

Pogledi na 19. stoletje, III.

Katolištvo in narodnost

5 Cerkveno učiteljstvo in narodnost

Ko obravnavamo odnos osrednje cerkvene oblasti do nacionalnega vprašanja v 19. stoletju, moramo ločiti dve ravni, diplomatsko in načelno. Na diplomatski ravni je bila dinamika znotraj cerkvenih struktur dvosmerna. Po eni strani so si posamezni narodi, zlasti tisti, ki niso razpolagali z lastno nacionalno državo (Poljaki, Hrvati, Irci in drugi), v Rimu ustvarili svoje cerkvene postojanke in si skušali zagotoviti zaslombo Sv. sedeža pri svojih narodnih zahtevah, po drugi strani pa so se tudi dominantne države (Avstrija, Rusija) posluževale Sv. sedeža v svojih prizadevanjih, da bi omilile nasprotovanje podrejenih narodov (Kerr 1992: 15). Vrhovno cerkveno učiteljstvo se do nacionalne ideje v 19. stoletju načelno ni opredelilo, vendar je bilo njegovo stališče do nacionalnih gibanj na splošno mlačno, če ne naravnost nasprotno. To nasprotovanje ni izviralo iz kakega globljega razmisleka o sami narodni ideji in narodnih gibanjih, ampak je bilo pogojeno po eni strani od negativnih izkušenj s cerkvenimi avtonomizmi, po drugi pa od splošnega nasprotovanja revolucijam oz. korenitejšim družbenim spremembam. »Odveč je poudarjati,« piše Franc Rode, »da se je katoliška hierarhija, začenši s papežem, še v 19. stoletju strogo držala načela dinastične zvestobe in je precej nasprotovala nacionalnemu vrenju« (Rode 1997: 41). V obdobju francoske revolucije je imelo papeštvo za sabo že dolgo tradicijo boja proti sredobežnim silam v Cerkvi, na primer proti galikanizmu in febronianizmu (Conzemius 1985: 14). V Rimu

se je čedalje bolj utrjevalo prepričanje, da bi nacionalne cerkve hudo ogrozile cerkveno enotnost. Na Dunajskem kongresu je papeževu odposlanstvo odločno zavrnilo predlog vplivnega nemškega knezoškofa Dalberga in njegovega vikarja Wessenberga o oblikovanju nemške nacionalne cerkve, ki bi osvobodena rimskega vpliva postala združevalna sila nemštva. Kakor je zapisal Victor Conzemius, je v tem smislu že sama struktura katoliške Cerkve »naredila papeštvo imuno za kakršno koli nacionalno gibanje« (Conzemius 1985: 17).

Še bolj odločilno za oblikovanje stališča Rima do nacionalnih gibanj pa je bilo dobesedno razumevanje Pavlovega načela o pokorščini do zakonite oblasti (Rimlj 13,1) in s tem povezano razumevanje družbenega življenja ter mednarodnega pravnega reda. Nacionalna gibanja 19. stoletja so se namreč v večji ali manjši meri zavzemala za neko obliko upora ustaljeni oblasti, pa čeprav ne nujno po nasilni poti. Proti načelu »upornišva« pa je Sv. sedež nastopal dosledno, češ da tako ščiti temeljno načelo družbenega sožitja, avtoriteto. Nacionalna ideja kot legitimacija suverenosti je bila tako v nasprotju s celim redom vrednot, ki je osmišljala pojmovanje »zakonite oblasti«, t. i. legitimizem (Traniello 1992: 322). Tako sta na primer papeža Pij VII. in Leon XII. med boji za neodvisnost latinskoameriških držav pozivala škofe, naj vernike spodbujajo k zvestobi španskemu kralju. Irsko gibanje za neodvisnost, ki je pod vodstvom Daniela O'Connella v letih 1823-1843 tamkajšnjim katoličanom priborilo državljanske pravice, si je le s težavo zagotovilo

