

Univerza v Ljubljani



**TEOLOŠKA FAKULTETA**

**Štefanija Krajnc-Vrečko**

**BOG IN ČLOVEK V TEOLOŠKI MISLI  
JOŽETA RAJHMANA**

Ovrednotenje avtorjevega prispevka k slovenski teološki antropologiji

**DOKTORSKA DISERTACIJA**

**Mentor: doc. dr. Avguštin Lah  
Somentor: prof. dr. Janez Juhant**

**LJUBLJANA, 2008**

*Ediju*  
*Jelki in Marku*

*Dokler človek ni začel bivati kot človek,  
si nihče ni zastavljal vprašanja o njegovem postanku,  
to vprašanje si zastavlja šele človek v bivanju.  
Vprašanje pa bo prenehalo biti vprašanje,  
ko bo človek ponovno izginil s površja zemlje.  
To vprašanje se tiče le njega in samo njega.*

(Jože Rajhman 1980i, 34)

## **ZAHVALA**

Beseda hvaležnosti je premalo, da bi mogli izraziti to, kar nas veže s posamezniki pri pomembnih odločitvah v življenju. Dano nam je bilo, da smo jih srečali, spoznali in se nanje zanesli, postali so neizbrisen del našega življenja. Zato naj ostane zapisano, česar ni mogoče povrniti z nobenim dejanjem.

Iskrena hvala mentorju doc. dr. Avguštinu Lahu za neskončno potrpljenje, vzpodbude in pomoč pri nastajanju disertacije.

Hvala somentorju prof. dr. Janezu Juhantu, ki je sploh sprejel mojo željo, da v podiplomskem študiju obdelam življenje in delo prof. dr. Jožeta Rajhmana, in ves čas spremljal moje delo.

Hvala prijateljici Mariji za jezikovni pregled in vzpodbude pri delu.

Posebna hvala sodelavcem – Dragu Sinku za vzpodbude; predvsem pa Marjetki Tuš – preprosto hvala za prijateljstvo!

In končno, hvala moji družini, brez katere ne bi bila, kar sem.

## KRATICE IN OKRAJŠAVE

- B – *Konstitucija o svetem bogoslužju*  
BR – *Konstitucija o Božjem razodetju*  
C – Dogmatična konstitucija o Cerкви  
CD – Cerkvni dokumenti  
CD 24 – Cerkvni dokumenti 24: *Navodilo o teologiji osvoboditve*  
CD 31 – Cerkvni dokumenti 31: *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi*  
CD 32 – Cerkvni dokumenti 32: *Okrožnica o Svetem Duhu*  
CD 87 – Cerkvni dokumenti 87: *Interpretacija Svetega pisma v Cerкви*  
CS – *Pastoralna konstitucija o Cerкви v sedanjem svetu*  
DiS – *Dom in svet*  
D – Odlok o službi in življenju duhovnikov  
DZ – Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.*  
EV – Janez Pavel II. *Evangelium vitae*  
KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*  
LA – *Odlok o laškem apostolatu*  
n.v. – nova vrsta (štetje pri serijskih publikacijah)  
OD – Apostolsko pismo *O družini*  
OS – *Občestvo in skrbništvo. Človekova oseba ustvarjena po božji podobi*  
PDT – *Priročnik dogmatične teologije*  
QD – *Quaestiones Disputatae*  
RH – *Redemptor hominis*  
SI – Skupna izjava glede nauka o opravičenju.  
SSP – *Sveto pismo. Slovenski standardni prevod*  
SSKJ – *Slovar slovenskega knjižnega jezika*  
SZDL – *Socialistična zveza delovnega ljudstva*  
TL 1 – Teologija za laike 1: *Bog v človeški zavesti in življenju*  
TL 2 – Teologija za laike 2: *Vera in svoboda*  
TL 3 – Teologija za laike 3: *Duha ne ugašajte*  
TL 4 – Teologija za laike 4: *Živeti za smrt?*  
TL 5 – Teologija za laike 5: *Kristjani za prihodnost*  
TL 6 – Teologija za laike 6: *Poslednja revolucija*  
VST – *Veliki slovar tujk*

# KAZALO

ZAHVALA .....	III
KRATICE IN OKRAJŠAVE.....	IV
KAZALO .....	V
<b>UVOD.....</b>	<b>1</b>
Namen raziskave, metoda .....	4
Metoda .....	5
Navajanje virov .....	6
Razdelitev raziskave .....	7
<b>1. OKVIRI RAJHMANOVE OSEBNOSTI IN DELA.....</b>	<b>8</b>
1.1 Rajhmanova zgodovinska pogojenost .....	8
1.2 Predstavitev opusa .....	11
1.2.1 Duhovni zapiski in teološke razprave .....	11
1.2.2 O človeku in Cerkvi v svetu .....	12
1.2.3 Rajhmanove raziskave slovenske protestantike 16. stoletja .....	12
1.2.3.1 Teologija Primoža Trubarja .....	17
1.2.3.2 Teološka govorica in metodologija prevajanja slovenskih protestantov ..	18
1.2.3.3 Biografije slovenskih protestantov .....	20
1.2.3.4 Teologija Jurija Dalmatina.....	20
1.2.3.5 O vpetosti slovenske reformacije v evropske zgodovinske in kulturne	
tokove.....	22
1.2.4 Ekumenizem .....	22
<b>2. UMESTITEV V ZGODOVINSKO IN IDEJNO DOGAJANJE.....</b>	<b>24</b>
2.1 Družbene razmere in teološki tokovi v pokoncilski Cerkvi .....	24
2.2 Izvor teologije osvoboditve .....	25
2.2.1 Ideje teologije osvoboditve na Slovenskem.....	27
2.2.2 Nova hermenevtika .....	28
2.2.3 Kritika Cerkve in poskus socialno zavzete smeri teologije .....	29
2.2.4 Specifičen položaj Cerkve na Slovenskem .....	30
2.2.5 Cerkev naj bi se uprla strukturam .....	32
2.2.6 Zagovor socialno zavzete smeri teologije.....	35
2.3 Miselni svet Rajhmanovega okolja.....	38
2.4 Kriza vrednot v (post)moderini.....	40
2.5 Razsežnosti človekovega bivanja v postmoderini .....	42
<b>3. ČLOVEK KOT SREDIŠČE IN VRH BOŽJEGA STVARSTVA.....</b>	<b>45</b>
3.1 V neprestanem stiku z Bogom .....	46
3.1.1 Od kod si, človek? .....	48
3.1.2 »Katekizemska resnica« .....	50
3.1.3 Razvojna teorija in humanistične znanosti .....	51
3.1.4 Človek v doživljanju svoje zgodovine.....	52
3.2 Človekova zgodovinskost .....	54
3.2.1 Filozofski pristop .....	54

3.2.2 Človek je voljno bitje.....	56
3.2.3 Pojav človeka.....	58
3.2.4. Teološka vizija nastanka človeka .....	61
3.2.4.1 Vprašanje smisla življenja .....	62
3.3 Rajhmanov odnos do stvarstva ob krščanski duhovni tradiciji.....	64
3.3.1 Duh, duša in telo .....	65
3.3.1.1 Zgodovinski prikaz pojmovanja duše in telesa.....	65
3.3.1.2 Človek kot duša in telo v prvih stoletjih krščanstva .....	66
3.3.1.3 Srednjeveška mistika o duši.....	68
3.3.1.3.1 Eckhartova Božja bit.....	69
3.3.2 Človek je enota duše in telesa.....	70
3.3.3 Človekova »odprtost za ta svet« .....	71
3.4 Človekova ustvarjalnost kot deležnost na božjem življenju.....	73
3.4.1 Cena napredka v človekovem odnosu do okolja .....	74
3.4.2 Soustvarjanje ali človekov horizontalizem v delu za 'ta svet'.....	76
3.4.3 Človekov odnos do narave – okolja, v katerem živi.....	78
3.4.4 Človek je v odnosu do sveta enakovreden partner z Bogom.....	80
3.5 Vera v stvarjenje .....	82
3.5.1 Dvom v Božje bivanje?.....	84
3.6 Rajhmanovo raziskovanje Trubarjeve antropologije.....	87
3.6.1 Trubarjeva vera in nauk o opravičenju .....	88
3.6.2 Opravičenje po veri.....	89
3.6.3 Trubarjev odnos do stvarjenja.....	91
3.6.4 Trubarjeva teološka govorica.....	94
3.6.5 Naravna popolnost človeka.....	96
3.7 Sklepna ugotovitev .....	99

#### **4. ČLOVEK KOT TELESNO IN DUHOVNO BITJE POKLICAN V OBČESTVO Z BOGOM..... 100**

4.1 Človek – telesno bitje .....	100
4.2 Človek – duhovno bitje.....	103
4.2.1 Iskra duše pri Meistru Eckhartu .....	104
4.2.1.1 Eckhartov umri in postani! .....	104
4.2.1.2 Kaj je duhovno uboštvo .....	105
4.2.2 Krona vsega dobrega je človek kot mož in žena .....	107
4.3 Človekova poklicanost.....	109
4.3.1 Poklicanost v občestvo z Bogom .....	110
4.3.2 Poklicanost v dejavno življenje .....	111
4.3.3 Z delom do popolnosti .....	112
4.3.4 Poklicanost k svetosti.....	113
4.3.4.1 Svetost – sveto .....	115
4.3.5 Krščanska askeza .....	117
4.3.6 Človek v dojemanju duhovne lepote .....	119
4.3.7 Ustvarjalna moč erosa.....	120
4.4. Človek – socialno bitje .....	122
4.4.1 Dobro in zlo v svetu.....	123
4.4.2 Človekova religioznost ali srečanja z živim Bogom .....	126
4.5 Človek – simbolno bitje.....	127
4.5.1 Človek je opredeljen z jezikom .....	129

4.5.1.1 Antropologija božje govornice .....	130
4.5.1.2 Jezik z vidika lingvistike.....	131
4.5.1.3 Teološki vidiki človeške besede .....	132
4.5.1.4 Človekova religioznost in govornica .....	133
4.5.1.5 Prilagoditev vsakdanji govornici .....	134
4.5.1.6 Človek v odnosu .....	134
4.5.2 Biblična govornica .....	135
4.5.2.1 Ustvarjalna moč biblične govornice .....	138
4.5.2.2 Človek v odnosu do biblične govornice .....	140
4.5.2.3 Izrazna moč mistične govornice .....	141
4.5.2.4 Beseda v liturgiji .....	142
4.5.2.5 Višja kulturna raven religiozne govornice.....	142
4.5.2.6 Izrazno in neizrazno v religiozni govornici .....	143
4.5.2.7 Govornica skupnosti ali občestva .....	145
4.5.3 Govornica kot orodje komunikacije .....	146
4.5.3.1 Človek v družbeni interkomunikaciji .....	149
4.5.3.2 Božja beseda v človeški interkomunikaciji .....	150
4.5.4 Zgodovinski oris slovenske teološke govornice .....	151
4.5.4.1 Brižinski spomeniki .....	153
4.5.4.2 Trubar začetnik slovenske teološke govornice .....	155
4.5.4.2.1 Luthrov zgled .....	156
4.5.4.2.2 Razumljivost v teološkem izrazu .....	157
4.5.4.2.3 Trubarjev teološki izraz v dojeti slovenski vernosti .....	158
4.5.4.2.4 Trubar – klasik slovenske antropologije.....	160
4.6 Človekova omejenost zaradi greha .....	162
4.6.1 Prvi greh in stanje narave v grehu – človek božji prijatelj in grešnik .....	163
4.6.1.1 Opredelitev izvirnega greha.....	164
4.6.1.2 Človek po padcu išče Boga.....	167
4.6.2 Duhovnost grešnika .....	168
4.6.2.1 »Simul iustus et peccator« .....	168
4.6.2.2 Katoliško razumevanje Luthrove teze .....	169
4.6.2.3 Opravičenje po K. Barthu .....	170
4.6.3 Skrivnost pravičnosti in greha v krščanski tradiciji.....	171
4.6.3.1 Pojem greha pri krščanskih mistikih.....	172
4.6.3.2 Eckhartov grešnik ali greh pravičnega.....	174
4.6.4 Ponižnost v spoznanju grešnosti .....	175
4.6.5 Greh po Trubarju .....	177
4.7 Sklepna ugotovitev .....	179
<b>5. ČLOVEK BOŽJI PRIJATELJ – MILOST .....</b>	<b>181</b>
5.1 Človek – Božji prijatelj in grešnik .....	182
5.1.1 Opravičenje .....	184
5.1.1.1 Milost po Trubarju .....	185
5.1.1.2 Božje otroštvo po Trubarju .....	187
5.1.1.3 Učlovečenje in odrešenje po Trubarju .....	188
5.1.1.4 Bogopodobnost po Trubarju .....	190
5.1.1.5 Trubarjeva dobra dela in zveličanje po veri.....	191
5.1.2 Kako naj se opraviči Rajhmanov človek .....	194
5.2 Človek v Božjem okolju ali Rajhmanov nauk o milosti.....	197

5.2.1 Srečanje v sprejemanju .....	197
5.2.2 Srečanje z ubogim, trpečim .....	199
5.2.3 Smisel trpljenja .....	200
5.2.3.1 Norost križa ali zakaj verovati .....	201
5.2.3.2 Trpljenje kot odrešenje .....	202
5.2.3.3 S Kristusom na poti na Kalvarijo.....	205
5.2.4 Kdor hoče iti v vstajenje .....	206
5.3 Cerkev kot občestvo božjega življenja .....	208
5.3.1 Cerkev, ki se prenavlja.....	208
5.3.1.1 Človek v Cerkvi – Bog Cerkve.....	210
5.3.1.2 Cerkev ni kriterij krščanstva - krščanstvo je kriterij Cerkve .....	213
5.3.1.3 Živeti krščanstvo znotraj Cerkve .....	215
5.3.1.4 Bog Cerkve je Bog vsega stvarstva .....	216
5.3.2 Rajhmanovo vrednotenje pokoncilске Cerkve .....	217
5.3.2.1 Odpiranje »agnostičnemu in brezbožnemu« svetu .....	218
5.3.2.2 Demokratizacija cerkvenega vodstva v deželah teologije osvoboditve..	221
5.3.2.3 Cerkev naj bo na strani tistih, ki ščitijo uboge.....	223
5.3.2.4 Osvoboditev kot antropološka kategorija .....	224
5.3.2.5 Odnos do laikov .....	226
5.3.2.6 Mladi zahtevajo svoj delež v življenju božjega ljudstva .....	227
5.3.3 Cerkev – srednica med Bogom in človekom v iskanju resnice .....	228
5.3.3.1 Bog mistikov v okolju Cerkve .....	229
5.3.3.2 Praksa Cerkve – od ortodoksije k ortopraksiji.....	232
5.3.3.3 Človekova angažiranost v svetu .....	233
5.3.3.4 V svetu najti evangeljsko rešitev .....	235
5.4 Duh, ki prenavlja človeka in svojo Cerkev .....	237
5.5 Temelji človekove svobode .....	238
5.5.1 Izkušnje Boga in svoboda.....	239
5.5.2 Človek je lahko svoboden le sam v sebi .....	242
5.5.3 Politična teologija v poudarjanju človekove svobodnosti .....	244
5.5.4 Človek se upira krivici .....	246
5.6 Sklepna ugotovitev .....	247
<b>6. ČLOVEK V UPANJU K POSLEDNJI SKRIVNOSTI.....</b>	<b>249</b>
6.1 Upanje kot teologalna krepost .....	250
6.1.1 Upanje v Svetem pismu .....	251
6.1.2 Šele uboštvo odpira smisel za resnično upanje.....	253
6.1.3 Upanje v svobodi – človekova svobodnost.....	254
6.1.3.1 Duhovno uboštvo in moč upanja .....	255
6.2 K poslednji skrivnosti ali (v) kaj smemo upati .....	257
6.3 Človek – etično bitje .....	260
6.3.1 Božje otroštvo kot človekov novi odnos z Bogom .....	262
6.3.1.1 Novi odnos v Kristusu ali kristocentričnost.....	264
6.3.2 Smisel trpljenja v upanju .....	267
6.4. Življenje ima smisel tudi v smrti .....	269
6.5 Sklepna ugotovitev .....	270
<b>7. BOG IN ČLOVEK V TEOLOŠKI MISLI JOŽETA RAJHMANA.....</b>	<b>272</b>
7.1 Bog je ustvaril človeka po svoji podobi.....	276



7.2 Človek kot vrh in središče božjega stvarstva.....	280
7.2.1 Govorica kot orodje komunikacije v dogajanju dialoščnosti .....	283
7.2.2 Izvirni greh in človekova grešnost.....	285
7.3 Človek v prijateljstvu z Bogom .....	289
7.4. Človek v upanju k poslednji skrivnosti.....	292
7.5. Rajhmanov prispevek v raziskovanju slovenske protestantske misli .....	294
POVZETEK.....	296
SUMMARY .....	298
ZUSAMMENFASSUNG .....	299
RESUME .....	301
<b>VIRI.....</b>	<b>302</b>
Viri: Dela Jožeta Rajhmana .....	302
<b>SEZNAM REFERENC .....</b>	<b>314</b>
Biobibliografija o Jožetu Rajhmanu .....	324

## UVOD

Človek se v različnih življenjskih situacijah sprašuje o bistvu in smislu bivanja. Vprašanje, od kod je, kam gre, kakšen je smisel njegovega zemeljskega potovanja, je staro toliko, kolikor je staro človeštvo. Vedno znova se o tem sprašuje in to prastaro vprašanje »vznemirja njegovo prihodnost. Z njo se mora spoprijeti, saj drugače ne more premagovati sedanjosti« (Rajhman 1980i, 25). Razmišlja o sebi in se na miselni ravni postavlja za predmet svojih misli, na čustveni ravni pa se doživlja v pestrosti svojih doživetij. Sodobne znanosti o človeku se skušajo dokopati do spoznanj o njegovih bivanjskih danostih, vendar so vse v svojih spoznanjih omejene in nobena od njih ne more najti dokončnega odgovora na vprašanje, kaj oziroma kdo je človek (Lah 2003, 206). Družboslovci, na primer, proučujejo človeka kot predstavnika vrste, pogojenega z družbenim okoljem, pri čemer je najpomembnejše, da se bivanjski problem človeka »oblikuje v človeški zavesti: v zavesti posameznika, ki se je individuiral (poosebila) v določenem telesu in se skozi družbene procese razvila v osebo. Zavest, individuacija, specifična telesnost, družbenost in razvijanje družbeno zgodovinske osebne identitete so bistvene značilnosti naše vrste« (Luckmann 1999,12). Na drugi strani pa se »dosedanje študije o človeku kot bitju /.../ stekajo v ugotovitev, da se pri utemeljitvi človeka bodisi pod simbolnim ali kulturnozgodovinskim ali pozitivno-znanstvenim vidikom ne moremo ogniti osnovnemu filozofskemu problemu, da je govorjenje o človeku kot celoti oziroma govorjenje o človeku kot osebi filozofsko vprašanje« (Juhant 2003, 29).

Zgodovina vprašanja o človeku je zaznamovana z različnimi spoznanji, ki so usmerjala celoten tok človeške zgodovine, hkrati pa je vprašanje človeka vedno bilo tudi neločljivo povezano z vprašanjem Boga. Njegova povezanost, občestvo z Bogom mu daje človeško dostojanstvo, ki ga, za razliko od živali, dviga na raven človeka. »K pogovoru z Bogom je človek povabljen že od začetka svojega nastanka: saj biva le zato, ker ga je Bog iz ljubezni ustvaril in ga vedno iz ljubezni ohranjuje; in človek tudi ne živi v polnosti skladno z resnico, če ne priznava svobodno te ljubezni in se ne izroča svojemu Stvarniku« (CS 19). Če je človek od Boga ustvarjeno bitje, sta Bog in človek v nenehni povezanosti in soodvisnosti. Paralela človek – Bog daje možnost iskanja smisla

v vseh svetovnih religijah, tako tudi v krščanstvu, kjer se s celostnim pogledom na človeka ukvarja teološka antropologija, ki svojih spoznanj ne gradi »mimo konkretnih individualnih določil človeka, temveč v povezavi z Bogom, ki se razodeva v zgodovinski danosti vsakega posameznega človeka prav v njegovi specifični bivanjski situaciji. Človeka torej ne moremo razumeti brez njegove naravnosti na Boga in ne brez razodevanja Boga v konkretni življenjski situaciji vsakega človeka« (Lah 2003, 207). Razodevanje Boga ali Božje razodetje pa je najgloblje v učlovečenju Jezusa Kristusa, »ki je hkrati srednik in polnost vsega razodetja« (BR 1) in Kristus kot »novi Adam ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22).

Da bi človek, v našem primeru kristjan, mogel spoznati skrivnosti učlovečenja in razodetja, so v zgodovini vedno bili potrebni možje in žene, ki so posameznikom in ljudstvom ter narodom oznanjali, razlagali ter v njim razumljivem jeziku posredovali skrivnost odnosa med Bogom in človekom. Tudi slovensko cerkveno zgodovino v drugi polovici dvajsetega stoletja je zaznamovalo nekaj vidnih teologov, ki so delovali v posebnih družbenih razmerah. Vsak človek se nahaja v določenem družinskem, zgodovinskem, političnem in kulturnem okolju in to okolje ga pogojuje. Teologi, ki so delovali v povojni socialistični Jugoslaviji, so bili nujno zaznamovani tudi s tem okoljem: posvetna oblast Cerkvi ni bila naklonjena, Cerkev je bila ločena od države, Teološka fakulteta, katere predavatelji so bili, je bila po letu 1952 izključena iz Univerze, nekateri so živeli in delovali v emigraciji, večina jih je živela v skromnih gmotnih razmerah.

Možnosti raziskovanja in znanstvenega delovanja zunaj cerkvenih ustanov so bile omejene in le postopoma (po letu 1970) so teologi v svojih razpravah posegali tudi na druga znanstvena področja ter sicer v manjši meri nadaljevali tradicijo močne prisotnosti duhovnikov v slovenski kulturni in nacionalni zgodovini. Teološka veda sama je bila prizadeta do te mere, da je bilo prepovedano izdajanje knjig z versko vsebino, torej je edina možnost bilo objavljanje v Bogoslovnem vestniku, ki je leta 1965 znova začel izhajati kot osrednja slovenska teološka revija, leta 1967 pa je začela izhajati pastoralna revija Cerkev v sedanjem svetu. Šele z začetkom izhajanja revije Znamenje, leta 1971, se je odprla možnost za objavo tudi že polemičnih teoloških

razprav, ki pa so vse bolj dobivale znamenja svojega časa. Druga generacija slovenskih povojnih teologov se je na vsakoletnih teoloških tečajih za laike po letu 1971 soočala z aktualnimi vprašanji, ki so jim bila »dovolj močna spodbuda za neprestano iskanje svežega, sodobnega teološkega izražanja, ki je (bilo) nujno potrebno za učinkovitost teološkega oznanila« (TL 4, 5) in šele v desetletjih 1970 in 1980 je slovenska pokoncilna misel dobila priložnost, da se je v polni meri tudi v pisnih razpravah razširila med Slovence.

Najvidnejši predstavniki druge povojne generacije slovenskih teologov so: filozof Janez Janžekovič (1901-1988), psiholog in filozof Anton Trstenjak (1906-1996), duhovni teolog Vladimir Truhlar (1912-1977) – o njih bi lahko dejali, da so še pripadniki prve povojne generacije, dogmatik Anton Strle (1915-2003), moralni teolog Alojzij Šuštar (1920-2007), religiolog in ekumenski teolog Franc Perko (1929-2008), sistematični teolog Franc Rode (1934-), dogmatik Vekoslav Grmič (1923-2005) in duhovni ter pastoralni teolog Jože Rajhman (1924-1998). Za omenjene teologe lahko rečemo tudi, da so prva generacija pokoncilskih teologov, saj so v času po II. vatikanskem koncilu (1965) bili na višku ali na začetku svojih ustvarjalnih poti in duh koncila jih je močno posrkal vase. Sodobni slovenski teologi, ki jih omenjamo v raziskavi in so na vrhu svojih ustvarjalnih poti, pa že sodijo v drugo ali celo tretjo pokoncilsko generacijo slovenskih teologov. Med te sodijo: filozof Janez Juhant, sistematični teolog Avguštin Lah, biblicist Jože Krašovec, biblicist Maksimilijan Matjaž, dogmatiki Ciril Sorč, Anton Štrukelj in Marjan Turnšek, filozof Anton Stres ter moralni teolog Ivan Štuhec.

Ko omenjamo prvo pokoncilsko generacijo, moramo omeniti, da se je njihovo navdušenje nad sklepi II. vatikanskega koncila odražalo tudi v razpravah, kar je posredno pripeljalo do dokaj hitrega sprejemanja koncilskih odlokov v življenje Cerkve na Slovenskem (posamezne konstitucije so bile prevedene že leta 1966). Skupaj s škofi so verjeli, da se po koncilu začne prava prenova v Cerkvi in da Cerkev mora upoštevati tudi »stanje sveta tako v svoji teologiji kakor tudi v pastoralni praksi, to je pri oznanjevanju evangelija. Sveta torej misleci ne razumejo mimo, poleg ali zunaj, ločeno od Cerkve in njenega poslanstva. Tudi ne poleg ali mimo Boga, ampak vedno v medsebojni naravnosti, ob izrecnem naglašanju njegove avtonomije, svetosti, svobodnosti in odgovornosti, zrelosti in grešnosti. Vse pa v okviru zgodovinskosti, to je

nedokončanosti in odprtosti v njegovo dopolnitev v prihodnosti (Lah 1999, 170, 186). Omenjeni teologi so svoje razumevanje sklepov in usmeritev koncila – kot profesorji ali vzgojitelji v bogoslovju – prenašali tudi na mlajše generacije slovenskih duhovnikov. Med njimi je bil tudi profesor Jože Rajhman, dr. teologije in dr. filologije.

## **Namen raziskave, metoda**

Slednjemu je namenjena raziskava, v kateri smo zastavili tezo, da bi z raziskavo celotnega opusa zaokrožili njegovo teološko delo ter le-to ovrednotili kot prispevek k slovenski pokoncilski antropološki misli. V Rajhmanovih razpravah bomo iskali osnovni dve premisi, s katerima se ukvarja teološka antropologija, in sicer človek in Bog v medsebojnem odnosu. Pričakujemo, da bomo ta odnos našli v različnih njegovih delih, tudi v tistih, ki niso zgolj teološke vsebine.

V raziskavi se bomo opirali predvsem na teološke in literarno zgodovinske razprave, v katerih bomo iskali utemeljitev za prikaz njegovega razumevanja odnosa med Bogom in človekom. Že nekateri naslovi njegovih razprav nosijo ta dva pojma, iz drugih pa je znova razvidno, da se razprava ukvarja bodisi s človekom in njegovimi razsežnostmi v določenem življenjskem sploščaju, bodisi z Bogom ter njegovim odnosom do človeka, in ta dva pojma sta pri njem v nenehni zvezi. To, na primer, kažejo razprave: Bog Cerkve, Bog mistikov, Ali je Bogu do posameznika, Izkustvo Boga in svoboda, Od kod si, človek?, Teološki vidiki človekove besede, Božje okolje v človeku, Antropologija božje govorice, Jezikoslovne osnove teološke govorice, Teološka govorica in sodobni človek, Teološka govorica Primoža Trubarja, Med profanim in sakralnim; Horizontalizem v duhovnosti sodobnega kristjana, Duhovnost za mlade itd.

Jože Rajhman je raziskoval začetke slovenske teološke govorice, v luči pokoncilskih prizadevanj pa je preučeval sakralno govorico in njen pomen v sodobni evangelizaciji. Kot duhovni teolog in duhovni vodja mariborskega bogoslovja je vzgojil veliko število mariborskih duhovnikov in tako zaznamoval določeno obdobje v slovenski teologiji. Kot dolgoletni predavatelj na Teološki fakulteti je svoja teoretična izhodišča iskal v srednjeveški mistiki in jih dopolnjeval z izsledki sodobnih mislecev. Na teoloških tečajih je predaval študentom in izobražencem o iskanju smisla sodobnega človeka. V

pokoncilski teologiji je iskal nove izraze in novo govorico, s katero je izražal svoj odnos do Boga in človeka, ki ga je posredoval na številnih duhovnih vajah. V raziskovanju začetkov slovenske pisane besede se je srečal s protestantizmom in največji del svojega raziskovalnega dela posvetil proučevanju slovenske protestantske teološke misli 16. stoletja. V svojih razpravah se je loteval posameznih vprašanj interdisciplinarno, pri čemer je upošteval izsledke različnih humanističnih znanosti. Cilj in smoter njegovega dela, kakršen je prepoznaven iz njegovih razprav, je bil človek, preko katerega je iskal pot do Boga. V vseh njegovih delih je mogoče najti osnovno vodilo, ki se izraža v paraleli človek – Bog.

### ***Metoda***

V dispoziciji raziskave smo zastavili tezo, da moremo v Rajhmanovi teološki misli najti dovolj prvin, ob katerih bi avtorja uvrstili med teologe, ki so dali svoj prispevek k pokoncilski teološki antropologiji na Slovenskem. Že ob pregledu virov smo ugotovili, da Rajhman ni bil sistematični teolog, vendar smo kljub temu nadaljevali raziskavo z namenom, da izpostavimo vsebine, ki omenjajo položaj človeka v odnosu z Bogom, kakor izhaja iz teološke antropologije. Tako bomo predstavili v glavnem celotni teološki del Rajhmanovega opusa, ki je bodisi v rokopisu ali objavljen v številnih znanstvenih in strokovnih revijah ter v samostojnih knjižnih izdajah. Najprej bomo povzeli oziroma izluščili vsebine, o katerih govori teološka antropologija, in po obdelavi celotnega gradiva skušali le-te postaviti v sistem. V razvrstitvi snovi bomo izhajali iz razvrstitve, kakor jouporeblja L. Ladaria, in deloma H. O. Pesch, zgledovali pa se bomo tudi po sodobnem slovenskem dogmatičnem priročniku *Priročnik dogmatične teologije* s poglavjem *Teološka antropologija*, kakor ga je zastavil Avguštin Lah. Po uvodnem delu bomo obravnavali človekovo stvarjenjskost, nadaljevali z bivanjskostjo, odrešenostjo in končno z upanjem v poslednjo skrivnost. Za to metodo smo se odločili iz praktičnega razloga, ker obravnava večje vsebinske sklope in znotraj teh podrobneje posamezna antropološka vprašanja. V obdelavi gradiva oziroma analizi Rajhmanovih del bomo upoštevali najprej in predvsem koncilske dokumente, saj smo Rajhmana označili kot tipičnega slovenskega pokoncilskega teologa; ob teh bomo njegovo teološko misel vzporejali z najvidnejšimi tujimi teologi, ki jih Rajhman najpogosteje navaja v svojih delih. Poleg njegovih sodobnikov (prva pokoncilska

generacija) se bomo zgledovali po naših sodobnikih (druga pokoncilska generacija slovenskih teologov), da bi lahko na koncu zaokrožili podobo slovenskega pokoncilskega teologa v njegovi antropološki misli. Tako naloga zasleduje po eni strani prikaz Rajhmanovega dela, po drugi strani pa njegovo delo umešča v antropološki koncept. Obravnava Rajhmanovega dela ni kronološka, ampak vsebinsko razdeljena tako, da si snov smiselno sledi, ne glede na to, v katerem obdobju je bila objavljena. Ta metoda ne vpliva na morebiten prikaz razvoja neke misli, saj je za Rajhmana značilno, da je svojo teološko misel razvijal dokaj homogeno v posameznih življenjskih obdobjih. Tako najzgodnejše obdobje zaznamuje rokopisni fond, ki predstavlja zapise s področja duhovne in moralne teologije. Tudi tukaj pa je mogoče izvzeti posamezne vsebine, ki se nanašajo na našo raziskavo, zato smo jih vključili pač glede na aktualno vsebino.

### ***Navajanje virov***

Raziskava temelji na njegovih objavljenih razpravah, upoštevano pa je tudi rokopisno gradivo. Viri, ki smo jih uporabili v raziskavi, so razvrščeni kronološko. Ker je v posameznem letu vedno izšlo več razprav, so le-te označene z malimi črkami abecede, in to znotraj posameznega leta po abecedi, ne po aktualnosti ali morda po obsegu. Če smo morali kakšno delo uvrstiti naknadno, smo ga označili tako, da se ustrezna mala črka abecede ob letu izida podvoji, npr.: 1973aa, kar ni napaka, ampak namenoma zapisano. To smo storili zaradi tega, da se zaporedje poprej označenih navedkov v besedilu ne bi porušilo. Rokopisno gradivo je označeno po mapah, kakor je urejeno v Teološki knjižnici Maribor. Opozoriti moramo na citiranje dobesednih navedkov v različnih izdajah iz 16. stoletja, in sicer navajamo zapis besedila vedno po predlogi, ne glede na to, če je enako besedilo povzeto iz različnih virov. Kadar gre za prevode iz nemških besedil, je jezik in zapis le-teh posodobljen. Literatura je razvrščena po abecedi, več del posameznih avtorjev pa je razdeljeno kronološko. Opombe o Rajhmanovih značajskih potezah ali posameznih dogodkih temeljijo na osebni izkušnji iz poznavanja in sodelovanja s profesorjem v zadnjih desetih letih njegovega življenja in dela pa tudi na pripovedih sodobnikov. Celotna Rajhmanova bibliografija je že obdelana in objavljena kot priloga k magistrski nalogi *Govorica kot pot v duhovni svet Jožeta Rajhmana* (Krajnc-Vrečko 2002, IV-XV).

## Razdelitev raziskave

V raziskavi bomo skušali ugotoviti, kakšen je Rajhmanov odnos do Boga in do človeka na podlagi temeljnih antropoloških kriterijev. V uvodnem poglavju bomo predstavili okvire Rajhmanove osebnosti in dela, da bi prikazali Rajhmana kot pomembnega poznavalca Trubarja in slovenskega protestantizma 16. stoletja. Ta del njegovega raziskovanja se nam danes razkriva kot velik delež slovenske teologije k današnjemu slovenskemu kulturnemu snovanju in raziskovanju. V drugem poglavju bomo nekoliko več prostora namenili družbenemu položaju in idejnim tokovom v sodobni družbi in v pokoncilski Cerкви ter v ta čas umestili Jožeta Rajhmana kot aktivnega kritika oziroma opazovalca teh razmer, ki so vplivale na njegov miselni svet. Izpostavili bomo poskus tako imenovane zgodovinsko družbene ali socialno zavzete teologije kot konteksta njegovega pisanja. Po prvih dveh poglavjih prehajamo k osrednji temi naše raziskave, in sicer naslednja štiri poglavja govore o temeljnih antropoloških kategorijah, skozi katera bomo obravnavali človeka v odnosu z Bogom prek njegove ustvarjenosti, njegove bivanjskosti, odrešenosti in končno njegove usmerjenosti v prihodnost v upanju. V posamezna poglavja bomo zajeli naslednje vsebinske sklope:

- Ustvarjenost – stvarjenje: človek je ustvarjen po Božji podobi – vera, ideja o Bogu, izkustvo Boga; človek v stanju grešnosti; človekova zgodovinskost, razvojnost, bolezen, mladost, starost...; človekova družbenost.
- Bivanjskost – človek kot središče in vrh božjega stvarstva: človek kot telesno, fizično, duhovno, simbolno, etično, religiozno bitje, govorica; človek kot oseba – medosebno bitje, bitje komunikacije s svetom, z okoljem; poklicanost v občestvo z Bogom; omejenost: skrajna omejenost je grešnost; greh kot odklon od Boga; izvorni greh kakor ga pojmuje Rajhman.
- Odrešenost – človek v občestvu z Bogom, milost: božje otroštvo – človek je nova stvarnost po Kristusu; nova kvaliteta osebe; Sveti Duh, človek v Božjem okolju; človek nove svobode v Kristusu; nova družbena stvarnost: odrešenje neverujočih, poganov, ateistov v odnosu do odrešenosti; Cerkev kot občestvo v novem odnosu: nova Cerkev II. vatikanskega koncila, tista Cerkev, ki je v procesu odrešenjskega dogajanja; trpljenje.
- Človek v upanju, bitje prihodnosti ali eshatologija: človek v končnem, zadnjem stanju; Kristološka etika – odrešen človek je etičen človek.



Ob vsakem poglavju bomo strnili ugotovitve, ki jih bomo povzeli in razširili v zaključnem poglavju ter tako sklenili raziskavo, v kateri bomo potrdili zastavljeno tezo.

## **1. OKVIRI RAJHMANOVE OSEBNOSTI IN DELA**

### **1.1 Rajhmanova zgodovinska pogojenost**

Človek, ki je oseba, je duhovno-telesno in relacijsko bitje, je Božja podoba in se uresničuje v občestvenosti. Po svoji telesni razsežnosti, ki je bistveni vidik človeškega bitja, se v njem uveljavlja socialna razsežnost. Čeprav je po telesnosti individualno bitje, ga prav ta povezuje z ostalim svetom. Vključuje se v družbo in v njene spremembam podvržene strukture, ki so pomoč pri uresničenju osebe, kar izvira iz njegovega odnosa s Stvarnikom, saj socialna razsežnost človeka izvira iz stvarjenjskosti (Lah 2003, 273-4). Človek kot ustvarjeno bitje se uresničuje v vseh njegovih razsežnostih in Bog na zgodovinski način nudi odrešenje in zveličanje bodisi celotnemu človeštvu bodisi posamezniku. Človek kot oseba se oblikuje v vrsti dogodkov, ki ga izzivajo k odločitvam, k zavzemanju stališč in k dejavnosti na osnovi teh stališč (Ladaria 1999, 1).

Za človeka je izvirno življenjsko okolje družina. V njej nastajajo, se razvijajo in se oblikujejo osebni odnosi in osebe. Iz družine stopa oseba v širše okolje, v širši svet odnosov, ki jo po eni strani nadalje oblikujejo, pa tudi ona prinaša svoj delež k oblikovanju teh odnosov in k oblikovanju okolja, v katerem živi. Lah sicer pravi, da se v družini ne izčrpa vsa razsežnost osebe, prav tako se v družini ne uresničijo vse zmožnosti in vsi potenciali, ki jih oseba nosi v sebi. To utemeljuje s trinitarično paradigmo: »Oče kot Stvarnik vsega stopa v odnos s svojimi stvarmi, Božji Sin prihaja v svet ljudi v konkretno družbeno okolje in Sveti Duh, ki je vez občestva, prihaja v človeške skupnosti, da bi v njih budil duha ljubezni, edinosti in povezanosti ter jih tako pretvarjal v občestvo« (Lah 2008, 104). Temu lahko pritrdimo v primeru idealne družine, seveda, kadar imamo popolno družino, ko sta 'Stvarnik' oče in mati, ko v

družini vlada mir, soglasje in sloga med njenimi člani, kadar njeni člani niso podvrženi neusmiljenim dogodkom od zunaj, ki porušijo ravnovesje v družini.

S tega vidika želimo prikazati zgodovinsko pogojenost obravnavanega avtorja. Tudi obravnavanje odnosa med Bogom in človekom, kar smo si zastavili kot cilj raziskave, je pri izbranem avtorju pogojeno z njegovimi življenjskimi oziroma človeškimi danostmi. Zato ga moramo uvrstiti v določeno zgodovinsko okolje, v katerem je živel, in pri tem upoštevati dejstvo, da je človek predvsem zgodovinsko bitje, ki na sebi nosi pečat svoje dobe ter tudi sam v okviru danih možnosti vpliva na svoje življenjsko okolje. Človeka sicer omejimo z rojstvom, vendar njegovo delovanje sega v čas njegove zrele dobe, ko se začne zavedati samega sebe in tudi ustvarjalno deluje v svojem okolju. Ker pa nobeno zgodovinsko obdobje ni homogeno do te mere, da ne bi z občasnimi stresi vplivalo na življenje posameznika, je treba tudi v obravnavi našega avtorja opozoriti na zgodovinske okoliščine, ki so pogojevale njegovo življenje, razmišljanje in delovanje.

Rajhmana je morda za vse življenje zaznamovalo njegovo zgodnje mladostno obdobje v družini zavednega Slovence Josipa Rajhmana, ki sta ga njegova narodna zavednost in duh jugoslovanstva po prvi svetovni vojni čez Karavanke privedla iz rodne Koroške v Slovenijo. Tu se je naselil najprej v Ljubljani, potem pa kot učitelj deloval v Sromljah in kasneje v Celju. Smrt matere in izgon družine v Srbijo takoj po začetku druge svetovne vojne v Sloveniji je pomenil prekinitev otroštva za štiri Rajhmanove otroke in predvsem iztrganje iz slovenstva. Štiri leta življenja v izgnanstvu v družini pravoslavnega duhovnika v Srbiji so družino zaznamovala z duhom sprejemanja vsega, kar je primarno človeškega. Zavest sprejetja od drugih, drugačnih po narodnosti, jeziku, kulturi, običajih in veri je v Jožetu Rajhmanu ostala vse življenje. Njegov živeti ekumenizem se je prav gotovo porodil v pravoslavni družini, ki je Rajhmanovim v Srbiji ponudila svoj dom. Šolanje in prvo leto zaposlitve v stalnem območju strahu pred ponovnim preganjanjem, nato vrnitev domov v izropan dom, izguba starejšega brata, vse to so bili udarci, ki so komaj odraslemu človeku pustili sledi za vse življenje.

Vprašanja, ki si jih je zastavljal ob odločanju za študij – najprej slavistike in nato teologije – so bila že vprašanja preizkušanege, čeprav po letih še mladega človeka. Sprejetje duhovniške službe in nato prva kaplanska službovanja so bila za nekoga, ki je

izšel iz družine izgnancev, v takratnem družbenem okolju če že ne nenavadna, pa vsaj vredna nenehnega nadzora, zato je bil izpostavljen na dveh straneh. Kot vse duhovnike, posebej pa še kot izgnanca so ga nadzorovali s strani države. Ker pa je družini bilo prizaneseno s strani države, kljub temu da je oče odkrito izražal svojo versko pripadnost, pa Jože kot duhovnik ni bil nikoli povsem 'siguren oziroma pravoveren' za uradno domačo Cerkev.

Ta zunanja razdvojenost ga je privedla k duhovni poglobitvi in k poglobljenemu študiju. Z odločitvijo za nadaljevanje študija in raziskovanja slovenske protestantike je tvegala v svojem službenem okolju. Čeprav izrazito duhovni teolog, celo mistik, je bil imenovan za docenta na katedri za pastoralno teologijo, kar mu je dajalo pečat praktičnega teologa, ob hkratni službi spirituala, v kateri je živel in posredoval vso svojo mistično duhovnost. Sprva navdušen nad II. vaticanskim koncilom in kasneje zaradi sodelovanja s škofom Grmičem na obrobju uradne krajevne Cerkve, je nenehno doživljal vzpone in padce, ki so ga vedno bolj gnali v spraševanje o smislu, o bivanju, o človeku in o Bogu. Človek – ne glede na to, ali je bil vernik ali ateist – mu je bil vedno tisti bližnji, v katerem je videl obraz Boga, trpečega na križu ali v slavi vstajenja. V praksi je opozarjal: »Napaka /.../ je pač v prepričanju, da se je vere mogoče naučiti, nikoli pa ni prišlo do zavesti spoznanje, da se Bog 'razodeva'. Bog pa se razodeva vedno v ljubezni do človeka« (Rajhman 1979ee, 158).

## 1.2 Predstavitev opusa

Celotna Rajhmanova bibliografija obsega okoli 480 enot, pri čemer ni upoštevan rokopisni fond, ki je v arhivu Teološke knjižnice Maribor. Celotna bibliografija je objavljena v že omenjeni magistrski nalogi (Krajnc-Vrečko 2002, IV-XVI). Rokopisni fond predstavljajo zapiski v obliki meditacij kot priprava za duhovne vaje v letih 1957-1970. Rokopisno gradivo je sistematično urejeno, in sicer po dve razmišljanji za vsak mesec v letu. V njih se dotika temeljnih teoloških vprašanj s področja duhovnosti, posebej še duhovnosti za redovnice in katehistinje. V duhovnih premišljevanjih izhaja iz Svetega pisma in na koncu dosledno dodaja citat iz *Hoje za Kristusom* Tomaža Kempčana. V nadaljevanju bomo predstavili Rajhmanov opus, in sicer bomo v tej predstavitvi več prostora namenili tistim delom, ki jih v raziskavi sami ne bomo obširneje obravnavali, vendar so sestavni del celotnega Rajhmanovega dela in kažejo na njegovo širšo znanstveno usmeritev. Teološke razprave, ki jih obravnavamo v naši raziskavi in so navedene v virih, pa smo zgolj združili v tematski poglavji, in sicer smo ju naslovlili: Duhovni zapiski in teološke razprave ter O človeku in Cerkvi v svetu. Obsežneje pa predstavljamo Rajhmanove raziskave protestantike 16. stoletja.

### *1.2.1 Duhovni zapiski in teološke razprave*

Začetne objave segajo v leto 1968, ko je nastopil službo spirituala – duhovnega vodje mariborskega bogoslovja in bil kasneje izvoljen v naziv docenta za duhovno in nato pastoralno teologijo na Teološki fakulteti. Dotika se predvsem duhovnih tem in posega na področje slovenske starejše in sodobne književnosti, z velikim zanosom pa opozarja na sklepe II. vatikanskega koncila, ki prinašajo nov duh v sodobno Cerkev. Čeprav po letu 1975 začne objavljati razprave s področja pastoralne teologije, duhovne teologije, teološke antropologije, ekleziologije in ekumenizma, že prve znanstvene razprave dajo slutiti, da je največji del njegovega raziskovanja namenjen slovenski protestantiki 16. stoletja.

Teološke razprave v samostojnih delih predstavljajo skripta s Teološke fakultete in učno gradivo za slušatelje katehetskega tečaja, leta 1996 pa izide zbirka njegovih duhovnih razmišljanj *Božje okolje v človeku*. Skupaj z Vekoslavom Grmičem sta izdala dve monografski publikaciji, in sicer *Teologija v službi človeka : teološki pogledi na družbo /1975/* in *Vprašanja našega časa v luči teologije : sodobna evangelizacija /1978/*. Svoje znanstvene in strokovne razprave je objavljajl v Bogoslovnem vestniku, Cerкви v sedanjem svetu, največ pa v *Znamenju* in *Ekumenskem zborniku*. Pomemben delež njegovega teološkega opusa predstavljajo objavljena predavanja na teološkem tečaju, in sicer v prvih šestih zbornikih *Teologije za laike*.

### ***1.2.2 O človeku in Cerкви v svetu***

Poseben vsebinski sklop predstavljajo prispevki s področja življenja pokoncilske Cerkve, pri čemer izstopa njegov poudarek na pastoralni konstituciji CSS. Rajhmanov pokoncilski katoliški etos je viden v zaznavanju svetovnih problemov revščine v državah Tretjega sveta, največkrat sicer povezan s teologijo osvoboditve, večkrat pa je vidna njegova splošna občutljivost na problem revščine – materialne in duhovne. To je mogoče razbrati iz številnih recenzij, ki jih je objavljajl v *Znamenju* in Bogoslovnem vestniku. Vire, bodisi knjige ali članke v tujih teoloških revijah, je izbiral tematsko, v največji meri takšne, ki so obravnavali položaj človeka v sodobni družbi in nemalokdaj je spomnil na odgovornost Cerkve, ki svoje vloge služenja ne jemlje dovolj resno. Ob ubogih in trpečih je vedno našel poudarek v evangeliju in ves čas nekako trkal na vest ustanov in posameznikov, ki ob svojem dobrem ne vidijo stiske drugega. Ob tujih virih je nakazoval na probleme v slovenskem okolju in na ta način postavljajl človeka v središče socialnega, družbenega, kulturnega in verskega dogajanja.

### ***1.2.3 Rajhmanove raziskave slovenske protestantike 16. stoletja***

Predmet njegove obravnave je konkretna osebnost v določeni zgodovinski situaciji, ki je izpostavljena vsem idejnim, kulturnim, religioznim in obče človeškim vplivom, ter se v tej situaciji odloča za neko drugo obliko krščanstva, kot je bila sprejeta do 16. stoletja. V obravnavi in iskanju teoloških tokov znotraj protestantskega gibanja Rajhman osmišlja religiozne in kulturne vzgibe, ki so vodili slovenske protestante v njihovi

odločitvi za slovensko pisano besedo kot sredstvo, s katerim bodo svojemu preprostemu človeku posredovali božjo besedo. Prvo razpravo v zvezi s slovenskim protestantizmom je objavil leta 1968 v *Bogoslovnem vestniku*: to je bila ocena dela avstrijskega protestantskega škofa Oskarja Sakrauskega, ki je bil kasneje eden tesnejših Rajhmanovih sodelavcev v raziskovanju teološke podobe slovenske reformacije. Že iz tega zapisa lahko razberemo, da je zaznal in čutil vrzel v tem, takrat sicer že precej raziskanem obdobju slovenske kulturne in literarne zgodovine, saj so se dotlej redki lotili problema teoloških smeri v slovenskem protestantizmu, da bi ga ovrednotili s teološkega vidika. Nekatere starejše razprave so prinašale bolj ali manj neobjektivne podobe slovenskih protestantov, ker so nastajale v duhu časa, katoliški teologi pred njim pa tudi niso mogli mimo v glavnem negativnega vrednotenja reformacijskega dogajanja.

Tako je Rajhman v prvem objavljenem zapisu napovedal svojo nadaljnjo raziskovalno pot, ki ga je poleg številnih filoloških in teoloških razprav pripeljala do bogate bere okoli 130 razprav s področja protestantizma, pri čemer je treba izpostaviti štiri monografije. Že naslednje leto, 1969, v BV objavi razpravo o Trubarjevih ekumenskih nazorih – ekumenskih z današnjega vidika – kjer zapiše svoje videnje, in nakaže kasnejšo metodologijo raziskovanja v pokoncilskem duhu, ki teži za tem, da se moramo nujno ozreti v preteklost in nepristransko ovrednotiti okoliščine, ki so privedle do določene zgodovinske podobe časa, v katerih so nastale ločene krščanske skupnosti (Rajhman 1969a, 85). V razpravi izpostavi Trubarjevo pričakovanje tisočletnega kraljestva in napoved nove dobe, ki naj bi napočila s trenutkom, ko se bo evangelij oznanjal v vseh jezikih. Opozori pa predvsem na vire, ki obravnavajo dotedanje teološke okvire slovenskega protestantizma.

Lik Primoža Trubarja postane za dalj časa Rajhmanova življenjska preokupacija. Sistematično začne raziskovati nastanek prve slovenske knjige in leta 1969 objavi prve izsledke. Sooči se s Trubarjevim izgnanstvom in njegovim vživljanjem v okolje luteranstva potem, ko je že spoznal cvinglijance in kalvince. Za presojanje Trubarjeve teološke misli je poznavanje prav teh zgodovinskih okoliščin zelo pomembno, kajti »spoznati Trubarja v njegovem ambientu, je za raziskovalca naše protestantske preteklosti skoraj enake važnosti kot odkriti v Trubarjevih delih stične točke, ki nas

zbližujejo in omogočajo na slovenskih tleh ekumenski dialog s protestanti« (Rajhman 1969b, 377).

V *Prvi slovenski knjigi* leta 1977, ki je nastala na osnovi filološke disertacije, se je Rajhman soočil z jezikovnim, literarno zgodovinskim in teološkim izročilom Trubarjevega Katekizma iz leta 1550. Raziskal je vplive in vzgone v kulturni in duhovni tradiciji Trubarjevega časa, ki so tega slovenskega reformatorja privedli do spoznanja, da lahko svojim sonarodnjakom približa in posreduje božjo besedo le v domačem jeziku. Knjiga je razdeljena na pet zaokroženih poglavij: Avtorstvo prve slovenske knjige, Vsebinska razčlenitev in Trubarjev pojem katekizma, Trubarjeva teološka misel, Trubarjeva pedagoška prizadevanja in Trubarjev teološki slovar. S to raziskavo je na novo osvetlil miselni profil Primoža Trubarja. Izpostavil je izvirnost Trubarjeve osebnosti, ki je v slovenskem kulturnem prostoru znala uveljaviti svoje poglede, ki so bili - ne glede na tedanje razmere na slovenskih tleh – specifično slovenski (odnos do svetne oblasti, pogled na grozečo turško nevarnost, ki jo je hotel odvrniti z evangelijem). Predvsem pa je opozoril na antropološko humanistično usmerjenost Trubarjeve teologije, ki se je oblikovala po zaslugah Erazma Roterdamskega, prebiranja švicarskih teologov in njegovega občudovanja antike (Rajhman 1977h, 78). Opozoril je na močan vpliv švicarskih protestantov, predvsem Bulingerja na Trubarjevo delo, kar je privedlo do strpnega Trubarjevega protestantizma. Podrobna analiza katekizma pa je kljub temu pokazala nekaj značilnosti, ki so lastne le Trubarju in jih ni mogoče spraviti v to ali ono protestantsko smer. Tako Jože Rajhman govori o posebni, Trubarjevi smeri v protestantizmu (str. 128). Razkrije Trubarjevo demokratično misel, ki se kaže, na primer, v povsem drugačnem odnosu do kmetov, kot ga srečamo pri Luthru, poleg tega pa tudi Trubarjevo preporodno misel, ki vsebuje prvine etnične in narodne zavesti. Predvsem pa je v Trubarjevem teološkem slovarju potrdil tezo o kontinuirani jezikovno slovstveni tradiciji, ki sega nazaj do Brižinskih spomenikov (str. 106 sl.).

Monografija je naletela na pozitivne odzive v slovenski strokovni javnosti, saj je z njo slovenska protestantika prvič dobila temeljito teološko študijo, neobremenjeno s katoliškimi poskusi razsojanja, kaj je pravilno in kaj so zmote v nauku in ravnanju protestantov. Literarni zgodovinar akademik Jože Pogačnik je knjigo uvrstil med

pomembne znanstvene prispevke, brez katerih študij slovenske reformacije ni več mogoč (Pogačnik 1978, 43).

Naslednja monografija, *Trubarjeva Ena dolga predgovor*, je izšla v jubilejnem Trubarjevem letu 1986, ob štiristoti obletnici smrti Primoža Trubarja, in je slovensko literarno zgodovino obogatila s temeljito teološko raziskavo o Trubarjevem izročilu Slovincem v *Eni dolgi predgovori k Novemu testamentu* iz leta 1557. Izšla je kot spremna študija k faksimilom tega Trubarjevega dela. Rajhmanova študija je razdeljena na tri obširnejša poglavja, in sicer: Vsebinska razčlenitev razprave, Ocena Trubarjevih navedb v Sumaričnem poročilu leta 1560/61, Trubarjeve teološke ideje ter Trubarjeva izvirnost in odvisnost. Ena dolga predgovor je nastala potem, ko je Trubar že imel za sabo katekizem, abecednik in prevod Matejevega evangelija.

Rajhman je postavil tezo, da obsežno Trubarjevo besedilo pomeni preobrat v njegovem delu, saj naj bi šlo za teološki traktat, kar pa predstavlja v slovenskem slovstvu novo literarno vrsto, in sicer prvo znanstveno razpravo. Trubar je z njo pokazal, kako je slovenski jezik sposoben, da v njem napiše znanstveno teološko razpravo. Hkrati pa je to teološki priročnik, ki ga je namenil slovenskemu človeku, da bi ga tudi na ta način izenačil z drugimi evropskimi narodi. Namenjena je že zrelemu človeku, ki zna brati, ali vsaj razume, kar mu nekdo bere, in mu tudi težja teološka vprašanja niso več povsem tuja (Rajhman 1986o, 9). Strokovno teološko razpravljanje o posameznih vprašanjih vere Trubarju vendarle dela težave, zato skuša protestantski nauk svojemu preprostemu človeku približati na 'pridigarski' način. S tekstno analizo *Ene dolge predgovori* je Rajhman utemeljil tezo o Trubarjevi teološki razgledanosti, njegovo navezanost na Melanchtonove in Bullingerjeve ideje, hkrati pa je z vzporejanjem Bernardove alegorije pokazal na Trubarjevo hoteno umetniško oblikovano prozo. Na osnovi tega Trubarjevega dela in tudi v kasnejših objavljenih razpravah je zaokrožil podobo njegove verske in teološke fiziognomije. Kot katoliški duhovnik je objektivno prikazal teologijo slovenske reformacije ter pokazal izjemno poznavanje verskih in duhovnih tokov evropskega 16. stoletja.



To je mogoče razbrati tudi iz njegove naslednje monografije *Trubarjev svet*, Trst 1986, v kateri bralca sooča z vznikom slovenske reformacijske misli in delom 'očeta' prve slovenske tiskane knjige. Trubarja najprej predstavi v svetu, v katerem je le-ta živel, sprva njegovo katoliško in nato njegovo protestantsko obdobje – večji del v pregnanstvu. Svet Primoža Trubarja nam je tudi po Rajhmanovi zaslugi danes približan na nov način. To je svet njegovega etičnega programa, ki ga je postavil na čelo slovenskega protestantizma kot najbolj ranljivo točko verskega programa. Je svet, v katerem se je udejanjila ideja narodnega jezika. Rajhman sicer esejistično, a dokaj čustveno obarvano, spregovori o zgodovinski usodnosti Trubarjevega dela: »V deželi dvojezičnega prebivalstva je z jezikom priboril nižji plasti pravico do obstoja. In to je sveto! Pred Trubarjem bi morali z grozo ostrmeti: bilo je dano njemu. Nikomur pred njim, nikomur za njim. Če so že sežgali njegove 'prevode', niso sežgali njegovega jezika, niso mogli zadušiti narodne zavesti, ki ji je on ob njenem rojstvu stal ob strani« (Rajhman 1986n, 186). In če že govorimo o narodni zavesti, je Trubar gotovo ključna osebnost, brez katere ni kulturne in politične zgodovine Slovencev in slovenstva: »Trubar je vezni člen. Brez njega si ni moč zamisliti našega celotnega bivanja, v katero vključujemo vse, kar nas označuje kot Slovence« (str. 201).

V jubilejnem Trubarjevem letu 1986 je izšla še tretja Rajhmanova monografija, in sicer znanstvena izdaja korespondence – *Pisma Primoža Trubarja*. Pripravil in zbral je transkripcije ter prevode zahtevnih latinskih in nemških pisem ter jih opremil z opombami in znanstvenimi spremnimi besedili, s čemer je mlajšim rodovom omogočil podrobnejše raziskovanje 16. stoletja. S slovensko izdajo pisem je Rajhman omogočil vpogled tudi v obrobnejše dogajanje v Trubarjevem svetu. »V tem dogajanju so imela Trubarjeva pisma posebno vlogo. Manj uradna in slovesna so kot predgovori in posvetila, zato tudi manj obvezujoča, toliko bolj pa pristna v neposrednem dotiku z vsakokratno resničnostjo, so odmev tistega, kar sicer poznamo iz predgovorov in posvetil. So povezujoči člen in nemalokrat njihov razlagalec. So osnutek tiskanega besedila, so pa tudi njihovo nadaljevanje« (Rajhman 1986e, 14). Pisma predstavljajo vire, iz katerih je mogoče dopolniti podobo slovenske reformacije in njenih akterjev. Že iz naslovljencev lahko sklepamo Trubarjevo svetovljanstvo, njegovo zvezo z evropskimi verskimi tokovi, predvsem pa njegovo prizadevanje za rast slovenske

Cerkve in šolanje mladih pridigarjev, skratka, skrb za njegovega slovenskega človeka. Trubarjevo dopisovanje s cesarjem Maksimilijanom dokazuje pomembno vlogo kranjskega reformatorja v notranjeavstrijskih deželah. Razodeva se Trubarjeva vnema za reformacijsko 'delo' (*das Werk*), pisma pa so svojevrsten biografski dokument in neodtujljiva 'lastnina' Trubarjeve dobe in dediščina vseh Slovencev.

Leta 1997 je Rajhman izdal svoje zadnje monografsko delo *Pisma slovenskih protestantov* kot drugi del korespondence, v njej pa je objavil transkribirana in prevedena pisma Dalmatina, Bohoriča, Krelja, Znojilška, Tulščaka in drugih, ki že predstavljajo drugo in tretjo generacijo slovenskih protestantov. Pisma so razvrščena kronološko, največji del predstavlja Dalmatinova 'biblijska' korespondenca, iz katere je moč spoznati nastajanje in zaplete okrog tiskanja prvega slovenskega celotnega prevoda Svetega pisma leta 1584. V drugi sklop je avtor razvrstil tako imenovana dogmatična pisma, ki so jih slovenski protestanti naslovili na deželne stanove in druge dobrotnike v zvezi s štipendiranjem slovenskih študentov na nemških univerzah. Posebna skrb slovenskih protestantov je bila namenjena šolanju mladih teologov, ki bi kot pridigarji nadaljevali njihovo delo. Drugo generacijo že predstavlja Jurij Dalmatin, ki je s celotnim prevodom Biblije dosegel vrh slovenskega reformacijskega gibanja, čeprav je ta vzpon pripravil Trubar s prvo slovensko knjigo in s svojim reformacijskim programom. Ob kratkem pregledu monografskih del je treba omeniti številne Rajhmanove razprave o protestantizmu in protestantih, ki bi jih lahko razdelili v štiri vsebinske sklope, in sicer: Teologija Primoža Trubarja in njegove zveze z evropsko reformacijo; Teološka govorica in metodologija prevajanja slovenskih protestantov; Biografije slovenskih protestantov in Teologija Jurija Dalmatina.

### *1.2.3.1 Teologija Primoža Trubarja*

V največjem delu razprav Rajhman obravnava teologijo Primoža Trubarja, pri čemer ugotavlja, da je Trubarjeva teologija bila bolj življenjska filozofija kot teologija v prvotnem pomenu, bila je kot instinktivno spoznanje, kako je treba živeti v skladu z evangeljskim naukom. Trubar ni bil dogmatik, bil je pragmatik. Verska terminologija je bila okvir njegovi teološki misli, vendar ni uporabljal 'visokih, kunštnih oli neznanih

besed', zadovoljil se je s kranjskim besediščem, kar je pojasnil: »... zakaj ta muč svetiga evangelija inu naše izveličanje ne stoji v lepih ofertnih besedah, temuč v tim duhej, v ti risnici, v ti pravi veri inu v enim svetim krščanskim lebnu« (Rajhman 1986n, 36-7; Rupel 1966,65). Rajhman v Trubarjevem teološkem razvoju opredeli dve obdobji – katoliško in protestantsko. Trubar je že zelo zgodaj izrazil svojo teološko usmeritev, ko je v duhu Erazmovih in humanističnih načel nasploh in v duhu reformacijskih teženj kritiziral cerkvene razmere na Slovenskem. Katoliški cerkvi je očital zlorabe, predvsem romanja, božje poti, češčenje svetnikov, zidanje cerkva; drugače pojmuje podeljevanje zakramentov in mašo kot 'falš malikovane'« (Rajhman 1983h, 510). V pregnanstvu se je navadil, da je ob vseh takratnih teoloških prepirih šel srednjo pot in nikoli se ni spuščal v 'teološke spekulacije'. Njegova teologija je bila teorija, ki je upoštevala prakso, ni bila abstraktna, neuporabna za vsakdanje življenje, temveč je bila vseskozi usmerjena v prakso (Rajhman 1985j, 294). Trubar se je takratnih reformacijskih teoloških disputacij med cvinglijanci (švicarska veja reformacije) in lutrovci (nemška smer) v glavnem izogibal, znotraj reformacije je želel ohraniti strpnost in do nekaterih teoloških vprašanj je ohranil povsem lastno stališče. »Kaj koristijo pobožnim preprostim kristjanom take visoke disputacije o resnični, telesni bistveni in duhovni navzočnosti Kristusovega telesa, ko pa oboji, cvinglijanski in lutrski priznavajo, da niso le znamenja /.../ Kristus da je v svoji večerji /.../ posvetil kruh v svoje telo in vino v svojo kri, njegovim besedam hočemo preprosto verjeti in o tem nič več disputirati. Je pač skrivnost« (Rajhman 1986e, 28). Rajhman sodi, da je to ena najpomembnejših Trubarjevih izjav, iz katere moremo prepoznati njegovo teološko misel. Trubarjeva teologija je prej v smislu preproste pobožnosti kot v smislu filozofske teološke vede. To mu je v veliki meri pomagalo, da je ohranil pravilno razmerje do preprostega človeka in njegove stiske, pri bogoslužju pa je znal vzpostaviti sožitje med plemstvom in preprostim ljudstvom (Rajhman 1988i, 506).

### *1.2.3.2 Teološka govorica in metodologija prevajanja slovenskih protestantov*

Ob raziskovanju slovenske protestantike je Rajhman načel vprašanje filozofije jezika, ki izhaja iz Luthrovega pojmovanja narodnega jezika. Luthru jezik predstavlja človeško

sredstvo, v katerem se uteleša Duh in jezikoslovec po njem spoznava božji nauk. »Beseda je tukaj, dana in nedvoumna. Naloga filološke teologije je, dati Svetemu pismu jasen, nedvoumen smisel« (Hahnkamer 1927, 46). Pri prevodu Svetega pisma je Luther uveljavil metodološko načelo: prevod mora graditi na Duhu, ne na črki, vendar ne izključno. Kjer koli bi se pojavil teološki dvom, mora Duh prepustiti mesto črki in lep jezik (*gut deutsch*) ni več toliko pomemben, da bi zaradi njega škodo trpela vsebina besedila. Protestanti so bili kot oznanjevalci evangelija pridigarji. Vera so razumeli kot človekov odgovor na ponudbo Božjega usmiljenja. Vera je iz oznanjevanja, oznanjevanje pa po posredovanju Kristusove besede. Kadar gre za besedo, mora ta biti razumljiva. Bistvo Luthrovega reformacijskega nauka je v '*sola fides, sola Scriptura*' (samo vera, samo Sveto pismo). Od tod tudi njegova teologija jezika: Voditelj (Luther) ne potrebuje posvečenih, ampak filologijo (Hahnkamer 1927, 46).

