

KATOLIŠKA LEVICA IN MARKSIZEM V SLOVENIJI PO II. VATIKANSKEM KONCILU: IDEOLOŠKA KONTAMINACIJA IN NJENE POLITIČNE POSLEDICE

Jure RAMŠAK

Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Garibaldijeva 1, 6000 Koper, Slovenija
e-mail: jure.ramsak@zrs.upr.si

IZVLEČEK

Z normalizacijo odnosov med rimskokatoliško cerkvijo in državo oz. SFRJ in Svetim sedežem, ki je dobila svoje formalno obeležje z beograjskim protokolom leta 1966 in navezavo diplomatskih odnosov na najvišji ravni leta 1970, so bili hkrati dani pogoji za vzpostavitev dialoga med generacijo mlajših marksistov in teologov. Temu je bil naklonjen razvoj dogodkov tako na mednarodnem prizorišču (od nove doktrine papeža Janeza XXIII, preko delovanja t.i. Pavlove družbe, do t.i. teologije osvoboditve in na drugi strani dialogu naklonjena stališča marksističnih filozofov kot Ernst Bloch in Roger Garaudy ali italijanske komunistične partije pod Enricom Berlinguerjem), kot ideološki in politični kontekst v Jugoslaviji in še posebej v Sloveniji (samoupravni socializem s poudarjeno noto »humanističnega marksizma«, razvoj sociologije religije, spremembe v republiškem političnem vodstvu).

Odnos do marksizma oz. specifično do samoupravnega socializma, ki je v središču tega prispevka, se je pri povojni generaciji teologov, ki je v 60. letih izhajala iz skupne koncilske usmerjenosti, v 70. letih jasneje profiliral. Medtem, ko se je večji del posvečal študiju jugoslovanskega marksizma z namenom učinkovitejše kritike režima, je del teologov in laičnih izobražencev vse bolj prepoznaval prednosti zlasti jugoslovanskega socializma in v krščanstvu iskal motivacije za vključitev vernikov v njegovo izgradnjo. Predstavniki »socialistične teologije« so bili dejansko vselej številčno osamljena skupina znotraj pretežno konservativne slovenske Cerkve, ki pa jim je odmevnost dajala dejstvo, da je njihov voditelj Vekoslav Grmič zasedal mesto mariborskega pomožnega škofa. Zaradi tega je bil na eni strani pod stalnim pritiskom cerkvene hierarhije znotraj Jugoslovanske škofovske konference in Vatikana, na drugi strani pa figura na šahovnici v strategiji »diferenciacije«, ki so se je bolj ali manj prikrito posluževale slovenske oblasti v odnosu do cerkvenega vodstva.

Ključne besede: krščanstvo, teologija osvoboditve, samoupravni socializem, socialistična teologija, Vekoslav Grmič

LA SINISTRA CATTOLICA E IL MARXISMO IN SLOVENIA DOPO IL CONCILIO VATICANO II: LA CONTAMINAZIONE IDEOLOGICA E LE SUE CONSEGUENZE POLITICHE

SINTESI

Con la normalizzazione dei rapporti tra la Chiesa Cattolica Romana e lo Stato, ovvero tra la Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia e la Santa Sede, che ebbe il suo riconoscimento formale con il protocollo di Belgrado del 1966 e con l'allacciamento, nel 1970, dei rapporti diplomatici al massimo livello, si crearono le condizioni per l'instaurazione di un dialogo tra i teologi e la generazione dei giovani marxisti. A ciò contribuì sia lo sviluppo degli eventi sulla scena internazionale (dalla nuova dottrina di papa Giovanni XXIII all'attività della Compagnia di San Paolo, alla cosiddetta teologia della liberazione e, dall'altra parte, le posizioni favorevoli al dialogo di filosofi marxisti come Ernst Bloch e Roger Garaudy o del partito comunista italiano sotto la segreteria di Enrico Berlinguer), sia il contesto ideologico e politico in Jugoslavia ed ancor più in Slovenia (il socialismo autogestito con un'accentuata nota di »marxismo umanista«, gli sviluppi della sociologia della religione, i cambiamenti nella leadership politica repubblicana).

L'atteggiamento nei confronti del marxismo o, più specificatamente, nei confronti del socialismo autogestito, che è al centro del presente contributo, acquisì un profilo più definito negli anni '70 con quella generazione di teologi del dopoguerra che negli anni '60 si era fondata sui comuni orientamenti conciliari. Mentre la maggior parte di questi studiosi si dedicava allo studio del marxismo jugoslavo allo scopo di elaborare una critica più efficace al regime, un certo numero di teologi e di intellettuali laici andava sempre più riconoscendo i vantaggi soprattutto del socialismo jugoslavo e cercava nel cristianesimo le motivazioni atte ad includere i credenti nel processo di costruzione del socialismo stesso. I rappresentanti della »teologia socialista«, continuavano ad essere di fatto un gruppo isolato e numericamente limitato all'interno della Chiesa slovena prevalentemente conservatrice, ma godevano di visibilità grazie al fatto che la loro guida, Vekoslav Grmič, ricopriva il ruolo di vescovo ausiliare di Maribor. Per questo egli subiva da un lato le costanti pressioni delle gerarchie ecclesiastiche all'interno della conferenza episcopale jugoslava e del Vaticano, dall'altro si trovava ad essere una figura sulla scacchiera della strategia »della differenziazione«, di cui si servivano più o meno occultamente le autorità slovene nei loro rapporti con le gerarchie ecclesiastiche.

Parole chiave: cristianesimo, marxismo, socialismo autogestito, teologia della liberazione, teologia socialista, Vekoslav Grmič

UVOD

Marksistična filozofija in komunistična ideologija sta, odkar sta se pojavili sredi 19. stoletja, veljali za nevaren pojav, s katerim naj katoliki ne bi imeli nič skupnega. Katoliška socialna doktrina je od okrožnice *Syllabus Errorum* (1864) zavračala komunizem kot doktrino, ki je v popolnem nasprotju z naravnim zakonom. Najbolj odločno obsodbo boljševiskega »ateističnega komunizma« je izrekel papež Pij XI. v okrožnici *Divini Redemptoris* (1937), kjer je zapisal, da komunizem, ki je v nasprotju z razumom in božjim razodetjem, spodkopava temelje krščanske civilizacije. Vernike, zlasti mlade, ogorčene nad mizernimi življenjskimi pogoji, je posvaril pred varljivimi obljubami »psevdo-idealov pravičnosti, enakosti in bratstva« (*Divini Redemptoris*, 1937, § 8, 58).¹ Pijevo opozorilo, da nihče, ki želi ohraniti krščansko civilizacijo, ne sme na kakršenkoli način sodelovati s tem gibanjem, je nato udejanjil njegov naslednik Pij XII., ki je leta 1949 ekskomuniciral vse vernike, ki so bili podporniki ali člani komunističnih partij.

Na drugi strani je Marx 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 za Marxa brez pomena, saj naj bi z revolucionarno osvoboditvijo dokončno odmrila 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« nasledniki, od Engelsa prek Lenina do aktivistov sovjetske *Lige militantnih ateistov*, 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 »svete trojice« (Marx-Engels-Lenin), imajo svoje kulte (partijske voditelje) in verjamejo v »zveličavnost« dialektične pojmovane Zgodovine (Buchowski, 2001, 41).

Ugodnejše okoliščine za interakcijo med večinsko svetovno veroizpovedjo in marksizmom kot tedanjim sekularnim *Grand narrative* so nastopile šele z nastopom papeža Janeza XXIII. in sklicem II. vatikanskega koncila (1962–1965) na eni strani ter razvojem marksističnega humanizma na drugi strani. Najbolj aktivno obdobje prepletanja načel krščanstva in marksizma je s pojavom t.i. teologije osvoboditve v Latinski Ameriki in njenih evropskih različic nastopilo od konca šestdesetih do konca sedemdesetih let, ko se je pod idejnim vodstvom mariborskega pomožnega škofa Vekoslava Grmiča (1923–2005) tudi v Sloveniji izoblikovala t.i. *socialistična teologija*, ki je v središču pričujočega prispevka. Kot teologija zemeljskih stvarnosti ni sledila le antropološki usmerjenosti koncilске prenovе in sočasnim svetovnim teološkim tokovom, ampak so se v njej bistveno odražale tudi tedanje družbene razmere na Slovenskem (Kovačič Peršin, 2013, 285–286). Ravno ta sočasna vpetost v okvir Zahodne teologije na eni strani in delovanje znotraj

1 Funkcijo ideološkega obračunavanja s privrženci komunizma, pa tudi s podporniki krščanskega socializma je v tridesetih letih prevzela predvsem Katoliška akcija. O njenem delovanju na Slovenskem glej: Mithans, 2011; 2014.

socialističnega družbenega okvirja na drugi strani predstavlja posebnost, ki si zasluži podrobnejšo obravnavo. Slovensko srečanje med krščanstvom in marksizmom namreč predstavlja posebnost med socialističnimi državami, saj je šlo za razliko od nekaterih vzhodnoevropskih izrazito prorežimskih krščanskih združenj, kot je bila češka *Křesťanská mírová konference* ali poljski *Pax* (gl. Luxmore, Babiuch, 1999, 164), za pojav bolj podoben gibanjem angažiranih kristjanov na Zahodu (gl. Hebblethwaite, 1977), a vendarle vpet v jugoslovansko izvedbo socializma v praksi. S svojim delovanjem je socialistična teologija zavzela posebno mesto v sicer ambivalentni politiki jugoslovanskega režima do vernikov, ki si je ravno v času sedemdesetih let skušala pridobiti lojalnost katolikov in najti v Vatikanu svojevrstnega zaveznika pri politiki neuvrščenosti (Pirjevec, 2011, 571–572), zato lahko pri približevanju med marksizmom spremljamo tudi pomembne notranje in zunanje politične implikacije tega procesa.