naklonjenost papeža Gregorja XVI., katerega se je O'Connellovo sklicevanje na demokracijska načela zdelo sumljivo. Od tod njegovi ukazi irski duhovščini, naj se politično ne udeležuje, ki pa so jih irski duhovniki upoštevali le delno. Irski kardinal, nadškof Paul Cullen se je tako znašel v precepu: po eni strani je bil narodno zaveden, po drugi strani nasproten revoluciji, kar mu je priskrbelo očitek narodne mlačnosti (Kerr 1992: 21). Podobne težave so bile tudi v Belgiji, kjer so se katoličani v boju za osvoboditev izpod nizozemske nadoblasti (1830) v nekakšnem »slogaštvu« *ante litteram* povezali z liberalci in protestanti ter pri tem želi po eni strani odobravanje *L'Avenir*a, glasila francoske liberalno-katoliške trojke Lamennaisa, Lacordaira in Montalemberta, po drugi pa tiho nasprotovanje papeža Gregorja XVI., ki se je šele leta 1835 – na pritisk belgijskega kralja in Metternicha – odločil, da je v Bruselj poslal odpravnika poslov (Conzemius 1985: 19).

Velik odmev je imela v Evropi obsodba, s katero se je papež Gregor XVI. odločno ogradil od poljske vstaje proti ruski nadoblasti leta 1831. Res je, da vstaja, katere pobudniki so bili versko indiferentni ali celo katolištvu nasprotni, sprva ni imela toliko narodni kakor družbeno-politični značaj. Res je tudi, da je papež pod vplivom Avstrije in Rusije najbrž upal, da bo z obsodbo revolucije poljskim katoličanom zagotovil večje verske svoboščine (Pirjevec 1977: 32). Kljub temu pa je obsodba vzbudila začudenje in ogorčenje tudi med katoličani samimi, zlasti med Lamennaisovimi privrženici, saj se je Gregor XVI. z njo postavil na stran ruske pravoslavne oblasti proti Poljakom, katerih veroizpoved je bila kajpak katoliška. Papeževo zadržanje je nalletelo na pomisleke tudi v sami rimski kuriji. Zgodovinar in Kopitarjev prijatelj, oratorijanec Avguštin Theiner je na primer tožil, da je »katoliška Cerkev od leta 1772 v Rusiji in na Poljskem izgubila nič manj kot 11 milijono

nov vernikov« (Winter 1950: 11). Toda v Rimu je očitno prevladalo prepričanje, da je bil tudi poljski upor le ena od epizod v vrsti »prekucij«, ki so jih vodili brezverski revolucionarji. V pismu poljskim škofom *Cum primum* z dne 9. junija 1832 je papež ponovil, da je »pokorščina, ki so jo ljudje dolžni izkazovati do od Boga postavljeni oblasti, absolutno načelo, kateremu se nihče ne more izmakniti, razen v primeru ko ta oblast zapoveduje nekaj, kar nasprotuje božjim ali cerkvenim postavam« (*Acta* 1901: 144).

Kasneje je Gregor XVI. skušal obsodbo poljskega upora omiliti s pismom, v katerem je od ruskega carja zahteval spremembo politike do poljskih katoličanov. In še ta korak so ruski nacionalisti razumeli v smislu, da katolištvo »podpira slovanske nacionalne težnje proti Rusiji«, in sicer »pod zaščito avstrijske vlade« (Winter 1950: 12). S tem zakulisnim dogajanjem pa javnost ni bila seznanjena in v javnem mnenju je vodstvo katoliške Cerkve izpadlo kot nasprotnik nacionalnih gibanj.

Leta 1846 je s Pijem IX. Petrovo stolico zasedel človek, ki se ga je držal sloves zmerne reformista. Mnogi so v njem videli celo moža, pod čigar pokroviteljstvom naj bi Italijani dosegli nacionalno združitev. Dejansko je Pij IX. dve leti kolebal med reformizmom in konservativizmom tako v notranji kot zunanji politiki. Hieronim Druseić, hrvaški spovednik v baziliki Sv. Petra v Rimu, priča, kako mu je v nekem zasebnem razgovoru zagotovil, »da je *pro viribus* in v mejah, ki jih določa vera, narodnosti treba podpreti« (Pirjevec 1977: 104). Sem se vključuje tudi njegovo pismo avstrijskemu cesarju z dne 3. maja 1848, v katerem je po eni strani potrdil svoje nasprotovanje vojnemu spopadu med italijanskimi državami in Avstrijo, po drugi pa med vrsticami priznal upravičenost »narodnega ponosa« in posredno tudi poštenih narodnih stremeljenj,¹ kajti »gospodstvo, ki sloni samo na meču, ne more biti plemenito in srečno« (En-

gel-Janosi 1958: 39). Toda ravno dogodki okrog leta 1848 in upori v Rimu ter drugih posestih so ga nagnili, da je opustil sleherno misel o spremembah, kaj šele o podpori evropskim nacionalnorevolucionarnim gibanjem. Vsa njegova prizadevanja so bila od tedaj usmerjena v ohranitev neokrnjenosti cerkvene države v okviru obstoječih in mednarodno priznanih meja. V ta namen se je oprijel nepopustljivih načel skrajnega legitimizma, povsem v skladu z linijo svojega predhodnika Gregorja XVI.

