

Fanika Krajnc-Vrečko

RAJHMANOVA SOCIALNO ZAVZETA TEOLOGIJA

Uvod

Človek kot oseba in socialno bitje je pogojen z družbenim okoljem, ki je skozi zgodovino bilo uravnavaano oziroma vodeno z različnimi družbenimi sistemi in prežeto z miselnimi tokovi, ki so prevevali to družbeno okolje. Druga polovica dvajsetega stoletja je bila zaznamovana s komunističnimi režimi, ki so v glavnem zatirali človeka kot osebo, kot razmišljajoče bitje ter končno človeka kot religiozno bitje in pripadnika določene religije. V razmerah splošnega zatiranja so se v mnogih komunističnih deželah tudi nekateri teologi postavili na stran »izkoriščanih ljudskih množic« in skušali najti teološko opravičilo za revolucije, za osvoboditev izpod kapitalističnega in kasneje izpod komunističnih režimov. Mednje na slovenskem prav gotovo sodi tudi teolog in filolog Jože Rajhman (1924–1998), ki je po 2. vaticanskem koncilu skupaj z Vekoslavom Grmičem in krogom okoli revije *Znamenje* v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja zagovarjal teologijo osvoboditve in politično teologijo kot socialno zavzeto teologijo. V nadaljevanju bomo skušali osvetliti Rajhmanov odnos do aktualnih družbenih vprašanj ter spomniti na razmere v takratni družbi, ki se še danes kažejo zelo aktualne.

1.1 Teologija v službi človeka, občutljiva na družbena dogajanja

Čeprav danes, že daleč od padca berlinskega zidu, redkokdaj slišimo o teologiji osvoboditve, se vendarle vedno znova zdi zelo aktualno vprašanje socialno zavzete teologije, ki ji ni vseeno, v kakšnem položaju se je znašlo človeštvo – na eni strani v preobilju potroš-

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

niške družbe in na drugi strani v vse globljem prepadu revščine in obupa.¹

Teolog Jože Rajhman se v številnih razpravah dotika temeljnih vprašanj človeške družbe, ki so tudi katoliško Cerkev usmerjala v reševanje aktualnih problemov sodobnega človeka. Njegova ocena katoliške Cerkve je večkrat kritična, saj predpostavlja predvsem takšno Cerkev, ki bo dajala zavetje in primerno duhovno okolje sodobnemu človeku. Ta Cerkev je zanj živa in vgrajena v konkretno družbeno okolje v času političnega sistema socialističnega samoupravljanja. Hkrati je to pokoncilaska Cerkev; ta se je s svojo *Konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu* obrnila k človeku ter k svetu, njena bistvena lastnost pa je njena občestvenost. Kot v svoji oceni slovenske pokoncilaske Cerkve poudarja Avguštin Lah, je ta Cerkev kot Božje ljudstvo »konkretno občestvo, *communio*, zbrano ob evharistiji. Je torej 'bogoslužno občestvo Božjih otrok', ki imajo vsi enako dostojanstvo. V tem se izraža krščansko bratstvo in sestrinstvo, saj je struktura bratstva najosnovnejša struktura. Kot bratska skupnost je Cerkev, ki ima prihodnost.« (Lah, 1999: 173.) Poleg bratstva in sestrinstva sta bili v pokoncilaski Cerkvi močno izraženi svoboda in enakost, kar je posledica odločitve papeža Janeza Pavla II., ki je v ospredje začel postavljati vprašanje človekovih pravic. Hkrati so tudi slovenski teologi z navdušenjem sprejeli koncilaske odloke in se na svoj način aktivno vključili v tokove sodobnih teoloških smeri. Ob zahtevi po človekovih pravicah postavljajo zahtevo po svobodi, ki vključuje pravico do lastnega mišljenja in izražanja svojih misli, teološkega raziskovanja ter ravnanja po svoji vesti (Lah, 1999: 179). Priložnost za človeka vidi Rajhman v pokoncilaski Cerkvi, ki izpolnjuje Kristusovo odrešenjsko poslanstvo in oznanja Božje kraljestvo svetu, ki pa si mora tudi sama prizadevati, da čim popolneje uresniči ljubezen, tako

1 Prim. novo socialno okrožnico papeža Benedikta XVI. *Caritas in veritate – ljubezen v resnici*, ki povzema prejšnji dve okrožnici (*Bog je ljubezen* in *Odrešeni v upanju*) ter prinaša sedanja papeževa razmišljanja o sodobnem svetu, v katerem je človek kot oseba izpostavljen globalizaciji, vplivom okolja, dotikajo se ga vprašanja bioetike in bistvena socialna vprašanja; v prihodnost zre z odločnostjo, pogumom, temelječim na realizmu krščanske modrosti. Okrožnica opozarja na odgovornost za nerazvitost, ki jo nosijo številne uveljavljene dežele in elite, včasih tudi človekoljubne in druge mednarodne organizacije (Potrpin, 2009: 2).

da bo lahko vsak njen član v njej našel sebe in zaživel v njej kot oseba, kot tisti, ki ga Bog »kliče po imenu« (Grmič, 1983: 116). V tem duhu tudi Rajhman kaže svoje »navdušenje nad koncilom«, hkrati pa se loteva kritičnih vprašanj o življenju sodobne krajevne Cerkve ter vsaj do nekega obdobja (do srede osemdesetih let) kaže naklonjenost idejam socialno politične teologije.