Z namenom prikaza ozadja pojava socialistične teologije in njenih političnih posledic so v članku najprej prikazane spremembe socialne doktrine RKC pod papežema Janezom XXIII. in Pavlom VI., razvoj Zahodnega marksističnega humanizma in misli nekaterih nosilcev dialoga med kristjani in marksisti, kar je skupaj pogojevalo obravnavano srečanje med krščanstvom in marksizmom in hkrati predstavljalo glavne referenčne točke slovenskih socialističnih kristjanov. Na podlagi ključnih teoloških besedil iz revije *Znamenje*, katerih avtor je bil v največji meri Grmič sam, je prikazana recepcija marksizma in še zlasti njegove jugoslovanske samoupravne izvedbe ter način kako naj bi se slovenski katoliki vključili v to družbeno stvarnost. S pomočjo arhivskih virov različnih partijskih organov, od posameznih komisij do Centralnega komiteja, je orisan tudi odziv partije na pojav z marksizmom kontaminiranega krščanstva, ki je na načelni ravni deloval kot potrditev pravilnosti njene politike do vernikov, v primeru uresničenja vseh svojih političnih potencialov v večinsko katoliški slovenski družbi pa bi bržkone pomenil nevarnost za ohranitev njene ideološke hegemonije. To je poleg spremembe v politiki Vatikana po izvolitvi Janeza Pavla II., ki je hitro našla skupni jezik s prevladujočimi konservativnimi tendencami v slovenski RKC, pomenilo tudi ključno omejitev in nazadnje skorajda popolno izolacijo socialistične teologije in njenega ključnega nosilca.

OD DIALOGA RKC S SVETOM DO SODELOVANJA Z MARKSISTI

S povečevanjem odprtosti v svet, ki jo je v RKC sprožil papež Janez XXIII. (pontifikat 1958–1963), se je na začetku šestdesetih let pričel spreminjati tudi rigidni odnos do komunizma, značilen za obdobje papeževanja Pija XII. (1939–1958). V zvezi z odnosom do komunizma je bilo verjetno najbolj pomembno določilo v okrožnici *Pacem in terris*, kjer je bilo zapisano, da je potrebno ločiti med »napačno filozofijo narave, izvora in namena človeka in sveta« in ekonomskimi političnimi gibanji, četudi ta temeljijo na teh filozofijah. Ob tem je papež Roncalli kljub opozorilu italijanskih prelatov o nevarnosti ideološke kontaminacije z marksizmom izpostavil spremenjene okoliščine, v katerih takšna gibanja delujejo, in poudaril pozitivnost nekaterih njihovih elementov kot izraz pravičnih teženj človeka (*Pacem in terris*, 1963, §159). Apostolska konstitucija *Gaudium et spes*, sprejeta ob koncu II. vatikanskega koncila, se je hkrati s priznavanjem avtonomije zemeljskih

stvarnosti in ločitve Cerkve od države zavzela tudi za dialog s tistimi, ki razmišljajo »o socialnih, političnih ali celo verskih zadevah« drugače kot kristjani (Gaudium et Spes, 1965, §28). Poleg določil iz te konstitucije, ki so govorila o dolžnostih (zasebne) lastnine in pravicah delavcev (prevlada človekovega dela nad kapitalom), je bila v socialnem smislu verjetno najbolj pomembna okrožnica *Populorum progressio* (1967), ki so jo mnogi videli kot najbolj »levičarsko« papeško encikliko. Pavel VI. (pontifikat 1963–1978) se je v njej obregnil ob svetovni kapital kot ključni motiv ekonomskega razvoja in tekmovalnost kot vrhovno načelo ekonomije ter pozval k premoščanju neenakosti. Načela papeške okrožnice so imela poseben pomen za južno Ameriko, kjer so nekateri škofje pričeli povezovati biblijsko osvoboditev zatiranih ljudstev z aktualno osvoboditvijo revnih množic Latinske Amerike izpod ekonomske nadvlade bogatega Severa. Potrditev svoje usmeritve so našli v dokumentu *De Iustitia in Mundo* (1971), kjer je škofovska sinoda poudarila, da je »akcija v imenu pravičnosti in sodelovanja pri spreminjanju sveta« oz. za »osvoboditev iz zatiranja« konstitutivni del oznanjanja evangelija (McGovern, 1990, 39).

Privlačnost socialistične in celo marksistične misli za katolike je s premiki na področju teorije in prakse zahodnih komunističnih gibanj na začetku sedemdesetih let postala tako aktualna, da se je na ta izziv odzval tudi papež Pavel VI. Ob osemdeseti obletnici enciklike *Rerum Novarum* je v apostolskem pismu *Octogesima adveniens* (1971) pogojno dopustil sodelovanje katolikov znotraj socialističnega gibanja, pri čemer bi se morali kljub očitnim razlikam med posameznimi izrazi socializma (prizadevanje za pravičnejšo družbo, zgodovinsko gibanje s svojo politično organizacijo in ideologija samozadostnega človeka) zavedati neobhodne povezanosti vseh treh nivojev in prilagoditi svoj angažma na način, da ohranjajo odprtost za duhovnost. Podobno je tudi glede marksizma posvaril pred njegovim ločevanjem kot metodo analiziranja in spreminjanja družbe na eni strani ter ideologijo historičnega materializma in politiko enopartijske diktature na drugi strani. Po papeževi razlagi je lahko marksizem služil kristjanom pri spraševanju o lastni aktivnosti, medtem ko bi bilo po njegovem iluzorno sprejeti določene elemente marksistične analize in ob tem spregledati navezavo na materialistično ideologijo ter sprejeti načelo razrednega boja brez zavedanja o nevarnosti približevanja nasilju in totalitarizmu (*Octogesima adveniens*, 1971, §31–34). Čeprav je papež Montini podal nedvoumno svarilo proti spreminjanju sveta na marksistični osnovi, je vendarle, kot so opažali tedanji opazovalci, socialističnim gibanjem previdno prižgal rumeno luč, kar je bila vsekakor novost v zgodovini Cerkvenega soočanja s to politično ideologijo (McGovern, 1990, 39).

Na drugi strani so premiki v marksistični filozofiji v šestdesetih letih imeli določene politične implikacije, ki so naznanjale drugačen odnos (Zahodnih) komunistov do religije in do vernikov. Najbolj je klasična stališča marksizma-leninizma omajal t.i. marksistični humanizem, temelječ na misli mladega, »metafizičnega« Marxa. Toda pri tem je potrebno poudariti, da so bili nosilci marksističnega humanizma, ki so se med letoma 1965 in 1967 srečevali s krščanskimi sogovorniki na kongresih v organizaciji *Paulusgesellschaft*,² predvsem revizionisti, ki niso uživali zaupanja svojih matičnih partij, tako zahodno kot

2 V Salzburgu (1965), na Kimskem jezeru pri Münchnu (1966) in v češkoslovaškem letovišču Mariánské Lázně (1967).

vzhodnoevropskih. Med njimi je prednjačil francoski filozof Roger Garaudy, ki je iskal pri krščanstvu »skrito agendo« in ga želel osvoboditi Nietzschejeve oznake »platonizma za mase« (Hebblethwaite, 1977, 26).³ Enega izmed temeljev dialoga med marksisti in kristjani je postavil nemški filozof Ernst Bloch, ki je svojim sekulariziranim *načelom upanja* povezal ateizem in »mesijanstvo« (Green, 1969, 134). Sekularizirano upanje je bilo zanj, čeprav ateista, nadaljevanje biblijskega upanja očiščenega regresivnosti, ki lahko prispeva k procesu človekovega osvobajanja (Raulet, 1976, 77). V dialogu z marksističnimi revizionisti je nemški jezuit Karl Rahner opozoril na distinkcijo med krščanskim upanjem in marksistično utopijo, vendar ob tem poudaril, da si obe viziji prihodnosti nista v nasprotju, ker sta na različnih nivojih. Kot ga je dopolnil njegov učenec Johannes B. Metz, je marksizem za kristjane sprejemljiv kot izziv, ki jih lahko zbudi iz individualizma, »privatizacije upanja« in politične neodločnosti v aktivno spreminjanje sedanjosti (Hebblethwaite, 1977, 28–33).

Kratkotrajno obdobje otoplitive ali vsaj nepopolne jasnosti glede odnosa Cerkvenih avtoritet do socializma in marksizma so izkoristili predvsem v južni Ameriki, kasneje pa tudi v Evropi, kjer so se izoblikovala gibanja katoliških privržencev socializma, ki so imela velik vpliv tudi v Sloveniji. Pristaši teologije osvoboditve, ki jo je v začetku sedemdesetih let utemeljil perujski dominikanec Gustavo Gutierrez, so se pri svoji zavezanosti k radikalnemu premagovanju revščine poleg biblijske paradigme o božji rešitvi zatiranih in k Tomažu Akvinskem, zgledovali tudi po Marxovem konceptu *praxis*, ki so ga aplicirali na krščansko načelo ljubezni (Kirwan, 2012, 247; Kruk, 1991, 9). Socialna krivičnost zanje ni bila etično nevtralna, ampak je predstavlja greh, ki ga je potrebno s spreminjanjem razmer na svetu premagati (Kruk, 1991, 10, 14). Pri tem je bilo revolucionarno nasilje, čeprav ni edini način doseganja sprememb, zanje legitimni odgovor na institucionalno nasilje v represivnih družbah. Sprejemanje dialektičnega strukturalizma kot metode razlage družbenih razmer in njihove radikalne spremembe ter njihovo sodelovanje s socialističnimi uporniki pa še ni pomenilo sprejemanja materialistične filozofije in še manj sovjetskega partijskega birokratizma (Burns, 1992). V nasprotju z določenimi skupinami vernikov, ki so na podlagi materialističnega branja Biblije, razbirali skupne poteze krščanstva in marksizma, Gutierrez ni govoril o stapljanju obeh nazorov, ampak o njihovem dopolnjevanju, pri čemer je računal na revizijo dogmatičnega marksizma in njegovega razumevanja vloge religije (Hebblethwaite, 1977, 10, 52).

3 Družina, 4. 7. 1971: Kristjani in ideologije, 2. Odpadnik od Komunistične partije Francije je nasprotoval materialističnemu zavračanju religije in izpostavil njen pomen pri odgovarjanju na transcendentna vprašanja, ki pa jih daje na mitski in dogmatičen način, brez upoštevanja historičnih in socialnih okoliščin. Religija je zato po njegovem mistificirani človeški projekt, saj se verniki ne zavedajo materialnih pogojev iz katerih izraža. Marksizem podobno kot krščanstvo stremi k spreminjanju sveta, ne le z družbeno reorganizacijo, ampak po Garaudyju tudi z duhovno prenovo, ki bo osvobodila človeka. Zastavlja si ista vprašanja kot krščanstvo, vendar jih kot kritična filozofija ne spreminja v odgovore (Robinson, 2013). V sedemdesetih letih se je s knjigama *L'Alternative*, kjer je združeval marksistično in krščansko aspiracijo in *Parole d'homme*, ki jo končuje s stavkom »Kristjan sem!«, še bolj približal pomenu krščanske odprtosti, ljubezni in upanja za spreminjanje sveta po Marxovem receptu (Garaudy, 1977). Idejna izhodišča dialoga med marksizmom in krščanstvom, iz katerih je izpeljeval potrebo po novi politiki evrokomunistov do vernikov, je že leta 1966 predstavil tudi v okviru *Seminarja za aktualne probleme socializma* na ljubljanski Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo (Roter, 2013, 254).