Če Trubarjevo teološko govorico primerjamo z Luthrovo, lahko ugotovimo, da Trubarjeva teološka govorica izhaja iz njegove teologije. Je le nadaljevanje njegove biblijske govorice, ko želi *Biblijo – Sveto pismo* približati preprostemu človeku. V nasprotju z Luthrom Trubar ni mogel graditi na tradiciji domače biblijske govorice. Iz izročila Brižinskih spomenikov bi lahko črpal religiozno govorico – ustno molitev in cerkveno pesem, nikakor pa se ni mogel opirati na pisano besedo, ki bi jo lahko imenovali teološka. Rajhman je prepričan, da je Trubar sicer prav gotovo črpal tudi iz ljudskega izročila, toda »narodna preteklost ni bila na ravni evropske kulture in je bila zavrta v svoj čas in prostor, kar pomeni, da je bila na ravni nezavestnega doživljanja same sebe. Prav to pa je Trubar občutil kot sramoto. Zato je tudi hotel dati Slovencem knjigo v njihovem jeziku, hkrati pa je, ob knjižnem programu, ki je bil zgolj verski, hotel izoblikovati nove možnosti za lastno kulturno ustvarjanje. Da bi dosegel enakopravnost slovenščine kot evropskega jezika, je moral ob slovenski biblijski govorici ustvariti tudi teološko« (Rajhman 1987k, 70). Trubar je razumel lastnost maternega jezika kot vseobsegajočo vrednoto, postavil je načelo avtonomnosti jezika. Svoj jezikovni nazor je mogel oblikovati ob bibličnem vzorcu, kjer je bilo od najstarejših časov zlitje božje besede in ljudskega jezika povsem naravna posledica nauka o binkoštnem čudežu, ko so na binkoštni praznik vsi govorili v tujih jezikih in so se vsi med seboj razumeli. Trubar se sklicuje na ta dogodek, ki je po babilonskem stolpu

omogočil 'posvečenje' maternega jezika in ga postavil ob bok svetim jezikom (hebrejskemu, grškemu, latinskemu) (Rajhman 1986d, 274).

### *1.2.3.3 Biografije slovenskih protestantov*

V *Slovenskem biografskem leksikonu*, *Enciklopediji Slovenije*, *Leksikonu Cankarjeve založbe* in v leksikonu *Slovenska književnost* so izšla Rajhmanova gesla z imeni vseh pomembnejših akterjev slovenskega reformacijskega gibanja, pa tudi gesla o reformaciji kot verskem gibanju in slovstvenem obdobju. Rajhman je zbral biografske in bibliografske podatke ter leksikografsko obdelal reformatorje Primoža Trubarja, Felicijana Trubarja, Jurija Dalmatina, Adama Bohoriča, Sebastijana Krelja, Jurija Juričiča, Matijo Klombnerja, Janža Mandelca, Lenarta Pacherneckerja, Petra Bonoma, Hieronima Megiserja, Janža Znojilščka, škofa Tomaža Hrena in druge. Gesla v vseh temeljnih slovenskih leksikonih je izdelal na osnovi virov, ki jih je izredno dobro poznal. Tudi to delo ga je uvrstilo med najboljše poznavalce slovenskega 16. stoletja na področju protestantike.

### *1.2.3.4 Teologija Jurija Dalmatina*

Z izdajo celotnega *Svetega pisma* pomeni J. Dalmatin ob Trubarju vrh slovenske reformacije. Bil je Trubarjev učenec in mlajši sopotnik ter vseskozi zagovornik njegovih idej. Spremljal je njegov življenski nazor v okviru slovenskega in reformacijskega programa. Njegova izobrazba je bila izrazito humanistična in teološka, v njo pa je vključeval tudi 'vaje v maternem jeziku', saj je ob vsej široki izobrazbi čutil vrzel predvsem v znanju materinščine, ki je za njegovo življenjsko delo bila še kako pomembna in potrebna (Rajhman 1997c, 57: isti 1997b, 63). Rajhman za Dalmatina postavi dokaj jasno oznako 'lutrovca'. Dalmatin v slovenski '*Gmajn predgovori*' bralca uvaja v svet Biblije, tako da mu najprej razloži nauk in nakaže razlike med staro (katoliško) in novo (protestantsko) vero. V svojem odnosu do (katoliških) nasprotnikov je Dalmatin v nasprotju z Luthrom zelo strpen. Rajhman v tej potezi vidi predvsem Dalmatinov odnos do slovenskega človeka, ki mu izroča svojo *Biblijo* in ve, »da je Biblija tako vzvišena nad različnimi nauki, ki vsi naposled izvirajo iz nje, da jo je mogoče imeti za združevalno prvino, zato jo daje v roke vsem Slovincem in je ne

omejuje zgolj na pripadnike svoje veroizpovedi« (Rajhman 1984c, 106). Za Dalmatina *Sveto pismo* ni le prva med vsemi verskimi avtoritetami, temveč je edina avtoriteta, je »vsaki čas ta pravi edini grunt naše karščanske vere ... mi le tim samim bukvam stariga inu noviga testamenta to čast damo, de mi tudi nje za božje, za nebeške, za svete ino za to pravo žnoro, mero inu grunt naše vere deržimo ino gori vzamemo... zakaj letukaj notri je kratku, zastopnu inu očitnu na znanje nam dana vsa božja risnica inu prava božja služba inu nam je pravi pot k nebesom zadosti pokazan, kulikur mi na tem svejti moremo zastopiti inu kuliker je nam k našimu izveličanju potrebna« (Dalmatin 1584, navaja Rajhman 1984cc, 289). *Biblija* je Dalmatinu torej povsem dovolj, da se človek zveliča – s tem pa zavrača nauk cerkvenega učiteljstva katoliške Cerkve, kar ga po Rajhmanu povsem uvršča med luterane.

V teološki disputaciji '*De catolica et catholicis disputatio*' Dalmatin skuša odgovoriti na vprašanje o naravi cerkve in kdo bi se smel imenovati katoličana. Zelo ostro nastopi proti katoliški Cerkvi, ko ji v sklepni tezi odreka pravico, da bi se imenovala katoliška, saj se njen nauk ne ujema s temeljnim naukom prvotne Cerkve in cerkvene tradicije. Rajhman je opozoril na močan Dalmatinov preobrat od te disputacije do Gmajn predgovori, kjer le-ta svoje trditve znatno omili. Gmajn predgovor je nastala deset let po latinski disputaciji in Dalmatin si je v njej prizadeval, da bi *Biblija* postala del slovenske književne kulture, zato se je tudi v svoji teološki misli približal slovenskemu čutenju in preprostem razumevanju božje besede. Prav gotovo pa se v njej ni mogel ravnati po Luthrovem (in v takratnem nemškem prostoru sploh) grobem izrazju, grobianizmih, ki so bili tuji slovenskemu izraznemu občutju. Dalmatinova značajska tenkočutnost in posluh za odzivnost slovenskega človeka sta mu narekovala previdnost pri prevzemanju polemičnih jezikovnih izrazov, ki bi jih slovensko uho težje preneslo« (Rajhman, 1984hh, 46). Dalmatin je ostal zvest 'čistemu nauku' augsburške veroizpovedi, vendar je s svojim pojmovanjem teologije vnesel v takratni čas ekumenski duh. Biblijo je dal vsem Slovencem, ne glede na njihovo veroizpoved in njegov prevod so, kljub protireformaciji, uporabljali tudi katoliški duhovniki še celih dvesto let, vse do prvega katoliškega prevoda, ki ga je pripravil J. Japelj.

### *1.2.3.5 O vpetosti slovenske reformacije v evropske zgodovinske in kulturne tokove*

Že v *Pismih Primoža Trubarja* in v *Pismih slovenskih protestantov* je Rajhman nakazal tesno vpetost slovenskih protestantov v evropske zgodovinske, verske in kulturne tokove 16. stoletja. To tezo je utemeljil in podkrepil tudi v objavljenih razpravah in predavanjih po različnih evropskih univerzah. Leta 1986 je v Tübingenu predaval o slovenski vernosti v 16. stoletju in v Heidelbergu leta 1982 o duhovnosti katoliškega slovenstva v sožitju s protestantizmom. V ta sklop sodijo še razprave: *Slovenska reformacija v evropskem duhovnem previranju*, 1984; *Problemi reformacije na Slovenskem*, 1984; *Trubarjevo potovanje iz Ljubljane v Urach*, 1986; *Vedeli smo, da smo dediči naših protestantov*, 1986; *Slovenska reformacija se ni nikoli izneverila svojemu ljudstvu*, 1986; *Slovenski protestantizem kot odločilna razvojna stopnja slovenske narodne biti*, 1988 in druge.

Po Rajhmanu je 16. stoletje vtisnilo poseben pečat evropskemu krščanstvu, ki se ni moglo več odreči drugačnemu, sholastičnemu gledanju na svet, prav tako pa je izoblikovalo ostrejše meje med evropskimi narodi, ki so še vedno živeli v slogi, vse tja do začetkov 19. stoletja, ne da bi se zavedali, da so korenine njihovega samosvojega razvoja že bile vsajene v stoletju reformacije. »Ko v slovenskem prostoru govorimo o reformaciji kot o verskem gibanju, moremo z izrazom protestantizem zajeti širše področje delovanja reformacije, ko nam gre že za njene učinke, tako religiozne kot manj religiozne narave. V tej zvezi pa že govorimo o Trubarju kot o očetu prve slovenske knjige« (Rajhman 1988g, 110). Za našo raziskavo je pomembna Rajhmanova analiza Trubarjeve teologije, v kateri je opozoril na osnovne značilnosti Trubarjeve antropologije, zato bomo tej temi namenili posebno poglavje.

### **1.2.4 Ekumenizem**

Glede na to, da obravnava slovenskega protestantizma 16. stoletja obsega večji del Rajhmanovega raziskovalnega dela, se ta tematika posledično dotika tudi sodobne evangeličanske Cerkve v Sloveniji. Zgodovinski spomin, vezan na razhajanja v

slovenski cerkveni zgodovini, je skušal objektivno utrditi v tem, kar je dobro za skupno življenje pripadnikov ločenih cerkva in ob tem je dal številne pobude ter konkretne prispevke v ekumenskih prizadevanjih ob koncu dvajsetega stoletja. Njegov ekumenski duh je izhajal iz dejstev, ki si jih je osvetlil z raziskovanjem narodove preteklosti, v sodelovanju z evangeličani pa je dajal prednosti prizadevanju za skupno dobro, ki je Kristus.

Pregled bibliografije kaže, da Jože Rajhman ni bil dogmatik. Ni se sistematično loteval posameznih teoloških vprašanj, ampak je svoje razumevanje le-teh podajal skozi obravnavo posameznih duhovnih, moralnih, pastoralnih in splošno kulturnih problemov. Njegova teologija je predvsem praktična teologija – izhaja iz prakse in dela »za prakso«. Kljub temu bomo njegovo delo skušali prikazati s sistematičnim pristopom.

Nekoliko več prostora smo namenili tematiki, ki ji je Rajhman posvetil večji del svojega raziskovanja, vendar se ne navezuje na našo raziskavo, zato se bomo k njim vrnili le še v manjši meri. V nadaljevanju bomo omenjali predsem Rajhmanove teološke razprave, v katerih se dotika vprašanja o Bogu in o človeku v njuni medsebojni povezanosti in pogojenosti. Omenili smo že, da se je v svojih zapisih s področja teologije (→ 1.2.1) loteval tem s področja duhovnosti, pastorage, liturgike, teološke govorice, položaju pokoncilске Cerkev in drugih, vendar tudi v teh temah ne moremo govoriti o neki sistematični obravnavi, zato njegovega celotnega dela ne bomo obravnavali kronološko ampak glede na zastavljene vsebinske sklope.



## **2. UMESTITEV V ZGODOVINSKO IN IDEJNO DOGAJANJE**

### **2.1 Družbene razmere in teološki tokovi v pokoncilski Cerkvi**

Človek kot oseba in socialno bitje je pogojen z družbenim okoljem, ki je skozi zgodovino bilo uravnavano 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 vsi 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 Rajhman, ki je po II. vatikanskem koncilu skupaj z V. Grmičem in krogom okoli revije Znamenje v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja zagovarjal teologijo osvoboditve in politično teologijo kot socialno zavzeto teologijo.

Rajhman se v številnih razpravah dotika temeljnih vprašanj človeške družbe, ki so tudi katoliško Cerkev usmerjala v reševanje aktualnih problemov sodobnega človeka. Njegova ocena Cerkve je večkrat kritična, vendar ne bi mogli reči, da kritizerska, saj predpostavlja predvsem takšno Cerkev, ki bo dajala zavetje in primerno duhovno okolje sodobnemu človeku. Ta Cerkev je živa in vgrajena v konkretno družbeno okolje v času političnega sistema socialističnega samoupravljanja. Hkrati je to pokoncilska Cerkev, ki se je s svojo Konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu obrnila k človeku in k svetu, in katere bistvena lastnost po koncilu je njena občestvenost. Kot v svoji oceni slovenske pokoncilske Cerkve poudarja A. 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 v pokoncilski Cerkvi vse bolj izraženi svoboda in enakost, kar je posledica odločitve papeža Janeza Pavla II., ki je v ospredje začel postavljati vprašanje človekovih pravic. Hkrati tudi slovenski teologi

z navdušenjem sprejemajo koncilске odloke in se na svoj način aktivno vključujejo v tokove sodobnih teoloških smeri.

Priložnost za človeka vidi v pokoncilski Cerkvi, ki izpolnjuje Kristusovo odrešenijsko poslanstvo in oznanja Božje kraljestvo svetu, ki pa si mora tudi sama prizadevati, da čim popolneje uresniči ljubezen, tako 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). Ob zahtevi po človekovih pravicah teologi postavljajo tudi zahtevo po svobodi, ki vključuje pravico do lastnega mišljenja in izražanja svojih misli, teološkega raziskovanja ter ravnanja po svoji vesti« (Lah 1999, 179). 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.

## **2.2 Izvor teologije osvoboditve**

Z izrazom politična teologija je poimenovano pokoncilsko gibanje znotraj evropske katoliške in hkrati protestantske teologije v letih 1965-1968, ko se je znotraj katoliške teologije 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. Bartolomej 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 po zlatu in bogastvu (Rajhman 1980gg, 164). S to oceno niso soglašali vsi teologi, med drugimi J. Juhant, ki ocenjuje socialno dejavnost v dobi dozorevanja našega bnaroda. (Juhant 1989, 231-3).

Za najpomembnejši tekst politične teologije 20. stoletja šteje predavanje Rahnerjevega učenca Baptista Metza, ki ga je imel na mednarodnem teološkem kongresu v Torontu (Kanada 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 Chimboteu (Peru 1968), in je leta 1971 izšlo v Limi pod naslovom *'Teologija osvoboditve'*. Leta 1972 je Leonardo Boff objavil delo *'Jesus Cristo Libertador'* in 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.<sup>1</sup>

Kongregacija za verski nauk je 6. avgusta 1984 izdala *Navodilo o teologiji osvoboditve*, ki je pri nas izšlo v CD 24, leta 1986 pa Kongregacija izda še *Navodilo o verski svobodi in osvoboditvi*, ki je pri nas izšlo v CD 31. Oba dokumenta podajata stališče uradne 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 globin človeške družbe« (CD 31 1,5).

---

<sup>1</sup> 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 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 noveo 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 dajati. 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 glassu'« (Kaufmann 1985, 453).

Oba dokumenta opozarjata na sporne vidike teologije osvoboditve, ki jih nove teološke smeri pozabljajo ali izključujejo, in sicer: »presežnost (transcendenca) in zastonjskost osvoboditve v Jezusu Kristusu, pravem Bogu in pravem človeku, vzvišenost njegove milosti, pravo naravo zveličavnih sredstev in zlasti Cerkve ter zakramentov« (CD 24, 17). Zaradi tega Cerkev daje smernice, po katerih naj se ravna 'osvobodilna gibanja': »Sistematično uporabo nasilja kot domnevno nujne poti do osvoboditve je treba zavreči kot razdiralno slepilo, ki odpira pot k novemu zaslužjevanju« (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 strožji teološki govorici, ki se odraža 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, torej njene ideje najdemo tudi pri nas.

### ***2.2.1 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 Aleša 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 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 poskusov, na katere naletimo nekaj desetletij pozneje, in ki so bolj teološko izdelani in 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). Rajhmana Kralj ne uvršča med teologe, povezane s teologijo osvoboditve, vendar je v njegovih številnih 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.

### ***2.2.2 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 1975f, 80). 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 obsežna 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 zanikala marksistično krilatico, da bi bila vera 'opij za ljudstvo', saj je po II. vaticanskem koncilu v koncilskih odlokih izpostavila konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu.

### ***2.2.3 Kritika Cerkve in poskus socialno zavzete smeri teologije***

Kot smo že omenili, Rajhmana ne moremo šteti med tipične predstavnike teologije osvoboditve (→ 2.2.2), 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). 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 z V. Grmičem v Tinjah 1978 in 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, 185-6), 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 koncilske novosti 2. vat. koncila, ob sproščenosti, ki jo je začutil vsak vernik, ob množici informativnih pripomočkov, ki koncilske 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 1978n, 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 novi 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.

#### ***2.2.4 Specifičen položaj Cerkve na Slovenskem***

Za življenje krajevne Cerkve in slovenskega človeka je pomembno poznavanje preteklosti, ko se je Cerkev uveljavila kot ustanova in do 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.<sup>2</sup> Rajhman ocenjuje, da je bila slovenska Cerkev povsem

---

<sup>2</sup> 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 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', Lambret Erlich s 'stražarji', Janez Evangelist Krek in Aleš Ušeničnik s 'katoliško družbeno prenovno', 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

nepripravljena na dogodke, ki so zamajali Evropo in Slovenijo posebno v temeljih socialnega in svetovno nazorskega reda. Cerkev se zato tudi po drugi svetovni vojni naj ne bi mogla vključiti v zanjo nov proces ločitve Cerkve od države, ki je vtisnil neizbrisen pečat podobi slovenske Cerkve.

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: »Vklenjena v strukturo 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 nekih 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 1978n, 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 desakralizaciji le-te. Cerkev mora postati dialoška in evangeljska. Njena dialoškost se nanaša na razmerje med laiki in hierarhijo znotraj Cerkve in na dialog s svetom, ki je sveten (desakraliziran) in samostojen (Lah 1999,177).

Rajhman omenja Kardeljeve *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja*, v katerih avtor slovenski Cerkvi očita, da je bila pred in med vojno manipulirana 'za politične namene in akcije, uperjene proti narodnoosvobodilnemu gibanju in proti socializmu'. Ob Kardelju ocenjuje družbeno okolje, v katerem se je po

---

v svojem delu *Katolicizem na Slovenskem. Socialni koncepti do druge svetovne vojne*; navajamo 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 študentsko 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.



vojni znašel slovenski človek in mora v njem živeti tudi svoje versko življenje. Cerkev lahko edino v tem danem okolju oznanja evangelij: »Možnosti za cerkev v socialistični družbi so 'socialistične', to se pravi, da mora Cerkev najprej uvideti, potem pa tudi ravnati v smislu socialističnih načel, vključiti se mora v delovni proces družbe, ki postaja dejansko preko samoupravljalnega organizma vedno bolj socialistična. Če bo iskala znotraj sebe ustrezne korelative, ji bo uspelo obstati v novi družbi. To pa se mi zdi nadvse pomembno, saj prav cerkvena struktura, ki izhaja iz že odmrle fevdalne družbe, ki jo je neposredno nasledila kapitalistična, ovira cerkveno vodstvo, da bi se vživelo v stvarnost, v kateri živi velika večina 'delovnih ljudi-vernikov'« (Rajhman 1978n, 63). Cerkvena struktura je Rajhmanu 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; znova izraža potrebo po spremembi znotraj Cerkve in cerkvene hierarhije.

Njegovo kritično stališče do cerkvene hierarhije bi mogli utemeljiti z razmerami v slovenski pokoncilski Cerkvi, ki je le postopoma sprejemala usmeritve II. vatikanskega koncila 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 katezezi in so le težka uveljavljali svojo vlogo kot del božjega ljudstva. Zato je bila njegova kritika 'okostenelih struktur' v Cerkvi toliko bolj glasna in odkrita.

### ***2.2.5 Cerkev naj bi se uprla strukturam***

Rajhman eksplicitno ne navaja, katere spremembe bi bile nujne, da bi se Cerkev zavestno vključila v novo družbeno stvarnost, izpostavlja le spremembe na neformalni ravni, ki bi v cerkveni praksi privedle do sprememb na formalni ravni. Poudarja vlogo Cerkve 'služabice': »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, tudi v socialistični družbi, potem bi bila sposobna, da človeku našega časa v polnem pomenu služi in pomaga, kakor Bog hoče – bila bi resnično preroška« (1978n, 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 1978n, 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 transcendentalna, v absolutno prihodnost naravnana usmeritev in skrivnost križa« (prav tam).

Rajhman v duhu koncilskih dokumentov podobno kot Truhlar, Strle in nekateri drugi teologi pri nas soglašajo s potrebo po 'decentralizaciji' Cerkve in se zavzema za njeno 'desakralizacijo', zlasti pa izpostavlja stalni boj proti kakršni koli obliki klerikalizma v Cerkvi oziroma 'deklerikalizacijo' (Lah 1999, 177-8). Grmiču je znotraj Cerkve 'klerikalno' vse, kar namesto služenja (diakonije) spodbuja gospodovanje, željo po oblasti, zapovedovanje in avtoritativno zahteva pokorščino; vse, kar s strani nosilcev hierarhičnih služb zapostavlja ali ovira vlogo laikov in soodgovornost celotnega cerkvenega občestva oziroma kjer se povečuje duhovniška služba (Grmič 1979, 90). Nasprotno tej podobi Cerkve je pokoncilska vizija Cerkve božjega ljudstva, 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 Cerkve je mogoče govoriti o prerojenju Duha in o 'personalizaciji vernega človeka', ki bo mogel tudi sam, brez cerkvene avtoritete funkcionirati v določeni situaciji..

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 Cerkvi mogoče tudi brez struktur in da se pokoncilaska 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,« kar velja tudi za slovenskega človeka. »Slovenski človek se v sedanji družbi razmeroma dobro počuti in ne želi nobenih radikalnih sprememb družbenega sistema, niti vernik /.../ slovenski vernik, ki je količkaj razgledan, ve, da ima zunaj Cerkve, prav zaradi nje, dovolj možnosti, da se sreča s svojo najbolj notranjo eksistenco in sebe transcendira. Zato zapušča cerkve in Cerkev, ne da bi jo končno in za vselej zapustil /.../ To je paradoks Cerkve in tudi seveda časa, v katerem živimo« (Rajhman 1985m, 410-11).

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 1978h, 304). Na eni strani se torej pojavlja paradoks v tem, da človek svojo vernost išče mimo Cerkve, 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.

### ***2.2.6 Zagovor socialno zavzete smeri teologije***

Paradoks slovenske Cerkve Rajhman vidi 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 Cerkve 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 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 osebnega duhovnega vpliva na situacije Cerkve dokaj porasel in povzročil, da se za Cerkev in njen nauk zanima neprimerno večje število ljudi, kot bi se sicer« (Rajhman 1985c, 202). Ljudje ostajajo zunaj Cerkve, vendar se zanimajo za njene aktivnosti na področju duhovnosti. Socialno zavzeta usmeritev je pravilna zato, ker »se Cerkev ne more izogniti zakonu inercije. Zanja je nedopustno, da bi brez njene uradne navzočnosti reševali njene probleme, pa četudi le na ravni 'posvetovalnega organa'.« V sodelovanju Cerkve in države namreč gre za temeljno sodelovanje, pač na nekoliko drugačni ravni, a vendar še vedno v skladu s cerkvenimi predpisi (Rajhman 1985c, 203). Rajhman vidi možnost sodelovanja Cerkve in države v koordinacijskih odborih, ki jih je ustanovila SZDL, saj po njegovem članstva ne sestavljajo le neverujoči, temveč je pretežna večina članov vernih. Sodobni pokoncilski vernik živi v družbi, njegovo družbeno in versko življenje sta usodno povezana in moti ga 'neskladje med cerkvenim in evangeljskim'.

Rajhmanovo trdno prepričanje v pravilnost sodelovanja z državo omaje polemika, objavljena konec osemdesetih let v *Tretjem dnevu*, med Vojkom Volkom in Leonom Marcem, ki sta polemizirala na temo sodelovanja duhovnikov v organih SZDL. Po besedah L. Marca namreč prav Grmič, Rajhman in Bohinc naj ne bi imeli podpore znotraj Cerkve in njihovo članstvo v predsedstvu SZDL ocenjuje kot 'politično prilizovanje državni oblasti', saj naj bi Cerkev svojim duhovnikom prepovedala sodelovanje v političnem življenju (Marc 1988, 6). Temu oporeka V. Volk, ki opozarja na omalovažujoč odnos časopisa do omenjenih duhovnikov, hkrati pa opozarja, da so tudi drugi slovenski duhovniki (Trstenjak, Stres, Ojnik, Perko) sodelovali v različnih državnih telesih, vendar niso bili deležni kritike znotraj Cerkve (Volk 1988, 26).

Polemika kaže na to, da socialno zavzeta smer teologij v Cerkvah na Slovenskem ni bila deležna podpore in da so njeni privrženci, med njimi tudi Rajhman, kljub veri v svoje dobre namene, bili zaznamovani kot sodelavci oblasti. Ta teologija naj bi namreč bolj podjarmljala kot osvobajala.

Tudi I. Štuhec je kritično pisal o zagovornikih 'socialistične teologije', med drugim v pregledu teologije osvoboditve in dogajanja v Latinski Ameriki, in to v reviji *Tretji dan* v študijskem letu 1984/85, štev. 2-9. Štuhec kot kritik 'Grmičeve socialistične teologije' opozarja na nasprotja v svetovnih teoloških tokovih oziroma med teologi osvoboditve, do katerih prihaja zaradi marksističnega gledanja na teologijo oziroma do dogajanj v družbi. V tem kontekstu predstavi uboštvo skozi *Sveto pismo*, o čemer smo spregovorili ob konferenci v Medellinu, ki je opozorila na uboge: »Uboštvo se v svoji totalnosti dotika vsakega človeškega življenja, zato ni niti zgolj geografsko niti zgolj družbeno pogojeno, ampak je pogojeno s človekom. Teologija osvoboditve ima brez dvoma veliko zaslugo, da z vso radikalnostjo opozarja Cerkev na uboštvo, ki ga povzročajo socialno-ekonomske krivice. In če L. Boff pravi, da 'revščina razčlovečuje bogate in uboge', mu velja samo pritrčiti« (Štuhec 1984/85a, 2). V kritični predstavitvi slovenske 'socialistične teologije' Štuhec ne omenja Rajhmanovih ocen pokoncilске Cerkev, opredeli se zgolj na kritiko Grmičevega 'udinjanja aktualni oblasti', iz česar lahko sklepamo, da Rajhmanova prizadevanja za socialno zavzeto teologijo niso bila v toliki meri politična, ampak je kot pastoralist bolj iskal možnosti občestvenega delovanja v danih družbenih razmerah. Tako moremo pritrčiti Štuhcu, vendar z neko rezervo, saj iz lastne izkušnje vemo, da je Rajhmanova oblika pastore zduževala mlade vseh nazorov, tudi tiste, ki so se izrekli za ateiste, vendar so na različnih predavanjih prisluhnili njegovi razlagi veselega oznanila in se tako na svoj način pridružili božjemu ljudstvu. Vodil je številne mladinske – študentske in dijaške – skupine, v katere je povabil mlade pa tudi starejše vseh prepričanj in svetovnih nazorov. Tudi teološki tečajji za izobražence v sedemdesetih letih in kasneje so bili odprti ljudem vseh nazorov. Odprtost Cerkev svetu je bila v tem primeru konkretna in vidna na poseben način.

Rajhman vidi možnost za sodelovanje Cerkev in oblasti v dobro človeka, zato nakaže 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, druginjo, danes bi še dodali 'z informaciskim razosebljanjem in svetovnim terorizmom', se mu zdijo problemi krajevne Cerkve drugotnega pomena. Cerkev pa se v tej družbi ukvarja s svojimi problemi, čuti se ogrožena in ne zanima se za človeško stisko, za vzgojo in zaposlitev mladine, za 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 v povečani meri za teologijo osvoboditve, za socialistično teologijo, 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 1985c, 207).

Rajhman izpostavlja 'zlato 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 1985c, 207). Zahteva po dialogu je tudi ena glavnih zahtev Grmičeve teologije: »Dialog je skupno iskanje resnice ob vzajemni pomoči in ljubezni. Teološko gledano je dialog odsev človekove podobnosti s troosebnim Bogom, ki ogovarja tudi človeka; je dokaz človekovega odgovora na to ontološko dejstvo in božji ogovor« (Grmič 1976, 313). Podoba Cerkve, kakršno razume Rajhman, in mu pritrjuje tudi Grmič, 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.

## 2.3 Miselni svet Rajhmanovega okolja

Ko smo se nekoliko dalj časa ustavili ob družbenih razmerah in položaju človeka v pokoncilski Cerkvi, smo skušali prikazati del sveta, ki mu je bil izpostavljen Rajhman in njegov človek v svoji družbeni pogojenosti. Pri tem nismo omenjali filozofskih tokov, ki so prevevali to družbeno okolje in vplivali na svet, v katerem je Rajhman živel in deloval, zato v nadaljevanju vsaj v grobem omenimo miselne tokove njegovega časa. Širši okvir njegovega ustvarjalnega delovanja bi mogli uvrstiti v drugo polovico 20. stoletja, ki je zaznamovano z novim dojetjem človeka v postindustrijski družbi, s totalitarnimi družbenimi sistemi, s postopnim razkrojem teh družbenih sistemov in prehodom v postmoderno družbo, vezano na novo podobo človeka, ki je v krizi vrednot vedno znova postavljen pred vprašanje smisla. Tradicionalne vrednote niso več v ospredju in človek je pogosto postavljen pred odločitve, ki presegajo njegovo individualno etično raven – ne ve, kako naj se odloča, kaj je prav in kaj ne. Morala posameznika je odvisna od družbenih okoliščin in zahtev, pluralizem resnic in relativizacija vrednot v družbi pa predstavljata izrazito možnost za širjenje osebnih in medosebnih kriz. Človek je z razvojem znanosti in tehnike »dosegel višek humanizacije, hkrati pa se je znašel pred usodno dehumanizacijo, ko z vso svojo duhovno silo postopno prehaja v stroj in tako v sebi ostaja kar izvotljen, v vakuumu svoje osebne rasti, zmožnosti, morale in življenja« (Trstenjak 1996, 12).

Človek posttehnične industrijske družbe je zaradi svojega proizvoda, ki ga je ustvaril sam, ustvaril pogoje, ki ogrožajo njegovo preživetje. Zato se v sodobni družbi nahajamo v zagati, kako naj človek poslej ravna (Juhant 1993, 126). Človek kot posameznik se v tem svetu vedno bolj prilagaja neki podobi, ki ni vezana na tradicionalne vrednote in stremi za podobo, ki mu jo vsiljuje okolje. Spremenila se je podoba človeškega življenja in bivanja ter njegova družbena vloga. »Neslutene razsežnosti je ta nova simbolna podoba človeške resničnosti dobila z razvojem sodobnih pridobitev nizke (strojev in vozil), posebno pa pod vplivom razvoja visoke tehnike (medijskih sredstev in letal). Svet je pod vplivom teh pridobitev danes plod načrtovanja medijskih politikov in strategov. Vsi se podrejamo tej medijski podobi, po njej oblikujemo svoje zahteve in

želje, prek nje usmerjamo tudi svoje želje in hrepenenja ter skušamo najti čimbolj optimalne zadovoljitve svojih življenjskih potreb« (Juhant 2003, 106).

Človek pojmuje ustvarjanje eksistence kot svoje delo, ki »nima nobene potrebe po zunanjem temelju, niti ne dopušča nobene norme iznad sebe« (Guardini 1986, 37). Obdobje novih razmer filozofi, antropologi in sociologi imenujejo obdobje konca moderne in velikih pripovedi (*grand narrative*), govorijo o obdobju konca velikih ideologij in velikih sistemov. Pojavi se postmodernizem kot novost, ki neke bistvene novosti ne prinaša, pravzaprav gre za zelo dvoumen kulturni pojav. Pevec-Rozman se sklicuje na francoskega filozofa Jean-François Lyotarda, ko opredeljuje obdobje postmoderne, in sicer naj bi bil to čas od poznih šestdesetih let dvajsetega stoletja naprej.

Kot glavno značilnost tega obdobja navaja dve postavki. Prva je opustitev velikih miselnih tokov, s katerimi naj bi razložili svet in dogajanje v njem, kar vodi v streznitev, da raja na zemlji ne bo in da ga ne more zagotoviti niti človeški razum. Drugo postavko pa sestavljajo pluralizem, relativizem in individualizem. O pluralizmu govorimo, kjer ni nobene splošne, obče veljavne resnice in ima vsak svojo resnico. Do tega pojava privede relativizem, ki zagovarja pogled, da so moralna stališča pravilna ali napačna v odnosu do teh ali onih standardov, da so stvari pravilne ali napačne, na primer, v odnosu do te ali one religije. Ničesar ni, kar bi bilo prav ali narobe samo po sebi. Individualizem zagovarja stališče, da ima vsakdo pravico razvijati svoje lastne izrazne oblike, svoje specifične stile življenja. Odločitev za izbiro pa ni sad razumskega premisleka, temveč osebnih občutkov (Pevec-Rozman 2007, 8-14).

V središču pozornosti je ta svet in predvsem človek. Od njega vse izhaja in naj bi se spet vračalo. Vse je v imenu človeka in za človeka. Za človeka gre. Toda za kakšnega človeka? Najprej gre za človeka, ki je opredeljen in obravnavan kot subjekt. Njemu je vse podvrženo, njemu naj vse služi. Ta subjekt si vse podreja in želi postati absolutno merilo vsega. Gre torej za človeka, ki noče biti ničemur in nikomur podvržen. Težnja po absolutnem gospodarjenju nad vsem in nad vsakomur je človeka pripeljala do izrazitega individualizma, ki ga zaznamujeta tekmovalnost in brezobziren boj za lastno tekmovalnost (Lah 2008, 5). V tej svoji naravnosti se odziva tudi v odnosu do okolja



in A. Lah opozarja na nekatere negativne posledice v razvoju naravoslovnih znanosti, ko se »človek mase obnaša uporabniško, v vseh pogledih oblastniško in brezkompromisno: vse, kar zmore in ve, tudi sme. Če je bil človek pred znanstvenim pristopom k naravi in življenju pretežno občudovalec narave in se ji je bližal s strahospoštovanjem z držo '*tremendum et fascinosum*', je sodobni človek strah odstranil ali bolje rečeno zastrl, čudenje je preusmeril v obvladovanje, vladanje« (Lah 2000b, 19). S takšnim ravnanjem si sam sebi onemogoča sožitje s seboj in z naravo, kar ga peha v vedno večjo odtujenost in zbežanost. Čeprav se postavlja v središče vsega dogajanja, se hkrati oddaljuje od svoje nekdanje spokojnosti in miru. Ta razdvojenost pa povzroča v njem vedno večje nezadovoljstvo in strah pred prihodnostjo.

## **2.4 Kriza vrednot v (post)moderni**

Ena od temeljnih značilnosti postmoderne družbe je individualizem. V njej ni nič več trdnega in trajnega. Ni več absolutne resnice ampak je možnih več resnic, ki med seboj niso kompatibilne in lahko veljajo vse hkrati. Na vseh področjih človekovega življenja se pojavlja množstvo in raznolikost vrednot, ki osmišljajo življenje modernega človeka. Postmoderna kultura je decentralizirana in raznovrstna, materialistična in psihološka, inovatorska, potrošniška in ekologistična, sofisticirana in spontana. Človeku se ni treba opredeliti za nobeno od teh možnosti, kajti namen postmoderne kulture je prav v širjenju individualizma in v 'kulturi po meri'. Iz tega lahko sklepamo, da je temeljna in nadotakljiva vrednota posameznik in njegova neodtujljiva pravica po samouresničenju (Lipovetsky 1987, 5-7).

Posameznik si ustvarja podobo o sebi, ki pa ni stalna, temveč se neprestano menja, čeprav se vedno vrača k istemu vprašanju: kaj mislim sam o sebi?. V sliki samega sebe je večkrat prisotna podoba manjvrednostnega kompleksa, ker se nenehno primerja z drugimi. Tudi ko govorimo o osebnosti, se ta v menjavi časov sicer ne spreminja, vendar menja svoja stališča glede na okolico in vplive splošnega stanja v družbi. Bolj je pomembno imeti kot biti. Človek se vrača k individualizmu, k 'novemu narcizmu'. »To je vidno v begu pred odgovornostjo, zato raje dober avto kot še enega otroka. Nesposobnost za odpoved in žrtev se pokaže tudi kot nesposobnost za ljubezen

bližnjega« (Rajhman 1979c, 159). Vprašanje človeka kot osebe se odraža v vprašanju človekovih medsebojnih odnosov.

E. Kovač pravi, da je v postmoderni treba rešiti tri temeljne vrednote, ki so očitno v krizi, in sicer gre za rešitev univerzalne razumskosti in z njo etičnosti, rešitev svobodne demokratične družbe in rešitev posameznika. Ko smo pri človeku, je v tem kontekstu odločilna zavest, da se človek odloča vse prej kot zgolj razumsko. Veliko odločilnejše zanj so želje, nagoni, nezavestna hotenja. Racionalnost je zašla v funkcionalizem in osiromašila najširšo človeško kulturo. Tudi naša govorica ne zna biti več tako sočna, cvetoča, sveža, kratka, ne samo pri nas, tudi pri narodih z večstoletno šolsko in književno tradicijo otroci ne znajo več govoriti lepega jezika (Kovač 2000, 48-50). Na krizo jezika oziroma govorice opozarja tudi C. Sorč, ki pravi, da v množstvu individualizacij resnic ni nič nenavadnega, da razlog številnih nesporazumov vse bolj postaja tudi človekova govorica. Govorica ni več sistem, ki bi vzpostavil zanesljiv odnos do resničnosti. Večpomenskost jezikovnih izjav in izkustvo pluralnosti pri razlagi besedil sta močno zamajali preprosto vero v jezikovno posredovanje resnice (Sorč 2001, 27).

Lah opozarja na temeljno bivanjsko krizo, ki je nastala zaradi svetovnega nazora na osnovi izsledkov modernih znanosti. Ta svetovni nazor in pogled na človeka porajata zavest in občutje izgubljenosti v neizmernem in v praznino odprtem vesolju kakor občutje prepuščenosti nujnosti ali slučajnosti. Zato se človek počuti izpostavljenega, nesvobodnega, zmanipuliranega ter razosebljenega. Ta temeljna bivanjska kriza povzroča poleg občutka nesmisla tudi patološke reakcije na krizo, kot so nasilje, oblastništvo, porabništvo vseh vrst, beg iz življenja v smrt ali mysticizem in liberalizem. Ker je znanost izključila Boga kot odvečno in nepomembno hipotezo iz svoje metode, je človek sam izključil Boga tudi iz svojega življenja. Oropan transcendence in zakopan v imanenco, je postal enodimenzionalen: na mesto Boga postavlja samega sebe (Lah 2000b, 21).

Če v kratko ugotovitev strnemo nakazane oblike krize v postmoderni, moremo sklepati, da gre predvsem za krizo vrednot, ki so vezane na človekovo bivanje v odnosu. Kadar v njem ni več potrebe po izpolnitvi njegovih najglobljih teženj, se znajde v krizi. Gre za človekovo naravnost na neskončno in preko te naravnosti na Boga. Človek je

presežno bitje in kot tak teži po vzpostavitvi odnosa do sebe, do bližnjega in končno do Boga, saj je hrepenenje po Bogu »zapisano v človekovo srce, kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga; in Bog ne neha pritegovati človeka k sebi, in samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo, ki je ne neha iskati« (KKC 27).

## 2.5 Razsežnosti človekovega bivanja v postmoderni

Od vseh živih bitij je samo človek tisti, ki si postavlja vprašanje o smislu življenja oziroma o pomenu in namembnosti svojega bivanja (Trstenjak 1988, 57). Vzrok temu spraševanju je največkrat v doživljanju tragičnosti, v trpljenju in smrti, saj sta trpljenje in smrt tista mejnika v človekovem življenju, ob katerih si najbolj radikalno postavlja vprašanje o smislu življenja (Frankl 1992, 93). Frankl se v svoji logoterapiji (gr. *Logos* – smisel; *therapeuein* – zdraviti) ukvarja z zdravljenjem duševnosti s pomočjo odkrivanja smisla, zato človeku v stiski skuša pomagati do tega, da bi odkrival in udeleževal konkretne možnosti za uresničevanje smisla v konkretnem življenjskem položaju. Konkretne življenjske situacije, ki so povezane s tragičnostjo, so bolezni, smrt, izguba bližnjih, neuspehi ali spori v družinskem okolju ali na poslovnem področju – vse to v osebnem človekovem življenju. V človekovem družbenem in naravnem okolju se tragičnost kaže v grozotah vojn, terorizmu, naravnih katastrofah, prometnih nesrečah ipd. Najbolj tragično pa je, če človek nekaj dela v dobri veri, da je storil prav, pa se njegovo dejanje izkaže tragično, kot je to primer Edipa, ki je zmotno ubil svojega očeta in se poročil z njegovo vdovo, svojo materjo, ne da bi vedel za eno ali drugo zmoto (Stres 1981, 9-10).

Zato je vprašanje smisla staro kot je stara človekova zavest o bivanju. »Vsak posameznik kot tudi sleherni človeški rod in družba so postavljeni pred dejstvo, da iščejo in najdejo smisel življenju; da najdejo vrednote, za katere menijo, da si je vredno prizadevati. Da najdejo takšne vrednote, ki zmorejo osmisliti tudi najbolj boleče trenutke življenja. Ker človek ne pozna niti izvora niti cilja svojega življenja, v sebi pa nosi hrepenenje po lepem in dobrem, po harmoniji s seboj in svetom, v katerem živi, še toliko bolj občuti 'težo življenja' in občutek izgnanosti ter 'vrženosti v bivanje'« (Kozmus 2003, 8). O 'vrženosti v bivanje' govori nemški filozof Heidegger, ko trdi, da

bivamo, ne da bi to hoteli, in ker življenje pred človeka postavlja nalogo, ne da bi jo on zmogel.

Po Heideggru človek eksistira, to pomeni, da je v času in je v svetu, in sicer kot nekdo, ki mora vsakič znova spraševati o sebi. Človek torej ne ve na splošno, kaj je, temveč mora spraševati o sebi. To spada k njegovemu bistvu. Človekova bit, se pravi tubit, torej nima biti bivajočega, obstoječega, dostopnega, temveč je zgolj v umevanju sebe, se pravi v duhovnem dejanju refleksije. D. Bonhoffer pa opozarja, da se Heideggrova tubit ne more umeti s tem, da prosto lebdi v svetu, temveč se mora navezovati na zgodovinsko situacijo bivanja v svetu. Ker pa je tubit zgodovinska, je podvržena smrti. Po Bonhofferju je celotna tubit usmerjena k smrti, torej je 'bit za smrt'. Če hoče torej tubit doseči celovitost, se mora, glede na to, da je umevanje sebe del njenega bistva, umevati iz smrti, to pomeni, da smrti, ko pride, ne sme sprejeti kot dogodka, ki pač je, temveč ji mora znova in znova prihajati naproti, jo vključevati v umevanje sebe, in tako v 'odločenosti za smrt' najti svojo celovitost« (Bonhoffer 2005,10).

Človek kot oseba stremi po uresničitvi in izpolnjenju svojega bivanja. Druga oseba je pojmovana kot oseba le, če se obrača name kot na človeka, ki ima do nje osebno etični odnos. Francoska filozofa personalista Ricoeur in Levinas nenehno govorita o tem osebnem odnosu. Zanju je oseba predvsem osebni odnos, ki pa ne pomeni več vzajemne relacije med jaz in ti. Ta osebni odnos je vedno nesimetričen, saj sem v etičnem odnosu jaz vedno bolj odgovoren kot drugi. Drugi je moj učitelj, kajti v njegovem pogledu je vsebovana moja osebna identiteta, to se pravi, poslanstvo moje osebe, ki je v etični odgovornosti. Drugemu sem odgovoren, oba skupaj pa sva odgovorna tretjemu, ki je v stiski ali trpljenju (Kovač 1998, 148).

Človek s svojim razumskim prizadevanjem ne more spoznati svojega izvora niti svojega cilja, zato šele iz razodetja, tj. iz *Svetega pisma* izvemo, da je Bog človekov izvor – Stvarnik in da je njegov cilj življenje z Bogom (KKC 355-412). Od tod sprejemamo človeka kot središče in vrh Božjega stvarstva, saj se v Kristusu odpira popolna uresničitvev in smisel človeka. »V tem je zaobjeta in nakazana tista razsežnost krščanskega odgovora, v kateri se razkriva skrivnost človeka, obenem pa predstavlja vsebino teološke antropologije. Konkretni človek v odnosu z Bogom in Kristusom, ki je

središče stvarstva – po katerem sta stvarjenje in odrešenje med seboj povezana – je poklican v občestvu z Bogom, da se upodobi po Kristusu« (Lah 2003, 247).

Za izhodišče naše raziskave smo postavili teološko misel Jožeta Rajhmana, konkretnega teologa, o katerem vnaprej vemo, da ni bil sistematičen teolog, zato bomo v nadaljevanju skušali iz različnih del izluščiti njegovo razumevanje odnosa med Bogom in človekom, hkrati pa iz njegovih osebnostnih značilnosti in živeti medčloveških odnosov pokazati, kako je razumel človeka in živel svojo poklicanost v občestvu z Bogom.

### 3. ČLOVEK KOT SREDIŠČE IN VRH BOŽJEGA STVARSTVA

Rajhman v enem svojih najzgodnejših spisov premišljuje o Bogu in odgovarja na vprašanje, ki si ga zastavlja o sebi in svojem bivanju. Boga imenuje Stvarnik, ki se mu je razodel: »Tudi meni je Bog olajšal pot k sebi v razodetju. V svojih načrtih je postopno razodeval svoje bistvo. Vem, da je Stvarnik, da je Odrešenik, da je Delivec milosti. Še več: on je moj Oče, ki me ljubi, zato me je ustvaril, zato me je odrešil, zato skrbi še dandanes zame, da ostanem v njegovi milosti. Vsega me obdaja njegova nevidna senca, kopljem se v morju njegove božje pričujočnosti« in nadaljuje z Avguštinom: »Gospod, kdo sem jaz? – na to odgovarjam sam: nisem suženj, ne služabnik, ne prijatelj; otrok božji sem. To je resnica, ki v mojem svetu, v svetu mojega jaza ni nič manjša od velike resnice božje eksistence in božjega neskončnega nedoumljivega bistva. Sem otrok neskončnega Boga, ki je Gospodar neba in zemlje, ki je od vekomaj do vekomaj. Poklican k nadnaravnemu življenju po svojem cilju, ki mi ga je Bog postavil; v sv. krstu sem sprejel otroštvo božje, ki je nepreklicno. Prav tako sem otrok Boga kot Marija, otrok tistega Boga, čigar edini Sin Božji Jezus je tudi zame umiral na lesu križa /.../ Sem dedič nebes. Bog hoče, da pridem k njemu, to želi od vekomaj, vse je zame pripravljeno v nebesih, pot skozi ta svet je od začetka spremljal s svojo milostjo /.../ Moj poklic je poklic otroka božjega.« (RKP I, 1958-7/1).

Iz tega zapisa bi mogli izhajati v celotni obravnavi Rajhmanove antropologije. Za izhodišče postavi vprašanje o Bogu in nanj odgovori s katekizemsko resnico o Bogu: Stvarniku, Odrešeniku, Delivcu milosti, Očetu. Tako začenja s svojim razmišljanjem, ki je eno temeljnih človekovih razmišljanj, odkar se zaveda samega sebe. Človek si namreč ustvarja svojo podobo Boga, ki se že v življenju posameznika spreminja v njegovih različnih življenjskih obdobjih, prav tako imajo vsa zgodovinska obdobja in vse religije svojo podobo Boga. To podobo si ustvari človek sam in si jo največkrat prilagodi svojim potrebam. Kot pravi Lah, človeštvo že od 'izgona iz raja' v nekakšnem begu pred samim seboj in pred Bogom na tem begu išče svojo lastno identiteto in večkrat nehote išče Božjo podobo. »V begu od Boga v svet, ki je edini dom in edini prostor človeškega uresničevanja, išče notranjo in zunanjo harmonijo, gotovost in

trdnost svojega bivanja in smisel in srečo svojega življenja. V svetu, kjer je Bog vse manj uporaben in koristen, a potreben, išče Boga in njegovo bližino« (Lah 2000, 5).

### 3.1 V neprestanem stiku z Bogom

Božjo bližino teolog Rajhman išče v Božjem okolju in se neprestano obrača k človeku. Njegovo Božje okolje ni varno zavetje, kamor bi ne mogel prodreti dvom v Božje bivanje. Rajhmanova podoba Boga izvira iz podobe mistikov, ki so v zgodovini Cerkve bolj ali manj 'hodili po robu', ko so sprejemali evangelij v njegovi svobodi in so tvegali »usodni korak v zakulisje božjega dogajanja« (Rajhman 1977b, 121). Njegov Bog je Bog Cerkve, ki je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokmoro in prenavljanjem (C 8), pri čemer priča svetu za resnično podobo Boga, »ki je vedno Bog ponižanih, razžaljenih, trpečih in vedno odhaja v smrt, da bi jim olajšal s svojim trpljenjem in svojo smrtjo njihovo trpljenje in smrt in da bi jim dal slutiti, da je zadnja podoba njegove Cerkve on sam« (Rajhman 1977a, 113). Njegov Bog je Bog kategoričnega imperativa, ki se mu razkriva »na temelju spreobrnitvenega procesa, ki ga krščanski človek doživlja v pokoncilski dobi« (Rajhman 1979b, 16). Živeti v Bogu pomeni zanj nenehno spraševanje in nikoli dokončno odkritje skrivnosti: »Vem, da v nezavednem odkrivanju svoje lastne podobe odkrivam vse pogostejšo podobo Boga, ki v meni prebiva. Bog živi v meni. Naj se prestrašim, naj protestiram zoper nezaslišano trditev? Nič takšnega ne najdem pri Pavlu, ki trdi, da 'se v njem gibljemo, živimo in smo' (Apd 17,28). Pavlu se ne zdi nič pretirano zapisati, da v meni živi Kristus /.../ V neprestanem stiku z Bogom zmore človek rasti svojo polnost, ki je polnost božjega otroštva« (Rajhman 1996, 22). Neprestani stik z Bogom je življenje v Jezusu Kristusu in tako lahko, končno trdimo, da je Rajhmanov Bog – Bog Jezusa Kristusa, ki se v njem s Pavlom 'giblje, živi in je'.

Ko ponuja katekizemsko resnico o izvoru človeka, izhaja iz temeljnih eksistencialnih vprašanj o poreklu, namenu in poslanstvu človeka ali konkretno, od kod prihaja človek, kako biti človek in kam vodi človekova pot. Nakazuje na človekov položaj v stvarstvu z vsemi razsežnostmi in pogojenostmi, ki jih to razmerje vključuje ter človekovo naravnost in poklicanost na Boga, kakor poudarja drugi vatikanski koncil, ko pravi:

»Najvišji vidik človekovega dostojanstva je vsebovan v njegovi poklicanosti k občestvu z Bogom. K pogovoru z Bogom je človek povabljen že od začetka svojega bivanja: saj biva le zato, ker ga je Bog iz ljubezni ustvaril in ga vedno iz ljubezni ohranja; in človek tudi ne živi v polnosti skladno z resnico, če ne priznava svobodno te ljubezni in se ne izroča svojemu Stvarniku« (CS 19; KKC 356).

Človek se v različnih življenjskih situacijah sprašuje o bistvu in smislu bivanja. Teolog Rajhman se ukvarja z vprašanjem Boga, vendar zanj Bog ne obstaja sam zase, temveč je vedno neločljivo povezan z obstojem človeka. Človek je morda »premalo razmišljal o človeku, zato je prenekaterikrat prišel tudi do napačnih predstav o Bogu« (Rajhman 1979h, 170). Kakšne so 'prave predstave', ne odgovarja direktno, vendar vse življenje skuša najti (in drugim pokazati) pot k Bogu, ki jo bo zmogel vsak, tudi mali človek – tudi tisti, ki ni vnaprej prepričan o Božjem bivanju. Najpomembneje je, da bo v tem iskanju videl in prepoznal človeka, svojega bližnjega, ki je tako kot on ustvarjen po božji podobi. Sodobni človek se vse manj sprašuje o božji eksistenci in vse pogosteje razmišlja o smislu svojega bivanja, tako pa je tudi skrivnost religije vse bolj skrivnost človekovega bivanja (Bloch 1970, 204). Religije oziroma teologija sama pojmuje človeka kot objekt svojih raziskav in šele od človeka, ki ga teologija pozna, ali naj bi ga poznala, more napredovati na poti k Bogu. Ko Rajhman govori o srečanju človeka z Bogom, ki je postal človek, se pravi o učlovečenem Bogu, uporabi poleg inkarnacije<sup>3</sup> tudi izraz inhumanizacija,<sup>4</sup> ta naj bi še močneje izražala Božjo voljo, da se Bog razodene v človeku in se hkrati poniža.

Rajhman dokazuje, da je dejansko mogoče iskati Boga samo preko človeka, in da je šele iz »Jezusove stvari«, se pravi iz srečanja človeka z Bogom, ki je postal človek, mogoče najti (izkustveno) pot k Bogu (Rajhman 1978d, 58). Vprašanje, *kaj je Bog*, je zanj neločljivo povezano z vprašanjem, *kdo si, človek*, pri čemer posebej izpostavlja Boga človeka Jezusa Kristusa. Ko med prvimi v slovenski pokoncilski teologiji piše o vlogi

---

<sup>3</sup> (SSKJ = pojavitev česa abstraktnega v materialni, konkretni podobi, utelešenje: / gledališka inkarnacija dramskega teksta / redko uresničitev, uveljavitev; 2. v nekaterih religijah, zlasti indijskih pojavitev božanstva v vidni podobi, tudi v človeški. VST = /lat. incarnare/ uresničitev, uveljavitev; utelešenje, posebljenje, učlovečenje.)

<sup>4</sup> (SSKJ = humanizirati – delati kaj človeško, dobro, plemenito, človečiti: humanizirati človeka; humanizirati mednarodne odnose / humanizirati vzgojo; humaniziran -a -o: humanizirana človeška družba => in-humanizirati = v-človečiti. VST = /lat. humanisere/ počlovečiti; in=gibanje navznoter ali stanje znotraj česa => »v-počlovečenje«.)



jezika in pomenu besede v oznanjevanju, med drugim zapiše, da ne moreš razumeti Božje govornice, če ne poznaš svojega jezika in svoje govornice. Hkrati v svojih razpravah sled misli K. Rahnerja, da ne moreš spoznati Boga, če ne poznaš človeka. To človeško in Božje se prepleta v vseh njegovih delih in s svojo izvorno govornico odločilno vpliva na ljudi, ki so ob njem iskali smisel bivanja in bivajočega.

Na teološkem tečaju leta 1976 z naslovom *Živeti za smrt?* pripravi predavanje z naslovom *Od kod si, človek?* Vprašanje človeka znotraj vprašanja smrti obravnava skupaj z drugimi slovenskimi teologi, ki so na začetek razmišljanja o človeku postavili Kristusa, ki je učence spraševal, *Kdo pravijo, da sem?* (Mt 16,13). Z vprašanjem *Od kod si, človek?* so se spraševali po izvoru človeka. Zanimalo jih je najprej bistvo človeka, korenine njegovega dostojanstva, njegova odgovornost, vloga struktur za njegovo urejeno življenje, njegovo krščansko bistvo, njegova težnja iz minljive časovnosti k večnosti. Posebej so ovrednotili človeško telesnost, njegovo sobivanje z bližnjim, njegovo odgovornost za prihodnost glede na spočetje, rojstvo in vzgojo. Vprašanje po osmislitvi trpljenja in smrti so sklenili s človekovim dokončnim srečanjem z Bogom takoj po smrti in njegovim avtentičnim bivanjem v poveličanju (TL 4, 6). Tako se je Rajhman z vprašanjem o izvoru človeka pridružil svoji generaciji slovenskih teologov, ki so iskali odgovore na vprašanja teološke antropologije.

### ***3.1.1 Od kod si, človek?***

Rajhman znotraj antropološko – teološke problematike o izvoru človeka predpostavi človeka v sedanosti, ki se mora soočiti s svojo preteklostjo, da bi mogel zaživeti tudi v svoji prihodnosti. Življenje v prihodnosti za človeka ni brez občutka varnosti, ki je sicer prisoten le kot fikcija, vendar človek brez tega občutka živi v nenehnem strahu in že zaradi strahu samega sta njegovo življenje in njegova prihodnost ogrožena. Izkušnja grozot dvajsetega stoletja ga postavlja v negotovost in njegov občutek varnosti je načet. Svetovni problemi se množijo, ne manjšajo, vsi pa imajo bolj ali manj svoj začetek v pomanjkanju varnosti (Rajhman 1980i, 25). Strah zaradi ogroženosti človeka uničuje in lahko povzroči neslutene posledice za njegovo osebno in skupno prihodnost. Ta strah pa je mogoč tudi kot motivacija, da človek v sebi odkrije sposobnost ravnanja, ki ga v stanju brez strahu ne bi bil sposoben. Morda ni najbolj primerno, da se sklicujemo na

strah kot motivacijo za človekovo iskanje smisla in za neko varno prihodnost, vendar motiv strahu tudi v Novi zavezi igra pomembno vlogo. Tako, Matjaž, na primer, raziskuje motiv strahu v Markovem evangeliju in pride do zanimivih sklepov. Prav motiv strahu, ki ga sestavljajo izrazi grške besede *FOB-*, igra po njegovem eno bistvenih vlog pri razvoju kristološkega namena evangelija. Motiv po eni strani zaznamuje intenziven odnos do Jezusove osebe in njegovega oznanjevanja ter s tem do procesa prepoznavanja in vere. Po drugi strani pa se preko njega razkriva skrivnostna moč in veličastvo Jezusove osebe. Tema strahu skozi celotni evangelij odločilno zaznamuje izkustvo Jezusove božanske avtoritete in predstavlja v tem eno pomembnejših teološko-kristoloških prvin Markovega evangelija. Strah človeka popolnoma prevzame in je zato tudi neke vrste model njegove osnovne držbe do razodevanja božjega (Matjaž 2001, 163). Seveda pa 'svetopisemskih' strahov ne moremo primerjati z današnjim občutjem človekove negotovosti.

Strah je vse bolj prisoten tudi v sedanji družbi. Svet po 11. septembru 2001 je drugačen in človek v njem je izpostavljen neki novi razsežnosti, ki jo je do takrat poznal le v smislu: »To se meni ne more zgoditi.« Globalni terorizem na začetku 21. stoletja, ki ga J. Rajhman ni več poznal, je za nekaj časa spremenil človekov odnos do lastne varnosti in lastnega obstoja. Evropsko združenje katoliških teologov je leta 2002 svoj kongres namenilo prav svetovni grožnji strahu, ki naj bi bila izziv tudi za katoliško teologijo. Med predavatelji so tudi slovenski katoliški teologi poudarjali, da je lahko prav krščansko razumevanje človeka zdravilo zoper sodobne strahove, ki jih prinaša globalizacija (Lah 2004, 179). Krščansko razumevanje človeka pa pomeni: njegovo razumevanje v območju razodevanja božjega, religioznega in temeljna resnica človeka v krščanstvu je resnica stvarjenja.

Celostni odgovor na vprašanje o človeku po Lahu terja upoštevanje dveh osnovnih razmerij, in sicer »človekov položaj v stvarstvu z vsemi razsežnostmi in pogojenostmi, ki jih to razmerje vključuje, ter človekovo naravnost in poklicanost od Boga« (Lah 2003, 206). Tako bomo v nadaljevanju skušali ugotoviti, kako Rajhman obravnava podobo človeka v stvarstvu, saj smo v uvodu tega poglavja ugotovili, da človeka pojmuje kot ustvarjeno bitje, ki je poklican v občestvo z Bogom.

### 3.1.2 »Katekizemska resnica«

Rajhman odgovor na vprašanje človekovega izvora ponuja v krščanskem razumevanju človeka, ki temelji na katekizemski resnici o stvarjenju. »Katekizemska resnica« imenuje svetopisemsko pripoved o stvarjenju, iz katere je mogoče predvideti tudi resnico o človekovi prihodnosti. Preprosta biblična razlaga o Adamu in Evi, o stvarjenju človeka po svoji podobi, je, tako meni Rajhman, za nekatere ljudi dovolj in skozi zgodovino je bila ta pripoved interpretirana na različne načine. »Sveto pismo namreč uči, da je bil človek ustvarjen 'po božji podobi', sposoben spoznavati in ljubiti svojega Stvarnika, ki je človeka postavil za gospodovalca nad vsemi stvarmi (1 Mz 1,27; Mdr 2,23), da bi vladal nad njimi in jih uporabljaj, poveljučujoč Boga« (CS 12,3). To razlago je povzel Avguštin v svojem vzkliku: »Zase si nas ustvaril, o Bog!« Preprost odgovor, vendar vsakomur ni dovolj, zato se človeštvo sprašuje dalje in teologija daje nove odgovore.

Pojem stvarjenja človeka *po božji podobi* je v teologiji poznan kot *imago Dei*. Nauk, da so človeška bitja ustvarjena po božji podobi, je v srcu krščanskega razodetja, to uči Sveto pismo, izročilo in cerkveno učiteljstvo. Teologija *imago Dei* je v zgodovini krščanstva bila izpostavljena številnim kritičnim obravnavam, vendar je v novejšem času posebna mednarodna komisija izdala dokument, v katerem opredeljuje pojem *imago Dei* v razumevanju današnjega časa. V sklepu tega dokumenta je zapisana ne zgolj katekizemska resnica: »Človek je ustvarjen po božji podobi, a ni Bog,« temveč je nakazano tudi osebno pojmovanje človeških bitij v odnosu z Bogom. »To pojmovanje človeškega bitja po božji podobi, ki je hkrati veličastno in ponižno, sestavlja merilo za človeške odnose z ustvarjenim svetom in temelj, na katerem naj ocenjujemo zakonitost znanstvenega in tehničnega napredka, ki ima neposredno vpliv na človeško življenje in okolje. V teh območjih so človeške osebe poklicane k pričevanju o svoji deležnosti pri božji ustvarjalnosti« (OS 95). Znanstveni in tehnični napredek pod vplivom sodobnih znanosti ne daje zadovoljivega odgovora na vprašanje, kdo je človek, še več, z novimi odkritji postaja vprašanje vedno bolj zapleteno, čeprav brez sodobnih znanstvenih disciplin ne moremo obravnavati človeka in odkrivati njegovega bistva (Pesch 1983, 24). Tudi Rajhman se v svojih razpravah poslužuje

znanosti o človeku, s pomočjo katerih osvetljuje njegovo bivanje. Iz njegovih razprav je mogoče spoznati, da se je poglobljal v znanosti o človeku – v psihologijo, sociologijo, kulturno in socialno antropologijo, predvsem pa filozofijo in lingvistiko.

### ***3.1.3 Razvojna teorija in humanistične znanosti***

Ko razmišlja o stvarjenju človeka, spomni na razvojno teorijo,<sup>5</sup> ki je v drugi polovici 19. stoletja mnoge stvari spremenila, tako da je po njegovem treba danes »povsem drugače razlagati prva poglavja prve Mojzesove knjige. In če jih moramo razlagati drugače, ne več dobesedno, je seveda zgradba, ki je stoletja temeljila na dobesednem besedilu Svetega pisma, izgubila svojo trdnost, če mislimo pri tem na njeno psihološko, ne teološko vrednost« (Rajhman 1980i, 26). Psihološka vrednost bi bila v dobesedni razlagi, teološka razlaga pa je seveda širša. To dokazuje zgodovina teološke misli od bibličnih časov do danes, saj Cerkev pod vodstvom Svetega Duha vsako svoje zgodovinsko obdobje doživlja na drugačen način in tudi sodobna pokoncilska teologija se prilagaja in skuša ujeti duha svojega časa. »Ostrejši kritični čut z ene strani očiščuje versko življenje magističnega pojmovanja sveta in še razširjenih ostankov praznoverja ter vedno bolj zahteva od človeka, da se vere oklepa bolj osebno in dejavno; zato mnogi pridejo do bolj živega čuta za Boga« (CS 7,3). Rajhman opozarja, da se je Cerkev v sklepih drugega vatikanskega koncila »spet približala evangeliju in njegovemu sporočilu o službi človeku in tako ovrednotila tudi službo Bogu; nenadoma je učlovečenje dobilo pomen, ki ga ni poznalo že stoletja; Jezus je postal človek ... Boga je treba najti danes v sredini življenja« (Rajhman 1981r, 402-3).

Vendar pri iskanju Boga v sedanjem svetu ne smemo razumeti posedanjenja – 'aggiornamento' kot prilagajanja biblične tradicije, temveč se moramo zavedati, da nihče ne more povsem jasno povedati, kaj pomeni evangeljsko sporočilo za nas, če ga ne soočamo z našo sedanjo situacijo (Rajhman 1980i, 27). Misel povzema po E.

---

<sup>5</sup> Razvojni nauk, ki ga je utemeljil Ch. Darwin (+1882) in razširil E. Haeckel (+1919), govori o izvoru človeka iz živalskih vrst. Zagovarja stališče, da se je človek razvil iz predhodnih živalskih vrst, čeprav je med njimi in človekom določena diskontinuiteta, kvalitetni 'skok', ker vmesni členi manjkajo, in neposredni predniki človeka niso današnje opice, temveč neka druga oblika izumrlih prednikov. Danes znanstveniki na osnovi najnovejših raziskav zastavljajo vprašanje, ali 'hominizacija ne predstavlja nekaj povsem novega – kakor prapok pri nastanku vesolja in nastanek življenja – in ne preprosto, neproblematično razvijanje obstoječih konstelacij' (Lah 2003, 279).

