravnoteženo.[42]

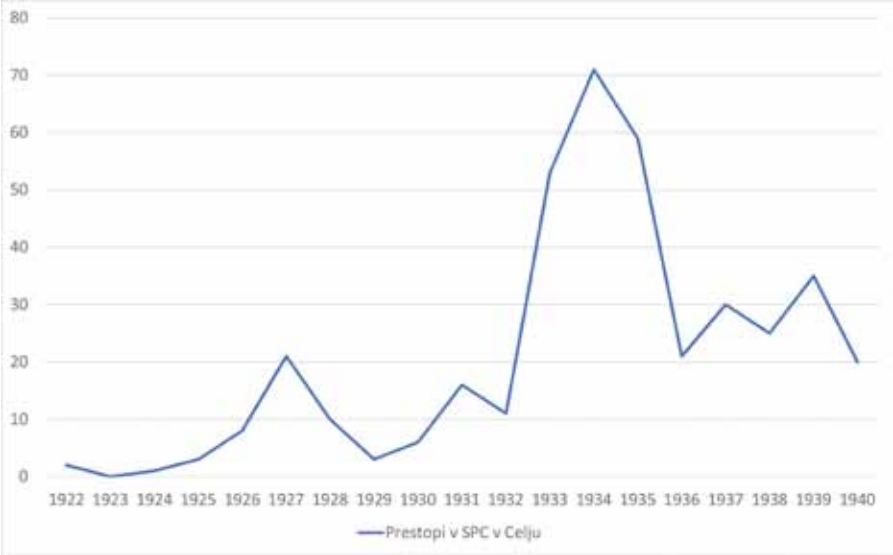


Graf 2: Statistika prestopov in izstopov iz SPC v Celju (1922–1941)[43]

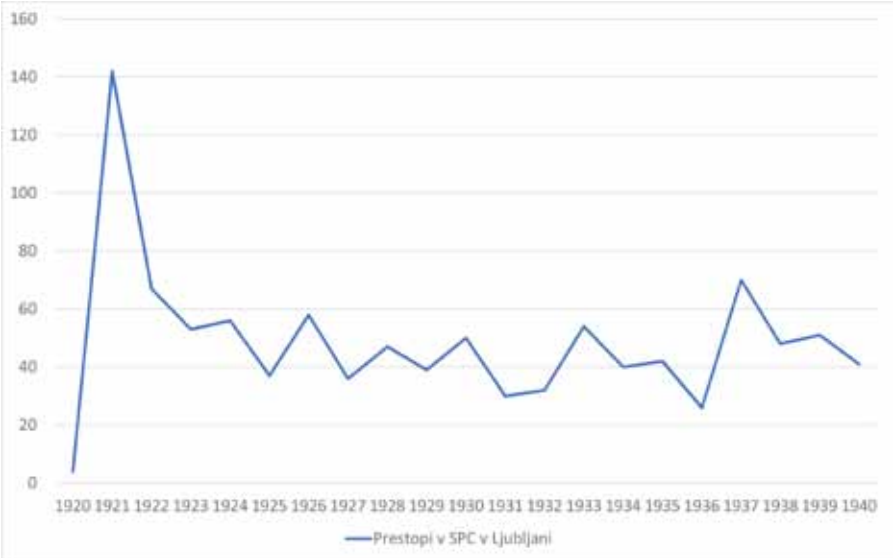
41 Govorilo se je, da je v SPC prestopil tudi general Leon Rupnik. Njegov zet Stanko Kociper to v svojih spominih zavrača (Kociper, Stanko, *Kar sem živel: [spomini]*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1996, str. 37.)

42 Cvelfar, *Srbska pravoslavna cerkev*, str. 122, 125.

43 Zgodovinski arhiv Celje (ZAC), SI_ZAC/0995, Pravoslavna župnija svetega Save v Celju, št. 4; Bulovan, *Kronika Srbske pravoslavne parohije.*



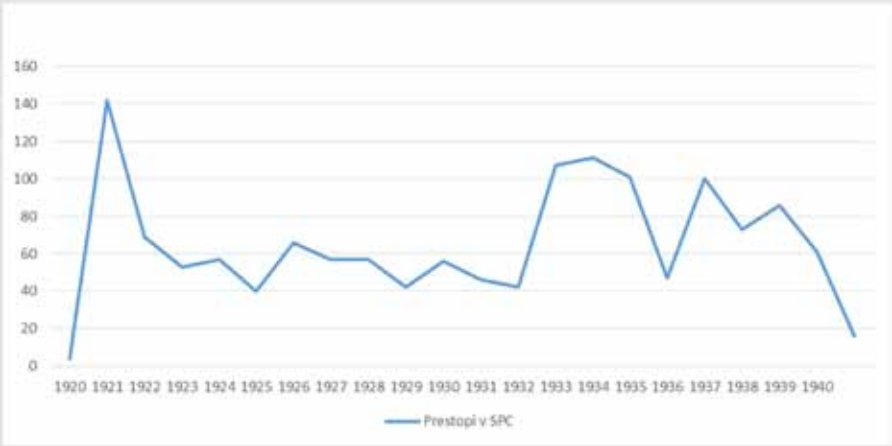
Graf 3: Statistika prestopov v SPC v Celju (1922–1940)[44]



Graf 4: Statistika prestopov v SPC v Ljubljani (1920–1940)[45]

44 ZAC, SI_ZAC/0995, Pravoslavna župnija svetega Save v Celju, št. 4; Bulovan, *Kronika Srbske pravoslavne parohije.*

45 Cvelfar, *Srbska pravoslavna cerkev*, str. 123-124.



Graf 5: Prestopi v SPC v Ljubljani in Celju (1920–1940)[46]

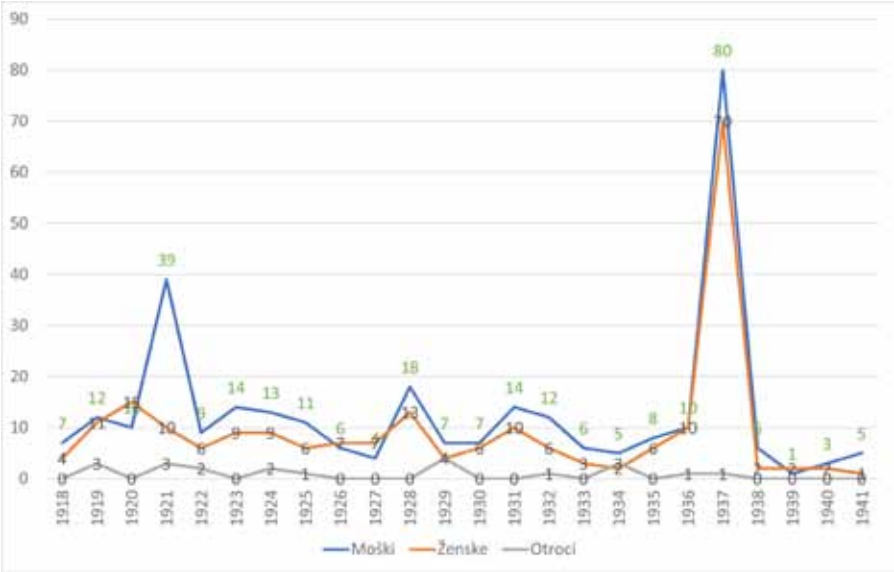
Za ljubljansko občino lahko rekonstruiramo verske prestope tudi na podlagi obveznega obveščanja državnih oblasti (magistrata) o verskih izstopih.[47] Ti podatki pričakovano niso povsem točni, ne nazadnje so ljudje posredovali zgolj svojo verjetno izbiro verske (ne)pripadnosti in tudi to prostovoljno, niti niso informacije primerljive recimo s podatki o ljubljanski parohiji,[48] saj je ta obsegala precej večje območje, lahko pa se razbere določen trend. Po teh podatkih iz ljubljanskega magistrata je bilo v celotnem obdobju kraljevine 559 izstopov, od tega je iz verske institucije izstopilo 221 žensk, 307 moških in 21 otrok (graf 6). Večinoma gre za izstope iz Katoliške cerkve, ki v Ljubljani vso obdobje prevladujejo nad vstopi vanjo (graf 7), pri tem pa izstopata dve leti. Leta 1921 se je občutno povečalo število izstopov brez izbire druge veroizpovedi, kar gre pripisati tudi decembra 1920 izdanemu razglasu. Od 52 prestopov tistega leta je namreč kar 18 nekdanjih katoličanov naznanilo, da bodo ostali brez konfesije. Veliko bolj očitna sprememba pa je bila v letu 1937, ko je okrilje Katoliške cerkve zapustilo kar 147 vernikov od 476 v celotnem obdobju med 1918 in 1941. Takrat je stekla zelo uspešna prozelitska akcija starokatoličanov, potem ko so leta 1936 ustanovili župnijo v Ljubljani. Leta 1937 je bila tudi na višku t. i. konkordatska kriza, ki je v

46 Ibid.

47 Zgodovinski arhiv Ljubljana (ZAL), LJU 489, šk. 1801, šk. 1939, šk. 2012, šk. 2098, šk. 2107, šk. 2114, šk. 2121, šk. 2131, šk. 2143, šk. 2232, šk. 2233, šk. 2282, šk. 2298, šk. 2315, šk. 2361.

48 V Ljubljani naj bi iz KC po zedinjenju izstopilo 227 oseb (podatek iz leta 1923) (Cvelfar, *Srbska pravoslavna cerkev*, str. 122).

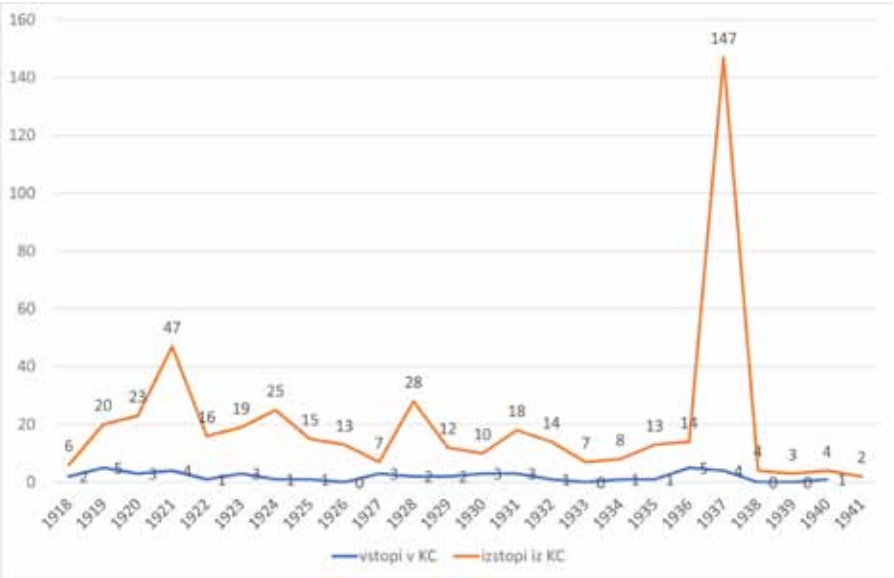
državo vnesla hud razdor med Katoliško cerkvijo in Srbsko pravoslavno cerkvijo, takšno izrazito povečanje verskih prestopov v prestolnici katoliške Dravske banovine pa kaže, da v Ljubljani ni prišlo do opaznejše konsolidacije katoličanov v podporo sprejemu konkordata.



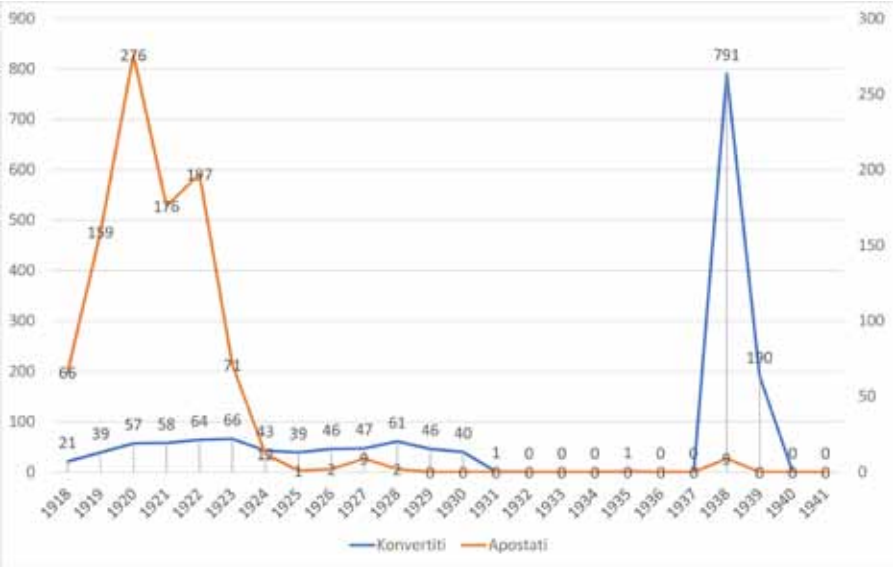
Graf 6: Statistika izstopov v ljubljanski občini (1918–1941)

Primerjava statističnih podatkov s protokolom tržaško-koprske škofije kaže na podoben trend porasta, upada in ponovnega porasta prestopov in izstopov v obdobju med obema vojnama. Velik porast vstopov v Katoliško cerkev je bil zlasti v letih 1937 in 1938, kar 981 od skupno 1.520 oseb med letoma 1918 in 1941, predvsem s strani judov zaradi sprejetih rasnih zakonov. Protijudovska politika se je v predvojnem vzdušju čutila po celotni Evropi in tudi na Slovenskem so judje iskali zatočišče v Katoliški cerkvi. V župniji Marijinega oznanjenja v Ljubljani, na primer, se je v letih 1937–1941 spreobrnilo kar 36 judov, v dveh desetletjih pred tem pa le deset.[49]

49 Arhiv župnije Marijinega oznanjenja. Knjiga konvertitov.



Graf 7: Statistika prestopov in izstopov iz Katoliške cerkve v Ljubljani (1918–1941)[1]



Graf 8: Statistika vstopov in izstopov iz Katoliške cerkve v tržaško-koprski škofiji[2]

1 ZAL, LJU 489, šk. 1801, šk. 1939, šk. 2012, šk. 2098, šk. 2107, šk. 2114, šk. 2121, šk. 2131, šk. 2143, šk. 2232, šk. 2233, šk. 2282, šk. 2298, šk. 2315, šk. 2361.

2 Archivio diocesano di Trieste (ADT), škofijski register, 1918–1941.

Prozelitizem, verski prestopi in vprašanje verske enakopravnosti ter strpnosti

Verski prestopi in javno izražanje ter širjenje verskih stališč (vključno s t. i. prozelitizmom) je priznano kot osnovna človeška pravica v *Splošni deklaraciji o človekovih pravicah* (1948) in *Mednarodnem paktu o državljanskih in političnih pravicah* (1966/1976) ter tako temelj verske svobode v demokratičnih družbah. Konvertitstvo in zlasti prepričevanje drugih k prestopu ostaja sporen pojav, ki večinoma generira konfliktne odnose med vpletenimi stranmi, posameznik pa se skozi proces sooča z raznolikimi odzivi verskih skupin in širšega okolja.[50] Poudariti je treba, da so verska svoboda, konvertitstvo in pravice posameznikov lahko – in pogosti so v družbah, kjer verske organizacije in državne oblasti stremijo k lastnim (ekskluzivnim) ciljem – v kontradikciji, saj se zahteve po specifičnih svoboščinah prekrivajo in si včasih nasprotujejo.[51]

Pred drugo svetovno vojno so bila vprašanja o konvertitstvu in spremljajočem pojavu nagovarjanja k verskemu prestopu še toliko bolj občutljiva tema in Jugoslavija, kjer sta bili Katoliška cerkev in Srbska pravoslavna cerkev ves čas v rivalstvu, pripadnost eni ali drugi pa je imelo tudi močno nacionalno in politično konotacijo, ni bila nobena izjema. V delu Kraljevine SHS/Jugoslavije, ki je pred 1. svetovno vojno upravno sodila pod Cislajtanijo, je vprašanja medverskih odnosov po odpovedi avstrijskega konkordata določal predvsem zakon o interkonfesionalnih razmerjih s 25. maja 1868, sicer pa je bila verska enakopravnost sprejetih (»usvojenih«) in priznanih veroizpovedi zagotovljena z vidovdansko (1921) in oktroirano ustavo (1931). Med sprejete veroizpovedi, tj. tiste, ki so v katerem koli delu kraljevine že pridobile zakonito priznanje, so spadale pravoslavna, katoliška (rimskega, grškega in armenskega obreda), evangeličanska (augsburške in helvetske vere), judovska in muslimanska vera. Med priznane veroizpovedi pa starokatoliška, menonitska in baptistična cerkev. Kasneje sta bili z odlokom Ministrstva za vero (1923) med sprejete veroizpovedi uvrščeni tudi starokatoliška in baptistična cerkev.[52] Večkrat so poskusili sprejeti medverski zakon, ki pa je sprožil takojšnje nasprotovanje katoliških krogov v Sloveniji in na Hrvaškem, pred-

50 Prim. Hackett, Rosalind, I. J. (ur.), *Proselytization Revisited: Rights Talk, Free Markets, and Culture Wars*. London: Equinox, 2008.