1.2 Izvor teologije osvoboditve

Z izrazom politična teologija je poimenovano pokoncilsko gibanje v okviru evropske katoliške in hkrati protestantske teologije v letih 1965–1968, ko se je v katoliški teologiji pokoncilska Cerkev obrnila k svetu, na področju protestantske teologije pa sta nanjo vplivali historična usmeritev W. Pannenberg (1961) in teologija upanja J. Moltmanna (1964). V Latinski Ameriki se je vzporedno razvijala teologija osvoboditve (1968–1972), ki ima sicer korenine že v 16. stoletju, ko so se misijonarji zavzeli za pravice Indijancev. Bartolomeo de las Casas je v Latinski Ameriki dvesto let pred Rousseaujem in tristo let pred Marxom ugotovil dialektično nasprotje med gospodarjem in sužnjem, pri čemer je v svojih spisih obsodil sistem, pod katerim je moralo umreti več kot sto tisoč Indijancev zaradi pohlepa belcev in zavojevalcev po zlatu in bogastvu (Rajhman 1980, 164).

Za najpomembnejši tekst politične teologije 20. stoletja šteje predavanje Rahnerjevega učenca Baptista Metza, ki ga je imel na mednarodnem teološkem kongresu v kanadskem Torontu leta 1967 z naslovom *O teologiji sveta*. Najpomembnejše delo teologije osvoboditve pa je predavanje *Hacia una teologia de la liberacion*, ki ga je imel Gustavo Gutiérrez v perujskem Chimboteu leta 1968 in je leta 1971 izšlo v Limi pod naslovom *Teologija osvoboditve*. Leta 1972 je Leonardo Boff objavil delo *Jesus Cristo Libertador*; obe deli predstavljata temeljni deli nove teološke smeri (Gibellini, 1996: 301–382). Leonardo Boff je leta 1984 izdal knjigo *Cerkev – karizma in moč* in zaradi nekaterih trditev v njej se je zagovarjal pred kardinalom Ratzingerjem, takratnim prefektom Kongregacije za verski nauk.²

2 Revija *Znamenje* je v svoji peti številki leta 1985 (str. 450-3) objavila poročilo o 'primeru Boff' in s tem nakazala svoje kritično stališče do uradne Cerkve. Prevod članka, objavljenega v nemški reviji *Orientierung*, ne izbira besed v svoji kritiki

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

Kongregacija za verski nauk je 6. avgusta 1984 izdala *Navodilo o teologiji osvoboditve* (CD 24), leta 1986 pa še *Navodilo o verski svobodi in osvoboditvi* (CD 31). Oba dokumenta podajata stališče uradne katoliške Cerkve do nove teološke smeri in poudarjata, »da Cerkev hoče in mora biti na strani revnih. Obvezuje jo zvestoba evangeliju. Evangelij je pravzaprav postal izhodišče za popolno, tudi socialno osvoboditev človeka: za bogatina in oblastnika, ki se mora odreči svojim 'pravicam' v prid pravic revnih, za revnega, ki v evangeliju najde zase in za sebi enake pobude za osvoboditveno delovanje, ki temelji na dostojanstvu človeške osebe in njene poklicanosti.« (CD 24, Uvod 1.) In še: »Evangelij Jezusa Kristusa je razodel človeku, da je svobodna oseba, poklicana stopiti v občestvo z Bogom; s tem je v človeku zbudil zavest do tedaj neslutnih globlin človeške družbe.« (CD 31 1,5.)

Oba dokumenta opozarjata na sporne vidike teologije osvoboditve, ki jih nove teološke smeri pozabljajo ali izključujejo, in sicer: »presežnost (transcendenca) in zastojnost osvoboditve v Jezusu Kristusu, pravem Bogu in pravem človeku, vzvišenost njegove milosti, pravo naravo zveličavnih sredstev in zlasti Cerkve ter zakramentov« (CD 24,

Vatikana. Iz objavljenega prispevka je mogoče razbrati kritično stališče revije *Znamenje* do dogodkov v sodobni Cerkvi. Kongregacija za nauk vere je namreč Boffovo knjigo *Cerkev – karizma in moč* razglasila za takšno, da 'ogroža zdrav verski nauk'. Od Boffa ni zahtevala preklica nekaterih njegovih trditev v knjigi, ampak se je zadovoljila z objavo svoje kritike. Tudi Boff je objavil sojo izjavo, v kateri je poudaril, da kongregacija njegovih izjav ni označila za 'heretične, shizmatične ali ireligiozne' ter da ne kritizira teologije osvoboditve. Z izrečenim priznavanjem najvišje učiteljske avtoritete Cerkve je Boff sklenil: »Prednost dajem temu, da grem svojo pot skupaj s Cerkvijo, ne pa, da bi s svojo teologijo šel naprej.« Vzdržal se je vsake kritike Kongregacije za verski nauk, ko je zapisal: »Priznavam, da lahko cerkvena avtoriteta sprejme ali pa zavrne poskuse reševanja realnih problemov Cerkve, ki jih v svojih razpravah podajajo teologi. Vsekakor naj bi veljalo, da takšne teme potrebujejo vedno novo razmišljanje teologov, tesno povezanih z vero cerkvenega občestva in njegovih pastirjev. Iskanje resnice pa je vsekakor neodtujljiva zahteva človeškega duha in še bolj teološke misli.« Zaplet med kongregacijo in Boffom se s tem ni končal, ampak je kongregacija Boffu prepovedala oziroma odvzela pravico urednikovanja, predavanja in publicistike, tudi intervjujev ni smel dati. Objava v *Znamenju* sklene kritiko kongregacije in Vatikana z besedami: »V širokih krogih primerjajo 'nagobčnik' za Leonarda Boffa z ukrepi totalitarnih režimov /.../ miselnost inkvizicije še vedno živi in deluje. Novo ob tem pa je dejstvo, da je bil z Boffom zatrt 'glas tistih, ki nimajo glasu'« (Kaufmann 1985, 453).