Ključno vlogo pri prenosu načel teologije osvoboditve v Evropo je odigralo aprila leta 1972 v Čilu ustanovljeno gibanje *Kristjani za socializem*, čigar težišče se je po padcu Allendeja preneslo v Evropo, kjer je našlo svoje podpornike med levičarskimi skupinami katolikov zlasti v Italiji, Španiji in Franciji. V kolikor so se španski pristaši Gibanja še v času Francovega režima sicer distancirali od krščanskega socialnega nauka in papeških okrožnic ter denuncirali povezavo med RKC in krščansko-demokratskimi strankami oz. kapitalizmom, je do najbolj očitnega *stapljanja* načel marksizma in krščanstva prišlo v Italiji (Hebblethwaite, 1977, 65). Za njegovega tamkajšnjega voditelja Giulia Girardija, ki je leta 1977, potem ko so ga odpustili z mesta docenta na vseh katoliških univerzah, kot duhovnik doživel še *sospensione a divinis*, je bilo vprašanje ali je krščanstvo kompatibilno z marksizmom popolnoma odveč, saj je trdil, da so on in somišljeniki marksisti »pravzaprav zato, ker so kristjani« (Mulazzi Giammanco, 1989, 131).

V kolikor so se sicer maloštevilni italijanski radikalni katoliki najbolj približali revolucionarni poziciji, se je komunistična partija Italije od načel marksizma-leninizma najbolj oddaljila, zato ne preseneča, da je ravno v tej državi prišlo do najtesnejšega približanja med pripadniki obeh »cerkva« (cf. Crainz, 2009). V svojem namenu, da postane masovna partija in okrog sebe pritegne široko koalicijo, se je njen voditelj Palmiro Togliatti že v začetku šestdesetih let odmaknil od Gramscijevih stališč o religiji in ji priznal potencial pri obnovi družbe na socialistični osnovi (Mulazzi Giammanco, 1989, 58). Največji korak k *laizaciji* partije je naredil generalni sekretar Enrico Berlinguer, ki je leta 1977 v pismu škofu Betazziju poudaril, da so dela marksizma osnova, ki navdihuje delavski boj povsod po svetu, vendar pa konkretna politika ne zapoveduje določene filozofije, posebno ne materialistične metafizike in ateistične doktrine.⁴ To izhodišče je v naslednjih letih postalo tudi programska osnova vodilne evrokomunistične partije, kjer je bila poudarjena distinkcija med ideologijo in politiko, dopuščena identifikacija z več tipi marksizma in sprejemanje pluralnosti različnih kultur (Mulazzi Giammanco, 1989, 58). S tako jasno definiranimi stališči je želel Berlinguer odgovoriti na vse pomisleke pred ortodoksni »marksizmom institucij« in »marksističnim integritetom«, ki jih je že na kongresih Paulugesellschaft izpostavljala Girardi (Hebblethwaite, 1977, 32). Zagotovila, da prihodnja socialistična država ne bo niti antiteistična niti teistična in se bo bistveno razlikovala od obstoječih realsocialističnih držav v vzhodni Evropi, pa niso zadovoljila italijanske škofovske konference, ki se je spričo sodelovanja katolikov na partijski volilni listi leta 1976 spustila v polemiko na straneh časopisa *Civiltà Cattolica*. S poudarkom na izključujočem se udejanjanju vere in politične zavezanosti ateističnemu gibanju so posvarili vernike pred ekskomunikacijo. Opat Giovanni Franzoni je bil prisiljen podobno kot Girardi zapustiti duhovniške vrste, »rdeči« ravenški nadškof Salvatore Baldassari pa je moral odstopiti (Hebblethwaite, 1977, 67–68).

4 ARS-537, 1096, 1125, Enrico Berlinguer odgovara na »otvoreno pismo« biskupa iz Ivrije.

KRŠČANSTVO IN MARKSIZEM V SAMOUPRAVNEM SOCIALIZMU: TRDNOST IN POROZNOST IDEOLOŠKIH LOČNIC

Prvi poskusi dialoga

Po drugi svetovni vojni se je položaj RKC kot »hrbtenice opozicije« in njenih vernikov popolnoma spremenil. Komunistične oblasti so se pri udejanjanju svoje politike, ki je zahtevala sprejetje socialistične stvarnosti in sprva celo ločitev nacionalne cerkve od Svetega sedeža (Režek, 2005, 113–114), v kombinaciji z administrativnimi ukrepi posluževale predvsem t.i. diferenciacije v vrstah RKC. V ta namen so z vsemi silami podprli ustanovitev Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov septembra 1949, kjer so se zbrali člani OF in drugi socializmu bolj naklonjeni⁵ duhovniki in teologi (Stanko Cajnkar, Jože Lampret, Janez Janžekovič, Franc Saleški Finžgar, Mihael Toroš idr.), v naslednjih letih pa se jim je iz razlogov kot so bili zdravstveno in socialno zavarovanje, pravica do poučevanja verouka v šolah, denarna pomoč pri obnovi cerkva ali celo izpustitev iz zaporu pridružila kar polovica slovenske duhovščine (Režek, 2005, 104–105). Kljub vlogi pasivnega podpornika pri udejanjanju politike do religije in vernikov, ki jo je društvu namenil vladajoči režim, so posamezniki v društvu in njegovi reviji *Nova pot* od začetka petdesetih let dalje postavljali osnovo za dialog med kristjani in marksisti. Med njimi je bil najbolj prodoren filozof in teolog dr. Janez Janžekovič, ki se je v seriji prispevkov ukvarjal z odnosom med obema ideologijama. Vez med njima naj bi se odražala predvsem v etiki, saj naj bi po njegovem marksizmu privzel takšno etiko (ideal ljubezni in žrtvovanja za bližnjega), kot je bila izoblikovana v krščanstvu (Stres, 1976, 8). Krščanski in marksistični nazor imata po Janžekovičevi razlagi sicer različne podlage za utemeljitev človekove etike, vendar je obema skupna družbena podlaga urejena socialistična skupnost (Juhant, 2002, 52). Z razločevanjem med marksizmom kot svetovnim nazorom komunistov in socializmom kot družbenoekonomskim redom, kar je tudi kasneje služilo kot element povezovanja, se je Janžekovič postavil na stališče, da je slednji sprejemljiv tudi za kristjane. Zanj torej ni bil glavni nasprotnik komunizem, ampak zgolj ateizem (Juhant, 2002, 53).

5 Predvojno jedro katoliške levice se je oblikovalo predvsem v krogu mariborskih bogoslovcev (Anton Trstenjak, Anton Krošl, Jože Lampret, Franc Šmon, Stanko Cajnkar, Edvard Kocbek), ki so leta 1927 organizirali »križarski seminar« (revija *Križ na gori*). Še v času, ko ga je obiskoval Kocbek, je postal zelo dejaven krščansko socialistični krožek, katerega idejni vodja je bil prefekt bogoslovja dr. Stanko Cajnkar. Svoj angažma, ki so ga zastavili na poglobljenem študiju Marxa, Engelsa in Lenina, so gradili na prepričanju, da ne more biti pravi in dober katoličan tisti, ki ni socialist, s čimer so se postavili na diametralno nasprotno stališče od vodilnega ideologa slovenskega katoliške desnice Aleša Ušeničnika in se obenem oddaljili tudi od misli Janeza Evangelista Kreka (cf. Pelikan, 2010; 2011, 551–552). Duhovnik Franc Šmon, ki je bil v veliki meri zaslužen za prevod Marxovega *Kapitala* v slovenščino (1933), je zaradi svojega aktivističnega delovanja skupaj s slovenskimi komunisti celo večkrat pristal v zaporu (Bratina, Habjan, 1985, 128–129).

Socialistična teologija

Z urejanjem odprtih zadev s Svetim sedežem po diplomatski poti in neposredno z ordinariji (v Sloveniji so komunistične oblasti naše kooperativnega sogovornika v kompromisom naklonjenem ljubljanskem nadškofu Jožefu Pogačniku) se je pomen Cirilmetodijskega društva, ki se je leta 1970 preimenovalo v Slovensko duhovniško društvo, precej zmanjšal in ostal vezan večji del na založniško dejavnost. Njihovo mesto je konec šestdesetih let prevzela skupina teologov mlajše in srednje generacije, ki je pri svoji kritiki prevladujočih konservativnih tendenc v slovenski Cerkvi izhajala iz načel II. vatikanskega koncila. Svoja razmišljanja so objavljali predvsem v novoustanovljeni reviji *Znamenje*, ki je leta 1971 nadomestila revijo *Nova pot*. Glede marksizma sicer niso zavzeli enotnega stališča, vendar socialistične družbene ureditve nikakor niso zavračali v celoti.

Spravljiv odnos do socializma pri mlajši liberalno orientirani generaciji teologov in odprt odnos do religije pri generaciji mlajših sociologov, ki so jo analizirali na marksističnih osnovah, niso pa ji apriori nasprotovali, je v Sloveniji in na Hrvaškem konec šestdesetih let omogočilo 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 (Buchenau, 2005, 558; Roter, 2013, 236).

Ob vprašanju spoštovanja človekovih pravic vernikov in njihovega političnega predstavnštva, ki se je zaostriло zlasti v začetku sedemdesetih let, je prišlo, kot je poimenoval Z. Roter, do spora na katoliški levici. Med slovenskimi »progresističnimi« 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 institucionalne RKC.⁶ 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 etičnimi načeli nastopajo kot državljani-posamezniki) in Truhlarjevo stališče o potrebnosti organizirane kritike stranpoti socialistične ureditve s strani kristjanov.⁷ Večina »progresistov« je pritegnila drugemu modelu (Franc Rode, Franc Perko, Rudi Koncilijski, Tone Stres, Franček Križnik) in v sedemdesetih ter osemdesetih letih zastavila celovito kritiko nespoštovanja pravic vernikov v jugoslovanski družbi, čeprav se samoupravnemu socializmu vsaj formalno niso odrekli. Svoj angažma so konec sedemdesetih let uglasili

6 ARS-1589/IV, 547, 5734, Magnetogram 2. seje komisije predsedstva CK ZKS za idejno in teoretsko delo v Zvezi komunistov, 18. 7. 1979, 1/14.