Med zgodovinarji obstajajo različna mnenja o tem, ali so načelna izhodišča Cerkve vplivala na njen negativen odnos do narodnoosvobodilnih gibanj, vključno z italijanskim *risorgimentom*, ali je – obratno – skrb za usodo lastne države pogojevala njeno splošno odklanjanje nacionalnega načela kot kriterija urejanja mednarodnih odnosov. Dejstvo pa je, da je ozemeljska ogroženost cerkvene države vse do njenega propada leta 1870 negativno pogojevala odnos cerkvenega učiteljstva do nacionalnih gibanj in istočasno pripomogla, da se je cerkveno vodstvo še bolj zaprlo moderni kulturi. Krčevita, a neuspešna obramba svetne državnosti je v letih 1848-1870 pokazala, kako zakoreninjeno je bilo v visokih cerkvenih krogih pojmovanje, ki si vrhovnega poglavarja Cerkve ni moglo predstavljati drugače kot tuzemskega vladarja, urejanje verskih razmer pa kot stvar dvostranskih odnosov med cerkveno državo na eni strani in ostalimi vladarji na drugi. Le oblast nad določenim ozemljem naj bi papežu jamčila dejansko neodvisnost in enakopravnost. Tako je bilo neizogibno, da se je soočenje med zahtevo po ohranitvi cerkvene države v starih mejah ter težnjo po političnem zedinjenju italijanskega polotoka spremenilo v soočenje med verniki in neverniki, med pravovernostjo in krivoverstvom, z zavzetjem Rima leta 1870 pa se izrodilo v razdor, ki je za več kot petdeset let prekinil odnose med novonastalo kraljevino Italijo in

Sv. sedežem. Hrvat Imbro Tkalac, urednik dunajskega filozofskega časopisa *Ost und West*, katoličan liberalne usmeritve, je že leta 1861 napisal: »Čemu neuspešen boj proti italijanskemu zedinjenju? Čemu razdor med italijansko duhovščino? Prej ali slej – upamo si to napovedati kot zanesljivo zgodovinsko dejstvo – bo Rim politična prestolnica Italije« (Tamborra 1992: 236).

V nekaterih nacionalnih in liberalnih krogih je opisano zadržanje ustvarilo vtis, kakor da najvišje cerkveno učiteljstvo nasprotuje nacionalni ideji kot taki in da namesto narodne posamičnosti vsiljuje vernikom nekakšen katoliški univerzalizem. Pozorno branje izjav cerkvenega učiteljstva dokazuje, da je bilo to tolmačenje kljub vsemu nekoliko enostransko. Res je, da v cerkvenih dokumentih tega časa ni najti kakega izraza pozornosti do narodnih gibanj – ne velikih ne manjših narodov.² Toda prav tako ni v papeških okrožnicah in drugih uradnih besedilih najti najmanjšega namiga o kaki obsodbi ali graji ljubezni do svojega naroda, narodne zavesti ali narodne pripadnosti. O tem pravzaprav papeži niso spregovorili. Njihovo miselno obzorje se je sukalo v mejah, ki jih je določala stroga legitimistična miselnost. Njihova obsodba ni bila naperjena proti »narodnosti«, ampak proti »uporu« in »revoluciji« oz. proti tistim nacionalnim gibanjem, ki so se bila za dosego svojih ciljev pripravljena posluževati teh obsojenih sredstev. Triinšestdeseta od obsojenih tez v *Syllabusu*, seznamu modernih zmot, priloženem encikliki *Quanta cura* iz leta 1864 se glasi: »Dovoljeno je odreči pokorščino in se upreti zakonitim vladarjem«, štiriinšestdeseta pa: »Tako prelom svete prisege kot sleherna druga malopridnost ter zločin, ki se studi večnemu zakonu, so dejanja, ki ne le, da niso vredna graje, ampak so tudi povsem dovoljena in celo vredna splošne pohvale, da so le storjena iz ljubezni do domovine« (*Pii IX Acta* 1866: 713-714). Z drugimi besedami pa-

