

ZASTRTA ZNAMENJA: VPRAŠANJE DISIDENTSTVA KATOLIŠKE CERKVE V SLOVENIJI V OBDOBJU »VZHODNE POLITIKE« IN REVIIJA ZNAMENJE

Aleš MAVER

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenija
e-mail: ales.maver@um.si

Anton RAVNIKAR

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenija
e-mail: tone.ravnikar@guest.arnes.si

IZVLEČEK

Prispevek obravnava vprašanje disidentstva Katoliške cerkve v Sloveniji v sedemdesetih letih 20. stoletja, v obdobju »vzhodne politike« papeža Pavla VI. Pri tem skušata avtorja položaj v Sloveniji umestiti v širši jugoslovanski, pa tudi srednje- in vzhodnoevropski okvir. Razlike med posameznimi okolji so bile seveda znatne, v Jugoslaviji predvsem med Slovenijo in Hrvaško. Čeprav so razmere po podpisu protokola med Socialistično federativno republiko Jugoslavijo in Svetim sedežem junija 1966 nekaterim katoličanom omogočile nekoliko več manevrskega prostora v javnosti, se bolj ali manj kaže, da je šlo za manjšino. Tudi pisanje revije Znamenje, ki ga prispevek postavlja v ospredje, potrjuje navedeno tezo, saj je do javne besede prihajal le del katoliške skupnosti, drugi pa so bili obsojeni na javni molk.

Ključne besede: vzhodna politika, Katoliška cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni, Pavel VI., Vekoslav Grmič, Revija Znamenje, disidentstvo

I SEGNI VELATI: LA QUESTIONE DELLA DISSIDENZA ALL'INTERNO DELLA CHIESA CATTOLICA IN SLOVENIA DURANTE IL PERIODO DELLA «OSTPOLITIK» E LA RIVISTA ZNAMENJE

SINTESI

L'articolo presenta la questione del dissenso all'interno della Chiesa cattolica in Slovenia negli anni settanta, durante il periodo della «Ostpolitik» la quale venne promossa in particolare dal Papa Paolo VI. La situazione in Slovenia gli autori cercano di confrontarla con il contesto jugoslavo più ampio e con quello dell'Europa centrale e orientale. Le differenze in diversi ambiti erano parecchie; per quanto riguardava la Jugoslavia in particolare tra la Slovenia e la Croazia. Sebbene dopo la firma del protocollo tra la Repubblica socialista federativa di Jugoslavia e la Santa Sede nel giugno 1966 la situazione ha permesso una certa apertura verso alcuni gruppi di cattolici, risulta abbastanza evidente che erano solamente una minoranza. Pure gli interventi pubblicati dalla rivista Znamenje («Il segno») – si tratta del tema centrale dell'articolo – confermano la tesi, che solo una parte della comunità cattolica aveva avuto la possibilità di esprimersi pubblicamente, mentre gli altri erano stati condannati al silenzio.

Parole chiave: »Ostpolitik«, Chiesa cattolica in Slovenia nella dopoguerra, Paolo VI, Vekoslav Grmič, rivista »Il segno« (»Znamenje«), movimenti dissidenti

UVOD¹

Znani poljski disident Adam Michnik, ki mu res ni mogoče obesiti posebne naklonjenosti do poljskega katolištva, je zapisal:

Ne mitizirajmo vloge Cerkve. Njena podpora opoziciji [...] nikakor ni bila absolutna. Morda je bila protikomunistična, a ni verjela, da se bo komunizem zrušil. Nasprotno, kazalo je, da bo preživel, in to je zahtevalo skrbno prilagajanje na cerkveni strani. Ne krivim škofov. [...] Kar zadeva njih, je bilo to precej razumno. Ugovarjam pa [...] prikazovanju zgodovine Cerkve kot neprekinjenega vala demokratične opozicije (Sebestyen, 2009, 104–105).

Če je omenjeno moč zatrditi o položaju na Poljskem, kjer je Katoliška cerkev kljub sovjetski prevladi in vsiljenemu komunističnemu režimu vseskozi ostala sila, s katero je morala oblast računati in ji dovoliti precej maneverskega prostora, je odgovor na vprašanje o tem, v kolikšni meri lahko disidentstvo pripišemo Cerkvi na Slovenskem, še veliko bolj zapleten. Po eni strani že zato, ker je bilo opozicije, ki bi jo sploh mogla podpirati, v Sloveniji bistveno manj kot na Poljskem in je oprijemljive oblike zadobila bistveno pozneje.

A Cerkev v Sloveniji niti ni imela takšnega izhodiščnega položaja in ugleda kot više na severovzhodu. Drugačno kot na Poljskem je bilo (kot ob vseh omejitvah pravilno ugotavlja Kerševan, 1989, predvsem 53–54) že razmerje med katoliško vero in oblikovanjem posebne slovenske narodne zavesti, čeprav zaradi tega katoliški monolit vsaj od protireformacijskih časov ni bil nič manj izrazit (glej tudi v Kolar, 2015). Vendar se je deloma zaradi pretiranega povezovanja pripadnosti katolištva s pripadnostjo katoliški stranki (prim. zlasti tozadevna, v začetku štiridesetih let 20. stoletja zapisana mnenja ljubljanskega generalnega vikarja Ignacija Nadraha v Nadrah, 2010, zlasti 170–175; gl. še Ambrožič, 2011, zlasti 604) in zaradi novega, katolištvu nenaklonjenega državnega okvira po prvi svetovni vojni, ki je ustvaril ugodne okoliščine za močnejši prodor nekaterih po drugi svetovni vojni bistveno bolj izraženih laicističnih zamisli, omenjeni monolit skrhal že v obdobju Kraljevine SHS in Kraljevine Jugoslavije (prim. Košir, 2002, predvsem 260 ss.; Dolinar, 2007, predvsem 242–244; Kolar, 2014, predvsem 375–376; Maver, 2014b, 506–508). Dodatno je stvari kajpak poslabšal dokaj izrazit razkol v katoliški skupnosti sami v drugi polovici tridesetih let 20. stoletja, ki ni mogel pozitivno vplivati na odzivanje Katoliške cerkve kot gotovo najmočnejše posamične organizacije na Slovenskem na katastrofo okupacije (prim. Maver, 2014a, 57–58; podrobneje npr. v Kladnik, 2013; Kolar, 2014). Nekatere pomembne

sporne odločitve med njo so oslabile njen ugled v javnosti, medvojno in povojno komunistično nasilje pa je stopnjevalo še bistveno kadrovske ošibiteve (prim. zlasti Griesser Pečar, 2005; Griesser Pečar, 2016; Bizilj, 1991, zlasti 94–95), kar zagotovo ni ostalo brez vpliva na razmere še v sedemdesetih letih 20. stoletja, o katerih bo poglobljeje spregovoril prispevek.

V njem nameravamo ob analizi pisanja katoliške revije *Znamenje* poskusiti vsaj deloma odgovoriti na vprašanje, v kolikšni meri je hotela in mogla katoliška skupnost v Sloveniji v obdobju »vzhodne politike« papeža Pavla VI. razvijati alternativne kulturne, celo politične koncepte tistim vladajočih struktur. Najina začetna domneva je, da je bilo tega manj kot v okoljih, kjer je bil družbeni ugled Katoliške cerkve iz zgodovinskih razlogov večji kot na Slovenskem, denimo na Poljskem ali (v jugoslovanskem okviru) na Hrvaškem. Seveda bo lahko odgovor ob analizi pisanja zgolj ene revije, in še to v časovno zelo omejenem obdobju, zgolj fragmentaren.

Iz vseh zgoraj navedenih in še kakšnega razloga pa ni pretirano trditi, da je bila Cerkev za po drugi svetovni vojni vladajoče strukture na Slovenskem, ki so imele za nameček same boljše izhodišče kot na Poljskem, manj neprijeten nasprotnik kot tam. To je potrebno pri ocenjevanju njenega disidentstva nedvomno upoštevati in se ne ustavljati le pri oceni oblasti, po kateri je katoliška skupnost vseskozi predstavljala pomembnega nasprotnika, zaradi česar ji je posvečala nadpovprečno pozornost (prim. zlasti Bizilj, 1991; pa tudi Deželak Barič, 2016; Griesser Pečar, 2016).

POLOŽAJ CERKVE NA SLOVENSKEM POD KOMUNIZMOM V SREDNJE- IN VZHODNOEVROPSKEM OKVIRU

Potem ko se je po letu 1945 glavnina srednje- in vzhodnoevropskih katoličanov znašla pod prevlado že v izhodišču sovražnih komunističnih režimov, se je njihov položaj od države do države precej razlikoval. Le malo dvoma je o tem, da se jim je daleč najslabše godilo v Albaniji in takoj za tem v Sovjetski zvezi (o tem prim. zlasti Solchanyk, Hvat, 1990). In če je Albanija uradno prepovedala vsakršno versko prepričanje, so bile zunaj nje takšne radikalne obravnave ponekod deležne grško-katoliške skupnosti. Pri njihovi ukinitvi in ohranjanju takšnega nenaravnega stanja je ob interesu (sovjetskih in romunskih) državnih oblasti veliko vlogo odigrala pravoslavna cerkev in se takšnega stališča zlasti v primeru največje tovrstne skupnosti, ukrajinskih uniatov, držala vse do zadnjega in tako rekoč še čez, čeprav vsaj od delitev Poljske ni bilo nobenega pokazatelja, da bi se grkokatoliki v zahodni Ukrajini dejansko želeli vrniti k domnevni matici (prim. o zgodovinskih izhodiščih ukrajinskega uniatstva Malmenvall, 2014; 2016), na kar so se

¹ Razprava je nastala v okviru raziskovalnega programa *Preteklost severovzhodne Slovenije med srednjo Evropo in evropskim jugovzhodom* št. P6-0138 (A) in projekta *Kontemporalnost razumevanjskega konteksta ter osebe in družbene svobode* št. J7-8283 in projekta, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

ruski pravoslavni hierarhi vedno sklicevali (prim. zlasti Solchanyk, Hvat, 1990, 74 ss.).