7 ARS-353, POV-32, 19/75, Informacija o nesoglasjih v uredništvu revije za verska vprašanja »Znamenje«. Modernistično usmerjeni jezuit Vladimir Truhlar, profesor na rimski Gregorijani, se je komunističnim oblastem precej zameril s svojo knjigo *Katolicizem v poglobitvenem procesu* (1971), že pred tem pa se je konfrontiral z Grmičem, ko je ta zavrnil njegovo tezo, da marksizem prodira v vse pore družbe in bi zato morala v obrambo katoliškega izročila nastopiti Mohorjeva družba, ki je tedaj veljala za jedro »progresistične skupine« teologov (ARS-353, POV 32, 19/75, Zabeležka o razgovoru z mariborskim pomožnim škofom dr. Vekoslavom Grmičem, 7. 8. 1975).

s poudarjeno protikomunistično politiko papeža Janeza Pavla II. in se zopet zblížali z večinskim konservativnim delom slovenske duhovščine.

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. Zavedati se moramo, da je bila pospeševalec povezovanja majhna skupina teologov in laičnih izobražencev, ki ji je dajal ton in prepoznavnost predvsem leta 1968 posvečeni mariborski pomožni škof Vekoslav Grmič (Rafko Vodeb, Pavel Bratina, Stan-ko Cajnkar, Vitko Musek, France Vodnik, Marko Dvořák, Janez Mlakar, Jože Rajhman). Svojo teološko misel, ki jo 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 *»soočnje 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«* (Grmič, 1986, 20, 81). Na bistveno razliko v izhodišču ostalih slovenskih teologov, ki so se »po službeni dolžnosti« ukvarjali z marksizmom in socialistično družbeno prakso, kaže že izbira imena »socialistična teologija«, kjer je poudarjeno »oplajanje« s socialistično mislijo, namesto imena »teologija socializma«, ki bi po Grmičevi razlagi pomenila statično ocenjevanje socializma z vidika teologije (Grmič, 1986, 82).

Grmič se ji pri svojih razmišljanjih skliceval predvsem na nemške katoliške in protestantske teologe (Dietrich Bonhoeffer, Heribert Mühlen, Helmut Gollwitzer, Jürgen Moltmann, Johann B. Metz) in njihovo poudarjanje humanizma (zlasti marksističnega), po katerem da se uresničujejo »evangelijski zemeljsko-družbeni cilji«. Podobno je bilo tudi zanj krščanstvo popolni humanizem, ki izhaja iz učlovečenja boga (Grmič, 1986, 85–86, 111). »Alternative človek ali Bog« po Grmiču ne more biti, saj *»človek preprosto v duhu evangelija ne more služiti Bogu, ne da bi služil človeku in svetu, ne more skrbeti za svoje zveličanje, ne da bi skrbel za ta svet in božje kraljestvo na zemlji«* (Grmič, 1986, 112). Na podlagi skupne usmerjenosti marksističnega humanizma in krščanstva k človeku je Grmič izpeljal nedvoumen sklep o odnosu med obema nazoroma: *»Pristno krščanstvo in pristen marksizem sta si mnogo bližje kakor dogmatizem obeh nazorov ali popačeni nazori na obeh straneh. Rekli bi lahko celo, da je pristno krščanstvo v več pogledih bližje pristnemu marksizmu kot krščanskemu dogmatizmu in integrizmu«* (Grmič, 1986, 139). Oba sta, sledeč Grmiču, po svojem bistvu usmerjena v prihodnost, njun najmočnejši skupni element pa bi morala biti razsežnost upanja, ki ga je krščanska ljubezen pod vplivom grške filozofije izgubila in tako postala nemočna. Upanje bi moralo po Grmiču kristjanom pomeniti pobudo za revolucionarno ukrepanje, na kar jih napeljujejo znamenja časa, ne pa *opij* v smislu odvrčanja od zemeljskih upov prihodnosti (*»Kdor resnično upa v 'abso-*

lutno prihodnost', upa tudi v njene absolutne odseve v sedanjosti») (Grmič, 1979, 147). Izhajajoč iz omenjene bližine med obema nazoroma je za cilj delovanja socialistične teologije postavil prebujanje zavesti med ljudmi, »da je marksistični socializem v nekem pogledu 'sekularizirano krščanstvo' in 'sekularizirana eshatologija'«, ki bo kristjana spomnilo na pozabljene vrednote svobode, enakosti in bratstva ter ga pripravilo na spreminjanje sveta (Grmič, 1986, 89).

Opazno manj kot skupnim elementom med krščanstvom in marksizmom oz. njuni skupni osnovi za spreminjanje aktualnih razmer se je Grmič posvečal ključnima razvojnima med njima – marksistični kritiki religije kot alienacije in še manj konceptu razrednega boja. Marxovo videnje religije je razlagal kot posledico socioloških ocen (protestantske) vere tedanjega časa, pri čemer pa ni zanikal njene upravičenosti v določenih ozirih, zaradi česar bi jo morali kristjani sprejeti kot priložnost za očiščenje lastne vere in s tem spodbuditi marksiste k ponovnemu razmisleku o vlogi religije v socialistični družbi. Kristjan namreč, sledeč Grmiču, lahko in celo mora sprejeti ateizem kot zahtevo humanizma (*»Kolikor religija nasprotuje resničnemu humanizmu, jo je potrebno odpraviti«*), pri čemer je imel v mislih odpravljanje vere kot ideologije vladajočega razreda (Grmič, 1979, 170–177). Socialistično angažiranje katolikov v Južni Ameriki, pa tudi preživetje religije v »brezrazredni« (realsocialistični) družbi mu je pri tem služilo kot dokaz, da je religija lahko motivacija za spreminjanje sveta v duhu socializma (Grmič, 1986, 102). Tovrstnim argumentom so na podlagi množičnega sodelovanja kristjanov v NOB pritrjeval tudi marksistični sociologi, vendar je religija tudi v socialistični oz. bodoči brezrazredni družbi v uradnih naziranjih ostala sprevrnjen pojav sam po sebi, zato se je Jože Lebar v reviji *Znamenje* spraševal ali je smrt religije res nujni pogoj za samouresničenje človeka in s tem nakazoval na potrebo, da Marxovi izreki o religiji, »pogosto pobarvani s psevdometafiziko«, ne bi smeli biti zadnja beseda za sodobne marksiste (Lebar, 1973, 47–50).

Toda Grmič sam je bil eden izmed redkih teologov, ki so skorajda v popolnosti pristajali na uradni odnos ZK do RKC in njenih vernikov. Zadovoljil se je s Kardeljevimi stališči, pri čemer se je popolnoma strinjal tudi z njegovo klavzulo, da si verniki sami določajo meje svoje svobode. Kot predan nasprotnik klerikalizma – Franc Šetinc mu je priznaval celo, da je njegova definicija klerikalizma ostrejša od komunistične⁸ – je namreč povsem soglašal s svarilom ZK, da se RKC ne sme spremeniti v sredstvo za protisocialistično akcijo (Grmič, 1986, 99). Po njegovem bi moralo biti za kristjana samoumevno, da jemlje v obzir druge, torej da sprejema socialistično pojmovanje svobode, čeprav je bilo krščanstvo po njegovem opažanju prežeto z liberalistično meščansko miselnostjo.⁹ Sledeč Grmiču, so vzroki nezaupanja do vernikov koreninili v zgodovinski obremenjenosti in negativnem zadržanju vodstva RKC do socializma ter hkrati tudi v sektaštvu v vrstah komunistov. Zaradi tega bi se morali verniki po njegovem še toliko bolj dokazovati s svojim socialističnim prizadevanjem in pri tem s pridom uporabljati svoje pravice, ki so jih v sedemdesetih letih podčrtali vodilni politiki ZKS (Grmič, 1986, 99). Kritike

8 ARS-1589/IV, 291, 1082, Seminar za sekretarje komitejev občinskih konferenc in medobčinskih svetov ZKS, 28. 10. 1975, 4/6.

9 Delo, 17. 10. 1981: Sožitje, ki nekdaj ni bilo mogoče.

deficita pri spoštovanju teh pravic v vsakodnevni družbeni praksi je povezoval s protisocialističnimi izpadi, zato je kot rektor mariborskega bogoslovja bil pripravljen poseči tudi po prepovedi ponavljanja kritično izstopajočih prispevkov na Teološkem tečaju za študente in izobražence.¹⁰ Tudi v funkciji mariborskega pomožnega škofa je ob različnih priložnostih, tako znotraj Jugoslovanske škofovske konference kot v tujini, branil odnos ZK do vernikov. Na predavanju v nemškem Dortmundu je denimo leta 1978 zatrdil, da v Sloveniji in Jugoslaviji ni v nobenem primeru stanje Cerkve slabše kot v deželah, »kjer se govori o največji svobodi za njeno dejavnost« in da glede položaja vernikov šteje edino njihov odnos do socializma.¹¹ Nasprotno je ob očitkih iz slovenske emigracije o neobstoju televizijskih in radijskih oddaj za vernike izpostavljal pomen revije *Znamenje* (ustanovljene bržkone tudi zaradi interesa vladajočega režima, op. J. R.), ki da jo v Avstriji gotovo ne bi mogel izdajati.¹²

Razen priznanja krščanske inspiracije za socialistično angažiranje, ki je ostalo, kot smo že videli, odprto vprašanje, Grmič ni imel dvomov pred spodbujanjem vernikov za vključevanje v socialistično družbo in njene institucije. Izražal je razočaranje nad ugotovitvijo, da uradna slovenska Cerkev sprejema socializem le kot golo dejstvo, premalo pa stori v svojem »ustvarjalno-eshatološkem poslanstvu in navzočnosti« znotraj socialistične družbe.¹³ To ugotovitev je pripisoval še vedno močno zakoreninjeni prisotnosti »antisocializma iz tradicije«, ki da je vernike odvrčal od iniciative za delovanje ob boku avantgardnih sil komunistov. Vzroke za občutek drugorazrednosti, o katerem se je v tem času govorilo že precej pogosto, bi si zato morali verniki po Grmičevem prepričanju pripisati predvsem sami sebi in Cerkvenemu vodstvu. V pravilnost njihovih stališč je Grmiča in njegove somišljenike prepričala zlasti pripomba brazilskega škofa Luisa Fernandeza, izrečena leta 1975 skupini slovenskih udeležencev koncila mladih v Taizéju, da se je slovenska Cerkev iz novega položaja v socializmu premalo naučila. Odmevno izjavo, ki so jo s pričakovanim zadovoljstvom omenjali tudi komunistični politiki, je medvojni kaplan na osvobojenem ozemlju in dolgoletni član verske komisije Stanko Cajnkar pospremil z naslednjim komentarjem: »V času, ko se pri nas toliko govori o marksizmu, bi si morali tu mi, ki odklanjamo svetovnonazorski plašč glavnih graditeljev našega socialističnega reda, postaviti vprašanje, kaj je že dosedaj prestalo preizkušnjo zgodovine in kaj ne more več pasti v pozabljenje« (Cajnkar, 1975, 296). Angažiranje v podporo komunističnemu političnemu vodstvu ni Grmiča oddaljevalo le od uradnega vodstva slovenske RKC,¹⁴

10 ARS-1589/IV, 2609/9, 19, Nekateri pojavi in aktivnosti predstavnikov verskih skupnosti, ki zavirajo ugodnejši razvoj odnosov med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi v SR Sloveniji, september 1978, 32.