51 Miller, George A., Galanter, Eugene, Pribram, Karl H., *Plans and the structure of behavior*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960, str. 217; Bader, Veit-Michael, *Secularism Or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, str. 130.

52 Kolarić, Juraj, *Ekumenska trilogija: istočni kršćani: pravoslavni: protestanti*. Zagreb: Prometej, 2005, str. 890; prim. Kušej, Gorazd, *O razmerju med državo in veroizpovedmi po jugoslovanski verski zakonodaji*. Ljubljana: T. Slovenija, 1937, str. 70.

vsem zaradi vprašanj o versko mešanih zakonskih zvezah, verski pripadnosti in vzgoji otrok iz versko mešanih zakonov ter konvertitstvu. Kasneje so bili predloženi še drugi osnutki medverskega zakona (leta 1925, 1931 in 1940), vendar zakona v obdobju kraljevine niso uspeli sprejeti,[53] tudi zato, ker je Katoliška cerkev zahtevala, da se najprej sprejme konkordat. Sporazum med Jugoslavijo in Svetim sedežem je obravnaval tudi nekaj vprašanj s področja medverskih odnosov, zlasti ureditev versko mešanih zakonov, pa tudi vprašanje ustanov in lastnine KC, ki bi v primeru, da bi prebivalci, ki jim te ustanove služijo, prestopili v kakšno drugo vero, ostale cerkvena last. Jugoslovanski konkordat pa zaradi nasprotovanja SPC in opozicijskih političnih strank ni bil nikdar ratificiran.[54]

Novačenje v manjšinsko versko skupnost je pri dominantni verski organizaciji in njihovih pripadnikih bodisi v slovenskem bodisi srbskem delu države neredko zbudilo nejevoljo in pritožbe.[55] Tudi sicer se verske manjšine oziroma verske skupnosti z manjšim družbenopolitičnim vplivom (recimo »avtohtone« afriške religije v primerjavi z abrahamskimi religijami)[56], četudi so zakonske priznane, soočajo s številnimi težavami, ki jih sicer prinaša »verska enakopravnost«, saj težko »tekmujejo« z večinsko in/ali najvplivnejšo veroizpovedjo v državi. Če podamo primer: iz dekanijskega urada v Črnomlju so v letu 1934 obvestili ljubljanski škofijski ordinariat o baptistični dejavnosti v Beli krajini, ki da jo spremlja tudi prozelitistična akcija baptistov iz Severina ob Kolpi. Da bi se podkrepilo »pomembnost« situacije, je dekan Bitnar omenil, da je v Kneževini potekala baptistična maša in da v Metliki že več let živi [ena!] baptistična družina. Po mnenju dekana naj bi si baptisti izbrali to regijo, ker naj bi bili tam ljudje »zelo mehko et simplex«.[57] V tej zvezi je tudi senjsko-modruški škofijski ordinariat poslal opozorilo takratnemu ministru Antonu Korošču in še banu Savske banovine o prozelitistični akciji baptistov, ki se iz Severina širi tudi v Vinico in Dragatuš.[58]

Pri tem je treba opozoriti tudi na srbsko pravoslavno skupnost v Beli krajini, katere pripadniki so potomci Uskokov.[59] Srbska pravoslavna cerkev pa je vendarle bila v nekoliko drugačnem položaju, saj je kljub majhnemu številu vernikov

53 Kolarić, *Ekumenska trilogija*, str. 905–906.

54 Mithans, *Jugoslovanski konkordat*.

55 NŠAL, Versko-nravne zadeve (1860–1940–1959); NŠAL, Konvertiti.

56 Glej: Mutua, Makau, Proselytism and Cultural Integrity. Lindholm, Tore et. al (ur.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004, str. 652.

57 NŠAL, Versko-nravne zadeve 292, Dekanijski urad Črnomelj škofijskemu ordinariatu, Črnomelj, 17. 3. 1934.

58 NŠAL, Versko-nravne zadeve 292, Senjsko-modruški škofijski ordinariat ministru Korošču, posredovan prepis, Senj, 12. 6. 1937.

59 Promitzer, Christian, Yugoslavia and beyond – The Serb communities on the Slovene-Croat border during the 20th century. *Acta Histriae* 23/3, 2015, str. 393–416.

na severu kraljevine uživala poseben položaj kot največja in s strani beograjskih oblasti preferirana verska skupnost. Tako je tudi bolj javno novačila ljudi v svojo skupnost s pravoslavju naklonjenimi članki v časopisih (recimo v *Novi dobi*) in v društvu Sokol,[60] ki je v tridesetih letih očitno podpiralo »narodno religijo«.

Pri postopkih pridobivanja konvertitov med verskimi manjšinami se zasledi tudi primere etično spornih praks. Pomisleke sproža tudi primer iz okolice Trsta. Leta 1940 je katoliški župnik iz Škednja pri Trstu sporočil škofijski kuriji tržaško-koprske škofije, da adventisti, katerih pripadniki so bili v večji meri Slovenci, plačujejo revnim ljudem, da se jim pridružijo.[61] To obsodbo podkupovanja je sicer relativiziral župnik iz župnije Sv. Antona Puščavnika, ki je prav tako poročal škofiji o delovanju adventistov na območju Trsta, a je zgolj omenil, da adventisti svojim revnim članom pomagajo s podporo v obliki hrane, denarja in oblačil.[62] Dejansko so bili adventisti v Italiji odvisni, tako organizacijsko kot finančno, od adventističnega misijona v Bernu, poleg tega pa so njihovi verniki plačevali t. i. desetino za vzdrževanje pastorjev in misijonarjev kot tudi za širjenje verskih tekstov in razširjeno evangelizacijo (tj. prozelitizem).[63] Ni dvoma, da je ena ključnih aktivnosti adventistov, kot tudi nekaterih drugih protestantskih skupnosti, spreobračanje ljudi in da je od tega lahko bilo odvisno njihovo financiranje, a težko je potrditi ali ovreči trditev duhovnika iz Škednja. Dejstvo pa je, da je na podlagi zahtev kurije tržaško-koprske škofije posredovala kvestura in zaradi obsodb izvajanja »verske propagande«, ki naj bi škodila »narodni enotnosti«, povzročila skorajšnji razpust adventistične verske skupnosti na območju med Trstom in Koprom.[64]

Primeri torej kažejo na potrebo po dodatni zaščiti manjših verskih skupnosti, kar splošne dikcije iz ustav, zakonov in deklaracij večkrat ne zajamejo, po drugi strani pa tudi po zagotovitvi svobodne izbire posameznika.

Sklep

60 Cvelfar, *Srbska pravoslavna cerkev.*

61 ADT, 1940/40, Curia vescovile di Trieste e Capodistria, Propaganda protestante. Župnik iz Škednja škofijskemu ordinariatu tržaško-koprske škofije. Trst, 5. 8. 1940.

62 ADT, 1940/40, Curia vescovile di Trieste e Capodistria, Propaganda protestante. Župnik župnije Sv. Antona Puščavnika škofijskemu ordinariatu tržaško-koprske škofije. Trst, 5. 3. 1940.

63 Rochat, Giorgio, *Regime fascista e chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*. Torino: Claudiana, 1990, str. 19.

64 ARS, AS 1829, 32.

Verski prestopi so bili na Slovenskem v tistem času pogosto prepleteni s političnimi preferencami, »nekatoliškost« pa se je največkrat povezovalo s tujimi nacionalnostmi, z »Drugimi«. Slednje je pomenilo tudi večji pritisk na konvertite in več ovir pri njihovi prilagoditvi na življenje v novi verski skupnosti. Precej jih je zaradi tega kmalu po verski spreobrnitvi ponovno prevzelo prvotno vero. Potreba po ureditvi versko mešanih porok in zajezitvi verskih prestopov zgolj z namenom zakonske razveze je postajala vse večja in prva tudi stvar dogovorov na najvišji ravni, tako z osnutki državnega medverskega zakona kot v okviru konkordata med Svetim sedežem in Kraljevino Jugoslavijo. Oba akta pa nista bila nikdar sprejeta.

Četudi je bilo verskih prestopov in na splošno vernikov nekatoliške veroizpovedi malo, je podoba predvsem večjih slovenskih mest pred drugo svetovno vojno izkazovala precej bolj večkonfesionalen značaj kot pred prvo svetovno vojno. To obdobje tako lahko označimo kot začetek verske pluralizacije na Slovenskem, kjer je po drugi svetovni vojni s spremembo režima, ki je spodbujal ateizacijo družbe, verske skupnosti soočilo z novim izzivom. Te razmere, ki so odvzele Katoliški cerkvi dominantno vlogo, v kombinaciji z migracijami nekatoliškega prebivalstva iz Bosne in Hercegovine ter kasneje Kosova, so omogočile današnjo versko raznolikost.

Viri in literatura

Arhivski viri

ADT – Archivio diocesano di Trieste.

ARS – Arhiv Republike Slovenije:

- fond AS 1829, 32 Zbirka gradiva kraljevih kvestur v Trst in Gorica.

Arhiv župnije Marijinega oznanjenja. Knjiga konvertitov.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana:

- fond NŠAL, sp. V., Konvertiti

- fond NŠAL, sp. V., Versko-nravne zadeve (1860–1940–1959).

PAM – Pokrajinski arhiv Maribor, 1821060/2 Evangeljska verska občina Maribor 1862–1945.

ZAC – Zgodovinski arhiv Celje.

ZAL – Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Literatura

Alexander, Stella, *Church and State in Yugoslavia Since 1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Ambrožič, Matjaž, Franc Grivec in velehradski kongresi. Škulj, Edo (ur.), *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba v Celju, 2003, str. 69–86.

Austin-Bross, Diane, The Anthropology of conversion: introduction. Buckser, Andrew, Glazier, Stephen D. (ur.), *The Anthropology of Religious Conversion*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, str. 1–14.

Bader, Veit-Michael, *Secularism Or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Barth, Fredrik, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference.* Boston: Little, Brown and Company, 1969.

Buchenau, Klaus, What Went Wrong? Church-State Relations in Socialist Yugoslavia. *Nationalities Papers* 33, 2005, str. 547–567.

Bulovan, Ilija, Đ., *Kronika Srbske pravoslavne parohije v Celju, napisana leta 1937*. Celje: Zgodovinski arhiv, Beograd: Arhiv Srbije, 2010.

Conway, Michael, *Catholic Politics in Europe: 1918–1945*. London, New York: Routledge, 1997.

Cvelfar, Bojan, *Srbska pravoslavna cerkev na Slovenskem med svetovnima vojnama*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, 2017.

Cvirn, Janez, *Boj za sveti zakon: prizadevanja za reformo poročnega prava od 18. stoletja do druge svetovne vojne*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 2005.

Dolenc, Bogdan, Slovenija in Rusija povezani v molitvenem spominu na žrtve prve svetovne vojne. *Edinost in dialog* 71, 2016, str. 177–184.

Dragoš, Srečo, Islamofobija na Slovenskem. *Poročilo Skupine za spremljanje nestrpnosti*, 3, 2004, str. 10–27.

Droogers, André, Henri Gooren in Anton Houtepen, Conversion careers and culture politics in Pentecostalism: A comparative study in four continents. Proposal submitted to the thematic program "The Future of the Religious Past" of the Netherlands Organization for Scientific Research (NWO), 2003.

Gellner, David N., The Emergence of Conversion in a Hindu-Buddhist Polytropy: The Kathmandu Valley, Nepal, c. 1600–1995. *Comparative Studies in Society and History* 47/4, 2004, str. 755–780.

Hackett, Rosalind, I. J. (ur.), *Proselytization Revisited: Rights Talk, Free Markets, and Culture Wars*. London: Equinox, 2008.

Janežič, Stanko, Franc Grivec in ekumenizem. Škulj, Edo (ur.), *Grivčev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba v Celju, 2003, str. 185–194.

Kalc, Aleksej, Med svetovnima vojnama. Kalc, Aleksej (ur.), *Poti in usode: selitvene izkušnje Slovencev iz zahodne meje*. Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije, Trst: Narodna in študijska knjižnica, 2002.

Kapaló, James, "Liminal" Orthodoxies on the Margins of Empire: Twentieth-Century "Home-Grown" Religious Movements in the Republic of Moldova. *Nationalism and Ethnic Politics* 23, 2017, str. 33–51.

Kociper, Stanko, *Kar sem živel: [spomini]*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1996.

Kolarić, Juraj, *Ekumenska trilogija: istočni kršćani: pravoslavni: protestanti*. Zagreb: Prometej, 2005.

Kuburić, Zorica, Sremac Srđan (ur.), *Konverzija i kontekst. Teorijski, metodološki i praktični pristupi religijskoj konverziji*. Novi Sad: CEIR, 2009.

Kušej, Gorazd, *O razmerju med državo in veroizpovedmi po jugoslovanski verski zakonodaji*. Ljubljana: T. Slovenija, 1937.

Maver, Aleš, V (ne)znanem novem svetu: paberki iz verskega življenja v Celju med svetovnima vojnama. *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 14/2-3, 2014, str. 505–518.

Miller, George A., Galanter, Eugene, Pribram, Karl H., *Plans and the structure of behavior*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.

Mithans, Gašper, Crossing state and religious borders in interwar Yugoslavia. Zamora Rodriguez, Francisco et. al. (ur.), *Historias de Frontera, Fronteras con Historia*. Lisboa: Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar, 2016.

Mithans, Gašper, *Jugoslovanski konkordat: Pacem in discordia ali jugoslovanski »kulturkampf«*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2017.

Mithans, Gašper, Versko izobraževanje konvertitov v obdobju med obema vojnama na Slovenskem. *Šolska kronika*, 2017/1–2, str. 57–76.

Mojzes, Paul, *Religious liberty in Eastern Europe and the USSR: before and after the great transformation*. Boulder: East European monographs, New York: Columbia University Press, 1992.

Mutua, Makau, Proselytism and Cultural Integrity. Lindholm, Tore et. al (ur.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004, str. 651–668.

Osredkar, Mari J., Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71/1-2, 2016, str. 13–25.

Pašić, Ahmed, *Islam in muslimani v Sloveniji*. Sarajevo: Emanet, 2002.

Pelikan, Egon, *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom: primorski krščanski socialci med Vatikanom, fašistično Italijo in slovensko katoliško desnico - zgodovinsko ozadje romana Kaplan Martin Čedermac*. Ljubljana: Nova revija, 2002.

Pelikan, Egon, Vizitacije v Julijski krajini v času med obema vojnama. *Acta Histriae* 21/3, 2013, str. 313–328.

Perica, Vjekoslav, *Balkan idols: religion and nationalism in Yugoslav states*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.

Pirjevec, Jože, *Jugoslavija 1918–1992. Nastanek, razvoj ter razpad Karadjordjevićeve in Titove Jugoslavije*. Koper: Lipa, 1995.

Pleterski, Janko, *Pravica in moč za samoodločbo: med Metternichom in Badinterjem: študije, razgledi, preudarki iz petnajstletja po tretji odločitvi Slovencev*. Ljubljana: Modrijan, 2008.

Promitzer, Christian, Yugoslavia and beyond – The Serb communities on the Slovene-Croat border during the 20th century. *Acta Histriae* 23/3, 2015, str. 393–416.

Purini, Piero, Raznarodovanje slovenske manjšine v Trstu (Problematika ugotavljanja števila neitalijanskih izseljencev iz Julijske krajine po prvi svetovni vojni). *Prispevki za novejšo zgodovino*, 38/1-2, 1998, str. 23–42;

Rambo, Lewis R., Farhadian, Charles E. (ur.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Rambo, Lewis R., *Understanding religious conversion*. New Heaven: Yale University Press, 1993.

Ramet, Pedro, Catholicism and Politics in Socialist Yugoslavia. *Religion in Communist Lands* 10/3, 1982, str. 256–274.

Ramet, Sabrina P., *The three Yugoslavias: state-building and legitimation, 1918–2005*. Washington: Woodrow Wilson Center Press, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

Ramšak, Jure, Between ideology and pragmatism: polemic on the civil rights of Christians in the socialist Slovenia of the 1970s. *Religion, State and Society* 43/2, 2015, str. 168–183.

Rochat, Giorgio, *Regime fascista e chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*. Torino: Claudiana, 1990.

Šircelj, Milivoja, *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije: popisi 1921–2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije, 2003.

Šterbenc, Primož, Protiislamski diskurz in možnosti za njegovo nevtralizacijo. *Pogledi: umetnost, kultura, družba* 7/4 (24. feb. 2016), str. 12–13.