Kar zadeva katoliške skupnosti, ki formalno niso bile prepovedane, ni zgolj enega kriterija, po katerem bi bilo moč razvrstiti države zunaj omenjenih Sovjetske zveze in Albanije. Če upoštevamo tisto, kar je bilo najpomembnejše za Vatikan, se pravi, normalno delujočo redno cerkveno hierarhijo, so bile daleč pred vsemi deželami Poljska, Madžarska in Socialistična federativna republika Jugoslavija (oziroma v veliki meri že Federativna ljudska republika Jugoslavija), do neke mere vsaj po letu 1972 celo Nemška DR, kjer pa je bilo katoličanov zunaj enklave Eichsfeld le malo (prim. Goeckel, 1990). Kar zadeva zgolj diplomatske stike s Svetim sedežem, je bila SFRJ prva, ki jih je v celoti normalizirala (Stehle, 1990, 345). Po drugi strani je bila Jugoslavija ob Sovjetski zvezi in seveda Albaniji med okolji, kjer je oblast vložila največ truda v omejevanje javne navzočnosti katoliške ter pravzaprav vsakršne religioznosti, kar se je nenazadnje kazalo v doslednem izgonu verskih praznikov iz uradnega koledarja, ki drugod v srednji Evropi skoraj ni imel ustreznice in ga je le slabo prekrivalo sklicevanje na versko pestrost jugoslovanske države (prim. Kerševan, 1989, 131 in drugod). Veliko truda so jugoslovanske, nemara še posebej slovenske oblasti vložile še v ustrezno prečiščevanje jezika, saj se niso ustavile zgolj ob temeljitem prekrščevanju krajev s pretirano po krščanski dediščini zaudarjajočimi imeni (z glavnim valom sredi petdesetih let, ko je denimo celo Nova Cerkev morala postati Strmec), marveč pred posegi za »versko nevtralnost« besedil vnetih niso bile varne niti Andersenove pravljice (prim. o podobnih pojavih Bizilj, 1991; in med vrsticami Lodrant, 1979).

Po drugi strani je bil jugoslovanskim katoličanom prihranjen pojav podtalne mreže duhovnikov in večjega razkola med v režimska društva včlanjenimi duhovniki in vsemi ostalimi, kar je močno zaznamovalo predvsem Cerkev na Češkoslovaškem (prim. Reban, 1990, predvsem 145 ss.). Razkorak med člani Cirilmetodijskega in poznejšega Slovenskega duhovniškega društva in ostalimi je na Slovenskem sicer obstajal, a je ostal brez najbolj dramatičnih posledic (gl. Griesser Pečar, 2002, 296–297; Rosa, 2003; Čipič Rehar, 2007). Ravno tako ni prišlo do v tolikšni meri drastičnega omejevanja redovnega življenja, kot se je denimo dogajalo na Češkoslovaškem in celo na Madžarskem, kjer je bil položaj Cerkve nasploh med ugodnejšimi.

Ko presojamo splošni položaj Katoliške cerkve v Sloveniji med letoma 1945 in 1990, moramo imeti, podobno kot za medvojno obdobje, pred očmi tudi širši okvir skupne (jugoslovanske) države. Omenjeno je bilo, da je bila njena verska heterogenost pogosto uporabljana kot alibi za omejevanje izražanja verskih prepričanj v javnosti. Smernice verske politike so bile kajpak v osnovi enotne,

a kot je v podrobnostih obstajala razlika v obravnavi posameznih verskih skupnosti zaradi njihovih posebnosti, so obstajale razlike v položaju katoliške skupnosti v različnih zveznih enotah. V štirih med njimi (Slovenija, Hrvaška, Bosna in Hercegovina in Vojvodina) so predstavljali katoličani vsaj številčno silo, s katero je bilo treba računati (čemur bi bilo moč dodati še v okvir Cerkve na Hrvaškem vključeno črnogorsko Boko Kotorsko).

Primerjave so seveda nevhvaležne, a že hiter pregled institucionalnih možnosti, zgolj na področju verskega tiska in šolstva, pokaže, da sta Slovenija in Bosna in Hercegovina tozadevno (precej) zaostajali za Hrvaško (prim. Griesser Pečar, 2016). Če je bilo katoličanom v Bosni in Hercegovini že zaradi manjšinskega položaja znotraj zvezne enote še posebno težko (prim. Lučić, 2012), je bil pritisk oblasti na Slovenskem vsaj v nekaterih valovih komaj kaj manjši (prim. Bizilj, 1991, 94 ss.; in za obdobje do 1960 Griesser Pečar, 2005). Razlike med republikami zanimivo odražajo precejšnja odstopanja pri deležu duhovnikov, vključenih v režimu prijazna duhovniška društva. Če jih je bila v Bosni in Hercegovini (pri tem zlasti v Bosni) včlanjena precejšnja in v Sloveniji vsaj v začetku blaga večina, je bil delež duhovnikov v stanovskem društvu na Hrvaškem vedno majhen. Izjema je bila hrvaška Istra, a tam je imelo društvo drugačen položaj (Ramet, 1990, 192).

Katoliški cerkvi na Hrvaškem je bilo bržkone v prid, da pred drugo svetovno vojno ni bila močno ali sploh ne navezana na daleč najmočnejšo hrvaško stranko HSS (Hrvatska seljačka stranka) in pravzaprav niti na nobeno drugo stranko ne, kar za Cerkev v Sloveniji in njen odnos do SLS kajpak ne velja.² Po drugi strani je bilo moč Cerkvi na Hrvaškem očitati sodelovanje z oblastmi Neodvisne države Hrvaške med drugo svetovno vojno (gl. npr. Radelić, 2012, zlasti 39–41; Radić, 2014, 694). So pa imeli hrvaški katoličani v osebi zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca nedvomno močno simbolno in vsaj do procesa leta 1946 tudi nesporno vodstveno figuro, glede katere se zdi, da je komunističnemu režimu kljub vsemu vložene-mu trudu v očeh znatnega dela hrvaške javnosti nikdar ni uspelo v zadostni meri očrnuti (prim. o tej točki Ramet, 1990, predvsem 184 ss., za »uradni« pogled oblasti na Stepinčevo prevladujočo vlogo v zgodnjem povojnem obdobju pa denimo Roter, 1976, 277–279). Zdi se, da se je v njegovo »spreobračanje« spočetka nekaj napora zdelo vredno vložiti celo samemu Titu (prim. nedavno Akmadža, 2013, predvsem 23–26), kar priča o tem, da so komunistične oblasti v njem videle upoštevanja vrednega nasprotnika. Kaj podobnega bi o cerkvenih voditeljih slovenskih katoličanov, ki so ostali na slovenskem ozemlju, verjetno težko zatrtili. Pomembno je še, da ni javni spomin na Stepinca znotraj katoliškega občestva nikdar zamrl (oblast je kljub prvotni prepovedi sočasno dovolila njegov pokop v zagrebški stolnici; Akmadža, 2013,

² Podobno je veljalo za strankarsko (ne)navezanost Cerkve na Poljskem, saj tam katoliške stranke v ozkem pomenu besede ni bilo praktično do začetka 21. stoletja (prim. Maver, Friš, 2013, 188).

239–240). Ljubljanski škof Anton Vovk se je moral leta 1959 na pritisk oblasti odreči celo zvonjenju za svojim predhodnikom Gregorijem Rožmanom in objavi novice o njegovi smrti, medtem ko so bili o dveh župnikih, ki sta za škofom vseeno zvonila, obveščeni skoraj vsi republiški in državni organi (Bizilj, 1991, 86 s.).

Razmislek o disidentstvu Katoliške cerkve na Slovenskem v obdobju komunistične dominacije mora spričo vsega povedanega upoštevati nekaj omejitev, sicer lahko hitro privede do izkrivljenih sklepanj. Bistveno omejitev pomeni pri tem dosledno izrinjanje katoliških vsebin iz javnega prostora, o čemer je že bil govor. Tudi možnosti verskega tiska, ki je obstal ali po drugi svetovni vojni na novo zaživel (tu gre predvsem za tednik *Družina*, mesečnik *Ognjišče* in reviji *Cerkev v sedanjem svetu* ter *Znamenje*; gl. Valenčič, 2001, 145–146), so bile, kar zadeva načrtovanje širše družbene problematike, zelo omejene (strnjeno Bizilj, 1991, 45).

Ob tistem, kar je na papir slednjič le prišlo, pa se je potrebno verjetno v veliko primerih odločati med (vsaj) tremi možnostmi. Pogosto je treba računati s tem, da drugačno besedilo od objavljenega sploh ne bi moglo iziti.³ Omenjeno v primeru *Znamenja* (enako tudi *Mohorjevega koledarja*) drži za veliko večino jubilejnih zapisov ali nekrologov o ljudeh iz vrhov državnega oblastnega aparata, nesporno še za marsikakšno drugo besedilo.