pež trdi, da rodoljubje oz. prizadevanje za narod ne more biti opravičilo za nemoralna dejanja. V istem dokumentu pa je obsojeno tudi snovanje t.i. nacionalnih cerkva. Sede-mintrideseta zavržena teza se namreč glasi: »Dovoljeno je ustanavljati narodne cerkve, ločene in izvzete od avtoritete rimskega škofa« (*Pii IX Acta* 1866: 708, 530). Samo v omenjenih zvezah je bila v *Syllabusu* prisotna narodnost. Razmerje med narodno idejo in katolištvom, med nacionalnimi gibanji in cerkvenim učiteljstvom je ostalo torej do nadaljnega nerešeno, neopredeljeno in v veliki meri prepuščeno krajevnim cerkvam. V vsakdanjem pastoralnem življenju je bilo zadržanje duhovščine prilagojeno spreminjajočim se razmeram.

Zasuk v odnosu Sv. sedeža do narodnih gibanj je podobno kot na ostalih področjih družbenega življenja nastopil z izvolitvijo papeža Leona XIII. leta 1878. Spoznanje, da bi bila posledica odtujitve od narodnih gibanj najbrž osamitev od ljudstva, je prodrlo tudi v cerkvene vrhove. Zlasti opazen je bil ta zasuk v odnosu do slovanskih narodov in se je vključeval v prizadevanja za zблиžanje s pravoslavnim vzhodom. V ta okvir se uvršča tudi enciklika *Grande munus* iz leta 1880 o delu slovanskih svetih bratov Cirila in Metoda ter posledično precejšnja strpnost osrednjega cerkvenega vodstva do poskusov oživljanja slovanske liturgije tudi v katoliških škofijah. Do delnega zasuka je v cerkvenih nazorih prišlo tudi glede vrednotenja boja za narodnopolitično neodvisnost. Tako bemo v okrožnici *Libertas* iz leta 1888: »Cerkvi niti ne obsoja tistih, ki si prizadevajo za osamosvojitve lastnega naroda izpod tujega ali despotskega jarma, če se le pri tem držijo pravičnosti« (*Enchiridion* 1997: 476). To pragmatično zadržanje je ob koncu stoletja vatikanska Kongregacija za škofo izrazila z naslednjimi besedami: »Izoginiti se je treba okoliščinam, ki bi utegnile koga napotiti k

misli, da so interesi Cerkve sami na sebi v nasprotju z interesi posameznih narodnosti ali da Cerkev kakor koli nasprotuje pravilno umevani ljubezni do domovine«. ³

6 Narodnostna gibanja, Jernej Kopitar in pravoslavlje

V tem poglavju je treba vsaj bežno omeniti tudi odnos cerkvene oblasti do liturgičnega pluralizma v katoliški Cerkvi in razvoja odnosov s pravoslavnim vzhodom. Ta odnos sicer ni v neposredni zvezi z nacionalnim vprašanjem, bil pa je zlorabljen kot orodje nacionalnih in političnih bojov zlasti v drugi polovici 19. stoletja. Zanimanje za zблиžanje s slovanskim vzhodom, ki ga je najbrž navdihnilo tesnejše sodelovanje z Rusijo v okviru Svete alianse, pa tudi prizadevanja izobražencev, kakršen je bil na primer Friedrich von Schlegel, ⁴ se je v Rimu razvilo že za časa papeža Gregorja XVI. Pod vtisom vznemirljivih poročil o zatiranju uniato v Rusiji pa je bilo zanimanje le-tega usmerjeno v prvi vrsti k utrditvi vezi s katoličani vzhodnega obreda. O tem priča jezuitski general Johannes Roothaan, ki je sobratu poročal, kako je pastirsko pismo lvovskega škofa in rusinskega metropolita Mihaela Lewickega o prvenstvu rimskega škofa »svetega očeta navdalo z neizrekljivim veseljem« (Roothaan 1940: 251).