Turnšek, Marijan, Medverski dialog in (po)nov(n)a evangelizacija v Sloveniji. *Edinost in dialog* 68/1-2, 2013, str. 23–40.

Vinci, Anna Maria, *Sentinelle della patria: il fascismo al confine orientale 1918-1941*. Rim, Bari: Laterza, 2011.

Viswanathan, Gauri, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Zajšek, Boštjan, Nemški evangeličani na Slovenskem med obema vojnama. *Kronika* 59/1, 2011, str. 91–106.

Jure Ramšak

»*Bo mar internacionala postala himna vernih?*« Sovjetska zveza in rusko pravoslavje na straneh teološke revije *Znamenje*[1]

Izvleček

Kot osrednja progresistično usmerjena teološka revija na Slovenskem v času po drugem vatikanskem koncilu je revija *Znamenje* izkazovala poudarjeno pripravljenost za dialog s sekularnimi ideologijami, ki jih je tedaj v prvi vrsti predstavljal marksistični socializem, kot tudi za ekumenski dialog z drugimi, zlasti krščanskimi denominacijami. Neposredno je bilo Sovjetski zvezi in ruskemu pravoslavju posvečenih sicer omejeno število prevedenih člankov in izvirnih prispevkov, ki so nastali zlasti ob robu t. i. ekumenskih potovanj slovenskih duhovnikov in laikov v Rusijo. A skozi te privilegirane vpoglede se, če upoštevamo tudi širši teološki in družbeni angažma njihovih piscev, izrisuje primerjava dveh opazno razlikujočih se političnih sistemov in religijskih miljejev ter skic o tem, kako doseči, da (prenovljena) krščanska kultura dobi bolj priznano mesto tako v sovjetski kot (posledično) v jugoslovanski socialistični družbi, kar lahko štejemo tudi kot izviren slovenski prispevek k tedaj aktivni vatikanski vzhodni politiki.

1 Projekt (J6-9353 (A) *Prepletanje med marksizmom in krščanstvom v Sloveniji, 1931-1991*), v okviru katerega je nastalo pričujoče poglavje, je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Ključne besede: pravoslavje, marksizem, revija *Znamenje*, sovjetska religijska politika.

Uvod

Razmerje Katoliške cerkve do njene *zadnje herezije*, kot komunizem sugestivno označuje profesor sodobne Cerkvene zgodovine na Papeški lateranski univerzi Philippe Chenaux,[2] je večplastno vprašanje, ki tudi sto let po oktobrski revoluciji izziva najrazličnejše interpretacije. Znotraj sedaj prevladujočega intelektualnega toka slovenske Katoliške cerkve je ta odnos dojet kot popolno nasprotje dveh etičnih sistemov, ki nista mogla sobivati.[3] V zgodovinski perspektivi pa je bila na Slovenskem, če odštejemo pred- in medvojno gibanje krščanskih socialistov, ne tako daleč nazaj prisotna sicer številčno ne prav posebej močna struja duhovnikov in laikov, ki je na podlagi v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja živahnega dialoga med marksisti in kristjani ter vznika različnih variant levičarskih političnih teologij zavzela do socializma bistveno drugačno stališče, nekateri pa so v njej celo prepoznavali *znamenje časa*.[4] Ta skupina, znotraj katere so se sicer že v začetku sedemdesetih pojavile razlike v videnju načina

2 Chenaux, Philippe, L'ultima eresia. *La Chiesa cattolica e il communismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*. Roma: Carocci editore, 2011. Za pregled odnosa Katoliške cerkve do komunizma gl. tudi Luxmoore, Jonathan, Babiuch, Jolanta, *The Vatican and the Red Flag. The Struggle for the Soul of Eastern Europe*. London: Geoffrey Chapman, 1999; za pregled odnosa pravoslavnih cerkva pa Pospielovsky, Dimitry, *The Russian Church under the Soviet Regime, 1917-1982*. Vol. I-II. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984; Anderson, John, *Religion, state and politics in the Soviet Union and successor states*. Cambridge: Cabridge University Press, 1994; Шкаровский, Михаил Витальевич, *Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве: государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах*. Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999; Chumachenko, Tatiana, *Church and State in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev Years*. New York: M. E. Sharpe, 2002; Leustean, Lucian (ur.), *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–91*. Abingdon: Routledge, 2010; Roccucci, Adriano, *Stalin e il patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2011; primerjalno pa Ramet, Sabrina, *Nihil Obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Durham: Duke University Press, 1998.

3 Prim. Juhant, Janez, *Idejni spopad. 2. Katoličani in revolucija*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010; Kralj, Albin, *Teologija osvoboditve in slovenski katoličani*. Ljubljana: Nova revija, 2009.

4 O »socialistični teologiji« in njenem videnju skupnega delovanja kristjanov in marksistov v pogojih obstoječega samoupravnega socializma gl. Ramšak, Jure, Katoliška levica in marksizem v Sloveniji po II. vatikanskem koncilu: ideološka kontaminacija in njene politične posledice. *Acta Histriae*, 22/4, 2014, str. 1015–1038 in prim. z Maver, Aleš, Ravnikar, Tone, Zastrta znamenja: Vprašanj disidentstva Katoliške cerkve v Sloveniji v obdobju »vzhodne politike« in revija Znamenje. *Annales, Series historia et sociologia*, 27/4, 2017, str. 793–806.

nastopa katoličanov v socialistični javni sferi, je svoj glas našla v reviji *Znamenje*,[5] na straneh katere sta od leta 1971, ko je izšla prva številka, svoj prostor občasno dobila tudi rusko pravoslavje in sovjetska religijska stvarnost na splošno.

Vzrok zanimanja za življenje »vzhodnih bratov« so bila v veliki meri ekumenska prizadevanja, s katerimi so se po drugem vatikanskem koncilu (1962–1965) znotraj jugoslovanske katoliške skupnosti najbolj intenzivno spoprijeli prav slovenski teologi. To področje so tudi v Vatikanu pokrivali nekateri Slovenci, npr. jezuit Pavel Leskovec, profesor na Papeškem vzhodnem inštitutu; mariborski škof Maksimiljan Držečnik je bil predsednik ekumenske komisije pri škofovski konferenci Jugoslavije; o ekumenizmu se je predavalo na Teološki fakulteti v Ljubljani, razpravljalo na simpozijih in pogovorih doma in v tujini, od leta 1970 dalje pa so začeli izhajati ekumenski zborniki, naslovljeni *V edinosti*. Izvodi te publikacije bi morali biti še vedno hranjeni tudi v knjižnici duhovne akademije Trojiškega samostana sv. Sergija v ruskem Zagorsku, kamor jih je leta 1976 prinesla odprava slovenskih duhovnikov in laiških katoliških izobražencev na t. i. ekumenskem potovanju v Rusijo.

Obravnavani zapisi, ki so nastali zlasti ob robu teh ekumenskih potovanj v Rusijo kot prestolnico vzhodnega krščanstva in v druge sovjetske republike, pa tudi prevodi člankov iz tujih publikacij v reviji *Znamenje* pričajo o zanimanju tako za problematiko socializma kot tedaj vodilnega sekularnega narativa in tudi za vprašanja ekumenizma. Slovenski progresivno usmerjeni teologi so namreč obe področji dojemali kot izziv, ki mu lahko tudi na podlagi lastne izkušnje pridajo svoj intelektualni prispevek in s tem pripomorejo k boljši vključenosti kristjanov v sodobni sekulariziran in multireligijski svet. A nemara bi bilo kljub temu izpričanemu angažmaju vendarle preveč, če bi od teh sicer široko izobraženih posameznikov, ki so sledili teološkim in filozofskim tokovom tako na Vzhodu kot na Zahodu, pričakovali natančno spuščanje v analizo obeh topik. Obravnavana iskrivo zastavljena pričevanja moramo prej razumeti kot posamezne, a privilegirane vpoglede onkraj železne zavese in za zidove Ruske pravoslavne cerkve, obenem pa nam te ocene slovenskih teologov lahko precej povedo o dojemanju problemov socializma in njegovega odnosa do vernikov v njihovi domovini.

5 Čeprav se je že kmalu po njeni ustanovitvi oddaljil od njene uredniške politike, je bil eden izmed glavnih podpornikov revije predvojni krščanski socialist Edvard Kocbek, saj naj bi ta tudi nadaljevala personalistično tradicijo predvojnega krščanstva, predstavljala pa naj bi tudi naslednico revije Cirilmetodijskega društva slovenskih duhovnikov *Nova pot*. Naloge glavnega in odgovornega urednika je z izdatno pomočjo državnih organov opravljal mariborski pomožni škof Vekoslav Grmič, ki so ga zaradi njegovega benevolentnega odnosa do socialističnih oblasti skušali nasprotniki znotraj pretežno konservativne in protikomunistično nastrojene slovenske Cerkve večkrat odstraniti s tega položaja (Reher, Srečko, Revija Znamenje – izziv slovenskemu katolicizmu. *Znamenje*, 1/5, 2012, str. 1–29).

Upoštevajoč tudi siceršnji javni angažma avtorjev teh zapisov, pa tudi ideološke in politične okoliščine v obeh državah, kar bomo vzporedno skušali prikazati v naslednjih vrsticah, lahko namreč med vrsticami zasledimo podobno strategijo, kot so jo ubirali kritični opazovalci jugoslovanskih razmer tudi na drugih področjih, ko so pod lamentacije o sovjetskem stalinizmu in njegovih ostankih vpletali tudi kritiko domačega titoizma. Na straneh revije *Znamenje* se tako prek izvirnih prispevkov slovenskih teologov in prevodov iz francoskih publikacij izrisuje pestra podoba vpetosti slovenskih pokoncilskih teologov v t. i. vatikansko vzhodno politiko odpiranja proti socialističnim režimom[6] in razumevanje lastne povezovalne vloge do vzhodnega krščanstva, za katero je bilo slovensko okolje opazno bolj dojemljivo kot hrvaško.[7]

Dva tipa marksizma – en religijski model?

Utemeljitelj »znanstvenega socializma« Karl Marx je religijo videl v kontekstu odtujenih družbenih odnosov kot izkrivljeno zavest o svetu in hkrati kot protest proti stvarni bedi. Razumevajoč jo kot izrazito zgodovinsko-antropocentrični fenomen, je bil spor o teizmu in ateizmu zanj pravzaprav brez pomena, saj naj bi z revolucionarno osvoboditvijo dokončno odmrla sama od sebe. Z idealističnega vidika je sicer nastopil proti »krščanskemu komunizmu« Wilhelma Weitlinga in Hermanna Kriegeja, toda kasneje se teoretsko ni več spuščal v kritiko religije. So se pa zato vsi njegovi »uradni« dediči, od Friedricha Engelsa do Vladimirja Lenina in njegovih naslednikov, ki so v okviru dialektičnega in historičnega materializma ateizmu pripisali integralno vlogo v vseobsegajočem komunističnem svetovnem nazoru. Tako so kritični opazovalci z nekaj ironije v komunističnih partijah videli »cerkve« s svojimi verniki, ki sledijo doktrini »sve-

6 Na splošno o vatikanski vzhodni politiki gl. Hummel, Karl-Joseph (ur.), *Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII und Paul VI. 1958–1978*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1999; Riccardi, Andrea, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*. Bari: Laterza, 1992; Melloni, Alberto, Guasco, Maurilio (ur.), *Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e dialogo: Mons. Mario Cagna (1911–1986)*. Bologna: il Mulino, 2003; Melloni, Alberto (ur.), *Il filo sottile. L'Ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli*. Bologna: il Mulino, 2006; Barberini, Giovanni, *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*. Bologna: il Mulino, 2007; Barberini, Giovanni (ur.), *La politica del dialogo. Le Carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*. Bologna: il Mulino, 2008; Fejérdy, András (ur.), *The Vatican «Ostpolitik» 1958–1978. Responsibility and witness during John XXIII and Paul VI*. Rome: Viella, 2016.

7 Dolenc, Bogdan, Zur Lage des Ökumenismus in Slowenien. *Der christliche*, 48/5, 1993, str. 21–26; Ekumensko gibanje včeraj, danes, jutri: ali je edinost kristjanov utopija? *Bogoslovni vestnik*, 72/4, 2012, str. 507–519.

te trojice« (Marx-Engels-Lenin), imajo svoje kulte (partijske voditelje) in verjamejo v »zveličavnost« dialektično pojmovane Zgodovine.[8]

Zasebnost religije je sicer bila z ustavo zagotovljena kategorija, katere spoštovanje pa je s prekrivanjem državne in partijske oblasti po revolucionarnih spremembah postalo vprašljivo oz. je odnos do verskih skupnosti v vzhodnoevropskih socialističnih državah celo prešel v odkrito antireligijskega.[9] V kolikor naj bi bila po Leninu država v odnosu do religije nevtralna, pa to ni veljalo za partijo, ki se po njegovem sicer ni smela lotevati obračuna na način meščanskega kulturnega boja, temveč je morala taktično pristopiti k *ateistični propagandi*.[10] Ob tem je treba poudariti, da je bila za Karla Marxa kritika religije sicer predpogoj katerekoli druge kritike in radikalne spremembe, a njeno ukinjanje zanj ni bil cilj sam po sebi, ampak samodejna posledica odpravljanja odtujenega sveta. Njegov heglovsko profiliran postateizem je šele Engels zamenjal za materialistični ateizem, temelječ na Feuerbachovi prosvetljiteljski kritiki religije, sklenila pa sta ga Plehanov in Lenin v Rusiji. S tem ko je slednji predrugačil Marxovo definicijo religije iz opija ljudstva v opij *za* ljudstvo, torej v instrument razrednega zatiranja v rokah vladajočega razreda, je odprl vrata aktivni borbi proti religiji kot enemu izmed glavnih ciljev boljševističnega gibanja, kar je v končni fazi pripeljalo do Stalinovega vulgarnega antiteizma.[11]

Slednji se je prekrival s fazo konsolidacije in fazo mobilizacije sovjetskega režima, ko se je v novem religijskem zakonu iz leta 1929 uveljavila svoboda »protiverske propagande« in je bila cerkvam prepovedana kakršnakoli socialna, dobrodelna in izobraževalna aktivnost. Državne oblasti so dobile široka pooblastila nad nadzorom in posegi v življenje verskih skupnosti, ki so jih lahko tudi razpustile. Glavnino nasilne protiverske kampanje pa so opravile navidezno prostovoljne organizacije, kot je bila leta 1925 ustanovljena *Zveza borbenih ateistov* (Союз воинствующих безбожников), ki je svoje delovanje najbolj razmahnila v prvi polovici tridesetih let. Najbolj viden rezultat tega pregona je bilo zaprtje 95 odstotkov od 100.000 bogoslužnih objektov, ki so bili v uporabi leta 1917, ter zdesetkano število ruskih pravoslavnih duhovnikov, ki so v svojih župnijah preživeli čas do druge svetovne vojne. Oblikovanje enotne narodne fronte proti

8 Buchowski, Michał, Communism and Religion. A War of Two Worldview Systems. Doležalová, Iva, Martin, Luther, Papoušek, Dalibor (ur.), *The Academic Study of Religion during Cold War. East and West*. Brussels: Peter Lang, str. 39–58.

9 Mojzes, Paul, *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR. Before and after the Great Transformation*. Boulder: East European Monographs,1992, str. 41.