Drugič je potrebno upoštevati, da je javni »ostrakizem«, ki je po drugi svetovni vojni zadel Cerkev v Sloveniji in Jugoslaviji, javno besedo omogočal le delu katoliške skupnosti. Pri tem bi bilo napak najprej pomisliti na največje prilagodljivce, saj je ob branju *Znamenja* denimo hitro jasno, da so v prvih vrstah ljudje, ki so bili zaradi svojih stališč (poenostavljeno jim navadno rečemo krščanskosocialistična) v cerkveni srenji iz časa med svetovnima vojnama odrinjeni na rob, in njihovi miselni dediči. Zato njihova naklonjenost socializmu, socialistični družbi in samoupravljanju v večini primerov ne more veljati zgolj za pozo. Vendar bi bilo sočasno zgrešeno, če bi iz njihovega pisanja sklepali na utrip celotne katoliške skupnosti v tedanji Sloveniji; verjetno njihovi pogledi niti večinski niso bili. Dejstvo namreč ostaja, da je bil na javni molk, bodisi zaradi odhoda iz Slovenije bodisi zaradi režimske prisile, obsojen prav tisti del katoličanov, ki je bil pred drugo svetovno vojno nosilec prevladujočih pogledov in teženj. Iz tega razloga je še danes izražano mnenje posameznikov o sedemdesetih letih 20. stoletja kot »zlati dobi« dialoga znotraj Cerkve in z oblastjo sicer nedvomno potrebno upoštevati (precej ga izraža Kovačič Peršin, 2012, zlasti 91–92, čeprav ga občasno relativizira), a ga ni moč prenašati na celoto.

Šele na tretjem mestu je slednjič moč razmišljati o tem, da gre pri objavah, kakršne pač so, za pretiran oportunitizem in pomanjkanje poguma, ki ga je Michnik

v svojih zgoraj navedenih mislih očitno zaznaval pri Cerkvi na Poljskem in zlasti pri njenem episkopatu.

»VZHODNA POLITIKA« PAVLA VI.

Seveda so nove razmere v srednji in vzhodni Evropi po koncu druge svetovne vojne predstavljale precejšen izziv za vodstvo svetovne Cerkve. V zgodovinopisju se vedno znova izpostavlja dihotomija med pristopoma papeža Pija XII., ki naj ne bi bil naklonjen kakršnemu koli sporazumevanju z novimi komunističnimi gospodarji katoliškega evropskega vzhoda, in zlasti njegovega nekdanjega tesnega sodelavca, papeža Pavla VI. (prim. npr. Banac, 2013, 113–115), čeprav naj bi temelje za spremembe postavil že Janez XXIII.

Pojem »vzhodna politika« se v širšem pomenu sicer uporablja že za vatikanska prizadevanja za vzpostavitev vsaj osnovnih pogojev za delovanje Katoliške cerkve v Sovjetski zvezi po prvi svetovni vojni, ko se je pod sovjetsko peto znašlo sicer še razmeroma malo katoličanov, zlasti v zahodnih republikah Belorusiji in Ukrajini (gl. Stehle, 1990, predvsem 348 ss.). V ožjem smislu se besedna zveza po analogiji z zunanjepolitičnim obratom zahodnonemškega kanclerja Willyja Brandta v šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih 20. stoletja (o tem prim. pri nas Nečak, 2013) skoraj izključno nanaša na zbliževanje med Svetim sedežem in deželami socialističnega bloka, za katero je bil ob Pavlu VI. najzaslužnejši poznejši dolgoletni državni tajnik Agostino Casaroli (Grmič, 1987, 98). Vatikan naj bi pri tem s svojim razumevanjem za nekatere želje srednje- in vzhodnoevropskih socialističnih režimov največ dosegel v odnosih z Madžarsko in SFRJ, čeprav je nekaj koncesij iztržil tudi v Sovjetski zvezi, na Češkoslovaškem in NDR (prim. Stehle, 1990, 351–354).

Jugoslovanski primer v okviru »vzhodne politike« v glavnem velja za zglednega (o njem nedavno Akmadža, 2013, 282–324, 373–379). Normalizacijo odnosov, temeljito porušenih po Stepinčevem imenovanju za kardinala konec leta 1952, je napovedal že memorandum škofov pod vodstvom beograjskega nadškofa Josipa Ujčića takoj po Stepinčevi smrti leta 1960 (Akmadža, 2013, 254–256; Radić, 2014, 696–697; Pacek, 2016). Ko se je v urejanje odnosov vključil Sveti sedež, so večletna pogajanja leta 1966 slednjič pripeljala do podpisa protokola, nekakšne stopnje pred formalnim meddržavnim sporazumom, ki mu je štiri leta pozneje sledila za socialistični evropski prostor izjemna vzpostavitev polnih diplomatskih odnosov, vse skupaj pa je okronal Titov obisk pri Pavlu VI. marca 1971 (prim. Grmič, 1987, 98–99; Radić, 2014, 699; in zlasti Bajc, 2014). Upoštevati je kajpak potrebno, da sta večina pogajanj in sklepanje protokola potekala v ozračju velikih pričakanj med celotno jugoslovansko katoliško skupnostjo, povezanih z drugim vatikanskim

3 Rokopise za *Družino* je bilo denimo potrebno v tiskarno dostaviti kar štirinajst dni pred izidom, kar je odpiralo možnosti za njihovo »pregledovanje« in gotovo narekovalo tudi precej samocenzure (gl. Bizilj, 1991, 45).

cerkvenim zborom. Predvsem liturgična reforma in uvedba ljudskih jezikov v katoliško bogoslužje sta naleteli na navdušen sprejem, tako v Sloveniji kot na Hrvaškem (Lah, 2001, zlasti 15; Šanjek, 1996, zlasti 478–484). Omenjeno vzdušje je hkrati kajpak določalo prepričanje o možnostih za dejansko izboljšane položaja vernikov v jugoslovanski družbi.

A tu takoj trčimo ob omejitve »vzhodne politike«. Podobno, kot se porajajo dvomi o dolgoročnih učinkih vatikanske prilagoditve v primeru Kádárjeve Madžarske, ki je ob koncu precej nepietetno pometla s pogumnim (sicer pogosto še v avstro-ogrskih kategorijah mislečim) kardinalom Józsefom Mindszentyjem in na površje napolnila oblastnikom precej vsečnejšega nadškofa Lászla Lekaija (gl. László, 1990, zlasti 169 ss.), velja za SFRJ. Seveda so tedanji »verniki« sporazuma in celotne papeževe in Casaroljeve vzhodne politike na cerkveni strani tudi še po več desetletjih ohranili prepričanje v pravilnost tovrstne usmeritve in v desetletju med podpisom sporazuma in izvolitvijo izrazitega protikomunista Karola Wojtyły na Petrov sedež gledali obdobje (zamujenih) velikih priložnosti (zlasti Grmič, 1987; Kovačič Peršin, 2012).

Podrobnejši pogled verjetno neizogibno pokaže, da je šlo za sporazumevanje, ki je bilo povsem v skladu s temeljno usmeritvijo celotne, ne le Pavlove politike do katolištvu načeloma nenaklonjenih režimov. Zelo dobro jo je opisal Hansjakob Stehle (1990, 345–346):

A zakaj Vatikan noče prekiniti dialoga niti s skrajno neprožnimi partnerji? Odgovor se skriva v rimskokatoliškem pogledu, ki ga protestanti ne delijo, da so hierarhične strukture nujne. Brez papeža ne more biti škofov, brez škofov ne duhovnikov, brez duhovnikov ne zakramentov (z izjemo krsta želja ali krvi), brez zakramentov (ki jih morejo veljavno podeliti celo ne vredni duhovniki) pa ni zveličanja duš. Ta dogmatična načela iz umestitve škofov in splošnih poroštov za institucije naredijo osrednjo težavo vse vatikanske vzhodne politike. Ker je Katoliška cerkev v svoji samopodobi javna organizacija in ne skrivni kult, mora imeti zakonske možnosti, da pod slehernim režimom svobodno izvršuje svoje poslanstvo.

Tu smo takoj neposredno soočeni z omejitvami uspešnosti vzhodne politike v Jugoslaviji po letu 1970. Sveti sedež in katoliška hierarhija sta gotovo dosegla izboljšanje stanja zase, ki se je med drugim odrazilo v na novo zarisanih mejah škofij in predvsem v ureditvi novih cerkvenih pokrajin, med katerimi je bila tudi slovenska (gl. Dolinar, 2002, 17–18; Akmadža, 2013, 349–357). Po Grmičevem mnenju (1987, 103) je pozitivno vzdušje

v meddržavnih odnosih med Vatikanom in SFRJ narekovalo še hitro obnovo samostojne koprške škofije in preureditev meja poreško-puljske škofije po podpisu Osimskih sporazumov (o tem tudi Vogrin, 2006).

Ne glede na omenjeno se zastavlja vprašanje, v kolikšni meri, če sploh, je sporazum olajšal sproščeno versko življenje v socialistični družbi povprečnega jugoslovanskega in v tem okviru slovenskega katoličana. Idilično sliko, kot so jo denimo v *Znamenju* ponujali nekateri privrženci vzhodne politike Pavla VI.,⁴ je težko odkupiti, čeprav se zdi, da razlike med lastnim optimističnim dojemanjem in položajem dobršnega dela katoliške skupnosti ni razumel niti škof Vekoslav Grmič (Maver, 2013, zlasti 613 s.). V oči pa vsekakor bode precejšen razkorak med razmeroma sproščeni odnosi med vrhom vesoljne Cerkve in jugoslovanskim vodstvom, s katerim so ravno tako uspešno sodelovali nekateri jugoslovanski škofje, ter med povečanjem težav v vsakdanjem verskem življenju (prim. vrsto zgledov pri Akmadža, 2013, zlasti 411–430). Kajpak to ni bilo brez zveze z razvojem odnosov med državo in Cerkvijo nepovezanim obračunom s partijskim »liberalizmom« in hrvaško pomladjo, do katerega je prišlo skoraj sočasno z vrhuncem v odnosih med Titom in Pavlom VI. (Gabrič, 2008; zlasti Banac, 2013, 125–131).

Značilno je kardinal Franjo Šeper, Stepinčev naslednik in v tem času že prefekt kongregacije za verski nauk, na kosilu v dubrovniškem hotelu Argentina s predstavniki oblasti, povezanim s praznovanjem tisočletnice prenosa relikvij sv. Blaža (Vlaha) v Dubrovnik februarja 1972, izrekel pomenljive besede, češ da nadaljnji razvoj odnosov med Cerkvijo in državo ne sme ostati na ravni državnih voditeljev in škofov, marveč morajo biti normalni, se pravi svobodni, ravno na najnižji ravni, v bazi (Akmadža, 2013, 402). Bistvo njegovega govora je na zasedanju jugoslovanske škofovske konference naslednji dan takratni zagrebški nadškof Franjo Kuharić povzel v krilatico »Tito i papa se rukuju a raja strada« (Akmadža, 2013, 403).