Schillebeeckxu, ki v zvezi z viri krščanske teologije poudarja nujnost sprejemanja oziroma upoštevanja »sedanje situacije«, v kateri se nahaja človek v odnosu do Boga. Že pred koncilom se je v Cerkvi začela obnova, ki je sledila načelu 'nazaj k virom', k Svetemu pismu. Vendar je kmalu po koncilu prišlo do prepričanja, da krščanska teologija zajema iz dveh virov, in sicer na eni strani iz izkustva judovsko-krščanske tradicije in na drugi strani iz današnjega novega človeškega izkustva kristjanov in tudi nekristjanov, pri čemer imajo pomembno vlogo spoznanja humanističnih in naravoslovnih znanosti (Schillebeeckx 1979, 13).

Človek tudi s pomočjo drugih znanosti sledi spremembam v družbi in v svetu ter se v svojih spoznanjih prilagaja in zori v svoji religioznosti. Ob novih spoznanjih pa se mu zastavljajo vedno nova vprašanja in Rajhman svari pred nevarnostjo, da si kaj kmalu lahko ustvari podobo sveta »brez religioznega predznaka«, se pravi, da zavrne možnost razodetja in stvarjenja po Božji podobi. »Tako tvega vsaka religija, posebej še krščanstvo, če vztraja v svojih starih predstavah, jih ne posedanji, jih ne sooči s sedanjim trenutkom« (Rajhman 1980i, 27), kar je potrebno, če hoče religija, v našem primeru krščanstvo, ostati življenjska v osrednjem vprašanju svoje obravnave, človeku.

Soočenje s sedanjim trenutkom je v tem primeru upoštevanje znanstvenih razlag razvoja življenja na zemlji, med katere sodi tudi razvojni nauk. Tudi sodobna teološka antropologija kritično dopušča razvoj na področju neživih in živih stvari: »Če vzamemo za izhodišče pojem o nenehnem ustvarjanju, to je o temeljni odvisnosti vsega od Boga v vsakem trenutku in ne samo na začetku ali začetku stvarjenja, je jasno, da ni nobenega nasprotja med idejo o stvarjenju in razvojno teorijo. Vse spremembe, ki se dogajajo v stvarstvu, so odvisne od Boga kot edinega izvora veseljstva« (Lah 2003, 280).

### ***3.1.4 Človek v doživljanju svoje zgodovine***

Tako smo se znova vrnili k vprašanju o človeku, ki dobiva vedno bolj značaj »jedra«, okoli katerega se vse suče: »Zato se je zaostriilo tudi vprašanje o izvoru človeka, ker pač načrtujemo Cerkev 21. stoletja. Pa ne samo zato, ampak tudi, ker se človek počasi izvija iz svojih otroških predstav in skuša svoje življenje ovrednotiti v luči božjega očetovstva in bratstva s Kristusom, kolikor moremo govoriti o kristjanih in seveda tudi o njihovih

sodobnih. Človek doživlja svojo zgodovino bolj kot kdajkoli prej, hkrati pa v njej išče tudi odgovor na vprašanje o smislu svojega bivanja« (Rajhman 1980i, 28). Rajhman z »otročimi predstavami« označuje psihološko razlago nastanka človeka iz Adama in Eve, lahko bi rekli, mitično razlago, kakor jo opredeljuje zgodovinska etiologija,<sup>6</sup> ki razlaga sporočilo prvih poglavij Svetega pisma kot opis »vzroka stvarstva na konkreten /mitičen/ način, privzet iz sveta, ki je pisatelja obdajal; toda to ne pomeni, da na ta način ni izražena pretekla stvarnost« (Lah 2003, 211).

Vprašanje o človekovem izvoru je bistveno povezano s smislom njegovega bivanja. Rajhman pravi, da človek noče vedeti samo, kako je nastal, ampak tudi, zakaj je postal človek. Če njegov izvor ni znan, si tudi človek ne more ustvariti svojega smisla. Smisel življenja je tako lahko dan le vnaprej ali pa ga sploh ni. Sprejema Ratzingerjevo misel: »Smisel, ki si ga napravimo sami, konec koncev ni noben smisel. Smisla, se pravi tal, na katerih more naša eksistenca kot celota stati in živeti, se ne da narediti. Smisel je mogoče le sprejeti« (Ratzinger 1975, 45). K tej Ratzingerjevi trditvi Rajhman postavlja svojo, ko pravi, če je smisel dan že vnaprej, potem mora biti tudi nekdo, ki vse stvari nosi in drži. Tako pa neposredno tudi že priznavamo, da obstaja možnost drugačnega sveta od našega vidnega sveta. Kajti vnaprejšnja danost smisla pomeni, da je nevidno pred vidnim, da je 'prejemanje pred izdelovanjem'. Ko smo se odločili za takšen vidik, smo se odločili tudi že za ustvarjenost človeka (Rajhman 1980i, 34-35).

Teologija stvarjenja Stare zaveze se nadaljuje v Novi zavezi in stvarjenje samo vključuje v kristologijo. Pavel govori o novem stvarjenju, ki se je zgodilo z vstajenjem in s krstom. »Sprava, ki se je zgodila na križu in so je ljudje deležni po krstu, s katerim so osvobojeni greha in smrti, zagotavlja začetek novega stvarstva (prim. 2 Kor 5,17; Gal 6,15; Ef 4,22-24). Novo stvarstvo, ki se je začelo v Jezusu Kristusu, spodbuja človeka za novo, spravljenost in odrešeno življenje (Lah 2003, 218). Grmič, poudarja, da je Kristus ideal človeka in tako zanj pot do lastne identitete. »Jezus Kristus, bi smeli reči, je kakor odgovor na vprašanje, kaj je človek v svojem najglobljem jedru, posebno, če človeka ne vzamemo samo kot nekaj statičnega, temveč kot bitje, ki je vedno na potu, rezervoar možnosti, nenehen nemir, iskanje in brezmejno preseganje samega sebe«

---

<sup>6</sup> Ätiologie = način pripovedovanja, ki skuša iz sedanjega življenjsko duhovnega izkustva, ki ga zaznamuje razpetost med dobrim in slabim, med trpljenjem in srečo, med življenjem in smrtjo, z opisovanjem stanja v preteklosti pokazati na vzroke za sedanje stanje in ga tako pojasniti (LThK I).

(Grmič 1980, 8). Iskanje, nemir in preseganje samega sebe kaže človekovo stremljenje v prihodnost in v tej njegovi naravnosti na prihodnost Rajhman opozarja, da je človek bistveno bitje preteklosti, ki se ji ne more izviti in računati mora na svojo zgodovino kot vrsta in posameznik. Tako pa smo se že dotaknili vprašanja človekove zgodovinskosti.

## 3.2 Človekova zgodovinskost

### 3.2.1 Filozofski pristop

Ko človek ustvarja zgodovino, je tudi sam predmet te zgodovine. Rajhman se dotakne najznačilnejših filozofskih teorij svojega časa, ki govore o človeku kot zgodovinskem bitju. Na prvo mesto postavi A. Trstenjaka<sup>7</sup> s teorijo o človeku kot kulturnem bitju. Družbeno-zgodovinsko bistvo človeka po K. Marxu<sup>8</sup> je bilo konec sedemdesetih let še zelo živo in tudi slovenski teologi, med njimi Jože Rajhman, se niso mogli izogniti duhu dialektičnega materializma, ki je posredno botroval rojstvu teologije osvoboditve, o kateri več besed pozneje. Za W. Diltheya<sup>9</sup> Rajhman pravi, da opredeljuje človekovo odvisnost od zgodovine; Kirkegaard<sup>10</sup> da hoče človeka osamiti in ga razumeti kot

---

<sup>7</sup> Anton Trstenjak (1906-1996), slovenski teolog, filozof in psiholog, med njegovimi 47 samostojnimi deli se v naslovih največkrat pojavci beseda človek. Tako lahko trdimo, da je eden najpomembnejših slovenskih antropologov, ki je zelo celovito obdelal vprašanje človeka. Vsa njegova pisna dela, svetovalna pomoč ljudem v stiskah in pedagoško delo je pri Trstenjaku odraz iskanja celostnega sodobnega odgovora na večno vprašanje: Kdo in kaj je človek? Izrecno se temu posvečata dve njegovi znanstveni monografiji (1985, 1988) in knjiga izbranih razprav (1991) ter več poljudnoznanstvenih knjig, med katerimi je Hoja za človekom verjetno vrh njegovega antropološkega opusa (<http://www.instantontrstenjaka.si/trstenjak.html> - 03.06.2008).

<sup>8</sup> Karl Marx (1818-1883), oče dialektičnega materializma, ki ni le filozofski sistem ampak je postal tudi svetovni nazor, ki je močno zaznamoval drugo polovico 20. stoletja. Po A. Trstenjaku je temeljna teza tega svetovnega nazora materializem, tj., Heglov idealizem, postavljen na glavo. Ne zgošča se ideja v stvar, marveč iz gmote nastaja ideja; ne ustvarja Bog človeka, ampak človek Boga (po Feuerbachu). Ne duh, marveč materija je temeljna stvarnost, zadnji vzrok vsega bitja v vesoljstvu. Druga teza je dialektika ali revolucija kot temeljni zakon sveta in življenja. Človek se začne ločiti od živali takrat, ko začne proizvajati sredstva za svoje življenje, je *homo faber* (Trstenjak 1996, 192-3).

<sup>9</sup> Wilhelm Dilthey (1833-1911), predstavnik tako imenovane življenjske filozofije, historicizma: Vse se pogrezne v tok zgodovine, nič ni absolutnega, vse izzveni v relativizem in pesimizem. Človek lahko ugotovi to, kar je, le s pomočjo zgodovine (Trstenjak 1996, 353).

<sup>10</sup> Soeren Kirkegaard (1813-1855), velja za prvega utemeljitelja (predhodnika) eksistencialne filozofije. Eksistenca mu je konkretno, subjektivno in budno človeško bivanje. 'Samo višina človeka je človek.' Eksistenca je torej iracionalna, ostane vedno nerazumljiv čudež, ki se mu približujemo samo v slutnji in veri. Kakor hitro jo skušamo ujeti s pojmi, se nam izmuzne; mišljenje in bivanje sta nezdržljiva. Trstenjak poudarja, da je tudi Tomaž Akvinski trdil, da je pojem eksistence samo navidezen pojem, ker kakor hitro eksistenco razgrnemo pred razumom, smo jo spremenili v bistvo, ker vsak pojem je splošen pojem in izraža neko bistvo (Trstenjak 1996, 391).

posameznika; Heideggerju<sup>11</sup> je človek bivanjsko bitje; Jaspersu<sup>12</sup> se razodeva kot napetost med bivanjem in razumom in tako združuje Kantovo<sup>13</sup> pojmovanje razuma s Kirkegaardovim pojmom bivanja, Descartes<sup>14</sup> pojmuje človeka dualistično.

Avtorji niso zbrani sistematično ampak po navedbi vira, po katerem je Rajhman povzel osnovne filozofske razlage človeka, ki se razlikuje od živali in je neodvisen v svojih interesih od gonskih, instinktivnih vezi ter je s svojo odprtostjo v svet spremenil evolucijo v zgodovino, postal je kulturno bitje (Rajhman 1980i, 28). Filozofske teorije o človekovem bistvu je predstavil zato, da bi prikazal, kako se sodobna znanost celostno loteva človekovega bivanjskega problema, pri čemer ponovno opozori na zasluge razvojne teorije, na sorodnost med človeškim in živalskim svetom ter na začaran krog, v katerem se vrtimo ob vprašanju, kdo si, človek.

Iz začaranega kroga nakaže možnost rešitve v različnih teorijah, in to z vidika kulturne in socialne antropologije. Na prvo mesto postavi najstarejšo, judovsko-krščansko teorijo o stvarjenju človeka, po kateri je človek deležen božanskosti, ker je ustvarjen po božji podobi. Ob tej se niti za hip ne ustavi, ampak nadaljuje z drugimi, med njimi navede teorijo o naravi človeka; ta proučuje človeka iz danosti, ki so na voljo, da bi spoznali tudi človekov izvor. Po tej teoriji naj bi se človek najprej ukvarjal z lovom in prišel do

---

<sup>11</sup> Martin Heidegger (1889-1976), predstavnik eskistencialistične filozofije, ki je nastala iz protesta proti socialni stiski in izgubljanju individualnosti modernega človeka ter hkrati kot odpor zoper racionalistični sistem Heglove filozofije, v kateri posameznik izgine. Temeljno vprašanje mu je vprašanje biti. Vprašanje biti in s tem tudi bivajočega mora imeti svoj začetek v eksistenci. In samo človek mora spraševati za svojo bitjo; samo on more iz bivajočega, kar je on sam, izstopiti (existere) v zavestno bit, samo on more prestopiti (transcendere) meje bivajočega. Človek edini je bit v svetu, on edini pa je tudi eksistenca. Zato je izhodišče filozofije biti samo človek (Trstenjak 1996, 401-2).

<sup>12</sup> Karl Jaspers (1883-1969), eksistencialist, osnovne misli povzema po Kantu, po katerem nam čuti nudijo material, razum kategorije, pamet pa idejo. Nравnost ima prednost pred znanostjo; šele z nравnostjo dobi človek dostojanstvo, prekorači meje časovnosti in prestopa prag večnosti. Zato se mora nравnosti podrediti vse, tudi religija je 'vehikel /posrednik/ morale' (Trstenjak 1996, 396).

<sup>13</sup> Immanuel Kant (1724-1804), najpomembnejši predstavnik kritičnega idealizma, njegova temeljna dela so Kritika čistega uma (reinen Vernunft), Kritika praktičnega uma (praktischen Vernunft) in Kritika razsodnosti (Urteilkraft). Moralni zakon je zanj nekaj absolutnega. Kant razvije stališče, po katerem za etiko niso pomembni niti cilji delovanja niti Dobro, temveč možnost univerzalizacije maksime delovanja. Kategorični imperativ, o katerem govori Kant, nalaga etično delovanje ne glede na posamični kontekst. V Kritiki razsodnosti Kant obravnava estetske in teološke probleme (Trstenjak 1996, 206-19).

<sup>14</sup> Descartes (1596-1650), predstavnik novoveške racionalistične filozofije. Njegova spoznavna teorija temelji na 'cogito ergo sum': sem misleče bitje, sem substanca, tako enovita, da je njeno bistvo zaobseženo v mišljenju. Mišljenje mu pomeni vse duševno doživljanje. Človek je misleča substanca, ki med svojimi idejami najde le eno, o kateri z gotovostjo ve, da ni od njega, to je od Boga. V resnici je le Bog substanca, ker le on ne potrebuje nobenih drugih bitij za svoje bivanje. Descartov dualizem med dušo in telesom predpostavlja še dve vrsti substanc, in sicer dušo z lastnostmi mišljenja, čutenja, hotenja, mišljenja in telo z lastnostmi lege, oblike, gibanja (Trstenjak 1996, 188).



ideje medsebojnega uničevanja, kar se pri živalih iste vrste ne dogaja. Rajhman svari pred ugotovitvijo te teorije, da je »človekova agresivnost tisti znak, ki ločuje človeka od živali, torej je človek od začetka 'hudobno bitje'.

Teorija o biološki predestinaciji je bila v Rajhmanovem času še dokaj živa, čeprav se je tudi on že zavedal, da je možno spreminjati dedne zasnove s posegi v človeške celice, kar danes dosega strašljive razsežnosti v genskem inženiringu. Tudi človekova determiniranost na osnovi gonov lahko da ima pomembno vlogo v oblikovanju človekovega vedenja, čemur pa nasprotuje teorija, da je človek kljub dednim zasnovam, gonom in okolju ohranil kar precej svobodne volje (Maslow, Rogers, May).<sup>15</sup> Znana Sartrova teza, da je človek popolnoma svoboden, v kulturni antropologiji nasprotuje zgodovinarju Tornbeeyu, ki meni, da v vsakem človeškem bitju obstaja iskra ustvarjalne duhovne moči. Človek naj bi bil gospodar svoje usode. Iz teorije, da človek reagira na dražljaje svoje okolice, izvemo: če spreminjamo pogoje, spreminjamo tudi človeka, ki se odziva svoji okolici in jo vnaša v svoje vedenje. In še slednja med naštetimi je teorija, ki ugotavlja, da je človek stroj in reagira na kemične preparate (Rajhman 1980i, 30). Povzeli smo navedene teorije, da bi na ta način lahko prikazali Rajhmanov odnos do teorij o izvoru človeka po kulturni in socialni antropologiji.

### **3.2.2 Človek je voljno bitje**

Rajhman skupaj z V. Packardom<sup>16</sup> ugotavlja, da imajo vse teorije skupni imenovalac, in sicer: »Človek je voljno bitje, ki ga je mogoče usmerjati, spreminjati, je proizvod evolucije in je – zgodovinsko bitje (Rajhman 1980i, 30). Če je človeka mogoče spreminjati, se nam takoj zastavi vprašanje, kakšen tip človeka je mogoče ustvariti, in v

---

<sup>15</sup> Ameriški psiholog in psihoterapevt Abraham Maslow (1908-1970), ukvarjal se je z integrativno psihoterapijo, znotraj te je poudarek na motivaciji: *Motivation and personality* (1954); *Toward a psychology of being* (1968); *The farther reaches of human nature* (1976). Ameriški psiholog – psihoterapevt Carl Rogers (1902-1987), najpomembnejša je njegova psihologija kreativnosti: *Client-centered therapy* (1951); *On becoming a person* (1972); *A way of being* (1980). Ameriški psiholog – psihoterapevt Rollo May (1909-1994), psihologija ustvarjalnosti: *The meaning of anxiety* (1950); *The discovery of being* (1983); *The courage to create* (1984) (<http://www.ahpweb.org/aboutahp/whatis.html> 04.06.2008).

<sup>16</sup> Vance Packard (1914-1996), ameriški sociolog in raziskovalec vpliva medijev na posameznika in družbo, eden prvih socialnih antropologov, ki je opozoril na sublimarna sporočila v glasbi in oglaševanju *The Hidden Persuaders* (1957); *Our Endangered Children* (1983); *Ultra Rich: How Much Is Too Much?* (1989) idr. ([http://en.wikipedia.org/wiki/Vance\\_Packard](http://en.wikipedia.org/wiki/Vance_Packard) 04.06.2008).

tem vprašanju Rajhman prepoznava obrat iz sedanosti v prihodnost, hkrati pa na osnovi navedenih antropoloških teorij nakazuje možnost odgovora na vprašanje, ki smo ga zastavili na začetku: *Kdo si, človek?*

»Če je namreč človek voljno bitje, če ga je s pomočjo takšnih in drugačnih pripomočkov mogoče oblikovati v novo bitje, smo nehote izrazili trditev, da ima človek svojo enkratno in neponovljivo preteklost. Ne loči se samo od živali, temveč se tudi oddaljuje od tistega 'retortnega' človeka, ki naj bi ga ustvarjali serijsko, kajti pri vsakem poskusu spreminjanja sodeluje tudi človek sam. Izoblikuje svojo lastno zgodovino« (Rajhman 1980i, 30-1). Ugotovitev je oblikoval skupaj z izsledki V. Packarda, enega najvidnejših socialnih antropologov in komunikologov v drugi polovici dvajsetega stoletja, ki je proučeval različne oblike človekovega vedenja v njegovem kulturnem in družbenem okolju. Človek je pod vplivom množičnih medijev, ki ga spremljajo na vsakem koraku in so kot skrivnostni zapeljivci, kateri nenehno delujejo na nezavedno v njem ter ga na ta način hočejo oblikovati po vnaprej določeni podobi. Packard poudarja, da je človeka sicer mogoče spreminjati, vendar ima ta v sebi sposobnost, da ostane posameznik, to pomeni, avtonomno in hkrati družbeno bitje (Packard 1978, 327).

Človek kljub navidezni pogojenosti ostaja samostojen kot posameznik. Zgodovina priča o tem, da se je pri »oblikovanju« človeka vedno pokazalo, da le-ta ostaja skrivnostno, neponovljivo bitje. Iz ugotovitev teorij socialne in kulturne antropologije Rajhman kaže na možnost predstave o podobi človekovega začetka, ki sega v neznano preteklost. Ko si nenehno zastavlja vprašanje svojega izvora, s tem že dokazuje, da je presežno bitje, ki je samemu sebi uganka in v sebi nosi skrivnost transcendence. »Že samo dejstvo, da človek vedno in vedno bolj krčevito raziskuje samega sebe v humanih znanostih, kaže, da se hoče dokopati do tistih skrivnosti v sebi, ki imajo ključ do rešitve njegove uganke. Vse kaže, da se zanima bolj za svoj izvir kot za svojo resničnost, da je in da more refleksno zajeti tudi sebe samega. Vprašujemo pa se, ali se bo humanim znanostim to tudi posrečilo« (Rajhman 1980i, 31) Retorično vprašanje, ki si ga zastavi ob prikazu poznavanja sodobnih antropoloških teorij, daje slutiti, da Rajhman odgovora na vprašanje, *kdo si, človek?* ni našel v teorijah socialne in kulturne antropologije, čeprav je še malo prej nakazal, da smo že prišli do odgovora na to vprašanje. Iz tega lahko sklepamo, da bo odgovor iskal v razsežnostih transcendence.

### 3.2.3 Pojav človeka

Ko ugotavlja, da skrivnostnega človekovega ozadja ni mogoče razkriti, znova zastavi retorično vprašanje: »Ali to ne spada k bistvu njega samega? In ali se tu ne stikata dve silnici: skrivnost Boga prav tako spada k njegovi definiciji, kot naj bi človekova uganka o njegovem nastanku spadala k definiciji človeka?« (Rajhman 1980i, 32). Skrivnost človeka sprejme kot dejstvo, ki ga tudi eksperimentalne znanosti ne morejo razrešiti, in ostaja torej možnost, da človek išče odgovor na vprašanje o svojem izvoru v filozofiji in teologiji. Ker pa tudi filozofija in teologija po njegovem mnenju gradita na vedenju o človeku in se poslužujeta sorodnih znanosti, opozarja, da se znanje o človeku – kar se tiče njegovega porekla in njegovega smisla – ni bistveno povečalo od antike do danes. Zaradi eksperimentalnih znanosti se je povečalo znanje o človeku »v horizontali, ne pa v vertikali«, saj sta tako poreklo (izvor) kot namen človeka zunaj raziskovalnega prostora eksperimenta.

Za razumevanje človekove zgodovinskosti in njegovega nastanka se Rajhman nasloni na Teilharda de Chardina,<sup>17</sup> h kateremu se tudi sicer vedno znova vrača v svojih spisih. Teilhardov »Pojav človeka« označi kot teilhardovsko vizijo človeka, v kateri avtor ne ponuja sklepov, ki bi »že po svoji naravi presegali 'pojav' sam, vendar čuti potrebo, da doda 'krščanski' epilog. S tem pa tudi pove, da je njegov 'pojav' zunaj krščanskega okvira, a se vendarle še vedno ujema s 'krščanskim pojavom' /.../ Četudi so mu očitali, da ni segel po Razodetju, /.../ je zarisal tudi mejne črte 'negativne teologije' ali boljše

---

<sup>17</sup> Pierre Teilhard de Chardin (1881 -1955), francoski jezuit, svetovno znani biolog in paleontolog, znanstveno je bil dejaven kot član mnogih odprav v Azijo in Afriko, predvsem na Kitajsko, kjer je tudi umrl. Mnogi so ga imeli za heretika, njegove knjige so bile na vatikanskem indeksu prepovedanih knjig; drugi mu »pripisujejo razsežnosti novega Tomaža Akvinskega, ki je v dvajsetem stoletju naredil sintezo védenja in verovanja. Teilhard gleda ob prirodni znanosti hkrati na religijo in skuša naravoslovje, v katerem teži po notranjem poenotenju, spraviti v sintezo tudi z njo« (Truhlar 1975, 7). Teilhard je človek, ki ga je naš čas potreboval: Kristusov in cerkveni nauk je hotel obleči v sedanjemu času razumljivo obliko. Vera je edina možna dati življenju in delovanju modernega človeka radikalni, do dna segajoči, zadnji smisel, ki ga spodbuja k delovanju ne za zgolj minljivo življenje ampak za večno življenje celotnega človeškega občestva; življenje, proti kateremu mrtva, čuteča in misleča narava stremi in se mu po evolutivni poti nenehno približuje. Pokazal je, da znanost in vera nista v kontradiktornem nasprotju. Znanost brez poslednjega smisla in cilja, kakršnega odkriva Kristus, je nesmiselna. Po Teilhardu vsemu daje smisel Kristus in cilj vsega je Kristus – Omega, v njem pa resnična veličina človeka in človeštva ter veseljstva. Teilhard je videc, mistik, znanstvenik, človek, ki gradi na dejstvih (Sorč 1970, 283). V Sloveniji sta v 70. letih minulega stoletja na največji odziv naletela prevoda njegovih knjig *Božje okolje* (1975) in *Pojav človeka* (1978) in Rajhman je objavil recenziji obeh del.

'naravne teologije'. Prek nje je došel do samih vrat Razodetja<sup>18</sup> (Rajhman 1979a, 169). V Teilhardovi antropologiji Rajhman izpostavi človeka kot bitje z očitno dvema težnji – navzgor in navzdol, se pravi v transcendenco in v imanenco, živi v zgodovini – zato se Teilhard ukvarja s pojavom človeka v njegovih začetkih, da bi lahko odkril njegovo 'uganko' v prihodnosti.

Teilhardovska evolucijska vizija predpostavlja »Človeka«, ki ima »Predživljenje, Življenje in Misel«, da bi se izlilo v »Nadživljenje«, zato je v svojo obravnavo ob »Materiji« vključil tudi »Duha«. Teilhardov »Človek« je človek<sup>19</sup> – ne kot mirujoče središče sveta, kot je bilo dolgo časa v veljavi, temveč kot os in puščica Razvoja. Njegova vizija o človeku je na meji eksperimentalne znanosti in teologije, vendar po Rajhmanu morda prav zato ne izgublja na aktualnosti, ne zastari, kot zastarevajo teorije, ki so zgrajene skoraj izključno na eksperimentu (Rajhman 1980i, 33). In kot razlago za človekovo zgodovinskost Teilhard prav na koncu *Pojava človeka* ponudi vizijo, ki se srečuje z Duhom sveta, s tistim, ki oživlja materijo.

Rajhman opozarja na Teilhardov namen, da prav na koncu svojega epohalnega dela, kot ga imenuje, razkrije, da »je pojav človeka v zgodovini sveta mogoče pojmovati različno in je krščanski pogled sicer nujnost njegovega dokaza, kateremu pa ni nihče primoran slediti /.../ da moremo razpravljati o nastanku človeka le s filozofskega (teološkega) vidika. Zato naj bi bilo nam, kakor Teilhardu, dovoljeno razpravljati le o našem vidiku in ga ponuditi kot naš, krščanski vidik. O verodostojnosti takšnega gledanja naj bi presodil pač vsakdo in se odločil za svojo enačico, če bi že v celoti ali vsaj delno ne mogel sprejeti našega 'dokaza'. Kajti nastanek človeka postaja dejansko predmet vere ali, morda na tem mestu umestneje in precizneje, predmet takšnega ali drugačnega filozofskega in teološkega ali spet neteološkega nazora« (Rajhman 1980i, 33). Rajhman izpostavlja Teilhardovo razlago in z njo krščansko stališče kot eno izmed možnosti, pri čemer dopušča razlage drugih religij, filozofskih sistemov in posebej nevernih. V tem

---

<sup>18</sup> »Osrednja postavka, jasna, tako da te kar zmede, je neupogljivo priznanje osebnega Boga: Bog-Previdnost, ki naklonjeno vodi Vesolje. Obenem pa tudi Bog-Razodetje, ki se sporoča človeku na ravni in po poteh razuma« (Teilhard de Chardin 1978, 242).

<sup>19</sup> »Človek je že od začetkov svojega obstoja živ spektakel samemu sebi. Njegov pogled se skozi zadnjih nekaj deset stoletij ustavlja edino na sebi. In vendar bi rekli, da se je znanstveni vidik človekovega pomena v Fiziki Sveta komaj dobro zastavil. /.../ Človek, ki hoče v sebi do konca odkriti Človeka, /bo/ nujno potreboval vrsto posebnih 'čutov'; njihov nastanek in razvoj je /.../ zaobsežen in označen z zgodovino človekovega Duha in njegovih bojov« (Teilhard de Chardin 1978, 11).

moramo opozoriti na njegovo spoštovanje različnih mnenj in dopuščanje možnosti drugačnih odgovorov, pri čemer poudarja človekovo svobodno odločitev.

V njegovem času je bil Teilhard eden najpogosteje citiranih avtorjev – bodisi kot velik krščanski mislec, pri čemer je bilo vedno poudarjeno njegovo katoliško poreklo – ali so menili, da vodi Teilhardova teologija v skepticizem, fantastičnost in herezijo. Rajhman je v njem prepoznal misleca, ki ne more ločevati med svetom in človekom, vidi ju v eni sami celostni viziji. In morda je prav ta njegova celovitost tisto, kar privlači sodobnega človeka, najsi je veren ali neveren (Rajhman 1979a, 169). Tukaj pa je pomembno izpostaviti še eno Rajhmanovo opazko, namreč da »se Teilhard de Chardin noče istiti z 'znanstvenikom', temveč hoče ostati vedno v mejah neke vizije, ne-dokončnosti; sklepa na osnovi dejstev, toda njegovo sklepanje prežarja dvom v pravilnost podatkov, hkrati pa vedno sluti, da tudi sklepanje utegne biti le do neke točke pravilno« (prav tam). Ugotovitev bi do neke mere lahko veljala tudi za Rajhmana samega, saj v njegovih teoloških spisih nenehno naletimo na vprašanja, najsi bodo to retorična ali pa tista, ki nekako obvisijo v zraku in dopuščajo takšen ali drugačen odgovor, na primer: »Ali pa vendarle?«

Teilhard je prav gotovo vplival na Rajhmanovo teološko misel, spomnimo pa, da ga slovenski teologi v devetdesetih letih dvajsetega in na začetku 21. stoletja skorajda ne citirajo več, razen treh prevodov v *Tretjem dnevu*. O »ponovnem odkritju« Chardina zasledimo prispevek v Znamenju znova komaj leta 2000, ki poroča o sklepih konference o kozmosu in stvarjenju leta 1994 v Georgtownu (Galleni 2000, 57-67), kasneje pa o njem ni izšlo kakšno vidnejše delo, razen 2008 njegova *Hvalnica vesolju*, v prevodu L. Štrublja. Če se vrnemo k Rajhmanovi ponujeni rešitvi glede razlage nastanka človeka, ki postaja dejansko predmet vere oziroma takšnega ali drugačnega filozofskega in teološkega ali spet neteološkega nazora, potem moramo slediti »njegovim« teološki viziji nastanka človeka.

Rajhman nam s Teilhardom ne ponuja opredelitve človekove zgodovinskosti z vidika teološke antropologije. Kolikor se dotika teme s tega vidika, bi mogli opozoriti le na ugotovitev, da Teilhard »ostaja vedno v mejah neke vizije, ne-dokončnosti«. Človekova zgodovinskost z vidika teološke antropologije je namreč tista stvarnost, v katero je

človek nekako potopljen in jo sam dejavno oblikuje, hkrati pa daje spoznanje o poslednjem smislu bivanja, namreč odrešenost in povečanje. Teilhard je skrivnost človeka utemeljeval in osvetljeval s skrivnostjo Svete Trojice. »Človek naj v zedinjanju s troedinim Bogom – in prek njega s soljudmi – doseže nekaj, kar ga v najvišji meri personalizira« (Strle 1998, 95).

### **3.2.4. Teološka vizija nastanka človeka**

Najprej se moramo vprašati, zakaj Rajhman v zasnovi postavlja »vizijo« nastanka človeka. Zakaj ne zapiše razumevanje, dožemanje, predstava, razlaga, pojmovanje ipd.? Če je vizija nekaj, kar je že po etimologiji usmerjeno naprej,<sup>20</sup> lahko razumemo, da Rajhman sledi izhodišču, da je človek zgodovinsko bitje, ki ima svoj izvor, svojo sedanost in svojo prihodnost. To vizijo zoži na dejstvo bivanja samega: »Človek je, biva, nikakršno razmišljanje o njegovem postanku, o njegovi vlogi v svetu, o njegovi namembnosti ne bo bistveno spremenilo dejstva, da je. Vendar prav to dejstvo nam že pove, da se moramo lotiti vprašanja drugače. Dokler človek ni začel bivati kot človek, si nihče ni zastavljal vprašanja o njegovem postanku, to vprašanje si zastavlja šele človek v bivanju. Vprašanje pa bo prenehalo biti vprašanje, ko bo človek ponovno izginil s površja zemlje. To vprašanje se tiče le njega in samo njega« (Rajhman 1980i, 34). Tako smo z Rajhmanom prispeli do bivanja samega. Človek je, biva in dokler ni začel bivati kot človek, si nobeno drugo bitje ni moglo zastavljati vprašanja po človekovem izvoru.

Vprašanje biti in s tem tudi bivajočega mora imeti po Heideggru svoj začetek v eksistenci. In samo človek se mora spraševati po svoji biti; samo on more iz bivajočega, kar je on sam, izstopiti (*existere*) v zavestno bit, samo on more prestopiti (*transcendere*) ime bivajočega. Človek ni samo bivajoče, ampak more sebe kot konkretno bit tudi razumeti. To razumevanje lastne biti je zadnji razlog, zakaj lahko razume tudi vse druge stvari. Človek edini je konkretna, zavestna bit na svetu (*Dasein = Mensch*). Tisto

---

<sup>20</sup> SSKJ, vizija = 1. vidna zaznava brez stvarne podlage, privid; / zaznava prostorsko ali časovno oddaljene stvari brez posredovanja čutnih organov; 2. notranje doživetje česa, kar v stvarnosti (še) ni nastopilo, videnje; 3. izmišljena, fantazijska podoba (česa); 4. navadno s prilastkom predstava o tem, kakšna naj bi kaka stvar (v prihodnosti) bila; mistična vizija.

bivajoče v človeku, do katerega ravno človek s svojim spraševanjem po bivanju stopi v direktno razmerje, je njegova lastna bit. Človek edini je bit v svetu, on edini pa je tudi eksistenca (Trstenjak 1996, 401-2).

### 3.2.4.1 Vprašanje smisla življenja

Tako bi mogli trditi, da Rajhman v osnovnem vprašanju človekovega bivanja izhaja iz eksistencialne filozofije, ki pa jo razlaga z vprašanjem smisla: »Ko se človek sprašuje o svojem nastanku, se sprašuje tudi o svojem smislu. Noče vedeti samo, kako je postal človek, temveč hoče vedeti tudi, zakaj je postal človek. Neločljivost obeh vprašanj je na dlani. Smisla življenja si ne moremo 'izmisliti', si ga ne moremo postaviti niti ga spreminjati« (Rajhman 1980i, 34). Že v uvodu smo omenili, da Rajhman v ponovnem vprašanju o smislu človeka pritrjuje razlagi J. Ratzingerja, ki v *Uvodu v krščanstvo*, v poglavju o razumevanju verovanja trdi, da »smisel, ki si ga postavimo sami, konec koncev ni noben smisel. Smisla, se pravi tal, na katerih more naša eksistenca stati in živeti, se ne da narediti; smisel je mogoče le sprejeti« (Ratzinger, 1975, 45).

Sprejemanje smisla ali voljo do smisla je v novejšem času med drugimi predstavil V. Frankl, ki pravi, da je volja do smisla nekaj transcendentnega v Kantovem pomenu besede. Vera v smisel je pogoj duhovnega življenja in delovanja. Po smislu se ni mogoče spraševati, ker je le-ta pogoj, ki omogoča sleherno spraševanje. »Smisel je zid, na katerega ni mogoče stopiti, temveč ga moramo sprejeti. Ta poslednji smisel moramo sprejeti zato, ker dlje od njega ni mogoče spraševati, in sicer zato, ker bi pri poskusu, da bi odgovorili na vprašanje o smislu bivanja, že predpostavljali bivanje smisla. Skratka, človekova vera v smisel je transcendentna kategorija v Kantovem pomenu besede« (Frankl 1979, 76).

Iz Frankla izhaja tudi A. Stres, ki iz njegove volje do smisla izlušči osrednjo strukturo smiselnega bivanja. »Ugotovili smo, da je življenje iz smisla in za smisel človekov *eksistencial*, tista njegova transcendentna danost, po kateri je sploh človek. Življenje je življenje iz smisla zanj. Tako življenje pa je bistveno *alocentrično* (*allos* = drugi). Smiselnost je v predanosti nečemu, kar je večje od posameznika. /.../ Smiselnost je v preseganju samega sebe, ne v postajanju tistega, kar že je /.../ Smiselno bivanje ni

toliko v uresničenju samega sebe, temveč v preseganju samega sebe« (Stres 1994, 317). In to preseganje je lahko le stremljenje za nečim višjim, se pravi vertikalno, lahko pa je stremljenje naprej, v prihodnost, horizontalno.

V tem stremljenju naprej moremo razumeti Rajhmanovo izhodišče »vizije«, kakor jo nakazuje tudi V. Frankl. »Tako razumemo primarno antropološko dejstvo, da pomeni biti človek, vedno gledati, biti uperjen na nekaj drugega, na nekaj, kar nisem jaz sam: na smisel, ki mora biti izpolnjen, na drugega človeka, na nalogo, ki ji služim, na osebo, ki jo ljubim. Samo do te mere, do katere živimo to samopreseganje lastnega bivanja, smo zares ljudje, uresničujemo svoj pravi jaz. To postajamo, ne z obremenjenostjo o lastni samouresničitvi, temveč s pozabljanjem nase, z darovanjem samega sebe, s spregledovanjem sebe in z osredotočanjem navzven« (Frankl 1979, 35). Stres to Franklovo vizijo razlaga onstran, v transcendenco. S tem pa smo že pri Rajhmanovem odgovoru na zastavljeno vprašanje o nastanku človeka: »Ko sprejemamo našo eksistenco kot odgovor na Besedo, na Logos, ki vse stvari nosi in drži, smo že izrekli tudi besedo Bog – Stvarnik. Še dalje moremo trditi, kako smo priznali, da se nekaj vrši, ne da bi mi mogli to zaznati v svojem 'vidnem' svetu. S pripravljenostjo sprejemati nekaj, kar je že »izdelano«, smo priznali, da obstaja možnost še drugačnega sveta, še drugačnih pogledov na vidni svet. Opredeljujemo se za možnost stvarjenja« (Rajhman 1980i, 34-5).

Končno nas pripelje do vere v stvarjenje, in sicer iz dveh temeljnih vzrokov: prvič, ker nam dejstvo bivanja in dejstvo smisla povesta, da je 'nevidno pred vidnim' in drugič, da je 'prejemanje' pred 'izdelovanjem'. Pri opredelitvi za možnost stvarjenja se odloči tudi že za ustvarjenost človeka, pri čemer ne zanika njegovega zgodovinskega razvoja niti človekove zgodovinskosti. Tako lahko ugotovimo, da Rajhmanova teološka vizija nastanka človeka temelji na argumentu vere v stvarjenje, kar je osnovni argument teološke antropologije.

Kot navaja Ladaria, sta se glede vere v stvarjenje, konec 20. stoletja, izoblikovali dve stališči, in sicer starejše, dolgo veljavno stališče, ki gleda na stvarjenje kot na predpostavko zaveze. Dejstvo stvarjenja moremo razumeti šele, ko smo odkrili najglobljo vsebino zaveze: Bog je vse ustvaril zato, da bi si izvolil ljudstvo, po katerem



bo vse stvarstvo deležno njegove zaveze. Drugo stališče predpostavlja, da ima vera v stvarjenje svoj lasten obstoj ter da je ne moremo izvajati iz dejstva zaveze, ampak gre za vsebino vere (Ladaria 1995, 19-27). Ideja o stvarjenju sveta je prisotna tudi v drugih religijah, ki so starejše od starozavezne vere, zato »pojmujeemo stvarjenje in odrešenje kot dva različna vidika istega razodetja« (PDT 213-15). Z gotovostjo lahko trdimo, da je Rajhman izhajal iz drugega stališča, in sicer iz vsebine vere, ki je učlovečena Beseda – Logos.

### **3.3 Rajhmanov odnos do stvarstva ob krščanski duhovni tradiciji**

Omenili smo že, da je Jože Rajhman duhovni in pastoralni teolog (→ 2.1), pri čemer je treba poudariti, da njegovo praktično življenje opredeljuje predvsem prva oznaka. Pričakovati je, da v svojih študijah duhovnosti nameni pozornost tudi pnevmatološkosti, povezanosti človeka kot osebe z duhom, s Svetim Duhom. V kontekstu duhovne teologije pomislimo na duhovnost, ki temelji na duhovnosti različnih redov, še močneje pa je v zavesti mistična duhovnost, ki izvira iz srednjeveške duhovne tradicije, iz katere je zrasla novoveška duhovnost. V sedanjem času ima duhovnost morda nekoliko dvoumen prizvok predvsem zaradi sodobnih duhovnih gibanj, ki ponekod mejijo na fanatizme in potvarjajo podobo pristne krščanske duhovnosti.

V našem kontekstu pa moramo poudariti pomen duhovnosti zaradi človekove duhovne razsežnosti, ki človeku v moči Svetega Duha daje razsežnost družbenega bitja. Človek, ki živi po Svetem Duhu, življenje sprejema kot dar, drugim daje in omogoča življenjski prostor, ustvarja odnose z drugimi, sprejema svobodo in druge osvobaja, pri vsem prizadevanju pa pričakuje od Boga dovršitev. Duh namreč »usposablja človeka, da more premagovati v človeški naravi zakoreninjene sebične težnje ter graditi občestvo resničnega življenja in prave svobode. On je tisti, ki vodi iz smrtne osame v polnost občestva« (Sorč 2003, 592). Vendar more samo Duh, ki je Božja oseba, poosebljati človeka in tako človek kot oseba razmišlja o sebi, o stvareh in o naravi, ki ga obdaja. Rajhman v kontekstu duhovnosti govori o ustvarjenem človeku, ki je nedeljivo telo, duh in duša.

### ***3.3.1 Duh, duša in telo***

Bog, ki je ustvaril človeka po svoji podobi, mu je dal tudi Duha. Po Rajhmanu je najkrajši in najbolj jedrnat nauk o človeku in njegovem življenju podal sv. Pavel v pismu Tesaloničanom: »Sam Bog miru naj vas posveti, da boste popolni. In vse, kar je vašega, duh, duša in telo, naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus« (1 Tes 5,23). Duh je Duh v Bogu, dih božjega življenja in ne kot bistveni sestavni del človeške narave. Bog je postal človek, da bi naredil človeka za božjega otroka, zato hoče dati Duha človeku. Človek je toliko človek, kolikor ima v sebi božjega Duha. Duh prebiva v človeku kot v templju. Ker je ta tempelj živo bitje, lahko prebiva v njem le na ta način, da ga poduhovi. Tako ni več Duh bistveni del človeka, ampak človek postane 'Duh'. Tudi ni le duša podoba Boga, ampak človek kot celota je božja podoba. Človek lahko izgubi podobnost z Bogom, toda ostane podoba tistega, po katerem je bil ustvarjen, sicer bi svojo eksistenco kot takšno izgubil (Rajhman 1972a, 76). Rajhman povzema nauk cerkvenega učiteljstva, ki utemeljuje človeka kot enoto, hkrati telesno in duhovno bitje. To potrjuje tudi KKC 362: »Človeška oseba, ustvarjena po Božji podobi, je eno bitje, ki je hkrati telesno in duhovno.« Vendar si v zgodovini teologije niso bili vedno enotni glede tega vprašanja.

#### ***3.3.1.1 Zgodovinski prikaz pojmovanja duše in telesa***

Rajhman soglaša z naukom cerkvenih očetov, ki so ob grškem pojmovanju zgradili svoj sistem o človeku, »nekako novo stvarstvo«, prerojenje grških idej. Grki so namreč človeka razumeli kot mikrokozmos, pomanjšano sliko kozmosa, ki je celota, v kateri sta božje in zemeljsko eno Bitje. Tako je duh v človeku podoba Boga (najvišji vrh razuma – duh). Transcendencija Boga ni toliko poudarjena, tudi človekova osebnost je komaj omenjena. Ustvarjalni in odrešitveni proces sta eno in isto. Rajhman sodi, da je grško pojmovanje duše in telesa kot dveh metafizičnih nasprotij sad prehitrega 'posploševanja pravih opazovanj'. »Duša namreč ne more priti k Bogu tako, da najde sama sebe. Toda niti sebe niti Boga ne bo našla, če ne bo zrahljala verige, v kateri jo drži telo, privezano na svet, in v katero se je sama skovala /.../ Tudi svet naj bi dosegel popolnost, ko bi se v človeku dvignil k Bogu« (Rajhman 1972a, 76-7). Duša je torej ujeta v telo in človek živi v svetu. Krščanska duhovnost, po Rajhmanu, predpostavlja

svet in človeka v njunem 'sedanjem stanju, ki je posledica greha'. Tudi sodobna teologija predpostavlja, da je človek »v svoji izvorni enoti na osnovi svoje telesnosti povezan s svetom, ki ga obdaja,« pri čemer pa človek presega svet, »kolikor je od Boga poklican k občestvu z njim, kar ga odpira za Božjo realnost« (Lah 2003, 267).

### 3.3.1.2 Človek kot duša in telo v prvih stoletjih krščanstva

Zgodovina krščanske duhovnosti kaže na razlike in stičišča nauka o človeku pri Grkih in pri cerkvenih očetih v prvih stoletjih krščanstva. Na kratko povzemamo Rajhmanov prikaz zgodovine krščanske duhovnosti ob podobi človeka, da bi lahko sklenili, po katerih virih poudarja človekovo duhovno življenje:

- Evgarij iz Ponta na Vzhodu in Avguštin na Zahodu – prilagodita grške termine krščanskemu pojmovanju. Evagriju je duša */psihe/* vez med duhom */nous/* in telesom */soma/*. Oba privlačita dušo, ki je med Bogom in satanom. Duh mu je podoba Boga v duši, ki je 'kraj njegove navzočnosti'. Po božjem delovanju je tak kraj odsvit Boga, če duša teži k njemu. Če pa se odvrne od njega, misli le na telo, potem se zaplete v satanove zanke */strasti – pathe/*. 'Apatheia' kot sad človekovih prizadevanj in 'agape' kot njen nasprotni pol sta v njem le po božjem spoznanju in po tem spoznanju dospeta do uresničitve. To spoznanje popolnoma osvobodi božji dar.

- Po Avguštinu je duša na ta svet priklenjena po čutih. Mora se mu iztrgati, razmisliti o sebi in sebe najti. Tako bo našla pot k Bogu, ki jo je ustvaril. Bog in njegova podoba */odsvit/* nista eno in isto. Bog je podoba. Da bi našla k njemu, mora duša iz sebe. To se ji bo posrečilo, če bo sledila božji besedi, ki je vse ustvarila in se sama učlovečila. Tako bo duša, ki pozablja nase, našla pot od sebične ljubezni, ki prezira Boga, k 'ljubezni Boga, ki prezira in zaničuje vse, kar ni Bog'. Po Avguštinu prihaja duša pod vplivom božje besede prek zemeljskih stvari k spoznanju njihove lepote in svoje lastne lepote ter pride k neustvarjeni lepoti – k Bogu. Človek z ljubeznijo ne premaga sebičnosti, ampak jo očisti vseh napačnih primesi na ta način, da ljubi božjo podobo v sebi.

- Gregor Veliki temu Avguštinovemu nauku nasprotuje; predpostavlja, da človek ne more ljubiti samo podobe v sebi ampak lahko le pozabi nase in ljubi drugega, ki mu je bližji kakor on sam, ki pa je vendar nekaj popolnoma drugega, ker je Bog */Nusquam caritas esse potest minus quam inter duos* – za ljubezen sta potrebna vsaj dva/.

- Makarij iz Egipta – v duši vidi 'srce', ki je najintimnejše središče vse človeške osebnosti v njeni celoti – telo in njegovo življenje sta vključena. Telo bo premagano in prenovljeno, ko se bo podvrglo delovanju milosti.
- Dionizij Areopagit uči, duša najde pot iz sebe, iz vsega ustvarjenega, iz vsega, kar bi moglo biti še neustvarjeno.
- Peter Lombardi nasprotno meni, da je milost izključno dar Svetega Duha, na ta način je človek tempelj Svetega Duha, vendar ne živi tempelj, ki je oživljen po navzočnosti svojega gosta, ko prilagaja svoje življenje človekovemu življenju.
- Gregor Palmas podobno kakor Tomaž opozarja na paradoks Svetega pisma: transcendentni Bog prihaja v človeka, ne da bi duša izgubila svojo samostojnost, še manj, da bi se Bog stopil v eno z dušo. Božje bistvo je nepriobčljivo in Bog se v božjih 'močeh' poniža do svoje stvari.
- Sv. Tomaž Akvinski je po Aristotelovem nauku našel pot k sv. Pavlu in njegovemu nauku o človeku, ne da bi pretrgal tradicijo, ki je šla skozi šolo helenizma, niti s platonizmom, ki ga je Avguštin uskladi s krščanskim naukom. Aristotel je pojmoval dušo in telo, ki živi v nekem višjem svetu ločeno od telesa in je hkrati z njim povezana. Njegov nauk o '*entelehiji*' telesa uči, da je 'immanentna vodilna ideja vgrajena'. Njegovi učenci so to razumeli materialistično, da duša brez telesa ne more bivati. Njegov nauk po tem razumevanju ni združljiv s krščanstvom, vendar ga je Tomaž sprejel, ga približal Platonu in mu dal obliko, ki krščanskemu gledanju bolj ustreza kot platonski ali novoplatonski. Duša je kot forma telesa, ki je pripravljeno, da jo sprejme. Tako je enotnost telesa zagotovljena v skladu s Svetim pismom, in sicer v duhovni dinamiki, kjer je telo eno z dušo, se spopolnjuje, ko prekaša samega sebe. Tudi duša prekaša samo sebe in najde popolnost v Bogu. Duši je poleg neustvarjene milosti, Svetega Duha, podeljena tudi ustvarjena milost, božja lastnost, ki dušo napravi podobno Bogu, ko dopusti, da duša živi njegovo življenje (Rajhman 1972a, 77-9). V prikazu 'grške antropologije' in nauka prvih stoletij krščanstva ne nakazuje skrivnosti človeka, ampak le predstavlja zgodovinski razvoj nauka o človeku.

Razlage grških mislecev, imenuje jih 'pobožni misleci', ga ne zadovoljijo in sklepa, da te ostajajo na tleh naravnih danosti in naravnih pojmovanj, skrivnost božjega Duha pa ostaja v skrivnosti Stvarnika samega, ki jo imenuje 'dinamika Stvarnika samega' (prav

tam). Ozre se na razumevanje odnosa duše in telesa pri srednjeveški mistiki, in to pri Meistru Eckhartu, po katerem se sicer zgleduje v duhovni teologiji.

### 3.3.1.3 Srednjeveška mistika o duši

Eckhart je bil tesno povezan s sholastiki, od Tomaža Akvinskega je prevzel misel o iskri duše. Sholastika in mistika za Eckharta nista nasprotji, temveč korelati. Mistiki gre za duhovno pot do notranjega zrenja in zedinjenja z božanskim, želi ponotranjenje, je dvogovor duše z Bogom (Lanczkowski 1993, 9), s tem pa nakazuje odnos duše in telesa ter odnosa njegovega mističnega človeka z Bogom. Eckhartove temeljne ideje ne moremo razumeti kot enosti Boga in človeka v tem smislu, da bi oba pojma tvorila nedeljivo celoto. Eckhart govori o iskri duše – *scintilla animae* – *Seelenfünklein*.<sup>21</sup> V njegovi mistični govorici to pomeni, da človeška duša nenehno živi v stiku z Bogom in se ne more ločiti od njega. Bog je ustvaril človekovo dušo tako podobno sebi, da niti v nebesih niti na zemlji med vsemi veličastnimi stvarmi, ki jih je Bog tako čudovito ustvaril, ni nobene, ki bi bila podobna človeški duši. Zato Bog hoče, »da je ta tempelj (duša) prazen, da ni v njem nikogar razen njega ... Naš Gospod je rekel: tisti, ki bo zapustil zaradi mene in mojega imena kakšno stvar, mu bom povrnil stokratno in mu dal povrh še večno življenje ... Zapustiti moraš samega sebe, popolnoma, to je resnična predanost Bogu« (navaja Rajhman 1977b, 122). Eckhart v težnji 'zapustiti sebe' negira telo in izpostavlja samo dušo, ki more komunicirati z Bogom.

Eckhartova mistična ideja je *rojstvo besede v duši*. Božja beseda je na neizrekljiv način porojena v duši in tvori novo celoto. Temeljno jedro človekove duše in božje bivanjsko dno sta na isti ravni. Na neizrekljiv način sta Bog in človek povezana. Enost Boga in duše je mogoče razumevati na ta način, da imamo pred seboj hkrati spodbudo in cilj (Boga). To zvezo je mogel Eckhart pojmovati s pomočjo svojega spekulativnega mističnega duha, ki je sposoben takšnega doživetja. Da to Eckhartovo pojmovanje razumemo, nam mora biti razumljiva že sama beseda mistika. V človeški zgodovini se pojavlja že od samega začetka, ko je mistično poskušalo najti stik s skrivnostnimi in duhovnimi silami vesoljstva. Po Truhlarju je »izrazitejša /in v tem smislu 'izredna'/ ter

---

<sup>21</sup> *Seelenfünklein* = 'gottnaher innerster Teil der Seele' (Mackensen 1983, 962).

lažje zaznatna oblika izkustva absolutnega« (Truhalar 1974, 326). Tudi Eckhartovo mistiko moramo razumevati v tej smeri. Njegova pot k Bogu pelje preko spoznanja in razuma. Cilj mu je vedno združitev duše z Bogom.

### 3.3.1.3.1 Eckhartova Božja bit

Ko govori o božji biti, Eckhart trdi, nisem blažen, ker je Bog dober, blažen sem, da je Bog razumen in jaz to spoznam. Božja bit je v preddvoru, božja razumskost je v templju. Eckhartova mistična intuicija dojame božjo bit kot čisto spoznanje. Pri njem med bitjo in spoznanjem ni razlike. O tem govori v *Pariški kvestiji 2* »Bog je svoje umevanje in svoja bit /.../ Bog je čisto spoznanje« (M. Eckhart 1995, 419). Prav tam se opira na Janezov evangelij, v katerem je zapisano: »V začetku je bila beseda« (Jn 1,1) in ne v začetku je bila bit. Na ta način poudari izvorno dejavnost spoznanja, ki ustvarja, ne da bi bilo samo ustvarjeno. In dalje govori o stvarjenju. V zrcalu samega sebe spozna Bog hkrati večne ideje ustvarjenih bitij - tako sem tudi jaz gledan v tej večnosti kot odsvit božje razumskosti: »Ko sem stal v svojem prvem vzroku, nisem imel Boga in sem bil vzrok samega sebe. Ničesar nisem hotel, ničesar nisem želel, kajti bil sem gola bit in spoznavalec samega sebe v uživanju resnice /.../ Ko pa sem po svobodni odločitvi volje šel ven in sprejel svojo ustvarjeno bit, sem imel Boga; kajti preden so bila ustvarjena bitja, Bog še ni bil *Bog*, bil je pač, kar je bil. Ko pa so ustvarjena bitja nastala in prejela svojo ustvarjeno bit, Bog ni bil bog v sebi, ampak je bil Bog v ustvarjenih bitjih« (M. Eckhart 1995, 291). To Eckhartovo razumevanje o našem obstoju v Bogu pred stvarjenjem je papež Janez XXII. obsodil in velja za herezijo /1. »zabloda«: Bog je takoj, ko je bil, ustvaril tudi svet./ (M. Eckhart 1995, 413).

V čem je resnično posedovanje Boga? Je stanje srca, ko se duhovno obračamo k Njemu, ne pa nasprotno v stalnem in enoličnem razmišljanju o Bogu. Človek si ne sme dopustiti, da bi se zadovoljil z 'mišljenim Bogom' - ko preide misel, preide tudi Bog. Prej moramo imeti bitnostnega Boga, ki je globoko vzvišen nad misel človeka in vseh ustvarjenih bitij. Ta Bog ne preide, četudi bi se človek s svojo voljo odvrnil od njega (M. Eckhart 1995, 57). Eckhartu je torej 'bitnostni Bog' tisto stanje človeka, ki naj bi bilo nenehno prisotno v njem, in ki je nad mislijo. Rajhman ponuja kot možno sprejetje Eckhartove ideje o Bogu in človeku: »Bog je ustvaril človekovo dušo tako podobno

sebi, da niti v nebesih niti na zemlji med vsemi veličastnimi stvarmi , ki jih je Bog tako čudoviti ustvaril, ni nobene, ki bi bila podobna človeški duši. Zato Bog hoče, da je ta tempelj (duša) prazen, da ni v njem nikogar razen njega« (nav. Rajhman 1977b, 122).

Rajhman v kratkem pregledu krščanske duhovnosti prikazuje, kako človeka neprestano izziva dejstvo božje eksistence, zato bi mogel označiti svojo zgodovino kot zgodovino iskanja absolutnega načela, v katerem se podoba Boga nenehno spreminja. V krščanskem pojmovanju stvarstva odseva dinamika božjega življenja. Bog je oseba v najvišjem smislu besede. Tudi človek je oseba, v kolikor izhaja iz Boga in teži k njemu: »Ne moremo govoriti o človeku, ki se izgublja v Bogu v tem smislu, da izgublja svojo lastno eksistenco. Bog hoče človeka kakor osebo. V zedinjenju z Bogom se človeška eksistenca ne uniči, ampak razširi. Bog je dal človeku telo in dušo, torej je Bog prav tako stvarnik telesa kakor duše. Odrešenje torej ne more biti v tem, da bi se le del človeka v očiščenju odrešil, in bi bil v nasprotju z drugim delom, duša proti telesu. Odrešenje je v vzpostavitvi novega odnosa: telesa do duše in duše do telesa« (Rajhman 1972a, 75). Vzpostavitev novega odnosa pomeni očiščenje človeka po stanju, ki je posledica greha. Rajhman ne govori o novem stanju temveč o novem odnosu, kar potrjuje njegovo razumevanje človeka, ki je v odnosu in od vsega začetka poklican v bivanje v občestvo z Bogom.

### ***3.3.2 Človek je enota duše in telesa***

Rajhman meni, da dotik z božjim obstaja, toda ne v telesno zaznavni kategoriji temveč v duhovni. Človeku Boga ni treba iskati zunaj sveta, zunaj človeka, temveč v svetu in v človeku (Rajhman 1978b, 489-95). Iz tega Rajhmanovega sklepa bomo izhajali v nadaljevanju, ko bomo skušali prikazati njegovega človeka, ki je bil ustvarjen, živi v svetu in hrepeni po Bogu. Rajhmanovo iskanje tega človeka je največkrat v razsežnostih duhovnega, mističnega sveta, vendar je trdno postavljen v 'ta svet', v realno življenjsko okolje, ki ga pogojuje kot celovito bitje. Tudi sodobna teološka antropologija človeka obravnava celovito. Izhaja iz svetopisemske antropologije in iz cerkvenega učiteljstva, ki uči, da je človek eno bitje, hkrati telesno in duhovno. Človeške osebe ni brez telesa, pa tudi telo ni zgolj 'predmet', saj človek lahko deluje le v svojem telesu: »Telo ni zgolj

znak duše kot nekaj zunanjega, temveč je njen 'simbol', znamenje v tem smislu, da se v telesu razodeva in izraža sama realnost duše kot nekaj, kar presega meje in obseg tega čutnega sveta /.../ Telo je izraz človekove duhovne realnosti« (Lah 2003, 263). Tako moremo ugotoviti, da Rajhman človeka gleda celovito, kot bitje duše in telesa, posebej še, ker poudarja, da je za celovito rast človeka pomembno tako *actio* kot *kontemplatio* – njegov stvarni, dejavni in duhovni svet. Človek deluje v svojem telesu in z njim vzpostavlja stik s svojim okoljem. Njegova odprtost za sprejemanje drugega in za dajanje mu omogoča, da komunicira, pri čemer je pomembno sredstvo komunikacije človekova sposobnost izražanja.

### **2.3.3 Človekova »odprtost za ta svet«**

Rajhman pravi, da more človeška beseda zmanjšati razdaljo med božjo in človeško govorico, beseda je sredstvo sporazumevanja, ki ga človek uporablja za premagovanje ovir v vsakdanjem odnosu do sebe, do Boga, do sočloveka in do svojega celotnega okolja, v katerem živi. Beseda ima po Ladarii ustvarjalno moč zedinjanja, in to »beseda-ljubezen, medtem ko smemo besedo-sovraštvo poimenovati anti-besedo, ki ima razdiralno (diabolično) naravo. O moči besede se moremo prepričati na vsakem koraku v našem življenju« (Ladaria 1999, 3). Človek kot oseba, ki je sposoben komunikacije, je v stalnem dialogu s seboj, soljudmi in stvarstvom. Nenehno se sprašuje in na svoja vprašanja pričakuje odgovore. Sprašuje se tudi o sebi – kdo sem, od kod prihajam, zakaj sem na svetu – in si skuša odgovoriti na ta vprašanja. Če skuša razumeti svojo govorico, se bo slej ko prej moral odzvati in prisluhni tudi božji govorici, ki ga nagovarja prek sočloveka, dogodkov v njegovem osebem življenju ali prek sveta in narave, ki ga obdaja.

Človekovo delovanje je omejeno v prostoru, ujeto v čas in zgodovino, navezan je na vidno in slušno področje svojega okolja in dejavnosti, s pomočjo moderne tehnologije premaguje razdalje med vidnimi in nevidnimi stvarmi v svetu, med zvokom in tišino in ob tej splošni človekovi omejenosti si Rajhman zastavlja vprašanje o mejah človekovega razuma, ki hoče prodreti v zadnje danosti njegovega bivanja (Rajhman 1976a, 379).



Človek je zanj 'odprto bitje', po svoji naravi sega tja, kamor ga ne more pripeljati njegov razum, temveč le njegovo hotenje, ki je izraženo tudi v njegovem 'upanju'. Pripravljen je sprejemati, kar se izraža v njegovem prizadevanju za odkritji v vidnem svetu. Na ta način pa se gradi in oblikuje tudi v svojem duhovnem svetu. Ko govorimo o duhovni odprtosti človeka za nadčutni svet, govorimo o njegovi transcendenci, ki ga pogojuje kot presegajoče bitje. Pri tem pa vedno znova naleti na ovire, saj vsega, kar dosega v neposrednem stiku z Bogom, ne more izraziti z vsakdanjimi besedami (Rajhman 1976a, 383). Na ovire naleti tudi v svoji govorici, zato modernemu človeku, ki »je usmerjen v prakso, ne pove veliko '*verum*' temveč '*bonum*', s čimer hočemo reči, da je človek našega časa navezan na izkustvo dobrega in resničnega, ne pa več ali vsaj ne izključno, na 'producirano' resnico, ki zahteva za končno spoznanje ne samo enega ampak več silogizmov« (prav tam).

Ko govori o producirani resnici, Rajhman kaže na dojetje Boga, ki je pri vsakem človeku drugačno in je vezano predvsem na vsakdanje izkustvo, in to zaradi tega, ker je človek kot oseba samostojno, razmišljujoče bitje in si more sam ustvariti svojo podobo o stvarnosti, torej tudi o Bogu. Izkustvo Boga se ne kaže v neposrednem stiku z njim, temveč v vsem človekovem življenjskem delu. Kadar človek dela, zaznava tisto, kar dela, hkrati pa zaznava tudi, da je, da obstaja. Tega zaznanja samega sebe pa ne more izraziti v nobeni miselni ali besedni kategoriji, kajti zaznanje spremlja njegovo delovanje, torej nekako koeksistira. Tako je v človeku možna samo odprtost za zaznanje lastne eksistence, nikakor pa ne razumska razčlenitev tega dogajanja (Rajhman 1976a, 384).

### 3.4 Človekova ustvarjalnost kot deležnost na božjem življenju

Človekovo izkustvo samega sebe v njegovi ustvarjalnosti in izkustvo Boga Rajhman ponazarja s primeri iz svetovne in domače književnosti, ko, na primer, Saint-Exupery v *Malem princu* izdaja svojo skrivnost: »Čuj mojo skrivnost! Zelo preprosta je: kdor hoče videti, mora gledati s srcem. Bistvo je očem nevidno« (Saint Exupery 1991, 65). Vsega človek ne more izraziti z vsakdanjimi besedami. Janez od Križa je svoja notranja doživetja izrazil z metaforo: »O, kristalni vrelec, naj tvoje srebrno zrcalo jasneje zasveti in moje oči naj zahrepenijo po tistem, kar nejasno spi v moji notranjosti« (navaja Rajhman 1976a, 384). Z metaforo je mogoče izraziti – in Janezu od Križa to uspeva – neko doživetje, tako da bo razumljivo slehernemu človeku. Notranja občutja je mogoče izraziti s prisodobno iz narave, ki je človeku najbližja in jo razume.

Rajhman človekovo 'odprtost duha' ponazori z doživetjem umetnosti: »Nekaj podobnega najdemo v estetskem spoznavanju stvari. Zagledamo kip, abstraktno sliko, vidimo kompozicijo, skladnost ali neskladnost, hkrati pa nas preleti kot fluid spoznanje o lepoti in estetski vrednosti umetnine. Nekaj podobnega najdemo tudi v govorici narave, cvetlice, planin, človeškega telesa. Vse to govori besede, ki presegajo govorico čutov, saj čuti zaznavajo na svoj način lepoto, ki se jim odkriva. Tako se nam razkrije resnica vsa sveža, nova, prepojena z lučjo in sega v globočine brez meja« (prav tam). Človekovo dojemanje stvarnosti je vezano na dojemanje Absolutnega. Rajhmanu je Absolutno »Bog, ki pričuje v veri tistega, ki ga zaznava kot Absolutnega in ga zaznava kot takšnega,« pri čemer »Bog poživa človeka, čeprav ga preplavlja s samim seboj, a mu pušča svobodo odločanja« (Rajhman 1976a, 185). Ko Bog 'použiva' človeka in ga dela deležnega svoje slave, se človek zaveda samega sebe v vseh svojih duhovnih in telesnih razsežnostih.