11 Naši razgledi, 12. 12. 1980: Cerkev v samoupravni družbi, 674–675.

12 ARS-537, 1098, 1129, Zabeležka o obisku mariborskega pomožnega škofa Vekoslava Grmiča in tajnika Mohorjeve družbe v Celju Vodeba pri predsedniku RK SZDL Slovenije tov. Mitji Ribičiču, 31. 1. 1978.

13 Naši razgledi, 12. 12. 1980: Cerkev v samoupravni družbi, 675.

14 Komisija ljubljanske nadškofije »za pravovernost«, ki jo je metropolit Jože Pogačnik ustanovil leta 1977, je reviji *Znamenje* in nekaterim edicijam Mohorjeve družbe očitala, da propagira marksizem in ateizem ter vnaša razdor med slovensko katoliško inteligenco. Od uredništva so zahtevali, da pred objavo pri njih verifirirajo pomembna stališča, kar pa je glavni urednik Rafko Vodeb odločno zavrnil (ARS-1589/IV, 2609/9, 19, Nekateri pojavi in aktivnosti predstavnikov verskih skupnosti, ki zavirajo ugodnejši razvoj

ampak tudi od krščansko-socialnih oporečnikov iz kroga *Revije 2000*, ki so izpostavljali tudi vprašanje idejnega pluralizma (Kovačič Peršin, 2012, 191). Ne glede na to, da je bil Edvard Kocbek med ustanovitelji revije *Znamenje*, se je Grmič ob izbruhu afere po tržaškem pričevanju od njega distanciral in podal oceno, da so njegove interpretacije socializma nevzdržne in nesprejemljive tudi za sodobno teologijo.¹⁵

Izziv institucionalnemu marksizmu in politiki ZK

Kljub temu, da se je s sprejetjem Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti leta 1953 položaj RKC nekoliko normaliziral, prvi poskusi pozitivnega ovrednotenja vloge krščanstva v socialistični družbi, ki so hkrati predpostavljali tudi strpnejši odnos do vernikov, pri državnih oblasteh niso naleteli na odobravanje. V računu ZK za vzdrževanje političnega monopola so namreč tisti katoliki, »ki so se med okupacijo dobro držali« in se po vojni posvetili študiju Marxa in Engelsa, bili nevarnejši nasprotnik od protikomunistične duhovščine s katero so že obračunali (Režek, 2005, 105). Janžekovičeva dialoško naravnana stališča so sicer pozdravljali nekateri marksistični filozofi kot je bil Jože Potrč, vendar so kot osnova odnosa ZKJ do vere in vernikov ostale v veljavi klasične premise marksistično-leninistične kritike religije. Poleg tega je v tedanjih pogojih na komunistično vrednotenje religije vplival tudi t.i. prosvetljiteljski odnos, sicer značilen za Sovjetsko zvezo, pojmovanje verskega svetovnega nazora kot konkurence marksističnemu in kasneje še heglovski-feuerbachovski tezi o »mrtvem bogu«, kar je skupaj vodilo do prevladujočega negativnega zadržanja do religije.¹⁶ Na osnovi omenjenih interpretacij, ki so se nemalokrat navezovala na negativne osebne izkušnje s klerikalizmom iz predvojne dobe, so komunisti izpeljevali svoje ateistične angažmaje, ki jih je Zdenko Roter poimenoval: aktivistični ateizem (ustvarjanje pogojev, ko religija ne bo več družbeno potrebna) kot prevladujoč tip, ki so se mu občasno (predvsem na nižjih oblastnih nivojih) pridružili tudi razsvetljenski podtip (»razkrinkavanje« vere kot zablode), institucionalizirani podtip (komunisti kot »misijonarji« ateizma v različnih prosvetnih institucijah) in bojeviti politični ateizem (enačenje verske pripadnosti s klerikalizmom) (Roter, 1976, 233–236). Programsko stališče ZKJ do religije (1958) je izhajalo iz prepričanja, da se religija poraja in ohranja v določenih zgodovinskih pogojih »materialne in duhovne zaostalosti ljudi«, zato je ni mogoče odpraviti z administrativnimi sredstvi, ampak z razvijanjem socialističnih družbenih odnosov in širjenjem znanstvenih spoznanj, s čimer se »likvidirajo materialno-duhovni pogoji za razne zablode in slepila«. Vendar je bila poleg tega navedena določba o spoštovanju pravice državljanov, da pripadajo ali ne pripadajo kateri od verskih skupnosti, pri čemer so bila verska čustva osebna in zasebna zadeva posameznika (Sedmi kongres ZKJ, 1958, 479–480).

Poudarjanje kompatibilnosti ali celo komplementarnosti načel marksizma in krščanstva je sprožilo vprašanje ponovne opredelitve pomena religije v samoupravni družbi oz.

odnosov med samoupravno družbo in verskimi skupnostmi v SR Sloveniji, september 1978, 9).

15 ARS-1589/IV, 281, 963, Razgovor ožjega republiškega aktiva, 16. 9. 1975, 3.

16 ARS-1592, 5, Uvodni referat dr. Marka Kerševana, 16. 1. 1974, 6.

priznanja verske motivacije za socialistično udejstvovanje vernikov, za kar so si močno prizadevali socializmu naklonjeni katoliki in se pri tem ozirali na stališča evrokomunistov. Navkljub mednarodno odmevni aktivnosti jugoslovanskih marksističnih humanistov iz kroga *Praxis* pri ukvarjanju z aktualnimi družbenimi vprašanji je bilo vprašanje religije zanje obrobnega značaja. Med jugoslovanskimi marksističnimi filozofi je dolgo vztrajal vulgarni ateizem in čeprav je stroga dialektično-materialistična *teorija odraza* izgubila svojo splošno veljavo, se je »uradni« marksizem ni nikoli povsem odrekel (Kukoč, 1993, 73). V nasprotnem primeru bi to namreč pomenilo ne le odpreti vrata idealizmu, ampak bi postal neizbežen tudi pluralizem idejnega opredeljevanja. Marksizem kot znanstveni pogled na svet, kot so venomer poudarjali tudi jugoslovanski komunisti, ni prenesel mirne koeksistence z drugimi filozofskimi nazori. Ti so se sicer lahko razvijali, vendar je bil monopol nad znanstvenim atributom pogleda na svet in iz tega izpeljana pravica meritornega sprejemanja odločitev o vseh domenah duhovnega ustvarjanja na osnovi razredne opredelitve rezerviran za komuniste (Marasović, 1993, 129–131). V tem oziru je imel Tone Stres prav, ko je trdil, da se »vernost ni mogla tako rehabilitirati, da bi lahko bila enakovreden ideološki ali svetovnonazorski socialistični element. [...] V nobenem primeru ni marksizem pripravljen upoštevati možnosti, da bi bil zadnji smisel človekovega življenja in njegove dejavnosti še kaj drugega poleg te dejavnosti same« (Stres, 1979, 21). Poskusi nekaterih filozofov kot Vanje Sutlića, ki je razglasil religijo za del človekove duhovne proizvodnje, ki zadovoljuje nekatere od človekovih duhovnih potreb in zato ni predvidel njenega izginotja v bodoči brezrazredni družbi (Kukoč, 1993, 80), so bili sicer prisotni, a niso postali del marksističnega *mainstreama* (cf. Markešić, 1986). V tem oziru so pomenili nekaj podobnega kot navduševanje poljskega novega marksizma nad krščanskim personalizmom v osemdesetih letih, ki ga ni jemala resno niti partija niti hierarhija RKC (Zmijewski, 1991, 119). Slovenski krščanski pristaši socializma so tako najbolj dojemljivega sogovornika med marksisti našli v češkem disidentskem filozofu Milanu Machovcu, katerega misli so se pogosto pojavljala na straneh revije *Znamenje*, mladi slovenski marksist Tomaž Mastnak pa ga je skupaj z Garaudyjem oklical za »farškega marksista« (Mastnak, 1977, 130).

Pot strpnejšemu odnosu do vernikov je v šestdesetih letih tlakovala skupina mlajših sociologov, ki so se pod vplivom zahodnih analiz kompleksnosti religijskega fenomena zavedali, da realizacija socialistične družbe sama po sebi ne povzroča tudi ukinjanja religije in da ta ni zgolj relikv razrednih odnosov v preteklosti (Skledar, 1993, 154–155). V tem smislu je v Sloveniji Marko Kerševan konec sedemdesetih let 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. Marksistom se potem takem naj ne ni bilo potrebno bati, če jim je analiza kakšnega religioznega fenomena prej potrjevala katero od hipotez »naprednih« teologov o tem, da lahko religija z drugo funkcijo preživi tudi v brezrazredni družbi, kot pa tradicionalno marksistično tezo o nara- vi in perspektivi religije.¹⁷ Obenem pa ni pristal na religiozno utemeljevanje komunizma

17 ARS-1277, 21, 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, 1, 3.

in se pri zavračanju Garaudyjevega združevanja krščanstva in marksizma skliceval na Marxa, Lenina in Gramscija.¹⁸