10 Lenin, Vladimir Ilič, *Socializem in religija*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1949, str. 25–26.

11 Kukoč, Mislav, Problem religije u hrvatskoj marksističkoj filozofiji. Grubišić, Ivan (ur.), *Religija i sloboda. Prilog »socioreligijskoj karti Hrvatske«*. Split: Institut za primijenjena društvena istraživanja, str. 67–82.

nacističnemu zavojevalcu med »veliko domovinsko vojno« je povzročilo začasno izboljšanje pogojev za življenje verskih skupnosti, kar se je do sredine petdesetih let, dokler je trajala ta otoplitev, poznalo v ponovnem odprtju okrog 17.000 cerkva, odpravi prej omenjene Zveze borbenih ateistov in njenih ateistično-propagandističnih publikacij, vladajoči režim pa je začel izkazovati tudi namero kooptiranja njemu bolj naklonjenega dela cerkvenih hierarhij.[12]

Protireligijska kampanja se je ponovno okrepila sredi petdesetih let, ko je na čelo sovjetske partije stopil Nikita Hruščov, in se nato z nekaj modifikacijami nadaljevala tudi v času Leonida Brežnjeva (1964–1982), izrazitejša liberalizacija pa je nastopila šele s perestrojko Mihaila Gorbačova v drugi polovici osemdesetih let. Sovjetske oblasti so se posluževale takšnih in drugačnih ukrepov, s katerimi so omejevale delovanje verskih skupnosti in skušale zmanjšati število samostanov ter drugih bogoslužnih objektov, kar je v samo šestih letih med 1958 in 1964 pripeljalo do skorajšnje razpolovitve števila pravoslavnih cerkva (na 7.560), pod udarom pa so se znašle tudi druge verske skupnosti, še zlasti tiste, pri katerih je obstajala močna povezava med versko in etnično identiteto (kot pri armenski, judovski, katoliški in islamski).[13]

Krmilo »prosvetljiteljskega« gibanja je po drugi svetovni vojni prevzelo *Združenje za razširjanje političnega in znanstvenega vedenja*, ki je zlasti na straneh svoje, od leta 1959 izhajajoče revije *Znanost in religija* (Наука и религия) nasproti »religijskim mitom« postavljalo »znanstveno resnico« in od komunistov zahtevalo, da se aktivno zoperstavijo religijskim predsodkom. Orožje v rokah tovrstnih »apostolov ateizma« so bila tedanja znanstvena odkritja in tehnološki dosežki, zlasti pri raziskovanju vesolja. Proti koncu Hruščovove ere je razumevanje religije postalo nekoliko bolj niansirano, vodilni sociologi pa so religijo prej kot filozofsko začeli razlagati kot duhovni fenomen, ki mu kot nasprotni pol ne gre postavljati znanosti, ampak marksistično-leninistični svetovni nazor (tovrstne razprave so se odvijale predvsem na strani revije *Vprašanja znanstvenega ateizma* [Вопросы научного атеизма], ki jo je od leta 1966 dalje izdajal za to namenjen inštitut pri akademiji znanosti).[14]

Ateistična propaganda pa se je še vedno izvajala prek množice knjig, revij, koledarjev, radijskih in filmskih oddaj, javnih predavanj, znanstvenih eksperimentov v šolah in »muzejev ateizma«, ki so se do konca sedemdesetih let

12 Ramet, Pedro, *Cross and Commissar. The Politics of Religion in Eastern Europe and the USSR*. Bloomington: Indiana University Press, 1987, str. 49–51.

13 Anderson, *Religion, state and politics*, str. 55.

14 Smolkin, Victoria, *A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

naselili v stotine sovjetskih mest, najraje v nekdanje katedrale in druge reprezentativne verske objekte. Množično obiskovanje teh centrov v kombinaciji z novimi socialističnimi rituali naj bi pospeševalo predvsem proces sekularizacije mlade populacije, čeprav so se rezultati teh naporov v realnosti izkazovali za vse prej kot enoznačne. Potem ko so ti muzeji še v času Stalina delovali kot »theatrum sapientiae«, kjer so biblijske motive skušali dekonstruirati z naravnimi pojavi, so v času Hruščova vernike skušali karikirati kot prežitke preteklosti, v času poznega socializma pa je prevladala paradigma, ki je religijo nekako sprejela kot del kulturne dediščine narodove preteklosti,[15] sodobni ostrakizem vernikov pa je postopoma postal spoznan za odvečnega, saj naj bi na znanosti temelječi razvoj kot svoj stranski produkt tako ali tako prinesel tudi odmiranje religije.[16]

Vprašanje odnosa do vernikov je bilo tudi v Jugoslaviji, ki je sicer s svojim odmikom od stalinizma in približanjem marksističnemu humanizmu postala najbolj liberalizirana in humanizirana med socialističnimi državami,[17] eno izmed najbolj spornih področij njene samoupravne demokracije. Za razliko od povojnega obdobja, ko so odnose med Katoliško cerkvijo in državo v Jugoslaviji zaznamovali predvsem Titov poskus ločitve nacionalnega episkopata od Svetega sedeža, administrativni ukrepi, sodni pregoni in zapiranje Cerkve v lastne institucionalne okvire,[18] veliko bolje pa ni šlo niti Srbski pravoslavni cerkvi, lahko obdobje od začetka šestdesetih let dalje označimo kot iskanje kompromisa, *modusa vivendi*, tako na strani katoliškega episkopata kot na strani Zveze komunistov. Jugoslovanska škofovska konferenca je prvič izkazala jasno voljo po urejanju cerkveno-državnih odnosov na obstoječi pravni podlagi z memorandumom leta 1960. Leta 1965 je bil sprejet nov Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, v katerem je bilo umaknjenih nekaj najbolj ostrih omejitev.[19]

Navezava diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem, ki je septembra 1966 poslal monsignorja Maria Cagno kot apostolskega delegata, nato

15 Polianski, Igor, The Antireligious Museum: Soviet Heterotopia between Transcending and Remembering Religious Heritage. Paul Bets, Stephen A. Smith (ur.), *Science, Religion and Communism in Cold War Europe*. London: Palgrave Macmillan, 2016, str. 253–273.

16 Andrews, James, Inculcating Materialist Minds: Scientific Propaganda and Anti-Religion in the USSR During the Cold War. Paul Bets, Stephen A. Smith (ur.), *Science, Religion and Communism in Cold War Europe*. London: Palgrave Macmillan, 2016, str. 105–125.

17 Gruenwald, Oskar, *The Yugoslav Search for Man: Marxist Humanism in Contemporary Yugoslavia*. South Hadley: Bergin, 1983, str. 240.

18 Režek, Mateja, Cuius Regio Eius Religio. The Relationship of Communist Authorities with the Catholic Church in Slovenia and Yugoslavia after 1945. Apor, Balázs, Apor, Péter, Rees, Arfon (ur.), *The Sovietization of Eastern Europe. New Perspectives on the Postwar Europe*. Washington: New Academia Publishing, str. 213–233.

19 Ramet, *Nihil Obstat*, str. 40–41.

pa ga novembra 1970 povišal v pronuncija, je pomenila pomemben dejavnik pri urejanju položaja Katoliške cerkve, ki se je od tedaj dalje z nekaj blažjimi nihljaji izboljševal. Vsaj *de iure* zanikajoč zastopstvo Svetega sedeža za pravice vernikov v državi, so predstavniki Jugoslavije svoje stike s pronuncijem in ostalimi predstavniki Vatikana ves čas skušali zadržati na ravni odnosov med dvema suverenima državama, ki pa sta imeli v osnovi celo sorodne poglede na pereča svetovna vprašanja. V prvi vrsti je šlo za izziv doseganja miru in ker je bil ta ena izmed osnovnih premis politike neuvrščenosti, je o skupnih naporih govoril Tito že ob predaji Cagnjevih akreditivov novembra 1970.[20]

Po črki ustave so imeli verniki v Jugoslaviji izenačene pravice z drugimi državljani, svoj verski interes pa so lahko izražali le samostojno, saj je bila cerkveni hierarhiji odtegnjena vloga zastopnikov pravic vernikov. S samoupravno preosnovo družbenih razmerij je bilo tudi vprašanje odprtih vprašanj med verniki in družbo preneseno na množično Socialistično zvezo delovnega ljudstva oz. njene koordinacijske odbore, kamor so bili vključeni predstavniki državnih organov, institucij in duhovniki ter verniki, ne pa tudi uradni predstavniki cerkvene hierarhije (ordinarijev).[21] V okviru teh teles so se sorazmerno uspešno razreševala praktična vprašanja, povezana z vsakodnevnim življenjem verskih skupnosti. Odločitve o ključnih vprašanjih pa so še vedno ostale rezervirane za partijski vrh, ki je v času poznega socializma sicer pozorno sledil problematiki in o njej večkrat razpravljal za zaprtimi vrati, javno debato pa prepuščal marksističnim teoretikom. Kot zagovorniki pravic vernikov, torej v svojstvu »vernih državljanov«, so kot njihov sogovornik večinoma nastopali teologi, laični verniki pa so se izpostavili le v redkih primerih.

V splošni veljavi so do konca osemdesetih let ostala načela iz programa Zveze komunistov Jugoslavije iz leta 1958, kjer je bilo zapisano:

> »Ko zastopajo jugoslovanski komunisti dosledno svoj marksistični materialistični svetovni nazor, vedo, da religije, ki se poraja in ohranja v določenih zgodovinskih pogojih materialne in duhovne zaostalosti ljudi, ni mogoče odpraviti z administrativnimi sredstvi, ampak z nenehnim razvijanjem socialističnih družbenih odnosov, s širjenjem znanstvenih spoznanj in s splošnim stopnjevanjem človeške zavesti, s čimer se progresivno uresničuje člo-

20 Bianco, Luigi, La missione in Jugoslavia (1966–1976). Melloni, Alberto, Guasco, Maurilio (ur.), *Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e dialogo: Mons. Mario Cagna (1911–1986)*. Bologna: il Mulino, 2003, str. 198–202.

21 Arhiv Republike Slovenije (ARS) fond AS 1211, t. e. 6, a. e. 50/1970, Informacija o formiranju Koordinacijskega odbora za urejanje odnosov med Cerkvijo in samoupravno družbo pri RK SZDL. 22. 12. 1970.

vekova dejanska svoboda in likvidirajo materialno-duhovni pogoji za razne zablode in slepila.«

Vendar je bila poleg tega pokroviteljsko-prosvetljiteljskega nagiba navedena tudi določba o spoštovanju pravice državljanov, da pripadajo ali ne pripadajo kateri od verskih skupnosti, pri čemer so bila verska čustva opredeljena kot osebna in zasebna zadeva posameznika.[22]

Veljavnost opisanih ustaljenih in po svojem bistvu še vedno leninističnih pojmovanj religije so od šestdesetih let dalje začeli preverjati jugoslovanski humanistični filozofi, ki so se od stroge razlage religije kot zgrešene družbene zavesti, obsojene na propad, odmaknili v razpravljanje o rivalstvu med bogom in človekom. Na tej točki je s svojo strukturalistično analizo religijskega fenomena v slovenski javni prostor vstopil Marko Kerševan, ki si je do tedaj nabral tudi izkušnje v zahodnem (nemškem) okolju, in bistveno podvomil v alienacijski značaj religije. Na osnovi svojega teoretičnega modela, ki ga je v marksizmu odlično podkovani mladi teolog Tone Stres označil za najbolj znanstven jugoslovanski marksistični religiološki model,[23] je odpiral vrata strpnosti in enakopravnosti vernikov, ki ni bila le taktične narave. V skladu s tem je leta 1978 mlade komuniste podučil, da je povzdigovanje ateizma in odnosa do religije na raven glavnega merila za delitev ljudi znamenje resnih deformacij v razvijanju razrednega boja.[24] Zato je bilo pozivanje na preplah ob podatkih o šibkem odmiranju ali celo krepitvi religioznosti v socialističnih državah po njegovem odveč, saj ta ni pomenila sama po sebi indikatorja neuspešne socialistične prakse, pač pa bi bilo treba analizirati, kakšna religioznost, pod katerimi pogoji in v katerih sredinah. »Marksizem je resda nezdružljiv z religijo v tem smislu, da se ne more ‚povezati z religijo' ali jo vključevati; ne pomeni pa to, da ne prenese njene navzočnosti v družbi,« se je glasil Kerševanov sklep s pomembnimi sistemskimi posledicami.[25]

Prilagojenemu stališču je pritegnil tudi Kerševanov starejši kolega Zdenko Roter in stopil še korak dlje ter se zavzel za priznanje religije kot možnega izvora socialistične motivacije, za kar so si prizadevali socializmu naklonjeni teologi in verniki.[26] Odmev opisanih stališč je bilo moč kmalu zatem slišati tudi v izjavah

22 *Sedmi kongres ZKJ*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1958, str. 479–480.

23 Stres, Tone, *Razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije religije*. Ljubljana: Družina. 1977, str. 161–162.

24 ARS, AS 1277, t. e. 21, Protokolirani dopisi 13, Posvet Republiške konference ZSMS na temo Marksizem in njegov odnos do religije ter vloga subjektivnih sil do religije in cerkve, 24.–25. 4. 1978, str. 1, 3.

25 ARS, Protokolirani dopisi 13, str. 6, 11.

26 ARS, AS 1589/IV, t. e. 547, a. e. 5734, Magnetogram 2. seje komisije predsedstva CK ZKS za teoretično delo v ZKS, 18. 7. 1979, str. 1/12, 1/14.

vodilnih politikov, denimo Mitje Ribičiča, ko je postavil tezo, da lahko nestrpnosti, monopola in vsiljevanja osvobojena religija ter klerikalizma prosta Cerkev predstavlja tudi »faktor napredka v graditvi socialistične družbe«. Kritično nastrojeni katoličan Vinko Ošlak mu je ta »tolerančni patent« sam pri sebi oz. v svojem dnevniku vrnil takole: »Marksizem, ki je osvobojen ideoloških nestrpnosti, ter Zveza komunistov, ki je osvobojena oblastništva in sektaštva, lahko pomenita tudi faktor napredka v graditvi socialistične družbe.«[27]

»Pri nas so možnosti za delovanje Cerkve neprimerno ugodnejše«

Spravljiv odnos do socializma pri mlajših progresističnih teologih in odprt odnos do religije pri novi generaciji sociologov, ki so jo analizirali na marksističnih osnovah, niso pa ji a priori nasprotovali, je v večji meri v Sloveniji in v manjši na Hrvaškem konec šestdesetih let omogočil sicer precej kratkotrajno obdobje dialoga med kristjani in marksisti. Sodelujoči na obeh straneh namreč niso uživali posebne podpore in zaupanja pri svojih »matičnih« institucijah, zato je bila izmenjava pogledov omejena na precej ozke kroge intelektualnih elit, ki pa so imele v javnosti precej močno težo.[28]

Ob vprašanju spoštovanja pravic vernikov in njihovega političnega predstavništva, ki se je zaostrilo zlasti v začetku sedemdesetih let, je prišlo, kot je na nekem mestu rekel Zdenko Roter, do spora na katoliški levici. Med slovenskimi pokoncilskimi teologi sta se namreč izoblikovala dva modela vključevanja vernikov v samoupravno družbo, in sicer na individualni osnovi kot »vernih samoupravljalcev«, za kar se je zavzemal vladajoči režim, in kolektivno kot pripadnikov institucionalizirane Katoliške cerkve.[29] V povezavi s tem sta prišla znotraj uredništva revije *Znamenje* do izraza dva pogleda izražanja odnosa do socialistične stvarnosti: Grmičevo nasprotovanje kritiki družbenih institucij (verniki lahko v skladu s svojimi etničnimi načeli nastopajo kot državljani-posamezniki) in stališče jezuita in profesorja na rimski Gregoriani Vladimirja Truhlarja o neizbežnosti organizirane kritike stranpoti socialistične ureditve s strani kristjanov.[30]

27 Ošlak, Vinko, *Saj ni bilo nikoli drugače (iz dnevnika 1978–1979)*. Celovec: Mohorjeva. 1991, str. 65.

28 Buchenau, Klaus, What Went Wrong? Church-State Relations in Socialist Yugoslavia. *Nationalities Papers*, 33/4, 2005, str. 547–567.

29 ARS, AS 1589/IV, t. e. 547, a. e. 5734, Magnetogram 2. seje komisije predsedstva CK ZKS za idejno in teoretsko delo v Zvezi komunistov, 18. 7. 1979, str. 1/14.

30 ARS, AS 353, t. e. POV-32, a. e. 19/75, Informacija o nesoglasjih v uredništvu revije za verska vprašanja »Znamenje«.

Večina pokoncilskih progresistov (Franc Rode, Franc Perko, Rudi Koncilija, Tone Stres, Franček Križnik) je pritegnila drugemu modelu in v sedemdesetih ter osemdesetih letih zastavila celovito kritiko nespoštovanja pravic vernikov v jugoslovanski družbi, čeprav se samoupravnemu socializmu vse do konca osemdesetih let vsaj formalno niso odrekli.