Oživljeno uniatsvo pa v 19. stoletju ni bilo brez vpliva na nacionalno problematiko. Za Ukrajince je namreč prav unija z Rimom predstavljala pomemben identifikacijski dejavnik pri oblikovanju samostojne narodne zavesti. To pa seveda ni šlo v račun ruskemu strogo unitarističnemu pojmovanju države in je bilo poleg neposluha pravoslavja za kakršen koli verski pluralizem dodaten povod čedalje hujših pritiskov na ukrajinsko uniatsko Cerkev. Le-ta je naposled klonila pritiskom in 12. februarja 1839 po metropolitu Josifu Semášku prosila za pridružitve pravoslavni skupnosti. Prošnjo je Sveti sinod v Petrogradu



Helena Valentin: **Jezus na gori**, voščenka na papirju.

sprejel, car Nikolaj I. pa dva dni kasneje potr dil. Ta poteza je vzbudila silno negativen vtis ne le v Rimu, ampak tudi na avstrijskem dvoru. Tedaj je kancler Metternich odkrito napisal, da se »ni mogoče predajati utvaram: ruska politika je in bo ostala sovražna katoliški Cerkvi« (Tamborra 1974: 949). Tudi papež Gregor XVI. je tokrat nastopil odločnejše in postopanje ruskih oblasti 22. julija 1842 javno obsodil.

V ta okvir se vključuje tudi znanstvena in kulturno-politična vizija slovenskega jezikoslovca Jerneja Kopitarja. Prav dogodki, povezani z zatrtjem uniatsva v Rusiji, so namreč Kopitarja dodatno utrdili v prepričanju, da je prihodnost slovanskih narodov mogoča le v trdnem občestvu z rimskokatoliško Cerkvijo in v političnem okviru Habsburške monarhije, ne pa v zblíževanju s pravoslavno Rusijo ali v nekakšni slovanski vzajemnosti, o kakršni je sanjal slovaški pesnik in vizionar Jan Kollar. To je bilo jedro njegove kulturne in politične

vizije, znane tudi pod imenom »avstroslavizem«, ki so jo z njim delili tudi drugi slovanski kulturniki in politiki, zlasti Slovenci in Čehi, na primer František Palack. Avstroslavizem kot nasprotje panslavizma si je torej Avstrijo zamišljal kot državo katoliških Slovanov v opoziciji do Rusije kot države pravoslavnih Slovanov. Ni naključje, da je Jana Kollarja, utemeljitelja romantičnega panslavizma, Kopitar v nekem pismu označil kot »slavomanis usque ad insaniam« (Tamborra 1974: 969).

Nerazpoloženje do Rusije je Kopitarja zblíževalo tudi s kanclerjem Metternichom in rimsko kurijo. Že z Dunaja je preko svojih rimskih prijateljev kurijo spodbujal, naj se živahneje odziva na ruske provokacije in naj se ne boji ostrejših posegov (Tamborra 1974: 958-959). Njegovo znanstveno delo o izvoru stare slovansčine in slovanske liturgije je bilo tako kmalu predstavljeno tudi papežu Gregorju XVI. V papeških krogih, ugotavlja Jože

Pogačnik, je Kopitar »našel razumevanje za svojo tezo o latinskem primatu v starocerkvenoslovanski dobi« (Pogačnik 1977: 39). To je bil tudi razlog, da sta jezuit Giampietro Secchi in oratorijanec Avgustin Theiner leta 1842 s soglasjem jezuitskega generala Johanesa Roothaana in drugih vplivnih rimskih dostojanstvenikov od avstrijskega cesarja in kanclerja Metternicha izprosila, da je prišel Kopitar v Rim, kjer naj bi eno leto poučeval slovanske jezike na kongregaciji *De Propaganda Fide* (Tamborra 1992: 67-68). Njegovemu odhodu v Rim sta tako botrovala po eni strani splet versko-političnih okoliščin, na drugi pa vztrajnost in sistematičnost njegovih posegov na področju uniatske problematike. Kopitar je tako jeseni leta 1842 pripotoval v Rim z namenom ustanoviti slovanski zavod, namenjen rusinskim semeniščnikom, in s tem pripomoči k utrditvi slovanske kulture v samem središču katolištva. Toda kmalu se je izkazalo, da rusinskih gojencev ni bilo od nikoder, in Kopitarjev načrt o ustanovitvi stolice slovanskih jezikov je splaval po vodi. Maja 1843 se je vrnil na Dunaj. Kljub zunanjemu neuspehu pa je bilo njegovo bivanje v Rimu velikega pomena, saj je v tem času navezal osebne stike z najvplivnejšimi osebnostmi rimske kurije, vključno s papežem Gregorjem XVI., in jih seznanil s temeljnimi dosežki slovanske kulture. Kljub Prijateljevim kritičnim pogledom na njegovo osebno vernost je treba torej Kopitarjevo odmevno delovanje v prid latinsko-katoliške smeri razvoja slovenskega in drugih slovanskih narodov upoštevati kot izjemno uveljavitev slovenske in slovanske kulture v enem od tedanjih najpomembnejših zahodnoevropskih verskih in kulturnih središč.