Telesni čuti človeku omogočajo zaznavanje sveta okoli sebe, zato loči, kaj je lepo in kaj je njegovim očem grdo. Tudi njegova ustvarjalnost je izražena preko zaznavanja zunanjega sveta in pogojena z notranjim doživljanjem. Tako govorimo o inspiraciji, ki prihaja iz človekove 'duše': »Kdor hoče videti, mora gledati s srcem,« pravi Mali princ. Tega notranjega 'duha' v človeku krščanska antropologija imenuje 'tista Božja realnost,

po kateri se Bog razodeva človeku in ga napravlja deležnega lastnega Božjega življenja' (Lah 2003, 264).

Ko je človek v razsežnosti Božjega, je deležen Božjega življenja. Rajhman to deležnost imenuje preplavljanje Boga in zanj je deležen Boga tisti, ki ga dojema v veri, vendar ga zaradi svobode lahko tudi odkloni. V tem primeru moramo opozoriti na vzajemni odnos: »Bog osebno kliče vsakega človeka in celotnega človeka takšnega, kot je, v občestvo z njim po Kristusu in po Svetem Duhu« (Lah 2003, 265). Vse človekove sposobnosti za obvladovanja tega sveta izvirajo iz človekove poklicanosti v občestvo z Bogom kot določujočim počelom njegove ustvarjene biti. V tej luči moremo razumeti Rajhmanovo trditev, da je v človeku možna samo odprtost za zaznanje lastne eksistence, nikakor pa ne razumska razčlenitev tega dogajanja. To odprtost bi mogli imenovati tudi sposobnost, da človek dojame objektivno resničnost, ki postane človekova resničnost šele tedaj, ko jo sprejme kot del samega sebe, kot izraz svoje resničnosti. Ko razumsko zaznava zvezo med Bogom in svetom, v tej zvezi zazna tudi svojo osebno povezanost z Bogom, ki jo že ima s svetom.

### ***3.4.1 Cena napredka v človekovem odnosu do okolja***

Človek, ki je omejen v prostoru, ujet v čas in zgodovino, navezan na vidno in slušno področje svojega okolja ter dejavnosti, sprejema iz tega okolja znamenja, ki mu omogočajo, da v okviru teh znamenj najde svoj smisel. Rajhman kot eno pomembnih znamenj izpostavi upanje, vendar v tem primeru ne v eshatološkem smislu, ampak v smislu ohranjanja reda v stvarstvu. Človek dojema svoje bivanje, ko se zaveda in sprejema svojo nemoč, odvisnost in začasnost ter hkrati spoznava nove danosti, ki omogočajo njegovo osebno rast in širše, napredek človeštva kot celote. Za slednje Rajhman ugotavlja, da je človek in človeštvo nasploh dospelo do neke kritične točke, ko se mora vprašati, ali je napredek res tisto, kar more osrečiti in osmisliti njegov napor. »Če bi pred naftno krizo postavili to vprašanje, bi gotovo dobili pozitiven odgovor. Danes je to vprašanje že kot vprašanje drugače poudarjeno; skoraj ne dovoljuje drugega odgovora, kot je tale: napredek, ki ne upošteva negativnih pojavov, kateri spremljajo človekov civilizacijski razvoj, ni nikakršen napredek in prej ali slej pomeni za človeštvo katastrofo. Ekologija je nenadoma postala zelo pomembna znanost. Vsak pozna do pred

nedavnim še neznanu skovanko »varstvo okolja«. To pa že tudi izraža zaskrbljenost glede človekove prihodnosti na zemlji. Človek je stopil prvič v zgodovini v obrambo svoje lastne eksistence pred samim seboj, pred svojo nenehno željo po osvojitvi še neosvojenega« (Rajhman 1978m, 10).

V svojih spisih velikokrat omenja kozmos kot širši prostor človekovega bivanja, in to predvsem v zvezi z ugotovitvami Teilharda de Chardina, med drugim, da 'beseda osmisli kozmos'. Redkeje pa se obrne na ožji prostor, na človekovo okolje – pa vendar se teme loteva ob vprašanju človekovega upanja, in to pod naslovom *Upanje v odnosu človek – Bog*. Vprašamo se, kako povezati upanje in ogroženost človekovega okolja, o kateri danes ni več dvoma, in se vse pogosteje pojavlja na seznamu najbistvenejših vprašanj sodobnega človeštva. Če izhajamo iz Rajhmanove ugotovitve, da je 'človek prvič v zgodovini stopil v obrambo svoje lastne eksistence pred samim seboj', mu s tem pritrdimo, da se je človek prvič zavedel, da njegovo neodgovorno ravnanje do okolja lahko pripelje do katastrofalnih posledic za obstoj celotne vrste.

Vprašanja se sicer loteva pri koncu, ko ugotavlja, da je človek rasel v samozavesti, vendar je 'postal nemiren' glede svoje prihodnosti, zato si je že ustvaril svoja merila, po katerih bo to prihodnost ohranil in ta njegova zaskrbljenost je podoba upanja. »Človek nagonsko čuti, da se njegovo iskanje v neznanu, povezano s tolikimi nepredvidljivimi nevarnostmi, ne more usodno iznenada prekiniti /.../ Tam, kjer se vse podira, kjer iznenada nastopi nepričakovano, prav tam se znova izlušči prav tako nepričakovana rešitev /.../ Ne moremo dovolj občudovati človekove volje, da ostane na svojem koščku zemlje in si ponovno zgradi porušeno eksistenco« (Rajhman 1978m, 10). Izjava se nanaša na človekovo preizkušnjo, ko mu je potres porušil domovanje, vendar ostaja in si znova zgradi dom na istem mestu. S tem svojim dejanjem človek upa v prihodnost in sprejema naravno katastrofo kot del svojega življenjskega okolja, pri čemer verjame (upa), da se katastrofa ne bo več ponovila. To dokazuje, tako Rajhman, da mora imeti upanje v človekovem srcu tisto mesto, kjer človek samega sebe presega. Nekako intuitivno, z nekim spoštovanjem sprejema naravne danosti in čeprav s pomočjo znanosti in tehnike neusmiljeno izkorišča svoje naravno okolje, upa, da se mu narava za njegovo ravnanje ne bo maščevala.

Poudarjanje upanja v človekovem odnosu do stvarstva moremo razumeti kot človekovo usmerjenost k Bogu in vero v Božjo zvestobo, ki se kaže kot Božje delovanje v naravi. Tako že v Stari zavezi Bog ohranja ljudstvo v bivanju in kljub odpadom ohranja z njim prijateljstvo. V Novi zavezi se ta vedno obnovljena Božja zvestoba povezuje z Jezusom. »V izročitvi Jezusa za odrešenje vseh ljudi se potrjuje Božja zvestoba. Ista Božja zvestoba, ki se razodeva v Kristusu, vzdržuje v bivanju vse to, kar je Bog ustvaril. Odrešijska Božja ljubezen deluje od prvega trenutka stvarjenja do dokončne dovršitve sveta in zgodovine, ki ju pričakujemo v upanju. Prav ta Božja zvestoba samemu sebi in svojemu delu je nagib za ohranjanje vseh stvari v bivanju« (Lah 2003, 240). V smislu ohranjanja v bivanju vsega, kar je ustvarjeno, lahko sklenemo, da Rajhman razume Božjo zvestobo, v katero človek upa in verjame, kot Božjo skrb za stvarstvo. Človek pa je odgovoren, da sodeluje s Stvarnikom pri spolnjevanju stvarstva in svojem samouresničevanju, zato v nadaljevanju pogledjmo, kako naj bi človek to svojo odgovornost tudi uresničil v vsakdanjem življenju.

### ***3.4.2 Soustvarjanje ali človekov horizontalizem v delu za 'ta svet'***

Ugotovili smo že, da je človek odprt za ta svet (→ 3.2.3), da ga z vsemi svojimi čuti doživlja in ga hkrati soustvarja. Življenje v svetu in človekov odnos do okolja pa sta pogojena z njegovo horizontalno usmerjenostjo, ki jo Rajhman poistoveti s človekovo težnjo, da 'oblikuje svet po božji volji'. To ni le posamezna človekova težnja, temveč je tudi zahteva II. vatikanskega koncila, ki v pastoralni konstituciji o Cerкви v sedanjem svetu napoveduje božje kraljestvo na zemlji, ki naj ga človek sam pomaga graditi: »Opomnjeni smo seveda, da človeku nič ne pomaga, če si ves svet pridobi, sam sebe pa pogubi. Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta. Zato je zemeljski napredek treba sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek, kolikor more prispevati k boljši ureditvi človeške družbe, velikega pomena za božje kraljestvo« (CS 39,2).

Napredek človeštva je mogoč samo s smotrnim delom, ki ga Rajhman obravnava v razsežnostih svojega časa (sedemdeseta leta 20. stoletja, ko v deželi vlada sistem

socialističnega samoupravljanja in je delo kot najpomembnejša vrednota 'širokih ljudskih množic') in zahtevo II. vatikanskega koncila oblikuje v 'hvalnico delu': »Čim hitrejši je razvoj znanosti in tehnike, tem bolj postaja vprašanje dela osrednje vprašanje človeške družbe /.../ Posameznik naj bi svoje delo smotrneje spreminjal v kinetično energijo in od delovnega procesa dobil kar največ. Če je namreč človek delavec in more svoje delovne sposobnosti smotrno razviti, ima pravico, da svoje delo spremeni ne samo v kakršnokoli energijo, temveč jo sme uporabiti zase, da mu omogoči lažje življenje in spremeni 'osat in trnje' v cvetlice, ki bodo njegovo pot iz neznanega v znano ne le okrasile, ampak mu dale tudi zadoščenje. Njegovo delo naj ne bi bilo zastoj in zaman, videl naj bi 'sadove svojega dela'. Če ima namreč pravico do dela, ima vso legitimno pravico do njegovih sadov (Rajhman 1973aa, 161).

V pravici do dela ni mišljena le pravica do fizičnega dela, ampak sploh do človekove ustvarjalnosti, ki v njem poraja tudi veselje nad ustvarjenim. Rajhman ugotavlja, da si človek s svojim delom 'pridobi pravico', da imenuje sebe 'ustvarjalca', ko, npr., iz brezoblične snovi ustvarja estetsko delo. »V tem posnema Boga Stvarnika, je deležen njegove stvariteljske moči. Če izvorni greh česa ni mogel uničiti, ni uničil v človeku te božje moči. Kar obstaja človeštvo, obstaja tudi želja raziskati neznano, prodreti v nevidno, spremeniti obličje zemlje, dati ime stvarem, ki jih doslej še ni bilo. In človeški duh ne bo miroval tudi v bodoče, neprestano se bo ukvarjal z neznankami, nezadovoljen bo v svojem iskanju; in prav v tem je človek, ki nosi v sebi božji pečat. Njegovo otroštvo je v nenehnem zagonu k Neznanemu, dokler se mu to Neznano ne bo odprlo /.../ tako se bo kazen spremenila v nagrado. Kar je Bog človeku po padcu zagrozil, je človek sprejel kot očiščenje.« Bog je s stvarjenjem človeka poklical v bivanje in mu s tem dal tudi 'nadstvarjenjsko razsežnost', kar pomeni, da je 'od Boga in za Boga'. Ta njegova vloga ga pogojuje, da vse, kar dela ali ustvarja (dobro ali slabo), dela v odnosu do Boga, ki je po stvarjenju njegov Oče. V tem smislu, po Rajhmanu, nobeno delo ne more voditi proč od Boga, ampak mora biti pravilno usmerjeno, da vodi k Bogu. V tej trditvi prezre 'delo, ki vodi proč od Boga'. To je delo, ki ga povzroča zlo v svetu. Idealni pojem dela je zanj takšno delo, ki je 'božja služba', in to naj bi bilo sicer 'delo za ta svet', vendar mora biti usmerjeno, tako da se človek v njem 'počloveči' in tudi 'pobožanstvi'.

Rajhman v delu za ta svet odkriva vrednost dela kot 'počlovečujočega' dejavnika v svetu in v naravi. S tem se dotika avtonomije zemeljskih stvarnosti,<sup>22</sup> ki jih s koncilom (CS 33 sl; 67 sl) poudarja sodobna teološka antropologija. Tudi Ladaria poudarja, da svet in narava nista samo predmet kontemplacije, ampak tudi predmet spreminjanja s strani človeka, kar se uresničuje z velikimi tveganji, da ta znanstveni in tehnični napredek ne bo držal koraka z napredovanjem moralnih vrednot, ampak jih bo zaobšel. Vprašanje avtonomije zemeljskih stvarnosti se pojavlja predvsem kot izziv človeški ustvarjalnosti, je obenem zahteva po spoštovanju notranje dobroti stvari in odgovor Stvarnikovemu poslanstvu h gospodovanju nad svetom in podvrženostjo sveta v službo človeka (Ladaria 1999, 29). Znova moremo poudariti, da je Rajhman kljub svoji usmerjenosti v duhovnost in *kontemplacijo* poudarjal pomen in vrednost človekovega dejavnega življenja, *actio*.

### 3.4.3 Človekov odnos do narave – okolja, v katerem živi

Rajhman daje poudarek na 'delu za ta svet', saj človek/kristjan »ne more biti ravnodušen do sveta, zanj bi bilo naravnost usodno, če se ne bi pobrigal za svet, v katerem živi, zanemaril bi osnovno naročilo Boga v 1 Mz 1,26 sl.« (Rajhman 1971, 139). Tukaj se opre na bistveno izhodišče ekologije, ki upošteva stvarjenje sveta, kajti Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej laznini, ki se plazi po zemlji!« Bog v prvi Mojzesovi knjigi izroča zemljo (naravo) pod človekovo gospostvo, ker je človek narejen po božji podobi, ima razum in voljo ter je s tem določen za gospodarja vseh stvari. To človekovo gospodovanje je skozi zgodovino človeštva bilo razumljeno na različne načine, vendar se je prav v današnjem svetu morda najbolj obrnilo v najslabšo obliko gospodovanja in kot smo že omenili, je eno najbolj usodnih vprašanj sodobne družbe prav izkoriščanje narave (→ 3.4.1), ki je človeštvo že pripeljalo na prag ekološke krize.

---

<sup>22</sup> Glede vrednosti človekovega delovanja v svetu prim.: Janez Pavel II., *Laborem Exercens* 4.25. O teologiji zemeljskih stvarnosti so že pred koncilom pisali nekateri avtorji, kot G. Thils. 1946. *Théologie des réalités terrestres*. Malines; M.D. Chenu. 1955. *Pour une théologie de travail*. Paris. Po koncilu pa so najznačilnejši avtorji: J. Alfaro. 1969. *Teologia del progresso umano*, Assisi; J.B. Metz. 1968. *Theologie der Welt*, Mainz. Pod vidikom teologije osvoboditve je o teologiji zemeljskih stvarnosti največ pisal G. Gutiérrez. 1972. *Teologia de la liberación*, Salamanca. V našem prostoru se je tej temi posvečal V. Grmič. 1975. Teologija zemeljskih resničnosti, v: *Znamenje* 5: 398-405.

Za nekatere razlagalce sodobnega človekovega odnosa do okolja je Sveto pismo in judovsko-krščansko izročilo duhovni krivec za ekološko krizo. S tem, ko je Bog postavil človeka za gospodarja na zemlji, namreč še ne pomeni, da mu je dovolil z njo ravnati, kakor sam hoče. Ti razlagalci (Ferry 1998, 22) pa ne priznajo omejitve, ki jo je Bog v stari zavezi postavil človeku, ko mu je prepovedal jesti od drevesa spoznanja dobrega in zlega (1 Mz 2,16-17). Človek ima zaradi svoje svobode možnost prestopiti vse meje dovoljenega ter svojih sposobnosti, vendar tega ne sme. Če prestopi mejo dopustnega, se zaveda, da bo na sebi čutil posledice. Vendar je problem širši. Posameznik, ki prekrši pravila vedenja do okolja, s tem ne bo škodoval le sebi, ampak lahko ogrozi druge ljudi, celo vse človeštvo. Človek se namreč ne more sklicevati na popolno svobodo, saj kadar zagovarjamo človekovo svobodo in odgovornost v delovanju, ne moremo izhajati iz človeka, temveč iz Boga kot edinega, ki daje človeški svobodi pristen pomen. Človek se v odnosu do svojega okolja mora zavedati, da mu je svet samo 'dan v uporabo' in njegova dolžnost je, da ga zapusti svojim potomcem, pri čemer je ves čas odgovoren svojemu Stvarniku.

V tem smislu Rajhman pogojuje človeka kot religiozno bitje in v tej razsežnosti ga moremo presojati tudi v njegovem odnosu do narave, okolja in sveta: »Kolikor je človek religiozen, toliko mora postaviti v svoje življenje neznanke, ki so neznanke iracionalnega sveta in ga presegajo, hkrati pa mu dajejo zagotovilo, da jih ureja Nekdo po svojih zakonih, ki jih človek ne more dojeti« (Rajhman 1978m, 11). Nedojemljivo človeka napravi sprejemljivejšega za njegovo odgovornost, ki jo ima v svojih dejanjih tudi v odnosu do okolja. Tudi izkustvo Boga more človek doživeti le v svetu in to le v takšnem svetu in na način, ki ga ta svet dovoljuje. Središče sveta pa še vedno ostaja človek, ki ima, po Rajhmanu, nalogo, da ustvarjeno naravo privede do končnega združenja z božjim. Bog ni nad svetom, temveč je v svetu in če človek zazna izkustvo sveta, se pravi, da skuša dojeti bivanje sveta, bo tudi dojel skrivnost Božjega. Tako v mističnem razumevanju odnosa med Stvarnikom in ustvarjenim Rajhman prepoznava, da svet in Bog nista dve nasprotujoči si danosti, temveč sta v konkretnem razmerju. Ne gre za človekovo gospodovanje nad svetom, temveč za človekovo spoznanje o svetem, ki je imanentno v svetu in ta svet počlovečuje.



### **3.4.4 Človek je v odnosu do sveta enakovreden partner z Bogom**

Problem oziroma vprašanje svetega v svetu poznajo vse religije. S spoznanjem 'svetovnega etosa' se je spremenil odnos človeka do Boga. »Ne gre več za človekovo gospodovanje nad svetom, iz katerega naj bi izrinil Boga, temveč za človekovo spoznanje, da ga je svet prehitel v zunanjem tehniškem napredku, da mu je tako rekoč 'ušel' iz rok in ga ne more več obvladati. Tako se je človek znašel v kriznem položaju, ko je končno doumel, da mora svet ne samo '*hominizirati*', temveč tudi '*humanizirati*', se pravi, da mora svet postati človeški svet, ne zgolj svet človeka, ki je lahko kakršenkoli. Spoznal je tudi, da ne more postati 'nadčlovek', temveč samo preprost človek, ki mora dojeti resnični 'humanizem', in sicer ne zgolj v teoriji, temveč vedno bolj tudi v praksi« (Rajhman 1978b, 493). Rajhman izhaja iz duhovnega doživljanja in navaja izkušnje sodobnih mistikov in drugih avtorjev, kot so Teilhard de Chardin, Roger Schütz, Juan Arias, Jörg Zink in drugi, ki v svojih doživljanjih Boga poudarjajo doživetje človeka v njegovi nemoči pred Bogom. Izpostavi predvsem Teilharda de Chardina, ki v izkustveno božje območje včlenjuje svet, z vsemi njegovimi danostmi in pastmi, ter človeštvo. S sodobnimi mistiki poudarja vrednost 'minljivega' sveta, ki je del vsega ustvarjenega in za katerega je odgovoren tudi človek.

Človek nenadoma postane enakovreden partner v odnosu z Bogom, ko je odgovoren za ohranitev sveta. »Ne gre mu več samo za njegovo izkoriščanje, spoznava, da ima svet svojo vrednost sam v sebi in ne samo v odnosu do človeka in njegovih koristi /.../ Ni vedno enako kot večno v času razodeto, temveč razodetje večnega v nekem času« (Rajhman 1978b, 494). Čas tudi po Lahu ni postranska stvar, temveč je možnost, ki se ljudem ponuja, da sodelujejo s Stvarnikom. Bog namreč ni ustvaril nečesa v nekem točno določenem trenutku, ki bi se potem podaljševal v neskončnost, ampak se vse stvari, med njimi prav posebno človek, uresničujejo prav v času. »Medtem ko Bogu pripada večnost in človeku čas, se oba v ustvarjalnem dialogu srečujeta tako, da Bog stopa v čas in tako človekov čas prevzema v večnost. To se je na edinstven način zgodilo v dogodku Jezusa Kristusa /.../ Gre za čas, v katerem je človek poklican, da na poseben način sodeluje z Božjo zvestobo v prid tistemu cilju, h kateremu Bog v svoji previdnosti vodi stvarstvo« (Lah 2003, 241-2).

Papež Janez Pavel II. je v okrožnici *Evangelium vitae* zapisal: »Človek, poklican, da obdeluje vrt sveta (prim. 1 Mz 2,15), ima posebno odgovornost nad območjem življenja, oziroma nad stvarstvom, ki ga je Bog postavil v službo njegovega osebnega dostojanstva /.../ V okviru vidne narave smo podrejeni ne samo biološkimi, temveč tudi moralnim zakonom, ki jih ne moremo prestopati brez kazni« (EV 42). Hkrati naj bi človek gledal svet in svoje naravno okolje tako, kot ga gleda Bog, se pravi, kot na prostor osebnega občestva, v katerem morajo človeška bitja, ustvarjena po božji podobi, iskati občestvo drugo z drugim ter končno dovršitev vidnega veselja (OS 78). Tako se srečujemo s človekom kot etičnim bitjem, ki v odnosu do svojega okolja in celotnega stvarstva sodeluje z božjo zvestobo in je odgovoren za svoja ravnanja.

Rajhman kljub svoji duhovni usmerjenosti na stvarstvo gleda kot na svet, ki ga človek soustvarja in je zanj odgovoren svojemu Stvarniku. Bog ni nad svetom, temveč je v svetu in če človek zazna izkustvo sveta, se pravi, da skuša dojeti bivanje sveta, bo tudi dojel skrivnost Božjega. Tako v mističnem razumevanju odnosa med Stvarnikom in ustvarjenim Rajhman prepoznava, da svet in Bog nista dve nasprotujoči si danosti, temveč sta v konkretnem razmerju. Ne gre za človekovo gospodovanje nad svetom, temveč za človekovo spoznanje o svetem, ki je imanentno v svetu in ta svet poboži. O svetem v svetu govorijo vse religije in tako že moremo govoriti o človekovi religioznosti in o njegovi sposobnosti za vero. V naslednjem poglavju bomo skušali ugotoviti, kako Rajhman razlaga človekovo sposobnost za vero oziroma kaj pomeni vera v človekovem življenju.

### 3.5 Vera v stvarjenje

Iz Rajhmanovih osebnostnih značilnosti je nedvomno odsevala močna in globoka vera, ki jo je globoko živeto posredoval ljudem okoli sebe, in to na poseben, nevsiljiv način, z izbrano teološko govorico. Vprašanja vere se dotika v nekaj objavljenih razpravah v Znamenju in v predavanjih na teoloških tečajih, kjer se sprašuje, ali je vera človekova osebna zadeva, ocenjuje odnos med vero in teologijo ter med osebno vero in cerkvenim učiteljstvom. V opredelitvi verskega izkustva izhaja iz človekovega doživljanja Boga, ki je po njegovem antropocentrično: »Hrepenenje po izkustvu Boga /izhaja/ iz človekove želje po odkrivanju zadnjih skrivnosti v sebi in o sebi. Težnja doživeti Boga je torej porojena iz težnje doživeti človeka, je antropocentrična« (Rajhman 1978a, 54). Katekizem Katoliške Cerkve govori o človekovi 'zmožnosti' za vero: »Hrepenenje po Bogu je zapisano v človekovo srce, kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga; in Bog ne neha pritegovati človeka k sebi, in samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo, ki je ne neha iskati« (KKC 27). Katekizem izhaja iz Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, ki govori o človekovi poklicanosti k občestvu z Bogom in o njegovem svobodnem sprejemanju ljubezni svojega Stvarnika v moči vere (CS 19,1). Tako opredeli človeka kot 'religiozno bitje': »V zgodovini in vse do danes so ljudje na mnogotere načine izražali svoje iskanje Boga s svojimi različnimi verovanji in religioznimi ravnanji (molitvami, daritvami, obredi, meditacijami itd.). Kljub dvoumnostim, ki jih morejo vsebovati, so te izrazne oblike tako vsesplošne, da smemo človeka imenovati religiozno bitje« (KKC 28). Človekova religiozna razsežnost ga pogojuje, da se poleg vseh znanosti, s katerimi odkriva svet okoli sebe, ne neha spraševati o svojem bistvu.

Rajhman v razločevanju med vero in teologijo poudarja, da je vprašanje vere vedno vprašanje človeka, ne najprej Boga. Torej je njegovo izhodišče povsem antropološko. Človek namreč po njegovem mora biti najprej sposoben oziroma usposobljen za vero. Imeti mora povsem človeške zmožnosti, ki mu omogočajo, da veruje – v Boga: »Šele v aktivni, ne zgolj pasivni udeleženi pri stvarjenju sveta in njegove preнове spozna človek Boga kot absolutno načelo. Razumsko zaznava zvezo med Bogom in svetom in v njej zazna tudi svojo osebno povezanost z Bogom, ki jo že ima s svetom« (Rajhman 1980o, 490). Rajhman izhaja iz nauka II. vatikanskega koncila, ko poudarja človekovo

aktivno udeleženo pri stvarjenju in iz tega navezuje na njegovo dožemanje Boga v moči vere, pri čemer igra razum pomembno vlogo.

Ko govorimo o Bogu, moramo razlikovati med filozofijo o Bogu in teologijo. »Filozof ali metafizik se pri spoznavanju Boga dviga od učinkov k vzroku in se sprašuje, kaj mu vidna ustvarjena bitja razkrivajo o nevidni stvarnosti, od koder so vidne stvari odvisne kot od poslednjega vzroka. Teolog pa gre po nasprotni poti: izhodišče mu je razodeta Božja beseda, s katero Bog odkriva svojo notranjost in svoj zveličavni načrt s človekom, ki ga uresničuje preko zgodovine odrešenja. Tudi teolog potrebuje nekaj filozofije, a teologu gre za to, da bi do neke mere razumel to, kar veruje. Tako je teologija znanost o Bogu (in vsem, kar iz te vere izhaja), ki vključuje poslušanje vere (*auditus fidei*) ter umevanje vere (*intellectus fidei*)« (Sorč 2003, 81). V umevanju vere se sprašujemo, kakšno je razmerje med vero in razumom. Mnogi trdijo, da si pojma nasprotujeta, da je verovati nekaj nerazumnega, celo proti razumu. Vendar lahko z gotovostjo trdimo, da vera nikakor ni proti razumu, kajti tako vera kot razum imata isti izvor in isti cilj – Boga. Bog pa ne more zanikati samega sebe in resnica ne more biti v nasprotju z resnico (DS 3017). Zato si znanost in vera nista v nasprotju; še več, kdor si ponižno in vztrajno prizadeva, da bi prodrl v skrivnost stvarnosti, ga Bog, ki vse vzdržuje v bivanju, in napravlja, da so stvari to, kar so, vodi za roko, čeprav se človek tega ne zaveda (KKC 159; 283).

Teološka antropologija celostno obravnava človeka v njegovem odnosu do Boga, »ki se razodeva v zgodovinski danosti vsakega posameznega človeka, prav v njegovi specifični bivanjski situaciji. Človeka torej ne moremo razumeti brez njegove naravnosti na Boga in ne brez razodevanja Boga v konkretni življenjski situaciji vsakega človeka« (Lah 2003, 207). Človek sam se v svojih konkretnih življenjskih situacijah sprašuje o smislu svojega bivanja, zato tudi prihaja do vprašanja Božje eksistence, ki ga rešuje z vero, pri čemer je temeljno vprašanje vera v stvarjenja. »Svet in človek ne samo, da sta bila ustvarjena od Boga, ampak ju Bog v vsakem trenutku ustvarja, vedno sta njegovi stvaritvi« (Lah 2003, 226). Vera v stvarjenje izhaja iz najstarejše starozavezne pripovedi, ki postavi »na prvo mesto stvarjenje človeka, stvarjenje sveta pa omeni z enim samim stavkom. Priprava vrta, ki sledi stvarjenju, je izraz skrbi za človeka. Človek je postavljen, da gospoduje živalim, ki so prav tako

ustvarjene zanj. Samo o človeku je rečeno, da mu je Bog vdihnil 'življenjski dih', kar ga označuje kot osebo« (Lah 2003, 247).

Ker Božje eksistence ni mogoče povsem razvidno spoznati iz samega dejstva, je predmet vere stvarjenje, ki se je začelo v zgodovini in je bivanjsko povezano z Bogom. Za človekovo razumevanje stvarjenja pa je bistvenega pomena zavest, tako trdi Rajhman, da bi v pojem stvarjenja morali včlenjevati tudi »sostvariteljsko človekovo naravo in ji omogočiti, da prevzame del odgovornosti, če že ne vso odgovornost za ustvarjeni svet. Tako bi /teologija/ preprečila predstavo o Bogu, ki je 'vsemogočen' a je vendar v resnični situaciji sveta tako otroško nebogljjen« (Rajhman 1980o, 490). Človek namreč ni sposoben, da bi abstrahiral človeško in doumel božje. Vedno dojame božje s pomočjo človeškega in ta osnovna človekova naravnost nase in na svoj svet je tudi temelj za njegovo transcendentno vero. Vera pa je tudi dar milosti: »Da pride do take vere, je potrebna predhodna in pomagajoča božja milost ter notranja podpora Svetega Duha, ki naj nagiblje srce in ga obrača k Bogu, odpira duha in 'vsem daje lahkoto, da resnici pritrjuje in jo z vero sprejmejo« (BR 5). Rajhman pritrjuje koncilski trditvi, da človek vero sprejema zaradi milosti, vendar dodaja, da je človek svobodno bitje, ki se sprašuje tudi o Božjem bivanju, zato mu morajo biti temeljne resnice o stvarjenju in razodetju posredovane.

### ***3.5.1 Dvom v Božje bivanje?***

Katekizem katoliške Cerkve govori, da je bistvenega pomena za dojetje vere kateheza oziroma poučevanje o stvarjenju. »Razjasnjuje namreč odgovor krščanske vere na osnovno vprašanje, ki so si ga postavljali ljudje vseh časov: 'Od kod prihajamo?' 'Kam gremo?' 'Kateri je naš izvor?' 'Kateri je naš cilj?' 'Odkod prihaja in kam gre vse to, kar biva?' Obe vprašanji, vprašanje izvora in vprašanje cilja, sta neločljivi. Sta odločilni za smisel življenja in življenjsko usmerjanje vsega našega dejanja in nehanja« (KKC 282). Katekizem tudi govori, kako se je krščanska vera že od vsega začetka soočala z odgovori na vprašanje o izvoru, ki so bili drugačni od njenega odgovora (prim KKC 284). To vprašanje načinja tudi Rajhman, ko opozori, da prav zgodovina v človeku

velikokrat vzbudi dvom o Božjem bivanju in prepričan je, da ima vera, ki se angažira v svetu, opravka z Bogom, ki ni vedno enak predstavi o 'dobrem Bogu'.

Ob 'razlogih za Božje bivanje' se je človek v zgodovini soočal tudi s pojmom 'smrt Boga'. Janez Pavel II. v okrožnici *O Svetem Duhu* poudarja, da človek ne more razglašati smrti Boga, ne da bi prej ali slej razglašal tudi svojo smrt: »Človek je nagnjen k temu, da bi v Bogu videl predvsem omejitev zase, ne pa vir svoje svobode in polnost dobrega. Za to imamo potrditev v moderni dobi, ko hočejo ateistične ideologije izkoreniniti religijo prav na predpostavki, da pomeni religija radikalno 'odtujitev človeka', kakor da bi bil človek oropan svoje človeškosti, ko sprejme idejo o Bogu, in ko pripisuje Bogu, kar pripada človeku, izključno človeku! Odtod miselni proces ter zgodovinska in sociološka praksa, pri kateri gre človek z odklanjanjem Boga tako daleč, da razglašča njegovo 'smrt'. To je absurdna misel in absurdna beseda! Toda ideologija 'Božje smrti' v resnici ogroža človeka, kakor naglašča II. vatikanski koncil, ko analizira vprašanje 'avtonomije zemeljskih stvarnosti' in izjavlja: 'Stvar brez Stvarnika izgine v nič ... Še več, s pozabo Boga stvar sama otemni' (CS 36). Ideologija 'Božje smrti' s svojimi učinki dobro kaže, da je tako na teoretični kot na praktični ravni ideologija 'smrti človeka'« (CD 32,38).

Pri Rajhmanu ne moremo govoriti o dvomu v Božje bivanje. Večkrat sicer postavlja vprašanje, ampak je to vedno retorično vprašanje, ki hkrati že ponuja odgovor: »Vedno se vznemirim, ko nekdo spregovori o Bogu. Živim z zavestjo, da nekdo prebiva v meni. Nisem sam, in to me vznemirja. Sem res božje okolje? In če sem, zakaj se vznemirjam? Niti vesel nisem, da sem Mu tako blizu. Vznemirjenje ni drget radosti, je strah pred Nekom. Bojim se in si ne želim srečanja. Bog je radost, sreča, zadnja želja. Zame – ni Boga? Bogokletje je izrekel. Tako pomislijo mnogi. Toda, kdo še ni pomislil, da Boga ni?« (Rajhman 1996a, 12). Odgovor v tem primeru vidimo v Rajhmanovem razumevanju ne Boga – ampak človeka. Le človek sam lahko doživlja nemir že ob misli na Boga in se hkrati sprašuje o Božjem bivanju. To je povsem človeško in v teh vprašanjih Rajhman ne vidi bogokletja, saj se sleherni kdaj vpraša, ali Bog resnično obstaja. »Že iz vsakdanjega življenja vemo, da to vprašanje ni pridržano le teologom in filozofom, ampak si ga bolj ali manj postavlja vsak človek. To je pravzaprav ključno

vprašanje v iskanju smisla. Če Boga kot začetnika in konca zgodovine ni, potem je vse le sad naključja in nesmisla« (Kozmus 2003, 137).

Rajhman potrjuje za vero v 'Božje bivanje' najde v Jezusovem vzkliku: »*Elí, Elí, lemá sabahtáni?*« to je: »*Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?*« (Mt 27,6), ki ga je izrekel sam Bog – Človek. Zato je to vprašanje v jedru človekovega bitja. Vendar človek slej ko prej spozna, da Bog ni Bog oddaljenih svetov, tudi ne gre za: »bližino ali oddaljenost Boga. Gre za njegovo neprijetno navzočnost. Zaman si prigovarjam, da Boga ni. Vedno ga čutim. Prikaže se mi v neskončnih različicah. Pokaže se mi na obrazu moje žene, zaročenke, zaročenca, mojega otroka, mojih prijateljev, mojih sovražnikov. Tedaj vem, da se ga dotikam. In prav to me vznemirja. Ali ne bi mogel Bog biti Bog oddaljenih zvezd? Čemu je Bog postal Bog človeka? Čemu se je oblekel v cunjje siromaka? Čemu me draži z masko mojega najbližjega? Božje okolje postaja moje okolje?« (Rajhman 1996a, 13). Če smo v naslovu postavili vprašaj, lahko z Rajhmanom odgovorimo, da se človek, ko se sprašuje o svojem izvoru, zaradi svoje svobodne volje, sprašuje tudi o Božjem bivanju. Vendar daje prepričljiv odgovor o nenehni, celo neprijetni prisotnosti Božjega, ki se razkriva v človeku.

V obravnavi Rajhmanovega odnosa do stvarjenja smo skušali prikazati njegovo razumevanje človekovega odnosa do Boga v razsežnostih njegovega življenjskega in zgodovinskega okolja. Ker pa smo v uvodu ugotavljali, da je Rajhman večji del svojega raziskovalnega dela namenil obravnavi življenja in dela, torej tudi teologije Primoža Trubarja, bomo v naslednjem poglavju skušali ugotoviti, v koliki meri je raziskal Trubarjevo antropologijo in njegov odnos do stvarjenjskosti, kar nam bo v nadaljevanju služilo za izhodišče, ali je to Rajhmanovo raziskovanje protestantske teologije 16. stoletja vplivalo tudi na njegovo vrednotenje Boga in človeka v njunem medsebojnem odnosu.

### 3.6 Rajhmanovo raziskovanje Trubarjeve antropologije

V slovenskem znanstvenem prostoru se je Jože Rajhman prvi sistematično lotil raziskovanja Trubarjeve teologije, pri čemer je opozoril na antropološke vidike njegove teologije in postavil tezo, da je Trubar že v prvi knjigi nakazal, kaj je njegova teologija. Njegova teologija je pravzaprav antropologija, le da je treba izraz pravilno razumeti. Rajhman je svojo tezo utemeljil s tem, kako je Trubar hotel pokazati, da je človek v središču teologije (Rajhman 1985k, 488).

Če pri Trubarju izhajamo iz temeljnih eksistencialnih vprašanja o poreklu, namenu in poslanstvu človeka ali konkretno: Od kod prihaja človek?, Kako biti človek? in Kam vodi človekova pot?, moremo z gotovostjo trditi, da se je Trubar s temi vprašanji ukvarjal vse svoje življenje. Vse, kar je delal, je delal z namenom, da bi svojemu preprostem slovenskemu človeku približal božjo besedo v maternem jeziku in v tej božji besedi skušal približati odgovore na temeljna človekova vprašanja. V katekizemskih besedilih, Cerkovni ureditvi, Artikulih in v prevodih svetopisemskih besedil, teh vprašanj ni sistematično obravnaval, vendar je s svojim pastoralnim pristopom nakazal odgovore nanje. Kolikor so bila teološka besedila izvorna, je bil izviren tudi sam, predvsem moremo njegove izvorne rešitve iskati v njegovih slovenskih in nemških predgovorih k posameznim tiskom, med njimi najobsežnejši predgovor k prvemu delu Nove zaveze leta 1557, *Ena dolga predgovor*, ki ga je Rajhman posebej raziskal.

Šele ko imamo pred seboj Trubarjevo celotno delo, moremo govoriti o posameznih teoloških vprašanjih, kakor jih je razumel v svojem teološkem razvoju od prve slovenske knjige (1550) do ponovne izdaje celotne Nove zaveze (1581/82) oziroma posthumno do izdaje njegove Hišne postile (1595). Rajhman je obdelal celoten Trubarjev korpus in med drugim je spregovoril tudi o Trubarjevem antropocentrizmu, s katerim je pokazal, »da je Trubar nosil v srcu globoko zapisano resnico o človeku« (Rajhman 1985k, 488), še posebej o ubogem, preprostem, pomoči potrebnem, saj se je vseskozi oziral na 'preprostega človeka' in svoje delo prikrojil tako, da ga bo mogel ta 'prav zastopiti'. Temu moramo nedvomno pritrditi in ker želimo predstaviti Rajhmanovo



raziskovanje Trubarjeve antropologije, bomo izpostavili njegove ugotovitve, nato pa le-te dopolnili s primeri iz Trubarjevih besedil, ki jih Rajhman ni neposredno omenjal, predvsem slovenske in nemške predgovore. Rajhman je za metodološki pristop izbral načelo zgodovinskosti, ki ga pri proučevanju slovenskega protestantizma dotlej niso dovolj upoštevali. To mu je pomagalo pojasniti marsikateri doslej nepojasnjeni pojav v razvoju slovenskega protestantizma in bolj kritično presoditi vse okoliščine, ki so ga usmerjale. Bil je prepričan, da »bomo po štirih stoletjih tudi katoličani drugače vrednotili delo naših protestantov in priznali njihovo vnemo. Razumeli bomo, zakaj je morala nova struja kloniti pred močnejšim vplivom tradicionalne Cerkve, obenem pa bomo brez zavisti priznali vse pozitivno v delu naših protestantov« (Rajhman 1969a, 87)

### ***3.6.1 Trubarjeva vera in nauk o opravičenju***

Ko govorimo o protestantskih imperativih, je vedno na prvem mestu 'sola fides', nato 'sola gratia', 'sola scriptura'. Za Trubarja je vera prvi in poslednji vzgib, ki ga je vodil v vsem njegovem ustvarjalnem življenju. Iz njega je črpal in v moči vere je storil vse, kar ga danes uvršča med velike može slovenstva. Tudi Rajhman je pri njem izpostavil tiste prvine, ki ga laični javnosti predstavljajo kot duhovnika ter s tem poudaril Trubarjevo prvenstveno vlogo, vlogo krščanskega duhovnika, ki svojim ljudem prinaša Kristusa. Torej je vprašanje vere pri Trubarju treba postaviti na prvo mesto.

Trubar v *Eni dolgi predgovori* pravi, da »zatu je nih dosti takimu našimu vuku (nauku o »sola fides«) silnu sovraž, zuper ta govore, pišejo, pridigujo inu pravijo ti eni taku, koku more ta vera sama prez dobrih dejl človeka ohraniti« (Trubar 1557, Y 2b). V zagovor tega se sklicuje na Sveto pismo (Jak 2,19-22), kjer apostol Jakob govori o veri brez dobrih del in konkretno pokaže na hude duhove, ki 'verujejo in trepečejo', ali kakor razlaga Trubar, čemu »ta zludi tudi veruje inu trepeče, pravi S. Jacob 2, inu vini nej inu ne bode izveličan«. Rajhman opozarja, da je Trubar povzel Bullingerjevo misel, »da so dobra dela sicer sad vere in duha, a so vendar tudi naša, dela vernih, ker Bog dela po nas in uporablja nas, da bi jih storil, ker smo po veri božji otroci in tako Kristusovi bratje in njegovi sodediči« (Rajhman 1973i, 277).

Trubar je v *Eni dolgi predgovori* opozoril na konkretna dobra dela, ki so izpolnitev božjih zapovedi. Ni preveč govoril o dobrih delih, saj bi ga preprosti ljudje mogli razumeti napačno, zato je poudaril predvsem »*sola fides*«, manj pa povezanost vere z dobrimi deli. Ustavi se kar pri problemu zveličanja hudega duha in se z legendo o duhovniku in odvezi hudega duha izogne neposrednemu odgovoru. O božjih zapovedih razpravlja, razčleni posamezne zapovedi in naglašava vzroke, ki so privedli do postavitve zapovedi, kajti zapovedi niso dane, da bi po njih dobili odpuščanje, pot (»cesta«) je le Kristus (Trubar 1575, z2). Zapovedi so dane, da vero branimo in jo ohranimo, ko izpolnjujemo zapovedi. Dobra dela so tudi v prid bližnjemu, so priče prave vere in Bog jih povrne na tem in onem svetu, opravljati dobra dela je torej »*pietas utilis ad omnia*«. Večno življenje pa kljub vsemu ostane božji dar »skuzi Jezusa Kristusa, Gospudi našega« (Trubar 1557, Z3d, aa3b).

Rajhman je prvi opozorili, da Bullinger in Trubar vero pojmujeta ne le kot zaupanje v Boga, temveč da spremljajo vero dobra dela, ki so sestavni del vere, toda spet ne tako, da bi mogli govoriti, da so dobra dela tista sestavina vere, ki odloča o njeni vsebini. Dobra dela so pokazatelj, da je naša vera »prava«.

Leta 1557 je pisal Trubar Bullingerju, da je prevedel njegov predgovor k Janezovemu evangeliju »*de verbo ad verbum* - od besede do besede« (Rajhman 1986e, 33). V primerjanju pa je Rajhman odkril večjo Trubarjevo samostojnost, kakor bi domnevali po njegovi izjavi v pismu: »Trubar je sledil Bullingerjevi teološki misli, nanjo se je opiral, vendar je samostojno izbiral, prenašal Bullingerjeve ideje o Kristusu, njegovem sredništvu in vlogi človeka v odrešenjskem načrtu v svoj slovenski prostor /.../ To pa spet dokazuje, da je znal Trubar kritično sprejemati tuje vplive in jih presaditi, ne da bi pri tem njegova močna osebnost ne mogla priti do izraza. V tem je gotovo dorasel svojemu vzorniku, ki je prav tako kot on zajemal iz tujih virov, pa jih znal kritično preveriti« (Rajhman 1973i, 278).

### ***3.6.2 Opravičenje po veri***

Že na začetku svojega raziskovanja protestantike je Rajhmana pritegnila razprava protestantskega teologa O. Sakrauskega, ki je opozoril, da se je Trubar v svoji prvi

knjigi (1550) naslonil na Flacijev<sup>23</sup> delo *De Vocabulo fidei et aliis quibusdam vocabulis explicatio vera et utilis sumta ex fontibus Ebraicis* in prevedel tretji del le-te, ki govori o opravičenju. Prav to pa naj bi po mnenju nekaterih raziskovalcev (Sakrausky 1970, 77) dokazovalo, da je Trubar zadel v jedro reformacije. Rajhman se je oprl na nekatera razhajanja v tej razpravi in podrobneje primerjal Vlačićevo latinsko pridigo s Trubarjevim tekstom v prvi slovenski knjigi. Pri tem je ugotovil, da je v Trubarjevem besedilu več izvirnosti, kot je videti na prvi pogled. Trubar namreč govori predvsem o veri in »veri ter njenih lastnostih in učinkih«. Opravičenje pa je pojem, ki sledi iz pojma vera, kakor ga razumejo protestantski teologi, torej je pojem opravičenja skoraj neločljivo povezan s pojmom vere. Problem opravičenja srečamo pri Trubarju šele v poznejših delih, najprej v *Eni dolgi predgovori*, kjer pa ni sledil Vlačiću, temveč Bullingerju<sup>24</sup> in Melanchthonu<sup>25</sup> (Rajhman 1973h, 522).

Rajhman v spremni študiji k reprintni izdaji *Ene dolge predgovori k Ta prvi del tiga Noviga testamenta 1557* nakaže osnovne teološke probleme, ki jih Trubar predstavlja v

---

<sup>23</sup> Flacius Illiricus = Matija Vlačić Ilirik (1520-1575), rojen v Labinu v Istri, predstavnik najradikalnejše teološke smeri znotraj reformacije. V Luthrovem nauku o grehu, veri in opravičenju je šel v ideološko in dogmatično skrajnost in bil zato v nenehnem sporu z Melanchtonom in njegovim krogom. Vpliv Vlačića na slovensko reformacijo je bilo čutiti že ob izidu njegove knjige *De vocabulo fidei* 1549, zlasti pa, ko je bil 1565-67 v Ljubljani superintendent Flacijev učenec S. Krelj. To usmeritev naj bi nadaljeval Kreljev naslednik G. Melisander; podpiral ga je tudi M. Klombner, saj je hotel z njegovim imenom preprečiti nadaljnji Trubarjev vpliv v slovenski reformaciji. S tem, da se je slovenska Cerkev tedaj naslonila na doktrino wittenberške Cerkve oziroma na Trubarja, je naredila odločilen korak v svojem razvoju. Prvine flacijanskih pobud je mogoče zaslediti v prvih letih v Trubarjevem učenju o grehu. Vlačićev vpliv je bil pri Slovencih odpravljen s Formulo concordiae 1577, ohranil pa se je v koroški reformaciji (Rajhman 1989, 125).

<sup>24</sup> Henrik Bullinger (1504-1575) je našel pot v protestantizmu ok. leta 1520, vendar še ni poznal Luthra in njegovih spisov. Obrnil se je k protestantizmu, ker je ob študiju cerkvenih očetov, Krizostoma, Ambrozija, Origena in Avguščina spoznal, kakor se je njemu zdelo, da se rimski nauk ne sklada z naukom cerkvenih očetov. Cerkveni očetje so se sklicevali na Sveto pismo, zato ga je Bullinger začel študirati. Ob tem študiju je po l. 1520 bral Luthrove spise, kasneje Melanchtonove *Loci communes*, vendar moramo njegovo 'spreobrnjenje' pripisati prej cerkvenim očetom kot Luthru. Pozneje je študij spisov cerkvenih očetov nadaljeval in spoznal Ciprijana, Cirila, Atanazija in Laktancija. S Zwinglijem se je srečal l. 1523. Pri Bullingerju je opaziti stremljenja k univerzalizmu, kar je sploh lastnost švicarske teologije. Vendar je Bullinger ekstremnost univerzalizma znal omejiti, saj je vsaka teološka izjava podana v kristološkem okviru. Leta 1531 je nasledil Zwinglija, za katerega je verjel, da ga je Bog poslal, da bi odpravil mašo in obnovil pasho. Zanj je značilen rek: '*diese lutherisch und ehenen zwinglisch sin und bis du ein Christ*' – Pusti Luthra in Zwinglija in bodi kristjan. Trubar je bil pod močnim Bullingerjevim vplivom, kar je vidno tudi iz njune korespondence (Rajhman 1986o, 96-98).

<sup>25</sup> Philipp Melanchton (1497-1560), nemški reformaror. Od leta 1518 je bil profesor v Wittenbergu, kjer je sledil Luthru in postal njegov najbližji sodelavec, po Luthrovi smrti 1546 je nasledil Luthra, vendar je bil veliko bolj spravljen do Rima kot Luther. Tudi s švicarsko vejo reformacije je sodeloval v strpnem duhu in želel je umiriti spore znotraj reformacijskih tokov. Je avtor besedila Augsburške veroizpovedi, ki je bila sprejeta 1530. Trubar je poznal njegova dela in se v nekaterih svojih delih zgledoval po njem, vendar ga ni v celoti posnemal. Vpliv Melanchtonovih *Loci communes* je viden v Trubarjevi *Eni dolgi predgovori*, vendar gre (po Rajhmanu) bolj za oblikovno kot vsebinsko posnemanje.

svojem teološkem traktatu, in sicer pravi: »Trubarju gre torej za središčno vprašanje človeka in njegovega odrešenja. Zato razpravlja o opravičenju. V okviru vprašanja o opravičenju pa o izvornem grehu, ko govori še prej o stanju pred grehom, nadalje o osebnem grehu, o postavi in evangeliju, o milosti in pravici. Druga temeljna ideja Ene dolge predgovori je nauk o učlovečenju in s tem tudi o odrešenju« (Rajhman 1986o, 74). Tako se bomo v tem poglavju dotaknili glavnih antropoloških vprašanj, in sicer bomo skušali nakazati, kakšen pomen imajo v Trubarjevi teologiji stvarjenje, učlovečenje in odrešenje, bogopodobnost, božje otroštvo, človekova svobodnost, greh in milost ter opravičenje.

### **3.6.3 Trubarjev odnos do stvarjenja**

Rajhman svojo tezo o Trubarjevi antropologiji utemeljuje s Trubarjevo obravnavo v prvi slovenski knjigi (Catechismus 1550), kjer je na prvem mestu pripoved o stvarjenju človeka. Povsem na začetek katekizma Trubar postavlja poglavje o stvarjenju (*De creatione, lapsu & poena primorum hominum, tum promissione facta ad eos*), v katerem bralcu najprej ponuja odgovor na to, od kod je človek in šele v drugem poglavju spregovori o dekalogu, v katerem ugotavlja, kako naj bi človek, ki je ustvarjen po Božji podobi, spoznal Boga. Rajhman že v izhodišču opozori na razliko v Trubarjevem in Luthrovem katekizmu: »Ko se Luther srečuje z Bogom prek dekaloga, se Trubar srečuje z njim prek stvarjenja človeka. Tu je bližje württemberški teologiji z J. Brenzem, ki pomakne abstraktni dekalog v ozadje, v ospredje pa stopi najprej človek kot bitje, ki je 'an pild Boga'« (Rajhman 1985k, 488). Človek kot ustvarjeno bitje je Božja podoba ('an pild'), in to človek kot mož in kot žena – njima so podvržene vse ustvarjene stvari, ki jima služijo v njunem zakonu.

Trubar opis stvarjenja na začetku prve slovenske knjige začenja z 1 Mz 1;2;3: »*Gospud Bug na šesti dan ... ye rekall, STURIMU človeka, an pild, de bo nam glih, de bode gospodoval čez ribe v tim moryei inu čez ptice pod nebom, čez živino inu čez vso zemlo tar čez vse tu, kar lazi oli se gible na zemli. Natu ye Gospud Bug sturill človeka iz illove parsti inu ie dahnil vain v tu obličie an duh tiga lebna inu taku ye ta človik postala ana živa duša*« (ZDPT I, 27-8). Ko je Bog ustvaril človeka po svoji podobi ('*de bode nam*

*glih'*), ga je postavil za gospodarja čez vse stvari na zemlji. Vdahnil mu je duh življenja in človek je postal 'živa duša'. Opis stvarjenja Trubar nadaljuje do izгона iz raja, ki je zgolj »ženska tar moška štrafinga inu kryž zavolo tiga greha« (ZDPT I, 35). Če je celotno besedilo 1 Mz 1;2;3 v bistvu le prevod, je slednji naslov Trubarjev komentar: Žena in mož sta bila kaznovana in sprejela sta križ, in to zaradi greha. Rajhman opozarja, da se prva slovenska knjiga začenja s človekom in pri človeku. »Stvarjenje človeka je tu tisto božje dejanje, ki napravi mejnik v stvarjenju, nič ni bolj pomembnega ob dejstvu človeka, ki je ustvarjen po božji podobi, greši, je kaznovan, a vzame s seboj v življenje, ki se zanj začenja na zemlji, božjo obljubo o odrešenju« (Rajhman 1977h, 41).

Človek kot mož in žena igrata pomembno vlogo v vseh Trubarjevih katekizemskih besedilih. V Katekizmu 1550 povsem na začetek postavi stvarjenje moža in žene, ki sta bila postavljena v raj in nato zaradi greha iz njega izgnana. Ko govori o dolžnostih posameznih stanov, v poglavju o dolžnostih moža in žene, Trubar s Petrom (1 Pt 3,7) in Pavlom (Ef 5,25-33; Kol 3,19) govori: »*Taku imayo možye lubiti nih žene, koker suya lastna telesa. Oben nihdar nei suiga messa souvražil, samuč on tu živi inu ferdei glih koker ta Gospud to Cerkou*« (ZDPT I, 167). V pesemskem delu prvega katekizma v vezani obliki Trubar spregovori o tem, »*koku ye ta človik od Buga pervič stvarien, koku ye potle izkažen inu spet ponovlen*« (ZDPT I, 179), in sicer se je Bog po Adamovem grehu »*perveč začel serdyti*« in je dejal: »*Ti, mož, bodeš z delom terpel, / Žena pag s teim znošenom. / Morata obba ankrat vmrit, / V to zemlo pokopana bit, / Iz katere sta vzeta /.../ Koker ye hudič ženi giall, /Taku spet žensku seime / Bode kači glavo zmencall, / Vragu vso oblast vzame*« (ZDPT I, 183-4). Žensko seme, ki predstavlja Jezusa Kristusa, se pri Trubarju pojavlja v vseh katekizmih od leta 1550 do 1575.

V drugem katekizmu iz leta 1555 Trubar znova spregovori o stvarjenju, in to v razlagi apostolske vere: »*Iest verio, de ie Bug mene zo vsemi stvarmi stvaril inu on ie meni dušo, tellu, vum, pamet, zastopnost, oči, vušesa inu vse ude dal. Inu nei le samuč dal, temuč on tudi le-tu vse sam gori derži, de konca ne vzameio. H timu on tudi meni, da tu oblačillu, špendio, pohišstvo, ženo, otroke, nive, živino inu kar ie kuli dobriga tar potrebniga h timu životu*« (ZDPT I, 346). Prav tako v drugem katekizmu v razlagi Gospodove molitve med vse človekove dobrine, za katere naj ta prosi Boga, uvrsti

pobožno ženo, ki je človeku »*vus vžitig telesni*« in je vse, kar človek potrebuje na svetu »*koker ieisti, pyti, oblačillu, pohystvu, nyve, živina, blagu inu denarie, brumno ženo, brumne pokorne otroke, zveiste delovce, dekle inu sossede, dobro gosposčino, kir to pravico doli tarre, te brumne myri, štraifa te hude*« (ZDPT I, 372). Tudi ponovni pouk možem in ženam, kakšni naj bodo v medsebojnih odnosih, je v drugem katekizmu povzet po Ef 5,25.28 in Kol 3,19 in Trubar nadaljuje: »*Katera lepa ženska naredba nei iz vuna, v tim spletanu oli v tim krišpanu tih laas inu v tim obešanu tiga zlata inu flinderlinou okuli sebe oli na oblačillu tiga gvanta postavlena. Temuč ta lipota, kir ie iz notra, ta skriven človik v tim sercei, kadar ta isti nei izpačen, de ima en krotag inu tyih duh*« (ZDPT I, 510-1).

Človek kot mož in žena sta poklicana, da služita drug drugemu, predvsem je njuna odločilna vloga v verski in posvetni vzgoji otrok, ne smeta pa zanemariti služenja sočloveku, tistemu, ki je potreben pomoči. To uči in zapoveduje Bog, zato mora človek v veri izpolnjevati njegovo voljo tudi v službi bližnjemu. V Katekizmu z dveima izlagama 1575 nazorno kaže svoje razumevanje človeka, ki je bil ustvarjen po Božji podobi, in njegovega odnosa s sočlovekom ter z Bogom – skozi vero: »*Mi veimo, vidimo inu slišimo, de dosti dobrih ljudi ie na sveitu, kir veido, de vsaka stvar ima suimu Stvarniku biti pokorna inu služiti, inu bi radi v veden služili Bogu. Oli oni meinio, de se le Bogu služi, kadar so v cerqui oli v kloštrih, oli kadar se postio /.../ Oly v tim so ty ludie preprosti inu nezastopni /.../ kar Bog postavi inu zapoveda, inu se to istu v ti veri sturi, s teim se Bogu služi. /.../ kar se pres vere sturi, tu ie greih inu ta vera se od božye bessede, postave, zapuvidi inu oblube ne loči*« (ZDPT II, 248-50).

Prava vera, kakor jo razume Trubar v Katekizmu 1550, je tista vera, »*skuzi katero človek dobi tu odpusčane tih grehov inu skuzi to bude brumen inu pravičin sturien pred Bugom, taku de pride v nebesa*« (ZDPT I, 47). Samo po veri se torej more človek zveličati in kot pravi Trubar s Pavlom (Kol 3,8-11) v predgovoru k Psalterju 1566, je človek po opravičenju novi človek: »*Odložite sedaj, po prejšnjem življenju, starega človeka, ki je zaradi poželenja in zablod pokvarjen, obnovite pa se v duhu svojega uma in si nadenite novega človeka, ki je ustvarjen po božji podobi v pravičnosti in svetosti*« (Sakrausky 1989, 339-350). Prava vera tudi uči, zaradi česa je stari grešni človek lahko postal novi človek. To se je zgodilo, kakor pravi Rajhman »z dramatičnim božjim

posegom v človeško zgodovino, z učlovečenjem. V vsem poteku je /pri Trubarju/ vidna temeljna lastnost Boga do človeka, božje usmiljenje« (Rajhman1986o, 75). Bog in človek sta pri Trubarju v medsebojnem odnosu, pravzaprav je le človek v odnosu do Boga. Rajhman ugotavlja, da Trubar nikoli ne razpravlja o dokazih za božje bivanje, to bi bilo absurdno, resnica o božjem bivanju je razvidna. Prav tako je tudi razviden človekov odnos do Boga, ki se kaže v češčanju. Zato bo človek spoznal po katekizmu, kaj je greh in kaj so zapovedi, torej znova odnos, sedaj ne več na subjektivni ravni, marveč na objektivni: greh – zapoved. Človek greši zoper zapovedi. Grešnik je postavljen v nasprotje do Boga zakonadajalca« (Rajhman 1977h, 76).

### ***3.6.4 Trubarjeva teološka govorica***

Teologija človeku razlaga božje razodetje in človek Boga sprejema v sedanosti, tako govorimo o človeku in njegovem odnosu do Boga, ki se kaže in izraža v govorici, zato se mora božja govorica nenehno prilagajati človekovi, in sicer v neki določeni kulturi in v tistih okvirih, ki jih je človek sposoben ter pripravljen sprejeti. Le tako bo lahko teološka govorica človeku približala božjo, ki je človeku vse bolj odtujena (Rajhman 1978n, 38). Problem odtujenosti je v tem primeru problem komunikacije in ko govorimo o antropologiji teološke govorice, imamo v mislih božjo besedo in njeno vlogo v človeški interkomunikaciji. S tega vidika moramo tudi pri iskanju antropoloških značilnosti Trubarjeve teologije govoriti o njegovem odnosu do jezika kot o odnosu v območju teološke antropologije. Čeprav je Trubar v iskanju izraza delal nekako nagonsko, iz notranje potrebe in kakor sam pravi »*Bog mi je dal milost in navdih*«, da je v slovenski izraz ubesedil območje Božjega, je s tem dejanjem soustvaril slovenski jezik. V pismu ljubljanskemu cerkvenemu odboru marca 1560 je pisal o tem, kako je iskal izraze in zakaj se je odločal za tiste, ki jih je končno uporabil v svojem pisanem jeziku: »*Lahko bi prevedel in postavil za uržah vzrok, za gnado milost, za milost pomilosardiju, za ferdamnene pogublene ali zgublene, za trost utisanje, za nuc prid, za leben život, za erbsčina dedina, za lon plačja, za štima glas itd., kakor sem nekatere teh besed tudi rabil. Vendar sem hotel ostati pri preprostem kranjskem jeziku*« (Rajhman 1986e, 59-60).

Rajhman je prvi na slovenskem opozoril na Trubarjevo teološko govorico in na njegovo teološko terminologijo, ki predstavlja začetek slovenskega teološkega izrazja. Razumevanje Trubarjeve teološke govorice je strnil v naslednjih ugotovitvah:

- Trubar je pri prevajanju Svetega pisma in pri katekizemskih besedilih moral uporabljati: manj znane izraze, mnoge je moral prvič zapisati, privzemal je nove pojme, dajal starim novo vsebino, iskal je nove besede.

- Ob starih terminih iz izročila je postopoma uvajal *ново protestantsko terminologijo*, na primer: ob starem terminu 'maša' je uvedel protestantsko zvezo 'večerja našiga Gospudi Jezusa Kristusa'; izrazom, ki so bili do tedaj v rabi, je z dodatno razlago dal novo vsebino - 'dobra dela' je v *Catechismu* 1550 (str. 107) posebej razložil; povsem neznane pojme je *opisno razložil* in šele v kasnejših prevodih je našel ustrezen izraz, npr. 'opravičenje' (iustificatio) v *Catechismu* 1550 (str. 204) prevaja s 'pravičin sturjen'.

- Ustvaril je novo *frazeologijo*. Novega duha in novo misel je nakazal že z zgradbo stavka, npr. ponavljajoča se zveza 'skuzi to vero v Jezusa Kristusa (je) spet milost božja prišla'. Ta frazeološka zveza naj bi bila pedagoško naravnana, ni je opaziti ne pri Luthru, ne pri Kalvinu, kar Rajhmana ponovno potrjuje v tezi, da je Trubar iskal svojo pot znotraj protestantizma, ki jo je vodila miselna smer 'sola fides, solus Christus'.

- Svoj *besedni zaklad* je kultiviral v Trstu pri Bonomu, ki je razlagal humaniste, in na Dunaju ter v Salzburgu, kjer se je srečal z lutrovskimi pogledi novega nauka. Rajhman deloma zavrača trditve literarno zgodovinske in jezikovne vede o zgolj Vlačičevem vplivu. Opira se na ugotovitve J. Pogačnika, predvsem pa primerja Luthrove jezikovne spise in pride do zaključka, da je posebnost *Trubarjevega stila* v posebni poetiki, pogojeni s socialnimi in kulturno zgodovinskimi okoliščinami, v katerih je le-ta ustvarjal. Sledi Luthrovemu načelu, da je govorica posoda, v kateri je skrita misel. Posoda ni pomembna, pomembna je misel. Hotel je doseči, da bi ga razumeli preprosti ljudje. Ob slovenskem pregovoru uporablja tuj duhovni zaklad, primere in sinonimke.

Podrobnejšo analizo posameznih besed, fraz, frazeologemov, dvojnic je Rajhman izdelal v svoji filološki disertaciji *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, zgodovinskih in jezikovnih razprav* v naslednjih poglavjih: Trubarjevi teološki izrazi iz izročila (npr. gnada - milost, život - leben, telo - meso, kraljestvo - bogastvo itd.); novi Trubarjevi teološki izrazi (šega - v teološki rabi, svetnik - tudi za tiste, ki so na tem svetu zvesti Kristusu, persona - v smislu oseba, šaft - zveza med



Bogom in ljudmi, brumen - protestantski pojem pobožnosti, posameznikov odnos do Boga itd.), izrazi, ki niso strogo teološki (Slovenec, Windischland - vedno le v nemških besedilih, slovenski jezik, Iliricus, vera - razlikuje vero v religioznem in vsakdanjem pomenu, cviblati - cagati v pomenu dvomiti in obupavati itd.) (Rajhman 1977h, 106-125).

V Trubarjevem iskanju teološkega izraza Rajhman prepoznava iskanje človeka, ki se zaveda odgovornosti svojega početja. Avtonomija slovenskega jezika v Trubarjevih očeh naj ne bi bila zgolj v nadomestilu domače besede za tujo, temveč je bila povezana s celotno narodovo dušo. Po načelu razumljivosti je Trubar pač moral govoriti v jeziku svojih bralcev, imel pa je pred očmi predvsem bralčevo ukaželjnost in njegovo potrebo po božji besedi. Hotel je pojasniti verske resnice, a nikoli drugače, kot je to storil v pridigi in katehezi. Trubarju očitajo, da je nekritično prevzemal veliko tujk. Rajhman pa opozarja, da je do tega vprašanja treba biti kritičen, saj je Trubar tujke iz nemščine občutil povsem drugače, kot jih občutimo danes (Rajhman 1977h, 124). S svojo teološko govorico, ki jo moramo razumeti v širšem kontekstu kulture 16. stoletja, je ustvaril možnosti za nadaljnjo kulturno rast slovenstva. Slovenskemu človeku naj bi na široko odpiral razumevanje za novo, drugačno življenje v sferi še vedno religioznega, ki pa se je vedno bolj dotikalo profanega, človeškega. Trubarjeva teološka govorica je nastajala v območju kristologije in soteriologije, torej v območju teološke antropologije. Zato je v teološki slovar prevzel profane izraze in jim nadel sakralno obleko. Na ta način je mogel slovenski človek na najmanjšo mero zožiti razdaljo med Bogom in človekom, med onstran in tostran (Rajhman 1977h, 116; isti 1978n, 35-55; 1978e, 129-144; isti 1987k, 73).