Spori v zvezi z vprašanjem diskriminacije vernikov, ki so v začetku sedemdesetih let sprožili med komunističnimi oblastmi očitke o obujanju klerikalizma, so nekoliko upočasnili tudi dialog med marksisti in kristjani. Najbolj intenzivno obdobje približevanja krščanstva marksizmu je zato nastopilo v drugi polovici sedemdesetih in v začetku osemdesetih let, ki se ga tudi najbolj podrobno dotikamo v nadaljevanju. Majhni skupini okrog revije *Znamenje* (Rafko Vodeb, Pavel Bratina, Stanko Cajnkar, Vitko Musek, France Vodnik, Marko Dvořák, Janez Mlakar, Jože Rajhman) je dajal ritem in prepoznavnost predvsem leta 1968 posvečeni mariborski pomožni škof Vekoslav Grmič, ki je za revijo prispeval tudi največ člankov. Svoj poskus iskanja mesta kristjana v sodobni jugoslovanski družbi, ki ga je poimenoval *socialistična teologija*, je utemeljeval na ugotovitvi, da mora biti izvirna teološka misel ne le odsev Biblije, ampak tudi časa, v katerem deluje. Znamenje časa je Grmiču nedvomno predstavljal socializem, zato se je intenzivno posvetil iskanju odgovorov na izzive, ki so prihajali iz marksistične teorije in samoupravne prakse. Bistveno vprašanje pri tem je bilo, kako naj kristjani živijo v socialistični družbi, katere del predstavljajo, in katera evangelijska oznanila naj jih pri tem vodijo. Socialistična teologija je zanj pomenila »soočenje krščanstva s socializmom, in sicer s tistim socializmom, ki sloni na marksizmu. […] Mislimo pa pri tem najprej na evangelijsko sporočilo, kakor ga izzivajo Marxovi pogledi na svet in človeka. Potem pa imamo v mislih tudi krščansko prakso, ki jo navdihuje evangelij in se hkrati srečuje z marksistično prakso.«[31]

Iz odprtega odnosa do marksizma, ki je bil v sedemdesetih letih še značilen tudi za tiste teologe, ki so sočasno začeli dvigovati svoj glas v obrambo pravic vernikov, kot je to počel profesor na ljubljanski Teološki fakulteti Franc Perko, je izhajalo tudi kritično razumevanje zgodovine katoliške (še bolj pa katere druge krščanske) veroizpovedi, kar je dobro razvidno iz naslednjih vrstic, ki si jih je 28. septembra 1972 v Leningradu v svoj dnevnik zabeležil tedaj še vodilni član Slovenskega duhovniškega društva:

> »V resnici se je v tem mestu v noči od 25. na 26. oktober (po julijanskem koledarju) začel obračati nov list človeške zgodovine. Začela se je oktobr-

31 Grmič, Vekoslav, *V duhu dialoga*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1986, str. 20, 81.

ska revolucija, ki je ustvarila v svetu novo preobrazbeno silo. Velike ideje te revolucije poganjajo ne samo iz marksističnih in leninističnih analiz človeške družbe, temveč tudi iz kvasu, ki ga je Kristus zamesil v človeštvo. Žal je krščanstvo v svojih institucionalnih oblikah okamenelo. Vsebovalo je v sebi mnogo pozitivnega, toda ni imelo revolucionarne preobrazbene sile, ki je sicer evangelijskemu krščanstvu lastna. Ideja o komunistični revoluciji se je pri Marxu oblikovala v času, ko je krščanstvo, institucionalizirano v Cerkvah, v družbenem razvoju resnično igralo zaviralno vlogo. Lenin pa je idejo revolucije uresničil v Rusiji, kjer je bila Cerkev najtesneje povezana z vladajočimi strukturami, ki jih je revolucija odpravljala. Tako se je zgodilo, da se je socialistična preobrazba sveta pojavila kot veri sovražna sila. Krivdo zato nosimo veliko kristjani sami in naše okamenele družbene strukture. Brezbožni komunizem je plod degeneriranega krščanstva, je pa tudi grenko zdravilo istemu krščanstvu.«[32]

Z dejstvom, da so morali ruski pravoslavni, pa tudi protestantski in katoliški bratje, s katerimi so se prav tako srečevali med svojimi postanki po sovjetskih baltskih republikah, jemati to »zdravilo« v mnogo večjih odmerkih kot verniki, za katere so skrbeli doma, so se slovenski udeleženci ekumenskih potovanj srečevali tako rekoč na vsakem koraku. Njihova opažanja so se skladala s prej opisanimi ključnimi potezami sovjetske verske ureditve, kot ilustrativne pa lahko štejemo tudi podatke, da so bile tamkajšnje verske skupnosti brez premoženja (bogoslužne objekte so morali verniki vzeti v najem in zanje plačevati najemnino), verskega tiska skorajda ni bilo, verski pouk je bil prepovedan z zakonom do dopolnjenega 18. leta starosti, ko so šele lahko redki vztrajneži dobili zakrament sv. birme, prej pa so lahko obrede obiskovali le v spremstvu staršev, po drugi strani pa je vse več ljudi rojstva, poroke in smrti obeleževalo s sekularnimi rituali.[33]

V danih okoliščinah so slovenski obiskovalci izražali občudovanje ruskim vernikom, predvsem pa zvestim in požrtvovalnim (starejšim) vernicam, ki so pravoslavno Cerkev »ohranjale za prihodnost«. »Kakšna sreča,« je ob tem v svojem slogu pripisal Franc Perko, »da so v Sovjetski zvezi žene vsaj formalno enakopravne.« Na drugi strani pa za moskovski patriarhat ni našel tako pohvalnih besed. Po eni strani je občudoval njegovo stoično prenašanje krivic, ki jih je povzročala državna ateistična propaganda, po drugi strani pa je tako kot pred njim že Aleksander Solženicin težko razumel, da se ruska Cerkvena hierarhija,

32 Perko, Franc, Vtisi iz Sovjetske zveze, *Znamenje*, 3/1, 1973, str. 15.
33 Perko, *Vtisi*, str. 13, 18.

»ki ji gre v materialnem pogledu dobro«, ni bolj zavzela za versko svobodo laikov, ki so dejansko stali na prvi frontni črti protiverske kampanje.[34] S podobnim podtonom je bila v *Znamenju* že dve leti pred tem pospremljena tudi novica o izvolitvi novega moskovskega patriarha Pimena, v zvezi s katerim so navrgli, da pred tem kot član prosovjetskega Svetovnega odbora za mir in njihovega Komiteja za obrambo miru ni opravljal nalog samo v zadovoljstvo vodstva svoje verske skupnosti, ampak tudi državnih voditeljev.[35] Bližina vodstva pravoslavne cerkve z državnim vodstvom, značilna za nekdanji carski režim, ki se je začela zopet obnavljati v letih poznega socializma, se gotovo ni najbolj skladala z vizijo avtonomnega položaja verskih skupnosti v sodobni laični družbi. Ob tem je Perko odgovornost za boljševiško negativno nastrojenost do ruske pravoslavne cerkve in krščanstva nasploh pripisoval tudi njeni zlitosti z nekdanjo carsko oblastjo in podrejenosti državnim koristim, zaradi česar v sodobnem času tudi ni imela moralne avtoritete, s katero bi se lahko z vso močjo zoperstavila nepravični situaciji, v katero je bila pahnjena.[36]

Slovenski teologi, ki so skušali vzeti v zakup marksistično kritiko religije in iz nje povleči stvarne nauke, v obravnavanem času niso skoparili pri obračunu s preteklimi dejanji krščanskih verskih skupnosti. Morda so svojo ost nekoliko bolj uperjali proti nemškemu toku protestantizma iz Marxovih časov ali, kot smo videli, ruskemu cezaropapizmu, a nauk revolucije za razvoj sodobne Katoliške cerkve so vlekli tudi do državnih oblasti sicer poudarjeno kritični teologi, kot Franc Rode, ki je leta 1979 v svojem s strani državnih oblasti prepovedanem članku skušal zapisati, da je duhovščina iz viharja povojnih let izšla očiščena, Cerkev kot institucija pa bolj revna – »in s tem bolj evangelijska«.[37]

V ozadju teološke vzporedne kritike ideološke togosti pri razumevanju religije v sodobnih socialističnih družbah in ravnanj lastne institucije (nekateri so poudarjali bolj eno, drugi bolj drugo plat, pri nikomur pa obračun ni bil enostranski)[38] je bila močna želja spodbuditi svoje marksistične sogovornike, da bi v spremenjenih okoliščinah ponovno premislili mesto religije, kar bi za sabo povleklo tudi spremembo politične prakse. Še med svojim bivanjem v Leningradu je Franc Perko razpredal takole, pri tem pa mislil tudi na bolj odkrit in enakopraven dialog med kristjani in marksisti doma, kjer so bile, kot je zapisal nekaj

34 Ibid., str. 17.

35 Novi patriarh Moskve in Rusije, *Znamenje*, 1/5, 1971, str. 148–250.

36 Perko, *Vtisi*, str. 17.

37 ARS, AS 1589, t. e. 547, a. e. 5734, Franc Rode: Resnično Krščanstvo pri nas danes in jutri.

38 Grmič, Vekoslav, *Resnica iz ljubezni: kritična razmišljanja*. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov v okviru SDD, 1979.

vrstic kasneje, razmere neprimerno ugodnejše, a vseeno ne docela osvobojene »svetovnonazorskega šovinizma«, značilnega za Sovjetsko zvezo:

> »Toda ali ni že čas, da bi ob današnji spremenjeni situaciji v svetu tudi marksistični teoretiki prevrednotili svoja stališča do religije, do krščanstva? Dogmatistično vztrajanje na analizah, napravljenih v prejšnjem stoletju, se zdi kaj malo v skladu z dialektiko samega marksizma. V Sovjetski zvezi danes v imenu marksizma kratijo vernim njihove temeljne človečanske pravice. Ideološki šovinizem, ki ga upravičeno uvrščamo v isto vrsto z barvnim, rasnim in nacionalnim šovinizmom, je tu v nekem pogledu celo uzakonjen. Ali bo mogla Sovjetska zveza, prežeta s takim šovinizmom, sploh kdaj uresničiti humanistične ideale socializma in komunizma? Deviacija socializma na tem področju je še danes ena najbolj kričečih krivic, ki trkajo na vest vsega človeštva. ‚Vstanite v suženjstvo zakleti…' Bo mar internacionala postala himna vernih?«[39]

»Ekumenski utrinki«

Pod tem naslovom je iskriv in samosvoj duhovnik Jože Lodrant leta 1982 strnil svoje vtise in razmišljanja, ki so nastali ne le ob različnih prilikah ekumenskih potovanj v Rusijo od leta 1972 dalje, ampak tudi na osnovi srečevanj z grškim in drugimi pravoslavnimi okolji, a gledano v celoti bi te njegove in podobne zapise v reviji *Znamenje* prejkone res lahko označili za »utrinke«. Kljub temu pa ta pričevanja ne odpirajo le vpogleda v tedanje rusko pravoslavje, ampak tudi v še bolj zaprto življenje baltskih katoličanov (pri teh jim je padlo zlasti v oči, da so imeli mašne obrede še vedno v latinščini, zato so morali v času slovenskega bogoslužja v njihovi cerkvi zapreti vhodna vrata),[40] protestantov, baptistov in drugih krščanskih verskih skupnosti, s katerimi so se slovenski obiskovalci srečevali ali celo opravljali skupne obrede. Med udeleženci so bili tako poznavalci problematike ekumenizma, kot so bili mariborski škof Maksimiljan Držečnik in že omenjeni Franc Perko, ki je o tem predaval tudi na ljubljanski teološki fakulteti, ter še nekaj drugih profesorjev, kot tudi veliko duhovnikov in laikov. O njihovem zanimanju za svet krščanskih bratov v domovini pravoslavja priča podatek, da se jih je leta 1976 takšnega potovanja udeležilo kar šestdeset.[41]

39 Perko, *Vtisi*, str. 15.
40 Ibid., str. 13.
41 Janežič, Stanko, Ekumensko potovanje v Rusijo. *Znamenje*, 6/5, 1976, str. 452–456.

Osrednji lik, ki je na ruski strani poosebljal ekumensko naklonjenost do katoličanov, je bil leningrajski in novgorodski metropolit Nikodim, ki bi mu naj bila zaradi njegove bližine katoličtvu v začetku sedemdesetih let odrečena podpora sovjetskih partijskih odločevalcev oz. novega Sveta za verske zadeve, zaradi česar ni mogel postati patriarh Ruske pravoslavne cerkve.[42] Slovenski obiskovalci pa so do njega gojili velike simpatije in v njem zasledili celo »nekaj potez« papeža Janeza XXIII., tako da je nekdanji zamejski kaplan in kasnejši profesor na mariborski enoti teološke fakultete ter vneti tvorec ekumenskega dialoga Stanko Janežič navdušeno pisal, da so lahko ob obisku leta 1976 skupaj ugotavljali, »kako se skoro v ničemer ne ločujemo«.[43] Jože Lodrant pa je tega znanega ruskega pravoslavnega dostojanstvenika naslikal v še bolj človeški podobi: »Leningrajski metropolit, po letih mlajši od mene, po kilogramih in po pomenu pa dokaj težji, je bil tako vabljivo domač, ko si je za skrivnostnim ikonostasom [povabilo v ta posvečeni prostor so si lahko slovenski duhovniki šteli za posebno čast, op. a.], zleknjen v naslonjač oddihoval.«[44]

A tem romantičnim podobam navkljub so slovenski pristaši medkrščanskega dialoga ohranili trezno skepso, tudi ko so njihova prizadevanja doživljala širšo podporo:

> »Nekoč bi pod prizadevanji ekumenizma razumeli vzvišeno pričakovanje, kdaj vendar bodo že ti nesrečni krivoverci priznali svojo zmoto in naposled spremenili svojo veroizpoved […] Potem je ekumenizem postal velika moda in prejšnji nasprotniki so bili počaščeni s častnimi naslovi ekumensko pospeševateljskih teles. Med vihravo prenagljenostjo in jalovo preudarnostjo se je težavno ekumensko pogovarjati. Beseda in pojem ‚dialog' sprožita še novo razboritost.
> Slovenci smo dokaj navdušeni ekumenisti, ker so naši krščanski bratje precej oddaljeni. Bolj kot so daleč, raje jih obiskujemo. Zato so mikavna ekumenska romanja. Na ta račun smo v Sovjetski zvezi videli več od drugih, ki prihajajo tja z navadnimi turističnimi sporedi. Na naš ekumenski način smo odkrili veliko verskega življenja, ki ga pravoslavna ruska Cerkev vendarle živi. Mnenje o njem je različno, če sodi svetlogledi optimist ali črnogledi pesimist. Nekateri med nami so menili, da ruska Cerkev, kolikor obstaja, sme

42 Anderson, *Religion, state and politics*, str. 103. O recepciji in vplivu koncilskih reform Katoliške cerkve v ruskem pravoslavnem prostoru gl. Melloni, Alberto (ur.), *Vatican II in Moscow (1959–1965)*. Leuven: Peeters Publishers, 1997.

43 Janžič, *Ekumensko potovanje*, str. 455.

44 Lodrant, Jože, Ekumenski utrinki. *Znamenje*, 7/2, 1982, str. 174.

obstajati zato, ker se vdinja režimu. Taki vpraševalci so zastavljali vprašanja, da me je bilo njihove družbe sram. Zgovorno pa sem nad vsem čutil vsebino veličastne vrstice iz stvarenjskega poročila: ‚…In duh božji je vel nad vodami' (1 Mz 1,2).«[45]

O tem, ali se je v trdih okoliščinah sovjetske ureditve razvila solidarnost med posameznimi krščanskimi denominacijami slovenski zagovorniki medverskega dialoga niso poročali, so pa opazili, da so zaradi pomanjkanja verskih objektov tudi pravoslavni verniki zahajali v leningrajsko katoliško cerkev.[46] Kritičnih ocen so se pri opisovanju tamkajšnjih razmer večinoma vzdržali, bodice na račun pravoslavja je bilo v *Znamenjih* prej moč zaznati v prevedenih člankih, denimo Hansa Künga ali recimo v ponatisnjenem prispevku iz francoske verske revije *Études*, ki je razkrival plitkost ruske evangelizacije. Poklicno življenje redkih pravoslavnih duhovnikov je ta članek opisoval kot skoraj popolnoma zaprto v obredje, zaradi česar je bilo za te duhovnike skoraj nemogoče, da bi stopili prek svojega poklicnega obzorja in z očmi sodobnega sekulariziranega človeka gledali razmerje Cerkve do družbe ter našli primeren jezik, da bi mu v njem lahko spregovorili. Francoski jezuiti pa so ob tem svojim ruskim bratrancem polagali na srce, naj v svoji veri odkrijejo njen človeški obraz.[47]

Sklep: »Ali mar zanimiva simbioza na Rdečem trgu ne nakazuje drugačne rešitve?«

»Zdi se, kakor bi se oboje združilo v nedeljivo celoto. Ruski komunizem raste na temeljih krščanske preteklosti,« je ob pogledu na Leninov mavzolej in sabor Vasilija Blaženega v Moskvi razmišljal Franc Perko in se leta 1972 spraševal, ali je uničenje krščanstva res nujno za izgradnjo nove socialistične družbe.[48] Šele ko je ta v svoji domovini zašla v resno krizo, je Mihail Gorbačov konec osemdesetih let rehabilitiral vlogo ruskega pravoslavja, za katerega je računal, da mu bo pomagalo pri prenovi socializma, predvsem pa pri moralni preroditvi ruskega naroda.[49] Ta siloviti preobrat v partijskem odnosu do religije je poleti 1988, kot lahko preberemo iz poročila predsednika sovjetskega Sveta za verske zadeve

45 Lodrant, *Ekumenski utrinki*, str. 169, 170, 176.
46 Perko, *Vtisi*, str. 14.
47 Cerkev v Sovjetski zvezi. *Znamenje*, 4/3, 1974, str. 270–283.
48 Perko, *Vtisi*, str. 18.
49 Anderson, *Religion, state and politics*, str. 154.