Politiko odpiranja proti vzhodu je po smrti Gregorja XVI. nadaljeval Pij IX., katerega sta v tem smislu spodbujala dva izrazito »mejna« človeka, maloruski menih katoliške veroizpovedi Hipolit Terlecki (1808-1889) in Dalmatinec Niccolò Tommaseo (Tamborra 1992:

92-94). Kljub temu pa 6. januarja 1848 objavljena okrožnica *In suprema Petri Apostoli sede*, naslovljena vzhodnim kristjanom, ni dosegla svojega namena. Namesto da bi prispevala k zedinjenju s pravoslavjem, je zaradi nerodno izoblikovane vsebine dosegla ravno nasproten učinek. Potem ko je v prvem delu vzhodnemu krščanstvu priznala nenadomestljivo duhovno in teološko bogastvo, je namreč v drugem delu pravoslavne kristjane v opominjajočem tonu enostavno pozvala, naj ne vztrajajo v ločitvi, ampak naj se »brez nadaljnega povrnejo v občestvo s sedežem sv. Petra, v katerem je temelj prave Kristusove Cerkve«. Pravoslavni svet pa ni bil pripravljen, da bi se kar tako odzval na papežev poziv, kakor tudi ga ni prepričala trditev, češ da ni »nobenega resničnega razloga, ki bi omenjeno vrnitev in občestvo oviralo« (*Pii IX Acta* 1854: 89). Kot je napisal France Dolinar st., je Pij IX. v načelu priznaval enakovrednost vzhodnega in zahodnega obreda, »ni pa imel umevanja za svojitost vzhodnega prava in discipline in za avtonomijo patriarhov« (Dolinar 1981: 3). Zagotovilo, da bodo bogoslužne posebnosti in status pravoslavnih cerkvenih dostojanstvenikov ohranjeni (*Pii IX Acta* 1854: 90), med ločenimi kristjani kajpak ni moglo odpraviti vtisa o papeževem pokroviteljskem odnosu do vprašanja cerkvene edinosti.

Ne glede na neuspeh okrožnice *In suprema Petri Apostoli sede* pa je bil Pij IX. zbliževanju s slovanskim vzhodom načelno naklonjen. Po mnenju uniatskega romunskega škofa Papp-Szilacyja ni bilo papeža, ki bi si bil tako prizadeval za krščansko edinost kot ravno Pij IX., ki »vse ljubeče vabi k občestvu ljubezni in zahteva samo izpovedovanje iste vere, v ostalem pa dovoljuje obrede in navade, ki niso v nasprotju s pravo vero in lepimi navadami« (Papp-Szilacyi 1863: 10). V času papeževanja Pija IX. je pomembno vlogo v okviru katoliško-pravoslavnega dialoga odigral jezuitski red, zlasti pa t.i. ruska jezuitska trojka, katere

nosilec je bil knez Ivan Sergejevič Gagarin (1814-1882) (prim. *Knez Ivan Gagarin* 1927: 116-120). Gagarinova odločitev o prestopu v katolištvo je dozorela leta 1842 v Parizu, v krogu spreobrnjenke Sofije Svečine in njenih prijateljev Lacordaira in Montalemberta. Gagarin je s svojo daljnosežno vizijo pomembno vplival na jezuitskega generala Roothaana ter na njegovega naslednika Beckxa. Njegovo jasnovidno spoznanje, da je treba politiko zbližanja s slovanskim vzhodom v resnici začeti s podporo nacionalni renesansi slovanskih narodov v okviru habsburške monarhije kot eminentno kulturnemu pojavu, je v obliki skrbno izoblikovanih spomenic redno prihajalo do najvišjega cerkvenega vodstva (Tamborra 1992: 143-144). V spomenici z naslovom *Mémoire sur le schisme et la nationalité slave* je napisal, da je treba slovansko politiko zastaviti "ne več samo z ozirom na Rusijo, ampak na vse slovanske narode; katoliški Slovani naj bodo most pri poskusih spreobrnjenja ločenih Slovanov (Tamborra 1974: 960). Leta 1856 je Gagarin s prijatelji v Parizu s papeževim odobrenjem ustanovil *Oeuvre de St. Cyrille et de Methode*, katere namen je bil pospeševati zedinjenje z ločenimi vzhodnimi brati. Pij IX. je seveda ta prizadevanja podpiral, poleg Gagarinove je potrdil še vrsto drugih bratovščin in cerkvenih združenj, naslovljenih po slovanskih apostolih Cirilu in Metodu, leta 1863 pa je češkim, moravskim in hrvaškim škofijam določil 5. julij kot praznik svetih solunskih bratov.