### ***3.6.5 Naravna popolnost človeka***

Ob Trubarjevi izrazito pastoralni usmerjenosti moremo ugotoviti, da je Trubar v svojih spisih vedno iskal neko srednjo pot. Rajhman izpostavlja Trubarjevo pismo Bullingerju, v katerem govori o skrivnosti Kristusove večerje: »Kritus da je v svoji večerji, kjer jo pravilno obhajajo, posvetil kruh v svoje telo in vino v svojo kri, njegovim besedam hočemo preprosto verjeti in o tem nič več disputirati. Je pač skrivnost« (Rajhman 1986e, 28), in ki najbolj nazorno prikazuje Trubarja kot predstavnika svoje,

trubarjanske smeri znotraj protestantskih tokov 16. stoletja. »Razglabljanje o zadnjem, skrivnostnem, ko bi moral poznati in razložiti občutljive teološke tančine, mu ni bilo pri srcu. Skrivnostno zanj nima posebne teže. Dvakratno bivanje v Trstu mu je pomagalo, da je zaznal na eni strani preprostost evangeljskega sporočila, na drugi strani pa je vsrkal s humanističnimi idejami tudi pomen razuma kot vodila v teoloških razglabljanjih« (Rajhman 1983h, 13)

Ko smo izpostavili pismo Bullingerju, v katerem Trubar zagovarja svojo vero, neodvisno od švicarske smeri, ter zatrjuje, da 'je pač skrivnost in temu moramo preprosto verjeti', tako moremo kritično sprejeti namige, da je nanj sicer vplival Bullinger, tudi Melancton – Luthrov naslednik in delno Vlačić, vendar se je v glavnem držal svoje, srednje poti med protestantskimi strujami 16. stoletja. Rajhman postavlja tezo, da je na Trubarja v veliki meri vplival švicarski teolog Bullinger, ki izhaja iz 'devotio moderna' in humanizma. »Oba idejna tokova sta imela skupen cilj, obnovo Cerkve. V tem se je začrtala Bullingerjeva življenjska pot. Bil je teolog in humanist, voditelj cerkvene občine in duhovni vodja, znanstvenik in verski praktik. Bullingerjeva teologija je bila predvsem etično usmerjena, saj pri njem najdemo tudi odmev *Hoje za Kristusom* Tomaža Kempčana, ki je poudarila ideal naravne popolnosti. Bullinger je sam podčrtal, nekoliko drugače kot lutrovska antropologija, naravno popolnost človeka, ki je bil zanj cilj krščanskega oznanila« (Rajhman 1973i, 272). Tako smemo trditi, da je tudi pri Trubarju njegova antropologija predvsem v službi oznanjevanja in hoje za Kristusom. Kar je najpomembnejše, pa je Rajhmanova ugotovitev, da se v Trubarjevem teološkem traktatu, iz katerega moremo sklepati o posnemanju ali izvirnosti njegovih teoloških idej, kaže Trubarjeva samostojnost. Opiral se je sicer na Bullingerjeve ideje, vendar samostojno izbiral in prenašal ideje o Kristusu, njegovem sredništvu in vlogi človeka v njegovem odrešenju, v slovenski prostor.

Če povzamemo celotno Trubarjevo dejavnost z izdajo vseh njegovih del ter z njegovim delom (*das Werk*), s katerim je poimenoval projekt izdajanja slovenskih in hrvaških tiskov, in je z njimi svojim Slovincem posredoval Božjo besedo v njim razumljivem jeziku – vsaj po Rajhmanu – o njegovi teologiji lahko govorimo zgolj podredno. »Trubarju je teologija služila za praktične cilje in jim je zato podrejena. Tako je tudi antropologija Primoža Trubarja praktična, ne sistematična, čeprav je Ena dolga

predgovor zelo zanimiv poskus sistematične teologije, kako naj bi na poljuden način razpletel zapletene teološke probleme o opravičenju, ki je bilo med vsemi reformacijskimi novostmi nedvomno glavno in osrednje vprašanje.

Trubar v *Eni dolgi predgovori* skuša sistematično – a na poljuden način – prikazati zapletena teološka vprašanja, vendar pa v nemškem predgovoru k Ta prvi deil tiga Noviga testamenta 1557, in sicer v sklepu nemškega predgovora, na najbolj strnjen način izpove svojo antropologijo, ko pravi: »*Skupaj s svojim edinim Sinom Jezusom Kristusom in Svetim Duhom si ustvaril nebo in zemljo, angele in ljudi, ter vse živo na zemlji. Rekel si: 'Tako zares kot živim, nočem, da grešnik umre, temveč da se spreobrne in živi'. Prosimo te iz srca, usmili se nas, odpusti nam vse naše grehe, in bodi nam milosten na vekomaj. Napravi nas pravične po tvojem sinu Jezusu Kristusu in njegovi volji, katerega si iz neizmerne dobrote in modrosti poslal kot srednika in odrešenika. Razsvetli naše duše in srca, napravi nas svete in vodi nas s Svetim Duhom. Obvaruj, širi in obnavljaj svojo Cerkev ter duhovni red na tej zemlji, varuj ter ščiti jo pred oblastjo in zvičajnostjo Goga in Magoga ter vsem zlom, za kar bomo večno z veliko hvaležnostjo slavili tvojo veliko milost.*« (Sakrausky 1989, 89-108). Trubarjev sklep nemškega predgovora je poljuden, vendar sistematično antropološki: Trubar popolnoma zaupa Bogu Očetu, Stvarniku nebes, zemlje in človeka, verjame v Božje usmiljenje, v odpuščanje grehov po Božjem Sinu Jezusu Kristusu, ki je Srednik med Bogom in človekom ter njegov Odrešenik. Bog, ki varuje in širi svojo Cerkev, varuje tudi red na zemlji. Ščiti jo pred nevarnostjo Goga in Magoga ter tako človeku izkazuje svojo neskončno milost.

Ko smo si v uvodu s Trubarjem zastavili vprašanja: Od kod prihaja človek?, Kako biti človek? in Kam vodi človekova pot?, moremo z njim skleniti, da človek prihaja od Boga kot bitje, ustvarjeno po Božji podobi, kot moški in ženska, odgovorna za svet okoli njiju. Kako biti človek? Vprašanje se navezuje na zadnje, saj je smisel v zadnjem vprašanju. Če vodi pot preko opravičenja do zveličanja po Božjem Sinu Jezusu Kristusu, mora človek, ki je grešen, živeti po veri in izpolnjevati vsa tista dela do sočloveka, ki mu jih je namenil Bog v Svetem pismu. *Sola fides – solus Christus – sola scriptura*: samo vera, samo Kristus more zveličati človeka, ki živi po Svetem pismu. »Kristus je zanj začetek in konec vsega dogajanja, edina možna razumska osvetlitev

skrivnosti bivanja človeka v boju za božjo podobo v njem /.../ Če je Bog Stvarnik stopil v ozadje in daje Trubarjeva teologija prednost drugi božji osebi, je vendar poudarjena edinstvo treh božjih oseb, ki so 'ane moči inu česti'. Svetemu Duhu pripisuje posvečenje, zato je tudi zakramentalno življenje življenje Svetega Duha kot sicer sploh krščansko življenje« (Rajhman 1977h, 78).

### 3.7 Sklepna ugotovitev

Ob vprašanju izvora človeka *Od kod si, človek?* Smo navrgli nekaj možnih odgovorov, ki jih Rajhman nakazuje in v njej odpira temeljno antropološko vprašanje o izvoru. Nakazali smo tudi že nekatere odgovore, vendar ne sistematično, da bi iz njih mogli trditi, kako smo našli odgovor. Nakaže se nam osnovni namen razmišljanja, namreč, da je treba v zvezi z izvorom človeka nujno spregovoriti o sferi religioznega. Rajhman na koncu ene svojih razprav ponuja čisto preprost odgovor: »Človek, ti si od Boga« (Rajhman 1980i, 39). Še prej nas pripelje do vere v stvarjenje, in sicer iz dveh temeljnih vzrokov: prvič, ker nam dejstvo bivanja in dejstvo smisla povesta, da je 'nevidno pred vidnim' in drugič, da je 'prejemanje' pred 'izdelovanjem'. Pri opredelitvi za možnost stvarjenja se odloči tudi že za ustvarjenost človeka, pri čemer ne zanika njegovega zgodovinskega razvoja niti človekove zgodovinskosti. Tako lahko ugotovimo, da Rajhmanova teološka vizija nastanka človeka temelji na argumentu vere v stvarjenje, kar je osnovni argument teološke antropologije

Človek je zanj odprto bitje za ta svet, čeprav je njegovo delovanje omejeno v prostoru, ujeto v čas in zgodovino, navezan je na vidno in slušno področje svojega okolja in dejavnosti, s pomočjo moderne tehnologije premaguje razdalje med vidnim in nevidnim, med zvokom in tišino. Ko živi v svetu, je njegov človek hkrati v razsežnosti Božjega, je deležen Božjega življenja. Rajhman to deležnost imenuje preplavljanje Boga in zanj je deležen Boga tisti, ki ga dojema v veri, vendar ga zaradi svobode lahko tudi odkloni. V njem je prisotna odprtost za zaznanje lastne eksistence in to odprtost bi mogli imenovati tudi sposobnost, da človek dojame objektivno resničnost, ki postane človekova resničnost šele tedaj, ko jo sprejme kot del samega sebe, kot izraz svoje

resničnosti. Ko razumsko zaznava zvezo med Bogom in svetom, v tej zvezi zazna tudi svojo osebno povezanost z Bogom, ki jo že ima s svetom.

## **4. ČLOVEK KOT TELESNO IN DUHOVNO BITJE POKLICAN V OBČESTVO Z BOGOM**

V prejšnjem poglavju smo skušali nakazati Rajhmanov odnos do stvarjenjskosti, pri čemer smo nanizali nekaj značilnosti v njegovem dojetju odnosa med Bogom in človekom v stvarstvu, kakršen se razkriva v človekovi ustvarjenosti, njegovi zgodovinskosti, umestitvi v naravno okolje in soodgovornosti za ustvarjeni svet. V nadaljevanju bomo iskali Rajhmanovo razumevanje človeka, ki je 'središče in vrh Božjega stvarstva', zato se bomo ustavili ob njegovih duhovnih razsežnostih, ki jih prikazuje na osnovi srednjeveške mistike, ter religioznih razsežnosti, ki pa ne zanemarjajo človekove telesne in fizične narave. Človek kot enota telesa in duha je poklican v občestvo z Bogom in v tem odnosu je omejen zaradi svoje grešnosti. Zato bomo pri Rajhmanu iskali odgovore na vprašanja človekove poklicanosti in njegove omejenosti ter skušali ugotoviti, koliko je v njih izviren in ali je morda pri njem čutiti vpliv protestantske teologije, s katero se ukvarja v svojih raziskavah. Človek kot simbolno bitje se izraža prek svoje govorice, zato je teološka govorica kot sredstvo oznanjevanja ena bistvenih lastnosti krščanskega človeka, ki je bitje odnosa, še posebej odnosa z Bogom. Rajhmanovo teološko govorico bomo skušali obravnavati kot antropološko kategorijo in v njej najti izvornost v slovenskem prostoru.

### **4.1 Človek – telesno bitje**

Teološka antropologija govori o človeku kot osebi, ko poudarja, da je človek enotno bitje: »Človeška oseba, ustvarjena po Božji podobi, je enotno bitje, ki je hkrati telesno in duhovno« (KKC 362). Hkrati noben človek ne biva zgolj kot človek, ampak kot mož ali žena. Skorajda vsi svetovni jeziki imajo v svojem besednjaku poseben izraz za

človeka (*Mensch*) in posebej za moškega (*Mann*) ter žensko (*Frau*). Biti človek, pomeni stalno dvojnost, razliko, nasprotje, tudi napetost med moškim in žensko, ki sta v svoji pogojenosti sposobna živeti v dopolnjevanju drug drugega. V erotiki in spolnosti je temeljna pripravljenost dajanja novega življenja otroku, v erotičnem odnosu med možem in ženo pa se dobesedno kaže neskončna Božja ljubezen do človeka (Pesch 1983, 373-6). Papež Janez Pavel II. Piše v okrožnici o družini: »Kot utelešen duh, ki se izraža v telesu, in kot telo, ki ga doživlja in oblikuje nesmrtni duh, je človek poklican k ljubezni v vsej svoji zedinjujoči celovitosti. Ljubezen objema tudi človekovo telo in telo je deležno duhovne ljubezni (FC 11). Človeška bitja, ustvarjena po božji podobi, so poklicana k ljubezni in v občestvo. Ta poklicanost se uresničuje v roditeljski združitvi zakonskega moža in žene, kar je bistvena prvina v konstituciji človeških bitij, ustvarjenih po božji podobi (OS 32). Ta človeška bitja so najtesneje povezana z Bogom in to jih pogojuje kot osebe.

Človeka v njegovi najgloblji biti zaznamujejo tri stalnice: »Človek je duh in telo, je mož in žena, je posameznik in skupnost /.../ V vseh treh razsežnostih se človek javlja polarno zgrajen, prisiljen k neprestanemu medsebojnemu prehajanju, da bi vedno znova poiskal v drugem polu svojo dopolnitev in potešitev, s tem pa je napoten onkraj svoje celotne polarne strukture« (Balthasar 1976, 325). To pomeni, da je človek v svojem bistvu naravnani k preseganju samega sebe, da je ustvarjen za drugega, da svoje izpolnitve ne najde v sebi, ampak preko drugega. V tem kontekstu bi mogli presojati Rajhmanovo razmišljanje, ko govori o homoseksualcih.

Ko spregovori o človekovi spolni naravnosti, ki je bila še pred nekaj desetletji tabu-tema, tudi znotraj katoliške Cerkve, se dotakne prav te človekove naravnosti na drugega in izpolnitev človeka kot osebe, ki je lahko prikrajšan v svoji najgloblji danosti, če ne more živeti svoje ženskosti ali moškosti zaradi istospolne naravnosti. Kot pastoralni teolog prikaže problem homoseksualnosti, ki človeka omejuje v njegovem 'normalnem' življenju. Bistvena omejenost je v tem primeru prikrajšanost za človeško življenje kot življenje moškega ali ženske, ki se v svojem spolnem življenju podarja svojemu nasprotnemu spolu in je odprt za rojstvo otrok. Pritrjuje mnenju medicinskih in psiholoških izvedencev, da to človekovo stanje ni bolezen, vendar tudi nasprotuje 'zdravljenju' tega odklona in poudarja, da je takšne ljudi »narava prikrajšala za bistven,

normalni razvoj« (Rajhman 1979i, 277). Odgovornost občestva je, da takih ljudi ne zasmehuje ali jih zaznamuje. Človekovo spolno orientacijo v tem primeru Rajhman gleda kot danost, o kateri je sodobna znanost prišla do sklepa, da ge za patološka nagnjenja, ki so večinoma neozdravljiva, zato je prav, da se družba sprijazni s temi ljudmi in jim pomaga znotraj družbe kot občestva. Sami pa so odgovorni za to, da se zavedajo svojega 'stanja' in se izogibajo stikov z mladimi in otroki, ki bi jih lahko s svojim vedenjem prizadeli.

Telesnosti kot antropološke kategorije se Rajhman ne dotika pogosto, omenja jo v obravnavi človekovih starostnih obdobj, ko govori o bolezni in o težavah starega človeka. Za človeka sta namreč mladost in starost dve mejni situaciji v njegovem psihofizičnem doživljanju, v katerih se počuti kot mlad in kot star, hkrati pa je tudi bolezen tisto življenjsko stanje, v katerem se občuti kot človek (Rajhman 1981j, 301). To človekovo 'situacijo' obravnava v luči odnosa oziroma človekovega sprejemanja različnih življenjskih obdobj, ki jih spremljajo. O bolezni govori kot o religioznem pojavu, ki je spremljal človeka v vsej zgodovini. Govori o 'Jobovi poti', kot prisposobi starozaveznega dojetanja človekove nesreče in bolezni (Job 2,7-8), v katerem je bolan človek nekako zaznamovan od okolice in izločen iz skupnosti. Religioznost primitivnih ljudstev je bolezen pripisovala demonskim silam, ki človeka kaznujejo, tudi Stara zaveza priča o tem, da je bolezen dokaz božje jeze. Vendar Rajhman opozarja na to, da moramo človekov položaj v bolezni gledati v novozavezni luči. »Kristusa nikakor ne moremo imeti za zdravnika, vendar je prav on s svojim delovanjem odvzel magičnost demonske sile in osvobodil trpečega človeka te more. Vzel je nase to breme demoničnosti in kot je zapisal Iz 53,4-12, je 'on nosil naše trpljenje', 'si naložil naše bolečine', 'po njegovih ranah smo ozdraveli'. S tem je bila odvzeta moč zunanjemu, v božjem odrešitvenem načrtu je dobilo trpljenje pozitiven predznak in ta predznak je Kristus« (Rajhman 1981, 303). Rajhman poudarja, da človek v moči vere svojo telesno nemoč v bolezni sprejema kot omejenost svojega bivanja in se obrne 'navznoter' ter išče svoje duhovne moči. S tem pa tudi daje večji pomen človeku kot duhovnemu bitju.

## 4.2 Človek – duhovno bitje

V razpravah s področja mistike in duhovnosti lahko kot rdečo nit spremljamo Rajhmanov avtentičen odnos do stvarstva, ki ga gradi na veri in znotraj te na duhovnosti, pri čemer poudarja človekovo življenje v tem svetu in za ta svet. Dotika se različnih področij teološke obravnave, ki jih med drugim zahteva že V. Truhlar v svojih opredelitvah duhovne teologije: »Danes se duhovna teologija osredinja v izkustveno razsežnost človeškega in krščanskega življenja ter v uvajanje, iniciacijo v to izkustvo: obravnava, kaj je izkustvo absolutnega, ki je v krščanstvu Bog v Jezusu Kristusu /.../ Kot traktat o izkustvu spada duhovna teologija v teološko antropologijo ter se v teologiji najbolj neposredno povezuje z dogmatičnim traktatom o krščanski eksistenci v veri-upanju-ljubezni in z moralno-teološkim traktatom o etičnem uresničevanju te eksistence« (Truhlar 1974, 153-4). Že Truhlarjeva trditev, da spada duhovna teologija v antropologijo, nas potrjuje v nameri, da moremo iz Rajhmanove duhovnosti izluščiti antropološke značilnosti, s katerimi bomo prikazali njegov odnos med Bogom in človekom.

Če se omejimo zgolj na razprave, v katerih se zrcali Rajhmanov odnos do absolutnega, do Boga in človeka v stvarstvu, lahko ugotovimo, da je njegovo obravnavanje vprašanj s področja duhovnosti vedno povezano s praktičnim življenjem. Poglobi se v mističnega človeka, kakor ga je razumel srednji vek, nato pa ob teoretičnem izhodišču vedno nadaljuje s praktičnim napotkom, kako živeti bodisi duhovno, občestveno ali posvečeno življenje, da bi človek našel pot k Bogu. Zanj je stvarjenje dejstvo, okoli katerega ne postavlja vprašanj. Ko govori o intenziviranju duhovnega življenja, poudari, da je to mogoče le, »če je utemeljeno v verskih resnicah. Zato so dogmatična podlaga v nauku o milosti, božja beseda – Sveto pismo, povezanost z liturgijo in zakramenti, izrednega pomena« (Rajhman 1972a, 1). Pri sebi ima povsem razčiščene pojme o stvarjenju in Božjem bivanju, zato se posveča človeku, ki išče Boga, in mu na tej poti pomaga, ko razkriva bistvo krščanske duhovnosti, zato se ustavimo ob njegovem razumevanju odnosa med Bogom in človekom skozi duhovno teologijo, in pri tem moramo omeniti duhovno misel Meistra Eckharta, iz katere Rajhman izhaja v svojem razumevanju človeka kot duhovnega bitja.



### 4.2.1 Iskra duše pri Meistru Eckhartu

V prejšnjem poglavju smo že govorili o Eckhartovi razlagi duše, ki je tempelj, kateri naj bo povsem prazen, da bo mogel sprejeti Boga, svojega stvarnika (→ 3.3.1.3). Hkrati smo ugotovili, da Rajhman sprejema možnost Eckhartove ideje o stvarjenju človekove duše. Zato v razumevanju človeka kot duhovnega bitja omenimo Eckhartovo 'iskro duše'. Ko govori o iskri duše (*scintilla animae*), Eckhart misli na vrh duše, najvišji razum. V najgloblji notranjosti svoje duše najde človek osnovo, s katero je deležen Boga. Prek te iskre more priti do zedinjenja z Bogom, kadar se človek docela preda tej najgloblji notranjosti ter iz nje živi. Duša je pripravljena za sprejem božjega bistva, saj je prav duša mesto božjega rojstva v človeku. Tu posluša človek v tihoti Očetovo besedo in dojame »*sub specie aeternitatis*« resnično bit ustvarjenih bitij. Središče duše Eckharta neprestano vznemirja in da bi to »nekaj v duši« dojel, spodbuja vso njegovo misel. Ko pravi, naj se iskra duše razžari, pomeni, da v duši raste božje življenje. Iskra duše je v tem primeru vezana na časnost (*esse concreatum*), ker je vezana na telo. V mistični smrti, ko se človek loči od časa in prostora, se iskra duše osvobodi telesnosti. Izvrši se rojstvo Sina v duši kot v trinitaričnem procesu. Rojstvo Sina v duši je »notranje delo« - je obenem rojstvo pravičnega iz večne pravičnosti.

#### 4.2.1.1 Eckhartov umri in postani!

Za uresničenje rojstva Sina v duši se mora človek odreči vsem nepopolnostim - Umri in postani! (»Stirb und werde«)<sup>26</sup> - je Eckhartov imperativ. Rajhman ga velikokrat omenja: »Za vsakdanjo rabo neuporabljiva formula postane v razponu človekovega bivanja in nebivanja resničnost, s katero se srečuje. Iz sebe mora rasti v nič, da bi sebe prerasel in

---

<sup>26</sup> Eckhartovo geslo »*umri in postani*« je v slovenski teološki literaturi poleg Rajhmana povzel tudi Anton Trstenjak v knjigi z naslovom *Umrješ, da živiš*. »Ob knjigi se oblikuje Trstenjakov življenjski nazor. Njegov teološki nazor je bil že davno prej izoblikovan v veri v onostranstvo in že dolgo ve za tisti 'totaliter aliter', ki ga je tako rad ponavljal. Sedaj zanj postaja vedno bližja resničnost: umreti, da živiš. (Pri tem se že leta zavestno srečuje z M. Eckhartom in njegovim '*Stirb und werde!*') Po nekako sedemsto letih, odkar je M. Eckhart zapisal ta aforizem, se sedaj znova odkrije v *Umrješ, da živiš*. Ko /Trstenjak/ obravnava temo smrt, se živo dotakne eshatoloških danosti. Ko je M. Eckhart mislil na odpoved ('*stirb*'), je mislil tudi na drugo resničnost ('*werde*'). Tudi Trstenjak je v pomenu teološke resnice o smrti videl življenje po smrti. Tako se oba avtorja ujemata in drug drugega dopolnjujeta. Eshatološke danosti so prisotne tako in tako že v zemeljskem življenju« (Rajhman 1997, 264).

se spremenil« (Rajhman 1981a, 196). Ta trditev ni nekaj novega, na kar spomni tudi Rajhman in ob mestih iz Svetega pisma dokazuje večno težnjo človeka po izničenju, da bi mogel postati drug človek: Če pšenično zrno ne pade v zemljo, in ne umre, ostane samo; če pa umre, obrodi obilo sadu (Jan 12,24). Tako je s tistim, ki sebi nabira zaklade, ni pa bogat pred Bogom (Lk 12,21). Kdor izgubi življenje, ga bo rešil (prim. Jn 12,25). Kdor namreč ima, se mu bo dalo, in kdor nima, se mu bo vzelo tudi to, kar misli, da ima (Lk 8,18). Spremeniti se v nič, ponižati se v svojem 'egu,' pomeni po Rajhmanu: ne samo umakniti se od 'tega sveta,' temveč predvsem žrtvovati in razdati se bližnjemu do 'zadnje mrvice.' Ko človek v sebi raste do polne človeške podobe (ki ni nikoli dokončna), raste v njej iz svojega nebivanja. Človek postaja le toliko, kolikor se odmakne sebi, posesti sebe in živi za drugega (Rajhman 1981a, 196). Eckhartovemu *umri sledi postani*. Ko umre stari človek, se rodi novi. Eckhart pravi : Božje bivanjsko dno se sooči s človeškim, zlije se v dno duše. Oče rodi svojega Sina, mene, da bi tudi jaz postal Oče in bi rodil tistega, iz katerega sem rojen. Rojen sem v srcu neskončne in večne pravičnosti kot pravičen in sem enega bistva (bitja) z večno pravičnostjo (Eckhart 1995, 28).

Eckhart meni, da ima človek o Bogu napačno predstavo. Boga potrebuje, da bi z njegovo pomočjo kaj dosegel. Dokler mu gre dobro, ga hvali, njegovo zaupanje vanj raste, toda v resnici ima zaupanje v 'zrnje in vino', torej v materialne reči, ki jih vsakodnevno potrebuje. Bog ni 'moder, pravičen, neskončen' - kar misliš o Bogu, pripisuješ bolj sebi kot njemu. Bog ni 'moder' - on je brez lastnosti, je presegajoče bitje, presegajoča ničnost, je brez imena. V to božje brezno ne vodi nič drugega kot le duhovno uboštvo (*paupertas spiritus*). Iz tega izhaja Eckhartova etika - stremljenje k najdrznejšemu, najvišjemu. »Metafizik in etik si podata roke« - v tem je os Eckhartove mistične spekulacije ter življenjskega nauka (Rajhman 1977b, 122).

#### 4.2.1.2 Kaj je duhovno uboštvo

Pridigo, v kateri govori o duhovnem uboštvu, Eckhart začinja tako: »Blaženost je odprla svoja usta, usta Modrosti in dejala: 'Blagor ubogim v duhu. Nebeško kraljestvo je njihovo'« (Eckhart 1995, 290)! Eckhart se prav tam sprašuje, kaj je *duhovno uboštvo* in hkrati pojasnjuje: So ljudje, ki mislijo, da so ubogi, ker živijo življenje askeze in

zunanjih pobožnosti ter prosijo Boga, naj jim da nebesa. Toda - Bog se jih usmili! Ničesar ne razumejo. Duhovno ubog je tisti, ki ničesar noče, nič ne ve, nič nima. Niti tega noče, da bi mogel spolnjevati božjo voljo, ne ve, da Bog v njem deluje, da nima v sebi prostora, kjer bi Bog deloval: *mistično ubog je tisti, ki je takšen, kot je bil, ko še ni bil*. S tem spoznanjem se človek vrača tja, kjer je bil, ko še ni bil - od tod človek teži k Bogu po svojem notranjem večnem bistvu.

Rajhman Eckhartovo 'duhovno uboštvo' razloži tako, da naj bo človek prost svojega lastnega spoznanja. »V duši je nekaj, kar je povezano s spoznanjem in z ljubeznijo. V duši je '*scintilla*' in kdor se tega zaveda, je že doumel, v čem je blaženost. Eckhart se je zavedal, da mnogi ne bodo doumeli, kaj jim hoče povedati. Noče jih vznemirjati, zato jih pomiri, češ da vse dotlej, dokler človek sam ne spozna te resnice, ne bo razumel njegovega govorjenja. To je po Eckhartu 'nepokrita resnica', ki je prišla iz božjega srca neposredno« (Rajhman 1976f, 311).

Eckhartova mistika iskre duše, rojstva besede v duši in duhovnega uboštva ne išče čudežev, ne znamenj, ne religioznega užitka. Preprosto zaupa Bogu in se zaveda človekove šibkosti: »Gospod, pokaži mi svojo voljo in daj mi moč, da jo izvršim!« Bog bo to storil! Tukaj lahko vzporejamo Eckhartovo in Luthrovo misel: Človek je v neprestanem boju s samim seboj. Ni mu dano, da bi dosegel notranjo sproščenost, to lahko doseže le s trdim delom. Duhovnega življenja se je treba naučiti kot umetnosti. *Če si sam pravičen, so po Luthru pravična tudi tvoja dela*. Rajhman obema pritrdi: »Svetost ne temelji na delih; svetost moramo utemeljevati na biti, zakaj dela nas ne posvečujejo temveč moramo mi posvečevati dela. Iz tega sledi, da moraš vse svoje prizadevanje usmeriti v to, da si dober. Da to dosežeš, mora biti tvoje srce popolnoma obrnjeno k Bogu. Kdor se oklene Boga, tega 'se drži' tudi Bog. Tisto, kar si prej ti iskal, išče sedaj tebe ... (Rajhman 1976f, 312). Rajhman v srednjeveški mistiki išče možnost človekovega duhovnega življenja, ki je življenje v Bogu. Le s popolno predanostjo Bogu in s službo človeku, ki se kaže v dobrem, more biti človek v polnosti Božji prijatelj in Božja podoba. Dobro je odsotnost zla in človek teži k dobremu, ker je ustvarjen kot oseba, ki je bitje odnosa.

#### ***4.2.2 Krona vsega dobrega je človek kot mož in žena***

Krščanska askeza v stvarjenju utemeljuje človeka kot dobrega: vse stvari so dobre, vse je Božje delo, tudi človek (1 Mz 1). »Bog je naš Stvarnik, predvsem vsega, kar je v nas najbolj osebnega, najbolj intimnega« (Rajhman 1972a, 50). Torej so vse dobrine, ki jih je Bog ustvaril zaradi človeka, hkrati božji blagoslov. Krona vsega dobrega je človek kot mož in žena. »Če pa človek išče svojo korist in udobje, pri tem pozablja na Boga. Čim bolj se mu posreči, da uresničuje svoje načrte, tem večje postajajo njegove želje, hkrati pa se zaplete v greh. Adam je hotel doseči enakopravnost z Bogom, tako je na ves človeški rod priklical nesrečo, ki pa naj bi bila odvzeta s ponižnostjo in pokorščino božjega služabnika. Jezus Kristus je napravil to pot in mi stopamo po njegovih stopinjah; na tej poti postane eros - človeška ljubezen po grehu prvega človeka, ki ni bila sposobna za kaj drugega kot za poželenje - agape, Božja ljubezen, ki daje in se predaje« (Rajhman 1969f, 4).

Smisel človekovega življenja postaja daritev, in ta daritev je del krščanskega življenja. Človekovo duhovno življenje je lahko krščansko, če v sebi uresniči osebno povezanost z Bogom, kar je mogoče doseči zgolj takrat, če je duhovno življenje zgrajeno na božji besedi in na veri: na božji besedi, s katero Bog kliče človeka k sebi; na veri, ker človek ta klic spozna in ga sprejme. Božja beseda je živ, ustvarjajoč duh in vir človekovega duhovnega življenja, je »končno razodetje nekoga za nekoga, 'jaza' za 'tebe'. Je prvi korak, s katerim nekdo stopi v življenje drugega. Končno je torej beseda Boga osebno razodetje. Prav po tej svoji besedi hoče Bog stopiti v naše življenje« (Rajhman 1972a, 23). Božja beseda je torej 'ustvarjajoč duh', ki človeka kliče na pot k Bogu, in Jezus Kristus je pot (Jn 14,6), tako moremo razumeti skrivnost razodetja: »Skrivnost je Kristus, je njegov križ kot 'spolnitev pisem'. To je popolni izraz, resničnost edine in dokončne Besede, ki nam jo je hotel povedati Bog od začetka po besedah prerokov. In končno: Kristusov križ je odgrnjena skrivnost, obenem ključ k človeški zgodovini in zgodovina vsakega človeka. Še več, skrivnost Kristusovega križa je vse: vstajenje, poslanstvo Svetega Duha, naše včlenjanje v vstalega Kristusa in končno 'Bog vse v vsem'. To je torej skrivnost, Kristus živi v nas, ko nam daje v vsej resničnosti svojega življenja, svojega bitja, delež in nas spravlja z Bogom. Vse stvarstvo, vso človeško zgodovino objame, po grehu je razpadla, sedaj je z Bogom spravljen, prenovljen, v

svetu, ki je odtrgan od Boga, križ je ta jarem razblinil v nič, sedaj je svet svoboden v slavi, ki je objubljena božjim otrokom /Ef 1,2/« (Rajhman 1972a, 29).

V prejšnjem poglavju smo ugotavljali, da Rajhman človeka gleda celovito, kot bitje duše in telesa, posebej še, ker poudarja, da je za celovito rast človeka pomembno tako actio kot kontemplatio – njegov stvarni, dejavni in duhovni svet. Človek deluje v svojem telesu in z njim vzpostavlja stik s svojim okoljem, zato je ves človek v odnosu z Bogom, ki mu je ustvaril tako telo kot dušo. Vendar duša ni neka substanca, temveč je, kot uči teološka antropologija, »duh tista Božja realnost, po kateri se Bog razodeva človeku in ga napravlja deležnega lastnega Božjega življenja« (Lah 2003, 264). Tako tudi Rajhman poudarja kategorijo odnosa ali medosebne srečevanja in občestva življenja. Po vstalem Kristusu je celotno človekovo bitje 'včlenjeno' vanj in dvignjeno v razsežnost Božjega in prav ta Božja poklicanost vpliva na človeka kot ustvarjeno bitje ter ga dela človeka, ki je vzvišen nad zemeljsko stvarnost in je sposoben obvladovati razmere tega sveta (Vorgrimler 1980, 136). Človek je v svoji duhovni kategoriji usposobljen prepoznavati ta odnos in teološka antropologija prav zaradi tega Božjega osebnega odnosa govori o človekovi duši kot o njegovem 'jaz', ki se srečuje z drugim, ki mu je 'ti'. Tako pa smo se že dotaknili človekove poklicanosti v odnosu 'jaz – ti', ki razkriva celotno njegovo poklicanost od Boga in kaže, da je s celim bitjem naravnano na Boga, zato je enkrat in je Božja podoba.

### 4.3 Človekova poklicanost

Človek je poklican k notranjemu občestvu in dialogu z Bogom in ima v stvarstvu med vsemi ustvarjenimi bitji posebno mesto. »Ta poklicanost k udeležbi pri notranjem božjem življenju, ki vsekakor predpostavlja bitje s čisto določenimi lastnostmi, je tisto, kar podeljuje realno bivajočemu človeku njegovo transcendentno razsežnost, njegovo nadrejenost nad drugimi ustvarjenimi bitji. To je človekova 'duhovna' razsežnost ali naravnost na Boga« (PDT, 281). O človekovi naravnosti na Boga Rajhman govori v svojih spisih o duhovnosti, kjer v glavnem izpostavlja človekovo stremljenje po notranjem svetu, preko katerega more le-ta doseči zedinjenje z Bogom. Kot duhovni teolog, je z vodenjem številnih duhovnih vaj nakazoval metode in možnosti za dosego notranje popolnosti, ki naj bi človeka pripeljala v občestvo z Bogom. Eden od načinov uresničitve notranjega življenja je, kot smo že večkrat omenili, ob *kontemplatio*, ki pogojuje duhovno življenje, tudi *aktio*, ki pogojuje skrb za vsakdanje življenje v svetu in službo bližnjemu. O tej Rajhmanovi zahtevi smo spregovorili v prejšnjem poglavju, ko smo ugotavljali njegov odnos do stvarstva. Sedaj bomo nakazali to razmerje v Rajhmanovem prikazu človekovega duhovnega življenja, ki se kaže v njegovi poklicanosti k občestvu in dialogu z Bogom.

### **4.3.1 Poklicanost v občestvo z Bogom**

Človek sprejema Boga in Bog sprejema človeka takšnega, kakršen je. V tem vzajemnem odnosu se na najvidnejši način izraža človekova poklicanost k občestvu z Bogom, ki jo je prepoznal II. vatikanski koncil v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu: »Najbolj vzvišen razlog za človekovo dostojanstvo je njegova poklicanost k občestvu z Bogom. K pogovoru z Bogom je človek povabljen že od začetka svojega nastanka: saj biva le zato, ker ga je Bog iz ljubezni ustvaril in ga vedno iz ljubezni ohranjuje, in človek tudi ne živi povsem skladno z resnico, če ne priznava svobodno te ljubezni in se ne izroča svojemu Stvarniku« (CS 19). Poudarek je tukaj na pogovoru z Bogom, kar pri Rajhmanu izstopa v njegovi pastoralni in duhovni praksi, ko vedno skuša prikazati potreben človekov odnos do sočloveka v svetu in prek tega njegov odnos do Boga. Pogovor z Bogom je pri njem vzajemen. Kolikor se človek obrača na Boga, prav toliko se Bog nenehno sklanja k človeku v vseh njegovih življenjskih situacijah. Zato za človeka ni potrebna samo molitev temveč je v svoji poklicanosti odgovoren tudi za dejavno življenje.

Kot prispodobi dejavnega in kontemplativnega življenja velikokrat izpostavlja Marto in Marijo (Lk 10,38-42), ob katerih je mogoče prepoznati izvrševanje del in človekov položaj pred Bogom. Zgleduje se pri M. Eckhartu, ki je zapisal, da ne Marija, temveč Marta je dobila boljši del! Marta je že dosegla tisto popolnost, po kateri hrepeni Marija. Marija je bila najprej Marta, preden je postala Marija. Ko je sedela ob nogah učitelja v ugodju in sladkem občutju, se je šele učila živeti. Ta Marija še kaj malo ve o življenju. Marta pa je tu stala povsem bitnostno, skrbela je za vse, kar človek potrebuje v vsakdanjem življenju (Eckhart 1995, 270). Rajhman postavlja prispodobo o Marti in Mariji kot vzorec daritve za drugega. Zanj sta pomembni obe človekovi razsežnosti: skrb za človekovega duha in za telo. »Marta in Marija spadata v en okvir kot možnost in dejanje, kot začetek in konec, kot brstič in sad, kot postati in biti, začenjamo pri Mariji, da bi dospeli do Marte.« (Rajhman 1977b, 123). Človekovo duhovno zorenje mora biti postopno: v našem iskanju, »če hočemo navzgor, k Bogu, /moramo/ najprej stopiti na zemljo, se sprijazniti s horizontalo, sicer se nam pot k vertikali ne bo nikoli odprla /.../ Naš stik z Bogom, ki se uresničuje v molitvi, je usodno odvisen od našega odnosa do sveta« (Rajhman 1980f, 302). Za človeka sta torej izredno pomembni obe komponenti:

stremljenje k Bogu v duhovnem življenju in odnos do sočloveka ter občutek za njegove zemeljske potrebe. Stremljenje k Bogu je velikokrat stremljenje k popolnosti in eno od možnosti Rajhman nakazuje v človekovem delu, h kateremu je poklican, da bi dosegel popolnost.

#### ***4.3.2 Poklicanost v dejavno življenje***

Človek v različnih poklicih uresničuje svojo poklicanost na pot k Bogu. Rajhman posebno pozornost na tej poti posveti človekovemu delu, ob katerem spoznava, kakšno obliko predanosti in ljubezni mu je Stvarnik namenil. Človek naj bi v tej namenjeni ljubezni služil: »So dela, ki imajo sama na sebi povsem človeški karakter, vendar nas navajajo k boljšemu spoznavanju našega poklica – biti božji otroci; ali nam pomagajo, da druge po našem delu, ki je indiferentno samo v sebi, pripeljemo k spoznanju, da moramo živeti v nenehni hvaležnosti do nebeškega Očeta« (Rajhman 1972a, 84). V zvezi z delom izpostavlja človekovo osebno zadovoljstvo, ki ga bogati in mu daje notranjo rast, tudi če je opravljeno delo na videz še tako nepomembno. S tem se opre na izjavo II. vatikanskega koncila v dogmatični konstituciji o Cerkvi: »Tisti pa, ki so zaposleni z delom, mnogokrat tako trdim, naj s človeško dejavnostjo izpopolnjujejo sami sebe, pomagajo sodržavljanom in prispevajo k napredku in boljšemu stanju celotne družbe ter vsega stvarstva. Posnemajo pa naj v dejavni ljubezni tudi Kristusa, ki je opravljal ročna dela in ki z Očetom vedno dela za zveličanje vseh. V veselem upanju naj prenašajo bremena drug drugega in se prav s svojim vsakdanjim delom dvigajo k višji, tudi k apostolski svetosti« (C 41).

Tudi ideja Teilhardovega Božjega okolja o človekovi ustvarjalnosti je v tesni povezanosti med svetom in njegovim Stvarnikom: svet časti Boga. Teilhardu pomeni čaščenje Boga hkrati Božjo skrb za svet. Ob tem J. Rajhman opozarja na Teilhardovo pojmovanje vertikalnega in horizontalnega, ko na videz prevladuje horizontalna razsežnost njegovega pojmovanja dejavnega življenja, vendar Teilhard doživlja resničnost sveta šele v pasivnem sprejemanju božjega. »Ujetost v Boga« mu je pogoj za ustvarjalno delo. Rajhman predpostavlja, da je koncilski misel morala zajemati iz Božjega okolja, ko je v Dogmatični konstituciji o Cerkvi izpostavila misel o posvečenju človeka, ki se posvečuje s svojim delom. »Ker se je Bog učlovečil, ne more biti svet



brezbožen, še več, vse, kar se dogaja na svetu, je nasprotno brezbožnemu, s stališča Stvarjenja, ali še bolje, Učlovečenja, ni nič brezbožnega tu doli« (Rajhman 1975b, 514). Teilhardova duhovnost ga vedno znova navdihuje in zanjo pravi, da bodo iz nje živela še stoletja, ker je iz svoje eksistencialne doživetosti črpal, ne da bi hotel svojo misel ujeti v dogmatične okvire. Njegovo Božje okolje je neke vrste Hoja za Kristusom, po kateri se je napotila pokoncilaska Cerkev, ko je v konstituciji CSS sledila Teilhardovi misli. Sam pa je po J. Rajhmanu teolog ljubezni Boga do človeka, Božja ljubezen je nespremenljiva ljubezen, ki postane razumljiva šele v dejanski ljubezni človeka do sveta. Prav to pa je Kristusova hoja v svetu. Zato je Teilhardovo Božje okolje hoja za Kristusom..

Pot k Bogu je po Rajhmanu mogoča posebej v zakonskem življenju, v katerem se človek odpove samemu sebi, da na ta način obogati medsebojni partnerski odnos. V očetovstvu in materinstvu je vidna ljubezen 'navzven' – oče in mati se posvečata in žrtvujeta otroku, da bo ta nekoč sam stopil na pot zrelosti v Bogu. V srečanju s smrtjo človek spoznava, da »po Pascalu 'Umiraš vedno sam.' Kdor je v življenju bil vezan na ta svet z vezmi življenja, bo pač moral umreti več kot enkrat. Smrt bitja, s katerim si bil vezan v življenju, je morda bridkejša kot lastna smrt. Je smrt, ki jo moraš preživeti« (Rajhman 1972a, 86).

### ***4.3.3 Z delom do popolnosti***

Delo ni zgolj napor za vsakdanji kruh, ampak je predvsem odkrivanje neznanega, ne le v človekovem fizičnem, temveč še bolj v njegovem notranjem svetu. Ko govorimo o 'delu za ta svet' ali o 'delu za oni svet', se po Rajhmanu velikokrat izražamo prepovršno in pri poslušalcu ustvarjamo nelagodje. Prisporodobi 'ta svet in oni svet' sta zanj dva pola istega cilja: »Ko delam za ta svet, si pridobivam oni svet; ko skušam ohranjati svoj svet na tem svetu, gradim hkrati tudi svoj notranji svet. Delo je naposled tudi zdravilo: človeka počlovečuje. Zato je od vsega začetka nosilo pečat božjega, in ker božjega, tudi pečat ustvarjalnosti« (Rajhman 1980j, 105). Ustvarjalno delo je v krščanskem razumevanju tisto delo, ob katerem se človek resnično notranje osvobaja in ki omogoča rast in zorenje v transcendenco, pri čemer Rajhman opozarja na razliko med duhovnim razvojem etičnega človeka in njegovim fizičnim razvojem. Človekova enostranska

duhovna usmerjenost lahko zoži njegovo duhovno obzorje, ga napravi slepega za vprašanja časa, podcenjuje delo za boljši svet in se osredini predvsem na 'oni svet', ki ga pričakuje le zase. Zgodovina krščanske duhovnosti dokazuje, da so večkrat posamezniki ali celo redovi podcenjevali fizično in umsko delo ter povečevali zgolj molitev, ker so se sami čutili poklicane k izpolnjevanju duhovnega življenja, da bi tako dosegli popolnost in svetost. Pri Rajhmanu pa moramo poudariti prav to njegovo zahtevo in znova lahko pordimo, da je pri tem izviren v svojih zahtevah po duhovnem življenju.

#### **4.3.4 Poklicanost k svetosti**

V nasprotju s krščansko tradicijo, ki je poudarjala, da je 'delo za zveličanje', ki pripomore k svetosti, mogoče le znotraj posvečenega življenja, je drugi vatikanski koncil opozoril, da smo vsi ljudje poklicani k svetosti. »Vsem je torej jasno, da so vsi kristjani, naj bodo kateregakoli stanu ali položaja, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni. S to svetostjo pa tudi v zemeljski družbi prispevajo k temu, da življenje postaja bolj človeško« (C 40) in nadaljuje: »Tisti pa, ki so zaposleni z delom, mnogokrat tako trdim, naj s človeško dejavnostjo izpopolnjujejo sami sebe, pomagajo sodržavljanom in prispevajo k napredku in boljšemu stanju celotne družbe ter vsega stvarstva. Posnemajo pa naj v dejavni ljubezni tudi Kristusa, ki je opravljal ročna dela in ki z Očetom vedno dela za zveličanje vseh. V veselem upanju naj prenašajo bremena drug drugega in se prav s svojim vsakdanjim delom dvigajo k višji, tudi k apostolski svetosti« (C 41).

Rajhman opozarja, da je vsak kristjan poklican k svetosti in vsak jo more doseči v tistem času, v katerega je poklican, in v tistem življenjskem okolju, v katerem živi. V tej splošni poklicanosti pa vsak išče svojo pot in »Duh ne želi uniformiranosti, enega samega modela. Kdor bi hotel danes še vedno 'uniformirati' ljudi na poti k popolnosti, bi ravnal napačno. Če še govorimo o '*via ordinaria*' (redni poti), je to med drugim zato, da bi pokazali, da je možna tudi '*via extraordinaria*' (izredna pot), kajti tudi v '*via ordinaria*' o načinih in poteh do popolnosti ne odloča posameznik ali Cerkvev, temveč Duh« (Rajhman 1977c, 3). Svetost ni več privilegij zgolj tistih, ki si prizadevajo za popolnost »po redni poti« znotraj samostanskih zidov, temveč je ta »stan popolnosti postal privilegij vseh« (Rajhman 1980j, 107).

Po koncilu se je znotraj katoliške Cerkve začelo povsem novo razumevanje duhovnosti, ki jo Rajhman imenuje *pokoncilska duhovnost*, in po kateri naj bi se enakost vseh kazala v tem, da nihče nima prednosti, četudi so lahko sredstva za dosego svetosti vsaj v naravnem redu neenaka – redovniki bi lahko zaradi svojega stanu bili privilegirani, ker jim je edini cilj svetost. V 'nadnaravnem' redu pa so stvari popolnoma izenačene: »Ta izenačenost je enakost vseh pred Bogom. Pred njim ne šteje ugodnejši položaj za dosego cilja, temveč prej težavnost poti, ki jo je treba prehoditi. In tu imajo prednost prav tisti, ki si niso izbrali svetosti kot glavni cilj v tem življenju, temveč drugotne cilje (družino, vzgojo otrok, znanstveno raziskovanje, zdravstveni delavci, služenje človeku v njegovi stiski), ne da bi pri tem pomislili, da je njihov cilj vendarle svetost« (prav tam). V nezavedni odločitvi za življenje v svetu in za služenje sočloveku, naj bo to v družini, zakonskem stanu ali na delovnem mestu, izpostavlja celo prednost v primerjavi z zavestno odločitvijo za posvečeno življenje, kjer naj bi bil glavni cilj stremenje k svetosti in torej poklicanost k duhovnemu življenju.

Pot, ki jo prehodi človek do svetosti, je pot premagovanja nešteti ovir, predvsem tistih, ki nanj pretijo v svetu, ne v varnem zavetju redovniškega življenja. Za potrditev svoje predpostavke Rajhman izbere evangeljsko resnico *prvi bodo poslednji, poslednji bodo prvi* (Mr 10,31), s katero razloži, da je delo za 'ta svet' prav tako pomembno kot delo za 'oni svet.' Človek se v vsem svojem življenjskem delu srečuje z izkustvom Boga. Kadar dela, zaznava tisto, kar dela, hkrati pa zaznava tudi, da je, da obstaja. V tem pa se kaže možnost odprtosti za zaznanje lastne eksistence. »Govoriti moremo torej o 'odprtosti' duha, ne da bi poskušali ujeti to zaznanje v pojme /.../ Pojmi so vedno odvisni od objekta, ki ga izražajo, vedno nosijo na sebi pečat ustvarjalnosti, so nujno omejeni. Le prek brezkatégorialnih stikov moremo doseči Absolutno, ko se samo razkriva in nam daje v tem razkrivanju samo sebe. V svojem notranjem najintimnejšem jedru zaznava človek, da je Absolutno /.../ nekaj, kar se razlikuje od njega. Bog pričuje zase torej v veri tistega, ki ga zaznava kot Absolutnega in ga sprejema kot takšnega« (Rajhman 1976a, 385).

#### 4.3.4.1 Svetost – sveto

Dogmatična konstitucija o Cerkvi govori o poklicanosti vseh k svetosti, pri čemer so mišljeni vsi kristjani. Rajhman *sveto* povezuje z religioznostjo v širšem smislu: »Človek, ki ga je oblikovalo 'sveto', je redno človek z visoko etično ravniyo, pa naj živi v krščanskem ali nekrščanskem verskem okolju« (Rajhman 1979e, 10). Gre pa še dalje in se vpraša, ali tisti, ki niso 'predestinirani', se pravi nekristjani (neverujoči), nimajo nobene možnosti za svetost. K temu vprašanju ga je privedlo splošno mnenje, da 'le kristjan more biti svetnik'. Sprašuje se, ali je možna svetost zunaj Cerkve. Odgovor išče v Teilhardovem Božjem okolju, v katerem avtor zagovarja kristjanovo delo v svetu, ki po mnenju mnogih neverujočih naj ne bi bilo enako uspešno kot delo tistih, ki se morejo brez pridržkov posvetiti delu za ta svet. Teilhard de Chardin sicer dopušča možnost posvetitve zunaj Cerkve, čeprav se zanj odpre svet možnega šele v krščanstvu. Ne zanika naravnega razvoja in rasti vsakega človeka v naporu za osmišljanje svojega dela, saj je v vsakem človeku skrita možnost poti k Najvišjemu (Rajhman 1980j, 107).

To navaja Rajhmana k razmišljanju o možnosti, da je človek v svojem naporu za dosego najvišjega možnega v nekem smislu tudi brez krsta – kristjan. Iz tega izpelje pojem 'ateistične duhovnosti in ateistične etike', ki ga srečamo tudi pri moralistih, kot je B. Häring. Gre namreč za vprašanje krščanske etike ob splošno človeški etiki. Etična vprašanja spremljajo človeštvo skozi vso zgodovino in po Rajhmanu Kristus ni prinesel na svet izdelanega novega kodeksa etičnih pravil, temveč je povzel že obstoječe etične norme, le da jih je izpopolnil do zadnje, človeku še dosegljive možnosti. Tu pa se pojavi meja, ko začne človek samega sebe presegati (Rajhman 1980j, 108). Na drugi strani se pojavlja 'ateistična etika', ki ni utemeljena v Absolutnem. Ta je izziv krščanstvu, saj je v nekem smislu korektor religiozne etike, ki se velikokrat izgubi v 'predpisovanju formul', pri tem pa pozabi na konkretnega človeka v prostoru in času.

Rajhman sklepa, da v nekem smislu moremo govoriti o poklicanosti vseh ljudi k svetosti. Posredno je mogoče razširiti okvir pojma svetost tudi na ljudi zunaj Cerkve. Kristjani bi se tega morali zavedati in oblikovati 'svet med ljudmi'. To pa pomeni, da bi morali oblikovati človeka in mu pomagati v njegovem etičnem prizadevanju, da postane bolj človeški. Kristjan bi se moral zavedati, da ni izbranec in da Bog ne pozna samo

enega obrazca zveličanja: »Ker je Cerkev sol zemlje, je možnost zveličanja dana vsem ljudem. Ko se kristjan zave takšnega svojega položaja v svetu, je v njem že tudi evangeljsko razpoloženje, je že sposoben za izžarevanje evangelija« (Rajhman 1980j, 109). Izžarevanje evangelija je človeku mogoče takrat, ko spozna, da je evangelij sam po sebi moč in ima v sebi moč prepričljivosti, na posamezniku pa je, da bo vložil vse duševne in duhovne napore v to, da bo to 'delo', ki je božje v človeku, vedno povezano in nekako odvisno od zunanjega, vidnega dela. Po Rajhmanu ni mogoče ločevati notranjega in zunanjega dela, tudi ne krščanske in nekrščanske etičnosti v prizadevanju za boljši svet.

Tako tudi moramo računati na možnost 'zunajkrščanskega krščanskega pogleda', ko se uveljavljajo krščanska načela, ne da bi udeleženci zavestno pristajali na krščanstvo. V tem primeru zastavlja retorično vprašanje: »Ali niso v svojem jedru evangeljska načela splošno človeška last?« in nadaljuje: »Čemu bi torej iz svojega zornega kota zahtevali več kot Kristus, prerasli njegov 'minimalizem' in zahtevali 'maksimalizem'? Toda prav 'toleranca' zahteva od vernega človeka odpoved triumfalističnemu, ga usmerja k poglobljenemu gledanju na človeške usode in na Stvarnikovo hoteno 'enost v različnosti'. Spoznal bo, da s 'toleranco' nič ne izgubi, nasprotno, zelo veliko pridobi. Vsaka odpoved svojemu hotenju človeka bogati, ne siromaši« (Rajhman 1980k, 49). Človek/kristjan tako more in mora živeti svojo pristno duhovnost v občestvu drugače mislečih le, kadar se zaveda, da ni izbranec in da zna z veliko mero tolerantnosti prisluhniti sočloveku, se pravi, prepoznati mora svojo poklicanost v občestvo z Bogom in s sočlovekom, pa naj bo to vernik, pripadnik katerekoli veroizpovedi ali ateist. Vendar, kar pri Rajhmanu vedno znova stopa v ospredje, svoje poklicanosti kristjan ne sme razumeti kot vzvišenosti nad drugim človekom, prej nasprotno, v smislu Mt 20,28, se mora ponižati in v tem spoznati svojo 'vzvišenost' nad zgolj zemeljsko stvarnost.

Preseganje samega sebe je mogoče doseči le v etičnem prizadevanju, da človek postane bolj človeški, in to v prizadevanju za svetost v svetu – za človeško svetost in za bolj človeški svet. Kljub temu, da govori o 'ateistični etiki', ostaja znotraj skupnosti, občestva, pri čemer pa pojem Cerkve razširja in v cerkveno občestvo šteje vse ljudi dobre volje, tiste, ki živijo po splošnih etičnih načelih. To svojo držo na nek način izraža tudi, ko piše o Trstenjaku - duhovniku: »Zanj ni vernih in nevernih, zanj je v

ospredju samo človek. In ta človek stoji pred Bogom v svoji eksistencialni nebogljenosti« (Rajhman 1997a, 263). Tudi Anton Trstenjak je namreč v sedemdesetih letih po koncilu skušal svoja načela o prvenstvu človeka – kot subjekta in objekta odrešenja – uveljaviti v praksi Cerkve, in sicer z njegovimi odmevnimi duhovnimi vajami za duhovnike. Te so izšle pod naslovom *'Da bi bili z njim'* – duhovnik v občestvu z Bogom, ki živi v svetu, čeprav ni od tega sveta. Človek je nenehno v neki napetosti med 'tem in onim' svetom. Tudi ko se povsem zaveda svoje poklicanosti v občestvo z Bogom, ga vznemirja vprašanje smisla vsega bivajočega in njegovega mesta sredi stvarstva. Rajhman nakazuje možen odgovor na to vprašanje v krščanski askezi.

#### ***4.3.5 Krščanska askeza***

Izhod iz stanja, v katerem ne vidi smisla, more človek iskati v krščanskem misteriju, ki pa ga nujno pogojuje vera, in sicer vera v misterij križa. Da pa bi ta vera bila v 'harmoniji z življenjem', je potrebna tudi krščanska askeza. Po V. Truhlarju pomeni askeza 'boj proti vsemu, kar je greh; borbo proti nevarnim vzgibom narave; vajo za dosego čim mirnejšega in odpornejšega skladja med različnimi silami v človeku.' Sicer pa je v krščanstvu askeza »hoja za Kristusom, za tistim, ki se je živo vstavil v zgodovinsko-družbeno dejavnost, živel v njej svojo službo bratom – svojo odpoved, ki jo je dopolnil s smrtjo na križu. Prav s tem umrlim in vstalim Jezusom Kristusom je kristjan v svoji askezi izkustveno zedinjen. V tem zedinjenju postaja njegova človeška ljubezen-odpoved krščanska 'križana ljubezen'« (Truhlar 1974, 26).

Rajhman ob krščanski askezi opozarja, da moramo biti previdni, ko rečemo, da ima križ v našem življenju vzvišeno mesto in da naj bi ga zavestno iskali. To namreč ne sme pomeniti podcenjevanja stvarjenja, kot da bi bilo stvarstvo slabo. Krščanska askeza ne zanika tega sveta, ne materialnega, ne človekovega telesa. Primerja jo z budistično in manihejsko askezo, od katerih prva v vsaki stvari vidi zlo in je sama sebi namen, druga pa vidi prekletstvo v človekovi telesnosti in teži za tem, da se človek reši telesa, kar pomeni, da gre v smrt, ki je enaka osvoboditvi od telesa. Tudi krščanska askeza je v stalni skušnjavi, da bi zamenjala svoje motive za askezo z manihejskimi motivi, ki se zdijo enostavni in logični. Utemeljitev asketskega življenja v svetopisemskem dogajanju lahko privede do dvoumnosti. Rajhman opozarja, da so včasih v grščini

nasprotje med dušo in telesom zamenjali in ga enačili z nasprotjem med 'mesom in duhom' pri sv. Pavlu.

Za sv. Pavla je telo božje delo, ki naj postane 'Kristusov ud', 'tempelj Duha'. Meso postane Pavlu naše telo tedaj, ko se kot neločljivo povezano z dušo loči od Boga. Duh namreč ni duh človeka, ampak je božji Duh, ki je vdihnil človeku življenje, brez tega življenja pa je človek mrtev (1 Kor 12,4-28). Zaradi tega pojmovanja je krščanstvo večkrat priporočalo askezo, ki bi zahtevala odpoved vsem telesnim užitkom, vendar je to treba jemati z rezervo. Zgodovina izvoljenega ljudstva namreč kaže drugačno utemeljitev askeze kot v drugih verstvih. Po zgodovinskem pregledu in primerih iz asketskega življenja posameznikov J. Rajhman sklene: »Smisel naše askeze mora biti v tem, da si prizadevamo ostati v ljubezni, ki smo jo razžalili z grehi, tako postane askeza pokora, ker ta ljubezen kljub vsemu ostane pokora za greh. Askeza kot nadomestilo za druge ima svoj smisel tedaj, če svojo usodo združimo s Kristusovo in z usodo vseh ljudi, ki so v Kristusu naši bratje. Tako sodelujemo pri odrešenju sveta po Pavlu, da 'dopolnjujem po svojem telesu ...'« (Kol 1,24) (Rajhman 1969f, 6).

Iz zgodovine krščanske duhovnosti je znano, da so nekateri mistiki telesu dajali pomembno vlogo. Terezija Avilska je čutila, da telesnosti ni mogoče zanikati. O pomembnosti telesa jo prepričuje Kristusova človeška narava, pa tudi svetniki, za katere pravi: »Dokler živimo in smo ljudje, je torej važno, da imamo Gospoda pred očmi kot človeka,« zato je treba človeka gledati tudi kot telesno bitje. »Nismo angeli, temveč imamo telo. Nespametno je hoteti biti angel, dokler smo na zemlji in smo vrh tega lahko globoko vgreznjeni vanjo, kot sem bila vgreznjena jaz« (Terezija Avilska 1974, 186). Rajhman izhaja iz Terezije Avilske in njenega duhovnega realizma, ko presoja človekov odnos do Boga prek njegove telesnosti: »Ta odnos je mogoč le tedaj, če človek prizna, da je omejeno bitje, da je obdan s telesom, in da more le kot človek s telesom in dušo doseči Boga /.../ Ali ni Terezija odprla oči zadnjemu koncilu, ki je spoznal, da so k svetosti poklicani vsi ljudje (CS 4)? (Rajhman 1978b, 491). Krščanska askeza že sama poudarja tudi telesnost, brez katere se človek ne more uresničevati v svoji poklicanosti. Hkrati pa moramo opozoriti, da je vsak človek, ne samo mistik, enota duše in telesa, ki doživlja svet okoli sebe in se uresničuje v svoji poklicanosti v občestvo z Bogom. Pri

tem sebe svobodno daje v to občestvo in se v različnih razsežnostih doživlja kot del tega Božjega občestva.

#### ***4.3.6 Človek v dojetanju duhovne lepote***

Človeka Rajhman obravnava le skupaj z njegovim doživljanjem Boga, tudi ko ga postavi v naravno okolje, kjer je svoboden v svojih odločitvah, in na svoj način doživlja lepoto stvarstva. V tem okviru presoja sodobno francosko poezijo, ki si vedno bolj prizadeva, 'da bi bila stvar sama, nekakšna njena protivrednost' – protivrednost stvari. Sodobna znanost tako postaja v nekem smislu »poezija, ki je zunaj logičnega razmišljanja navezana na globljo resničnost, ki jo je moč doseči le z intuicijo, z globljim izkustvom« (Rajhman 1976a, 386). Trditev podpira z anekdoto iz Einsteinovega življenja, ki je z navdušenjem prebiral poezijo in v njej iskal inspiracije za svoje raziskovalno delo. Združeval je razum in intuicijo ter od znanstvenika terjal umetniško nadarjenost. Einstein je 'začetnik drame sodobne znanosti', ki je zmeraj upošteval meje natančnosti merjenja fizikalnih pojavov, in ki je utemeljitelj sodobne kozmologije.

Umetniška beseda vedno ohranja pridih nečesa vzvišenega in Rajhman se obrne k Prešernovemu umetniškemu geniju, ki je 'pognal v višine' slovensko kulturno zavest: »Beseda je izraz religioznega v človeku, dotik nečesa, kar človeka usposablja za to, kar je, oziroma kar naj bi bil. Ali ni končno Prešeren zato velik, ker je samega sebe razkril? Njegova beseda, to je on sam v vsej tragični veličini človeka, iskalca sreče, ki se mu izmika vse dotlej, da mu zažari v svitu 'onstranske gloriije'« Prešerna bi morali dojemati vsi Slovenci v zahtevi: »Čimprej stopiti na pot skrivnostnega iskanja vsega, kar nosi človek v sebi neodkrito, zastrto, morda že poteptano! Prešeren nas vodi h kontemplaciji, k zrenju, interpretaciji samega sebe, k intuitivnemu gledanju stvari, kakršne so, in tako k pristnosti naravnega človeka. Klic zemlje, iz katere je slovenski človek zrasel, je premočan, da bi ga mogel preslišati. Počasi, kot po ovinkih, ki pa so mnogokrat krajši od ravne poti, prihaja spoznanje v naše utrujene duše« (Rajhman 1972, 42). Prešerna postavlja trdno v slovenski narod in v slovensko zemljo, njegovo ustvarjalno moč pogojuje z vpetostjo v narodno telo in 'zemljo', v okolje, v katerem je zrasel. Ko govori o 'pristnosti naravnega človeka' Prešerna predstavlja kot duhovnega človeka, kakor ga pojmuje duhovna teologija. 'Narava' po Truhlarju pomeni človekovo bistvo, to je



njegovo stalno strukturo, ki je ni mogoče sestaviti, ampak »že eksistira v svoji prvinski izvornosti ter je počelo in bitna norma vse človekove dejavnosti: duha, psihe, domišljije, čutov, telesa; in ne le spoznavne, temveč tudi teženjske, čustvene, instinktivne dejavnosti. Človekova narava /.../ je v dialoškem odnosu do absolutnega in do skrivnostnega temelja vse biti, do Boga« (Truhlar 1974, 94-5).

V tem kontekstu moremo ugotoviti, da Rajhman človekovo duhovno naravo postavlja v neposreden dialoški odnos z Bogom, kar človeku omogoča odkrivanje samega sebe skozi umetniško ustvarjanje ter s tem dajanje samega sebe drugemu, tudi narodu in končno Bogu.

#### ***4.3.7 Ustvarjalna moč erosa***

Kakor je odnos pesnika do poezije kot svoje 'stvaritve' spoštljiv, tako tudi znanstvenik ne podcenjuje svojih odkritij, temveč v njih vidi sporočilo, božjo govorico, božji odgovor. Poezija, oziroma umetniška beseda sploh, ima v človekovem življenju pomembno vlogo. Rajhman vidi v poeziji silno ustvarjalno moč erosa, ko poudarja telesnost in človeka kot bitje odnosa, ki je v vseh svojih duhovnih danostih tudi telesno bitje. Opozori, da je v sodobni umetnosti pomembno mesto zavzela spolnost in da vse bolj prihaja do izraza eros, ki ima v sebi mistično hrepenenje po Bogu. V družbi, ki se vse bolj predaja zgolj užitkom, mora eros dobiti nov oziroma svoj pravi pomen. Vrniti se moramo k judovsko-krščanski predstavi o Bogu, čigar središče je '*haris*' (milost v vseh njenih odtenkih), ki pomeni ustvarjalnost. Človek se v naravi neprestano srečuje s seboj in zanj je ves kozmos prešinjen z erosom. V svojih globinah nosi morda poezija velike resnice o človeku, ki je podoba Boga tudi takrat, ko je bitje erosa (Rajhman 1976e, 441).