17). Zaradi tega Cerkev daje smernice, po katerih naj se ravnaajo t. i. osvobodilna gibanja: »Sistematično uporabo nasilja kot domnevno nujne poti do osvoboditve je treba zavreči kot razdiralno slepilo, ki odpira pot k novemu zaslužnjevanju« (CD 31, 76), zato je »prvenstvena, prioritarna naloga, ki je pogoj za uspeh vseh drugih, [...] vzgojne narave. Ljubezen kot vodilo zavzetega delovanja mora že sedaj voditi k nastajanju novih oblik solidarnosti. K tem nalogam, ki jih kot zlasti pereče zahteva krščanska vest, so pozvani vsi ljudje dobre volje.« (CD 31, 99.)

Teologija osvoboditve se je razvila v močno svetovno teološko in pastoralno gibanje. Po letu 1986 so latinskoameriški teologi začeli izdajati obsežno delo *Teologija in osvoboditev*, ki je izšlo v vseh glavnih svetovnih jezikih. Zbirka prikazuje razsežnosti gibanja teologije osvoboditve, širino teoretičnih in praktičnih zornih kotov tovrstne teološke obravnave, njeno ukoreninjenost v latinskoameriško Cerkev, zahtevo po poglobljanju in večji strogosti teološke govorice, ki se kaže kot posebna dimenzija »teologije Tretjega sveta« ter je izziv zahodni katoliški in ekumenski teologiji (Gibellini, 1996: 382). Teologija osvoboditve pa ni ostala omejena na dežele Latinske Amerike, temveč se je v različnih oblikah razširila po vsem svetu. Zatorej njene ideje najdemo tudi pri nas.

1.3 Ideje teologije osvoboditve na Slovenskem

Ideje teologije osvoboditve na Slovenskem izhajajo že iz katoliškega socialnega gibanja konec 19. stoletja z njegovo »opcijo za uboge« in odločilno vlogo Cerkve pri prizadevanju za socialno pravičnost. Med najpomembnejše avtorje sodi »Mahničev krog« s krščanskimi socialisti, ki so pod vplivom močnega katoliškega socialnega gibanja »držali korak z dogajanjem v Evropi ob koncu 19. stoletja«. Med teologe, ki so si prizadevali za socialno pravičnost in kasneje za ideje osvoboditve, moremo uvrstiti A. Ušeničnika, J. E. Kreka in A. Gosarja, po drugi svetovni vojni pa E. Kocbeka in V. Truhlarja ter V. Grmiča v pokoncilskem času.

A. Kralj, ki je v svoji disertaciji leta 2001 predstavil ideje teologije osvoboditve na Slovenskem, ugotavlja, »da so v slovenskem prostoru v obdobju pred in med drugo svetovno vojno navzoči fenomeni, v katerih vidimo anticipacijo idejnih poudarkov in praktičnih posku-

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

sov, na katere naletimo nekaj desetletij pozneje, in ki so bolj teološko izdelani ter utemeljeni pri teologiji osvoboditve in na 2. vatikanskem koncilu. V času po koncilu, ko se je teologija osvoboditve dejansko uveljavila v deželah Tretjega sveta in izzvala celotno krščansko javnost, srečamo tudi pri nas nekaj možnih vzporednic v smeri njenih poudarkov. Pri večini (npr. pri Truhlarju) gre pri tem bolj za uveljavljanje idejno sorodnih temeljnih smernic koncila, s tem pa za bolj implicitno kot eksplicitno sklicevanje na teologijo osvoboditve. Na teologijo osvoboditve se neposredno sklicuje zlasti Grmič, in sicer pri utemeljevanju svoje socialistične teologije.« (Kralj, 2001: 273.) Kralj v svoji oceni katoliškega socialnega gibanja na Slovenskem Rajhmana ne uvršča med teologe, povezane s teologijo osvoboditve, vendar je v številnih Rajhmanovih razpravah mogoče zaslediti trditve, ki kažejo na socialno zavzeto teologijo.

Tudi sicer so Rajhmana sodobniki uvrščali v »Grmičev krog«, ki je bil naklonjen tako imenovani socialistični teologiji. Med njegovimi razpravami ni veliko takih, ki bi se v celoti dotikale te teme, vendar vedno znova omenja položaj Cerkve, ki da se v praksi premalo zaveda svoje vloge v odnosu do ubogih. Ne moremo ga šteti med tipične predstavnike teologije osvoboditve, lahko pa nakažemo, da je s svojo kritiko Cerkve kazal na občutljivost teme, ki zahteva, da se Cerkev vedno obnavlja in spreobrača, da bi bila v službi človeku. S tem pa potrjujemo Rajhmanovo antropološko usmerjenost, ki ga gotovo uvršča med vidnejše slovenske pokoncilne teologe.