Konstantina Harčeva, preneslo tudi *Znamenje*. »Kaj je boljše za partijo? Površni (tradicionalni) ali avtentični vernik? Bolj težko je voditi prvega. To je paradoksno, vendar ne kontradiktorno,« čemur je sledil dokončni odgovor na dilemo o verniku, ki nič ne veruje, ali verniku, ki verjame tudi partiji: »Mislim, da je treba med dvema zlema izbrati manjšega«, saj »je za partijo lažje, da iz avtentičnega vernika napravi nekoga, ki verjame tudi v komunizem,« je tedaj sklenil Harčev.[50]

Zadeve so se razpletle drugače in v Rusiji že skoraj trideset let ni več komunizma, na moskovskem Rdečem trgu in ob Hramu Kristusa Odrešenika pa se pred očmi izrisuje podoba nove simbioze, ki poudarja videz narodove močne krščanske identitete. Kritični slovenski katoliški opazovalci si je tam nekje na pol poti med oktobrsko revolucijo in današnjim časom bržkone niso mogli predstavljati, verjetno pa se takšen odsev politične in religijske stvarnosti tudi ne bi najbolj vklapljal v njihovo vizijo neobteženega razmerja krščanskih cerkva do sodobnega sveta.

Viri in literatura

Viri

ARS – Arhiv Republike Slovenije:

- fond AS 353 (Javno tožilstvo Republike Slovenije, 1944–1999)
- fond AS 1211 (Komisija Republike Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, 1953–1991)
- fond AS 1277 (Kardelj Edvard – Krištof, 1926–1990)
- fond AS 1589/IV (Centralni komite Zveze komunistov Slovenije, 1945–1990).

Cerkev v Sovjetski zvezi. *Znamenje*, 4/3, 1974, str. 270–283.

Grmič, Vekoslav, *Resnica iz ljubezni: kritična razmišljanja*. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov v okviru SDD, 1979.

Grmič, Vekoslav, *V duhu dialoga*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1986.

Janežič, Stanko, Ekumensko potovanje v Rusijo. *Znamenje*, 6/5, 1976, str. 452–456.

Lenin, Vladimir Il'ič, *Socializem in religija*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1949.

Lodrant, Jože, Ekumenski utrinki. *Znamenje*, 7/2, 1982, str. 167–177.

Novi patriarh Moskve in Rusije, *Znamenje*, 1/5, 1971, str. 148–250.

Ošlak, Vinko, *Saj ni bilo nikoli drugače (iz dnevnika 1978–1979)*. Celovec: Mohorjeva, 1991.

Perko, Franc, Vtisi iz Sovjetske zveze, *Znamenje*, 3/1, 1973, str. 9–18.

50 Religija ima v Sovjetski zvezi prihodnost. *Znamenje*, 17/4, 1988, str. 371–375.

Religija ima v Sovjetski zvezi prihodnost. *Znamenje*, 17/4, 1988, str. 371–375.

Sedmi kongres ZKJ. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1958, str. 479–480.

Literatura

Anderson, John, *Religion, state and politics in the Soviet Union and successor states*. Cambridge: Cabridge University Press, 1994.

Andrews, James, Inculcating Materialist Minds: Scientific Propaganda and Anti-Religion in the USSR During the Cold War. Paul Bets, Stephen A. Smith (ur.), *Science, Religion and Communism in Cold War Europe*. London: Palgrave Macmillan, 2016, str. 105–125.

Barberini, Giovanni, *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*. Bologna: il Mulino, 2007.

Barberini, Giovanni (ur.), *La politica del dialogo. Le Carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*. Bologna: il Mulino, 2008.

Bianco, Luigi, La missione in Jugoslavia (1966–1976). Melloni, Alberto, Guasco, Maurilio (ur.), *Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e dialogo: Mons. Mario Cagna (1911–1986)*. Bologna: il Mulino, 2003, str. 198–202.

Buchenau, Klaus, What Went Wrong? Church-State Relations in Socialist Yugoslavia. *Nationalities Papers*, 33/4, 2005, str. 547–567.

Buchowski, Michał, Communism and Religion. A War of Two Worldview Systems. Doležalová, Iva, Martin, Luther, Papoušek, Dalibor (ur.), *The Academic Study of Religion during Cold War. East and West*. Brussels: Peter Lang, str. 39–58.

Chenaux, Philippe, L'ultima eresia. *La Chiesa cattolica e il communismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*. Roma: Carocci editore, 2011.

Chumachenko, Tatiana, *Church and State in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev Years*. New York: M. E. Sharpe, 2002.

Dolenc, Bogdan, Zur Lage des Ökumenismus in Slowenien. *Der christliche,* 48/5, 1993, str. 21–26.

Dolenc, Bogdan, Ekumensko gibanje včeraj, danes, jutri: ali je edinost kristjanov utopija? *Bogoslovni vestnik*, 72/4, 2012, str. 507–519.

Fejérdy, András (ur.), *The Vatican «Ostpolitik» 1958–1978. Responsibility and witness during John XXIII and Paul VI*. Rome, Viella, 2016.

Gruenwald, Oskar, *The Yugoslav Search for Man: Marxist Humanism in Contemporary Yugoslavia*. South Hadley: Bergin, 1983.

Hummel, Karl-Joseph (ur.), *Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII und Paul VI. 1958–1978*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1999.

Juhant, Janez, *Idejni spopad. 2. Katoličani in revolucija*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010.

Kralj, Albin, *Teologija osvoboditve in slovenski katoličani*. Ljubljana: Nova revija, 2009.

Kukoč, Mislav, Problem religije u hrvatskoj marksističkoj filozofiji. Grubišić, Ivan (ur.), *Religija i sloboda. Prilog »socioreligijskoj karti Hrvatske«*. Split: Institut za primijenjena društvena istraživanja, str. 67–82.

Luxmoore, Jonathan, Babiuch, Jolanta, *The Vatican and the Red Flag. The Struggle for the Soul of Eastern Europe*. London: Geoffrey Chapman, 1999.

Leustean, Lucian (ur.), *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–91*. Abingdon: Routledge, 2010.

Maver, Aleš, Ravnikar, Tone, Zastrta znamenja: Vprašanj disidentstva Katoliške cerkve v Sloveniji v obdobju »vzhodne politike« in revija Znamenje. *Annales, Series historia et sociologia*, 27/4, 2017, str. 793–806.

Melloni, Alberto, Guasco, Maurilio (ur.), *Un diplomatico vaticano fra dopoguerra e dialogo: Mons. Mario Cagna (1911–1986)*. Bologna: il Mulino, 2003.

Melloni, Alberto (ur.), *Vatican II in Moscow (1959–1965)*. Leuven: Peeters Publishers, 1997.

Melloni, Alberto (ur.), *Il filo sottile. L'Ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli*. Bolgna: il Mulino, 2006.

Mojzes, Paul, *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR. Before and after the Great Transformation*. Boulder: East European Monographs, 1992.

Polianski, Igor, The Antireligious Museum: Soviet Heterotopia between Transcending and Remembering Religious Heritage. Paul Bets, Stephen A. Smith (ur.), *Science, Religion and Communism in Cold War Europe*. London: Palgrave Macmillan, 2016, str. 253–273.

Pospielovsky, Dimitry, *The Russian Church under the Soviet Regime, 1917–1982*. Vol. I–II. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

Ramet, Pedro, *Cross and Commissar. The Politics of Religion in Eastern Europe and the USSR*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Ramet, Sabrina, *Nihil Obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Durham: Duke University Press, 1998.

Ramšak, Jure, Katoliška levica in marksizem v Sloveniji po II. vatikanskem koncilu: ideološka kontaminacija in njene politične posledice. *Acta Histriae*, 22/4, 2014, str. 1015–1038.

Reher, Srečko, Revija Znamenje – izziv slovenskemu katolicizmu. *Znamenje,* 1/6, 2012, str. 1–29.

Režek, Mateja, Cuius Regio Eius Religio. The Relationship of Communist Authorities with the Catholic Church in Slovenia and Yugoslavia after 1945. Apor, Balázs, Apor, Péter, Rees, Arfon (ur.), *The Sovietization of Eastern Europe. New Perspectives on the Postwar Europe*. Washington: New Academia Publishing, str. 213–233.

Riccardi, Andrea, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*. Bari: Laterza, 1992.

Roccucci, Adriano, *Stalin e il patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2011.

Smolkin, Victoria, *A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Stres, Tone, *Razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije religije.* Ljubljana: Družina. 1977.

Шкаровский, Михаил Витальевич, Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве: государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах. Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999.

Denis Melkov

Ecumenical Dialogue Between the Moscow Patriarchate and the Holy See in the 20th Century: Metropolitan Nikodim (Rotov)

Abstract

Ecumenism is not a stream of impersonal ideas and events – it links real, particular people, personalities. It is often necessary to take a look at the person in order to understand the reasons behind a decision made by any organization or state. Why did metropolitan Nikodim take part in the ecumenical ideals? Is it simply policy or personal sympathy for the Holy See? Today we cannot fully answer this question, but it is in our power at least to identify the channel, within which we can move boldly in order to assess the contribution of His Eminence Metropolitan Nikodim (Rotov) to the dialogue between the Russian Orthodox Church and the Roman Catholic Church.

Key words: ecumenical dialogue, metropolitan Nikodim, Moscow Patriarchate, the Holy See

Ekumenski dialog med moskovskim partiarhatom in Svetim sedežem v 20. stoletju: metropolit Nikodim (Rotov)

Izvleček

Ekumenizem ni tok neosebnih idej in dogodkov, temveč povezuje resnične ljudi in osebnosti. Pogosto je nujno obravnavati osebo, da lahko razumemo razloge za odločitve institucij in držav. Zakaj je metropolit Nikodim sodeloval pri vzpostavljanju ekumenskih idealov? Ali gre za preprosto politiko ali osebno naklonjenost do Svetega sedeža? Danes ne moremo zagotovo odgovoriti na to vprašanje, kar pa lahko storimo, je, da vsaj vzpostavimo podlago za utemeljene oceno prispevka njegove eminence metropolita Nikodima (Rotova) k dialogu med Rusko pravoslavno in Katoliško cerkvijo.

Ključne besede: ekumenski dialog, metropolit Nikodim, Moskovski patriarhat, Sveti sedež

I. International historical context of the period of metropolitan Nikodim's activity

The 20th century is one of the most significant periods in the history of mankind. On the one hand it was the most bloody century, largely because of the two World Wars, but on the other hand it was a period of reconciliation attempts among large nations, politicians and religious groups. Several international organizations were established in order to try to establish peace, including the League of Nations, the World Council of Churches, the United Nations and others.

The 20th century is also ecumenical. Two strong ecumenical bodies grew during that time: The Ecumenical Movement and ecumenism inside the Roman Catholic Church.

Throughout history the Roman Catholic Church believed that *Catholica una et unica Ecclesia Jesu Christi est.* From this statement proceeds the idea that other Christians were "lost sheep and they should return to one shepherd." In 1943 Pope Pius XII published the encyclical *Mystici Corporis*, wherein the Catholic Church was called "*the* Church" and it reaffirmed that the Bishop of Rome is the Vicar of Christ. "…Though a long and deadly war has pitilessly broken the bond of brotherly union between nations, We have seen Our children in Christ, in whatever part of the world they happened to be, one in will and affection, lift

up their hearts to the common Father, who, carrying in his own heart the cares and anxieties of all, is guiding the barque of the Catholic Church in the teeth of a raging tempest. This is a testimony to the wonderful union existing among Christians; but it also proves that, as Our paternal love embraces all peoples, whatever their nationality and race, so Catholics the world over, though their countries may have drawn the sword against each other, look to the Vicar of Jesus Christ as to the loving Father of them all, who, with absolute impartiality and incorruptible judgment, rising above the conflicting gales of human passions, takes upon himself with all his strength the defence of truth, justice and charity." [1]

In 1925 monsignor Roncalli received bishop ordination and was sent as apostolic nuncio to Bulgaria, then to Istanbul and finally he became nuncio in Athens – one of the most significant centres of the Christian Orthodoxy. These life circumstances influenced the theological position of the future Pope. Orthodoxy was rather close to him. The experience which he received in Bulgaria allowed him the possibility to think in the categories of an opened Christian unity (that was not simply uniatism).

On 25 January 1959 Pope John XXIII[2] declared the assembly of the Second Ecumenical Council of the Vatican[3] and called all the confessions to search for Christian unity[4]. On 5 June 1960 the Pontiff established the Secretariat for promoting Christian unity. It became a novel instrument in the new approach to ecumenism and a new hope for the ecumenical way among Catholics and non-Catholics.[5]

Actually, the announcement of the assembly of the Council was a shock for cardinals, society and even the Catholic inner circle. A World Council of Churches commentator, Lukas Vischer, wrote of John XXIII: "Within a few months it became clear that his election would mark the beginning of a new era […] for the ecumenical movement." [6]

1 Pius XII, Mystici Corporis, paragraph 6. http://www.papalencyclicals.net/pius12/p12mysti.htm (accessed on 29 June 2018).

2 John XXIII, "Coronation Homily," The Church, p. 791f; John XXIII, "Consistory Allocution," The Church, p. 793f. Cited in McDonnell J. J., The World Council of Churches and the Catholic Church. *Toronto studies in theology*, 21, p. 145.

3 John XXIII, "Coronation Homily," p. 145.

4 *Acta apostolicae Sedis* 51 (1959), p. 69. Cited in Thomas Stransky, An Historical Sketch: The Secretariat for Promoting Christian Unity. Stransky, Thomas and Sheering, John B. (eds.), *Doing the Truth in Charity*. Ramsay, N. J.: Paulist Press, 1982, p. 5. Cited in FitzGerald T. E., *The Ecumenical Movement: The Introductory History*. Westport, Connecticut, London: Praeger, 2004, p. 133.

5 McNamara, K. (ed.), *Christian Unity. Lectures of Maynooth Union Summer School 1961*. Maynooth: The Furrow Trust, 1962, p. ix.

6 McDonnell, J. J., The World Council of Churches and the Catholic Church. *Toronto Studies in Theology*, 21, p. 145.

One of the most important problems was overcoming the "ecumenism of return." In the coronation homily Pope strongly identified himself as one shepherd of Christ's flock. It was not just his idea; it was the way of thinking of all his predecessors. We might just imagine how difficult it was to shift this sort of thought and the tradition of the Catholic Church and the reverse situation. One of the most significant particularities of this moment was that the conciliar mind engaged into discussion about Christian unity was not restricted to a circle of theologians or even the Pope, but included the whole Catholic Church. But almost immediately after the calling of the Council, John XXIII received the representative of the Constantinople Patriarchate and then Patriarch Athenagoras sent an epistle to the Pope in which he wrote: "We are deeply convinced that every call for unity must be accompanied by concrete efforts and necessary actions, in order to show that actions correspond to intentions and that we are truly brought closer to the Lord, us and members of our Churches /.../ in the practical field and in the spirit of equality, justice, spiritual freedom and mutual respect."[7]

The Council started. The fierce debates began. The first version of the scheme on ecumenism entitled "That they all may be one" failed. It was not an accident. This project had been designed in the manner of previous encyclicals of the Pontiffs Pius XI and Pius XII and reaffirmed the idea that the Roman Catholic Church was the one true Church.[8] Nevertheless, conciliar fathers realized that this approach was old fashioned and it was useless to speak about returning under the jurisdiction of the Bishop of Rome.

The results of the "battle of minds" became the adoption of two of the most important documents concerning the ecumenical theme *Unitatis Redintegratio*: *Lumen Gentium* and partly *Orientalium Ecclesiarum*.

In the making of these conciliar decisions a new theology was developed, that of *koinonia/communio* (communion)[9]. In fact, this theological conception is the key to the door of ecumenism. *Communio* is the crucial conception of all bilateral and other dialogues. These ecumenical encounters define the visible unity

7 Томос Агапис. Брюссель-Москва: Жизнь с Богом, 1996, p.12.

8 Pedro S. De Achutegui, S. J., The Dublin papers on ecumenism. Fourth Congress of Jesuit Ecumenists. Cardinal Bea studies II. Manila: Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, 1972, p. 131.

9 See more about *koinonia/communio*-theology: Fuchs, Lorelei Francis, *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology: From Foundations through Dialogue to Symbolic Competence for Communionality.* Michigan/Cambridge (UK): William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2008; Thiessen, Gesa Elsbeth, *Ecumenical Ecclesiology: Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World*. T&T Clark, 2011. Meyer, Harding, *That All May Be One: Perceptions and Models of Ecumenicity.* Michigan/Cambridge (UK): William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1999. Oeldemann, Joannes, *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? Kliene Einführung in die Ökumene*. Regensburg: Verlag Frigrich Pustet, 2009.

of all Christians as unity-*communio* and reveal this unity through the Trinitarian model[10]. It is not uniformity, but unity in diversity.