Eros pogojuje celotno človekovo bivanje ali nebivanje. Človek je bil ustvarjen iz ljubezni, spočet v ljubezni, njegovo celotno življenje je pogojeno z ljubeznijo. »Ljubezen je tako pomembna, da se z njo zastavlja odločilno vprašanje o tem, kdo smo in kdo je Bog. Zato mimo ljubezni ni mogoče povedati nič tehtnega, veljavnega, obvezujočega ne o človeku in ne o Bogu. Nekaj bistvenega o človeku in o Bogu lahko pove le, kdor govori o ljubezni in z ljubeznijo« (Lah 2006, 397). Rajhman pravi:

»Ljubezen je velika beseda. Z njo se začinja, z njo umira svet, če nanjo pozablja. Ljubezen mora živeti, da se uresniči evangelij ljubezni« (Rajhman 1996, 72). Človek sprejema zapoved ljubezni in ta je vtkana v vsako človeško življenje. Ni več zgolj zapoved, je že življenje samo, je vsakdanji ritem, je hrepenenje, je božje v človeku.

Rajhman ob analizi literarnih del sodobnih avtorjev Clodela, Agudelosa in Cardenala govori o vlogi erosa v človekovem življenju in o 'novem' gledanju na erotično ljubezen. Skupaj z obravnavanimi avtorji ugotavlja, da je starejša generacija bila 'utelešena tujost' in se ni mogla sprijazniti z mislijo, da je treba »o velikih rečeh življenja govoriti abstraktno, o vsakdanjih rečeh molčati in zatajiti svoje najprvobitnejše občutke« (Rajhman 1976e, 440). Medtem pa že Visoka pesem in vsa podoba bibličnega sveta tudi o ljubezni spregovorita vse bolj življenjsko in s tihim spoštovanjem do vsega, kar poimenujemo z besedo ljubezen; eros ima v sebi mistično hrepenenje po Bogu.

Rajhman to odkritje imenuje 'največje odkritje našega stoletja' – naše /20./ stoletje naj bi znova odkrilo pravi *eros*, ki naj bi ga poimenovali z besedo nežnost. To je pojem zavestnega in kritičnega erosa in Rajhman v tem kontekstu spregovori celo o teologiji nežnosti. V sedemdesetih letih dvajsetega stoletja, ko je hipijevska seksualna revolucija bila na višku, človek ni več sprejemal nauka religije o edinem in zveličavnem namenu spolnosti, ki je potomstvo. Rajhman zavrača misel o 'popolni praznini in dolgočasju, ki ju človek občuti, ko se preda zgolj užitku', prav tako meni, da je ozko gledanje na spolnost kot zgolj *agape* (k človeku naravnana socialna ljubezen), še manj je zanj sprejemljiva vsaka oblika izkoriščanja spolnosti oziroma telesnosti v 'komercialni govoricji'. Edina rešitev je zanj vrnitev k judovsko-krščanski predstavi o Bogu, čigar središče je 'haris' (milost v vseh njenih odtenkih), ki pomeni ustvarjalnost: s Teilhardom de Chardinom ne govori več o '*creatio ex nihilo*' temveč o '*unio creatrix*'<sup>27</sup> (Rajhman 1976e, 441). V ljubezni je zanj končni smisel vsega človekovega hrepenenja po rasti in popolnosti. Eros naj bi imel nalogo, da ustvarja človeka. Če je v prvem smislu edino

---

<sup>27</sup> *Creatio ex nihilo* – stvarjenje iz nič: »Stvarjenje sveta iz nič predpostavlja univerzalno Božje gospostvo in je hkrati njegova posledica /.../ Nauk o Božjem stvarjenju sveta trdi, da vse, kar obstaja, obstaja zato, ker tako hoče Bog« (PDT 1, 227). *Unio creatrix* – Teilhardova oznaka Univerzuma, s katero pojasnjuje svet v odnosu med Duhom in Materijo: Vse prihaja od Duha. Duh Materiji omogoča vzpon k zavesti, materija pa Duhu omogoča obstoj s tem, da ji daje hrano in možnost delovanja. Čistost duhovnega vrha biti je v sorazmerju z materialno širino njene baze. Materija in Duh nista dve stvari, ki stojita ena ob drugi, ampak sta dve smeri znotraj enega sveta (Chardin 1970, 72-83).

tako mogoče ustvariti človeka, je ta ustvarjalna moč neprestano navzoča v človekovem dejanju.

Papež Benedikt XVI. je v okrožnici Bog je ljubezen spregovoril o odnosu erotične in agapične ljubezni, ki je predstavljen kot enost v množstvu dvojnosti: ena ljubezen v erotični in agapični razsežnosti, enota človeške osebe v telesni in duhovni razsežnosti, edinost človeka v moški in ženski obliki bivanja, enost ljubezni v razsežnosti do bližnjega in do Boga. Ko A. Lah v komentarju papeževe okrožnice spregovori o počlovečujoči moči človeške razsežnosti ljubezni, prav tako kot Rajhman poudari stvarjenjsko razsežnost erotike: »Eros je nadvse pomembna človekova bivanjska resničnost, položena v njegovo bitje s stvarjenjem. Je izraz božjega stvariteljskega erosa, s katerim edini Bog, Stvarnik kliče stvari in človeka v bivanje in ga hkrati, kot dobri pastir ovco, išče na poteh življenja, ga vabi k sebi, da bi ga kot neukročen ljubimec v strastnem zanosu vpletel v mreže svoje ljubezni. Zato eros nosi v sebi naravnost, naboje, hrepenenje po drugem in po božanskem« (Lah 1996, 399). Če Rajhman govori o 'ustvarjalni moči erosa', A. Lah poudarja 'stvarjenjsko razsežnost erotike', oba pa govorita o počlovečujoči moči ljubezni, ki je božja in človeška. Resnično ljubi lahko samo človek, ki je bil tudi sam ljubljen, ki spregovori o ljubezni in z ljubeznijo. Hkrati more človek ljubiti in postati sam izvir ljubezni tedaj, ko se napaja pri Božjem izviru. Človek kot oseba se more v polnosti uresničiti v dajanju in sprejemanju, torej v agapični in erotični ljubezni, ki jo uresničuje kot mož in žena, kot laik, posvečen ali v odnosu do sočloveka sploh, v družbi.

#### **4.4. Človek – socialno bitje**

Človek kot oseba se oblikuje ob srečanju z bližnjim. Brez socialnega okolja ne bi mogel živeti svoje človeškosti. Že Sveto pismo kaže, da je vsak posameznik solidaren s svojim ljudstvom in da znotraj svoje socialne skupnosti spoznava božjo voljo. To so spoznavali že svetopisemski očaki. Mojzes se je čutil solidarnega s svojim ljudstvom in ko mu je Bog naročil, da naj ga izpelje iz egiptovskega suženjstva: »In zdaj pojdi, pošiljam te k faraonu, da izpelješ moje ljudstvo, Izraelove sinove iz Egipta« (2 Mz 3,10), se je zanj čutil tudi odgovornega. Danes lahko trdimo, da tudi svetovni voditelji čutijo svojo odgovornost za prihodnost sveta, ko morajo reševati svetovne probleme, kot je

segrevanje ozračja zaradi toplogrednih plinov, izginjanje ledenikov, nepravilna uporaba jedrske energije, splošna onesnaženost okolja. Državniki, ki odločajo o usodi sveta, se ne odločajo po nekih subjektivnih kriterijih, temveč so odgovorni pred zgodovino in pred nekim Počelom. Tudi vsak posameznik je odgovoren za svoja ravnanja v svetu in v družbi.

Rajhman človekov položaj v družbi presoja z etičnega vidika: »Človek je angažiran v zgodovini in v družbi. Vse znanosti potrjujejo s Svetim pismom, da je človek več kot samo osamljeno bitje. Je član naroda, 'družine', ki je vse človeštvo. Ko sprejema to stvarnost, si zagotavlja lastno polnost in svoje človeško dostojanstvo. Tako človek ne izgublja svoje osebne identitete, nasprotno, prav to dobiva v stiku s svetom, v katerem živi. V svetu, v katerem živi kristjan, ko se čuti odgovornega zanj, bo ustvaril svet ljubezni. Ljubezen združuje. Njene skrite sile bodo zedinile jaz-ti-mi v enoto. Ko bo človek zorel v tej perspektivi, bo z njim zorelo tudi človeštvo« (Rajhman 1981e, 1). Tudi II. vatikanski koncil je spregovoril o človeštvu, ko je opozoril na občestvenost človekove poklicanosti v božjem načrtu in na človeško skupnost: »Bog, ki očetovsko skrbi za vse, je hotel, da bi vsi ljudje sestavljali eno samo družino in ravnali drug z drugim kakor bratje. Vsi so namreč ustvarjeni po podobi Boga, ki je naredil 'iz enega ves človeški rod, da prebiva na zemlji' (Apd 17,26); in poklicani so k enemu in istemu cilju, to se pravi k samemu Bogu« (CS 24).

#### ***4.4.1 Dobro in zlo v svetu***

Poklicanost k istemu cilju človeka zavezuje, da gradi in ohranja svoje naravno in družbeno okolje, v katerem bo mogel to poklicanost uresničevati. To je spoznal Teilhard de Chardin, ko je zapisal: »Nekega dne, ko bo človek obvladal vetrove, valove, letne čase in zemeljsko privlačnost, bo udomačil tudi energije ljubezni. Tako bo drugič v zgodovini sveta človek odkril ogenj« (navaja Rajhman 1981e, 2). V energijah ljubezni se bo mogel človek uresničiti kot najboljša podoba človeškosti. Energije ljubezni so pozitivne, stvariteljske energije. V svetu pa vladajo tudi negativne energije ali, kot jih imenuje Bonhoeffer, nasprotne sile. Tako se soočamo s prisotnostjo zla v svetu, ki ga ob neskončni božji ljubezni ne moremo racionalno razumeti, vendar je prisotno, in to materialno zlo in moralno zlo, ki človeka vseh časov odvrča od njegovega Stvarnika.

Z odkritjem 'nasprotnih sil' bo človek uničil svet in sočloveka, posredno pa tudi sebe kot pripadnika človeštva. Minulo stoletje je v našem času zaznamovano s poskusi uničenja človeka kot posameznika in kot pripadnika posameznih narodov. Nacizem je to poskušal z iztrebljanjem Judov in Romov ter zatiranjem 'narijskih' narodov, komunizem je izvajal nasilje nad 'drugače mislečimi' pripadniki lastnih narodov, vsi totalitarizmi so se izkazali za nečloveške sisteme, ki uničujejo človeka kot osebo. Vojne v bivši Jugoslaviji so znova odkrile sovraštvo in slo po uničenju med pripadniki različnih veroizpovedi in zaradi lakomnosti po ozemlju ter materialnih dobrinah. Človek se je v vseh teh primerih pokazal kot negacija svojega bistva, svoje bogopodobnosti. D. Bonhoeffer, ki je v nacističnih taboriščih okusil grozote druge svetovne vojne, je spoznal, da je v človeku prisotno 'zaničevanje človeškega': »V viharju se slabosti človeške narave razkrijejo jasneje kot v tišini mirnih časov. V trenutkih neslutnih nevarnosti in priložnosti se pri veliki večini ljudi za vodilne nagibe njihovega delovanja izkažejo strah, pohlep, nesamostojnost in grobost. Tiranski zaničevalec človeškega bo v takšnem trenutku temno plat človeškega srca z lahkoto znal izkoristiti sebi v prid. In tudi dobri, ki vse to spregleda, ki se poln gnusa do ljudi umakne in jih prepusti samim sebi, podleže popolnoma isti skušnjavi kot hudobni« (Bonhoeffer 2005, 201). Iz Bonhoefferjeve trditve veje spoznanje o človekovi svobodi, zaradi katere Bog dopušča zlo v svetu, vendar končno nikoli ne premaga zla ampak je dobro tisto, ki se v svetu vedno pokaže kot končno.

V svetu, ki je božje stvariteljsko delo, človek ni odgovoren le Bogu, temveč, kot smo ugotovili v prejšnjem poglavju, prav zaradi njega tudi družbenemu in naravnemu okolju, v katerem živi. Ker pa je človek socialno bitje, je odgovoren tudi sebi in bližnjemu. Rajhman opozarja na zemeljske danosti (realnosti), ki niso 'tekmeč nebeškim dobrinam', ampak so vredne same v sebi. Cerkev, ki je v zgodovini gledala na to vprašanje zgolj z vidika »ljubiti nebeške stvari in prezirati zemeljske; zatajevati pozemeljsko, da bi lažje dojel nebeško,« je, po Rajhmanu, šele po koncilu spoznala, da človek ni zgolj državljani nebeškega kraljestva, ampak tudi državljani tega sveta. To je koncil opredelil v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, in sicer v CS 41,3: »Motijo se tisti, ki spričo dejstva, da nimamo tukaj stalnega mesta, marveč da iščemo prihodnje, menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po

veri sami spolnjevanje teh dolžnosti v skladu s poklicanostjo, v katero je vsak poklican, še bolj ostra obveza.« Po Rajhmanu koncil na novo vrednoti Pavlovo pismo Hebrejcem 13,14: »Saj nimamo tukaj stalnega bivališča, ampak iščemo prihodnje.«

Ko je človek 'državljan' nebeškega kraljestva, je hkrati tudi 'državljan' tega sveta: »Nasprotja med obema je treba premagovati v sodelovanju, ne pa v 'begu'. Tako je treba videti novo koncilsko perspektivo v čim večjem združevanju zemeljskega s svetim, ko kristjani sprejemajo zemeljsko v duhu ljubezni, ko skušajo počlovečiti svet in tako častiti Boga Stvarnika. Odnos do Boga je treba iskati v njegovem stvarstvu« (Rajhman 1981, 3).

Zavzemanje za 'zemeljske stvari' tudi v kontekstu človekovega socialnega okolja potrjuje trditev, da Rajhman gleda na človeka kot na celoto v njegovih psiho-fizičnih potrebah in da v službi bližnjemu poudarja pomen človekovega aktivnega delovanja v svetu, ki ni zgolj delovanje vernega človeka, ampak tudi nevernega: »Čutiti sveto v svetu, ne videti nasprotja med svetim in profanim, ne razlikovati med vernim in nevernim, temveč prepustiti se valovom tega sveta, to je najgloblje spoznanje, ki meji že na novo 'razodetje'. Mislim, da smo v našem slovenskem prostoru preveč razlikovali med tostranostjo, ki smo jo prezirali, in onstranostjo, ki smo jo povelečevali, ne da bi vedeli, da je resnična različnost v popolni sličnosti med svetim in profanim. Boga je treba iskati med ljudmi, ne v izrednih pojavih; le v utrujajoči službi bližnjemu najdemo tistega, ki ga iščemo« (Rajhman 1982b, 186). To v novejšem času poudarjajo tudi drugi teologi, tako, na primer, Rajhman omenja D. Sölle, ki zahteva od človeka, da se spreobrne k človeku, ne k Bogu. Pri tem kaže na Mater Terezijo iz Kalkute, ki s svojim nesebičnim delovanjem med najbolj potrebnimi, ne zgolj med kristjani, kaže moč človekove ljubezni do Boga, ki se izraža v ljubezni do človeka (Sölle 1981, 8 sl.). Rajhman večkrat omenja delovanje Matere Terezije, za katero meni, da ji čas pač ne dopušča, da bi se ukvarjala s prikazovanji, ampak globoko čuti neurejenost v svetu in v družbi – ki ne čuti dovolj z najbolj potrebnimi – zato se čuti poklicano delovati v službi sveta. Njena človeška dobrotta premaguje bedo. Mati Terezija v vsakem ubogem na svoji poti vidi trpeči obraz Križanega, in njena globoka religioznaost ji daje moč, da premaguje zlo v svetu.

#### **4.4.2 Človekova religioznost ali srečanja z živim Bogom**

Delovanje Matere Terezije in njeno nesebično razdajanje za uboge Rajhmana vzpodbuja, da opozarja na napačno predstavo o vseмогоčnem Bogu, ki je nekje zunaj človeka, ki ga človek ne more 'imeti v posesti', in je v nasprotju z razodetjem. »Srečanje z Bogom ni neko dejanje, neki podvig, neko gibanje, želja, učinek, temveč je vedno srečanje z živim Bogom, ki se srečuje z živim človekom, kot imamo zapisano to srečanje v Jezusu Kristusu in ga poznamo iz evangelijskih poročil. Jezus se je srečeval z ljudmi z odprtostjo za njihovo življenjsko stisko ali radost, bil je z njimi v ljubezni, ki jih je povezala in naredila iz te povezanosti 'otroka' – vero Vanj. Iz upanja v človeka (Kristusa – a to zaupanje je rodilo ljubezen) je nastala vera. Tako bi mogli reči, da brez ljubezni ni vere in ne nasprotno« (Rajhman 1980o, 491). Rajhman na prvo mesto postavlja ljubezen, ki je Jezus Kristus: »Ljubezen je velika beseda. Z njo se začnemo, z njo umira svet, če nanjo pozablja. Ljubezen mora živeti, da se uresniči evangelij ljubezni« (Rajhman 1996a, 72). Brez ljubezni ni življenja, pa tudi ni človeka, ki bi mogel verovati. Neskončna Božja ljubezen človeka postavlja v srečanja s seboj, s človekom in z Bogom, Jezusom Kristusom v Svetem Duhu ter ga tako vedno znova postavlja v središče in vrh Božjega stvarstva. Njegova srečanja so srečanja z živim Bogom, ki jih more verujoči človek doživeti v razsežnosti religioznega.

Novozavezna zapoved ljubezni, ki jo je postavil Jezus Kristus, je šele človeka popeljala v nov svet. Odkar človek pozna to zapoved, more tudi drugače razumeti veličastno dejanje stvarjenja in božji načrt, ko je po svetopisemski shemi Bog 'naredil' najprej svet in v ta svet postavil človeka, da se je srečal s stvarmi, jih imenoval po imenu, se srečal s samim seboj v svoji drugi podobi – moški in ženska – in se tako srečal z Bogom (1 Mz 1-3). Človek je le v srečanjih lahko človek in njegova religiozna narava ga lahko pripelje do spoznanja, da je Bog, ki ga išče, med ljudmi, »da ne stanuje v nebesih med angeli, temveč živi z ljudmi in deli z njimi njihove napore, radosti, boje in upanja« (Rajhman 1980o, 495). Človek se nikoli noče sprijazniti z nevednostjo, z delno resnico; nasprotno, neprestano teži k popolni resnici.

Ves znanstveni napredek je mogoč le zaradi človekovega hrepenenja po resnici, po spoznanju, kaj je sam in kaj je svet, v katerem biva. Človekovo iskanje ima svoje meje,

zato se mora zadovoljiti s tem svetom, ki je 'minljiv', čeprav v sebi ohranja željo po neminljivem, po večnem, zadnjem, neskončnem ali, kot pravi Rajhman, po 'onstran'. Vsa človekova religiozna narava je naravnana k odkrivanju zadnjih danosti, zadnjih resnic. Ta strast se v krščanstvu kaže v božjem razodetju. »Česar človek ni mogel doseči, je razodel Bog« (Rajhman 1976a, 380). Iz Rajhmanove razlage religioznosti, ki človeka žene k novim spoznanjem, moremo iskati odgovor na vprašanje, kako daleč seže človekova sposobnost odkrivanja 'zadnje resnice'. V človekovem spoznanju Boga gotovo igra pomembno vlogo razum, o tem pričajo številne razprave, med njimi koncilski odloki in papeške okrožnice. Cerkveno učiteljstvo uči, da poleg spoznanja, lastnega človeškemu razumu, ki je po naravi zmožen priti do Stvarnika, obstaja tudi veri lastno spoznanje. To spoznanje izraža resnico, da se Bog človeku razodeva (prim. VR 8; D 3008; Strle 1977, 32). Višek razodetja je v učlovečenju, ko Bog postane človek, in to ranljiv, nemoče, odvisen. Njegov najmočnejši način razodevanja je ljubeze; in je tudi najprimernejši način 'spoznavanja' Boga. Zato govorimo o ljubečem spoznavanju, ko tudi človek zbere dovolj poguma, da lahko spregovori o Bogu (Sorč 2003, 60). O Bogu je mogoče spregovoriti z govorico srca ali z govorico jezika. Govorica je temeljna kategorija, ki opredeljuje človeka kot simbolno bitje, zato si bomo v nadaljevanju ogledali Rajhmanov odnos do človekove simbolnosti, predvsem pa do govornice kot antropološke kategorije, ki opredeljuje človeka kot simbolno bitje.

## 4.5 Človek – simbolno bitje

Človek je simbolno bitje, je bitje znamenj. »Ves svet mu je znamenje v celoti in vseh posameznih pojavih in dogajanju. Ni mu samo ozadje, sredstvo in torišče življenja, temveč mu je obenem znamenje, kažipot, ki ga usmerja, mu določa mesto in mu govori govorico, včasih zelo skrivnostno in nerazumljivo, da jo mora šele z naporom razvozlati« (Trstenjak 1994, 15). Če beseda '*symbollo*' v grščini pomeni 'skupaj mečem, skupaj postavljam', si lahko njen pomen razlagamo tudi tako, da je symbolom prepoznavni znak, po katerem se dva človeka prepoznata. Po Trstenjaku je simbolično bitje torej tisto, ki »s svojim obstojem in smislom meri prek sebe, v bitna območja višjega reda, v katerem dobi šele pravo podobo in končni smisel« (prav tam, 16).



Rajhman poudarja simbolno izražanje, ki more povezati čustva, misli, izkustva in pričakovanja v skupnostno doživetje, ki posamezniku omogoča so-delovanje. To sodelovanje prikaže na praktičnem primeru teološke govorice v liturgiji. »Liturgija mora spet postati izraz krščanskega verovanja. Ne sme biti samo informacija o nekem dogodku, temveč dogodek sam. V bogoslužju se pokaže dejavnost Cerkve kot javna simbolna komunikacija krščanskega izročila. Bogoslužje more na ta način usmerjati, izražati, potrjevati« (Rajhman 1975a, 2). Edini način izražanja se za človeka dogaja v simbolih, med katerimi so na prvem mestu jezikovni simboli, simboli govorice, simboli govora. Teologijo razume kot osnovno enoto komunikacije, ki se srečuje s pojmom besede in po njegovem je v sodobnem svetu beseda Bog vse bolj potisnjena na obrobje in človek tudi o Bogu ne more več govoriti na adekvaten način. Da bi mogli spregovoriti v govorici današnjega časa in prenesti božjo besedo Svetega pisma v življenje posameznika, moramo razumeti simbolno govorico tudi v liturgičnem dogajanju. V tem primeru pa že govorimo o religiozni rabi besede in o njeni moči v vsakdanji rabi.

Kakor sodobne antropološke teorije, postavi človeka in njegovo skrivnost v shemo, ki jo predstavlja triada: srce, jezik, roke. S pomočjo te sheme odkriva človeka, ki s skrivnostjo o svoji biti prodira v zunanji svet s pomočjo govorice, jezika, besede. In če je govorica navzočnost misli v svetu, je smisel v besedi, ki postane zunanja, vidna eksistenca misli. V triado vključuje tudi roke, kar pojasnjuje na ta način, da so roke organ govorice: »Ne le nemi, tudi zdravi ljudje sporočajo z rokami in znamenji, ki so izraz njihovega notranjega razpoloženja. Končno moremo reči, da ves človek govori in da je to, kar običajno razumemo s terminom govorica, jezik, beseda, le del človekove govorice, ki se more izraziti na tisoč načinov in v komunikativnem odnosu do sočloveka sporoča o svojem notranjem svetu« (Rajhman 1975a, 3).

Če gledamo človeka kot celoto, posameznika in osebo, kmalu ugotovimo, da so tudi njegove kretnje odsev celotnega razpoloženja in njegovega notranjega stanja. Prav v tem pa Rajhman vidi nevarnost, da človek sebe ne bi znal več izraziti na drug način kakor preko besede. V tem primeru bi beseda postala mrtva, ker vseh drugih možnosti, ki so človeku dane že po naravi, ne bi znal izkoristiti. Poleg besede človek za svoje izražanje uporablja barvo in višino glasu, različno intonacijo, neobičajni besedni red in

druga sredstva, s katerimi izraža svoja čustva. V vsakdanjem govoru ta sredstva spontano spremljajo človekovo izražanje, drugače pa je, kadar se posameznik znajde v konkretnem okolju in v situaciji, ki ga prisili, da se ji prilagodi tudi s svojim izraznim aparatom. Ni namreč vseeno, kakšna jezikovna sredstva bo izbiral, če želi, da ga bosta sogovornik ali skupina, ki jo nagovori, poslušala, in da se bo lahko v odnosu do drugega potrdil kot oseba, kot subjekt.

#### ***4.5.1 Človek je opredeljen z jezikom***

Človek je kulturno bitje, ki je pogojeno z jezikom. Jezik je človeško sredstvo, v katerem se uteleša Duh in človek po njem spoznava božji nauk. Vprašanje Boga in njegove bivanjske resničnosti se pojavlja vedno v človekovi zavesti in to vsakokrat na način, ki ga človek po svoje določa. Z besedami je sposoben izražati svoja spoznanja, doživetja, občutja, vrednotenja in odločitve. Čim bolj razvito, bogato in obsežno je človekovo govorjenje, tem bolj se kaže njegova duhovnost. Anton Trstenjak pravi, da je človek šele po besedi človek in človek je človeku človek po besedi. (Trstenjak 1977, 66). Človekovo osebno razvitost in zrelost je mogoče presojati po njegovi govorici, ki je največkrat merilo njegove etične zavesti.

Hkrati govorica človeka vzpodbuja k novemu iskanju, odkrivanju in spoznavanju, ustvarjanju in odločanju. Razvoj človeka od otroka in njegove prve smiselne besede, ki jo zna izgovoriti ter se zave njenega pomena, pogojuje in oblikuje razvoj človeka kot osebe. Sposobnost jezikovne komunikacije ga dela »družbeno« bitje, pomen besede in govora se pokaže v pogovoru, v občevanju med osebami, ki si z besedami posredujejo spoznanja, želje, odločitve, doživetja, izkušnje. »Prava človeška komunikacija, pravo izražanje notranjega duhovnega sveta in soudeležba v njem pa so mogoči le z besedami, ki imajo svoj določen smisel in vsebino. Šele pogovor ustvarja med ljudmi pravo občestvo, dajanje in sprejemanje, medsebojno bogatenje in stvariteljsko vzpodbujanje, odkrivanje vedno novih razsežnosti pri sebi in pri drugih /.../ Človek živi v pogovoru in od pogovora med jaz in ti. Beseda, ki jo pove drugemu in jo sliši in sprejme od drugega, ni zanj nič manjšega pomena kot kruh za telesno življenje« (Šuštar 1980, 73). Človek

kot oseba in etično bitje je tako pogojen z možnostjo dialoga in pogovor med jaz in ti ga dela bitje odnosa, kar mu omogoča vsakdanja govorica.

#### *4.5.1.1 Antropologija božje govorice*

Glede na to, da je človek telesna, duševna in duhovna celota, je tudi njegovo verovanje umno dejanje, ki zajema voljo in čustva. Verovanje je celostna drža celotnega človeka kot umnega, čustvujočega, svobodnega in odgovornega nosilca svojih dejanj (Stres 1994, 20). Teologija človeku razlaga božje razodetje in človek Boga sprejema v sedanosti, tako govorimo o človeku in njegovem odnosu do Boga, ki se kaže in izraža v govorici. Zato Rajhman predpostavlja, da se mora božja govorica nenehno prilagajati človekovi, in sicer v neki določeni kulturi in v tistih okvirih, ki jih je človek sposoben ter pripravljen sprejeti. Le tako bo lahko teološka govorica človeku približala božjo, ki je človeku vse bolj odtujena (Rajhman 1978n, 38). Problem odtujenosti je v tem primeru problem komunikacije in ko govorimo o antropologiji teološke govorice, imamo v mislih božjo besedo in njeno vlogo v človeški interkomunikaciji.

Zvezo med govorico v nekem kulturnem prostoru in času ter med teološko govorico je po Rajhmanu mogoče najti v ugotovitvah ameriškega antropologa E. Halla, ki je v svojem proučevanju "nemega jezika" prišel do spoznanja, da največ težav v komunikaciji z ljudmi iz drugih dežel izvira iz nepoznavanja njihovih kultur. Podoben problem pa se pojavi tudi znotraj različnih skupin v isti skupnosti (Hall 1990, 6). Medsebojni vpliv med okoljem in posameznikom, med družbo in njenimi člani, je neprestana napetost in neprestan izziv k prilagajanju. Prilagajanje je potrebno tudi znotraj uporabnikov posameznih jezikovnih skupnosti, predvsem pa med pripadniki različnih govornih skupin znotraj istega jezika, kamor kot posebno skupino lahko uvrstimo tudi teologe. V tem primeru moremo govoriti o teološki govorici kot o lingvistični kategoriji in predmet njene obravnave je jezik v teologiji, pri čemer izključujemo 'božjo govorico'.

#### 4.5.1.2 Jezik z vidika lingvistike

Če gledamo človeka kot ustvarjeno bitje, moramo v njegovem delovanju in dialoški sposobnosti gledati tudi na jezik kot na ustvarjeno kategorijo, ki mu je bila dana, zato ne smemo zanemariti ugotovitev sodobne lingvistične znanosti, ki govorico oziroma jezik obravnava kot kulturno in sociološko kategorijo.

Po W. Humboldtju govorica ni delo, temveč je delovanje in je v neprestani napetosti med posameznim in splošnim. Humboldtova trditev, da »govorica v svoji celoti ni pregledna, popredmetena, od časa do časa se javljajoča tvarina, sprejeti jo moramo kot vedno ustvarjajočo, kjer so zakoni dani, toda obseg in deloma tudi način ustvarjanja uhajata zakonitostim,« je Rajhmanu vodilo za analizo govorice kot antropološke kategorije z lingvističnega vidika. Z najvidnejšimi lingvisti svojega časa se sprašuje, kako je mogoče, da vsak, ki kolikor toliko obvlada jezik, tvori nove stavke, ki jih prej ni govoril in ne slišal, jih razume, čeprav v njegovih možganih obstaja le omejen zaklad besed in ustvarjalnih pravil. Na to vprašanje najde odgovor v ustvarjalni sposobnosti človeške govorice, ki je človek ne more kontrolirati in mu omogoča, da se pojavlja kot bitje, ki se v komuniciranju srečuje z Bogom, z zadnjim 'ti', ki uresničuje posameznikov 'jaz'. Možnost človekove interkomunikacije ga usposablja, da more izraziti tisto, česar sicer ne bi mogel izraziti. Ta človekova sposobnost ni odvisna od stopnje njegovega intelektualnega razvoja, saj se lahko izraža s pomočjo besede, mita o besedi, o sporočilu, o znaku. Mit spreminja vsakdanje besede v besede, ki kažejo več kot svojo vsakdanjost, kažejo na dvojnost, na izrečenost in neizrečenost (Rajhman 1978n, 38). V tej misli naletimo na Wittgensteinovo<sup>28</sup> vzporednico o možnosti neizrečenega: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati« (Wittgenstein 1976, 7). Wittgenstein je prepričan, da je o vprašanju etičnosti in o smislu vsega mogoče samo molčati, da pa je tudi molk zgovoren.

---

<sup>28</sup> L. Wittgenstein, nemški filozof, ki ga Rajhman večkrat navaja v svojih razpravah. Ko je pisal založniku o svoji knjigi *Logično filozofski traktat*, je strnjeno izrazil svojo filozofsko misel o jeziku: 'V predgovor sem hotel dati stavek, ki sedaj tam dejansko ne stoji, ki pa Vam ga pišem, ker Vam bo verjetno ključ: hotel sem namreč napisati, da je moje delo sestavljeno iz dveh delov: iz tistega, ki tukaj je, in iz vsega tistega, česar nisem napisal. Prav ta drugi del je pomemben. Moja knjiga namreč hkrati od znotraj omejuje etičnost, prepričan sem, da jo je, strogo vzeto, samo tako treba omejiti. Mislim, skratka: vse to, kar mnogi danes čvekajo, sem v svoji knjigi utemeljil, kolikor o tem molčim.' (navaja Stres 1994, 191).

Če je molk ena od oblik človeške govorice, že lahko ugotavljamo, da je človek sposoben različnih oblik komunikacije, in to v različnih okoljih: »Zato beseda nikoli ne raste v samoti in iz nje. Besede sprejemamo in jih dajemo. Pri tem seveda ne smemo pretiravati glede vloge jezika v rasti človekove osebnosti, saj bi potem morali govoriti o 'izginotju osebnega', celo o 'smrti človeka', gotovo pa je, da se človek ne more otresti vpliva okolja, ki mu s svojo govorico oblikuje tudi njegov odnos do tega okolja, končno do sveta« (Rajhman 1978n, 39). Ko okolje vpliva na človeka, se sprošča tudi nasprotni pojav, in sicer človek vpliva na okolje, ga oblikuje in se na ta način uveljavlja kot subjekt, kot oseba. Pri tem sam oblikuje tudi govorico v odnosu 'jaz' do 'ti' ter na ta način ustvarja pogoj dialoščnosti, ki pa je znova 'ustvarjena kategorija'.

#### *4.5.1.3 Teološki vidiki človeške besede*

Rajhman na začetku svojega raziskovanja teološke govorice postavi tezo, da obstaja sorodnost med človeško in božjo besedo v njeni notranji vsebini in zunanji obliki, čeprav se formalno božja beseda ne razlikuje od človeške. Ko spregovori o božji besedi, izhaja iz razodetja: »Kriterij za božjo besedo je navdih božjega Duha in sicer tako, da vse, kar je napisano (Sveto pismo) in oznanjano (božje izročilo), predstavlja delo človeka, vendar ima božjo avtoritativno veljavo. Govorimo o razodetju. Govorimo o nezmotljivi besedi. Govorimo končno o nespremenljivi besedi« (Rajhman 1977n, 11). O nespremenljivi Božji Besedi govori dokument o interpretaciji Svetega pisma »Kakor se je podstatna Božja Beseda prilagodila ljudem v vseh pogledih, razen v grehu, tako so se Božje besede, izražene v človeških jezikih, prilagodile človeški govorici v vseh pogledih, razen v zmoti« (CD 87, 9). Podstatna božja beseda so Kristusove besede: »Resnično povem vam«, ki so – mimogrede – 73-krat zapisane v Svetem pismu nove zaveze. Rajhman ob božjo besedo postavi človeško govorico, ki je omejena, spremenljiva, minljiva, kljub temu pa jo lahko postavimo ob božjo, saj se je Bog po njej izrazil in razodel. Na ta način naj bi bila človeška govorica požlahtnjena, saj se božja govorica izrazi tudi mimo razodetja in ni ozko vezana na svetopisemske meje. Ob tej ugotovitvi izrazi pomislek, da je katoliška Cerkev doslej premalo upoštevala vidik besede in na račun poudarjanja zakramentalnega znamenja zanemarjala besedno sporočilo, kar pa je povsem drugače pojmovano v protestantski teologiji. Že eden od

protestantskih imperativov (*sola fides, sola gratia, sola scriptura*), ki govori o »samo Sveto pismo«, nakazuje izjemno izpostavitve besede, in to po Svetem pismu.

#### *4.5.1.4 Človekova religioznost in govorica*

V tesni povezavi govorice in človeka vidi Rajhman poseben pojav, ki ga označi z »anthropologicum«. Govorica je človekov izraz, njegova podoba. Človek je vedno postavljen v »znamenjsko situacijo«, v kateri se znajde hkrati v svojem odnosu do narave in kulture. V tem odnosu je aktiven, njegov dinamičen proces se kaže tudi v tem, da je govorno bitje. Glede na to, da je človek tudi religiozno bitje, pa je mogoče trditi, da se z vsakokratno rastjo v času (zgodovini) človek srečuje s svojo tradicionalno govorico tudi v religioznem območju. V tem pojavu vidi Rajhman nujnost 'ukvarjanja' z religiozno govorico: »V prizadevanju za večje spoznanje v povezavi s kulturnim, ne nazadnje tudi tehničkim razvojem, se človek bori za adekvatno religiozno govorico. Prav občutek, da se ne zavzema za nov izrazni fond na religioznem področju, temveč raje vztraja ob starih, preživelih oblikah, kaže, da je religiozno konservativen in v nasprotju z vsem drugim napredkom zaostaja ter svojih religioznih spoznanj ne izraža v sočasnem jeziku« (Rajhman 1977j, 71). Območje religioznega človeku predstavlja tisto okolje, v katerem se čuti nagovorjenega in mu daje možnost, da sam spregovori ter tako vzpostavi odnos s svojim Bogom. To možnost mu daje okolje religioznega oziroma cerkvenega, zato tudi Cerkev vse bolj poudarja pomembnost besede v človekovi eksistenci, da bi tako utemeljila možnosti evangelizacije in oznanjevanja, ki pa je še vedno odvisna od večkrat dokaj arhaične govorice.

Togost in neprilagodljivost religioznega jezika Rajhmanu predstavlja oviro, ki modernemu človeku onemogoča razumevanje religioznih obredov. Cerkev sicer uveljavlja tradicionalno prakso »zagotovljenih molitvenih obrazcev«, kar pa še ne pomeni, da se, po načelih sodobne komunikacijske teorije in sociologije govorice, lahko učinkovito spoprime s pojmovanjem in čutenjem sodobnega človeka. Teologi naj bi se zavedali, kako nujno je preusmeriti govorico v življenju Cerkev, pri čemer bi morali upoštevati spoznanja »svetnih znanosti« in se v svojem stiku z ljudmi ravnati po praktičnih modelih, ki so na voljo.

#### 4.5.1.5 Prilagoditev vsakdanji govorici

V teološki govorici gre za problem določene prilagoditve vsakdanji govorici in za prevzemanje izraznih možnosti, ki jih le-ta pozna, poleg tega pa tudi za izrabljanje neizraznega dela človeške govorice, kar pomeni, da je tudi religiozna govorica zvrst živega jezika. Rajhman kot vzorec postavi poved: »Bog je vsemogóčen.« Z njo želi ponazoriti, da smo izrekli neko sodbo, ki je verodostojna, toda v poslušalcu sproži dodatne asociacije, ki so že vsebovane v povedi. Odvisno od naglasa, melodije glasu, govornikovih kretenj, pove, da je Bog vendar v svoji vsemogóčnosti tudi 'zame vsemogóč'. Še jasneje je to razvidno pri stavku 'Bog je oče', ker je mogoče izraziti (performativno) stavek v obliki 'Bog je moj Oče'. Slednje nas potrjuje v prepričanju, da je človek simbolno bitje, saj vsak posameznik v točno določenem času in prostoru na svoj način sprejema sporočilo, ki mu je bilo posredovano s pomočjo govorice: sprejema resnico o Bogu.

Tu dobi izraznost neverjetno moč nad posameznikom, ker mu omogoča, da Boga neposredno vključi v svoje osebno življenje. Zveza med človekovim vedenjskim modelom in abstraktno resnico postane odločujoči dejavnik v odnosu Bog - človek. Tudi v takšnih situacijah se človek 'odpre' za več, ki je v njem. Teološka govorica v tem primeru doseže svojo vlogo 'v službi človeka'. Pod tem vidikom tudi teologija postaja praktična, eksperimentalna znanost. 'Beseda se je učlovečila' pomeni, da je tudi teologija prešla preko rubikona izvenčloveške samozadostnosti v svet ortopraksije in se tako samo sebe obogatila (Rajhman 1977j, 72). Človeka znova postavi v odnos, in to ne samo v odnos, v katerem se le-ta znajde nasproti Bogu, temveč tudi v odnos med vedenjskim modelom, kar v tem primeru predstavlja izrečena poved o obstoju Boga in abstraktna resnica, da je Bog (moj) Oče.

#### 4.5.1.6 Človek v odnosu

Ko govori o človekovi odprtosti za tisto več, kar je v njem, na to naveže odprtost pokoncilске Cerkev, ki je stopila iz svojega zaprtega kroga v svet in pokazala, da hoče biti za vse odprta. Ta odprtost pomeni, da Cerkev mora spremeniti tudi svoj besednjak, predvsem v ključnih besedah, kot je »odrešenje«. Navezanost na tradicijo ne more biti

ovira za »prevajanje« bibličnega izraza v vsakdanjo govorico. Odrešenje vedno pomeni govorico in človeka, ki govori o njem. To pa je vedno človek v odnosu, in sicer človek, ki živi v konkretni situaciji in prihaja iz nje obremenjen z njeno govorico.

V podajanju vsebine, ki se nanaša na odrešenje, je odločilnega pomena način, kako to vsebino izrazimo z besedami. Rajhman zapiše: »Uspešnost odrešenjskega dela bo pač vedno odvisna od sposobnosti posameznika, da bo spregovoril v govorici svojega časa. Zato nikakor ni nujno, da ohranimo besedo 'odrešenje', nujno pa je, da govorimo o odrešenju. Toda tu velja: 'Povej mi, kako govoriš in morda boš mogel razumeti vsaj malo, kako se 'odrešenje' izraža v tem, kar poveš.' Končno ni odločilno, koliko 'pobožnih besed' uporabiš, ampak koliko položiš v svoje besede tistega, kar živi v tebi« (Rajhman 1977j, 72). V ponazoritvi odnosa med podajajočim in podanim, ki se odraža v teh njegovih besedah, poudari pomen življenja po evangeliju in iz tega izvirajočo govorico oznanjevalca, ki lahko prepriča šele takrat, ko govori »živeti evangelij«.

V sklepu razprave o teoloških vidikih človeške govorice Rajhman zapiše, da bo moral vsak poskus raziskave teološke govorice v slovenskem prostoru poleg prevrednotenja teoloških izrazov iskati povezave predvsem med življenjem oznanjevalca in njegovo govorico. Prav tako pa bi morali v teološko govorico prenesti nesakralne besede, da bi tako ljudem na nov (spremenjen) način približali večne (nespremenjene) evangeljske resnice, saj je evangelij eminentna božja beseda. Spremenljivost teološke govorice mu je prav dokaz za nespremenljivost najbitnejših evangeljskih danosti, ki jih človek črpa iz govorice Svetega pisma ali biblične govorice.

#### ***4.5.2 Biblična govorica***

Sveto pismo je izhodišče vsega govorenja o govorici, o besedi, o človekovi pogojenosti z govorico. Posebej nas na to opozarja nova zaveza: »V začetku je bila Beseda« (Jn 1,1). »Z vsemi besedami Svetega pisma izreka Bog eno samo besedo, svojo edino besedo, v kateri izreka sebe v vsej celoti« (KKC 102). »Vse Sveto pismo je ena sama knjiga, in ta ena knjiga je Kristus, kajti vse Sveto pismo govori o Kristusu in vse Sveto pismo se v Kristusu izpolnjuje« (KKC 134). V Svetem pismu se beseda »beseda« pojavi



329-krat v osnovni obliki, medtem ko se v njenih izpeljankah (besed\*) pojavi 1507-krat, in to 1111-krat v stari zavezi in 396-krat v novi zavezi.

Etimološki izvor besede, ki jo uporabljamo v slovenskem jeziku za »besedo«, izhaja iz starocerkvenoslovanskega izraza besěda, kar pomeni (po)govor, torej govor med dvema osebama, ki se po-govarjata. Tudi v drugih slovanskih jezikih je pomen enak, podoben: hrv. – bessjeda = svečan govor; rus. – besěda = pomenek, predavanje; češ. – beseda = pogovor, klepet, zabava, čitalnica. V praslovanščini se je izraz besěda 'pogovor' domnevno razvil prek pomena 'pogovor skupaj sedečih ljudi' (be = skupaj, sed- = sedeti, torej sedenje skupaj). Od tod upravičeno sklepamo, da že izraz sam pomeni neko dogajanje, dejanje ali proces med dvema osebama, med ljudmi in je torej najizrazitejši izraz dialošnosti.

Beseda se v sintagmi Gospodova beseda pojavlja 121-krat in 16-krat v sintagmi Božja beseda. Gospodova ali božja beseda v stari zavezi največkrat nastopa v osebni obliki, saj SSP v največ primerih navaja: »Gospodova (božja) beseda se je zgodila,« medtem ko Dalmatinova Biblija 1584 v istih primerih navaja: »Gospodova (božja) beseda je pristopila.« Pristopiti pa po SSKJ pomeni »stopiti h komu«, torej lahko trdimo, da dejanje besede v izvornem pomenu ni odvisno od človeka temveč od Boga, saj je pobuda pri Bogu in naslovljenec je človek. Torej odnos besede med Bogom in človekom v izvorni obliki nastaja samo v tej smeri: Bog – človek, šele kasneje se ta odnos obrne v smer: človek – Bog.

Prva navedba: »gospodova beseda« se v stari zavezi pojavi v 1 Mz 15,1, pri čemer sintagma sama nadomešča poved 'Bog je dejal': »Po teh dogodkih se je Abram v videnju zgodila Gospodova beseda, rekoč: 'Ne boj se, Abram! Jaz sem tvoj ščit, tvoje plačilo bo zelo veliko'« (1 Mz 15,1).

V novi zavezi se »beseda« pojavi prvič iz človeških ust, in to pri Mt 2,9, ko so modri napoteni na kraj, kjer je rojen Jezus, učlovečena Beseda: »Po kraljevih besedah so se modri odpravili na pot; in glej, zvezda, ki so jo videli vziti, je šla pred njimi, dokler ni obstala nad krajem, kjer je bilo dete« (Mt 2,9). Takoj za tem v novi zavezi spregovori Janez Krstnik »z besedami: ' Spreobrnite se, kajti približalo se je nebeško kraljestvo!'«

(Mt 3,2) in v tretjem primeru spregovori Jezus: »On pa je odgovoril: 'Pisano je: Človek naj ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust'« (Mt 4,4).

Na koncu nove zaveze je v Razodetju znova poudarek na 'besedi', ki pričuje o Jezusu Kristusu, razodeti Božji besedi: »Razodetje Jezusa Kristusa, ki mu ga je dal Bog, da bi pokazal svojim služabnikom, kar se mora vsak čas zgoditi. Sporočil ga je po svojem angelu svojemu služabniku Janezu. Ta je pričeval za Božjo besedo in za pričevanje Jezusa Kristusa: za vse, kar je videl. Blagor tistemu, ki bere, in tistim, ki poslušajo besede tega prerokovanja in izpolnjujejo, kar je zapisano v njem!« (Raz 1,1-3)

Če sklenemo z navedbo v Razodetju: »Jaz sem Alfa in Omega, govori Gospod Bog, on, ki je, ki je bil in ki pride, vladar vsega« (Raz 1,8), lahko potrdimo moč biblične govornice v božji besedi, ki je namenjena človeku.

Samostojna uporaba besede 'beseda' kot samostalnika v človekovi komunikaciji zahteva neko dopolnilo oziroma razširitev, da bi lahko izrazili dogajanje. Besede namreč moramo govoriti, šele takrat lahko nastane govor ali govorica, ki jo v najosnovnejši obliki zamenjujemo tudi z izrazom jezik. Etimološki izvor besede govor, govorica v slovenskem jeziku prav tako izhaja iz praslovanske govorъ, ki je izpeljanka iz indoevropskega korena 'guou-', kar pomeni klicati, vpiti; v stari visoki nemščini gikewen pomeni klicati, imenovati. Tudi izraz 'govor, govorica' predstavlja poimenovanje dejanja ene osebe do druge, dogajanja med dvema osebama in je torej izraz odnosa, dialošnosti.

V stari zavezi se koren besede govor\* pojavi 2621-krat, medtem ko se 26-krat pojavi koren za govorico (govoric\*). Sprva je z govorico poimenovan jezik, ki ga je poznala vsa zemlja – vsak človek, že v prvi Mojzesovi knjigi: »Vsa zemlja je imela en sam jezik in isto govorico« (1 Mz 11,1). To pomeni, vsi ljudje, vsak človek na zemlji je poznal isto govorico, in sicer človeško govorico, v kateri je bila človeku zaradi njegove svobodne volje odprta pot, da si ustvari zemljo 'po svoji podobi'. »Glej, eno ljudstvo so in vsi imajo en jezik, in to je šele začetek njihovega dela. Zdaj jih ne bo nič več zadržalo; kar koli bodo hoteli, bodo naredili« (1 Mz 11,6). V to stanje je posegel Bog s svojo govorico: »Dajmo, stopimo dol in tam zmešajmo njihov jezik, da ne bodo več razumeli govornice drug drugega!« (1 Mz 11,7). Tako je v 'babilonski zmešnjavi jezikov'

po tem, ko je človek jedel od 'drevesa dobrega in hudega' (1 Mz 3,6), nastala največja katastrofa za človeka: Bog je pomešal človekovo govorico (jezike), tako da je govorjenje postalo brez pomena in smisla, brez možnosti vzpostavitve dialoga.

Odslej človek ni več razumel govorice drugega človeka, njegova komunikacija je bila otežena. Tudi izraz sam je v nadaljnjem pojavljanju dobil prizvok grešnega, negativnega v človeku: »Ne raznašaj lažnive govorice; ne podajaj roke krivičniku, da bi krivo pričeval!« (2 Mz 23,1). Vendar že prerok Jeremija poziva človeka, naj se ne ustraši negativnega ob besedi govorica, saj je to le izraz človeškega, pri čemer dopušča poseg božjega, ko računa na dobro v človekovem srcu: »Vaše srce naj se ne plaši, ne bojte se, ko se govorica širi po deželi; eno leto kroži ta govorica, naslednje leto druga govorica. Nasilje je v deželi in vladar je proti vladarju« (Jer 51,46). »Izprašaj svojega prijatelja! Kajti pogosto gre za obrekovanje. Ne zaupaj vsaki govorici!« (Sir 19,15). Človek je po padcu v greh zaznamovan v govorici, kar se kaže v dialogu in v medčloveških odnosih.

Vendar možnost človekovega dialoga v horizontali in v vertikali ni dokončno onemogočena. Kmalu na začetku nove zaveze se beseda 'govorica' pojavi v prijaznejši luči: »V tistem času je četrtni oblastnik Herod slišal govorice o Jezusu« (Mt 14,11). Govorica v tej zvezi pomeni napoved nečesa novega, naznanilo novega Človeka, ki bo človeka odrešil zaradi njegove odločitve za 'hudo', za greh. V novi zavezi se problem pomešanih jezikov »razreši« z binkoštnim dogodkom. »Prikazali so se jim jeziki, podobni plamenom, ki so se razdelili, in nad vsakim je obstal po eden. Vsi so bili napolnjeni s Svetim Duhom in začeli so govoriti v tujih jezikih, kakor jim je Duh dajal izgovarjati« (Apd 2,3-4). Ko se je človek ob drevesu dobrega in hudega svobodno odločil za 'hudo', mu je po odrešenju ostala možnost odločitve za dobro. Kristus je človeka s svojo daritvijo na križu odrešil in mu na novo vzpostavil dialog, in to dialog po svoji zapovedi ljubezni.

#### *4.5.2.1 Ustvarjalna moč biblične govorice*

Rajhman svari pred človekovo skušnjavo, da bi izenačil stvarnost s svojo govorico, ker lahko prav to še poveča razdaljo med njim in stvarnostjo. Celotno Sveto pismo se nenehno bori proti malikovanju in nerealni podobi sveta, ki nastaja v človeški govorici.

Na številnih mestih govori o ustvarjalni moči Božje besede, ki je naproti človekovi avtoritativna, neizpodbitna, nanjo se človek lahko dokončno zanese. Sveto pismo prinaša božjo besedo kot ustvarjalno, delujočo: »Bog je rekel: 'Bodi svetloba!' In nastala je svetloba ... (1 Mz 1,3-29); Gospod pa je rekel Mojzesu: 'Je mar Gospodova roka prekratka? Zdaj boš videl, ali se bo moja beseda zate uresničila ali ne' (4 Mz 11,23); Naj se torej zdaj izkaže, kako velika je tvoja moč, Gospod, kakor si govoril (4Mz 14,17); Bog ni človek, da bi lagal, ne sin človekov, da bi se kesal. Ali morda reče in ne stori, govori in ne izpolni? (4 Mz 23,19); Tudi nobena beseda od vsega dobrega, kar je gospod govoril v prid Izraelovi hiši, ni ostala neizpolnjena; vse so se izpolnile (Joz 21,45); Glejte, jaz danes nastopam pot vse zemlje. Spoznajte torej z vsem srcem in z vso dušo, da ni izpadla niti ena beseda od vseh dobrih besed, ki vam jih je govoril Gospod, vaš Bog. Vse so se izpolnile in niti ena beseda ni izpadla (Joz 23,14); Kajti kakor pride dež in sneg izpod neba in se ne vrača tja, ne da bi napojil zemljo, jo naredil rodovitno in brstečo, dal sejalcu seme in uživalcu kruh, tako bo z mojo besedo, ki prihaja iz mojih ust: ne vrne se k meni brez uspeha, temveč bo storila, kar sem hotel, in uspela v tem, za kar sem jo poslal (Iz 55,10-11); Z gospodovo besedo so bila narejena nebesa, z dihom njegovih ust vsa njegova vojska (Ps 33,6); Poslal je svojo besedo in jih ozdravil, potegnil jih je iz njihovih jam (Ps 107,20); Kdo je tisti, ki je rekel, in se je zgodilo, ne da bi Gospod zapovedal? (Žal 3,37); Sin, odpelji svoje otroke in se čimprej preseli v Medijo! Zakaj verjamem Božji besedi o Ninivah, ki jo je izrekel Nahum: Vse se bo izpolnilo in prišlo nad Sur in nad Ninive, vse, kar so napovedovali Izraelovi preroki, ki jih je Bog poslal, vse se bo uresničilo, nobena beseda ne bo izzvenela v prazno, vse se bo zgodilo ob svojem času, in v Mediji bo bolj varno kakor v Asiriji in Babilonu. Zato vem in verjamem, da se bo vse, kar je Bog napovedal, izpolnilo in zgodilo in da nobena beseda ne bo padla v prazno (Tob 13,4); Bog očetov in Gospod usmiljenja, ki si vse naredil s svojo besedo (Mdr 9,1); Tako naj bi tvoji sinovi, ki si jih vzljubil, Gospod, razumeli, da človeka ne more nahraniti pridelek zemeljskih sadov, temveč da tvoja beseda ohranja tiste, ki vate zaupajo (Mdr 16,26); /.../ je tvoja vsemogočna beseda iz nebes, s kraljevskega prestola, kakor srepogled bojavnika poletela v sredo pogubi izročene dežele (Mdr 18,15); Zdaj se bom spomnil na Gospodova dela, pripovedoval bom to, kar sem videl. Na Gospodove besede so nastala njegova dela (Sir 42,15); On je odsvit njegovega veličastja in odtis njegovega obstoja, z besedo svoje moči nosi vse (Hebr 1,3); Po veri spoznavamo, da so bili svetovi urejeni z

Božjo besedo, tako da je to, kar se vidi, nastalo iz tega, kar se ne kaže (Hebr 11,3); Sami hočejo, da jim ostane skrito, da je nebo obstajalo že zdavnaj in da zemlja po Božji besedi obstaja iz vode in prek vode. Sedanje nebo in zemljo pa ista beseda hrani za ogenj, ohranja ju za dan sodbe in pogubljenja brezbožnih ljudi (2 Pt 3,5,7).

Bog v Svetem pismu človeka nenehno opozarja, da je drugačen od njegovih predstav. V Stari zavezi ga nenehno opominja na moč in odločujočo vlogo svoje besede, od katere je odvisen ves njegov obstoj. V Novi zavezi se ta odnos obrne. Kristusova smrt na križu pomeni za kristjana začetek medsebojne komunikacije. Razumeti in sprejeti Kristusovo trpljenje, pomeni razumeti lastno bivanje in predvsem razumeti lastno govorico. Rajhman je prepričan, da »kakor Bog ustvarja človek s svojo besedo najprej sebe, potem v neštivilnih medsebojnih odnosih svet in ljudi, tako rekoč v vsaki njegovi besedi je skrita ustvarjalna moč, vsaka beseda ima nadih vstajenja, zmage življenja nad smrtjo. V vsakem pogovoru je vstali Kristus, ki je 'sredi med'« (Rajhman 1978a, 83). Jezik teologije ali teološka govorica sloni na bibliji, vendar svoje motive črpa tudi iz moderne lingvistične znanosti. J. Rajhman dopušča možnost, da šele s pomočjo moderne lingvistike lahko na novo odkrivamo bogastvo biblije in interkomunikacijskih možnosti, ki jih ima krščanstvo, pa jih doslej morda ni znalo izkoristiti, da bi oznanilo svetu Boga v novem jeziku, nato pa tudi sicer pomagalo človeštvu, da bi našlo stik s svojo izgubljeno razsežnostjo, z razsežnostjo človeške govorice.

#### *4.5.2.2 Človek v odnosu do biblične govorice*

Ko smo nakazali mesto in pomen samih izrazov beseda in govorica v Svetem pismu ter nakazali ustvarjalno moč biblične govorice, se moramo znova vrniti k Rajhmanovemu pogledu na sposobnost človekovega dojetanja božje in človeške govorice. Rajhman trdi, da se Bog že od bibličnih časov dalje prilagaja sposobnosti človekovega dojetanja božje in človeške govorice, zato pa se mora božja govorica nenehno prilagajati človekovi, in sicer v neki kulturi in v tistih okvirih, ki jih je človek sposoben in pripravljen sprejeti, le tako bo lahko teološka govorica človeku približala božjo, ki je človeku vse bolj odtujena (Rajhman 1987n, 38).

Že v prvih stoletjih krščanstva je bilo mogoče spoznati Boga v Jezusu Kristusu samo prek Svetega pisma, stik z Bogom pa doseči prek molitve. Človek je vedno potreboval neko izkustvo, da bi na ta način mogel doživljati Boga. Izkustvo pa si je lahko pridobil le prek pripovedi o Bogu in to pripoved je našel v Svetem pismu. Biblična govorica je v vseh časih in okoljih živa, če jo govorec postavi 'ob pravem trenutku na pravo mesto'. Odvisno od življenjske situacije je Biblija vir in norma teološke govorice. Rajhman v svoji razpravi *Teološka govorica in sodobni človek* opozarja na pomen govorice v sodobni družbi, ki vse bolj izstopa, in ki se ga vse bolj zaveda tudi teologija, ko v središče svojih obravnav postavlja človeka in ob njem poudarja pomen človekovih izraznih sredstev: »Božja beseda je namreč tudi človeška; božjo besedo moremo razumeti v njenih globinah šele tedaj, ko odkrijemo človeško besedo v njenih zadnjih danostih« (Rajhman 1978n, 35).

Začaran krog, v katerega je ujet človek v svojem sprejemanju 'božje govorice', se vrti okoli odločitve med vero in razumom in v zgodovini krščanstva se je človek nagibal zdaj k enemu, zdaj k drugemu izraznemu sredstvu, da je najprej sprejemal in nato izražal svoj odnos do Boga. Če je v obdobju sholastike prevladoval razum, je v obdobju mistike človek na povsem drugačen način izražal svoj notranji svet: »Prav razlika med logiko razuma in ne-logiko mistike je bila vidna v rabi izraznih sredstev. Ko je govorica sholastičnega teologa bila povsem odtujena življenju in ni nagovorila preprostega človeka, se je mistična govorica hranila iz vsakdanje govorice« (Rajhman 1978n, 45).

#### *4.5.2.3 Izrazna moč mistične govorice*

Izrazno moč mistične govorice je mogoče prepoznati v delih pomembnih avtorjev, ki so svojo govorico črpali iz vsakdanje govorice in govorice Svetega pisma. Božja govorica se vedno znova skuša učlovečiti. Prav v slednji naj bi bila moč religiozne govorice, ki je utemeljena na izkustvu Boga. Rajhman opozarja na nevarnost, da lahko teološka govorica s svojim znanstvenim aparatom tudi zatemni razodeto resnico, vsakdanja 'praktična' govorica pa lahko to resnico človeku približa na njemu sprejemljiv način. Odrešenjsko poslanstvo Cerkve, v katerem se odraža izkustvo Boga, je, na primer, sodobnemu človeku mogoče približati z zgledom življenja Cerkve v sodobnem svetu. Ta naj bi za začetek vse premoženje podarila potrebnim in na ta način bi njena beseda

dobila nov poudarek ter novo moč. V tem primeru bi ljudje na nov način spregovorili božjo besedo in z njo spremenili svet. »To bo nova govornica, morda bo to nereligiozna, vendar vedno osvobajajoča in odrešujoča, kot je bila Jezusova beseda« (Rajhman 1978n, 47). Z izkušnjo vsakdanje (profane) govornice in z izkušnjo biblične govornice moremo spoznati, da se božja beseda vedno znova hoče učlovečiti in to je živa, sodobna, vsakdanja, morda kdaj tudi nereligiozna govornica.

#### *4.5.2.4 Beseda v liturgiji*

Na pastoralnem tečaju leta 1975 Rajhman spregovori o besedi v liturgiji. Tukaj strne teoretična izhodišča o govornici in jeziku ter jih aplicira na konkretno okolje liturgičnega slavja, pri katerem je na poseben način prisotna teološka govornica v obliki besednega bogoslužja. Izhaja iz pokoncilске liturgične krize, ko je Cerkev prenesla v življenje koncilске liturgične smernice, ni pa 'mrtvi črki vlila duha.' V razpravi, ki jo sicer začinja v pastoralnem duhu, se opredeli za nujnost upoštevanja komunikacijske teorije in sociologije govornice, ki pomagata razjasniti človekov odnos do molitve in do liturgičnega slavja (Rajhman 1975a, 1). Ni namreč vseeno, v kakšnem razpoloženju je človek, ki se udeležuje liturgičnega slavja. V svojem notranjem doživljanju se odziva najprej na besedno bogoslužje, ki ga šele poveže v evharistični daritvi. Posameznik bo pri maši spontano sodeloval, če bo na neprisiljen način vključen v občestvo vernikov. In če bo neprisiljen vstopil v 'krog darovalcev', bo spregovoril v skupni govornici vseh navzočih. Ta govornica pa ne more biti predpisana, temveč mora biti izraz skupnega notranjega doživetja v občestvu. Cerkev mora spregovoriti v jeziku današnjega človeka in koliko bolj bo upoštevala to načelo, toliko bolj se mu bo približala.

#### *4.5.2.5 Višja kulturna raven religiozne govornice*

Rajhman v praktični uporabi religiozne govornice opozarja na rabo žargona, ki lahko »žlahtno besedo poniža v ceneno blago«. Človek v nekaterih okoljih za izražanje svojih miselnih vzorcev uporablja žargon, religiozna govornica pa se dviga nad žargonsko in na ta način se žargonske posebnosti kultivirajo, seveda pa se s kultiviranjem te govornice kultivira tudi človek. Ko se človek v svoji religiozni govornici srečuje z besedo o Bogu, se z njo srečuje na višji kulturni ravni. Ne da bi omenili narečje in pogovorni jezik,

moramo v zvezi z religiozno govorico, s katero se srečujemo v liturgiji, poudariti, da je beseda v teologiji in v Cerkvi bila v glavnem vedno na ravni kultiviranega zbornega jezika. To lahko trdimo za slovenski prostor, medtem ko nekateri drugi narodi še danes poznajo nekatere liturgične obrede v narečju. Tako moremo pritrditi Rajhmanu, ko pravi: »V govorici, ki nastaja v določenih kulturah, določenih situacijah, je tudi že religiozna komponenta, ker je človek pač religiozno bitje. Zato moremo govoriti, ko govorimo o religiozni govorici, le o semantičnem odnosu do objekta religije. Ne govorimo o posebni govorici religije, temveč o posebnem načinu govorne rabe« (Rajhman 1975a, 4). Religiozna komponenta v govorici torej dvigne jezik na višjo kulturno raven, govorec – človek, ki je nosilec tega jezika, pa se z njo poistoveti in se sam prav tako dvigne na višjo kulturno raven, kar ga duhovno obogati

#### *4.5.2.6 Izrazno in neizrazno v religiozni govorici*

V religiozni govorici človek marsičesa ne more izraziti na enak način kot v profani govorici in Rajhman izpostavi razliko med izraznim in neizraznim delom religiozne govornice ter njene strukture (Rajhman 1975a, 4). Z vnaprej oblikovanimi miselnimi zvezami človek razlaga verske resnice in podaja dogmatični nauk - pri tem uporablja znanstveni jezik (lahko bi dejali teološko govorico v ožjem smislu). Z njim pojasnjuje objektivne stavke, ki so posredno ali neposredno v odnosu do Boga in izražajo to, česar ni mogoče izraziti v vsakdanji govorici, na primer: »Bog je ustvaril svet, Jezus je vstal.« Človek prek teh stavkov sprejema objektivno resničnost, njihova vsebina pa ga zavezuje, da jim verjame in da to objektivno resničnost brezpogojno sprejema.

V neizraznem delu religiozne govornice se srečujemo s pojavom, ko se neizrazno ne more kazati v besedni govorici. Poslušalec je lahko pod vplivom govorca, ki ga nagovori, da bi sprejel določen način življenja, povezan z Bogom. Če naj bo govorec prepričljiv, mora znati uporabiti vsa sredstva govornice, ki bodo poslušalca privedla do popolnega sprejemanja drugačnega načina življenja. Da bi poslušalec prišel do osebnega odnosa z Bogom, mu mora govorec približati življenjske situacije, v katerih pride do izraza dej čudenja, strahu, hvaležnosti, veselja. Z vsemi temi izraznimi sredstvi religiozna govorica »odpre božji svet v različnih modelih«.



O različnih modelih religiozne govornice spregovori tudi A. Stres, ko ugotavlja, da gre pri vseh modelih v prvi vrsti za približanje objekta religije človeku, pri čemer se ta v izraznem (opisnem) delu sprašuje, kaj je resnično in kaj napačno, v neizraznem (neopisnem) delu religiozne govornice pa se vpraša, ali je uspel ali ni uspel. V tem odnosu ne gre samo za relacijo človek - Bog, temveč tudi za medosebno relacijo. Človek ni torej samo odprt neskončnosti, ampak je ta odprtost zaznamovana z medosebnostjo. Potek odnosa do sveta, ki se navidezno dogaja samo na opisovalni (delokucijski) ravni jezika, je nepojmljiv zunaj okvira nagovora (alokucije), kjer je vključen kot koreferenca. Drugi, ki se sooča z menoj, ni vključen v celoto izražene biti. Pojavlja se za celotnim združenjem biti, kot tisti, kateremu izražam, kar izražam (Stres 1994, 279).