1.4 Družbeno kritična teologija kot nova hermenevtika

Rajhman (posebej) ne loči politične teologije in teologije osvoboditve, kakor ju, na primer, loči Gibellini (Gibellini, 1996: 301–408), ampak pod imenom politična teologija govori o teologiji osvoboditve. V svoji definiciji politične teologije izhaja iz misli perujskega indijanskega duhovnika Gustava Gutiérreza, in sicer poudarja, da je politična teologija po koncilu v spremenjeni miselnosti Cerkve igrala vlogo korektiva teologije in prakse Cerkve. »Politična teologija ni posebna veda niti pomožna veda teologije, temveč je hermenevtika, brez katere danes ne more biti nobena znanost. Zato pa more biti politična teologija družbenokritična, ko pomaga teologiji in Cerkvi najti njun

prostor v svetu. Cerkev ima svoj prostor v svetu, le da ni vedno bila o tem prepričana. Prav tu pa je naloga politične teologije, da pokaže na njeno bistvo. Cerkev je poslana v svet, da bi svetu oznanila Kristusovo odrešenje.« (Rajhman, 1975: 406.). Rajhman poudarja novo hermenevtiko, ki jo je kasneje kritično ovrednotila Kongregacija za verski nauk v *Navodilu o teologiji osvoboditve* leta 1984: »Nova hermenevtika, ki je obsesena v 'teologiji osvoboditve', vodi v novo branje svetega pisma, ki je v bistvu politično. Tako se posebno velik pomen pripisuje dogodku izhoda iz Egipta, kolikor je osvoboditev izpod politične sužnosti. Predlagajo tudi politično branje Magnifikata. Napaka tu ni v tem, da so pozorni na politično razsežnost svetopisemskih pripovedi, marveč v tem, da spreminjajo to razsežnost v glavno in izključno razsežnost; to pa vodi v zoženo branje svetega pisma.« (CD 24, X,5.)

Rajhman se ne opira izključno na hermenevtiko, temveč poudarja predvsem vlogo pokoncilске Cerkve v delu za uboge in opozarja na njeno mesto oziroma vlogo v svetu. Najpomembnejšo odločitev Cerkve 19. in 20. stoletja vidi v tem, da je v svojih socialnih enciklikah potrdila, da hoče hoditi za Kristusom tudi v praksi, ne samo v teoriji. Vendar je tudi v teoriji storila odločilen korak, predvsem ko je zaničala marksistično krilatico, da bi bila vera »opij za ljudstvo«, saj je po 2. vatikanskem koncilu v koncilskih odlokih izpostavila konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu.

2.1 Kritika Cerkve in poskus socialno zavzete smeri teologije

Kot smo že omenili, Rajhmana ne moremo šteti med tipične predstavnike teologije osvoboditve, je pa blizu »Grmičevi socialistični teologiji«, s katero na Slovenskem poimenujemo krog okoli revije *Znamenje*. Za ta krog je bila na eni strani značilna stroga in kritična drža do vesoljne katoliške in še posebej do krajevne Cerkve ter na drugi strani spravljivo stališče do takratne družbe. Hkrati je bila očitna prizanesljiva naklonjenost do oblasti in socialistične družbene ureditve (Lah, 1999: 177), zato pa moremo toliko bolj govoriti o Rajhmanovi »socialno zavzeti teologiji«. Rajhmanove socialne ideje so najmočnejše izražene v razpravi *Nova pota slovenske evangelizacije*, ki je izšla v knjižici *Vprašanja našega časa v luči teologije*. Izdala sta jo skupaj

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

z V. Grmičem v Tinjah 1978; Rajhman kot pastoralni teolog v njej presoja položaj slovenskega vernika v pokoncilski Cerkvi.

Skoraj petnajst let po koncilu, ko naj bi slovenski teologi še z optimizmom sprejemali koncilске spremembe (Lah, 1999: 185–186), Rajhman ugotavlja ravno nasprotno, in sicer, da slovenski duhovnik, pa tudi vernik, z negotovostjo sprejema nova spoznanja: »Če jih mora sprejeti zaradi 'poslušnosti Duhu', ki se zanj izraža še vedno po cerkveni avtoriteti, jih sprejema, ne da bi jih tudi s srcem razumel. Zato je marsikaj, kar se je rodilo po koncilu, ostalo nedorečeno, neizdelano, prevzeto po že danih vzorcih [...] Ob zanimanju vseh za koncilске novosti 2. vat. koncila, ob sproščenosti, ki jo je začutil vsak vernik, ob množici informativnih pripomočkov, ki koncilске ideje širijo, ob demokratičnem ozračju, ki vlada v družbi, pa tudi vernik ni več ravnodušen, da ne bi kritično presojal in šele nato sprejemal ali odklanjal. Če govorimo o pluralizmu, je to posledica prav takšnega ozračja v družbi. Če govorimo o dialogu, je to posledica tudi ideje konciliarnosti, ki jo je sprejel koncil za Cerkev v njenem notranjem območju in od tod v njenem zunanem stiku s svetom.« (Rajhman in Grmič, 1978: 58.) Človek se je v pokoncilski Cerkvi znašel v novem položaju, ko se mora tudi sam zavzeto vključiti in na nov način zaživeti v cerkvenem občestvu. Zaradi teh novih okoliščin, v katerih je slovenski vernik, se Rajhman sooča s problemom uveljavljanja novega pogleda na Cerkev in njeno bivanjsko resničnost ter upravičenost, ki na Slovenskem izhaja iz njenega zgodovinskega položaja. Hkrati izpostavlja pluralnost v Cerkvi, ki nujno upošteva nove okoliščine svetovne ureditve: »Človek se ni spremenil, le spoznal je, da je ob njem še kdo drug, ki je tudi človek, čeprav drugače gleda na svet. Tako je stopilo človeštvo s tem spoznanjem v novo dobo pluralistične enotnosti. Pluralizem je miselnost, ki vidi v razlikah del resnice, ki manjka resnici do njene polnosti,« (Rajhman 1969, 433.) Polnost resnice je po Rajhmanu mogoča torej le v spoštovanju drugega, sočloveka.