Na političnem nivoju je bilo opredeljevanje pozicije vere in vernikov v socialistični družbi ena ključnih dilem ZK v sedemdesetih letih. Kot smo že videli, je kljub preizpraševanju o njegovi ustreznosti, ostajalo v veljavi programsko načelo ZKJ o t.i. pozitivnem ukinjanju religije. V času poznega jugoslovanskega socializma, ko se je partija v skrbi za ohranjanje svojega oblastnega monopola že ozirala na težavno obdobje po Titovi smrti, je postalo nadvse aktualno vprašanje kako privabiti vernike, torej večinski del prebivalstva, v vrste podpornikov samoupravljanja. V zvezi s tem so prišla do izraza pragmatična stališča vodilnega jugoslovanskega ideologa Edvarda Kardelja, ki je konec šestdesetih let na eni strani zavrnil dialog med marksisti in kristjani, na drugi strani pa vernikom v začetku sedemdesetih let vsaj na formalni ravni zagotavljal popolno enakopravnost. Prvo je utemeljeval z argumentom, da marksizma in krščanstva ni možno uvrščati na isto vrednostno raven in da lahko tovrstni poskusi ustvarijo med komunisti zmedo. Pri tem je zavrnil tudi prenašanje evrokomunističnih vzorov na jugoslovanske razmere, kjer je bil po njegovi razlagi socialistični sistem že v veljavi in ZK ni bilo potrebno sklepati tovrstnih političnih kompromisov (Roter, 2013, 259–260). Pri oblikovanju stališč o položaju »vernih samoupravljalcev« pa je Kardelj vodilo spoznanje, da je religija »fenomen, ki bo trajal še kdo ve kako dolgo. Očitno je, da se naša socialistična družba mora prilagajati temu fenomenu na ta način, da ga skuša podrediti osnovnim tokovom socialistične družbe«.¹⁹ Med socializmu naklonjenimi teologi je bilo še posebej dobro sprejeto zagotovilo, da »religija ni nikakršna ovira za enakopravno vključevanje človeka-vernika v socialistično življenje družbe«, ki ga je leta 1977 zapisal v izjemno odmevnem »katekizmu« z naslovom *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja* (Kardelj, 1977, 126). Da temu v realnosti ni bilo povsem tako, kažejo mnogi primeri diskriminacije vernikov pri njihovem zasedanju družbenih položajev, saj je bil največkrat postavljen enačaj med zahtevani »moralnopolitični« kriteriji in članstvom v ZK, kamor pa vernikom po statutu vstop ni bil omogočen.

Slovenski komunistični voditelji so se v obdobju poznega socializma javno vzdržali takšnih izjav, kot jo je podal Ivica Račan v časopisu *Delo*, da je socialistična samoupravna preobrazba realni proces, v katerem se ljudje osvobajajo izpod vpliva religije in verske zavesti, proti kateri je protestiral celo Grmič in se pri tem vprašal ali je v tem primeru sodelovanje pri graditvi marksizma sploh opravičljivo pred vestjo vernikov (Grmič, 1977, 72). Ob odlikovanju Grmiča z Redom republike z zlatim vencem leta 1983 je Franc Šetinc s trditvami, da je njegova teologija mogla nastati le kot produkt izkušenj v samoupravnih družbi in da je odlikovanec s svojim delovanjem sprožil samokritičnost tudi pri neverujočih,²⁰ sicer meril na odprtost partije za revizijo svojih stališč glede vere in

18 »Če se postavimo na religiozno gledišče, tedaj se vsi odgovori na stvarna življenjska vprašanja sestoje iz nekaj svečanih etiket, kot so človeškost, humanost, ljudski rod, vsaka dejavnost se zreducira na imaginarno frazo« (Naši razgledi, 9. 12. 1977: Človekova beseda, 603).

19 ARS-1592, 4, 1/73, Zapisnik 2. seje sveta marksističnega centra pri CK ZKS, 13. 6. 1973, 19.

20 ARS-537, 1108, 1153, Slavnostni govor tovariša Franca Šetince, predsednika RK SZDL Slovenije, ob podelitvi odlikovanja – Red republike z zlatim vencem dr. Vekoslav Grmiču. Ljubljana, 1. junija 1983, 3.

vernikov, vendar glede tega vprašanja vse do konca osemdesetih let ni prišlo do bistvenih sprememb. Znotraj ZKS so se pojavljala stališča, da je Grmičeva usmeritev dolgoročno nevarnejša od odprto protikomunistične naravnosti koprškega škofa Janeza Jenka.²¹ Ko so se morali javno braniti pred očitki o diskriminaciji na svetovnonazorski podlagi, so predstavniki ZK poudarjali, da lahko govorimo o nepremostljivem nasprotju med marksizmom in vernostjo le, če pojmujeemo marksizem kot »zaključen metafizično-materialistični svetovni nazor«,²² medtem pa so bili na zaprtih sejah in seminarjih v svojih sklepih toliko bolj nedvoumni, ko so trdili, da je marksizem platforma za ločevanje, ne pa povezovanje s katoliki. To so poudarjali tako na zvezni²³ kot na republiški ravni, kjer je Mitja Ribičič jasno razmejil obe ideologiji na osnovi vprašanja razrednega boja: *»Če bi šli procesi v sodobni rimskokatoliški cerkvi, v sodobnih strujah v drugih svetovnih religijah v tej smeri, da bi priznali razredni boj in naprednost vodilne vloge delavskega razreda, proces osvoboditve dela in človeka, če bi prekoračili ta Rubikon [...] bi šele lahko govorili v nekem smislu o tem, da bi krščanstvo, če bi seveda še obstajalo, lahko direktno vplivalo tudi na razvoj marksistične znanosti«* (Ribičič, 1976, 7). Podobno je bil tudi Franc Šetinc prepričan, da se socializma ne da spraviti v religiozne okvire, »kot sedaj mislijo« (privrženci socialistične teologije, op. J. R.), in da se marksizma ne da dopolnjevati s krščanstvom.²⁴ Komunisti si torej niso mogli zamišljati ideološkega kompromisa s krščanskimi nazori, pač pa naj bi bila funkcija »progresistične« skupine katolikov implementirati partijsko politiko, o pravilnosti katere vsaj po večini niso dvomili, znotraj RKC. V tem smislu so jo tudi presojali z vidika *»kakšen je njen odnos do socialističnega samoupravljanja, do naše prakse, do konkretnega političnega dela, kakšen je odnos do naše politike, do Tita, do države, do enotnosti [...] ne pa z vidika kaj je sedaj ideološko eden ali drugi napisal v enem ali drugem članku«*. Po teh kriterijih se je Grmič umeščal v napredno strujo ne toliko zaradi njegove intimne zavezanosti socialističnim idealom, ampak ker *»se bori proti klerikalizmu, ker priznava socialistično samoupravljanje, ker priznava zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, ker priznava koeksistenco«*,²⁵ skratka ker je sprejemal obstoječo gospodstvo ZK.

»DEKONTAMINACIJA«: NOVA POLITIKA VATIKANA IN POLITIČNE OPOZICIJE V SLOVENIJI

Omenjeno, novo vrsto klerikalizma in pristajanje na monistično formulo o edini družbeni avantgardi, ki ji lahko verniki zgolj sledijo in se na takšen način podredijo na eni strani partijski in na drugi strani cerkveni avtoriteti, je Grmiču v začetku osemdesetih let očital Tine Hribar (1983, 73). Eden izmed tedanjih najbolj izstopajočih kritikov sloven-

21 ARS-1931, 1353, C-40-3, Magnetofonski zapis 3. seje Republiškega sveta za varstvo ustavne ureditve, 4. 10. 1978, 392.

22 ARS-1592, 70, 6/1979, Nekatera aktualna vprašanja idejne usmerjenosti šole v naši družbi, 12. 1. 1979, 6.

23 ARS-537, 1102, 1138, Todo Kurtović: Politika SKJ i vjerske zajednice, 11.

24 ARS-1589/IV, 291, 1082, Seminar za sekretarje komitejev občinskih konferenc in medobčinskih svetov ZKS, 28. 10. 1975, 4/2.

25 ARS-1589/IV, 450, 3878, Magnetogram 15. seje predsedstva CK ZKS, 5. 2. 1979, 11/1-MB.

skega katolicizma, ki se je kot raziskovalec na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo tudi po službeni dolžnosti ukvarjal z analizami idej slovenskih teologov, je podčrtal je tezo, da je pri Grmiču nasprotje med »subjektivnim prometejstvom, ki je v srži marksizma, in krščanstvom, kolikor se ta še zmeraj napaja pri svojem izviru, se pravi pri Kristusovem 'križevem potu', le odrinjeno, ne pa tudi odstranjeno«. Izhajajoč iz te ugotovitve je ocenjeval, da gre za združitev nezdržljivega oz. združljivega le na svetovnonazorski (ideološki) način, kar nujno vodi v nekontrolirano rabo pojmov. Glavna razvodnica med obema ideologijama je ostalo, tako kot je poudaril že Ribičič, vprašanje razrednega boja (Hribar, 1983, 64–68). Podobno je nosilca socialistične teologije že prej tudi France Bučar podučil, da če se želi Cerkev deklerikalizirati, se ne sme postavljati v vlogo zagovornika kateregakoli družbenega sistema, četudi je njen predstavnik kot državljani globoko prepričan, da najbolje ustreza zatečenemu stanju (Bučar, 1980, 184).

Partijska strategija odnosa do socializmu naklonjenih predstavnikov RKC je tudi v času poznega socializma precej spominjala na povojne poskuse »diferenciacije« s pomočjo Cirilmetodijskega društva duhovnikov, čeprav so najvišji predstavniki oblasti hiteli razlagati, da ZK ta proces spremlja le od zunaj in vanj ne posega; torej da ne gre za poskus vrniti nekakšnega »trojanskega konja« za obzidje Cerkve.²⁶ A spričo vse ostrejših konfrontacij Grmičeve skupine s Cerkveno hierarhijo (tudi s hrvaško znotraj Jugoslovanske škofovske konference) je bilo njegovo pričakovano imenovanje za mariborskega škofa po smrti Maksimilijana Držečnika leta 1978 za politične odločevalce le prevelika priložnost, da ne bi po diplomatskih poteh skušali previdno posredovati njemu v prid.²⁷ Dejstvo, da je škofovsko palico po dveh letih in pol Grmičevega opravljanja službe generalnega vikarja škofije decembra 1980 prevzel Franc Kramberger, je bilo tako veliko razočaranje, za katerega je po prepričanju nesojenega škofa z diskreditacijami poskrbela slovenska politična in duhovniška emigracija. Proti njemu se je namreč v emigrantskem tisku razvila prava gonja, njegovo negativno sliko pa so prikazovali tudi v nemškem *Frankfurter Allgemeine Zeitung* in v francoskem *Le Monde*, kjer so celo zapisali, da se je na bogoslovje vpisal po navodilih partije.²⁸ Grmič naj bi sicer užival podporo vatičanskega državnega tajnika Agostina Casarolija, ki je bil zagovornik nadaljevanja Vzhodne politike Svetega sedeža in s tem tudi gojenja posebnih odnosov z Jugoslavijo, vendar je njegovemu imenovanju močno nasprotovala Kongregacija škofov.²⁹ Odklonilno stališče je skupaj z ljubljanskim pomožnim škofom Leničem izrekla tudi večina hrvaških škofov v Jugoslovanski škofovski konferenci,³⁰ zanj pa se ni posebej zavzel niti novi ljubljanski nadškof Alojzij Šuštar.³¹ Po neimenovanju za mariborskega škofa se je Grmič odpovedal

26 ARS-1589/IV, 295, 1105, Nekateri nove tendence v rimskokatoliški cerkvi in naš odnos do njih, 19. 12. 1978, 3.

27 ARS-1211, 156, 18-1978/II, Zapis o pogrebnih svečanostih za mariborskim škofom dr. Maksimilijanom Držečnikom, 18. 5. 1978; ARS-537, 1099, 1130, Zapisnik iz razgovora Celata – Kastelic, 8. 11. 1979.