Čeprav je torej politična oblast javnosti vseskozi dopovedovala, da so resnična težava zgolj ambicije nekaterih škofov po politični moči, je z episkopatom razmeroma lahko dosegla sporazum, saj je ta v Jugoslaviji pač še bolj kot na Poljskem menil, da bo prevlada komunizma še dolga, kakor je poljskim škofom nekoliko oponesel Michnik. Bolj ali manj jasno je, da sta v enakem duhu delovala drugi vatikanski koncil in administracija papeža Pavla VI.

In če je Milan Kučan kot član Minikoordinacije za spremljanje dejavnosti Katoliške cerkve v Sloveniji leta 1978 »zastavil osnovno vprašanje, ali lahko politika Cerkve, ki ima šibko podlago, ker temelji le na realizaciji v hierarhiji, dobi dovolj podpore tudi med vernimi mno-

4 Za zgled navajam uvodnik Splošna usmeritev revije v letu 1979 (Znamenje 8, 6, 473), kjer je med drugim rečeno: »Razprava o tem položaju [položaju verskih skupnosti, op. avtorjev] in o izvajanju zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji je v skupščini SRS pokazala, da se veren človek resnično lahko včleni kot enakopraven član v samoupravno socialistično družbo in da so primeri zaviranja v tem pogledu vedno bolj redki.«

žicami ali ne« (navedeno po Bizilj, 1991, 14–15), je šlo v njegovem spraševanju prejkone za preslikavo podobe iz imaginarija tedanjih vladajočih struktur. Slovenski škofje, med katerimi takrat ni bilo izrazite vodstvene osebnosti, oziroma je bil najbolj karizmatičen in najagilnejši tedanji član episkopata pod Alpami, Vekoslav Grmič, najbolj naklonjen ne samo sporazumevanju z oblastjo, marveč očitno tudi njenim družbeno-političnim konceptom (prim. Pacek, 2017), so pač bili še precej obvladljivejši in predvidljivejši sogovornik od preračunljivih poljskih (pa tudi hrvaških) kolegov po Michnikovo. Otoplitev odnosov ni brez razloga veljala bolj njim kot povprečnemu verniku.

Po drugi strani so morali slovenski navdušenci nad vatikanskim »odpiranjem« najpozneje ob odločnem posegu italijanske škofovske konference in samega Pavla VI. v italijanski predvolilni boj leta 1976 ugotoviti, da je (bilo) to odpiranje povsem pragmatične vrste in da pred papeževim domačim pragom ne pride v poštev niti, če je na drugi strani uglajeni evrokomunist Enrico Berlinguer⁵ (prim. razočarano besedilo v *Znamenju* Gornik, 1976).

ZNAMENJE MED PREPRIČANJEM, KONFORMIZMOM IN DISIDENTSTVOM

Revija *Znamenje* morda res ni najbolj tipična predstavica katoliškega tiska, obstoječega v Sloveniji po drugi svetovni vojni in predvsem v obdobju »vzhodne politike«. Navsezadnje jo je celo oblast dojemala kot vsaj delno opozicijo uradnemu verskemu tisku (Griesser Pečar, 2010, 452).

Seveda je ob nastanku leta 1971 na svoj način nasledila *Novo pot*, glasilo Cirilmetodijskega društva, ki so ga škofje večino časa gledali postrani, in med njenimi pobudniki so se z Janezom Janžekovičem, Edvardom Kocbekom in tedaj mladim in podjetnim škofom Vekoslavom Grmičem (prim. Reher, 2005, 13) znašle nekatere uradni socialistični doktrini najbolj naklonjene javne osebnosti iz vrst katoliške skupnosti. A zaradi številnih katoliških intelektualcev (predvsem sicer iz duhovniških vrst), zbranih ob njem, je *Znamenje* sorazmerno dober lakmusov papir o tem, koliko z mantrami vladajočih struktur ne povsem kompatibilnih vsebin je bilo iz katoliških vrst v Sloveniji moč vsaj v javnem prostoru pričakovati v času domnevne sprostitev odnosov med državo in (uradno) Cerkvijo v sedemdesetih letih 20. stoletja. Pri tem je seveda treba nujno upoštevati omenjene omejitve, pa tudi tisti splošni okvir, o katerem dobro razmišlja Janez Juhant (2001).

Že bežen pregled gradiva v reviji nas prepriča, da je bilo pravzaprav edino področje, kjer so sodelavci *Znamenja* od druge polovice sedemdesetih let razmeroma dosledno kritizirali trende v socialistični družbi, vse

vidnejše državno propagiranje ateizma. Podoba je, da je slednje kljub otoplitvi odnosov med uradno Cerkvijo in državo ravno v sedemdesetih letih doživljalo v povojni Jugoslaviji enega od vrhuncev (vrsto primerov iz tega izvirajočih sporov med Cerkvijo in oblastmi na terenu navaja Akmadža, 2013, zlasti 411–419).

Predvsem mlajši teologi so kritizirali teoretična izhodišča marksističnega ateizma in njegovo povezovanje z znanstvenim pogledom na svet. Poznejši ljubljanski nadškof Anton Stres (1975, 20) je v prispevku *Znanost in vera* leta 1975 med drugim zapisal: »Že zdavnaj zastarela scientistična ideologija pa pri nas še ni izumrla, v veliki prav zato ne, ker jo v **želji po čim popolnejši ateizaciji družbe** [krepki tisk avtorjev] mnogi s pridom uporabljajo in tako ohranjajo pri življenju.« V isti številki se je ateističnih razlag o nastanku izjemno kritično lotil tudi takratni profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani Franc Rode. Pri tem Marxu prav nič ne prizanaša, kar za poznejše letnike *Znamenja* ni ravno običajno. Rode očetu marksizma med drugim poočita:

V Marxovem pojmovanju je neka domneva, o kateri niti najmanj ne dvomi, namreč, da je naravi treba priznati neko bistvenost [krepki tisk je povzet po objavljenem besedilu, op. avtorjev]. Se pravi, da pripisuje materiji iste lastnosti, kot jih teologi pripisujejo Bogu. Materija je ontološko zadostna, biva sama na sebi, ima v sebi razlog svojega bivanja in se razvija neodvisno od kogarkoli. Če je tako, potem se strinjam z Marxom, da je povpraševanje po nekem drugem bitju, ki bi razložil obstoj materije, odveč. Zanima me samo, v imenu česa pripisuje Marx naravi božanske attribute. Izkušvena znanost mu za to ne daje najmanjšega povoda (Rode, 1975, 30).

Pristaviti je potrebno, da sodelovanje Rodeta, ki je bil med ustanovitelji revije, in Stresa v *Znamenju* proti koncu desetletja močno upade.

Ker so se zahteve po nujnosti ateističnega prepričanja zlasti pedagoških delavcev, pa tudi drugih javnih uslužbencev, stopnjevale, se je o tej temi leta 1978 oglasil celo *spiritus movens Znamenja* Vekoslav Grmič. Razlog za njegov poseg je bil članek Franceta Strmčnika v *Naših razgledih*, v katerem je avtor izpostavil prav zgoraj navedeno zahtevo. Grmič na načelni ravni resda ni proti marksizmu v šoli, saj »sem zagovornik socialistično angažirane šole in nimam nič tudi proti marksistično angažirani šoli, dokler taka angažiranost ne včlenjuje indoktrinacije ateizma« (Grmič, 1978b, 448). A ker opaža, da »veje iz nje [namreč Strmčnikove razprave, op. avtorjev] duh, ki ga doslej nismo bili vajeni« (Grmič, 1978b, 447), pisanje iz *Naših razgledov* vseeno kritično prečeše in razmeroma nejevoljno ugotavlja:

5 Italijanske parlamentarne volitve leta 1976 so bile najbolj dramatične po letu 1948. Po dolgem obdobju stalne rasti so se italijanski komunisti znašli na pragu relativne večine. Nazadnje je razmeroma tesno zmagala krščanska demokracija, a le na račun hude oslabitve ostalih sredinskih in levosredinskih strank »ustavnega loka« (gl. recimo Nohlen in Stöver, 2010, 1037 in 1085).

Strmčnikova stališča glede šole so nevarna predvsem v dveh ozirih. Prvič so voda na mlin nasprotnikov socializma, ki se skrivajo za svojimi religioznimi prepričanji kot razlogi, zakaj zavračajo socializem. Drugič pa pomeni takšna indoktrinacija nekega svetovnega nazora skoraj isto kakor spodkopavanje njegovih temeljev, se pravi, da je učinek prav nasproten od tistega, ki bi ga želeli doseči (Grmič, 1978b, 448).

Za takratnega kapitularnega vikarja mariborske škofije je značilna skrb, da bi imeli od pretiranega pritiska na učitelje korist nasprotniki socializma (podrobneje v Maver, 2013).

V naslednji številki *Znamenja* je škof poročal o pismu nekega bralca, ki je očitno kritiziral Grmičevo opredelitev za socializem, kar je slednjega spodbudilo, da je razložil svoje razumevanje marksizma. Prispevek in svoj poseg v debato o marksistično angažirani šoli je značilno sklenil z navajanjem misli Milana Kučana iz *Dela*, kjer se je tedanji predsednik republiške skupščine zavzel za marksistično vzgojo mladine, ki bi pomenila »predvsem vzgajati jo za samostojno in kritično presojanje in analiziranje sveta in razmer, v katerih živi, in še posebej za revolucionarno akcijo za spreminjanje tega sveta« (Grmič, 1978c, 550). S tovrstnim zaključkom je svoji zmerni kritiki Grmič nadal tako rekoč še dodatno uzdo.