2.2. Specifičen položaj Cerkve na Slovenskem

Za življenje krajevne Cerkve in slovenskega verujočega človeka je pomembno poznavanje preteklosti, ko se je Cerkev uveljavila kot

FANIKA KRAJNC - VREČKO

ustanova in do 2. vatikanskega koncila živela nekako odmaknjena od človeka. Ta pojav Rajhman postavlja v sredo 19. stoletja, ko se na Slovenskem začne porajati klerikalizem na eni strani in politične stranke, predvsem liberalna, na drugi strani, hkrati pa z razgibanim družbenim življenjem Cerkev stopa v obdobje utrjevanja katolicizma.³ Rajhman ocenjuje, da je bila slovenska Cerkev povsem nepripravljena na dogodke, ki so zamajali Evropo in Slovenijo posebno v temeljih socialne in svetovnonazorske ureditve. Cerkev se tudi zato po drugi svetovni vojni naj ne bi mogla vključiti v zanjo nov proces ločitve Cerkve od države, ki je na Slovenskem vtisnil neizbrisen pečat družbenemu in cerkvenemu življenju.

Rajhman se sprašuje, ali je Cerkev pripravila svojega vernika na nove družbene razmere, oziroma že kar pritrjuje, da je bila njena dolžnost, da to napravi. V odgovor temu zapiše: »Vkljenjena v struk-

3 Slovensko politično življenje v prvi polovici 20. stoletja je zaznamovalo strankarsko gibanje z očitnimi nasprotji med levico in desnico, znotraj desnice pa se je močno utrdilo katoliško socialno gibanje. Najpomembnejši predstavnik socialnega gibanja Janez Evangelist Krek je bil direktni nasprotnik političnega liberalizma, kot zaveden Slovenec se je v vlogi državnega in deželnega poslanca zavzemal za splošno volilno pravico in ob porajajočem nemškem nacionalizmu za uporabo slovenščine v kranjskem deželnem zboru ter za druge politične, kulturne in gospodarske reforme. Slovenska katoliška levica se je angažirala z Mahničevimi duhovnimi in idejnimi nasledniki, ki so v njegovi 'ločitvi duhov' našli odgovor na vedno bolj očitne in ostrejšje konfrontacije s teoretičnim in praktičnim komunizmom, v katerem so videli naslednike liberalizma in s tem prežečo brezbožnost kot najvišjo nevarnost za slovenski narod. Med katoličani so se družbeno in strankarsko najbolj angažirali Ernest Tomc s svojimi 'mladci', Lambert Erlich s 'stražarji', Janez Evangelist Krek in Aleš Ušeničnik s 'katoliško družbeno prenovo', Andrej Gosar s 'krščanskim socialnim aktivizmom', Angelik Tominec s 'krščanskim socializmom' in Edvard Kocbek s 'socialističnimi kristjani'. Podrobneje o predvojnem krščanskem političnem delovanju piše Srečo Dragoš v svojem delu *Katolicizem na Slovenskem. Socialni koncepti do druge svetovne vojne*; navajam pa še nekaj pomembnejših del s področja obravnave te teme: Cerkev, kultura in politika 1890–1941. Ljubljana 1993; Gestrin-Melik, Slovenska zgodovina 1792–1918. Ljubljana 1966; Josip Mal, Zgodovina slovenskega naroda. Celje 1929; S. Kremenšek, Slovensko študentovsko gibanje 1919–1941. Ljubljana 1972; Lambert Erlich, Stražarji naših svetinj Gradivo za življenjepis. Nova Scotia 1992; A. Kralj, Ideje teologije osvoboditve na Slovenskem. Ljubljana 2001; J. Pirc, Aleš Ušeničnik in znamenja časov; J. Juhant, Sto let katoliškega družbenega nauka.V: Družbeni nauk Cerkve. Ljubljana 1994.

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

turo avtoritete, ki jo je malikovala, je slovenska Cerkev odklanjala vsako misel na sodelovanje s socialističnimi idejami [...] Počasi se je socialistična družbena stvarnost v svojih razsežnostih pokazala kot stvarnost, ki ima svojo lastno prihodnost, ne oziraje se na Cerkev in njen vzorec. Sicer pa tudi Cerkev ne more ponuditi svojega vzorca iz preprostega razloga: dejansko namreč tega vzorca nima. Zgolj kritika nekkih napak, posebej glede verskih svoboščin, je destruktivna tudi za njene člane, saj jih utrjuje še bolj v prepričanju, da Cerkev ne more ponuditi lastnega družbenega vzorca, ki bi ustrezal sodobnemu človeku in evangeliju, vsaj kar se tiče slovenske Cerkve.« (Rajhman, 1978a: 62.) Odkrit nastop zoper slovensko cerkveno avtoriteto utemeljuje v zgodovinskih dogodkih prve polovice 20. stoletja, ki da so pripomogli k nemoči Cerkve, da bi mogla iz lastnih pobud ovrednotiti resničnost, v kateri živi. V tej Rajhmanovi trditvi moremo iskati vzporednice z Grmičevim razumevanjem pokoncilске Cerkve, ki se kaže v njeni desakralizaciji. Cerkev mora postati dialoška in evangeljska. Njena dialoškost se nanaša na razmerje med laiki in hierarhijo znotraj Cerkve ter na dialog s svetom, ki je svet (desakraliziran) in samostojen (Lah, 1999: 177). Pri uresničitvi odprtega dialoga je po Rajhmanu cerkvena struktura glavna ovira za prilagodljivost Cerkve posvetni družbi, v kateri bi se mogel posameznik kot vernik in kot državljan čutiti varnega in poklicanega v uresničevanje svojih človeških danosti. Sprememba struktur je po Rajhmanu mogoča le, če se bodo spremenili tudi ljudje, ki živijo v teh strukturah.