Ob izrazni in neizrazni podobi religiozne govornice Rajhman sklene, da je življenjsko pomembnejša plat besede dostikrat zakrita in da jo more odkriti le tisti, ki se poda na ozko pot iskanja Boga. V tem iskanju se človeku šele razkrijejo resnični pomeni in resnične vsebine posameznega stavka ali besede. V religiozni govornici gre za govorni odnos do objekta religije, ki se izraža v govornih slikah in simbolih. Osrednji govorni simbol pa je v krščanstvu podoba križa in vstajenja. Ta simbol omogoča, da »moremo opisati dogodek križa in vstajenja, hkrati pa ne moremo opisati, temveč le dialektično doumeti, kaj za nas pomenita križ in vstajenje. Ker smo se pri Jezusu naučili njegove govornice, ki seže preko smrti, in se s smrtjo ne konča, smo na meji nečesa, kjer zmoremo tudi o človeku drugače govoriti« (Rajhman 1975a, 5). Govornica o križu in govornica o človeku je izražena v dvojnem odnosu. Gre za resničen odnos do sveta, v katerem je govornica nastala, in v drugotnem pomenu za objekt religije, ki pa prevladuje nad besednim pomenom. Posredni pomen je v tem primeru globlji od dejanskega.

Neizrazni (neopisni) del govornice omogoča, da na njem človek zida svoj svet in odnos do Boga postaja v tej govornici povsem drugačen kakor v izraznem (opisnem) delu, ki je v razsežnosti vere zgolj religiozna informacija. V tem kontekstu Rajhman izpostavi neizrazni del biblične govornice in svoja spoznanja prikaže na praktičnem primeru, ko biblična govornica prehaja v liturgično. Svetopisemski tekst se, na primer, mora posodobiti, da bi zaživel pred sodobnim vernikom in mu dal tisto, kar je bil za človeka v bibličnem času, obenem pa mora ohraniti patino svojega časa. Zavrača mnenje, da je

treba Sveto pismo tako preliti v človeško govorico, da postane naša last, da od njene patine izgine vse, kar kaže na njeno globoko starost. To bi po njegovem ne bila več Biblija, temveč knjiga za duhovno branje. Zato je tudi v prevodu treba upoštevati duha, ki ga je svetopisemski pisatelj položil v besede svojega teksta in v liturgični rabi izrabiti biblične resnice, saj je v biblični besedi skrita posebna moč.

#### *4.5.2.7 Govorica skupnosti ali občestva*

Ker se v liturgiji človek srečuje z božjo besedo v posredovanju svetopisemskega besedila in homilije, je toliko bolj pomembno, da je ta govorica ustrezna: »Za obstoj neke skupnosti, ki se zbira okoli oltarja, je značilno predvsem, da ima skupno govorico, se pravi, nadalje, da ima ali da je oblikovala v samem procesu zbiranja način komunikacije, ki vsem ustreza. V vsaki skupnosti bi se morale ponoviti prve binkošti, ko je vsak v svojem jeziku (torej na sebi najbolj adekvaten način) podoživel binkoštni dogodek« (Rajhman 1975a, 7). Z ustrezno govorico je v homiliji mogoče približati sodobnemu človeku tudi neizrazni del biblične govornice in od besednega bogoslužja pripeljati občestvo v evharistijo.

V tej zahtevi Rajhman izhaja iz koncilskih dokumentov, da naj »bodo v določenem številu let ljudem prebrani odličnejši deli svetega pisma«, ob njih pa naj se »razlagajo verske skrivnosti in pravila krščanskega življenja« (B 2-51,52). Ni še imel na voljo sodobnih papeških dokumentov, iz katerih je mogoče razbrati enak pristop k rabi jezika v posredovanju bibličnega besedila v liturgiji, predvsem ko gre za ponazoritev biblične interpretacije s filozofsko hermenevtiko P. Ricoeura, ki je med drugim trdil, da božja beseda najdeva svoj polni pomen, samo kadar se združuje s tistimi, h katerim se obrača: »Verski jezik Svetega pisma je simbolni jezik, ki 'daje misliti', jezik, v katerem ne nehamo odkrivati bogastva pomena, jezik, ki je usmerjen v presežno stvarnost in hkrati spominja na globinsko razsežnost njenega bitja« (CD 87, 63).

V sklepu razmišljanja o govornici v liturgiji J. Rajhman poudari, da je poslanstvo duhovnikov v resnici odvisno od rabe besede, ki ima osrednjo vlogo v oznanjevanju. Pri tem je zelo pomemben tudi oznanjevalec kot nosilec besede. Ta mora biti s svojim načinom življenja oznanjevalec božjega življenja in živeti mora z evangelijem: »Budil

bo in potrjeval vero le tedaj, če bo njegov govorni dej izraz njegovega načina življenja« (Rajhman 1975a, 11). Tako pa znova opozori na posameznika kot osebo, v tem primeru osebo v vlogi duhovnika, ki v medosebni komunikaciji odigra pomembno vlogo nosilca sporočila. Ta s pomočjo ustrezne govorice vzpostavlja dialog s poslušalcem – vernikom in na poseben način vzpostavlja razmerje med svetom in transcendenco.

V preučevanju teološke govorice je Rajhman v sedemdesetih letih, ko je Cerkev na Slovenskem začela živeti svoje polno pokoncilsko življenje, nakazal nekatere poti, ki so vodile od tradicionalne govorice arhaičnih izrazov k sodobni teološki govorici, ki se je že začela posodabljati, in je v svojem izrazu skušala najti pot do človeka na bolj direkten način. Da bi lahko spravi v življenje sodobno teološko govorico, bi se teolog moral seznaniti tudi s sodobnimi izsledki lingvistične znanosti, s pomočjo katere bi lahko s pridom uporabil jezikovne zakonitosti tudi v teologiji. Natančno preučevanje zgodovinskega razvoja slovenske teološke govorice je zanj nujno potrebno, če hoče posodobiti sporočilo, ki ga prenaša svojim poslušalcem, predvsem, kadar gre za oznanjevanje.

Ob govorici je treba upoštevati širše dejavnike, med katerimi Rajhman na prvo mesto postavlja odnos govorečega do sogovornika. Če ne spremeniš svojega odnosa do sogovornika, če ga ne poslušáš z ljubeznijo, z osebno prizadetostjo, ne moreš upati, da ga bo spremenil tisti, ki te poslušá in mu želiš prenesti sporočilo. V tej zahtevi se znova obrača k človeku kot osebi, kot nosilcu dialoškosti, s čemer je pogojen v svojem odnosu do Boga in do so-človeka.

### ***4.5.3 Govorica kot orodje komunikacije***

Govorica nam pojasnjuje položaj človeka znotraj govora in jezika, predvsem pa pomeni orodje komunikacije. Rajhman postavi človeka v njegovo družbeno in kulturno okolje, ki ga pogojuje kot subjekt tega okolja. »Kakor se tesno vpleta govorica v svoje kulturno okolje in iz njega živi, tako moremo spet reči, da se razodeva napredek v neki družbi le v neprestanem boju z govorico, ki utesnjuje, čeprav tudi pogojuje vsakokratno trenutno stanje neke kulture, neke skupine, ki se preko nje (govorice) med seboj sporazumeva. Glede na to, da govorica živi skupaj s človekom, je njegov izraz, njegova podoba. Po

njej se človek razodeva v svojih najglobljih, tudi nezavednih globinah. Prav zato pa moremo govoriti o filozofiji govora (jezika), brez nje skoraj da ne obstaja znanost o jeziku« (Rajhman 1977j, 71), hkrati pa brez vedenja o filozofiji človekove govorice ne moremo govoriti o antropologiji le-te. Rajhman je v prikaz teoloških vidikov človeške besede vključil nujnost poznavanja filozofije jezika, hkrati pa je postavil človeka kot odnosno bitje, ki ga pogojuje govorica njegovega okolja, in ki v tem okolju uporablja govorico kot orodje komunikacije.

Z vidika splošne lingvistike se govorica postavlja v funkcijo orodja, in to vedno, kadar lahko z njo nekaj prenesemo kot sporočilo, ukaz, željo ter pri sogovorniku izzove ustrezno vedenje. Torej ima funkcijo posrednika v komunikaciji, le-ta pa poteka med sporočevalcem in sprejemnikom. V govorici se človek vzpostavi kot subjekt. Po Benvenistu<sup>29</sup> »nikoli ne bomo našli človeka, ki je ločen od govorice, in nikoli ne bomo videli, kako jo je iznašel. Nikoli ne bomo našli človeka, ki je omejen le na samega sebe in si beli glavo s tem, da bi ustvaril eksistenco drugega. To, kar najdemo v svetu, je govoreči človek, človek, ki govori z drugim človekom in sámo definicijo človeka nam pokaže prav govorica« (Benveniste 1988, 281).

Govoreči človek je, teološko gledano, ustvarjeni človek, ki je podoba svojega Stvarnika. Z njim govori, ko se mu odziva v svojem miselnem, religioznem svetu, torej komunicira s svojim Stvarnikom. S tega vidika moremo pritrditi lingvistični teoriji, in to v smislu, da v stvarstvu lahko govorimo o človeku samo takrat, ko govorimo o »govorečem« bitju, bitju odnosa in komunikacije. Ko govori o komunikaciji, É. Benveniste izpostavi subjektivnost v govorici, ki povzroči samozavedanje prek skušnje nasprotja: »Jaz uporabim le, kadar se obračam na koga, ki bo v mojem nagovoru ti. Ta pogoj za dialog je konstitutiven za osebo, ker implicira vzajemnost, da jaz postanem ti v nagovoru tistega, ki se bo tedaj, ko pride do besede, označil z jaz. To pa je načelo, katerega posledice se razširjajo na vse strani. Zato, ker se vsak govorec postavi kot subjekt, je govorica možna le tako, da govorec v svojem govoru napotuje na samega sebe kot na jaz. Zaradi tega jaz postavlja neko drugo osebo, ki postane, čeprav zunaj tega, kar sem 'jaz', moj odmev, ki mu rečem ti in ker mi reče ti« (Benveniste 1988, 282). Paradigma

---

<sup>29</sup> Emile Benveniste (1902-1976), francoski lingvist, strukturalist, skupaj s Francoisem de Sousurom ustanovitelj strukturalizma v lingvistiki.

»jaz, ki sem lahko 'jaz' komaj takrat, ko imam nekoga, ki mu lahko rečem 'ti',« ni veljavna le znotraj lingvistične teorije, ampak je obče človeška definicija, ki jo povzema tudi antropologija. Človek kot oseba uporablja govorico kot orodje komunikacije v dogajanju dialoškosti. In če je človek ustvarjen kot božji sogovornik, to svojo vlogo svobodno sprejema, ko prisluhne božji govorici in odgovarja na božje vabilo. Tako se dialoškost kot ena temeljnih antropoloških kategorij razkriva kot celostna podoba odnosa Bog – človek, ki se kaže v razsežnostih govornice.

L. Landaria povzema J. Werbicka, ki pravi, da je ta dialoškost sad ali delo izziva, ki je bil položen v našo notranjost. Človek je že po svojem bistvu 'sad' dialoga. Ustvarjen je po posebnem božjem pogovoru; je sad Besede. Bog na neki način nestrpno pričakuje človekov odgovor ljubezni. V trinitaričnem občestvu odnosov se neomejeno dogaja tisto, kar se med ljudmi le s težavo uveljavlja: biti pri drugem pomeni doseči samega sebe; podati se k drugemu pomeni ostati zvest samemu sebi. Kaj zmore in kaj je beseda, se nam odkrije prav v poslušanju Boga razodetja, 'Boga besede' in končno Besede, 'ki je človek postala in med nami prebivala' – Jezusa Kristusa (Landaria 1999, 3).

Odnos sodobnega človeka do razodete božje besede se lahko razkriva zgolj v okolju religije, v našem primeru krščanstva, ki pa pogojuje tudi človekov odnos do teološke govornice. Ta človekov odnos naj bi se v drugi polovici 20. stoletja z razvojem moderne informacijske družbe dodobra spremenil. Človek Boga ne išče v svojem človeškem okolju in ne nekje v skrivnostnem in nedostopnem okolju. In prav to je odločujoče v izbiri govornice, s katero naj teolog komunicira s svojim sogovornikom. Rajhman vidi posebnost teološke govornice v neki napetosti, ki vlada v človekovem odnosu do božjega, v človekovem soočanju z neko stvarnostjo, ki je zunaj njega, a se ga dotika po vsej njegovi površini, tako da sega v njegove najintimnejše sfere. Zato se človek odloča za svoj svet vedno v odnosu do božjega, kar se izraža tudi v njegovi govorici. Ob tem pa mu ne more biti tuj svet religioznega jezika (Rajhman 1978e, 140). Zunaj religioznega ne moremo govoriti o razodeti besedi, o stvarjenju, ki je po Ladarii »poklicanost v bivanje po imenu« (Landaria 1999, 4).

Tudi Rajhman pravi, da nas je »beseda poklicala v življenje« in to utemelji z otrokovim razvojem ter njegovo ločitvijo od matere: »Kar opazujemo pri otroku, ki v svojih

začetkih ne more sebe imenovati in sebi govoriti. V tej razvojni stopnji je tesno povezan s svojo materjo. Ko pa se v drugih razvojnih stopnjah loči od matere, se tudi njegova govorna moč poveča, in prav ta omogoči tudi ločitev od matere vse do spoznanja, da je sam drugo bitje kot njegova mati /.../ Če bi hoteli znova vzpostaviti zvezo med materjo in seboj, se vrniti v 'izgubljeni raj', bi nam to onemogočil jezik, ki je dokončno izkopal prepad« (Rajhman 1978a, 81). Ta primer otrokovega odraščanja razumemo kot primer zorenja človeka v osebnost, ki poteka po večno danih zakonitostih in razkriva odgovore na vprašanja bivanja ter oblikovanja osebe s pomočjo jezika. Človek s svojo govorico oblikuje sebe in svet okoli sebe, z njo sprejema ali zavrača Boga. Govorica ostaja tudi v modernem svetu še vedno najpomembnejše komunikacijsko sredstvo.

#### *4.5.3.1 Človek v družbeni interkomunikaciji*

Človek nezavestno sprejema mnoge neznane, skrivnostne signale, ki mu jih sporoča družba, v kateri živi, in se ne more otresti vpliva okolja, ki mu s svojo govorico oblikuje njegov odnos do tega okolja ter do sveta v širšem smislu. V tej interkomunikaciji se neprestano otresa vpliva okolja in se pojavlja kot subjekt, govornica pa ga 'usposablja za življenje v svetu'. Rajhman v različnih kontekstih uporablja paradigmo »jaz sem lahko 'jaz' komaj takrat, ko imam nekoga, ki mu lahko rečem 'ti',« tako tudi v kontekstu človeka, ki živi v družbenem okolju oziroma v 'Cerkvi, ki živi v svetu'. »Prav vpliv okolja kot njegov kontrast spodbuja človeka, da se uveljavi v tem okolju s tistim, kar je specifično njegovega, kar ga označuje z 'jaz': 'Uporabljam jaz le tedaj, ko govorim s kom, ki je meni ti. Po tej dialoški besedi postajam oseba« (Rajhman 1978a, 82). Verujoči človek v interkomunikaciji z Bogom vstopa v odnos s svojim sogovornikom – Bogom v razsežnosti vertikalne in horizontalne. Ko komunicira s sočlovekom in mu dopušča, da ga sprejema, s tem dejanjem 'dopušča' tudi Bogu, da ga sprejema kot osebo. Tako je človek v nenehnem procesu sprejemanja in dajanja besed, kar ga postavlja v odnos interkomunikacije in medčloveških odnosov.

O tem nenehnem procesu v medčloveških odnosih govori tudi D. Ocvirk v svojem 'prestopu v Božji tabor': »Medčloveški odnosi se ne dogajajo le v razmerju jaz-ti, marveč je to razmerje vključeno v širše družbeno območje. ... Človek je 'ujet' v

družbeno, kulturno in zgodovinsko okolje, ga ni mimo in zunaj njega, podobno kot je 'ujet' v jezik. Odnosi jaz-ti so možni in se dogajajo v tem območju, tako kakor pogovor med menoj in teboj vedno poteka v nekem jeziku, ki je dan in naju določa, čeprav ga lahko ustvarjalno 'rabiva' in spreminjava. Umik iz tega območja ni možen, mogoče se je le potegniti nazaj v ozek zasebni svet ali v samoto, ki pa sta še vedno v območju družbenega. To seveda ne pomeni, da človek kot oseba ne presega tega območja ali da se v njem utaplja in mu je v celoti podrejen, nasprotno, presega ga, a iz njega in z njegovo pomočjo. Zato bo človek toliko bolj osebnost, kolikor bolj se bo skozi delovanje v družbenem območju uresničeval, ga tako so/poustvarjal in v tem izpričeval svojo osebno presežnost in vzvišenost« (Ocvirk 2000, 20). Tako Rajhman kot Ocvirk na enak način podajata podobo o človekovem položaju v družbi, ki se ne more uresničevati drugače kot v interkomunikaciji, in to s pomočjo govornice. Ta 'družbenost' je hkrati 'občestvenost', ko govorimo o osebi, ki svojo edinstvenost uresničuje v sobivanju z drugimi.

Na poseben način je človekov položaj v razsežnosti govornice opredelil tudi II. vatikanski koncil, ko je v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu priznal svetu, da z razvojem različnih oblik človeške kulture v zgodovini daje prispevek k rasti in razvoju Cerkve. Cerkev se je namreč »prav od začetka svoje zgodovine naučila izražati Kristusovo oznanilo s pomočjo pojmov in govornic raznih narodov; vrh tega je to oznanilo skušala osvetliti z modrostjo filozofov: vse z namenom, da bi, ob upoštevanju pravih meja, prilagodila evangelij tako umevanju vsakogar kakor tudi zahtevam izobrazjenih. Takšno prilagojeno oznanjevanje razodete besede mora ostati zakon sleherne evangelizacije. Tako se pri vsakem narodu prebujata sposobnost, izražati na sebi lasten način Kristusovo oznanilo« (CS 44). Konstitucija še poudarja, da naj bi zaradi različnih načinov govorjenja današnjega časa vse božje ljudstvo, zlasti teologi ob pomoči Svetega Duha, te različne govornice poslušali, jih razločevali in razlagali ter presojali v luči božje besede, da bi mogli razumeti in globlje dojeti razodeto resnico.

#### *4.5.3.2 Božja beseda v človeški interkomunikaciji*

V tem kontekstu lahko razmišljamo o vlogi božje besede v človeški interkomunikaciji. Rajhman predpostavlja, da Bog daje človeku samo v človeški govornici. V tej govornici je

Bog človekov sogovornik, po njej spozna Bog človeka in človek Boga. Ko se Bog v Svetem pismu razodeva, se razodeva človeku, ki postaja njegov sogovornik. Bog se pogovarja s človekom in je zanj »Bog«, in človek sprejema Boga z »Bog je rekel«, kar pomeni, da je božje ime že delo zaveze z njim. Razodel se je v Jezusu Kristusu, ki je človek med ljudmi. Kdor ga posluša, razume, da je krhkost njegovega pričevanja znamenje božje razsodnosti in božje uvidevnosti do človeške narave, in prav zato vzpodbuja k verovanju (Rajhman 1978a, 82). Človekova beseda postaja kreativna zaradi božje besede, ki se je uresničila v Kristusu. Bog sprejema človekov način in se mu prilagaja, zato je tudi prišlo do učlovečenja. Ker pa človek ne sprejema Boga v zgodovinski razsežnosti njegovega razodetja, temveč v sedanjosti, bi se morala božja govorica neprestano prilagajati človekovi v neki kulturi in v danih okvirih. Kakor človek sprejema božjo govorico, tako Bog sprejema človekov način govornice in dialoga, kar človeka osvobaja. Božja beseda ima na ta način neverjetno moč, ker je hkrati človeška in božja.

#### ***4.5.4 Zgodovinski oris slovenske teološke govornice***

Poslušanje in sprejemanje razodete božje besede je mogoče le v teološki govornici, zato Rajhman v svojem raziskovanju teološke govornice daje poudarek na zgodovinskem razvoju in pomenu slovenske teološke govornice. Človek kot zgodovinsko bitje in bitje komunikacije je v svojem razvoju pogojen tudi z razvojem svoje govornice, ki pomeni najprej in predvsem razvoj posameznih jezikov; v različnih kulturnih okoljih se razvija njegovo različno simbolno izražanje; v območju neke dejavnosti ali udejstvovanja pa se skozi zgodovino razvija določena terminologija, ki je skupna in značilna za konkretno družbeno, kulturno in religiozno okolje. Da bi človek v nekem okolju lahko ustrezno deloval, se je skozi zgodovino zavedno ali nezavedno posluževal določene govornice, ki jo je s svojim znanjem, potrebami in izkušnjami najprej uporabljal, se ob njej razvijal, bogatil, hkrati pa razvijal in bogatil tudi govornico samo. Ta vzajemna pogojenost je nujna na vseh področjih razvoja jezika, govornice, govora,<sup>30</sup> gotovo pa brez tega razvoja

---

<sup>30</sup> Po lingvistu - strukturalistu F. de Saussuru moramo razlikovati med tremi osnovnimi pojmi: *langue*, *parole in langage*, kar slovenski jezikoslovci prevajajo z: *langue* = jezik, *parole* = govor in *langage* = govornica. Poleg teh treh pojmov v slovenščini pride do težave, kadar govorimo o *diskurzu*. Lingvist Benveniste diskurz definira kot "dejavno, delujočo govornico" (Benveniste 281), kar pa slovenščina



tudi ne bi bilo človeka takšnega, kakršen se danes zaveda sebe in svoje družbene ter kulturne pogojenosti.

Tako moremo govoriti o razvoju posameznih zvrsti govorice skozi zgodovino in sem sodi tudi zgodovina teološke govorice – v našem primeru se ta pojem zoži na slovensko govorno področje, torej na slovensko teološko govoricico. Kot smo že ugotovili, govoricica ni samo jezik kot družbeni pojav ali govor kot pojav posameznika, tudi ni le strokovna terminologija, temveč je nekaj širšega, je sredstvo komunikacije (→ 3.6.4; 4.5.1) . Ko govorimo o slovenski teološki govoricici, bomo združili slovenski jezik kot družbeni pojav, s katerim človek kot oseba, in to pripadnik konkretnega naroda, komunicira v območju religioznega. S svojo komunikacijo s pomočjo maternega jezika na nov način vstopa v miselni svet religioznega, kar mu omogoča novo razumevanje odnosa do svojega Stvarnika, hkrati pa v njem utrjuje zavest pripadnosti določeni jezikovni skupini, ki prerašča v narod. J. Janžekovič pravi: »Narodnost pomeni, na kakšen način živim kot človek« (Janžekovič 1977,130). Zavedanje pripadnosti narodu je za človeka bistvenega pomena, saj narodnost pomeni posamezniku identiteto, prepoznavnost, da ni kdorkoli, ampak da je nekdo. Zaradi tega ni nepomembno, kako se je nek narod oblikoval skozi svojo zgodovino, pri tem mislimo na oblikovanje slovenske nacionalne identitete, ki je v tesni zvezi z razvojem slovenskega jezika. Pri tem pa ne moremo mimo 'očeta slovenske pisane besede', ki mu je Rajhman namenil večino svojega raziskovalnega dela. Tukaj se omejimo na Trubarja kot na začetnika slovenske teološke govorice.

---

spontano poimenuje z govor. S terminom govor pa prevajamo de Saussurjev izraz parole, tako da ne preostane drugega, kot da tudi v slovenščini uporabljamo tuj izraz diskurz, kadar želimo govoriti o dejavni, delujoči govoricici. Če se ustavimo pri osnovnih treh izrazih, govorimo o: *jeziku* kot o tistem, kar je družbeno, neodvisno od posameznika; *govor* je individualna in torej vsakokrat drugačna realizacija sheme jezika; *govoricica* pa vsebuje oboje, torej: jezik je družbeni, govor pa individualni del govorice. Po F. de Saussuru je jezik nujen, da je govor mogoče razumeti, na drugi strani pa je govor nujen, da se jezik sploh lahko vzpostavi. Zgodovinsko gledano je govor vedno pred jezikom, materinščine se naučimo ob poslušanju drugih, govor poganja razvoj jezika, vtisi, ki jih uporabljamo ob poslušanju drugih, nam spreminjajo jezikovne navade. "Jezik in govor sta torej drug od drugega odvisna; jezik je hkrati orodje in proizvod govora« (Saussure, 1997, 30). Govoricica nam pojasnjuje položaj človeka znotraj obeh navedenih pojmov, predvsem pa pomeni "*orodje komunikacije*". V funkcijo orodja se govoricica postavlja vedno, kadar lahko z njo nekaj prenesemo kot sporočilo, ukaz, željo in pri sogovorniku izzove ustrezno obnašanje. Torej ima funkcijo posrednika v komunikaciji, le-ta pa poteka med *sporočevalcem* in *sprejemnikom*.

Rajhman je z raziskovanjem izvirnih tekstov osvetlil zgodovinsko ozadje in razvoj slovenske teološke govornice. Prvi je jasno zapisal ugotovitev, da začetek le-te sega v Trubarjev svet, in sicer v njegovo 'katoliško obdobje'. To je obdobje Trubarjevega delovanja znotraj katoliške Cerkve, ko je kot pridigar prepotoval velik del takratnega slovenskega ozemlja in spoznal slovenske govore, kakršne so govorili preprosti ljudje. Kasneje je v izgnanstvu utrjeval zavest o nujnosti poznavanja maternega jezika, zato se je odločil za pisano besedo in Slovincem dal prvo knjigo. Kot protestant je nadaljeval svoj verski in hkrati z njim jezikovni program. Tako smo Slovenci dobili knjižni jezik in z njim teološko govornico, ki pa hkrati predstavlja jezik, (Trubarjev) govor in teološko terminologijo.

Stoletna napetost med katoliško in protestantsko Cerkvijo na Slovenskem je preprečevala objektivni pristop k obravnavi tega vprašanja tudi s katoliškega stališča. Protestantska teologija daje 'besedi' izreden pomen. Že eden od protestantskih imperativov (*sola fides, sola gratia, sola scriptura*), ki govori o 'samo Sveto pismo', nakazuje izjemno izpostavitve besede, in to po Svetem pismu. Luthru predstavlja človeška govornica sredstvo, s katerim se mu Bog razodeva, in humanistično vračanje k pisnim virom vidi kot čisto božje razodetje, ki človeku približa nepotvorjeno božjo besedo. Jezik je za Luthra zgolj človeško sredstvo, v katerem se uteleša duh in človek po njem spoznava božji nauk. Raziskovanje protestantike 16. stoletja in njegov objektivni znanstveni pristop do Luthrovega nauka in raziskovanja teološke govornice sta Rajhmanu omogočila, da je ovrednotil slovensko protestantsko gibanje in začetke slovenske teološke govornice, ki sega vse do Brižinskih spomenikov.

#### *4.5.4.1 Brižinski spomeniki*

Zgodovina slovenske teološke govornice sega v čas prvega znanega zapisa v slovenskem jeziku, kar predstavljajo Brižinski spomeniki, ki jih uvrščamo v 9. stoletje. Rajhman v razpravi o vplivu irske duhovnosti na Brižinske spomenike (Rajhman 1978c, 213) podrobneje ne obravnava teološke govornice, omenja jo toliko, kolikor jo je bilo nujno treba omeniti v povezavi s Trubarjevo. Izhaja s stališča, da je teološka govornica nadaljevanje biblične, bila naj bi le zgoščena biblična govornica. Zato je treba iskati njene korenine v Bibliji. Pri Brižinskih spomenikih bi morali le s pridržkom govoriti o

teološki govorici. Bolj primerno bi bilo po Rajhmanu imenovati govorico Brižinskih spomenikov religiozno sui generis, pač v pomenu vzvišene vsakdanje verske govorice. Prevajalec Brižinskih spomenikov naj bi bil tujec, vsaj kolikor je to do danes znano, zato je rabil vsakdanjo govorico ob že ustaljenih religioznih izrazih, ki so kot izposojenke živeli v obredni in katehetski rabi.<sup>31</sup> Strogo teoloških izrazov ljudska vernost ni poznala in jih tudi ni potrebovala.

Od Brižinskih spomenikov do Trubarja je tako imenovano vmesno obdobje, ki ga v manjših presledkih v visokem srednjem veku poživljajo posamezni obrazci z versko vsebino za ljudsko rabo. Celotna druga dejavnost v okviru Cerkev se je v tem obdobju, bolj kot drugje po Evropi, zadovoljila z latinščino in nemščino. Duhovščina je bila vzgojena v latinskem duhu, krščanstvo je v Evropo prineslo jezik in z njim kulturo civiliziranega sveta Grkov in Rimljanov, hkrati pa je religiozno pojmovanje stare in nove zaveze prineslo judovsko miselnost. Kolikor so bili kleriki tujci, ki niso poznali domačega govora, je bilo zanje toliko težje oznanjati evangelij. V slovenskih deželah je bilo ljudstvo pretežno kmečko in za nekatere pojme, kot na primer kraljestvo, usmiljenje, milost ni imelo svojih izrazov. Slovenski kristjan si je kraljestvo prevedel z besedo bogastvo in tako molil Očenaš dolga stoletja vse do Trubarja. Rajhman opozarja, da je v tem šlo za neevangeljski duh, saj sta izraza kraljestvo in bogastvo daleč narazen. Tudi latinščina slovenskih klerikov oz. klerikov v slovenskih deželah je bila prirejena. Ta zavest naj bi bila prisotna še v Trubarjevem času, saj bi ta sicer ne vzdihoval k Bogu, da bi uslišal njegovo željo o tiskani slovenski besedi in prevodu Svetega pisma.

Slovenski jezik se je, po Rajhmanu, porodil 'v črki' iz Cirilove in Metodove ideje po oznanilu božje besede v slovanskem jeziku. Oznanilo evangelija v maternem jeziku sta med slovanske narode prva prenesla Ciril in Metod. Tako se je med našimi predniki

---

<sup>31</sup> O teologiji v Brižinskih spomenikih so v našem prostoru pisali: F. Ušeničnik. 1926. Slovenska očitna izpoved v liturgiji, v: *BV* 6:265-301; I. Grafenauer. 1936. Kdaj so začeli v liturgiji moliti očitno izpoved v narodnem jeziku, *BV* 16:81-98; F. Grivec. 1955. *Frisingensia* VII, v: *SR* 8:175-81; M. Smolik, več razprav, v glavnem liturgične, najpomembnejša, Vsebinski opis, v: *Brižinski spomeniki*, Znanstveno kritična izdaja, Ljubljana 1993; A. Mlinar, Brižinski spomeniki v kontekstu srednjeevropskega krščanstva v zgodnjem srednjem veku s posebnim poudarkom na zgodovinskem razvoju zakramenta sprave, v: *Zbornik Brižinski spomeniki*, Ljubljana 1986, 103-115; V. Grmič, Teološka antropologija v Brižinskih spomenikih, v: *Obdobje srednjega veka v slovenskem jeziku, književnosti in literaturi*, Ljubljana 1988, 115-119; J. Rajhman, Brižinski spomeniki v luči irske duhovnosti, v: *Znamenje* 3 (1978), 3, 213-223; J. Rajhman, Brižinski spomeniki. Duhovna podoba, v: *DiS* 1995, 167-181

najprej oznanjala božja beseda v njim razumljivem jeziku in s tem oznanilom so sprejemali vero, z vero pa utrjevali svoj jezik, ki so ga postopoma začeli zapisovati, dokler ni bil slovenski jezik kot teološka govorica zapisan v prvi slovenski knjigi.

#### 4.5.4.2 *Trubar začetnik slovenske teološke govorice*

Rajhman je postavil tezo, da se je s Primožem Trubarjem začela slovenska teologija v ožjem smislu, s čimer seveda označuje teologijo v slovenskem jeziku. Pred tem je vse do 16. stoletja na slovenskih tleh živela religiozna govorica sicer v dokaj arhaični obliki (o čemer pričajo redki rokopisi z religiozno vsebino), vendar ni bilo veliko poskusov, da bi v ljudski jezik prevajali tudi strokovne termine. »Trubarjeva teološka govorica izhaja iz njegove teologije. Je le nadaljevanje njegove biblijske govorice, ko želi biblijo približati preprostemu človeku. V nasprotju z Luthrom Trubar ni mogel graditi na kakršni koli tradiciji domače biblijske govorice. Iz Brižinskih spomenikov bi lahko črpal le religiozno govorico, izročilo ustne molitve in cerkvene pesmi, nikakor pa se ni mogel opirati na pisano besedo, ki bi jo danes imenovali teološka govorica. Prav gotovo je sicer črpal tudi iz ljudskega izročila, toda »narodna preteklost ni bila na ravni evropske kulture in je bila zavrtta v svoj čas in prostor, kar pomeni, da je bila na ravni nezavestnega doživljanja same sebe. Prav to pa je Trubar občutil kot sramoto. Zato je tudi hotel dati Slovincem knjigo v njihovem jeziku, hkrati pa je ob knjižnem programu, ki je bil zgolj verski, hotel izoblikovati nove možnosti za lastno kulturno ustvarjanje. Da bi dosegel enakopravnost slovenščine kot evropskega jezika, je moral ob slovenski biblijski govorici ustvariti tudi teološko« (Rajhman 1987k, 70).

Zaradi nepismenega in neukega prebivalstva so se morali duhovniki ves čas prilagajati poslušalcem in posameznikom je bilo prepuščeno, da so predvsem biblično izrazje prilagajali svojemu okolju. Tako je tudi Trubar sprejel to prakso, ki pa jo je v različnih okoljih različno izvajal. Kot katoliški duhovnik je pridigal v raznih krajih, tako je izpričano njegovo slovensko pridiganje v Trstu in v Ljubljani. Že v prvi slovenski knjigi je sam zapisal, da je bila pridiga '*De vocabulo fidei*', ki jo je tam objavil, "čestu pridigovana" (Trubar 1550, 202). Rajhman na osnovi analize besedila v Trubarjevem *Catechismu* 1550 ugotavlja, da so bili njegovi teološki izrazi "izdelani že v njegovi 'katoliški dobi', le da jih je izpopolnil in uskladil, kar kažejo tudi dvojnice v prvem

katekizmu. Tako pomeni Trubarjev 'slovenski' nastop še v ljubljanski dobi že prvi redni poskus kodifikacije teološke govornice. Z njim se zunaj liturgičnega obreda (v prosti, nevezani besedi) začne novo obdobje v razvoju slovenske teološke govornice." (Rajhman 1987k, 69). Primož Trubar je s svojo pisano besedo v prvi slovenski knjigi prestopil mejo med pismenstvom in slovenskim knjižnim jezikom. Sam se ni mogel opirati na zapisano teološko govornico, nasprotno, po Luthrovem zgledu je izbral za jezik svoje teologije preprost ljudski govor in ga tako dvignil na raven kultiviranega jezika (Krajnc-Vrečko 1999, 453).

#### 4.5.4.2.1 Luthrov zgled

Luther je svoje teze o jeziku gradil na Bibliji in na ta način skušal dokazati, da je namenjena preprostemu človeku in ne zgolj eliti. V jeziku vidi Luther eno najvišjih vrednot, po kateri se človek razlikuje od vsega, kar je ustvarjeno. Zato postavlja v ospredje rabo maternega jezika. Leta 1530 je nastala njegova znamenita teološko hermenevtična Poslanica o prevajanju (*Sendbrief vom Dolmetschen*), v kateri s številnimi primeri utemeljuje metodo svojega prevajanja in nakazuje svoje razumevanje jezika: »Ni treba spraševati črk v latinskem jeziku, kako naj se govori nemško, ampak je treba povprašati mater v hiši, otroke na ulicah, preprostega človeka na trgu in jim gledati v gobec (*ins Maul schauen*), kako govore, in tako prevajati. Tako lahko razumejo in vedo, da govorimo z njimi po nemško« (Luther 1965, 17). S tem da 'gleda v gobec', pove, da je vztrajal pri svoji »*Gemeindeutsch*«, preprosti nemščini svojega časa. Tudi Jezus je svojim učencem govoril v preprostem aramejskem jeziku, ni poznal hebrejščine ali grščine, še manj latinščino. Vztrajal je pri tem, da bi morale biti posebnosti nekega jezika s prevodom prenesene tudi v drug jezik. Tako je Luther, na primer, razmišljal o angelovem pozdravu iz vulgate: »*Ave Maria, Gratia plena!*« in se spraševal: »Kje govori Nmec, 'ti si polna milosti'! In kateri Nmec razume, kaj se pravi 'polna milosti'? Misliti mora na sod, poln vina, ali na mošnjo, polno denarja. Zato sem ponemčil 'ti milostljiva' (*holdselige*), da bi si Nmec lahko predstavljal, kaj je angel hotel reči Mariji« (Luther 1965, 18). Luther je razločeval med božjo (biblijsko) besedo in med človeško (naravno funkcionalna jezikovna raba) govornico, ki je v funkciji naravne - sporazumevalne jezikovne rabe. »Bog in resnica sta zanj večna in nespremenljiva. Človeška govornica pa se spreminja, je le zibelka, v kateri je rojena

božja govorica. Pravilno razumljena Biblija je večni Logos (Beseda = Jezus Kristus)« (Hahnkamer 1927, 48).

#### 4.5.4.2.2 Razumljivost v teološkem izrazu

Trubar je kakor Luther hotel biti razumljiv v svojih besedilih. J. Rajhman ugotavlja, da mu ni šlo najprej za pravilno rabo teoloških izrazov, temveč veliko bolj za razumljivost. Njegova teologija je bila kot instinktivno spoznanje, kako je treba živeti v skladu z evangelijskim naukom. Verska terminologija mu je bila okvir njegove teološke misli, vendar ni uporabljal »visokih, *kunštnih* oli *neznanih besed*«, zadovoljil se je s kranjskim besediščem, kar je pojasnil: » ... *zakaj ta muč svetiga evangelija inu naše izveličanje ne stoji v lepih, ofertnih besedah, temuč v tim duhej, v ti risnici, v ti pravi veri inu v enim svetim krščanskim lebnu.*« V tej Trubarjevi izjavi se po Rajhmanu zrcali njegova daljnovidnost, ko je za dvesto let prehitel *Gramatiko* Jerneja Kopitarja in postavil načelo o ljudskem jeziku tudi za cerkveno rabo (Rajhman 1986n, 36-7). Hkrati moremo ugotoviti, da je Trubar zelo dobro poznal svojega slovenskega človeka, saj je prepoznal družbeno in kulturno okolje, v katerem je živel preprosti Slovenec 16. stoletja, in temu ustrezno je izbral sredstvo komunikacije, s katerim bo najlažje stopal v stik s svojim vernikom. To sredstvo je bil najprej ustrezen jezik kot govorjena, pridigana beseda, kasneje pa se je odločil za knjigo – tiskano besedo.

Trubar je svojo prvo knjigo 1550 (in prav vse naslednje) dal Slovincem z željo, da bi jim bila v religiozno oporo. V pregnanstvu se je navadil, da je ob vseh takratnih teoloških prepirih šel srednjo pot in nikoli se ni spuščal v »teološke spekulacije«. Njegova teologija je bila teorija, ki je upoštevala prakso, ni bila abstraktna, neuporabna za vsakdanje življenje, temveč je bila vseskozi usmerjena v prakso (Rajhman 1985j, 294). Takratnim reformacijskim teološkim disputacijam med cvinglijanci (švicarska veja reformacije) in lutrovci (nemška struja) se je v glavnem izogibal, znotraj reformacije je želel ohraniti strpnost in do nekaterih teoloških vprašanj je ohranil povsem lastno stališče, kar je med drugim najbolje izrazil v pismu Bulingerju 1557: »Kaj koristijo pobožnim preprostim kristjanom take visoke disputacije o resnični, telesni bistveni in duhovni navzočnosti Kristusovega telesa, ko pa oboji, cvinglijanski in lutrski priznavajo, da niso le znamenja /.../ Kristus da je svoji večerji /.../ posvetil kruh

v svoje telo in vino v svojo kri, njegovim besedam hočemo preprosto verjeti in o tem nič več disputirati. Je pač skrivnost« (Rajhman 1986e, 28). Rajhman ugotavlja, da je Trubarjev stavek 'je pač skrivnost' bistvenega pomena za razumevanje njegove izvirne poti v takratnih teoloških disputacijah v zvezi z osnovnimi vprašanji glede evharistije, ki so znotraj protestantskih smeri 16. stoletja povzročala največ razhajanj. To mu je v veliki meri pomagalo, da je ohranil pravilno razmerje do preprostega človeka in njegove stiske, pri bogoslužju pa je s preprosto teološko govorico znal vzpostaviti sožitje med plemstvom in preprostim ljudstvom.

V zapisovanju svoje teološke govorice je imel Trubar nemalo težav. Kaj kmalu je zaznal razliko med biblijsko evangeljsko govorico in teološkim jezikom. Pri prevajanju Svetega pisma je evangelije sorazmerno hitro prevedel, medtem pa je za teološko bogata Pavlova pisma potreboval več časa. J. Rajhman v tem vidi dokaz, da so zahtevnejša besedila zanj predstavljala večjo težavnost prevajanja, saj so ti spisi zahtevali drugačen teološki jezik, kot je bil jezik štirih evangelijev: »Če je Trubarju že biblična govorica delala preglavice, mu jih je teološka pripravila še več. Toda ustavimo se najprej pri biblični govorici. Ob njej bomo lažje našli prehod k teološki govorici. Če prav vidim, gre razlikovati med naravno (versko, religiozno govorico), biblično in teološko govorico. Kakor je bila naravna religiozna govorica že navzoča v Trubarjevem času, pa še ni bila biblična, če seveda odmislimo biblične molitvene obrazce (tudi v rateškem in stiškem rokopisu), ki jih pa ljudstvo ni sprejelo kot biblično besedilo, tako vsaj mislim, ne da bi se mogel opreti na dokazno gradivo, je biblična govorica čakala na svoj slovenski« dan« (Rajhman 1987k, 70).

#### *4.5.4.2.3 Trubarjev teološki izraz v dojeti slovenski vernosti*

Trubar je v snovanju slovenskega teološkega izraza imel na voljo dvoje: poiskati izraze za poimenovanje teoloških pojmov v slovenskem vsakdanjem govoru, kakor je to storil Luther za biblične pojme v nemškem jeziku, ali skovati povsem nove izraze, ki bi bili delno prevedeni iz nemščine in latinščine. Odločil se je za srednjo pot s pretanjenim čutom za slovenski jezik in tako nakazal pot reševanja problema teološkega jezika tudi svojim naslednikom. Izdelal je lasten teološki slovar in vanj vgradil slovensko kulturno posebnost. Moral je iznajti svojevrstno govorico, da bi mogel v slovenskem prostoru

slovenskemu verniku pojasniti pojme, ki so mu bili – teološko neizobraženemu – nedvomno oddaljeni, če ne celo tuji. J. Rajhman sklepa, da naj bi Trubarju šlo za dojeto in ne za prevzeto oziroma prevedeno vernost (Rajhman 1987k, 71). Človek naj bi namreč šele tedaj sprejel neko bitnost, če jo prešine s svojim duhom. Vsako obdobje po svoje občuti razdaljo med teološko in vsakdanjo govorico in vsako obdobje mora premostiti prepad, da vsaj zmanjša to razdaljo, če je že ne more odpraviti.

Biblična govorica naj bi za slovenskega človeka že bila umljiva, vsaj v kategoriji besednega zaklada v skladu s Trubarjevo zahtevo po preprostem jeziku, ki ga bodo razumeli v slovenskih deželah. Trubar se je nedvomno držal načela o umljivosti biblične govorice, čeprav je v prevodu Pavlovih pisem govoril o temnih mestih, ki so nejasna kljub še tako razumljivi govorici. Zato je bil prisiljen tolmačiti biblično sporočilo, ne le z ustreznim prevodom, temveč tudi s komentarji. Ti pa so ob 'božjem sporočilu', ki je bilo omejeno na ozek jezikovni prostor, mogli obširneje in izčrpno podati vsebino sporočila. Rajhman vidi v tem Trubarjevem prizadevanju en sam napor za pravilno razumevanje bibličnega sporočila. Za Trubarja je Sveto pismo slej ko prej kompendij božjega odrešitvenega procesa, ki pa se razkriva v vsakem času, primerno temu času, ki ga sprejema. Zato potrebuje 'tolmačenje'. Predvsem slovenskemu človeku, ki je bil po svojem izvoru preprost, je moral obširno razložiti biblično besedo. Ni torej zadostovala samo biblična beseda, potreboval je dodatno razlago, 'argumente inu sholia', kar naj bi Trubar prevzel iz sholastike. Tako si je mogel preprost človek ustvarjati svoj biblični svet, hkrati pa dojeti, kje je sam v celotnem odrešitvenem procesu.

Trubarjeva teološka govorica je nastajala iz skorajda povsem drugačnih osnov, kot jih je poznala sholastika. Ni mu bilo do abstraktnih teoloških spekulacij, po Rajhmanu niti naj ne bi razumel duha teoloških disputacij (Rajhman 1987k, 71). Iz izkustva je vedel, da v praksi visoka raven teoloških disputacij ne doseže preprostega človeka in je zato nekoristna. Prizadeval si je, da teološka govorica ne bi bila tujek v slovenskem okolju. Občutil je, da so minila obdobja sholastike, da se je z novo vero – protestantizmom – spremenil odnos človeka do Boga, hkrati pa tudi odnos do človeške besede, ki je nujno morala zmanjšati razdaljo med božjo in človeško govorico.



#### *4.5.4.2.4 Trubar – klasik slovenske antropologije*

Trubarjeva skrb za posameznika, sicer v razsežnostih vere, ki jo lahko prejme s pomočjo njemu razumljivega jezika, daje možnost razjasnitve njegovega sporočila tudi z vidika kulturne antropologije. Že Zmago Šmitek in Božidar Jezernik sta v pregledu antropološke tradicije na Slovenskem Trubarja posredno, deloma pa tudi neposredno uvrstila med klasike slovenske kulturne antropologije (Šmitek-Jezernik 1992, 260). Zanju je namreč pomemben mejnik 16. stoletja, ko je tudi na Slovenskem prišlo do ločevanja teologije in filozofije in ko se je zastavilo vprašanje o razmerju med vero in razumom. Čeprav je Trubar predstavljal predvsem verskega reformatorja, si je zastavljal tudi temeljna filozofska vprašanja, ki vsebujejo zametke antropologije in etnologije. Poleg tega, da se je živo zanimal za kulturne značilnosti Slovencev in drugih južnih Slovanov, zlasti za njihovo vero, jezik in običaje, poročal pa je tudi o pravoslavnih in islamu, je v svojih posvetilih skrbno izbiral naslovljence, ki jim je namenjal ta posvetila in predgovore. V odnosu do le-teh se je dotaknil celotne vertikalne in horizontalne družbene razslojitve svojega časa in si na ta način hote ali nehote ustvaril središčno pozicijo v svojem verskem, kulturnem in družbenem okolju, ki ga je sicer izvrгло v njegov »nigirdom«, vendar pa je prav njegovo izgnanstvo pripomoglo k temu, da je ponesel celovito »informacijo« o tem okolju tudi v tujino.

Trubar je največ svoje izvirnosti pokazal v posvetilih in predgovorih k vsem svojim tiskanim delom. Posvetilo in predgovor v protestantski knjigi ni posebnost zgolj te dobe, predstavlja pa vsekakor pomemben medij, s pomočjo katerega je avtor oziroma pisec širši javnosti sporočil informacijo, ki je sicer bila namenjena posamezniku ali konkretni ciljni skupini, dotaknila pa se je (ta informacija) vsakogar, ki je imel dostop do knjige. Oblika posvetila je bila podobna že od humanizma dalje in kot opozarja K. Schottenloher, je posvetilo imelo več ali manj podoben namen pri vseh avtorjih. »Učinek poudarjanja odličnosti v posvetilu je pomagal pesniku, učenjaku, pisatelju do večje veljave v družbi. Javno izkazovanje spoštovanja, hvalospevi časti so bili v njegovih rokah. V svojih posvetilih je lahko našteval vse mogoče zasluge naslovnika, povzdigoval njegovo plemenito poreklo, pripovedoval o njegovih slavnih dejanjih. Kot »darovalec« slave in časti je imel možnost s svojim darilom prodreti v vse družbene sloje in se tako počutiti povzdignjenega na družbeni nivo naslovljenca« Schottenloher

1953, 195). Če to ugotovitev upoštevamo pri Trubarju, ji moramo pritrditi seveda le v primerih, ko so naslovljenci njegovih posvetil pripadniki višjega družbenega sloja. Pri Trubarju pa se nam zastavlja vprašanje, s kakšnim namenom je svoja dela posvečal tudi naslovljencem, ki so bili po svojem družbenem položaju nižji od njega. S poznavanjem njegove verske fiziognomije in njegovega verskega programa moremo reči, da je zanj preprosti slovenski človek najvišja etična vrednota, ki ji je posvetil vse svoje življenje. Človek, in to slovenski človek, je vreden, da mu posreduje vero v njegovem jeziku, s tem pa ga dviga na višjo kulturno raven, seveda ob zagotovitvi, da bo s pravim spoznanjem božje besede tudi opravičen.

Trubar je s pozornim opazovanjem in preučevanjem svojega okolja opisal slovenskega človeka v njegovih temeljnih antropoloških danostih. Prepoznal je problem jezika kot sredstva človekovega kulturnega dozorevanja; njegovo potrebo po verski pripadnosti in pripravljenost, da aktivno sodeluje v verski vzgoji in obredju, četudi za ceno preganjanja. Opozarjal je na zaostalost slovenskega človeka, ki je brez božje besede v svojem jeziku še bolj podvržen zatiranju, in rešitev je videl v verskem ter kulturnem dvigu tega svojega človeka. V posvetilih je tujcem in domačim naslovljencem poročal o svojem prizadevanju za dvig kulturne ravni s knjigo in prek te do religiozne rasti posameznika, kar je bilo zanj kot duhovnika temeljno poslanstvo. Tudi iz Trubarjevih posvetil in predgovorov spoznavamo poseben odnos. Odnos avtorja do naslovljenca svojega posvetila, do človeka kot posameznika in kot pripadnika neke kulturne in jezikovne skupine, ki je tudi po njegovi zaslugi iz ljudstva vse bolj postajala narod.

Zakaj smo toliko prostora namenili Primožu Trubarju in njegovim začetkom slovenske teološke govorice? Rajhman je v obravnavi Trubarjevega korpusa prepoznal možnost za celovito predstavitev Trubarjevega teološkega dela, ki ga dotlej nismo poznali v takšni luči, in ki ga prav gotovo lahko obravnavamo tako z vidika teološke kakor tudi kulturne antropologije. Jezik, še posebej knjižni jezik, je ena od temeljnih antropoloških kategorij, ki pogojuje človeka kot osebo, je sredstvo njegove komunikacije s sočlovekom, s svetom in z Bogom ter se z njim človek poistoveti kot pripadnik nekega naroda. S tega vidika je proces zapisovanja in nastanek knjižnega jezika gotovo ena od antropoloških kategorij, ki pogojuje človeka kot osebo, posameznika in pripadnika občestva znotraj narodne skupnosti. V obravnavi Trubarjeve vloge v razvoju

slovenskega knjižnega jezika in teološke govorice je tako Rajhman izpostavil počelo in vzvod nadaljnega razvoja slovenskega knjižnega jezika in, znotraj njega, slovenske teološke govorice.

Tako smo z nastankom slovenske teološke govorice sklenili poglavje o človeku kot simbolnem bitju, ki je pogojen z jezikom. Ta mu omogoča, da komunicira z govorico srca, duha in jezika in se prek simbolnosti daje drugemu. Znova moremo potrditi, da se le takrat, ko nekomu rečemo 'ti' v polnosti zavemo svojega 'jaz'. Z besedami kot sredstvom govorice lahko človek oblikuje svoje misli, ki ga znova vzpostavijo v položaj razmišljujočega bitja in tukaj naletimo na razum, s pomočjo katerega hoče človek priti do dna vprašanjem svojega bivanja. Pri tem pa slej ko prej naleti na ovire, saj vsega ni mogoče spoznati z močjo razuma. Zato bomo v nadaljevanju pogledali, kako oziroma s čim je omejen človekov razum, in kako Rajhman gleda na to vprašanje.

#### **4.6 Človekova omejenost zaradi greha**

Vprašanje razodetja ostaja Rajhmanu skrivnost. Božje razodetje v krščanstvu je razodetje Boga v Jezusu Kristusu (Truhlar 1974, 504), vendar to razodetje ni popolno, saj je prilagojeno naravnim zmožnostim človekovega spoznanja. Človek sicer more »z naravno lučjo razuma iz stvari z gotovostjo spoznati Boga, začetnika in smoter vseh stvari« (Rim 1,20), vendar je 'razodetje potrebno v človekovi vsakokratni aktualni situaciji', ko le-ta išče Boga in ga ne more dojemati na način, ki bi ga lahko usvojil svetopisemski človek. Tukaj pa se pojavi meja razuma, ob kateri odigra odločilno vlogo človekova duhovna narava, njegova sposobnost sprejemati vero mimo razumskih danosti. Človek v svojem razumevanju stvari in pojavov naleti na določeno omejenost, ko hoče razumeti zadnje skrivnosti bivanja.

Drugi vatikanski koncil se je v svojih dokumentih dotaknil tudi človekovega doživljanja z močjo razuma. »Deležen luči božjega uma človek po pravici sodi, da se po svojem razumu dviga nad vse stvari. Z neutrudljivim, skozi stoletja trajajočim prizadevanjem svojega duha je nedvomno napredoval v izkustvenih znanostih, v tehniki in svobodnih strokah. V naših časih je dosegel izredne uspehe zlasti v odkrivanju in obvladovanju

tvarnega sveta. Toda vedno je iskal in odkrival globljo resnico. Razum se namreč ne omejuje zgolj na območje pojavov; z resnično gotovostjo je zmožen doseči stvarnost samo po sebi, čeprav je zaradi greha deloma mračen in oslavljen« (CS 15).

Rajhman izhaja iz koncilskih dokumentov in poudarja: človekov um je omejen zaradi greha. Sklicuje se na Avguština in Descarta, ki sta vsak v svojem času opredelila vzrok za omejenost človekovega razuma, in ta omejenost je v grehu. Tudi Bertrand Russel je v novejšem času vedno znova načel vprašanje človeka, ki mu ostaja uganka v njegovih etičnih odločitvah. Ne da mu miru vprašanje o dobrem in zlem. Sprašuje se o etiki in spoznava, da je volja tista gonilna sila v človeku, ki večkrat prevpije razum, da se uklanja njej. Zato je človeška zgodovina zgodovina dvomov, tavanja, iskanja. Russel išče odgovor v etiki, vendar je zanj etika ovira razuma. Rajhman v Russelovi izjavi prepoznava človekovo etično nesposobnost, da bi prodril v bivanjske globine (Rajhman 1976a, 382). Podobno kot Teilhard de Chardin je prepričan, da je zadnje bivanjske resnice nemogoče spoznati prav zaradi prepočasnega vzpona k Neskončnemu, ki ga zavira izvorni greh. Ko človek spozna, da je končno bitje, ko se zave svoje minljivosti, se znajde v posebni situaciji, ki jo pogojuje stanje greha, o katerem bomo spregovorili v nadaljevanju.

#### ***4.6.1 Prvi greh in stanje narave v grehu – človek božji prijatelj in grešnik***

Doslej smo se dotaknili Rajhmanovega odnosa med Bogom in človekom v stanju človekove bivanjskosti, ki ga pogojuje človekova duhovna narava in njegova poklicanost v občestvo z Bogom. Ugotovili smo, da je Rajhmanov človek duhoven človek, ki živi v svetu z dušo in telesom in si prizadeva za polnost življenja v občestvu z Bogom. Nakazali smo že, da je njegov razum, ki ga vodi v spoznanju svojega smisla in Božjega bivanja, omejen, in to zaradi greha. Da bi mogli v nadaljevanju spregovoriti o človekovi grešnosti, si moramo najprej razjasniti pojem greha, najprej izvirnega greha, kot ga opredeljuje teološka antropologija. Razpravljati o izvirnem grehu je nemogoče, ne da bi hkrati razpravljali o odrešenju in solidarnosti odrešenja. Bog ni mogel pustiti človeštva v solidarnosti greha, ker bi to bilo v nasprotju s podobo Boga, ki nam je bila razodeta v Kristusu. Človek, ki je odrešen, vidi predvsem dobro, ki je v svetu, in v njem

samem. Ko ve za dobro, ki je v njem, mu zavest o zavezi z Bogom pomaga premostiti prepad med dobrim in zlim, ki ga predstavlja greh. Resnica o izvirnem grehu je temna plat vesele in svetle strani resnice o Kristusovem odrešenju za vse ljudi (Strle 1992, 183), zato sprejeti resnico o izvirnem grehu, pomeni, da človek sprejme resnico o samem sebi, ko v svetu prepoznavo zlo, bolezen, trpljenje, odsotnost dobrega.

#### *4.6.1.1 Opredelitev izvirnega greha*

Katekizem katoliške Cerkve izvorni greh tako opredeli: »Skušani od hudiča je človek pustil umreti v svojem srcu zaupanje do svojega stvarnika (prim. 1 Mz 3,1-11) in je ob zlorabljanju svoje svobode bil nepokoren božji zapovedi. V tem obstaja prvi človekov greh (prim. Rim 5,19). Vsak nadaljnji greh je od tedaj nepokorščina do Boga in pomanjkanje zaupanja v njegovo dobroto« (KKC 397). Bistvo greha je v tem, da človek daje prednost sam sebi pred grehom in to do take mere, da s svojo odločitvijo Boga zavrača; da človek hoče biti kakor Bog (1 Mz 3,4), brez Boga, mimo Boga in proti Bogu (KKC 3,98). Temeljna resnica o izvirnem grehu je torej človekova zavrnitev Božje milosti oziroma njegov odklon od Boga. A. Strle o problematiki izvirnega greha danes pravi: »Reči moramo, da izvirnega greha sploh ne moremo pravilno dojeti, če ga ne povežemo s tistim, kar je v krščanstvu res središčno: Kristusova skrivnost. V Kristusovi skrivnosti se nam na najvišji način razkriva skrivnost človeka, ki je 'od Boga Stvarnika obdarjen z razumom in svobodno voljo ter postavljen v družbo, a zlasti kot sin poklican k samemu notranjemu občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči' (CS 21,3). Če na izvorni greh gledamo v luči Kristusove skrivnosti, se nam nikdar ne bo zdel nekaj povsem nerazumljivega in nesprejemljivega. Izvirni greh nam v tej luči odkriva sicer tudi človekovo bedo, toda prav zaradi tega še neprimerno bolj božjo dobroto in veličino človekove poklicanosti« (Strle 1992, 195-6). Človekova beda se kaže predvsem v njegovi grešnosti in notranji razklanosti, ki se uveljavlja na vseh ravneh, še posebej v medčloveških odnosih.

Rajhman o izvirnem grehu spregovori ob kristjanovem osebnem življenju v luči krščanske morale in v njej povzame nauk, kakršnega je na novo oblikovala teologija v novejšem času: »Nauk o izvirnem grehu v luči Odrešenika Kristusa pojasni socialno razsežnost sprave in spreobrnjenja. Tako je razvidno iz 1 Mz, da ne gre za opis

zgodovinskega nastanka človeka, temveč za resnico o povezanosti vseh ljudi in njihovo solidarnost pred Bogom: če je eden grešil, je padla senca tega greha na vse, zato je tudi odrešenje za vse kolektivno dejanje. Vendar greh ni človekova usoda, temveč posledica njegovega upora zoper Boga. Vsak greh je osebni, toda povezan z 'grehom sveta' in pomnoži zadolženost pred Bogom. Zato naš greh ni nikoli zasebna zadeva, odgovorni smo za zveličanje ljudi, kolikor se ne odpovedujemo svoji grešnosti« (Rajhman 1980d, 21). V Stari zavezi je ljudstvo začutilo breme osebnega greha kot kolektivno krivdo in kazen. V Novi zavezi je bila poudarjena osebna odgovornost za greh, zato Rajhman meni, da je pomembneje poudariti nauk o monoteizmu kot nauk o monogenizmu (človeštvo je nastalo iz enega para ljudi – Adam in Eva). »Prepričanje o enem Bogu, ki mu ustreza predstava enega človeštva, sestavljenega iz posameznih oseb, jemlje človeštvo kot celoto – eno, zato je človek solidaren pred Bogom v svoji krivdi in Bog v odrešenju je solidaren Boga s človeštvom« (prav tam).

Rajhman je povzel pokoncilski nauk o izvirnem grehu, kot ga razlagajo drugi sodobni avtorji. Pri tem pa je izpostavil človeka, ki je postavljen v svet hudega in ta svet ga oblikuje že kot otroka, če v tem svetu niso žive priče dobrega v družini, okolju, občestvu. Prav to uravnava včasih vse preveč negativno v prid hudega. Čim bolj se človek solidarizira z dobrim in z naporom v procesu odrešenja, tem bolj se oddaljuje od hudega, kar pomeni, da je Kristus prisoten v človeštvu in da hudo ne bo premagalo dobrega. Ugotovili smo, da se Rajhman v opredelitvi izvirnega greha zgleduje po sodobni teologiji, ki izpostavlja socialno razsežnost sprave in spreobrnjenja ter resnico o povezanosti vseh ljudi in njihovo solidarnost pred Bogom. Vendar s to ugotovitvijo ni sklenil razmišljanja o človekovi grešnosti, zato bomo prikazali njegove druge vidike, s katerimi osvetljuje to vprašanje.

Razumevanje prvotnega stanja v Svetem pismu:

V eni svojih prvih razprav o grehu Rajhman izhaja iz Svetega pisma, ki poroča o padcu človeka, in sicer izpostavi tri mesta:

- 1 Mz 3, žena je bila soudeležena pri moževem grehu, po grehu je prišel nered v odnose med možem in ženo ter človeštvo z Bogom;

- 1 Mz 6, padec božjih sinov – podobno poročilo, a v obratnem vrstnem redu: padec in satanovo zapeljevanje sta v ospredju, človeštvo je zapleteno v nenravne seksualne odnose;

- 1 Mz 11, pomešani jeziki, upor zoper Boga, ki je posledica nereda v človeški družbi.

Iz poročila o padcu prvega človeka izpostavi tri točke: 1. človek je padel, ker je rajši poslušal satana kot Boga /ne bosta umrla, bosta kakor bogova/; 2. človek se raje odloči za otipljive in neposredne danosti kot za skrite verske resnice; 3. skušnjava, da bi užival v čutnosti, naj bo to tudi odnos moža in žene, se človek ni znal odreči.

V poročilu o padcu božjih sinov izpostavi štiri bistvene reči: 1. padec človeka je še jasnejši kakor v 1 Mz 3, kot odmev padca angelov, 'čistih duhov'; 2. če si moremo predstavljati padec angelov, gre tukaj za njihov poskus, da bi prodrli v vidni svet in si ga osvojili ter mu na ta način služili. Spomni na preroke, ki govorijo o želji Boga, da bi stopil v odnos s človekom in ga primerjajo z odnosom dveh poročenih, pri čemer pa je lahko prisotna tudi nečistost in prostitucija kot posledica neurejenih nagonov; 3. malikovanje je čaščenje 'ustvarjenih' sil, neke vrste duhovnost, imanentna fizični naravi, ki je zavrgla harmonijo, v katero jo je postavil njen stvarnik; ta 'nečimrni' kult ni 'nerodoviten', ampak rodi na zunaj lep, toda slab sad, 'mogočno človeštvo, ki je v vsej svoji veličini vendar pokvarjeno'.

V poročilu o babilonskem stolpu Rajhman prepozna začetek civilizacije. Ljudje se združujejo in z združenimi močmi gradijo mesto, vendar izzivajo božjo moč in se je hočejo osvoboditi. Zato njihovo delo ostane nedokončano in poruši se tudi njihova enotnost. Vsa tri poročila veže ista misel: greh je v najvišji meri osebna zadeva, toda ne stvar posameznika, tudi ne vsota posameznih dejanj. »Od prvega greha vodi sled k naslednjemu, ta sled je lastna vsemu bistvu človeka. Človek greši v odnosu do sebe, obenem pa greh človeka pokvari njegove socialne odnose. Za vsem tem pa se skriva satan, ki pokvari človekove odnose z nadnaravo. Če poskusimo prodreti do najglobljega bistva greha, vidimo pri angelih napuh, /.../ njegovo stvarstvo naj postane njihovo ... pri človeku je njegova sebičnost njegova počutnost« (Rajhman 1972a, 80). Človek niti v grehu ne more ostati 'brezbožen' ali živeti brez Boga, saj svojo povezanost z Bogom nenehno prenaša na stvari. Po Rajhmanu je edini greh malikovanje, ki pelje v »nered razbrzdanega poželenja, negotovost socialnih osnov, vse to /pa/ je znamenje napačne

orientacije človeka po grehu« (prav tam). Človek torej po grehu ostaja v neredu, ki ga je sam vnesel v stvarstvo, in ki mu onemogoča zdrave medčloveške in družbene odnose..