Tudi sicer je potrebno reči, da od *Znamenja* iz druge polovice sedemdesetih let zaman pričakujemo kakršen koli alternativni model v družbi prevladujoči ideologiji že na kulturni, kaj šele kajpak na politični ravni. Roke si revija nekako zveže že s tem, ko katolištvo domala demonstrativno podreja slovenski narodni pripadnosti. Tako Jože Rajhman leta 1979 kot »pravilno formulo« za razrešitev dihotomije, ki je tako zaposlovala zlasti vzhodnoštajerske katoliške mislece 20. stoletja (prim. Maver, 2013), ponavlja trideset let stara stališča Janeza Janžekoviča, zapisana kmalu po koncu druge svetovne vojne: »Nam (katoličanom) je narod prvo. Najprej moramo živeti, potem moremo živeti krščansko« (Rajhman, 1979, 405). In nadaljuje:

Mislim, da je ta pot bila potrebna, da bi videli, [...] da je razvoj znotraj krščanstva samega, posebej seveda v pokoncilski dobi, pokazal nevzdržnosti nekdanjih 'katoliških' stališč v slovenskem katolicizmu, posebno ko je koncil spregovoril o avtonomiji zemeljskih danosti, med katere po splošnem mnenju spadata tudi pojma narod in narodnost. Zavedati pa bi se morali, da je slovenska Cerkev v svoji zgodovini ta pojma preveč 'izkoriščala' v svoje stranske namene, da sta se ta pojma že zdavnaj izkristalizirala zunaj Cerkve kot samostojna enota, da se ne bomo več mogli z njima 'poigravati', temveč bomo ob vedno znova resnični 'historia docet' znali iskati zase svoj prostor v slovenskem narodu (Rajhman, 1979, 406).

Ob tej vnaprejšnji odpovedi podmeni, da sta narodnost in vera enakovredni vrednoti, kajpak ni bilo

težko narediti naslednjega koraka, dokajšnje potopitve v nekatere temeljne postulate tedanje prevladujoče ideologije državnih struktur, ki so imeli takrat najbolj v rokah usodo naroda. O omenjeni potopitvi bo še nekaj govora, tukaj pa si človek skoraj ne more kaj, da ne bi opazil določenega razkoraka med stališči na straneh *Znamenja* in poskusom ovrednotenja razmerja med narodno in versko pripadnostjo tudi v reviji kdaj v pohvalnem tonu navajanega hrvaškega kapucinskega teologa Tomislava Janka Šagija-Buniča.

Slednji je deset let pred Rajhmanom o navedenem razmerju razmišljal v *Glasu Koncila*. Res je potrebno upoštevati, da je svoj prispevek napisal, ko se je bližal vrhunec nacionalne evforije med hrvaško pomladjo, vendar to ne odpravlja temeljnih razlik med pristopoma. Teologu gre namreč predvsem za to, da bi katolištvo osvobodil pretirane navezanosti zgolj na (en) narod:

Jasno je, da krščanstvo ne more obstajati v neakšni čisti ali abstraktni obliki, ne da bi si nadelo konkretno obliko. Toda vseskozi se mora zavedati svoje specifičnosti, tistega, kar v svojem bistvu je, zaradi česar se ne bo nikoli znašlo v skušnjavi, da bi se nacionaliziralo. Očitno je torej, da tega, kar imenujemo domovina hrvaškega naroda, ne moremo razumeti, ne more pa niti obstajati, brez prispevka, ki ga je narod sam zase ustvaril, oplojen s katoliško vero, in brez tistih duhovnih in kulturnih vplivov in zvez z drugimi narodi, ki mu jih je posredovala Katoliška cerkev. To pa še zdaleč ne pomeni, da bi lahko Katoliška cerkev preprosto zanikala vse ostalo, kar živi in deluje v hrvaškem narodu, ali narod sam poistovetila s seboj (Banac, 2013, 230).

In naprej: »Če je krščanstvo povsem drugačna raven zbiranja ljudi in povsem drugačna vrsta preživljanja skupnosti od nacionalne skupnosti, to nikakor ne pomeni, da morejo biti kristjani zunaj naroda in nacije, da smejo biti brez zanimanja in odgovornosti za neko zemeljsko domovino« (Banac, 2013, 230). Ni potrebno posebej poudarjati, koliko večja katoliška samozavest veje iz navedenih (in še drugih) opredelitev hrvaškega teologa, ne da bi seveda moral zato dajati v nič narodno pripadnost, kakor se zdi, da Rajhman niža vrednost delnic (katoliške) vere, da bi poudaril pomen naroda (res pa najdemo nastavke Šagijevemu bližjega razmišljanja pri Rebernig, 1975, zlasti 390, kjer je govor o koroški problematiki.)

Podobne težnje opažamo pri odnosu do preteklosti katoliške skupnosti na Slovenskem, pa tudi v svetovnem merilu. Težko bi rekli, da je v *Znamenju* zaslediti kakšno izrazitejšo željo po izoblikovanju zgodovinske zavesti, ki se ne bi v vsem ujemala s tisto v javnosti prevladujoče socialistične ideologije. To poudarjam zato, ker je sočasna Cerkev na Hrvaškem veliko stavila na ohranjanje kolektivnega zgodovinskega spomina, ki se je, ne glede na dejstvo, da je bilo vsaj v obdobju hrvaške pomladi celo v uradni zgodovinski spomin pripuščenih več

mejnikov, nevezanih na socialistično ali revolucionarno preteklost, v nekaterih bistvenih točkah razlikoval od uradno propagiranega. Viden dokument teh prizadevanj je v obravnavanem obdobju pastirsko pismo hrvaških škofov iz leta 1976 s pomenljivim naslovom *Trinaest stoljeća krščanstva u Hrvata* (za besedilo gl. Banac, 2013, 238–272, v našem kontekstu zlasti zanimivo 261–269), v katerem Banac (2013, 129) ponovno prepozna rokopolis Šagija-Bunića.

Česa podobnega v *Znamenju* ni najti. Iz zgodovine vesoljne in domače Cerkve sodelavci izpostavljajo predvsem tisto, kar se prilega uradnemu dojemanju svetovne in slovenske zgodovine. Odločni kritiki »konstantinskega krščanstva« je bil med drugim zoperstavljen »prakomunizem« prve Cerkve, Jezus iz Nazareta pa naj bi imel s svojim naukom v mislih prav (bržkone jugoslovanski) socializem: »Kristusu je šlo za novega človeka in novi svet pravičnosti in ljubezni, za svet bratstva, enakosti in svobode. Šlo mu je najprej za uresničenje vrednot, ki jih danes zagovarja socializem« (Grmič, 1979, 294).

Podobno kot v globalnem kontekstu so v domačem slovenskem bile iz preteklosti naklonjene pozornosti deležne predvsem razvojne silnice, ki so se stek(a)le v bazen socialistične misli. Omeniva naj obširno pisanje o Bohinjskih tednih v organizaciji predvojnih krščanskih socialistov in njihovih somišljenikov (prim. zlasti Vodnik, 1979; Dolenc, 1979; pa do neke mere Cajnkar, 1975), zapis o obletnici Kocbekove revije *Dejanje* (Musek, 1978) ali daljša članka o (v ozračju predvojnega Cerkve kajpak) spregledanih socialnih pobudah ravno tako za krščanski socializem vnetega predvojnega disidenta med duhovniki Stanka Cajnkarja (Dolenc, 1977a in 1977b). Seveda je bilo v drugi polovici sedemdesetih let do neke mere disidentsko že takšno izpostavljanje lika in dela Edvarda Kocbeka (glej tudi Griesser Pečar, 2013).

Številni drugi tokovi druge polovice 19. in 20. stoletja, za katere bi lahko danes rekli, da so bili za slovensko katolištvo vsaj tako formativni kot navedeni, so bili deležni kritike in pogosto stereotipne obravnave. Oglejmo si nekaj misli iz prispevka Jožeta Rajhmana z naslovom *Nova pota slovenske evangelizacije*:

Značilna za drugo polovico 19. stoletja je dokončna ločitev duhov, za kar utegne imeti največ zaslug Mahnič, čeprav so liberalci kazali precej razumevanja za težnje nasprotne stranke, ko so izjavljali s Tavčarjem in Stritarjem, 'očetom slovenskega liberalizma', da so verni. [...] Propadla so prizadevanja ljubljanskega škofa Pogačarja in štajerskega duhovnika Božidarja Raiča, ki sta svarila pred preozko, nestrpnostjo in bojevito skupino fanatičnih katoličanov. Toda tudi znotraj Mahničevega kroga se je izoblikovala skupina mladih, ki je iskala v smeri socialnega in demokratskega radikalizma; imenovali so se krščanski

socialisti. Ozkost mahničevsko pojmovane Cerkve je tudi značilnost prve polovice 20. stoletja, le da se je razcep med konservativci in liberalci še poglobil. [...] Povsem razumljivo je – če gledamo v našo cerkveno preteklost iz zornih kotov doslej prehojene poti – da je bila slovenska Cerkve povsem nepripravljena na dogodke, ki so zamajali Evropo in Slovenijo posebej v temeljih socialnega in svetovnonazorskega reda. Cerkve s takšnim programom se tudi ni mogla po osvoboditvi uspešno včleniti v zanjo nov proces ločitve Cerkve in države (Rajhman, 1978, 384–385).

Nekoliko širokogrudnejše obravnave so bili deležne le razmere na Primorskem, kjer je bil poudarek na odporu primorske duhovščine proti fašizmu (gl. Juvančič, 1976a in 1976b). Celotna konservativnost in lojalnost do cerkvenih in posvetnih oblasti goriškega nadškofa Frančiška Borgie Sedeja je bila dobrohotno sprejeta.