Njegovo kritično stališče do cerkvene hierarhije bi mogli utemeljiti z razmerami v slovenski pokoncilski Cerkvi, ki je le postopoma sprejemala usmeritve 2. vaticanskega koncila v zahtevi po odprtosti svetu. Kot duhovnik, ki je poznal razmere v Cerkvi pred koncilom in se očitno navdušil nad novimi možnostmi občestvene Cerkve, je bil nad počasnimi spremembami gotovo razočaran. V tem ni bil sam, pač pa je poznal težave laikov, ki so delali v katehezi in so le stežka uveljavljali svojo vlogo kot del Božjega ljudstva. Zato je bila njegova kritika »okostenelih struktur« v Cerkvi toliko bolj glasna in odkrita.

2.3 Cerkev naj bi se odrekla avtoriteti in materialnim dobrinam

Rajhman izpostavlja spremembe na neformalni ravni, ki bi v cerkveni praksi privedle do sprememb na formalni ravni. Poudarja vlogo Cerkve »služabnice«: »Če bi slovenska Cerkev brezpogojno upoštevala evangelij in 'božjo besedo', ki jo je mogoče najti tudi zunaj njega, če bi resno prisluhnila božjemu Duhu, ki deluje na raznovrstne načine v Cerkvi sami in zunaj nje, [...] potem bi bila sposobna, da človeku našega časa v polnem pomenu služi in pomaga, kakor Bog hoče – bila bi resnično preroška.« (Rajhman, 1978a: 64.) Cerkev bi z zavestnim vključevanjem v družbeno stvarnost dosegla, »da bi življenjska moč evangelija preplavila slovenski prostor in ga v novih razmerah znala tudi popeljati v pristnejšo, bolj človeško in s tem tudi bolj božjo prihodnost« (Rajhman, 1978a: 65). Pristnejše oznanjevanje evangelija bi Cerkev pokazala z odrekanjem svoji avtoriteti in materialnim dobrinam, svoje strukture pa bi morala približati posvetnim strukturam. Rajhman očitno trdi to, kar nakazuje Lah v oceni slovenske pokoncilске teologije: »Zdi se, da ta smer avtorjev namiguje na to, da naj Cerkev prevzame oblike oziroma strukture sodobne demokratične družbe.« (Lah, 1999: 176.) Sicer pa tudi Grmič preroško vlogo slovenske Cerkve gleda v njeni radikalni odločitvi: »Tudi strukture bi morala slovenska Cerkev, kolikor je le mogoče, prilagoditi strukturam svetne družbe, če že ne po obliki, pa vsaj po duhu, po vsebini. V nasprotnem primeru bo nujno delala vtis tujka v našem času in prostoru.« (Grmič, 1978: 294.) Grmič nadaljuje: »Morala bi celo marksistično izrazoslovje, kolikor je le mogoče, uporabiti v oznanjevalni in teološki govorici nasploh.« Z današnjega vidika je ta zahteva vsekakor nesprejemljiva, vendar mu ne moremo pripisovati direktnega »odpadništva«, saj trdi: »Smerokaz za življenje in delo bi moral biti slovenski Cerkvi predvsem evangelij, vanj bi se morala kritično poglobljati in se zavzemati za njegovo uresničitev. [...] Slovenska Cerkev bi si morala skupno s socializmom povsod prizadevati za osvoboditev človeka od vseh odtujitev. Nastopati bi morala vedno kot borka za svobodo. Pri tem pa bi jo morala voditi njena transcendentna, v absolutno prihodnost naravnana usmeritev in skrivnost križa.« (Prav tam.)

Rajhman v duhu koncilskih dokumentov, podobno kot Truhlar, Strle in nekateri drugi teologi na Slovenskem, soglaša s potrebo po

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

»decentralizaciji« Cerkev in se zavzema za njeno »desakralizacijo«, zlasti pa izpostavlja stalni boj proti kakršni koli obliki klerikalizma v Cerkvah oziroma »deklerikalizacijo« (Lah, 1999: 177–178). Grmiču je v Cerkvah »klerikalno« vse, kar namesto služenja (diakonije) »spodbuja gospodovanje, željo po oblasti, zapovedovanje in avtoritativno zahteva pokorščino; vse, kar s strani nosilcev hierarhičnih služb zastavlja ali ovira vlogo laikov in soodgovornost celotnega cerkvenega občestva oziroma kjer se povečuje duhovniška služba« (Grmič, 1979: 90). Nasprotno tej podobi Cerkev je pokoncilski vizija Cerkev Božjega ljudstva, ki jo opredeljuje koncilski *Odlok o službi in življenju duhovnikov*, v kateri je vse Božje ljudstvo, so vsi verniki sveto in kraljevo duhovništvo: »Nobenega uda torej ni, ki ne bi imel deleža pri poslanstvu celotnega telesa, ampak vsak mora slaviti Jezusa v svojem srcu in v preroškem duhu pričevati za Jezusa.« (D 2.) V okrilju take Cerkev je mogoče govoriti o prerojenju Duha in o »personalizaciji vernega človeka«, ki bo mogel tudi sam, brez cerkvene avtoritete funkcionirati v določeni situaciji, seveda z etično odgovornostjo.