The dialogue with the Orthodox Church became reality because of the theological shift in the Roman-Catholic teaching. UR[11] recognized that the Eastern Church celebrates true sacraments, has a rich liturgical tradition and other qualities. "These Churches, although separated from us, possess true sacraments, above all by apostolic succession, the priesthood and the Eucharist, whereby they are linked with us in closest intimacy. Therefore some worship in common (*communicatio in sacris*), given suitable circumstances and the approval of Church authority, is not only possible but to be encouraged."[12]

Lumen Gentium also "made the contribution" to Catholic-Orthodox dialogue; it says: "By divine Providence it has come about that various churches, established in various places by the apostles and their successors, have in the course of time coalesced into several groups, organically united, which, preserving the unity of faith and the unique divine constitution of the universal Church, enjoy their own discipline, their own liturgical usage, and their own theological and spiritual heritage. Some of these churches, notably the ancient patriarchal churches, as parent-stocks of the Faith, so to speak, have begotten others as daughter churches, with which they are connected down to our own time by a close bond of charity in their sacramental life and in their mutual respect for their rights and duties. This variety of local churches with one common aspiration is splendid evidence of the catholicity of the undivided Church. In like manner the Episcopal bodies of today are in a position to render a manifold and fruitful assistance, so that this collegiate feeling may be put into practical application."[13]

To sum up, we can see in the conciliar documents how the theologically ecumenical door was opened. Of course, in the present paper we cannot show all the historical backgrounds and perspectives, but let us focus on the relations between Moscow and the Vatican.

10 Lumen Gentium, par. 4. Unitatis Redintegratio, par. 2.

11 Unitatis Redintegratio.

12 UR, chap. III, par. 15 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html (accessed on 3 July 2018).

13 LG, chap. III, par. 23. https://w2.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed on 3 July 2018).

II. Relationships between the Moscow Patriarchate and the Holy See

The Secretariat for promoting Christian unity played one of the most important roles in Orthodox-Catholic dialogue. The initiative of this conciliar organ to invite non-Catholic observers to take part in the work of Vatican II was satisfied. The Secretariat organized meetings every week between the Council's fathers and observers[14].

Initially, the Russian Orthodox Church was strongly against the participation in the Second Vatican Council and did not want to send observers. The Russian Orthodox Church believed that the Roman Catholic Church wanted to spread its influence over Eastern Orthodoxy. The official position towards Vatican II was expressed in the pages of the "Journal of the Moscow Patriarchate" in an article entitled "*Non possumus!*" However, a little later the official position of the Moscow Patriarchate was reversed. What was the reason? The key figure of this circumstance was the metropolitan Nikodim (Rotov).

Metropolitan Nikodim was born 15 October 1929 in the Ryazan Oblast in central Russia. On 19 August 1947, Archbishop Dmitry (Gradusov) of Yaroslavl and Rostov tonsured Boris Georgiyevich to be a monk, and he was given the name Nikodim. On 20 November 1949, Archbishop Dmitry ordained the Hierodeacon Nikodim to the Holy Priesthood. On 25 February, 1956, he was transferred and assigned to be a member of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem. Soon afterwards, he was promoted to deputy chief of the mission. Archimandrite Nikodim became a bishop in 1960 and concurrently received the title of chairman of the Department of the External Church Relations of the Moscow Patriarchate. On 4 August 1963 the archbishop was appointed metropolitan.

Archbishop Basil (Krivoshein) wrote in his memoirs the story of how observers were sent. In the summer of 1962 Archbishop Basil encountered metropolitan Nikodim in Paris, where Nikodim had arrived in order to take part in the session of the WCC[15] Committee. S. N. Bolshakov[16] also stayed in Paris during that time. He offered to organize a meeting between Archbishop Nikodim and cardinal Tisserant. At the time, Monsignor had a rest in Lorraine near Metz, so after the WCC Committee (18 August 1962) metropolitan Nikodim went to Metz. There the appointment between metropolitan Nikodim and cardinal Tis-

14 Юдин, Алексей, Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Москва: Библейско-богословский институт св.апостола Андрея, 2005, p. 205.

15 World Council of Churches.

16 S. N. Bolshakov (1901–1990) – famous Russian Orthodox historian and ecumenist.

serant took place in a private flat. His eminence Nikodim said that the Patriarch and the Holy Synod must be informed about all details of the Vatican Council. Nikodim asked Tisserant about the agenda of the Council, possibilities of either discussion or condemnation of the Soviet regime and communism, aims and challenges, etc. Cardinal Tisserant answered that the Council would not pursue any political struggle against the Soviet regime. It was a crucial moment for metropolitan Nikodim. In two months' time observers were sent to the Vatican II[17].

Of course, these unofficial negotiations were a part of the common work towards unity. In Moscow, bishop Johannes Willenbrands arranged a series of official meetings with metropolitan Nikodim in order to explain the official position of the Holy See and discuss a number of issues that Moscow Patriarchate was interested in[18].

But it was not only negotiations with the Vatican officials that influenced the decision of the ROC[19] to send observers to the Second Vatican Council and take part in the Ecumenical Movement. We should always take into account the political situation as well.

The 1960s was a period of severe persecution of the Russian Orthodox Church. At the time, metropolitan Nicolas (Yarushevich) made a statement in the Moscow theological academy that the Russian Orthodox Church had never cut off or isolated itself from the rest of the Christian world. He emphasized that the rejection of the invitation to take part in the WCC Amsterdam assembly in 1948 had been a sad, but necessary circumstance. The Amsterdam assembly stressed cooperation and common work, but not dogmatic unity. Still, the participation of some of the Orthodox Churches shifted the Ecumenical Movement to the side of doctrinal work, thus making the engagement of the Russian Orthodox Church in WCC possible. At the New Delhi Assembly, the ROC joined WCC[20].

The first official appointment with representatives of the WCC was in Utrecht in 1958. Observers from the Russian Orthodox Church took part in the work of the World Council of Churches. The Russian Orthodox Church established its official representation office at the WCC in 1962. The ROC was also co-founder

17 Кривошеин Василий, архиепископ. Воспоминания . Митрополит Никодим (Ротов). Брюссель, 1978. https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/vospominanija-mitropolit-nikodim-rotov/ (accessed on 3 July 2018).

18 Юдин, Православие и католичество, p. 206.

19 Abbreviation for Russian Orthodox Church.

20 Владислав Цыпин, протоиерей. История Русской Православной Церкви: Синодальный период. Московская духовная академия, 2004, p. 526.

of the ecumenical organization Conference of European Churches, which was founded in 1959[21].

In 1959 the ROC had approximately 14,000 parishes; in 1961 this number decreased to 8,000 parishes[22]. It was also the time of the Cold War. Participation in the WCC was vital because the Soviet government needed to show that human and religious rights were not being infringed. The World Council of Churches is an international, worldwide organization which included representatives from 197 Churches[23] at that time. Moreover, the WCC is not simply a religious organization, but also political, working with the United Nations and other international assemblies, and participation in such an organization provides the opportunity to influence political processes and points of view to some degree. Today we cannot say definitively what the reasons for the involvement of the Russian Orthodox Church in the Ecumenical Movement were, but it is a fact that this international action saved a lot of churches and some monasteries from total destruction.

Going beyond delegates to the Vatican II, let us remark on the international context of the epoch.

Confrontation between the USSR and USA became clearer in 1947 when the Marshall Plan was presented. The formation of military blocs became another form of the Cold War; the North Atlantic Alliance was established in 1949. Two years later a military-political union among USA, Australia and New Zealand was founded. Establishment of these blocks strengthened the influence and position of the USA in the international arena.

In order to prevent a new war and to help stem the spread of the USA's influence, the Soviet government organized anti-war and pro-peace propaganda. Representatives of Soviet social organizations actively took part in the movement of "peace supporters." More than 115 million citizens of the USSR signed the Stockholm Appeal, which was adopted by the World Congress of Supporters of Peace. The Appeal called for an absolute prohibition of nuclear weapons and international control of the observance of this decision[24].

The culmination of the Cold War was the Caribbean crisis. In February 1962 the United States of America imposed a total economic blockade of Cuba. In spring, Soviet government placed nuclear rockets on Cuba in order to protect it

21 https://www.oikoumene.org/en/member-churches/europe/cec (accessed 3 July 2018).

22 Владислав Цыпин, протоиерей. История Русской Православной Церкви, p. 523.

23 http://www.pravenc.ru/text/155520.html (accesses 4 July 2018).

24 Орлов А. С., Георгиев В. А., Георгиева Н. Г., Сивохина Т. А. История России.-2-ое издание. Москва: Проспект, 2011, p. 564.

and to have some advantage in a possible war. The crisis peaked at the end of October 1962. For a few days the whole world was in fear of possible nuclear war[25].

We have to some degree described the international situation in the middle of the 20th century. Now we should answer the question: How is it connected with relations between the Holy See and the Moscow Patriarchate?

We mentioned persecutions of the Russian Orthodox Church. But the ROC was not the only Church to be persecuted. All Christians were. In fact, the Roman Catholic Church shared the same fate. During the Soviet period almost all of the churches of the Roman and Byzantine rite in the Soviet Union were destroyed or closed. Only two churches were spared: the Church of St. Louis of France in Moscow and the Church of Our Lady of Lourdes in Saint Petersburg. In these circumstances relations with Moscow became vital. But how was this possible if diplomatic relations between the Soviet Union and the Vatican were broken? The answer became clear. The mutual interest of the Russian Orthodox Church and Roman Catholic Church in keeping the Church (Orthodox and Catholic) alive became a very important point for cooperation and convergence. The Soviet government itself had an interest in this dialogue. It was extremely important to use the diplomatic channels of the Russian Orthodox Church in order to break the attempted isolation of the USSR and to try to influence international policy through the ROC.

The Second Vatican council was opened in 1962. It is well known that this was the time of the most dangerous nuclear crisis. Diplomatic actions of the metropolitan Nikodim Rotov helped send observers from the ROC to Vatican II and as already mentioned some negotiations were of an unofficial character. In addition, John Kennedy was Roman Catholic. The juxtaposition of these facts yields a very interesting picture. We can suppose that the defusing of the Caribbean crisis took place due to negotiations between the metropolitan Nikodim and Pope John XXIII. Of course, today we cannot say that definitely, but if we take into account the political context of the epoch, we can assume such a scenario in regard to the solution of this dramatic situation in human history.

As we noted earlier, the official position of the Moscow Patriarchate towards participation of the Russian observers at the Vatican II changed abruptly. The decision was a case of political strategy at work spurred by the strained relations between the Constantinople Orthodox Church and Russian Orthodox Church. In fact, Russian observers were sent in after a secret visit of Cardinal Johannes Willebrands to Moscow exactly at the moment when Patriarch Athenagoras re-

25 Деревянко А.П., Шабельникова Н.А. История России: учебное пособие.-3-е издание. Москва: Проспект, 2011, p. 397.

ceived a letter about the refusal of Russian participation. This renunciation prevented the sending of observers from Constantinople[26]. The Vatican official spent five days in Moscow, from 27 September until 2 October. Observers arrived to the Vatican on the day of the solemn opening of the Council (11 October). The day before, Athenagoras claimed that heads of the Orthodox Churches decided (including the Moscow Patriarch) not to send representatives from their Patriarchates. It is unlikely that we will ever know the reasons for this reversal, but in any case Moscow was strongly interested in thwarting attempts to condemn communism in the Council[27].

Of course, this period was not a time of only political intrigues; some ecumenical "victories" also took place. One of the most important events during that time was lifting the anathemas. This event was accomplished on 7 December 1965. Metropolitan Macarius, vicar of Patriarch Athenagoras and the head of the Orthodox delegation transmitted the patriarchal *Tomos*, which smoothed out the anathemas. Metropolitan Nikodim (Rotov) was the head of the Russian Orthodox Church's delegation at this encounter.

His eminence made a crucial contribution in the ecumenical dialogue among Moscow, Rome and the WCC. He presided over the Russian delegations in New Delhi (1961), Uppsala (1968) and Nairobi (1975) and became a member of the presidium of the General Assembly.

According to Riccardi "Nikodim became a highly significant, almost irreplaceable figure. His influence in the USSR on bishops and the government is known all over the world. His strength in the Orthodox hierarchy is evidence that his foreign policy is endorsed and finally affirmed."[28]

A group of successors was consolidated around metropolitan Nikodim who have since actively taken part in this dialogue. One of the most important representatives from this group is current Patriarch of Moscow and all Russia Kirill. At that time, he was a young bishop, rector of the St. Petersburg theological academy.

26 Тамбора А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога. Москва: Библейско-богослоский институт св.апостола Андрея, 2007, p. 515.

27 Floridi, A. U., *Mosca e il Vaticano - I dissidenti sovietici di fronte al "dialogo"*. Milano: La Casa di Matriona, 1976, p. 125.

28 Тамбора А. Католическая церковь и русское православие, p. 518.

III. Personal theological position of metropolitan Nikodim (Rotov)

Archbishop Basil (Krivoshein) described one meeting with metropolitan Nikodim in his memoirs. This event took place in Oxford in 1960; the metropolitan (at the time archimandrite) Nikodim was the head of monastic delegations, which stayed at the Anglican monastery. Members of the delegation had celebrated Great Vigil and Liturgy before the dinner conversation on ecumenical themes took place. The wife of an Oxford University professor asked Nikodim what he thought about ecumenical prayers with representatives of non-Orthodox denominations and particularly with Anglicans. The Metropolitan answered that according to Canon law it is forbidden to pray with the non-Orthodox and he followed this rule. He also added that the Holy Synod discussed this issue but decided nothing and for this reason he lived according to the canon rules.[29]

At the first All-Christian Peace Assembly, held in Prague on 13 June 1961, metropolitan Nikodim presented a long report in which, *inter alia*, he condemned "secularism of the papal model of the Church," testified to the "decadence" of the Roman Catholic Church and praised proposals of Khrushchev about Christian unity all over the world[30].

These two episodes are extremely interesting. They show us how the theological position of his eminence was changed.

According to the recollections of Archbishop Basil, Nikodim's first affinity with Catholicism became clear during the negotiations about observers at the Vatican II. He wrote: "I remember how at the table Archbishop Nikodim spoke against the married clergy, he disliked it, I objected, and the cardinal agreed with his eminence. Manifestation of his Catholic sympathies had begun".[31]

One of the most heart-warming biographies of Pope John XXIII was written by metropolitan Nikodim and it was published in Austria and Switzerland in 1978. Right Reverend Nikodim praised the Pope for his ecumenical openness and the ecumenical character of the Second Vatican Council; he also emphasized "the new atmosphere of the relations among Catholic Rome, majority non-Ro-

29 Кривошеин Василий, архиепископ. Воспоминания . Митрополит Никодим (Ротов). https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/vospominanija-mitropolit-nikodim-rotov/ (accessed on 15 August 2018).

30 Тамбора А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога, p. 520.

31 Кривошеин Василий, архиепископ. Воспоминания . Митрополит Никодим (Ротов). https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/vospominanija-mitropolit-nikodim-rotov/ (accessed on 15 August 2018).

man Christians and all people of good will."[32] He was not just a Church politician, he was also close to Pope John XXIII in his theological views – the metropolitan understood the necessity of change and the Pontiff attracted him as an adherent of Catholic Church renewal.

On 16 December 1969 the Holy Synod of the Russian Orthodox Church adopted the resolution which allowed Catholics to receive the Holy Communion in emergency cases in the Russian Church. It was definitely the merit of metropolitan Nikodim.

Metropolitan Nikodim died on 5 September 1978 during a papal audience in the Vatican.

Conclusion

The President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Cardinal Johannes Willebrands, in the funeral sermon said: "Mass Media widely reacted to the death of the metropolitan by calling him one of the greatest historical persons of present ecumenism. I can confirm that I knew him personally and we had a strong friendship. Love of Christ and the Church encouraged him toward unity. He has undertaken efforts in order to introduce us, Catholics, to theological, spiritual and historical treasures of the Orthodox Church and particularly the treasures of the Russian Orthodox Church. He was a loving, loyal son and servant of the Orthodox Church. Problems connected with the unity of the all believers in Christ are beyond our understanding. Unity of the Church depends on mystery. We follow the way of the Lord who prepared for His suffering and His death through prayer about unity. The Metropolitan died carrying out his mission of unity"[33].

Blessed are the peacemakers, for they shall be called sons of God… (Matthew 5:9). This passage from the Gospel fully and truly characterizes the acts and life of metropolitan Nikodim. He introduced Orthodoxy to many Christians from all over the world from different perspectives and backgrounds, he also introduced other Christians to common people of Orthodox faith. We hope that the good fruits of ecumenical action will promote solidarity, justice, peace and unite all people of good will.

32 Nikodim, metropolitan Leningrad and Novgorod. *John XXIII, Pope of Rome.* Theological papers. Publishing House of Moscow Patriarchate, 1979. http://www.odinblago.ru/ioann23#01 (accessed on 15 August 2018).

33 Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский. Человек Церкви. Москва, изд-во Раритет, 1999. http://www.mepar.ru/library/books/4/2/11 (accessed on 15 August 2018).