Če so se sodelavci *Znamenja* skoraj povsem odrekli tistemu delu slovenske katoliške preteklosti, ki ni kazala v smer (krščanskega) socializma, je kajpak razumljivo, da so tudi v svoji sodobnosti videli perspektivo katoliške skupnosti v čim uspešnejši včlenitvi v samoupravno socialistično kolesje, še več, pogosto kar v sprejemanju modela samoupravnega socializma kot udejanjenja najpristnejših krščanskih idealov. Na programski način je bila takšna usmeritev izražena v uvodniku v tretjo številko leta 1975, ob praznovanju tridesete obletnice osvoboditve. Že tedaj se je članka sicer pri nekaterih držal slab sloves besedila, ki da ga je naročila oblast (prim. Griesser Pečar, 2010, 452).⁶ Iz uvodnika (*S pogledom v preteklost zaupamo v prihodnost*) v tretji številki leta 1975 je kljub navedeni omejitvi vredno navesti nekaj odlomkov:

Ko kristjan veruje v svojo popolno in dokončno osvoboditev v Kristusu, se hkrati zaveda relativnosti vseh zgodovinskih osvoboženj. Ta vera in zavest ga spodbujata, da se dejavno vključi v vsak resnični osvobodilni proces in vanj prinese svoj kritični odnos do vsake družbene stvarnosti; [...] pomaga drugim, da se nikoli ne zadovoljijo z doseženim in vztrajajo v stanju nenehne revolucije, stalnega napredka.

Pogled na sedanost nas navdaja z veseljem in ponosom nad potjo, ki jo je naša družba prehodila v teh tridesetih letih. [...] Vsekakor pa smemo reči, da mnogo novih pridobitev presega pričakovanje. Pri tem ne mislimo samo na snovne in družbene dobrine, temveč tudi na duhovne vrednote, ki jih je prinesel socializem, ali pa je vsaj omogočil njihov razvoj. To velja npr. za razvoj krščanske misli, ki se je osvobodila političnih kalupov neke stranke in je tako prenehala biti njena ideologija. [...]

In prav pri spreminjanju miselnosti imamo kristjani posebno vlogo: priznati bi morali, da ima osvobo-

6 V nastajanje tovrstnih naročenih prispevkov v katoliškem tisku ponuja dober uvid iz svojih izkušenj Kovačič Peršin, 2012, 194–195.

ditev pred tridesetimi leti velik pomen tudi s krščanskega vidika. Danes bi nam moralo biti na dlani, da je socializem v našem svetu in času najboljša in najpravičnejša družbena ureditev. Zato moramo pri njegovem uresničevanju in utrjevanju po svojih močeh sodelovati in tako spreminjati miselnost ljudi v luči socialističnih vrednot, ki so tudi krščanske (Znamenje 1975, 5, 3, 193).

Nad besedilom bi resda lahko zamahnili kot prigodniškimi poklonom režimu, toda podobne misli, nekatere celo zaostrene, najdemo tudi v naslednjih letnikih. Škof Grmič denimo v članku s pomenljivim naslovom *Preroštvo v slovenski Cerkvi danes razmišlja takole*:

Slovenska Cerkev bi morala poudariti krščanske ideale v socializmu in se zavzeti za njihovo uresničitev. [...] Vse, kar vsebuje marksistični pogled na svet, bi morala Cerkev na novo razmisliti, tudi kritiko religije, materializem in razredni boj, če bi hotela do teh nazorov zavzeti pravilno stališče. Morala bi celo marksistično izrazoslovje, kolikor je le mogoče, uporabiti v oznanjevalni in teološki govorici nasploh (Grmič, 1978a, 294).

Ni šlo niti brez kazanja s prstom na duhove zavračane preteklosti: »Prav tako ne smemo seveda prezreti, da Cerkev pri nas še vedno hudo trpi zaradi integriteta. Preveč se ozira v preteklost in premalo oblikuje svoje delo tako, da bi bilo primerno za sedanost in bi bilo usmerjeno v prihodnost. [...] [P]remalo se zavzema za pozitivne vrednote socializma« (Grmič, 1978a, 295). Za konec sledi še recept: »Marksistični socializem je današnje znamenje časa, ki poziva nas kristjane, da damo ustrezen odgovor nanj. Smeli bi trditi, da je za Cerkev naravnost preskusni kamen, koliko je v njej preroškega duha, prav oblika tega odgovora« (Grmič, 1978a, 295).

Jože Rajhman je skoraj sočasno priporočal slovenski katoliški skupnosti, naj si vzame k srcu diagnozo Edvarda Kardelja:

E. Kardelj skuša Cerkvi odpreti oči [sic!], ko nadaljuje: 'Za veliko večino delovnih ljudi – vernikov je socializem postal stvar njihovega najglobljega prepričanja, ker se popolnoma zavedajo, kaj sta socializem in socialistično samoupravljanje prinesla delovnemu človeku. [...] Vse to je vplivalo na določena pozitivna razvrščanja znotraj cerkve, zlasti še v najširših množicah vernikov, kar vse ustvarja možnosti za nadaljnje omejevanje in zmanjševanje omenjenih konfliktov' (Rajhman, 1978, 386).⁷

Na podlagi navedene diagnoze Rajhmanu ne preostane drugega, kot da približe: »Možnosti za Cerkev v socialistični družbi so »socialistične«, se pravi, da mora

Cerkev najprej spoznati, potem pa tudi ravnati v smislu socialističnih načel, včleniti se mora v 'delovni proces' družbe, ki postaja v resnici prek samoupravljalnega organizma vedno bolj socialistična« (Rajhman, 1978, 386–387).

Občasno se je kak sodelavec revije prav po otroško razveselil pohvale kakšnega visokega slovenskega funkcionarja:

Druga misel, ki jo je Mitja Ribičič povedal, pa je tale: 'Čedalje več je primerov, da se posamezni duhovniki (pa tudi vodilne cerkvene strukture) zelo pozitivno vključujejo v vse naše družbene probleme, zlasti v socialni politiki, kajti vera ima pri nas veliko tradicijo, zato nam lahko pomaga pri reševanju nekaterih stvari.' Tukaj ne gre samo za neko priznanje, temveč za nekaj več. Gre za pričakovanje, gre za iskreno povabilo vernim, duhovnikom, Cerkvi. Verni naj resnično sodelujejo v samoupravnem sistemu, pri graditvi socializma. Tako bodo tudi dokazali, da jih vera ne odvrča od tega dela, temveč nasprotno, daje jim pobude zanj (Grmič, 1976a, 438).

Ob koncu si je vredno ogledati še nekaj v *Znamenju* izraženih mnenj o aktualnih zunanjepolitičnih vprašanjih. V drugi polovici sedemdesetih let je bila recimo še kako aktualna problematika slovenske manjšine na avstrijskem Koroškem, zlasti ob popisu posebne vrste leta 1976 (o tem podrobneje Klemenčič, Klemenčič, 2010). V *Znamenju* so temu istega leta namenili kar precej prostora.

Značilno je bilo, da so skušali – ob pohvalam jugoslovanski ureditvi in uradnim jugoslovanskim stališčem – predvsem prikazati ponemčevalno vlogo Katoliške cerkve na Koroškem in omajati prepričanje o iskrenih namenih krške škofije s sinodo leta 1972 (gl. zlasti Zalokar, 1975 in 1976; Rebernik, 1975). Škof Grmič je v besedilu z naslovom *Prastrah ali prakrivda?*, ki ga je izrekel tudi na protestnem zborovanju na mariborski enoti Teološke fakultete, med drugim povedal:

Posebno priljubljena fraza za opravičilo tega početja pa je danes v Avstriji trditev, da je vseh problemov v tej zvezi kriv komunizem v Jugoslaviji. To frazo ponavljajo politiki, strokovnjaki za manjšinska vprašanja in celo velikonemško usmerjeno vodstvo celovske škofije. Res je seveda, da bi vsi ti hoteli imeti za sosedo drugačno Jugoslavijo, kakor je sedanja, in sicer zato, da bi potem nemoteno zatirali Slovence in Hrvate. [...] Cerkvena oblast, ki je dolgo časa poniževala slovenske duhovnike in pomagala pri potujčevanju in 'obrambi pred komunizmom', je v zadnjem času s sinodalnimi predpisi vrgla nekaj peska v oči tistim, ki so se čutili preganjane, a v resnici je ostalo vse pri starem (Grmič, 1976b, 473–474).

⁷ Rajhman navaja po delu Edvarda Kardelja (1978, 127).

Kar zadeva širši svet, je večina pisanja *Znamenja* v obravnavanem obdobju dosledno odražala jugoslovansko neuvrščenost in zanimanje za države v razvoju. Posebej priljubljena je bila teologija osvoboditve v Latinski Ameriki, veliko zapisov je bilo tudi o razvoju v Aziji in Afriki (samo kot zgled tovrstnega pisanja Levičnik, 1979). Od evropskih državah je bila v soju žarometov – razen Avstrije – večinoma Italija s svojimi političnimi in cerkvenimi pretresi. Takratni bralec je lahko sorazmerno veliko izvedel o duhovnikih, ki so se navduševali nad Berlinguerjevim evrokomunizmom. Med njimi je kajpak prednjačil Giovanni Franzoni, nekdanji opat benediktinskega samostana pri sv. Pavlu zunaj obzidja, ki je izrazil podporo italijanski komunistični partiji in bil slednjič laiziran (prim. zlasti Vodeb, 1976a in b). Omenil sem že silno razočaranje nad stališčem italijanske škofovske konference in posebej Pavla VI. do ključnih političnih volitev 1976, na katerih je obstajala možnost komunistične zmage. Po mnenju Lojzeta Gornika je njujno ravnanje vrglo senco na celotno papeževu »vzhodno politiko«:

Upravičeno si lahko socialistične dežele mislijo, da je vatikanska diplomacija do njih le taktika, ker pač Cerkev v nekem trenutku druga ne preostane, da pa bi bila takoj drugačna, kakor hitro bi bilo mogoče ali bi obstajalo upanje, da bo prišlo do notranjih sprememb v državi; kar ne pomeni nič drugega kakor skrivaj podpirati težnje, ki so socializmu nasprotni (Gornik, 1976, 338).