V poskusu tako imenovane socialno zavzete teologije bi pri Rajhmanu mogli izluščiti misel, da se mora posameznik ne glede na katekizemsko znanje v kritičnih situacijah odločati sam po svoji vesti; da je občestveno življenje v Cerkvah mogoče tudi brez struktur in da se pokoncilski Cerkev mora prilagoditi družbenim spremembam, saj bo le na ta način lahko opravila svoje evangelizacijsko poslanstvo. Vendar se sprašuje, ali se Cerkev res mora odpovedati nekim strukturam, nekemu sistemu, če to od nje zahteva njeno poslanstvo. Odgovor najde v človeku: »Svet se je spremenil, v njem se spreminja po starem latinskem pregovoru tudi človek. Že samo opazovanje nam pričara povsem novo podobo o človeku v modernem svetu. Moderni svet je nujno sekulariziran svet. V tem sekulariziranem svetu nastaja tako rekoč nov tip človeka.« To velja tudi za slovenskega človeka: »Slovenski človek se v sedanji družbi razmeroma dobro počuti [...] slovenski vernik, ki je količkaj razgledan, ve, da ima zunaj Cerkev, prav zaradi nje, dovolj možnosti, da se sreča s svojo najbolj notranjo eksistenco in sebe transcendira. Zato zapušča cerkev in Cerkev, ne da bi jo končno in za vselej zapustil [...] To je paradoks Cerkev in tudi seveda časa, v katerem živimo.« (Rajhman, 1985a: 410–411.)

Sekulariziran pa za Rajhmana ni samo svet, temveč se vse bolj kaže tudi sekularizacija krščanstva. S tem, ko »sveto« ni več izključna domena religije, ampak se vse bolj seli na področje profanega in v svet, je človek tudi z ljudsko vernostjo začel iskati nov tip človeka, ki postaja vedno bolj človek domišljije, ustvarjalnosti, simbolike in svetega (Rajhman, 1978b: 304). Na eni strani se torej pojavlja paradoks v tem, da človek svojo vernost išče mimo Cerkev, vendar se ji dokončno ne odpove; na drugi strani pa se kaže paradoks krščanstva, ki samo išče »sveto« v svetu in se vrača k »teologiji prazničnega razpoloženja«.

3 Zagovor socialno zavzete smeri teologije

Paradoks slovenske Cerkev vidi Rajhman v njenem specifičnem položaju v osemdesetih letih, ko je po njegovem, tudi zaradi notranjih nasprotij, vse bolj postajala manjšina v družbi. Govori celo o razpotjih slovenske Cerkev in v eseju o pastoralni podobi vernika v letu 1985 se zadnjič postavi na stran Grmičeve usmeritve v slovenski Cerkev. Za današnjo Cerkev neprepričljivo zveni Rajhmanova trditev, kako je vedno bolj očitno, da je v Sloveniji mogoča le ta (Grmičeva) usmeritev in da si le po tej poti more Cerkev zagotoviti svoj prostor pod soncem, saj naj bi »njen duhovni vpliv prav zaradi škofa Grmiča in njegovega osebne duhovnega vpliva na situacijo Cerkev dokaj porasel in povzročil, da se za Cerkev in njen nauk zanima neprimerno večje število ljudi, kot bi se sicer« (Rajhman, 1985: 202). Ljudje ostajajo zunaj Cerkev, vendar se zanimajo za njene aktivnosti na področju duhovnosti. Socialno zavzeta usmeritev je pravilna zato, ker »se Cerkev ne more izogniti zakonu inercije. Zanj je nedopustno, da bi brez njene uradne navzočnosti reševali njene probleme, pa četudi le na ravni 'posvetovalnega organa'. V sodelovanju Cerkev in države namreč gre za temeljno sodelovanje, pač na nekoliko drugačni ravni, a vendar še vedno v skladu s cerkvenimi predpisi.« (Rajhman, 1985: 203.) Rajhman vidi možnost sodelovanja Cerkev in države v koordinacijskih odborih, ki jih je ustanovila Socialistična zveza delovnega ljudstva, saj po njegovem njenega članstva ne sestavljajo le neverujoči, temveč je pretežna večina članov vernih. Sodobni pokoncilski vernik živi v družbi, njegovo družbeno in versko življenje sta usodno pove-

zana, moti pa »neskladje med cerkvenim in evangeljskim«. Socialno zavzeta smer teologije v Cerkvi na Slovenskem ni bila deležna podpore in njeni privrženci, med njimi tudi Rajhman, so kljub veri v svoje dobre namene, bili zaznamovani kot sodelavci oblasti (prim. Juhant, 1991).