28 Start, 24. 12. 1980: Start interview Vekoslav Grmič, 13.

29 ARS-1211, 150, 5/1980-III, Poročilo o razgovoru z glavnim urednikom Družine dr. Klemenčičem, 19. 9. 1980.

30 ARS-537, 1104, 1142, Zapis Mitje Ribičiča o razgovoru z dr. Vekoslavom Grmičem, 6. 11. 1980.

31 ARS-537, 1104, 1142, Zapis Mitje Ribičiča o razgovoru z dr. Vekoslavom Grmičem, 6. 11. 1980.

tudi mestu pomožnega škofa in rektorstvu mariborskega bogoslovja, kjer je ostal le profesor pri predmetih Dogmatika, Sodobni ateizem in Teologija dialoga.

Grmič sam je slutil konec obdobja vatikanske naklonjenosti k dialogu že kmalu po imenovanju Karola Wojtyła za papeža Janeza Pavla II. leta 1978, ki je po njegovem opažanju prenašal model poljske »triumfalistične« Cerkev, nepripravljene na dialog o političnih in družbenih vprašanjih, v splošno usmeritev RKC. O točnosti svojih trditev ga je prepričevala tudi izjava, ki mu jo je v osebnem razgovoru podal novi papež, o tem da z materializmom kot celovito družbeno prakso ni mogoče voditi dialoga, temveč se je zoper njega potrebno boriti.³² Poljski papež je namreč še kot krakovski nadškof dvomil v uspeh Vzhodne politike Pavla VI. Po njegovem takratnem prepričanju so se tudi kristjani in njihovi škofje v tretjem svetu vdali v navidezno fatalno moč marksizma in bili pri tem slepi za njegovo omejevanje svobode njihovega duha. V tem kontekstu je denunciral zgrešenost ciljev teologije osvoboditve in obenem poudaril nevarnost, ki jo njen obstoj predstavlja za smisel boja kristjanov v realsocialističnih državah (Luxmore, Babiuch, 1999, 180–181). Odnos Vatikana do teologije osvoboditve se je dokončno izkristaliziral v sredini osemdesetih let, ko je v Navodilih o nekaterih aspektih teologije osvoboditve (1984) in Navodilih o krščanski svobodi in osvoboditvi (1986) prefekt Kongregacije za doktrino vere Joseph Ratzinger očital južnoameriškim škofom neprimernost redukcije vere na politiko, nekritično uporabo marksizma (kot znanosti in upoštevanje načela razrednega boja) in poskus oblikovanja ljudske cerkve nasproti hierarhični (McGovern, 1990, 43).

Čeprav v drugačnih okoliščinah, je vatikanska zavrnitev teologije osvoboditve tudi v jugoslovanskem okolju pomenila zadostno osnovo za obsodbo socialistične teologije, čemur so dodali še nekaj drugih očitkov o dogmatskih prestopkih vedno bolj samosvojega Grmiča. Ostro izjavo slovenske Pokrajinske škofovske konference na Grmičev račun so v zagrebškem *Glasu koncila* tolmačili na način, da bi v skladu z njegovim dojemanjem lahko govorili o katerikoli teologiji preteklosti in sedanjosti: »Res je, da je med Marxovo sliko svobodnega človeka v brezrazredni družbi in evangelijskim pojmom božjega kraljestva nekaj podrobnosti«, so poudarili, »a ju ni mogoče na noben način izenačevati, ker se razlikujeta po cilju in notranji vsebini«.³³ Čeprav je vodstvo slovenske RKC še vedno ohranjalo kooperativne odnose z državnimi oblastmi, je nova politika Vatikana znotraj njenih vodilnih struktur okrepila integristične tendence, ki so se začele nakazovati že v drugi polovici sedemdesetih let. Grmičeve ideje se očitno niso vklapljale v njihov koncept prenove slovenskega katolicizma, kar se je pokazalo zlasti po letu 1990, ko je zapadel v skorajda popolno izolacijo in postal tarča hudih in žaljivih napadov. Čeprav se je od sredine osemdesetih let opazno manj posvečal vprašanjem relacije marksizma in krščanstva in se usmeril v bolj klasična teološka razmišljanja, je ostal zavezan načelom socializma tudi po njegovem propadu. Ovrigel je oblastno in koruptivno logiko vodilnih tovarišev, nad katero se poprej res ni posebej pritoževal, in se še leta 1990, ko so socializmu odpovedovali zvestobo tudi njegovi dotedanji uradni

32 ARS-537, 1099, 1130, Zapis o razgovoru Petra Kastelica, dosedanjega tajnika komisije z generalnim vikarjem mariborske škofije dr. Vekoslavom Grmičem, 9. 7. 1979.

33 Glas koncila, 13. 1. 1985: »Ne, 'dopušteno-zabranjeno' nego 'dobro-zlo'«.

skrbniki, nadejal, da »ne gre za konec socializma, ki ga sploh ni bilo, temveč le za konec psevdosocializma in za zmago slavje socialističnih idej, da, humanističnih idej o svobodi in dostojanstvu človeka, o njegovih pravicah in svoboščinah, o enakopravnosti in bratstvu vseh ljudi« (Grmič, 1990, 89).

SKLEP

Najbolj intenzivno soočanje krščanstva z marksizmom je v Sloveniji potekalo vzporedno in pod velikim vplivom tovrstnega približevanja najprej v okviru evropskega dialoga med marksističnimi humanisti in krščanskimi teologi ter nato vznika teologije osvoboditve in gibanja Kristjani za socializem v Latinski Ameriki. Toda če naj bi na eni strani teoretsko združevanje načel obeh ideologij zaživel v praksi šele v prihodnosti, ko bi po pričakovanjih socializmu naklonjeni kristjanov prišlo do revizije marksističnega pojmovanja religije, za kar so dobivali zagotovila tudi nekaterih evrokomunističnih partij, je bil v Sloveniji socialistični sistem z vladajočo ZK na čelu že v veljavi, kar je imelo za ta poskus tudi odločilne posledice. Pojav socialistične teologije kot soroden procesom v latinskoameriških in zahodnoevropskih državah kljub ali pa prav zaradi te okoliščine kaže na določene specifične odnose do vernikov v jugoslovanskem socialističnem samoupravnem sistemu. V našem primeru namreč ni šlo za apologetske izvrševalce politike režima znotraj RKC, ampak za sicer maloštevilno skupino teologov in laikov, ki jim je izkušnja izvedbe marksizma v praksi pomenila *znamenje časa*, zato so si zadali za cilj čimvečjo vključitev katolikov v socialistično preobrazbo. To so poskušali storiti na način, da so nastopili kritično proti konservativni vlogi Cerkvene hierarhije in poudarjali skupne točke med obema ideologijama ter skušali komunistom dokazati religijsko motivacijo za socialistični angažma vernikov, zaradi česar so računali na revizijo marksističnega razumevanja funkcije religije.

V svojih prizadevanjih so krščanski pristaši socializma naleteli na trdnost ideoloških ločnic in uspeli le v manjši meri. Na eni strani so bili izolirani s strani svoje matične institucije, katere vodstvo je v tem času sicer gojilo kooperativen odnos do vladajočega režima, a je ostalo pri sprejemanju načel II. vatikanskega koncila precej zadržano, na drugi strani pa jih je partijski establishment videl predvsem v funkciji implementatorjev politike ZK do vernikov, medtem ko je bil njihov prispevek k opredeljevanju relacije krščanstva in marksizma za njih drugotnega pomena. Odnos ZK do vernikov je v osnovi še vedno sledil marksistično-leninističnemu pogledu na religijo, zato so obravnavano ideološko *kontaminacijo* razumeli kot izrazito enosmeren proces z omejenim dometom. Ateizem v obliki znanstvenega svetovnega nazora je ostajal kriterij za sprejem v njene vrste in posledično vzvod za ohranjanje lastnega ideološkega monopola. Zaradi tega je bil Vekoslav Grmič, za katerega je Tine Hribar zapisal, da je RKC sodil in obsojal z vidika evangelija, institucije socialistične družbe pa hvalil na podlagi njihovih programov in proklamacij (Hribar, 1983, 59), deležen odobravanja in podpore (pa tudi tajnega nadzora), tisti privrženci socializma med verniki, ki so zahtevali popolno svetovnonazorsko enakopravnost, pa so bili zavrnjeni kot klerikalna opozicija in deležni temu primernega obravnavanja. Pa vendar, če se večina marksističnih filozofov in partijskih odločevalcev

ni bila pripravljena odreči dialektičnemu materializmu kot integralnemu delu marksizma, se je odnos do vernikov pod vplivom dialoško naravnanih sociologov postopoma le otresel boljševiskih bojno-ateističnih metod in se vračal k izhodiščnemu Marxovemu mirnemu čakanju na samodejno odmrtnje religije. V zvezi s tem je prevladal konsenz, da mora biti vse do takrat vernikom zagotovljen popolnoma enakopraven položaj v družbi. Očitno je bila to tista točka, kjer so se zastopniki krščanstva in marksizma v Sloveniji še najbolj približali drug drugemu.

CATHOLIC LEFT AND MARXISM IN SLOVENIA AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL: IDEOLOGICAL CONTAMINATION AND ITS POLITICAL CONSEQUENCES

Jure RAMŠAK

University of Primorska, Science and Research Centre, Garibaldijeva 1, 6000 Koper, Slovenia

e-mail: jure.ramsak@zrs.upr.si

SUMMARY

The article deals with the reception of Marxism and especially the Yugoslav self-management socialism among leftist-oriented Slovenian Catholic theologians and laymen from the end of the 1960s to the end of the 1980s. It focuses on the circumstances concerning the formation of the so-called socialist theology under the ideological leadership of the Maribor auxiliary bishop Vekoslav Grmič. The article also examines the responses to these activities by the League of Communists and Marxist philosophers.