Končno so v *Znamenju* sorazmerno naklonjeno spremljali prve mesece pontifikata Karola Wojtyły. Povzeli so celo navdušen zapis omenjenega Giovannija Franzonija o prelomnosti izvolitve Neitalijana na Petrov sedež (Franzoni, 1978). A navdušenje je začelo kmalu pojenjati. Ambrozij Kodelja (1979) je komaj leto po papeževem nastopu kritiziral navduševanje nad Cerkvijo

na Poljskem v tedniku *Družina*, medtem ko je Peter Požauko (1979) že opozarjal na prevladovanje nekaterih konservativnih teženj pri papežu.

ZAKLJUČEK

Ko človek skuša pod pisanjem *Znamenja* v obdobju, o katerem je tekla beseda, potegniti črto, nima lahke naloge. Besedil, ki bi lahko že na prvi pogled obveljala za disidentska, je malo, kar je pravzaprav pričakovano. Seveda se je lahko socialistični oblasti, ki je v sedemdesetih letih po vsej Jugoslaviji, zlasti pa v Sloveniji in na Hrvaškem, naredila precej korakov v smer še večje dominacije ateističnega miselnega blaga v javnosti (prim. ob že navedenem še Kovačič Peršin, 2012, 195), zdelo tudi drugače. Obravnavana revija se je namreč kljub vsem simpatijam do jugoslovanskega socializma prav tej njegovi komponenti razmeroma dosledno upirala. Če navedeno odmislimo, je razvijala le malo konceptov, ki bi odstopali od uradno prevladujočih. To velja tako za razlago lastne katoliške preteklosti kot za razumevanje sedanosti.

Nedvomno je bilo tako tudi zato, ker so reviji v vsem obdobju dajali pečat sodelavci, ki so bili bodisi soustvarjalci krščanskosocialističnega toka v slovenskem katolištvu v obdobju med svetovnjima vojnama bodisi njegovi dediči. Prenekatero zaostreno misel, zlasti v jubilejnih zapisih, je slednjič potrebno pripisati zahtevam oblasti. Vsekakor pa *Znamenje* tako rekoč z ničimer ni pokazalo, da si predstavlja obdobje, ko jugoslovanskega socialističnega modela ne bi bilo več. V tem se njegovo pisanje pravzaprav ujema s tistim, kar je Michnik poočital poljskim škofom, in se vsaj deloma razlikuje od nekaterih sočasnih zapisov iz katoliških logov na Hrvaškem, v katere je bilo vendarle vključenih več lastnih vsebin, ki se navezujejo na predsocijalistični čas ali gredo vsaj nekoliko mimo tedaj uradno zaželenih okvirjev.

HIDDEN SIGNS: THE QUESTION OF DISSIDENCE OF THE CATHOLIC CHURCH
IN SLOVENIA DURING THE PERIOD OF »OSTPOLITIK« AND THE »ZNAMENJE«
MAGAZINE*Aleš MAVER*University of Maribor, Faculty of Arts, Department of History, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenia
e-mail: ales.maver@um.si*Anton RAVNIKAR*University of Maribor, Faculty of Arts, Department of History, Koroška cesta 160, 2000 Maribor, Slovenia
e-mail: tone.ravnikar@guest.arnes.si

SUMMARY

The paper discusses the question of dissident behaviour of representatives of the Catholic Church in Slovenia during the second half of 1970s, whereby the main attention is paid to the examination of texts published in the Catholic magazine Znamenje (»Sign«) founded in 1971.

In the first part, the foundations and historical context of the »Ostpolitik« pursued especially by the Pope Paul VI and his Secretary of State Agostino Casaroli are explained. Some comparisons regarding the position of the Catholic Church in different Central and Eastern European environments are drawn as well. The authors argue that, in general, the Vatican »Ostpolitik« of the 1970s, bringing different forms of appeasement in relationship to the socialist states of Central and Eastern Europe (most notably represented by the »normalization« of the said relationship between the Holy See and Yugoslavia) mainly benefited the Church hierarchy, but did not substantially change (sometimes even increasingly difficult) position of common believers.

The second part is dedicated to the analysis of some crucial texts, published in the magazine Znamenje, generally between 1975 and 1979, until after the papal election of John Paul II. The question, whether any form of alternative cultural or even political vision to the state sponsored socialist model could be traced in the magazine during the said period, is main focal point of the author's analysis.

It can be shown that cases of an outspoken dissidence are very rare. This can be attributed to various factors, including system limitations together with a self-imposed censorship and structure of contributors, since great part of them were followers of the Christian socialist current in Slovenian Catholicism. Nevertheless, the magazine pretty vigorously opposed the alleged »atheisation« of society, especially in the area of education. On the other hand, contributors frequently denounced (historical) currents in Slovenian Catholicism which had prevailed before the World War II. Hence, contributors of the magazine somehow also curtailed a possible base for the development of alternative cultural models which were at least to some degree maintained visible from publications of the Catholic Church in Croatia in the same period. Similarly, the magazine closely followed the official Yugoslav line in foreign politics, e. g. emphasizing developments in non-aligned countries and sympathizing with currents in Italian Catholicism of the 1970s advocating cooperation with communists.

Keywords: »Ostpolitik«, Catholic Church in Slovenia after the World War II, Paul VI, Vekoslav Grmič, Sign – Znamenje, magazine, dissidence

VIRI IN LITERATURA

- Cajnkár, S. (1975):** Opombe ob robu knjige Svoboda in nujnost Edvarda Kocbeka. Znamenje, 5, 2, 109–125.
- Dolenc, J. (1977a):** Nezaželene Cajnkárjeve socialne pobude. Znamenje, 7, 5, 397–412.
- Dolenc, J. (1977b):** Nezaželene Cajnkárjeve socialne pobude. Znamenje, 7, 6, 473–484.
- Dolenc, J. (1979):** Odmevi na »Bohinjska tedna« 1937 in 1939. Znamenje, 9, 4, 298–327.
- Franzoni, G. (1978):** Neitalijan: Kako je bilo močče? Znamenje, 8, 6, 536–537.
- Gornik, L. (1976):** Senca nad Vatikanom in njegovo politiko. Znamenje, 6, 4, 338–341.
- Grmič, V. (1976a):** Religiozno prepričanje ni v nasprotju s socializmom. Znamenje, 6, 5, 438–439.
- Grmič, V. (1976b):** Prastrah ali prakrivda? Znamenje, 6, 6, 473–475.
- Grmič, V. (1978a):** Preroštvo v slovenski Cerkvi danes. Znamenje, 8, 4, 289–296.
- Grmič, V. (1978b):** »Marksistična izhodišča osnovne šole«. Znamenje, 8, 5, 447–448.
- Grmič, V. (1978c):** Socialistično angažirana šola in marksizem. Znamenje, 8, 6, 549–550.
- Grmič, V. (1979):** Zgodovinska obremenjenost in prenova. Znamenje, 9, 4, 290–297.
- Juvančič, I. (1976a):** Goriška duhovščina v spopadu s fašizmom. Znamenje, 6, 5, 408–426.
- Juvančič, I. (1976b):** Goriška duhovščina v spopadu s fašizmom (II). Znamenje, 6, 6, 520–543.
- Kardelj, E. (1978):** Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja. Ljubljana, ČZP Komunist.
- Kodelja, A. (1979):** Med poljskim krščanstvom in poljskim katolicizmom. Znamenje, 9, 6, 557–558.
- Levičnik, A. (1979):** Puebla de los Angeles. Znamenje, 9, 2, 91–94.
- Lodrant, J. (1979):** De omnibus rebus et de quibusdam aliis. Znamenje, 9, 4, 386–388.
- Musek, V. (1978):** Pred štiridesetimi leti. Znamenje, 8, 6, 534–535.
- Nadrah, I. (2010):** Spomini in semeniška kronika 1941–1944. Ambrožič, M. (ur.). Ljubljana, Arhivsko društvo Slovenije.
- Požauko, P. (1979):** Janez Pavel Superstar: utrinki ob podobah svetega očeta. Znamenje, 9, 6, 555–557.
- Rajhman, J. (1978):** Nova pota slovenske evangelizacije. Znamenje, 8, 5, 383–391.
- Rajhman, J. (1979):** Slovenski »Nacionalizem in krščanstvo«. Znamenje, 9, 5, 399–409.
- Rebernik, M. (1975):** Etično moralni vidik ponemčevanja koroških Slovencev. Znamenje, 5, 5, 388–397.
- Rode, F. (1975):** Ateistične razlage o nastanku religije. Znamenje, 5, 1, 26–34.
- Stres, T. (1975):** Znanost kot vera. Znamenje, 5, 1, 20–25.
- Vodeb, R. (1976a):** »Primer Franzoni«. Znamenje, 6, 4, 344–348.
- Vodeb, R. (1976b):** Franzoni laiziran. Znamenje, 6, 5, 445–450.
- Vodnik, F. (1979):** Bohinj: ob štiridesetletnici neke vizije. Znamenje, 9, 6, 485–499.
- Zalokar, J. (1975):** Pot krške škofije proti prepadu. Znamenje, 5, 5, 385–388.
- Zalokar, J. (1976):** Moralni razpad krške škofije. Znamenje, 6, 4, 365–368.
- Znamenje 1975 – S pogledom v preteklost zaupamo v prihodnost [uvodnik].** Znamenje, 5, 3.
- Akmaž, M. (2013):** Katoliška Crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945.–1980. Zagreb, Despot Infinitus.
- Ambrožič, M. (2011):** Politična dejavnost knezoškofa Jegliča v očeh sodobnikov. Studia Historica Slovenica, 11, 2–3, 581–611.
- Bajc, G. (2014):** Dietro le quinte della visita di Tito a Roma nel 1971: il contesto locale e internazionale letto dalla diplomazia britannica. Annales, Series Historia et Sociologia, 24, 4, 713–732.
- Banac, I. (2013):** Hrvati i Crkva. Kratka povijest hrvatskog katoličanstva u modernosti. Zagreb, Profil.
- Bizilj, L. (1991):** Cerkev v policijskih arhivih. Ljubljana, samozaložba.
- Čipić Rehar, M. (2007):** Odnos Mihaela Toroša do CMD. V: Škulj, E. (ur.): Torošev simpozij v Rimu. Celje, Celjska Mohorjeva družba, 227–238.
- Deželak Barič, V. (2016):** Priprave in izvedba revolucionarnega prevzema oblasti na Slovenskem leta 1945. Studia Historica Slovenica, 16, 2, 367–398.
- Dolinar, F. M. (2002):** Cerkvenoupravna podoba Slovenije. V: Benedik, M., Juhant, J. & B. Kolar (ur.): Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju. Ljubljana, Družina, 7–24.
- Dolinar, F. M. (2007):** Die Position der katholischen Kirche unter den Slowenen 1848-1937 unter besonderer Berücksichtigung der Region Krain. V: Drobess, W., Stauber, R. & P. G. Tropper (ur.): Mensch, Staat und Kirche zwischen Alpen und Adria 1848-1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit. Klagenfurt/Celovec, Ljubljana/Laibach, Wien/Dunaj, Hermagoras/Mohorjeva družba, 239–245.
- Gabrič, A. (2008):** »Maspok« in Slovenci. Studia Historica Slovenica, 8, 2–3, 457–476.
- Goeckel, R. F. (1990):** The Catholic Church in East Germany. V: Ramet, P. (ur.): Catholicism and Politics in Communist Societies. Durham, London, Duke University Press, 93–116.
- Griesser Pečar, T. (2002):** Duhovščina med nacizmom, fašizmom in komunizmom. V: Benedik, M., Juhant, J. & B. Kolar (ur.): Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju. Ljubljana, Družina, 285–298.
- Griesser Pečar, T. (2005):** Cerkev na zatožni klopi. Sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960. Ljubljana, Družina.