Bibliography

Primary sources

Unitatis redintegratio. Decree on Ecumenism, https://w2.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html (accessed on 30 December 2017)

Lumen Gentium, https://w2.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (accessed on 30 December 2017)

Mortalium Animos, https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html (accessed on 27 December 2017)

Mystici Corporis, https://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html (accessed on 27 December 2017)

Кривошеин Василий, архиепископ. Воспоминания. Митрополит Никодим (Ротов). Брюссель, 1978, https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/vospominanija-mitropolit-nikodim-rotov/

Literature

Achutegui, Pedro S. de, The Dublin Papers on Ecumenism. Fourth Congress of Jesuit Ecumenists. Cardinal Bea studies II. Manila: Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, 1972.

FitzGerald, Thomas E., *The Ecumenical Movement: The Introductory History.* Westport, Connecticut, London: Praeger, 2004.

Floridi, Alexis, *Mosca e il Vaticano. I dissidenti sovietici di fronte al "dialogo."* Milano: La Casa di Matriona, 1976.

McDonnell, John J., *The World Council of Churches and the Catholic Church*, volume 21. New York and Toronto: The Edwin Mellen Press, 1985.

McNamara, K. (ed.), *Christian unity. Lectures of Maynooth Union Summer School 1961.* Maynooth: The Furrow Trust, 1962.

Nikodim, Metropolitan of Leningrad and Novgorod. *John XXIII, Pope of Rome.* Theological Papers. Publishing house of the Moscow Patriarchate, 1979.

Цыпин, Владислав, протоиерей. История Русской Православной Церкви: Синодальный период. Московская духовная академия, 2004.

Деревянко А. П., Шабельникова Н. А. История России: учебное пособие.-3-е издание. Москва: Проспект, 2011.

Орлов А. С., Георгиев В. А., Георгиева Н. Г., Сивохина Т.А. История России.-2-ое издание. Москва: Проспект, 2011.

Тамбора А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога. Москва: Библейско-богослоский институт св.апостола Андрея, 2007.

Томос Агапис. Брюссель-Москва: Жизнь с Богом, 1996.

Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский. Человек Церкви. Москва: изд-во Раритет, 1999.

Юдин, Алексей, Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Москва: *Библейско-богословский институт св.апостола Андрея, 2005.*

Imensko kazalo

A

Abraham/Avraamij Suzdaljski, škof 12, 14, 15, 16, 18
Achutegui, Pedro S. de 122, 131
Ahačič, Kozma 23, 26
Akišin, Sergej J. 13, 26
Alexander, Stella 81, 96
Alpatov, Mihail A. 14, 15, 26
Ambrožič, Matjaž 80, 96
Anderson, John 100, 104, 113, 114, 116
Andrews, James 105, 116
Antim VII., patriarh 38, 40
Athenagoras, patriarh 122, 127, 128
Austin-Bross, Diane 83, 96

B

Babiuch, Jolanta 100, 117
Bader, Veit-Michael 92, 96
Barberini, Giovanni 102, 116
Barth, Fredrik 83, 96
Basil (Krivoshein), arhiepiskop 124, 129
Benedik, Metod 54, 74
Benedikt XVI., papež 53
Berdon, Ivan 48
Berger, Peter 30
Besarion, metropolit 19
Bets, Paul 105, 116, 117
Bianco, Luigi 106, 116
Bitnar, Pavlin 93
Bolshakov, Serge N. 124
Bonomo, družina 44
Borozdin, Aleksandr K. 13, 15, 26
Bratina, Pavel 109
Brežnjev, Leonid 104
Buchenau, Klaus 81, 96, 108, 116
Buchowski, Michał 103, 116
Buckser, Andrew 83, 96
Bulovan, Ilija Đ. 83, 87, 88, 96

C

Cagna, Mario 102, 105, 106, 116, 117

Cajnkar, Stanko 109
Carrari, Giovanni 48, 49
Chenaux, Philippe 100, 116
Chumachenko, Tatiana 100, 116
Ciperle, Jože 54, 55, 74
Conway, Michael 79, 96
Cvelfar, Bojan 79, 83, 87, 88, 89, 94, 96
Cvirn, Janez 79, 96

Č

Červ, Anton 31, 32, 33, 34, 35, 36, 42
Čupković, Gordana 23, 26

D

Dalmatin, Jurij 68, 69
Dardi, Felice 48
Dmitry (Gradusov), arhiepiskop 124
Dolenc, Bogdan 51, 56, 71, 82, 96, 102, 116, 133
Dostojevski, Fjodor M. 58
Dragoš, Srečo 82, 96
Droblenkova, Nadežda F. 13, 14, 15, 26
Drohobeczky, Jurij, škof 46, 47
Droogers, André 83, 96
Držečnik, Maksimilijan, škof 65, 101, 112
Dvořák, Marko 109

E

Ehrlich, Lambert 68
Engels, Friedrich 102, 103
Evgenij IV., papež 11, 13, 19
Evtimij, škof 15, 16

F

Farhadian, Charles E. 83, 98
Fejérdy, András 102, 116
Fennell, John 12, 26
Feuerbach, Ludwig Andreas 103
FitzGerald, Thomas E. 121, 131
Floridi, Alexis 128, 131
Florja, Boris N. 13, 26
Frančišek, papež 53

G

Galanter, Eugene 92, 97
Gavrilov, Mihail N. 12, 13, 14, 15, 26
Gellner, David N. 83, 96
Georgiyevich, Boris 124
Giuliano Cesarini, kardinal 19
Glavina, Ivan Nepomuk, škof 45
Glazier, Stephen D. 83, 96
Gooren, Henri 83, 96
Gorbačov, Mihail 104, 114
Gottsmann, Andreas 47, 49
Granda, Stane 23, 24, 26
Grdina, Igor 21, 22, 23, 26
Grivec, Franc 38, 42, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 72, 74, 75, 80, 96
Grmič, Vekoslav, škof 41, 64, 65, 68, 101, 108, 109, 111, 115
Gruenwald, Oskar 105, 116
Guasco, Maurilio 102, 106, 116, 117

H

Hackett, Rosalind, I. J. 92, 96
Harčev, Konstantin 115
Houtepen, Anton 83, 96
Hren, Tomaž, škof 69
Hruščov, Nikita 104, 105
Hummel, Karl-Joseph 102, 116

I

Inocenc XII., papež 44
Izidor, metropolit 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 24, 25, 27

J

Janez VIII. Paleolog, cesar 11, 17, 19
Janez XXIII., papež = John XXIII = Angelo Giuseppe Roncalli 53, 102, 113, 121, 122, 127, 129, 130, 131
Janez Pavel II., papež 53, 74
Janežič, Stanko 51, 60, 64, 65, 71, 72, 74,

75, 80, 96, 112, 113, 115
Jeglič, Anton Bonaventura, škof 56, 57, 74
Jon, menih 12
Jožef II. Habsburško-Lotarinški, cesar 44
Jožef II., patriarh 13
Juhant, Janez 100, 116
Jurčec, Ruda 31, 42
Jurij/Đurađ Branković 20
Jurij Semjonovič Lugvenjevič, knez 15, 16

K

Kalc, Aleksej 78, 97
Kapaló, James 83, 97
Kardelj, Edvard 115
Kazakova, Natalija A. 14, 18, 25, 26
Kazimir IV., kralj 12
Kennedy, John 127
Kermauner, Taras 36, 42
Kerševan, Marko 107
Kirillin, Vladimir N. 10, 13, 26
Kocbek, Edvard 101
Kociper, Stanko 87, 97
Kolar, Bogdan 54, 55, 56, 58, 67, 74, 75, 92
Kolarić, Juraj 93, 97
Koncilija, Rudi 109
Korošec, Anton 93
Kosmač, Angel 44, 45, 46, 47, 48, 49
Kovačič, Fran 54
Kovačič, Lojze 58, 74
Krajcar, Jan 13, 15, 16, 17, 25
Krajnc-Vrečko, Štefanija 65, 66, 73, 75
Kralj, Albin 100, 116
Kralj, Ignacij 32, 33, 37, 38, 42
Krašovec, Jože 69, 70, 75
Krečič, Primož 65, 71
Krek, Janez Evangelist 31, 42
Kriege, Hermann 102
Križnik, Franček 109
Kuburić, Zorica 79, 97
Kukoč, Mislav 103, 117
Küng, Hans 81, 114
Kurent, Tomaž 72
Kuret, Boris 44, 45, 49
Kušej, Gorazd 92, 97

L

Lah, Avguštin 65
Lenin = Vládimir Iljíč Uljánov 100, 102, 103, 110, 114, 115, 116
Leon XIII., papež 29, 30, 31, 37, 38, 40, 46, 47, 52
Leskovec, Pavel 101
Lessing, Gotthold Ephraim 33
Leustean, Lucian 100, 117
Lihačëv, Dmitrij S. 13, 18, 25, 26
Lodrant, Jože 112, 113, 114, 115
Luckmann, Thomas 30
Lukman, Franc Ksaver 54
Luxmoore, Jonathan 100, 117

M

Macarius, metropolit 128
Mahnič, Anton 8, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 41, 42
Maleto, Elena I. 10, 14, 25
Malmenvall, Simon 9, 10, 11, 12, 21, 22, 26
Marija Terezija, vladarica 44
Mark Evgenik, metropolit 13
Martinac, duhovnik 23, 24, 26
Marx, Karl 102, 103, 109, 110, 111
Maver, Aleš 79, 97, 100, 117
McDonnell, John J. 121, 131
McNamara, Kevin 121, 131
Miller, George A. 92, 97
Mlakar, Janez 109
Medic Vokač, Zlata 22, 27
Melkov, Denis 119, 133
Melloni, Alberto 102, 106, 113, 116, 117
Mercier, Joseph D., kardinal 52
Mikuž, Metod 55, 75
Miselj, Vladimir 68, 69
Mithans, Gašper 8, 77, 79, 86, 93, 97, 133

Mojzes, Paul 81, 82, 97, 103, 117
Möhler, Johann Adam 52
Moltmann, Jürgen 68
Murat II., sultan 20
Musek, Vitko 109
Mutua, Makau 93, 97

N

Newman, John Henry, kardinal 52, 68
Nikodim (Rotov), metropolit 8, 113, 119, 120, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 133

O

Oražem, France 68
Osredkar, Mari J. 81, 97
Ošlak, Vinko 108, 115

P

Pašić, Ahmed 82, 97
Pavel VI. = Paul VI, papež 53, 80, 102
Pavlica, Josip 32
Peklaj, Marijan 68
Pelikan, Egon 29, 30, 78, 79, 97, 134
Perica, Vjekoslav 81, 98
Perić, Dimšo 12, 27
Perko, Franc, nadškof 51, 61, 62, 63, 65, 71, 72, 75, 81, 109, 110, 111, 112, 114, 115
Petazzi (Petač), Jožef Leopold, škof 44
Peter Veliki, car 35,
Pij IX., papež 29, 30, 31, 33, 37
Pij X., papež 47
Pij XI. = Pius XI, papež 52, 56, 57, 59, 122, 131
Pij XII. = Pius XII, papež 52, 120, 121, 122, 131
Pimen, patriarh 111
Pirjevec, Jože 43, 45, 49, 78, 98, 134
Plehanov, Georgi Valentinovič 103
Pleterski, Janko 79, 98
Plokhy, Serhii 10, 27
Podlesnik, Blaž 21, 26
Polec, Janko 54, 75
Polianski, Igor 105, 117
Popowska-Taborska, Hanna 22, 27
Pospielovsky, Dimitry 100, 117
Požar, Anton 45, 46, 47, 48
Pribram, Karl H. 92, 97
Prokof'ev, Nikolaj I. 14, 27
Promitzer, Christian 93, 98
Purini, Piero 78, 98
Puzović, Predrag 66, 75

R

Rahner, Karl 61
Rajhman, Jože 64, 68, 75
Rambo, Lewis 83, 84, 98
Ramet, Sabrina P. = Ramet, Pedro 80, 81, 98, 100, 104, 105, 117
Ramšak, Jure 81, 98, 99, 100, 117, 134
Ravnikar, Matevž, škof 44
Ravnikar, Tone 100, 117
Reher, Srečko 101, 117
Režek, Mateja 105, 117
Ribičič, Mitja 108
Riccardi, Andrea 102, 117
Roccucci, Adriano 100, 117
Rochat, Giorgio 94, 98
Rode, Franc, kardinal 81, 109, 111
Roncalli, Angelo, škof 121
Rotar, Janez 22, 23, 24, 27
Roter, Zdenko 107, 108
Rupnik, Leon 87
Rupnik, Marko Ivan 71

S

Simeon Suzdaljski 13, 14, 15, 16, 17, 22, 23, 24, 26
Slomšek, Anton Martin, škof 52, 55
Smej, Jožef, škof 64
Smith, Stephen A. 105, 116, 117
Smolik, Marijan 68, 75
Smolkin, Victoria 104, 117
Snoj, Marko 22, 27

Solovjov, Vladimir 58
Sorč, Ciril 68, 71
Srebrnič, Josip, škof 55
Sremac Srđan 79, 97
Stalin = Josip Visarijonovič Džugašvili 100, 103, 105, 117
Stres, Anton, nadškof 107, 109, 118
Stres, Peter 48, 49
Stritar, Josip 36, 42
Strle, Anton 68
Strohal, Rudolf 24, 26
Strossmayer, Josip J., škof 52, 58
sv. Ciril 35, 45, 46, 49, 51, 52, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 67, 71, 72, 74, 75
sv. Metod 35, 45, 46, 49, 51, 52, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 67, 71, 72, 74, 75

Š

Šircelj, Milivoja 78, 79, 98
Škafar, Vinko 59, 64, 65, 72, 75
Škulj, Edo 58, 60, 67, 69, 74, 75, 80, 96
Šterbenc, Primož 82, 98
Šterk, Andrej Marija, škof 45, 46, 47
Štrajn, Pavel 45, 49
Štrukelj, Anton 65, 71

T

Testen, Petra 23, 26
Tisserant, Eugène-Gabriel-Gervais-Laurent, kardinal 124, 125
Tito = Josip Broz 78, 98, 105, 106
Tkalčić, Ivan Krstitelj 46, 49
Tomaž Akvinski 67
Trubar, Primož 22, 23, 24, 26, 27, 44, 68, 69, 71, 75
Truhlar, Vladimir 31, 40, 41, 42, 108
Turnšek, Marijan 81, 82, 98
Turnšek, Metod 72

U

Ukmar, Jakob 48
Ušeničnik, Aleš 41

V

Valdevit, Giampaolo 45, 49
Vasilij II., veliki knez 11, 12, 13, 15, 17
Vasilij Blaženi 114
Vinci, Anna Maria 78, 98
Vischer, Lukas 121
Viswanathan, Gauri 84, 98
Vlačić Ilirik, Matija 65
Vodeb, Rafko 109
Vodnik, France 109

W

Weiss, Peter 70, 75
Weitling, Wilhelm 102
Willenbrands, Johannes, škof 125

Z

Zajšek, Boštjan 85, 98
Zovatto, Pietro 47, 49

Цыпин, Владислав 125, 126, 131
Деревянко, Анатолий П. 127, 131
Георгиев, В. А. 126, 132
Георгиева, Н. Г. 126, 132
Кривошеин, Василий 125, 129, 131
Орлов, А. С. 126, 132
Сивохина, Т.А. 126, 132
Шабельникова, Наталья Алексеева 127, 132
Шкаровский, Михаил Витальевич 100, 118
Тамбора, А. 128, 129, 132
Ювеналий (Поярков), metropolit 130, 132
Юдин, Алексей 124, 125, 132

O avtorjih

Bogdan Dolenc, doc. dr.
Bogdan.Dolenc@teof.uni-lj.si
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 1000 Ljubljana, Pod hribom 68

Simon Malmenvall, dipl. rusist, mag. zgodovine, asistent in mladi raziskovalec
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 1000 Ljubljana, Pod hribom 68

Denis Melkov,
meda@sinfo-mp.ru, denis.melkov@doctorantura.ru
M. A., Referent of the International Department of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, Pyatnitskaya Str. 4/2, 115035 Moscow, Russia; Saint-Tikhon's Orthodox University of Humanities, Likhov Lane 6, 127051 Moscow, Russia

Gašper Mithans, doc. dr.
gasper.mithans@zrs-kp.si
Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Inštitut za zgodovinske študije, 6000 Koper, Garibaldijeva 1

Egon Pelikan, prof. dr.
egon.pelikan@zrs-kp.si
Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Inštitut za zgodovinske študije, 6000 Koper, Garibaldijeva 1

Jože Pirjevec, dr., akad. prof.
pirjevecj@gmail.com
Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Inštitut za zgodovinske študije, 6000 Koper, Garibaldijeva 1

Jure Ramšak, dr., znan. sod.
jure.ramsak@zrs-kp.si
Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Inštitut za zgodovinske študije, 6000 Koper, Garibaldijeva 1

ZNANSTVENA
ZALOŽBA ANNALES

ZNANSTVENA
ZALOŽBA ANNALES