Literatura:

- Acta 1901: *Acta Gregorii Papae XVI.* I. Rim.
 Blasina, P. 1988: S. Sede, vescovi e questioni nazionali. V: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 3 (1988).
 Conzemius, V. 1985: Kirchen uns Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. V: RR.AA. *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800.* Paderborn.
 Dolinar, F. 1981: Zahvalno romanje katoliških

- Slovencev leta 1881 v Rim – Cirilmetodijska okrožnica Leona XIII. (1880). *Katoliški glas*, 23.7.1981, 3.
 Enchiridion 1997: *Enchiridion delle encicliche* III. Bologna.
 Engel-Janosi, F. 1958: *Österreich und der Vatikan 1846-1918, I, 1846-1903.* Graz-Wien-Köln.
 Gagarin, knez Ivan 1927: *Kraljestvo Božje IV* (1927), 116-120.
 Kerr, D. 1992: Religion, State and Ethnic Identity. V: *Religion, State and Ethnic Groups.* Dartmouth.
 Papp-Szilacyi, J. 1863: *Sermo.* Varadino. V: Arhiv goriške nadškofije, fasc. Altri vescovi- pastorali (1760-1969).
 Pii IX Acta 1866: *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, pars prima, III. Rim.
 Pirjevec, J. 1977: *Niccolò Tommaseo tra Italia e Slavia.* Benetke.
 Pogačnik, J. 1977: *Jernej Kopitar.* Ljubljana.
 Rode, F. 1997: Cerkev, narodnosti in nacionalne manjšine. *Celovski zvon* 54 (1997).
 Roothaan, J. P. 1940: Ad R. P. Iosephum Perkowski 28.7.1841. V: *Epistolae* II. Rim.
 Tamborra, A. 1974: Jernej Kopitar a Roma (1842-1843). V: *Storiografia e storia, Studi in onore di Eugenio Duprè Theseider.* Rim.
 Tamborra, A. 1992: *Chiesa cattolica e ortodossia russa.* Milan.
 Traniello, F. 1992: Religione, nazionalità e sovranità nel risorgimento italiano. V: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2 (1992).
 Trdina, J. 1952: *Zbrano delo V.* Ljubljana.
 Villafranche, J. M. 1883: *Pie IX, sa vie, son historie, son siecle.* Lyon.
 Winter, E. 1950: *Russland und die slawischen Völker in der Diplomatie des Vatikans 1878-1903.* Berlin.

1. "Prepričani smo, da ta narod (nemški, op. pis.), ki je upravičeno ponosen na svojo narodnost, ne bo zastavil svojega ponosa v krvave spopade z italijanskim narodom, marveč raje v to, da ga bo plemenito priznal kot svojega brata. Oba naroda sta nam enako draga kot sinova, radi bi ju videli oba zadovoljna v njunih naravnih mejah." Prim. Villafranche 1883: 69-70.
2. Pokazatelj nepoznavanja dejanskega stanja je na primer podatek, da je v nekem uradnem pismu po letu 1859 Pij IX. Ljubljano imenoval "urbs germanica". Prim. Trdina 1952: 308.
3. Pismo Kongregacije je bilo namenjeno tržaškemu škofu Andriji Sterku. Prim. Blasina 1988: 488-489.
4. Schlegel je leta 1824 napisal predgovor h knjigi H. J. Schmitta *Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche*, v katerem je poudaril dogmatsko istovetnost zahodne in vzhodne Cerkve ter spodbudil njuno zedinjenje. Prim. Tamborra 1992: 56-57.