Sklep ali aktualnost Rajhmanove misli danes

Rajhman je videl možnost za sodelovanje Cerkve in oblasti v dobro človeka, zato je opozarjal na pereče probleme sodobne družbe, ki pričajo o razhajanju med »evangeljskim in cerkvenim«. Ko je sodobni človek v vse večji eksistencialni stiski in se sooča s problemi, povezanimi z demografsko rastjo in tehniškim razvojem, brezposelnostjo, draginjo, danes bi še dodali »z informaciskim razosebljanjem in svetovnim terorizmom«, se mu zdijo problemi krajevne Cerkve drugotnega pomena. Cerkev pa se po njegovem večkrat ukvarja s svojimi problemi, čuti se ogrožena in ne zanima se dovolj za človeško stisko, za skupni materialni napredek in napore družbe, da bi zmanjšala ekonomsko krizo, skratka, njena odsotnost s prizorišča vsakdanjega življenja je vse bolj očitna. Podoba te Cerkve ja za Rajhmana neevangeljska in v nasprotju z njo vidi rešitev v Grmičevi viziji Cerkve: »Mladi se zanimajo [...] za delež Cerkve pri uresničevanju prizadevanj za mir. Zavzemajo se za odkritost in poštenost tistih, ki jim govorijo. Če jih navdušuje liturgija, jih navdušuje predvsem v svojem pravilu: bližina Boga in njegovo izkustvo. Hočejo doživeti enakost in bratstvo, ne marajo avtoritete, ki je zgolj avtoriteta, hočejo se pogovarjati, začutiti, da so partnerji v dialogu. Odbijajo jih nestrpnost, fanatizem, prepričevanje, da smo kristjani 'več'. Hočejo dejanj, ne besed: ne gre jim toliko za zunanje manifestacije kot za resnično krščansko življenje, gre jim naposled za akcijo v kontemplaciji.« (Rajhman, 1985: 207.)

Rajhman izpostavlja »zlatu evangeljsko pravilo o enakosti in bratstvu« vseh ljudi, ki ga Cerkev lahko uresniči le, če bo v svoj »delovni program sprejela uresničevanje dialoga v družbi«, ko v drugače mislečih ne bo več čutila nasprotnikov, temveč prijatelje v skupnem prizadevanju za dobro človeka. Cerkev se uresničuje kot dialoško občestvo, saj je vsebina Cerkve same dialog Boga s človeštvom in svetom. »Ko bo iskala skupaj z drugimi človeka v stiski, bo

odgovorila na zahtevo evangelija: Cerkev ne bo več sebi cilj, temveč njen cilj bo vedno človek.« (Rajhman, 1985: 207.) Podoba Cerkve, kakršno razume Rajhman, je podoba neprestano prenavljajočega se občestva, ki sledi delovanju Svetega Duha in živi iz Kristusove vsestranske navzočnosti. Čeprav je Cerkev drugačna, se mora prilagajati sodobni družbi in postajati čedalje bolj dialoško in demokratično občestvo.

LITERATURA

- Gibellini, Rosino (1996): *La teologia del XX secolo*. Brescia: Editrice Queriniana.
- Grmič, Vekoslav (1976): Teološke osnove ekumenskega dialoga danes. *Bogoslovni vestnik* 36, št. 3:301–313.
- Grmič, Vekoslav (1978): Preroštvo v slovenski Cerkvi danes. *Znamenje* 8, št. 4: 289–296.
- Grmič, Vekoslav (1979): *Resnica iz ljubezni: kritična razmišljanja*. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- Grmič, Vekoslav (1983): *Humanizem problem našega časa*. Trst: Založništvo tržaškega tiska.
- Juhant, Janez (1989): Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda. V: Metod Benedik, ur., *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Str. 195–234. Ljubljana: Družina.
- Kaufmann (1985): Primer Boff. *Znamenje* 15, št. 5:450–453.
- Lah, Avguštin (1999): Vrednotenje in sprejem II. vatikanskega koncila v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 59:161–186.
- Potrpin, Jože (2009): O razvoju narodov v sedanjem času. *Družina* 58, št. 29 (19.07.2009), 2.
- Rajhman, Jože (1969): Luis Sintas S.J., *Pluralisme dans l'Église*. Ocena knjige. *Bogoslovni vestnik* 29:432–434.
- Rajhman, Jože (1975): Politična teologija. *Znamenje* 5, št. 5:405–412.
- Rajhman, Jože in Vekoslav Grmič (1978): *Vprašanja našega časa v luči teologije: sodobna evangelizacija*. Tinje: Katoliški dom prosvete.
- Rajhman, Jože (1978a): Teološka govorica in sodobni človek. V: Rajhman, Jože in Vekoslav Grmič, *Vprašanja našega časa v luči teologije: sodobna evangelizacija*. 35–55. Tinje: Katoliški dom prosvete.

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

- Rajhman, Jože (1978b): Sekularizirano krščanstvo. *Znamenje* 8, št. 4:297–305.
- Rajhman, Jože (1980): O dostojanstvu človeka in kristjana. *Znamenje* 10, št. 2:163–165.
- Rajhman, Jože (1985): Na razpotjih slovenske Cerkve : esej o pastoralni podobi vernika v letu 1985. *Znamenje* 15, št. 3:201–208.
- Rajhman, Jože (1985a): Učinkovitost sodobne pastorale. *Znamenje* 15, št. 5: 406–412.
- Kongregacija za verski nauk (1984): Navodilo o teologiji osvoboditve (CD 24). Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Kongregacija za verski nauk (1986): Navodilo o verski svobodi in osvoboditvi (CD 31). Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Krajnc-Vrečko, Fanika (2008): Bog in človek v teološki misli Jožeta Rajhmana. Dokt. dis. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kralj, Albin (2001): Ideje teologije osvoboditve in slovenski katoličani. Dokt. dis. Ljubljana: Teološka fakulteta.