The discussion deals with the changes of the social doctrine of the Roman Catholic Church under the popes John XXIII and Paul VI, which enabled the development of the dialogue with non-believers (especially Marxists) from the mid-sixties of the previous century. On the other hand, such a dialogue depended on the development of Western "Marxist humanism", when its leading supporters abandoned some of the traditional views of Marxist-Leninist criticism of religion, and in this way opened the doors for the reinterpretation of its role in the pursuit of a socialist renewal. Because Christianity and Marxism in Slovenia drew closer under the strong influence of these flows, conceptual influences are presented in the paper, which were decisive for the emergence of Grmič's theological opus. Based on the analysis of these texts, some of the main highlights of his theological thought are exposed. Furthermore, the author tries to comprehend the attitude of the auxiliary bishop towards the policy of the League of Communists in relation to believers. In order to maintain party's authoritative and ideological monopoly, this attitude was the key element for assessing the regime's socialist theology; rather more than its content which had been mostly overlooked. On the basis of this fact we can determine how the League of Communists saw the recognition of religious motivation for the engagement of Christians in the construction of a socialist society.

Keywords: Christianity, Marxism, self-management socialism, liberation theology, socialist theology, Vekoslav Grmič

VIRI IN LITERATURA

- ARS-353** – Arhiv Republike Slovenije (ARS), Javno tožilstvo Republike Slovenije 1944–1999 (fond 353).
- ARS-537** – ARS, Republiška konferenca Socialistične zveze delovnega ljudstva Slovenije (fond 537).
- ARS-1211** – ARS, Komisija Republike Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi (fond 1211)
- ARS-1277** – ARS, Kardelj Edvard-Krištof (fond 1277).
- ARS-1589/IV** – ARS, Centralni komite Zveze komunistov Slovenije (fond 1589/IV).
- ARS-1592** – ARS, Marksistični center Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije (fond 1592).
- ARS-1931** – ARS, Republiški sekretariat za notranje zadeve Socialistične republike Slovenije (fond 1931).
- Bučar, F. (1980):** Nekaj misli. Znamenja, 10, 2, 184–185.
- Cajnkár, S. (1975):** Slovenska Cerkev v socialistični družbi. Znamenje, 5, 4, 295–297.
- Divini Redemptoris (1937):** Divini Redemptoris Encyclical of Pope Pius XI on atheistic communism. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html (16. 5. 2014).
- Delo.** Ljubljana, ČGP Delo, 1959–.
- Družina.** Ljubljana, Slovenske rimskokatoliške škofije, 1952–.
- Garaudy, R. (1977):** Človekova beseda. Celje, Mohorjeva družba.
- Gaudium et spes (1965):** Pastoral constitution on the Church in the Modern World Gaudium et spes. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html (17. 5. 2013).
- Glas koncila.** Zagreb, Nadbiskupski duhovni stol, 1962–.
- Grmič, V. (1977):** Socializem in religija. Znamenje, 7, 1, 72–73.
- Grmič, V. (1979):** Resnica iz ljubezni: kritična razmišljanja. Ljubljana, Zadruga katoliških duhovnikov v okviru SDD.
- Grmič, V. (1986):** V duhu dialoga. Ljubljana, Državna založba Slovenije.
- Grmič, V. (1990):** Konec socializma ali zmagoslavje socialističnih vrednot. Znamenje, 20, 1, 88–89.
- HU-OSA-300-10-2** – Open Society Archivum (OSA), Records of Radio Free Europe/Radio Liberty Research Institute (fond 300), Balkan Section (subfond 10), Yugoslav Subject Files I 1943–1994 (serija 2).
- Kardelj, E. (1977):** Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja. Ljubljana, ČZP Komunist.
- Lebar, J. (1973):** Rehabilitacija religije v socializmu?. Znamenje, 3, 1, 44–54.
- Naši razgledi: štirinajstdnevnik za politična, gospodarska in kulturna vprašanja.** Ljubljana, Delo, 1952–1992.
- Octogesima adveniens (1971):** Apostolic letter of pope Paul VI Octogesima adveniens. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_en.html (17. 5. 2013).

- Pacem in terris (1963):** Encyclical of Pope John XXIII on establishing universal peace in truth, justice, charity, and liberty *Pacem in terris*. [Http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html) (17. 5. 2013).
- Ribičič, M. (1976):** Vprašanje klerikalizma in cerkve danes v Sloveniji. *Varnost*, 2, priloga, 1–36.
- Sedmi kongres ZKJ (1958):** Sedmi kongres Zveze komunistov Jugoslavije. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Start.** Zagreb, Vjesnik, 1969–1991.
- Bratina, P., Habjan, V. (1985):** Zadnji pogovor s Francetom Šmonom. *Revija* 2000, 29–30, 124–136.
- Buchenau, K. (2005):** What Went Wrong? Church-State Relations in Socialist Yugoslavia. *Nationalities Papers*, 33, 4, 547–567.
- Buchowski, M. (2001):** Communism and Religion. A War of Two Worldview Systems. V: Doležalová, I. et al. (ur.): *The Academic Study of Religion during Cold War*. East and West. New York, Peter Lang, 39–58.
- Burns, P. (1992):** The problem of Socialism in Liberation Theology. *Theological Studies*, 53, 3, 493–516.
- Crainz, G. (2005):** Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta. Roma, Donzelli editore.
- Green, R. M. (1969):** Ernst Bloch's Revision of Atheism. *The Journal of Religion*, 49, 2, 128–135.
- Hebblethwaite, P. (1977):** The Christian-Marxist Dialogue. *Beginnings, Present Status and Beyond*. London, Darton, Longman & Todd.
- Hribar, T. (1983):** Problemi teologije socializma III. 2000. Časnik za mišljenje, umetnost, kulturna in religiozna vprašanja, 23–24, 59–74.
- Juhant, J. (2002):** Krščanstvo, liberalizem in marksizem: dialog ali taktika? V: Juhant, J., Potočnik, V. (ur.): *Mislec in kolesja ideologij*. Filozof Janez Janžekovič. Ljubljana, Družina - ZRC TEOF, 39–63.
- Kirwan, M. (2012):** Liberation Theology and Catholic Social Teaching. *New Blackfriars*, 93, 1044, 246–258.
- Kovačič Peršin, P. (2012):** Duh inkvizicije. Slovenski katolicizem med restavracijo in prenovi. Ljubljana, Društvo 2000.
- Kovačič Peršin, P. (2013):** Teologija Vekoslava Grmiča. V: Reher, S. (ur.): *Tvegano iskanje resnice*. Misli Vekoslava Grmiča. Petrovče, Društvo Znamenje.
- Kruk, M. (1991):** Liberation Theology from a Marxian Perspective. *Nexus*, 9, 1, 1–18.
- Kukoč, M. (1993):** Problem religije u hrvatskoj marksističkoj filozofiji. V: Ložina, D. (ur.): *Religija i sloboda*. Prilog »socioreligijskoj karti Hrvatske«. Split, Institut za primijenjena društvena istraživanja, 67–82.
- Luxmore, J., Babiuch, J. (1999):** The Vatican and the Red Flag. *The Struggle for the Soul of Eastern Europe*. London, Geoffrey Chapman.
- Mastnak, T. (1977):** Obravnavanje marksizma v delih slovenskih teologov. Prispevek k razrednemu boju v »slovenski kulturi«. Časopis za kritiko znanosti, 5, 23–24, 7–327.

- McGovern, A. F. (1990):** Catholic Social Teaching. A Brief History. V: Ramet, P. (ur.): Catholicism and Politics in Communist Societies. Durham, London, Duke University Press, 28–45.
- Marasović, Š. (1993):** Samoupravna i religijska društvena svijest. V: Lozina, D. (ur.): Religija i sloboda. Prilog »socioreligijskoj karti Hrvatske«. Split, Institut za primijenjena društvena istraživanja, 127–144.
- Markešić, L. (1986):** Crkva u samoupravnom socijalizmu. Sarajevo, Svjetlo riječi.
- Mithans, G. (2011):** The Slovenian Catholic Right in Relation to the Totalitarian and Authoritarian Movements in the Interwar Period: The Case Study of Slovenian Catholic Action. V: Südost-Forschungen: internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas, 69–70, 128–151.
- Mithans, G. (2014):** Rimskokatoliška cerkev in poskusi »očiščenja« škodljivih vplivov znanosti, verske pluralizacije in »nemoralne« filmske produkcije ter tiska na Slovenskem med svetovnimi vojnama. Prispevki za novejšo zgodovino, 54, 1 [v tisku].
- Mulazzi Giammanco, R. (1989):** The Catholic-Communist Dialogue in Italy. 1944 to the Present. New York, Praeger.
- Pelikan, E. (2010):** Politične ideje in družbeni koncepti slovenskega političnega katolicizma pred drugo svetovno vojno. Javnost – The Public, 17, suplement, 51–68.
- Pelikan E. (2011):** Biografske podobe v političnih spremembah in invenciji tradicije: strategije ustvarjanja zgodovinskega spomina. Acta Histriae, 19, 3, 541–560.
- Pirjevec, J. (2011):** Tito in tovariši. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Raulet, G. (1976):** Critique of Religion and Religion as Critique: The Secularized Hope of Ernst Bloch. New German Critique, 9, 71–85.
- Režek, M. (2005):** Med resničnostjo in iluzijo. Slovenska in jugoslovanska politika v desetletju po sporu z Informbirojem. Ljubljana, Modrijan.
- Robinson, N. (2013):** From Marxism to Islam: the philosophical itinerary of Roger Garaudy. http://rdfi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=370:from-marxism-to-islam-the-philosophical-itinerary-of-roger-garaudy&catid=43:articlescategory&Itemid=63 (18. 5. 2013).
- Roter, Z. (1976):** Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1976. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Roter, Z. (2013):** Padle maske. Od partizanskih sanj do novih dni. Ljubljana, Sever&Sever.
- Skledar, N. (1993):** Dijalog (marksista i kršćana) u uvjetima ideologizacije društva. V: Lozina, D. (ur.): Religija i sloboda. Prilog »socioreligijskoj karti Hrvatske«. Split, Institut za primijenjena društvena istraživanja, 145–162.
- Stres, T. (1976):** Janžekovičevim spisom na pot. V: Janžekovič, J.: Kršćanstvo in marksizem: od prepira do razgovora. Celje, Mohorjeva družba, 5–10.
- Stres, T. (1979):** Izvor in jedro idejnih razlik med kršćanstvom in marksizmom. Bogoslovni vestnik, 39, 1, 3–23.
- Zmijewski, N. A. (1991):** The Catholic-Marxist Ideological Dialogue in Poland, 1945–1980. Aldershot, Dartmouth Publishing Company.