- Griesser Pečar, T. (2010):** Lavantinska škofija v novi Jugoslaviji. *Studia Historica Slovenica*, 10, 2–3, 429–462.
- Griesser Pečar, T. (2013):** Škof dr. Maksimiljan Držečnik. *Studia Historica Slovenica*, 13, 2–3, 585–601.
- Griesser Pečar, T. (2016):** Katoliška Cerkev na Slovenskem leta 1945. *Studia Historica Slovenica*, 16, 2, 399–418.
- Grmič, V. (1987):** Dvajset let po podpisu protokola med SFRJ in Vatikanom. *Prešernov koledar 1988*, 98–105.
- Juhant, J. (2001):** Konformizem in odpor. Cerkev na Slovenskem med odporom režimu in konformizmom. V: Kvaternik, P. (ur.): *V prelomnih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000). Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945–2000)*. Ljubljana, Družina, 257–276.
- Kerševan, M. (1989):** Religija in slovenska kultura. Ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji. Ljubljana, Partizanska knjiga.
- Kladnik, T. (2013):** Podpolkovnik Ernest Peterlin. *Studia Historica Slovenica*, 2–3, 569–583.
- Klemenčič, V. & M. Klemenčič (2010):** Die Kärntner Slowenen und die Zweite Republik. Zwischen Assimilierungsdruck und dem Einsatz für die Umsetzung der Minderheitenrechte. Klagenfurt/Celovec, Ljubljana/Laibach, Wien/Dunaj, Mohorjeva/Hermagoras.
- Kolar, B. (2014):** Cerkveno dogajanje v Ljubljani med svetovnimi vojnami. *Studia Historica Slovenica*, 14, 2–3, 357–377.
- Kolar, B. (2015):** Slovenian Members of Religious Orders and Communities in the United States as a Link between the Catholic Community in Slovenia and in the United States. *Studia Historica Slovenica*, 15, 1, 105–126.
- Košir, B. (2002):** Cerkev in njen odnos do političnih ureditev. V: Benedik, M., Juhant, J. & B. Kolar (ur.): *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*. Ljubljana, Družina, 255–270.
- Kovačič Peršin, P. (2012):** Duh inkvizicije. Slovenski katolicizem med restavracijo in preno. Ljubljana, Društvo 2000.
- Lah, A. (2001):** Sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji. V: Kvaternik, P. (ur.): *V prelomnih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000). Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945–2000)*. Ljubljana, Družina, 9–31.
- László, L. (1990):** The Catholic Church in Hungary. V: Ramet, P. (ur.): *Catholicism and Politics in Communist Societies*. Durham, London, Duke University Press, 156–180.
- Lučič, I. (2012):** Komunistička represija nad Hrvatima u Hercegovini. V: *Represija i zločini komunističkog režima u Hrvatskoj*. Zbornik radova. Zagreb, Matica hrvatska, 289–327.
- Malmenvall, S. (2014):** Florentinski koncil (1438–1439). Uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja. *Bogoslovni vestnik*, 74, 3, 385–397.
- Malmenvall, S. (2016):** Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoletja. *Bogoslovni vestnik*, 76, 3–4, 547–558.
- Maver, A. & D. Friš (2013):** Historical development of the party landscape in Slovenia and Croatia between 1990 and 2007. *Studia Historica Slovenica*, 13, 1, 185–222.
- Maver, A. (2013):** Paradoks Vekoslava Grmiča. *Studia Historica Slovenica*, 13, 2–3, 603–619.
- Maver, A. (2014a):** Die Rolle des Klerus im nationalen Emanzipationsprozess der Slowenen. V: Jakir, A. & M. Trogrlič (ur.): *Klerus und Nation in Südosteuropa vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 49–58.
- Maver, A. (2014b):** V (ne)znanem novem svetu. Paberki iz verskega življenja v Celju med svetovnimi vojnami. *Studia Historica Slovenica*, 14, 2–3, 505–518.
- Nečak, D. (2013):** "Ostpolitik" Willyja Brandta in Jugoslavija (1963–1969). Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Nohlen, D. & P. Stöver (ur.) (2010):** Elections in Europe. A Data Handbook. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- Pacek, D. (2016):** Nekateri bistveni vidiki odnosa med Svetim sedežem in Jugoslavijo v obdobju 1953–1970. V: Kolar, B. (ur.): *Miscellanea (Acta Ecclesiastica Sloveniae, 38)*. Ljubljana, Teološka fakulteta, 361–383.
- Pacek, D. (2017):** Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija. *Bogoslovni vestnik*, 77, 1, 53–65.
- Radelić, Z. (2012):** Rat, država, nacija i revolucija: bitne pretpostavke komunističke represije u Hrvatskoj. V: *Represija i zločini komunističkog režima u Hrvatskoj*. Zbornik radova. Zagreb, Matica hrvatska, 21–49.
- Radić, R. (2014):** Jugoslavija i Vatikan 1918–1992. godine. *Annales, Series Historia et Sociologia*, 24, 4, 691–702.
- Ramet, P. (1990):** The Catholic Church in Yugoslavia, 1945–1989. V: Ramet, P. (ur.): *Catholicism and Politics in Communist Societies*. Durham, London, Duke University Press, 179–206.
- Reban, M. J. (1990):** The Catholic Church in Czechoslovakia. V: Ramet, P. (ur.): *Catholicism and Politics in Communist Societies*. Durham, London, Duke University Press, 142–155.
- Reher, S. (2005):** Iskalec resnice iz ljubezni. V: Grmič, V.: *Poslednji spisi. Misli o sodobnosti*. Ljubljana, Unigraf, 5–14.
- Rosa, J. (2003):** Alojz Kocjančič v Cirilmetodijskem društvu katoliških duhovnikov in v Slovenskem duhovniškem društvu. V: Obid, A., Bajc, G. & B. Klabjan (ur.): *Življenje in delo Alojza Kocjančiča, slovenskega istrskega pesnika, pisatelja in duhovnika. Prispevki s Posveta Slovenski istrski pesnik, pisatelj in duhovnik Alojz Kocjančič*, Izola, 18. novembra 2002. Koper, Univerza na Primorskem, Znanstveno raziskovalno središče, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, 85–100.

Roter, Z. (1976): Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973. Sociološki teoretični modeli in raziskovalni model. Ljubljana, Cankarjeva založba.

Šanjek, F. (1996): Krščanstvo na hrvatskom prostoru. Pregled religiozne povijesti Hrvata (7.–20. st.). Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Sebestyen, V. (2009): Revolution 1989. The Fall of the Soviet Empire. London, Weidenfeld & Nicholson.

Solchanyk, R. & I. Hvat (1990): The Catholic Church in the Soviet Union. V: Ramet, P. (ur.): Catholicism and Politics in Communist Societies. Durham, London, Duke University Press, 49–92.

Stehle, H. (1990): Papal Eastern Diplomacy and the Vatican Apparatus. V: Ramet, P. (ur.): Catholicism and Politics in Communist Societies. Durham, London, Duke University Press, 343–355.

Valenčič, R. (2001): Zamolčani in preganjani. Cerkev in mediji. V: Kvaternik, P. (ur.): V prelomnih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000). Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945–2000). Ljubljana, Družina, 139–160.

Vogrin, M. (2006): Uresničitev dolgoletnih želja – samostojna škofija. V: Pirjevec, J., Klabjan, B. & G. Bajc (ur.): Osimska meja. Jugoslovansko-italijanska pogajanja in razmejitev leta 1975. Koper, Založba Annales, 265–271.