#### *4.6.1.2 Človek po padcu išče Boga*

Čeprav po padcu v greh odrine misel na Boga, je človek še vedno božja stvar, ki živi v prav tako ustvarjenem svetu. V tem svetu je po Rajhmanu prisotno hrepenenje po Dobrem, Lepem, po Svetem in to hrepenenje človeka 'poboži', kar pa znova povzroči v njem 'le odmev na globlji klic'. Njegovo stremljenje je usmerjeno na stvari, ki ga obdajajo in ki jih obožuje, vendar pa ga ne morejo zadovoljiti, ker so le odsev svetega, po čemer hrepeni. Hrepenenje po višjem ni nujno, da je usmerjeno samo na stvari, lahko je to tudi, na primer, žena, ob kateri človek spozna svojo nepopolnost, zato išče svojo popolnost v odnosu, v katerem bo vezan na drugega. Človek po grehu lahko da v ženi »obožuje svojo čutnost, s čemer svojo življenjsko tovarišico ponižuje in jo napravi za orodje svoje strasti« (Rajhman 1972a, 81). To Rajhmanovo razlago z moralnega vidika bi lahko imenovali poželjivost, s katero se srečamo pri Adamu kot 'glavi človeštva' in izvirnem grehu. V neki skupini, kjer je človek med sebi enakim, mu okolica nudi, kar potrebuje za svoj duševni razvoj. S tem postaja samozavesten, zanemarja misel na Boga in se usmerja v svet. »Čim pa svet ni več svetišče, postaja ječa, življenje pa mrzlično iskanje sebičnega zadovoljevanja. Tako življenje gre proti svojemu koncu, smrti« (prav tam). Trditev ni postavljena kot nekaj dokončnega, brezizhodnega, ampak kot predpostavka, da človek v svojem hrepenenju po nečem višjem preveč trdno zapade kvarnim vplivom okolice, kar lahko ima za posledico ravnodušnost in zavestno zanikanje Boga. Vendar človek ni pogubljen. V božjem odrešenjskem načrtu je določena popolnost, ki jo more človek doseči z božjo pomočjo in Bog človeka kliče po zakramentih spreobrnjenja. V občestvenem življenju je človek deležen zakramentalnega življenja, ki ga podeljuje Cerkev in nadaljuje Kristusovo odrešenjsko delo. Če izhajamo iz zakramentalnega življenja Cerkve, moramo omeniti nekatere avtorje in njihov odnos do greha znotraj Cerkve, posebej pa v okviru protestantske teologije, s katero se je Rajhman srečeval.



## 4.6.2 Duhovnost grešnika

Ko govori o duhovnosti grešnika, se Rajhman opira na misel K. Rahnerja, ki razpravlja o razmerju med grehom in pravičnostjo (*Gerechtigkeit*), in sicer, da je greh začetek, pravičnost pa konec dolgotrajnega procesa spreobrnjenja, ki ni enkratno dejanje, temveč napor vsega življenja in se konča s popolno zmago milosti nad grehom ob smrti (Rahner 1958, 32). O zmagi milosti nad grehom v smislu milosti prvotnega stanja teološka antropologija poudarja, da je človek v samem svojem začetku Božji partner, kar pomeni, da se nahaja v stanju posebne Božje naklonjenosti ali milosti. Prijateljski odnos z Bogom mu je bil podarjen pred vsako osebno odločitvijo in vsakim zasluženjem. Odklonitev prijateljstva z Bogom pa kaže, da ni bil v stanju absolutne popolnosti, zato se s padcem tudi ni popolnoma oddaljil od Boga in prijateljstvo z Bogom zaradi Božjega usmiljenja ni dokončno onemogočeno (Ladaria 1995, 142). V kontekst stanja greha in spreobrnitve ter razumevanja skrivnosti greha in pravičnosti, postavlja Rajhman kot nujno upoštevanje Luthrove teze »*simul iustus et peccator*«, da je človek hkrati grešnik in pravični. Ob to postavlja Pascalovo misel, da ni človek nikoli v toliki meri sposoben delati hudo kot takrat, ko je prepričan, da ima mirno vest, '*bona fide*'. Brez zavesti grešnosti se človek ne more obvarovati samovšečnosti, kar ga znova vodi h grešnosti. (Rajhman 1977c, 4). Na videz začarani krog ne bi bil rešljiv, če se človek ne bi zavedal grešnosti in ne pravičnosti, torej resničnega stanja človeka: »Človek se more zveličati, biti more deležen Kristusovega odrešenjskega dejanja le tedaj, če se zaveda svoje grešnosti. Saj vemo, da je odrešenje delo božjega opravičenja, ne pa sad človeškega napora« (Rajhman 1977c, 5), prav za to pa gre v priliki o cestninarju in farizeju (Lk 18,11-13), ki jo Rajhman postavlja kot primer, s katerim bi mogli razložiti smisel grešnosti in opravičenja. Kot raziskovalec slovenske protestantske misli 16. stoletja se Rajhman srečuje z Luthrovo protestantsko mislijo, jo analizira ter z njo primerja teologijo slovenskih protestantov, hkrati pa se dotika vprašanj, ki jih obravnava teološka antropologija, med njimi vprašanja o grehu.

### 4.6.2.1 »*Simul iustus et peccator*«

Luthrova teza o 'hkrati grešni in pravični' je v 16. stoletju veljala za '*articulus stantiset cadentis ecclesiae*' – 'člen, na katerem stoji ali pade' Luthrova reformirana cerkev – in

hkrati za enega večjih dogmatičnih razhajanj med katoliškim in protestantskim razumevanjem človeka zadnja štiri stoletja in pol (Pesch 1973, 831). Tridentinski nauk je zavračal jedro Luthrove teze '*zugleich*' (hkrati), kajti ni mogoče, da bi človek živel v dvojnem stanju, v stanju greha in stanju milosti. Prav tako katoliška Cerkev ni mogla sprejeti protestantskega stališča o veri, ki uresničuje v človeku božje opravičenje, saj je pomembno božje delo, ne pa človekovo. Božje delo dovrši dokončno človekovo posvečenje in pobožanstvenje, človek ne more biti več grešnik, in to v polnem pomenu besede. Zato katoliška teologija ni mogla priznati luteranske formule, ker le-ta ne odseva resničnega stanja človeka po božjem opravičenju.

Vprašanje je bilo od tridentinskega koncila dalje predmet razhajanj in nesoglasij med katoliško Cerkvijo in protestantskimi Cerkvami. II. vatikanski koncil je nakazal možnost skupnega razumevanja Luthrove teze in tudi K. Rahner je že v času koncila nakazal drugačno razumevanje Luthrovega nauka o opravičenju. Kljub pomislekom ni dokončno zavrnil Lutrove teze, temveč jo je skušal razumeti v resnični človekovi situaciji na poti k Bogu, ko 'grešnik' ni prepričan o svojem zveličanju: »Kdor prizna, da je sam po sebi grešnik, bo prav zaradi tega izkusil božjo milost, ki ga bo naredila dejansko in resnično za svetega in pravičnega« (Rahner 1965, 273). V priznanju grešnosti gre za možnost uskladitve protestantskega in katoliškega stališča v dobi II. vatikanskega koncila in ekumenskih prizadevanj. Stališči se moreta srečati na ravni človeka in njegove duhovne eksistence. Tu nenadoma dobi formula drugačen obraz in je sprejemljiva tudi za katoličane.

#### *4.6.2.2 Katoliško razumevanje Luthrove teze*

Rajhman po Rahnerju in Peschu v luči II. vatikanskega koncila ponuja možnost za razumevanje Luthrove teze: »Lutrov 'grešnik' po opravičenju je drugačen kakor grešnik pred njim. Pred opravičenjem je bil grešnik neveren, po opravičenju postane veren, tako je greh izgubil svojo ostrino 'in sui tractatu', v svojem ravnanju. Greh več ne prevladuje, temveč je premagan, '*peccator, sed non iniquus*' postane vernik. Tako bi lahko razumeli tudi tridentinski koncil, ki vztraja pri novi stvaritvi, to pa se po Lutru zgodi po deju vere. Vera je torej po tridentinskem koncilu in Lutru temeljni učinek opravičenja. Luter nadalje ne pojmuje grešnika in greha v smislu subjekta in lastnosti, temveč vidi med

(neustvarjeno) milostjo in grehom zvezo. Milost in greh nista torej lastnosti enega in istega subjekta, saj bi bilo to kontrarno nasprotje dveh lastnosti. Greh bi bil zavrnitev Boga, milost pa božja pravičnost, ki hoče navezati stik z grešnim človekom. Bog se približa človeku po lastni iniciativi in napravi s človekom zavezo. V tem smislu bi lahko uporabili znova '*simul*'; človek po Lutru vztraja v grehu, toda Bog se mu približa kljub njegovi nasprotni volji« (Rajhman 1975h, 27).

Vztrajanje človeka v grehu, čeprav je bil deležen božje obljube in odrešenja, pomeni 'nagnjenost' h grehu, kakor jo pojmuje katoliška tradicija in z njo tridentinski koncil, in tukaj Rajhman prepoznava ujemanje z Luthrovo tezo. Vendar 'nagnjenost h grehu' za katoličana še ni greh, je le 'neposredna nevarnost za padec v greh'. Med 'padcem' in padcem so razdobja, v katerih človek opravlja resnična dobra dela iz ljubezni do Boga, kar je posledica delovanja božje milosti v njem. Nasprotno pa je za Luthra 'nagnjenost h grehu' izraz 'trajne in globoke ponovne pripravljenosti' za greh. V tem Rajhman vidi središče vsega problema (Pesch 1973, 889; Rajhman 1975h, 27).

#### 4.6.2.3 Opravičenje po K. Barthu

V razpravi o Luthrovi tezi Rajhman omenja disputacijo o opravičenju med H. Küngom in K. Barthom, v kateri je Küng izpostavil, da Barth priznava resnično opravičenje, ki ni le zunanje, temveč sega v notranjost, v srce. Človek po Barthu ni le imenovan pravičen, temveč to tudi je, ne le delno, temveč ves, ne le negativno, temveč tudi pozitivno, je novi človek. Iz te Barthove trditve Küng sklepa: »Tako pa postane vprašanje '*simul iustus et peccator*' vprašanje, ki v Barthovi luči preseže samo vprašanje bistva opravičenosti in poseže že dalje: kako more biti človek, ki je popolnoma in notranje prenovljen, resničen grešnik« (Rajhman 1975h, 29). V širši predstavitvi polemike med Barthom in Küngom predstavi Rajhman nauk o opravičenju, kakor ga uči tridentinski koncil<sup>32</sup> in drugi katoliški avtorji, ter pri tem poudari, da je H. Küng v svojem

---

<sup>32</sup> Tridentinski koncil je določil katoliški nauk takole: človek je, čeprav opravičen, grešnik pred opravičenjem in po njem, je v stalni nevarnosti, da greši, grešnost človeka je nekaj zelo stvarnega, vendar si mora prizadevati za svetost, ko pozablja preteklo in stremi k prihodnjemu. Človeku je pravičnost, četudi je opravičen, nekaj tujega, zunanjega, čeprav mu je resnično notranje, zato je neprestano odvisen od Kristusa (D 1515, 1534, 1540, 1541).

razglabljanju pritegnil predvsem tiste, ki problem opravičenja v katoliški luči pojmujejo praktično, ne samo teoretično (prav tam). S tem tudi sam pritrди, da je v praksi vprašanje manj zahtevno kot v dogmatičnem smislu. Vprašanja o človekovi pravičnosti so življenjska vprašanja, ki se tičejo najglobljih vzgibov človekovega bivanjskega dna in tako se po Rajhmanu »tudi navidezno nasprotje med resnico vere in življenjem po veri, torej okoljem, v katerem ta resnica živi, zmanjša na minimum, če uvidimo, da krščanska resnica ni nekaj, kar bi imelo v središču same resnice kot konstitutivni element trdno dogmatično jedro, ki je nespremenljivo in si zadošča. Krščanska resnica nima tesno začrtanih meja vsebine« (Rajhman 1975h, 29).

#### ***4.6.3 Skrivnost pravičnosti in greha v krščanski tradiciji***

Rajhman kot duhovni in pastoralni teolog iz Luthrove teze izlušči njeno praktično vrednost, in to na primeru Luthrove razlage poželenja. Ta naj bi bila za Luthra resničnost človeka, ne pa nekaj, kar bi bilo dodano od zunaj. Tudi po katoliškem nauku, ki se opira na izsledke antropologije, da je poželenje več kot akcidenca (= nebistvena lastnost bivajočega predmeta), je le-to nekaj, kar je v tesni zvezi s substanco, torej z resničnim človekom. Človek se upira Bogu, svojemu Stvarniku, čeprav mu je dal 'nasprotno voljo', torej voljo, da se upre grehu. Nagnjenje v človeku ostaja, zato se bo moral do smrti boriti zoper greh. Ob tem Rajhman vidi možnost sprejetja Luthrove teze v njenem dogmatičnem jedru, saj Lutru ne gre toliko za »dogmatično pravilnost, temveč za življenjsko, eksistencialno resničnost človeka. Njegov poudarek na življenju nas pelje končno do spoznanja, da moremo dojeti njegovo tezo spet dokončno le v njeni življenjski razsežnosti« (Rajhman 1975h, 28). Tudi Küng poudarja življenjsko razsežnost teologije, ki se mora odražati v praktičnem življenju Cerkve. Po njem lahko katoliški nauk o opravičenju prepriča pripadnike drugih veroizpovedi, v tem primeru evangeličane, le če ga bo Cerkev v vsakdanjem življenju oznanjala z argumentom vere in ne skozi dobra dela (Küng 1957, 273). Küng soglaša s protestantskim razumevanjem opravičenja, pri čemer dobrih del ne zanika, ampak poudarja moč argumenta vere v praktičnem življenju kristjana.

Krščansko življenje je torej tisti 'podium', kjer naj se razpravlja o problemu. Rajhman opozarja na globlje pojmovanje evangelija, ki v priliki o farizeju in cestinarju (Lk

18,11-13) prisili krščanskega človeka, da razmisli o skrivnosti pravičnosti in greha, o nujnosti, ki spremlja vsako človeško dejanje, in ki mora biti ovrednoteno v luči te prilike. Znova se pokaže Rajhmanova 'praktična usmerjenost', ki zahteva, da je treba teološki problem reševati ob upoštevanju življenjskih razsežnosti vsakdanjega človekovega stanja in delovanja.

#### *4.6.3.1 Pojem greha pri krščanskih mistikih*

Duhovna teologija je že v vsej svoji zgodovini bila usmerjena na problem človekovega zavedanja grešnosti. Sveti Janeza od Križa je od svojih zahteval, naj mu na smrtni postelji govorijo o njegovih grehah, ne pa o njegovih delih. V zgodovini krščanske duhovnosti najdemo izraze, ki prekašajo celo Luthrovo formulo. Meister Eckhart pravi: 'Čim bolj se človek bliža Bogu, tem bolj spoznava, da je grešnik' in še 'Bog raje odpušča velike kot male grehe in čim večji so, tem hitreje in z večjo ljubeznijo jih odpušča.' Srednjeveški nemški mistik Tauler pravi o sebi, da 'je najodurnejši in največji grešnik, ki je kdaj živel.' Podobno meni o sebi sveta Katarina Sienska, da je sama vzrok vsega hudega. Piše, da bi se po njeni ljubezni moral sicer Bog usmiliti vseh ljudi. Angela de Falagno je zelo blizu takšni miselnosti. Filip Neri je rekel o sebi, da obljublja Bogu, da ne bo napravil sam nikoli nič dobrega, ker dvomi nad samim seboj, toda zaupa v Boga. Vincencij Palatti je priznal, da sam ni nič drugega kot greh. Mala Terezija piše: 'V peklu je vsaka krepost, ni pa ponižnosti, v nebesih vsak greh, ni pa napuha.' Zatrjuje, da bi morali vse, kar Boga žali, prenesti v krotkosti, in če bi le prerediti žalili Boga, bi morali tu in tam namerno to storiti, da bi mogli vztrajati v ponižnosti. Po H. U. von Balthasaru je Tereziji prav ta občutek nemoči, ki ji je bil nujno potreben, pomagal na poti k Bogu. Ljubila je svojo nepopolnost, kajti božje usmiljenje je mogoče uresničiti le tam, kjer je v najglobljih človeških samotah potreba po njem (Rajhman 1975h, 31).

Ob drobcih biografij, ki jih navaja v zvezi s 'svetniško grešnostjo', in o kateri pravi, da ima neko čudno logiko, si Rajhman zastavi vprašanje, ali je mogoče, »da je bolj upravičeno sovraštvo do pravičnosti kot mržnja do grešnosti, in nasprotno, da je ljubezen do grešnosti pred ljubeznijo do pravičnosti. Kdo bi mogel, če stoji neprizadet ob strani, razumeti globine, ki jih odpirajo svetniške biografije« (Rajhman 1977c, 5). V razpravi o duhovnem življenju grešnika ponuja odgovor na vprašanje, ki si ga je

zastavil. Zanj je v luči greha mogoče razumeti tudi problem svetosti. Omeji se na slovenskega vernika, ki da bo moral prevrednotiti vse vrednote prav v razumevanju greha in grešnosti. V pokoncilskem duhu postavlja tezo, da bo treba »miselnost naših ljudi usmeriti h Kristusu nove zaveze, ki kljub novi zapovedi pozna še vedno grešnega človeka in se k njemu sklanja« (prav tam). Ob priliki o cestinarju in farizeju (Lk 18,11-13) ponuja 'Jezusov' odgovor: »Človek se more zveličati, biti more deležen Kristusovega odrešenjskega dejanja le tedaj, če se zaveda svoje grešnosti. Saj vemo, da je odrešenje delo božjega opravičenja, ne pa sad človeškega napora. Prav za to pa v tej priliki gre« (prav tam). Človek se nikoli ne bi smel srečevati z Bogom v podobi pravičnika (farizeja). Podoba farizeja spada v staro zavezo, grešnik pa je človek nove zaveze. Rajhman spregovori o 'mistiki' greha in pri tem poudari, »da je božje usmiljenje le tam, kjer je greh, in da moramo nekako dati Bogu (antropomorfno rečeno) priložnost, da se pokaže v luči svojega tako skrivnostnega usmiljenja« (prav tam). Božje usmiljenje torej ne more delovati tam, kjer ni greha, zato naj bi človek v zakramentu sprave doživel pravo spravo z Bogom v razmerju grešnik – Bog.

Za spravo sta potrebna dva pogoja, in sicer najprej zavest grešnosti in nato ponižnost, v kateri človek to grešnost prizna in se v svojih napakah poniža pred Bogom. Tudi Kristus se je vedno znova vračal h grešnikom in jedel z njimi, ponižal se je na njihovo raven. To dvojno ponižanje – človeka in Boga – kaže na krepost ponižnosti. Kristjanova ponižnost je v življenjski povezavi s Kristusom souresničenje tistega izničenja, v katerem je Jezus 'sam sebe izničil, vzel nase podobo hlapca /.../ se ponižal še bolj in bil pokoren do smrti /.../ na križu' (Flp 2,5-11).

#### 4.6.3.2 Eckhartov grešnik ali greh pravičnega

O človekovem izničenju govori Meister Eckhart:<sup>33</sup> »Stirb und werde – umri in postani!« je osrednja misel srednjeveškega nemškega mistika, ki ga Rajhman vedno znova omenja v svojih spisih. Če na kratko povzamemo Rajhmanovo interpretacijo Eckhartove mistike, bomo skušali v tej najti skupne točke, ki so oba avtorja povezovale v razumevanju biti, duše in greha kot temeljnih antropoloških danosti človeka. Eckhart pravi: 'Bog raje odpušča velike kot male grehe in čim večji so, tem hitreje in z večjo ljubeznijo jih odpušča.' Bog je Bog sedanjosti! Kakršnega te najde, takega te sprejme in vzame; ne kot to, kar si bil, ampak kot to, kar si. Ko se človek popolnoma dvigne iz grehov in se od njih popolnoma odvrne, zvesti Bog stori, kot da človek sploh ne bi nikoli grešil, in ne dopusti, da bi le za trenutek svoje grehe plačeval. Tako nas Gospod vodi k temu, da bi spoznali njegovo veliko usmiljenje in nas opominja k veliki in pravi ponižnosti (Eckhart 1995, 68-9).

Tako izgubi greh, tudi najtežji, svoj čisto negativni vidik. Za pravičnega vsebuje pozitivne prvine: »V vsakem delu, tudi hudem, se razkrije in žari božja slava. (Tudi ta Eckhartova trditev je bila razglašena kot herezija - »zabloda« števil. 4!) Greh je čisti nič, odpad od bitja. Zlo ima metafizično realnost, je tu, z njim se moramo bojevati. Zlo je tema, v kateri luč zažari! In ker Bog v nekem smislu hoče, da storim greh, tako spet hoče, da ga ne bi storil. 'Če bi pravični mogel želeti, ne bi hotel nikoli želeti, da bi prenehalo nagnjenje h grehu, kajti brez njega je človek negotov v vseh stvareh ... slava boja zmage in plačila bi mu ne bila dodeljena.' Težko je spoznati pravične: če so lačni,

---

<sup>33</sup> Svet, v katerem je živel Mojster Eckhart, je bil svet evropskega srednjega veka, živel je v letih 1260-1329. Začetek 14. stoletja ni bil le v znamenju pozne sholastike, ki je dosegla svoj vrhunec v zadnjih letih iztekajočega se 13. stoletja. Bil je že močno pod vplivom novega obdobja tim. nominalizma, ki se je vedno bolj uveljavljal, in univerzalizma, ki je ravno v času, ko je živel Tomaž Akvinski, dosegel svoj višek. To naj bi pomenilo, da je bil v ospredju splošnih prizadevanj individuum (človek, posameznik, subjekt) in ne več univerzum (splošno svet kot celota, človeštvo kot tako).

Oslabljen moč papeštva, pričakovanje skorajšnjega konca sveta, naravne nesreče, pa tudi očitna podreditev papeža francoskemu kralju, so vplivali na razmah ne le heretičnih gibanj v južni Franciji, temveč tudi mističnih gibanj v severni Evropi, posebno še v "kotlu" okoli Kölna. Nemška mistika ni samo pojem z notranjo vsebino, temveč je tudi zemljepisno pogojena. Od Nizozemske do Türinškega, od severne Nemčije preko pokrajine okrog Kölna do severne Francije. Tako zgodovina mistike - predvsem srednjeveške mistike - pravzaprav izvira iz nemških tal in njena osrednja osebnost je prav Mojster Eckhart. Tradicija srednjeveške mistike doseže z Eckhartom svoj višek v 14. stoletju. Na Eckharta je v enaki meri vplivalo izročilo sholastične teologije in filozofije. Njegovo delo v enaki meri oblikujeta mistično izkustvo ter filozofska refleksija (Quint 1965, 7). Eckhartov vpliv pa seže na njegove sodobnike, Taulerja in Susoja, prav tako pa na reformacijo in z njo na Luthra ter na špansko mistiko 16. stoletja, katere najvidnejša predstavnik sta Terezija Avilska in Janez od Križa.

jedo, ko se drugi postijo; spijo, ko drugi bedijo; molčijo, ko drugi molijo; skratka, ljudje jih ne razumejo (navaja Rajhman 1977b, 123). V enem pa jih je mogoče spoznati, pravi prav tam Rajhman, v njihovem odnosu do bližnjega. Nikoli se ne izmikajo svoji socialno etični dolžnosti! Pravični torej lahko izkaže svojo pravičnost le v odnosu do bližnjega, do sočloveka, in to v svojem življenjskem okolju.

#### **4.6.4 Ponižnost v spoznanju grešnosti**

Če se od zgodovine krščanske duhovnosti vrnemo k Luthrovemu nauku o hkrati pravičnem in grešniku, ugotavljamo, da se je krščanska zgodovina veliko ukvarjala s tem vprašanjem. Rajhman se je v predstavitvi Luthrove teze oprl na krščansko duhovno tradicijo, mistiko in svetniške biografije, da bi na ta način prikazal aktualnost vprašanja resnice o človeku grešniku, ki je po opravičenju postal 'nova stvar'. Po njem »ni mogoče zanikati resničnosti 'nove stvari', vzdana je v sam temelj nove človekove eksistence, nič je ne more spremeniti, toda v zgodovini človeka je ta zamegljena, ne izstopa v svetlobo dneva, vse dokler ne bo očiščena izšla v eshatološko stvarnost« (Rajhman 1975h, 30).

Tudi Luther se je vedno znova vračal k svoji temi grešnika in pravičnika hkrati v raznih variantah. Ko govori o '*peccator in re*', toda '*iustus in spe*', še posebej jasno izpove o sebi, da je 'grešnik v sebi, ne pa v Kristusu, nisem grešnik v Kristusu, temveč v sebi'. Brez Boga je človek izgubljen, v Bogu je rešen (Althaus 1973, 211). V spisu *O svobodi kristjana* Luther v dveh stavkih postavlja tezo o človekovi zunanji in notranji naravi, in sicer: »Kristjan je svoboden gospodar vsega in ni nikomur podvržen. Kristjan je pokoren služabnik vsega in je vsakomur podvržen« (Luther 2001, 9). Luther govori o pravičnosti in svobodi 'notranjega človeka' ter hkrati o njegovi 'hudobi in suženjstvu'. Svoboda ali suženjstvo Luthrovega notranjega človeka sta odvisna samo od njegovega pozitivnega oziroma negativnega odnosa do Kristusa. Človeka gledata vedno samo v stiku s Kristusom. Notranji človek je že postal novi človek v Kristusu, zunanji človek pa mora služiti in delati dobra dela samo zato, ker še ni postal 'popolnoma duhoven in notranji'.

Bog torej človeka neprestano podpira s svojo dobroto, človek pa jo sprejema, da zmore doseči svoj cilj. Za Lutra je prav doživetje lastne grešnosti tisti kraj, kjer se začinja



ekstaza, poveličanje, božja milost. Prav grešnost je dokaz božje izvoljenosti, dokaz milosti, ki deluje v človeku 'če si bil tri dni (kot prerok Jona) v peklu, je to znamenje, da je Kristus v tebi, in da si ti s Kristusom' (navaja Rajhman 1975h, 31).

Rajhman vidi možnost katoliške obravnave Luthrove teze '*simul iustus et peccator*' na osnovi prikazanih primerov iz zgodovine duhovnosti, hkrati pa primerja Lutrov izraz '*simul*' s krščansko besedo 'ponižnost'. Bistvo stvari, ki ga objema pojem 'ponižnosti', je zanj spoznanje grešnosti. Ko izkustveno doživlja svojo grešnost, se človek hkrati zaveda, da je opravičen. V opravičenju gre za resnično novost življenja, človek postane nova stvaritev. Z ene strani je torej človek z opravičenjem resnično svet in pravičen, z druge strani pa v svoji individualni osebni odrešenjski zgodovini živi v območju greha. Brez posebne božje milosti ne more biti brez odpustljivega ali malega greha in tako je lahko hkrati pravičen in grešnik. Tukaj po Rajhmanu ne gre za filozofsko, temveč za ontološko stvarnost. Človek je grešnik, zato je ponižen in pričakuje od Boga pomoči in predvsem usmiljenja. Krščanska definicija greha je vedno tudi definicija odrešenja, in to od prvega greha sveta do greha posameznika. Tukaj postaja dialog z Bogom vedno bolj zanimiv za človeka. Človek odkriva Boga, ki se zanima za njegovo usodo.

Rajhman trdi, da je grešnost znamenje krščanstva in njegova druga stran je svetost. Med dejstvom grešnosti in človekovo sposobnostjo, da se grehu odpoveduje s pomočjo milosti, je spreobrnitveni proces. Človekovo življenje opredeljuje težnja po dobrem in odpoved grehu naj bi bila stalnica v njegovem življenju, kar končno daje smisel človekovemu bivanju. Ker pa nezavestno čuti, da se njegov vzpon k dobremu lahko nenadoma konča s smrtjo, in da dobrega kot svoj cilj ne bo mogel povsem uresničiti v tem življenju, ga to spoznanje usmerja v transcendenco, k Bogu. Spreobrnitveni proces Rajhman imenuje človekov eksistencialni nemir, ki se izraža v človekovem ustvarjalnem zagonu, je proces odpiranja navzven, k človeku, k svetu. Treba ga je razumeti kot spreobrnjenje starega človeka; prehod k 'novemu človeku' je dejanje, ki se izvrši v človekovi bivanjski globini in za njim se skriva skrivnost božje navzočnosti v človeku (Rajhman 1980j, 110-1).

#### 4.6.5 Greh po Trubarju

Rajhman v analizi Ene dolge predgovori predstavi Trubarjevo razumevanje izvirnega in osebne greha in prikaže razvoj tega od Katekizma 1550 do Ene dolge predgovori.

Trubar je o izvirnem grehu pisal že v Katekizmu 1550, vendar tam govori le o grehu kot o dejanju, ki človeka 'izkazi'. Ko govori o skrivnosti božje besede in o krstu, najprej razloži človekovo naravo, ki »taku dobru ne stoy pruti Bogu«, saj je človek duhovno in telesno 'izkažen: »Ta človik skuzi ta greh (v katerim ye počet inu royen) ye izkažen na duši inu na telesu« (ZDPT I, 59). Ta groba izkaženost in stanje po grehu kaže na človekovo 'hudu izkaženu naturo', ki je prizadela njegovega duha in tudi telo. Rajhman ugotavlja, da je Trubar »opisal stanje človeka po grehu oziroma v grehu, ni pa opredelil takšnega stanja in ga tudi še ni poimenoval, čeprav je razvidno, da gre za stanje po izvirnem grehu« (Rajhman 1986o, 78). Rajhman sklepa, da gre za stanje po izvirnem grehu, saj Trubar najprej opiše to človekovo 'iznakaženo naturo' in nato nakaže, zakaj je Bog »iz žnega velike gnade inu mylhosti v suyem modrim svetu, v ty Troyci, ye znešall an čuden pot tiga človeka spet sturiti dobriga« (ZDPT I, 61).

O izvirnem grehu Trubar prvič govori v razlagi Očenaša v *Kartekizmu* 1555, in sicer ga poimenuje 'porodni greh'. Tudi tokrat govori o človekovi 'izkaženi naturi', ki v človeku prebiva »skuzi ta porodni greh« (ZDPT I, 374). V *Cerkovni ordnungi* 1564 pa že nameni celo poglavje temu, 'kai so ti porodni oli erbovi inu ty sturieni grehi'. Trubar se v razlagi greha opira na 1 Jn 3,4, za izvirni ali porodni greh pa se nasloni na Ps 51,5 in Ef 2,1-3, spregovori o padcu prvega človeka in nadaljuje: »Inu ie ta slipota, te hude žele inu naklonene, kir so skuzi nyu padec inu greh čez nas prišle inu noter v nas tičee inu za tih volo smo v nemilosti Božy. Inu le-ta greh ie na vseh ludeh, kir so od človeskiga semena po naturski šegi royeni, zatu so v nemilosti inu so od vekoma ferdamnani« (ZDPT III, 243-4).

Človek je moral iz raja zaradi greha in grešnost ga spremlja vse življenje, njegova grešnost je povezana z naravnim položajem človeka. V *Katekizmu* 1550 Trubar v drugem delu *Ene dolge predgovori*, ki ga Rajhman imenuje dogmatičen del, napoveduje med drugim obravnavo Jezusovega učlovečenja, ki ga je povzročil človekov greh (vzročnost). Razprava o grehu kaže Trubarjevo zaskrbljenost za človekovo usodo in

Rajhman meni, da »skuša pomagati človeku prav s tem, da mu pokaže natančneje vso strahoto greha. Tako moremo tudi v tej razpravi ponoviti tezo o njegovi antropološki smeri, ki je značilna za kalvinistično smer v protestantizmu« (Rajhman 1986o, 23). Rajhman je že v raziskavi prve slovenske knjige postavil tezo, da je Trubar bliže švicarski veji protestantizma kot nemški Luthrovi smeri, vendar to utemeljuje z Bullingerjevim vplivom, tokrat pa namiguje na Kalvinov radikalnejši vpliv. To utemeljuje s Trubarjevo obravnavo spovedi in odpuščanja grehov, kjer se Trubar izogne razpravljanju s preprosto ugotovitvijo, da odpuščanje grehov zadobimo po veri v Kristusa (Rajhman 1977h, 91). V obravnavi zveze med izvirnim in osebnim grehom se je Trubar naslonil na 'pričevanje svoje dobe', torej na protestantsko misel, zaradi tega, ker cerkvena tradicija z Ambrozijem te zveze ni poudarjala (Rajhman 1986o, 81).

Rajhman omenja Ambrozija, ki je govoril o 'podedovanih grehih', in to v povezavi z Adamovo krivdo, v nasprotju z osebnimi grehi. Tradicionalna teologija je na osnovi srednjeveške antropologije, ki je človeka ločevala na ustvarjeno in odrešeno bitje, povezovala grešnost z 'naravnim položajem človeka'. To je imelo za posledico, da so odrešenje v Kristusu pojmovali kot nekaj, kar predpostavlja to predhodno stanje grešnosti, ki je univerzalno. Protestanti se ob vprašanju greha niso bistveno oddaljevali od katoliškega nauka. Po Luthru je izvirni greh istoveten s poželjivostjo, pomeni mu tudi upor zoper Boga. Tridentinski koncil pa je izvirni greh opredelil kot nagnjenje k hudemu (zlu), nagnjenju svobodne volje, ki je oslABLjena v svojih močeh in torej nagnjena h grehu. Drugi vatikanski koncil je spregovoril o izvirnem grehu, ko je zapisal, da »je človek takoj ob začetku zgodovine zlorabil svojo podobo s tem, da se je dvignil zoper Boga,« tako da sedaj odkriva, da je nagnjen tudi k zlu in pogreznjen v mnogotero zlo« (CS 13). A. Lah opozarja na to, kako globok religiozni in eksistencialni pomen pripisuje katoliško oznanjevanje univerzalnosti začetnega greha in po celotnem pregledu zgodovine obravnave tega vprašanja navaja okrožnice Janeza Pavla II., ki govorijo o »pragrehu kot o grehu, ki je na zemlji od začetka človeštva in je povzročil zlom prvotne edinosti in povezanosti z Bogom. Gre za greh prastaršev, ki nosi značaj dednosti in ga v tem smislu imenujemo izvirni greh« (Lah 2003, 312).

Poglavje o grehu bi mogli skleniti z ugotovitvijo, da je Rajhman temu vprašanju namenil veliko pozornosti, saj je že z vidika duhovne in moralne teologije podal

pregled razumevanja greha od Svetega pisma, cerkvenega učiteljstva, do srednjeveškega nauka in pokoncilске teologije. V svojem razumevanju se ne oddaljuje od nauka pokoncilске teologije, od uradnega nauka se na videz oddalji ob Luthrovi tezi o '*simul iustus et peccator*', vendar le toliko, da ob njej nakaže možnost katoliškega razumevanja grešnika in pravičnega. Ta Rajhmanov pristop kaže na njegov poglobljen študij Luthrove teze in sodobnih avtorjev, ki so nakazovali možnost skupne obravnave že med in po koncilu, dokončno pa je vprašanje doživelo svoj odmev s podpisom skupne izjave o opravičenju, ki so jo na predlog protestantskih Cerkev po temeljitem preučevanju podpisali predstavniki protestantskih in Katoliške Cerkve leta 1999.

Doslej smo prikazali Rajhmanovo teološko misel v odnosu do Boga in človeka v človekovi bivanjskosti, ki se kaže skozi njegov duhovno razsežnost, poklicanost v občestvo z Bogom, njegovo družbeno razsežnostjo in človeka, ki se je odklonil od Božjega prijateljstva, od prvotne milosti. V vseh človekovih bivanjskih razsežnostih je človek Božja podoba in poklican v prijateljstvo z Bogom. Morda smo premalo poudarjali prav Božjo podobo in človeka kot duhovno-telesno in relacijsko bitje, ki se uresničuje v občestvenosti.

#### 4.7 Sklepna ugotovitev

S tem zaključujemo poglavje o človeku kot središču in vrhu božjega stvarstva, ki je po Rajhmanu enkrat v svoji poklicanosti v občestvo z Bogom. Rajhmanov človek je duhovni človek, ki je v stvarstvu kot Božja podoba sicer prisoten z vsemi svojimi telesnimi danostmi, vendar je predvsem bitje odnosa in v svoji komunikaciji s svetom, s sočlovekom in z Bogom postavlja v ospredje duhovno razsežnost. Kot simbolno bitje je njegov človek pogojen z jezikom, ki mu omogoča neposredno dialoškost s svetom in z Bogom. Obenem pa mu jezik, s katerim črpa moč svetopisemsega izročila, služi kot sredstvo oznanjevanja in ga včlenjuje v občestveno skupnost.

Človekove lastnosti, kot so nepopolnost, grešnost, pomanjkljivost Boga ne motijo, da ne bi prebival v njem. Bog vedno znova ustvarja čudež stvarjenja v človeku, da lahko te pomanjkljivosti sprejme. Človek se sprejema kot grešnika in takšnega ga sprejme tudi

Bog. Rajhman se nam v tej svoji bivanjskosti razkriva kot nemirni duh, ki raziskuje na različnih področjih humanistike in družboslovja ter stremi za vedno novimi spoznanji. Vendar je kot nasprotje temu stremljenju v njem prisoten mistični duh, ki ob *aktio* postavlja *kontemplatio*. Šele zahteva po duhovnem življenju človeka izpolnjuje v njegovi človeškosti. Da pa more to človeškost polno živeti v občestvu z Bogom in s sočlovekom, je nujen tudi obrat, in sicer ob *kontemplatio* vedno znova zahteva tudi *aktio*. Njegovo obravnavanje človeka v bivanjski razsežnosti izhaja iz zgodovine, iz srednjeveške mistike, in ob njej obravnava človeka v sedanjem okolju. Preučevanje slovenske zgodovine s Trubarjem mu omogoča kritično presojo zgodovinskih dogodkov, ki osvetjujejo del narodne zgodovine. Obenem pa skuša z vzporejanjem protestantske teološke misli prikazati človeka, ki je sicer grešnik, vendar se prav ob zavedanju svoje grešnosti zaveda tudi neskončne Božje ljubezni. V tej celovitosti, kakršno predpostavlja v obravnavi človeka, bi mogli trditi, da je Rajhman izviren v svojem času in okolju slovenske pokoncilske Cerkve in kljub ukvarjanju s protestantsko teologijo ostaja zvest katoliški duhovni tradiciji. Študij protestantskega razumevanja človeka mu omogoča celovito krščansko razumevanje njegovih bivanjskih razsežnosti.

## 5. ČLOVEK BOŽJI PRIJATELJ – MILOST

Doslej smo ugotovili, da je Rajhmanov človek sad stvariteljskega Božjega delovanja, ki v svoji bivanjskosti živi v dialoškem razmerju s sočlovekom, kot družbeno bitje s širšim družbenim okoljem, in v občestvu z Bogom. Njegova duhovnost in religioznost ga počlovečujeta, zavest o grešnosti pa mu omogoča spoznanje neskončne Božje ljubezni, ki dosega svoj vrh v Odrešeniku Jezusu Kristusu. Ob priliki o farizeju in cestnarju (Lk 18,11-13) razmišlja o skrivnosti pravičnosti in greha, o nujnosti, ki spremlja vsako človeško dejanje, in ki mora biti ovrednoteno v luči te prilike. Človek je grešnik, zato je ponižen in pričakuje od Boga pomoči in predvsem usmiljenja. Usmiljenje pa je drugo ime za Božjo milost ali Božjo naklonjenost, v območju katere živi človek, ustvarjen po Božji podobi. Če skušamo slediti sistematični obravnavi človeka z vidika teološke antropologije, bomo v nadaljevanju govorili o človekovem občestvu z Bogom ali nauku o milosti, kakor ga moremo izluščiti iz Rajhmanovih del. Izhajali bomo iz človeka kot Božjega prijatelja in grešnika, ki v Božji milosti pričakuje opravičenje, in se v Božjem okolju srečuje z ubogim, s trpečim ter zaživi kot človek nove svobode v Kristusu. Kristus, ki vse očiščuje in prenavlja, preraja tudi svojo skrivnostno telo Cerkev, ki po II. vatikanskem koncilu postaja nova stvarnost in v procesu odrešenjskega dogajanja odpira vstop v Božje območje novemu človeku, ki spoznava milostnega Boga.

Nenehna navzočnost Boga, kakor jo čuti Rajhman, je Božja naklonjenost, Božja milost. Bog se nenehno sklanja k človeku in njegova prisotnost v človekovem okolju za človeka pomeni: »Biti 'v' milosti, je biti v Božjem območju, biti v območju Boga samega /.../ Milost ima, kakor Kristus, vesoljne razsežnosti. Je prekipevajoča Božja ljubezen, ki odpira novo smer zgodovine, ko preraja vse in verujočim v Kristusa odpira vstop v Božje območje« (Lah 2003, 226). Pri celotnem obravnavanju Rajhmanovega odnosa med Bogom in človekom moramo izhajati prav iz njegovega razumevanja Božjega območja ali Božjega okolja, kakor ga sam imenuje, in ki je okolje vere. V tem njegovem okolju igra pomembno vlogo »Bog, ki je postal človek z željo, da bi človeku pomagal v boljši svet, v božji svet. Ni znal drugače ljubi Bog, kot da je odprl vrata v svoj svet s križem. S trpljenjem. Ko spregovorimo o Bogu, moramo spregovoriti o

trpljenju« (Rajhman 1996a, 13). Trpljenje pa ni samo sebi namen, ampak se v njem človek očiščuje in na nov način spoznava Božjo prisotnost in smisel svojega bivanja kot posameznik oseba ali kot narod.

Bog človeka, ustvarjeno bitje, svojo podobo, ne pušča samega v grehu. K njemu prihaja kot božja beseda 'po ovinku', in to po trpljenju, ki mu razkriva, da je človek enkratno bitje, ki ga ogroža smrt. Trpljenje in smrt sta v njem kot posledica njegovega greha, vendar mu trpljenje lahko da nov smisel: »Človek naj trpljenje sprejme v veri – da se oddalji od svojega 'jaza' – potem bo lahko zopet ljubil z vso predanostjo /agape/, kar je od začetka edina možna varianta njegovega bivanja. Ne enak Bogu ampak podoba Boga, njegov otrok« (Rajhman 1972a, 75). V božjem otroštvu Rajhman prepozna božjo naklonjenost človeku, ki je njegova 'stvar', in čeprav je v grehu, ga spremlja božja ljubezen v ta prepad greha. Rešitev vidi v Kristusu. Edino s Kristusovim križem človek lahko premaga 'pasti sveta' ter najde pot iz trpljenja in smrti. Z božjo besedo, ki je stvariteljska, odrešilna in osvobajajoča, se osvobodi stvari, ki so ga v hrepenenju po nečem vzvišenem priklepale na zemeljske dobrine in malikovanja, ter v njej najde »kal za zmago nad grehom« (Rajhman 1972a, 82).

## **5.1 Človek – Božji prijatelj in grešnik**

Če skušamo prikazati Rajhmanovega človeka kot Božjega prijatelja in grešnika, izhajamo iz dogodka svetopisemske grešnice, ki je veliko grešila in ji je veliko odpuščeno (Lk 7,41-42), ter nadaljujemo s Pavlom, ki pravi: »Toda kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost« (Rim 5,20). To vzporejamo z Eckhartovo trditvijo, da Bog raje odpušča velike kot male grehe in čim večji so, tem hitreje in z večjo ljubeznijo jih odpušča (Eckhart 1995, 68-9). Omenili smo že Rajhmanovo razumevanje greha skozi duhovno teologijo ob nekaterih svetniških biografijah, ko postavlja vprašanje o razmerju med grehom in pravičnostjo ter se hkrati sprašuje, kako bi si človek ne zaželel, da bi bil velik grešnik, in pri tem omenja človekovo neprestano bojevanje s samim seboj, naj bo to kristjan ali človek, ki ni še nikoli slišal za Kristusa in odrešenje. Grešnost razume v smislu Mt 21,31 Davkarji in vlačuge bodo pred vami v

nebeškem kraljestvu: »Pomislil sem, pomota bo. Ni mogoče, da bi Gospod dajal prednost grešnikom. Ni mogoče, da bi spregledal tiste, ki zvesto opravljajo svoje molitve in se natančno držijo postave. Ali je Gospodu ljubši grešnik kot pravični? /.../ In spet pomislim: ne bo pomota. Ves evangelij je veselo oznanilo za grešnike, za izgubljene, zavržene. Njim spregovori, zaradi njih je prišel Gospod. Kakor da imajo le oni upanje večnega življenja. Pravični se bodo le stežka zveličali. /.../ In če je kdo ponižen, je ponižen grešnik, ki se zaveda, da ga ne bo rešila njegova pravičnost, temveč božje usmiljenje« (Rajhman 1996a, 41). Znova naletimo na Rajhmanovo zahtevo po vrednotenju prilike o farizeju in cestninarju v obravnavi grešnika in pravičnega, hkrati pa je poudarjena odločilna vloga Jezusa Kristusa, ki je zaradi greha in grešnika prišel na ta svet.

V poudarjanju človekove grešnosti bi pri Rajhmanu morda pomislili, da povečuje grešnike, vendar na nobenem mestu ne najdemo enostranske ocene, ki bi poudarjala zgolj Jezusove simpatije do grešnikov. O tem govori S. Cajnkar, ko ocenjuje radikalno Küngovo sodbo v tej smeri. Ko hoče Küng poudariti Kristusovo usmiljenost, namreč nekako pretirano govori o Jezusovi naklonjenosti do grešnikov: »Hoče biti Bog, ki ne zahteva, ampak daje, Bog, ki ne tlači, ampak dviga, ki ne prinaša bolezni, ampak zdravi. Bog, ki prizanaša ljudem, ki se pregrešijo proti njegovim zapovedim in s tem tudi proti njemu samemu. Bog, ki odpušča, namesto da bi obsojal, Bog, ki brez pridržkov daje milost in ne daje besede pravičnosti. Bog, ki daje prednost grešnikom, Bog, ki ima raje izgubljenega sina kakor onega, ki je ostal doma, cestninarja raje kakor farizeja, krivoverca raje kakor pravovernega, vlačuge in prešuštnice raje kakor njihove sodnike, prestopnike zakonov ali ljudi brez postave raje kakor varuhe postave« (Küng 1974, 302-3). Cajnkar ugotavlja, da so v tej sodbi »objekti na mestu, povedki pa ne. Iz zgodbe o izgubljenem sinu ni mogoče sklepati, da ima oče izgubljenega raje kot onega, ki mu je ostal zvest. Rečeno je le, da je vrnitev vzrok večjega trenutnega veselja kakor mirno vsakdanje delo domu zvestega. Verziehen, lieber haben, to so merila, ki označujejo stalnost in trdnost našega ravnanja /.../ Izgubljenih žensk Kristus tudi po spokoritvi ne hvali, ampak pravi: Pojdi in več ne greši. Farizejem resda vrže v obraz, da bodo vlačuge pred njimi našle pot v božje kraljestvo, pa ne zato, ker so bile grešnice, ampak zato, ker so svoje grehe obžalovale« (Cajnkar, 1977, 99). V tem smislu je Rajhmanovo



poudarjanje prilike o farizeju in cestninarju, ko prosi Boga, naj mu bo milostljiv, grešniku.

V obravnavi človekove grešnosti moramo izpostaviti Rajhmanovo kristološko naravnost v luči že omenjene prilike: »Če moramo prevrednotiti vse vrednote, jih moramo prav v razumevanju grešnosti in greha. Če smo doslej vzgajali v smislu starozavezne pravičnosti, nas čaka silno delo: miselnost naših ljudi preusmeriti h Kristusu nove zaveze, ki kljub novi zapovedi pozna še vedno grešnega človeka in se k njemu sklanja /.../ Podoba farizeja spada v staro zavezo, grešnik je človek nove zaveze« (Rajhman 1977c, 5). Kristus odpušča grehe, vendar se vedno sklanja h grešnemu človeku. Po Rajhmanu se človek more zveličati in biti deležen Kristusovega odrešenjskega dejanja le tedaj, če se zaveda svoje grešnosti. To je vsekakor mogoče, saj nenehno teži k svoji popolnosti in ob tem more zaradi etičnosti naleteti na zavest o svoji grešnosti. Tako trdi A. Lah, ko poudarja, da človek ni popoln, zato se zaveda svoje zadolženosti in grešnosti pred Bogom. »Ni človekova grešnost v tem, ker ni popoln kot Bog, temveč v tem, da ne dosega tiste popolnosti, ki mu jo je Bog zastavil kot človeku, ko ga je ustvaril, in bi jo torej lahko. Človek ni rojen za to, da bi bil Bog, rojen je, da bi bil božji človek, in ker to v popolnosti nikdar ni, se zaveda svoje zadolženosti in grešnosti pred Bogom« (Lah 2000, 150). V poglavju o bivanjskosti smo govorili o človekovi težnji po popolnosti ter ugotavljali, da si človek prizadeva k popolnosti z različnimi sredstvi, vendar vse dela v želji po presežnosti ki jo čuti v bogopodobnosti.

### **5.1.1 Opravičenje**

Na zavest grešnosti in pravičnosti, po kateri je človek ogrožen z grehom, navezuje Rajhman razlago Luthrove formule o grešnem človeku '*simul iustus et peccator*', ki je hkrati grešnik in pravični. O tem smo že govorili v poglavju o človekovem bivanjskem stanju. Tukaj Luthrovo 'formulo' omenjamo v duhu pokoncilskega razumevanja greha in teze o hkratnem 'stanju greha in stanju milosti' človeka pred Bogom. Po Luthru je grešnik po opravičenju drugačen kakor grešnik pred njim. Pred opravičenjem je bil grešnik neveren, po opravičenju postane veren, tako je greh v svojem ravnanju izgubil svojo ostrino. Greh več ne prevladuje, temveč je premagan, grešnik postane vernik. To Luthrovo trditev je podprl že tridentinski koncil, ki poudarja 'novo stvaritev', ta pa se po

Luthru zgodi po deju vere. Po tridentinskem koncilu in po Luthru je torej vera temeljni učinek opravičenja (Rajhman 1975h, 27). Za vero sta v katoliški luči pomembni dve komponenti: gre za vsebino pojma vere in njene uresničitve v življenju. Za protestantsko teologijo je vera eden od treh imperativov, po katerem je človeku sploh mogoče doseči Kristusovo spravo, saj je opravičen, kdor po besedi veruje v Kristusa.

Za protestantsko teologijo je odpuščanje grehov in prištevanje pravičnosti mogoče le v moči Kristusovega odrešenja. Lah povzema O. H. Pescha, ki postavlja formulo protestantskega nauka o opravičenju: Velja samo Kristusova pravičnost, ki nam je dosegljiva samo po veri. Zato solus Christus in sola fides. Vera ni človekovo dejanje, temveč zastonjski Božji dar, ki ga zbudi v človeku Božja beseda, in Sveti Duh, ki se naseli po Božji besedi, zato sola Gratia. Luther tako v procesu človekovega opravičenja zatrjuje Božje prvenstvo s trikratnim samo: samo Kristus, samo vera, samo milost (Lah, 339). Luthrovemu nauku so sledili tudi slovenski protestanti, med njimi Trubar, o katerem moramo spregovoriti tudi v poglavju o človeku v občestvu z Bogom oziroma o milosti.

#### *5.1.1.1 Milost po Trubarju*

Ob besedi milost moramo opozoriti, da se je Trubar zavedal pomena besede in možnosti rabe germanizma 'gnada' in prevedenega izraza 'milost'. O tem piše Ivanu Ungnadu in pojasnjuje, zakaj je ostal pri zapisu preprostega kranjskega jezika.<sup>34</sup> Pojem milosti je pri Trubarju zelo obširen. Besedo samo nenavadno velikokrat uporablja, že v naslavljanju svojih korespondentov ali v predgovorih: »Milost, mir in blagor od Boga očeta po Jezusu Kristusu našem Gospodu in Odrešeniku,« kar pa v govorici 16. stoletja ni nič nenavadnega.

Trubarju pomeni milost največje dejanje Božje naklonjenosti. Bog mu je dopustil – naklonil milost, da je izpolnil svoje največje poslanstvo, oznanjevanja božje besede v

---

<sup>34</sup> »Lahko bi prevedel in postavil za uržah vzrok, za gnada milost, za milost pomilosardiju, za ferdamnene pogublene oli zgublene, za trost utisanje, za nuc prid, za leben život, za erbščina dedina, za lon plačja, za štima glas itd., kakor sem nekatere teh besed tudi rabil. Vendar sem hotel ostati pri preprostem kranjskem jeziku« (Rajhman 1986e, 59-60).

slovenskem jeziku. Tudi drugim ljudem želi Božje naklonjenosti, ki je milost po volji Jezusa Kristusa. V nemškem predgovoru k Ta prvi deil tiga Noviga testamenta 1557 pravi: »Bog mi je dal milost in navdih, da sem katekizem, druge pesmi, pridigo o pravi veri ter njeni veljavi in šolske tablice, iz katerih se mladi Slovenci lahko naučijo brati, v kratkem času dokončal«. Znanje jezika – maternega in tujega – je ena največjih vrednot, je dar Svetega Duha, dan človeku po Božji milosti: »Ker sveti Pavel znanje jezikov prišteva med darove Svetega Duha, in mi je po milosti božji in volji Jezusa Kristusa dan dar, da znam govoriti slovenski jezik kot se govori v kranjski deželi ...« Tega neskončnega Božjega daru pa ne želi ohraniti le zase, ampak ga želi tudi za druge ljudi: »Sklepam ter močno verjamem, da bo Bog, naš Gospod, tudi po mojem odhodu vzpodbudil dobre ljudi, ki bodo to moje začetno, nepopolno delo /prevajanje Biblije/ še bolje opravili in dokončali. Bog naj jim zaradi Jezusa Kristusa in njegove volje podari Svetega Duha, milost, moč in pravi razum, da bi se to kmalu zgodilo« (Sakrausky 1989, 89-108).

Rajhman ugotavlja, da so že v prvi slovenski knjigi, v katekizmu iz leta 1550, prisotne vse tri prvine protestantskega načela o milosti, ki ga poznamo v zgoščeni obliki '*sola gratia*', '*sola fides*', '*solus Kristus*', in sicer v obravnavi dekaloga. (Rajhman 1977h, 43). Vendar ne zasledimo izrecne definicije samega pojma. Pojem milosti natančneje razloži v Eni dolgi predgovori. Najprej mu je milost 'enu gnadivu odpusčane vseh grehov' nato 'vse tu dobru inu kar je hvalevrednu, kir ta človik ima na duši inu na tim telesu' in kot 'velika neizrečena dobruta božja, katera timu človeku zabston, za volo Jezusa Kristusa vse grehe odpusti'. Tako predstavi pojem milost v širšem in ožjem pomenu, da bi ju razumeli kot eno milost, saj 'ta gnada v tim S. pismu, se na dva dejla oli plati zastopi.' Rajhman misli, da Trubar pozna še tretji pojem milosti, ko pravi, »ta beseda milost božja, se pravi, kadar Gospud Bog timu človeku dobru dej inu sturi, ne kar zavolo nega brume, temuč zabston, iz prevelike obilne dobrute inu ljubezni, kir on ima pruti tim ludem« (Trubar 1557, r3d).

Če razčlenimo te tri pojme milosti, moramo z Rajhmanom ugotoviti, da je Trubarju milost:

- milostno odpuščanje vseh grehov, vse dobro, kar ima človek na duši in na telesu;
- neskončna Božja dobrota, ki človeku zastonj zaradi Kristusa odpusti vse grehe;

- človek se ne more odrešiti sam ampak le zaradi neskončne zastonjske Božje milosti. Milost je torej Trubarju neskončna Božja naklonjenost, je Božja moč in dobrot, ki človeku zaradi deleženja s Kristusom odpusti grehe. S tem se je še najbolj približal nauku tridentinskega koncila, po katerem je »milost /.../ poimenovana tudi Božja naklonjenost, ki je odrešenje v Jezusu Kristusu (DS 1526; 1532). Za Trubarja moremo reči, da je njegov nauk o milosti v duhu tridentinskega koncila in opredeljuje opravičenje po milosti iz vere: »Opravičenje je delo Božje usmiljene ljubezni, ki se povsem svobodno, brez človekovih zaslug razodeva po odrešenjskem delovanju Jezusa Kristusa /.../ Opravičenemu človeku se naklanja Božja pravičnost, ki ni nič drugega kot odrešenje in prihaja k nam po Jezusu Kristusu« (Lah 2003, 337).

#### *5.1.1.2 Božje otroštvo po Trubarju*

Rajhman v *Eni dolgi predgovori* išče povezave med Luthrovo in Bernardovo mislijo o Kristusovem učlovečenju, iz katerih bi mogel Trubar črpati svoj motiv učlovečenja. Pri tem poudari, da je Trubar bliže Bernardu in srednjeveški mistiki, iz katere je sicer črpal tudi Luther, vendar je Trubar podobno kot pred njim Bernard v učlovečenju poudarjal hojo za Kristusom: »Človek mora trpeti, da bi bil podoben Kristusu«, hkrati pa je vzrok trpljenja »v tem, da 'bomo glih inu podobni timi pildu tiga Sinu božjiga' in v tem, da 'ta mlaši nema vegši biti, koker je ta mojster'. Če je moral Kristus v trpljenje, in šel je radovoljno, 'se spodobi inu je prou, de mi nega služabniki inu vudi tudi volnu terpimo'. V trpljenju naj se krščanski človek tolaži z mislijo, da je moral Kristus veliko trpeti in z njim vsi 'perjatli inu zvejsti služabniki božji'« (Rajhman 1986o, 87). Trubar je povzel Bullingerjevo misel, da so dobra dela sicer sad vere in duha, a so vendar tudi naša, dela vernih, ker Bog dela po nas in uporablja nas, da bi jih storil, ker smo po veri božji otroci in tako Kristusovi bratje in njegovi sodediči.

Ker smo Božji otroci in imamo istega Očeta, smo med seboj bratje in sestre. Edinost človeškega rodu nima svojega zadnjega temelja ne v isti človeški naravi ne v fizični in biološki povezanosti z Adamom, temveč v Kristusu. Zaradi bratstva z Jezusom (prim, Mt 12,50; Mr 3,35) smo vsi ljudje med seboj bratje in sestre. Trubar poudarja, da smo po veri Božji otroci, kar poudarja tudi katoliški nauk, saj ima v Kristusovem telesu, ki je

občestvo vernih, vsak svojo nezamenljivo vlogo, ki temelji v različnih darovih Duha. »Različnost posameznih oseb se namreč izraža v različnosti darov istega Duha, ki so dani v korist celotnega občestva. Dar Duha in Božje otroštvo nista osebna lastnina, temveč dar, ki lahko zaživi samo, če je podarjen, podeljen z drugimi« (Lah 2003,353).

### 5.1.1.3 Učlovečenje in odrešenje po Trubarju

V Trubarjevi 'Eni dolgi predgovori' Rajhman opozarja na Trubarjevo razumevanje Kristusovega učlovečenja in njegovega poslanstva ter odrešenja po zgledu Bernardove alegorije. S tem pa tudi s Trubarjem nakaže, v kateri smeri poteka odrešenje. Od objektivne danosti odrešenja za vse ljudi mora človek priti do osebnega navora, da si pridobi pravico do odrešenja, toda ne po poti, ki bi bila preveč preprosto začrtana, namreč po poti dobrih del (morda tudi brez božje pomoči, kar po Pelagijevem receptu<sup>35</sup>), temveč po poti vere v Kristusa. »Če je odrešenje naposled delo božjega usmiljenja, je vendar le vera v Kristusa odrešujoča. Druge poti Trubar ne pozna. Človek se srečuje s Kristusom, z edino možnostjo lastnega poveličanja, toda ne s Kristusom v nebeški slavi, temveč s Kristusom v njegovi zemeljski preobleki, v preobleki usmiljenega Samarijana. Trubar se namreč neprestano vrača k trpečemu Kristusu, ki je le druga oblika usmiljenega Samarijana, ali bolje: resničnost ob svetopisemski priliki; usmiljeni Samarijan rešuje človeka s svojim trpljenjem. Zato naj bi človek ostal vedno v senci križa, in vera v Kristusa, ki je pribit na križ, postane znamenje in resnično odrešenje za vsakega človeka« (Rajhman 1981aa, 207).

Rajhman izpostavlja Trubarjevo prepričanje v duhu protestantskega imperativa '*sola fides*' – samo po veri se more človek zveličati, pri čemer hkrati ugotavlja, da se Trubar odmakne od Luthrove podobe Kristusa. Za Luthra je namreč Kristus zlasti Sin, v Kristusu se srečujemo z Očetom – Luter se v tem zgleduje po Avguštinu. Toda, kar je bilo Avguštinu le ena izmed mnogih danosti Kristusovega odnosa do odrešenja, je postalo Lutru temeljno vodilo. Po Luthru naj ne bi obstali pri križu, temveč naj bi »po

---

<sup>35</sup> Pelagij je po Rim 5,12-21 razlagal, da po Adamovi krivdi prideta na svet greh in smrt, toda smrt ima svojo moč samo nad tistimi ljudmi, ki so osebno grešili. Ker pa so grešili skoraj vsi, moremo govoriti o moralni univerzalnosti in ne o čem drugem. Zato ni med Adamovim grehom in grehom drugih ljudi nobene neposredne povezave, kot je tudi ni med njegovo smrtjo in smrtjo drugih. Pelagijanci zanikajo izvirni greh in s tem potrebo po odpuščanju v opravičenem človeku (LThK).

Kristusovem srcu prišli do božjega srca in naj bi pomislili, da Kristus ne bi mogel pokazati svoje ljubezni, če tega ne bi hotel v svoji neskončni ljubezni. Luther ne zanika Kristusovega trpljenja, vendar hoče pokazati na mesto oziroma vlogo Boga Očeta v odrešenju, kar pa Trubarju ni toliko pomembno. (Rajhman 1981aa, 208). Rajhman celo postavlja tezo, da je Trubarjev odklon od Lutrove misli zavesten. Trubar se namreč vrača k srednjeveški mistiki sv. Bernarda in skozi Bernardovo alegorijo o Kristusovem odrešenju skuša svojemu verniku na preprost način razložiti teološko vprašanje o Kristusovem učlovečenju in odrešenju. Rajhman v Trubarjevi teološki misli večkrat izpostavlja Bernardovo alegorijo, s katero je Trubar hotel na preprost način razložiti zapletena teološka vprašanja. Tudi spomni na to, da Trubar priznava na eni strani svojim alegorijam in parabolam le značaj človeške domišljije, čeprav na drugi strani skuša uskladiti svojo pripoved s Svetim pismom, kot sam zatrjuje, da »one vsaj neso timu zuper, temuč one se po vsem inu povsod glihajo«; pri tem misli na besede (one) »tiga božjiga zgovora od tiga našiga odrešitva skuzi Kristusa«, a niso »glih taku poredu v tim pismu« (Trubar 1557, P3b).

Moto Bernardove alegorije najdemo v 84. psalmu, kjer psalmist govori o srečanju usmiljenja in resnice, pravice in miru, štirih kreposti, ki so spremljale človeka od njegovega stvarjenja. Človek je bil obdarovan s krepostmi, toda padel je med razbojnike na poti iz Jeruzalema v Jeriho. Ne bil bi rešen, če ne bi po isti poti prišel mimo Kristus. Razbojniki so človeka slekli; ne bi dobil spet oblačila, če Kristus ne bi slekel svojih oblačil. Tako ne bi oživila njegova duša, če ne bi Kristus umrl telesne smrti. Rajhman primerja Bernardovo alegorijo in Trubarjevo besedilo, pri čemer ugotavlja, da se Trubar in Bernard ujemata, pa tudi razhajata in to že v osnovi alegorije. Pri Bernardu je človek padel in potrebuje rešitelja, ki je Kristus. Ker je le Bog pravičen, pride na svet, da zadosti svoji pravici. Pri Trubarju se je dejanje zgodilo v nebesih pred stvarjenjem, Bog je na sodnem stolu, pred njim pa sedaj stoje ljudje grešniki in pričakujejo obsodbe. Ne vedo, da že imajo zagovornika in rešitelja v osebi božjega Sina, ki se žrtvuje zanje. Kristus izpolni svojo nalogo kot usmiljeni Samarijan. Nauk alegorije je pri obeh podoben. Trubar priporoča, naj človek vztraja v svojem zaupanju v božjo ljubezen, Bernard pa priporoča posnemanje božje pravičnosti (Rajhman 1981aa, 213).

V smislu Trubarjevega pastoralnega delovanja moremo razumeti Rajhmanovo trditev, da gre Trubarju bolj za odrešenje kot za Božjo slavo: »Vse se dogaja zaradi njega /človeka/. In kolikor je Trubar doumel smisel teologije, ki je sicer v ospredje postavljala božje veličastvo in hotela videti v Bogu Stvarnika in Zakonodajalca, toliko mu je bil kristološki vidik teologije kot teologije izhod iz neke, rekli bi kar, notranje stiske« (Rajhman 1985k, 488). Trubarjeva kristologija je naravnana na prihodnost. Skušal je predvsem pojasniti dve stvari: motiv učlovečenja, ki je z ene strani božje usmiljenje, z druge strani pa odrešenje; dejstvo, da smo Kristusovega dejanja deležni po veri. Njegovo zaupanje v Božjo ljubezen je hkrati upanje na prihodnost. Mogli bi trditi, da gre pri Trubarju za »kalvinski poudarek, v katerem je upanje nerazdružljiv spremljevalec vere in daje veri vseobsegajoče obzorje Kristusove prihodnosti /.../ Vera vsebuje upanje, saj bi vera brez upanja postala malovernost in končno mrtva vera« (Sorč 2001, 233).

Rajhman v Trubarjevi kristologiji išče vzporednice z Vlačičevimi vplivi,<sup>36</sup> pri čemer se sklicuje na njegovo pojmovanje izvirnega greha in greha sploh. Trubar na svojevrsten način pojmuje greh kot tisto človekovo nemoč, ki se sama od sebe ne more odrešiti, ampak potrebuje za to pomoči od zunaj. Kristus je novi Adam in »'Christus solus' ni samo 'solus audiendus', ampak je tudi 'solus redemptor', zato se /.../ neprestano vrača k temu izhodišču. Kristus je zanj začetek in konec vsega dogajanja, edina možna razumska osvetlitev skrivnosti bivanja človeka v boju za božjo podobo v njem« (Rajhman 1977h, 78). Skrivnost bivanja v božji podobi je pri Trubarju nenehno prisotna tako v njegovih katekizemskih besedilih kot v pridigah, predgovorih in posvetilih.

#### 5.1.1.4 Bogopodobnost po Trubarju

Človekovo bivanje v občestvu z Bogom izvira iz njegove stvarjenjskosti. Ko je Bog ustvaril človeka, ga ni kar tako zgnetel, ampak »je rekal, sturimu človeka an pild, de bo nam glih«, tako je človek postal Božja podoba. Rajhman v Trubarjevem pristopu opozarja: »Z bogopodobnostjo so dane človeku nadnaravne 'sposobnosti', je v posvečujoči milosti, ima mimonaravne darove in dobi pravico gospodovanja 'čez vso

---

<sup>36</sup> Vlačičev vpliv na slovenske protestante, predvsem S. Krelja, glej: Fanika Krajnc-Vrečko. 2004. Vlačičev vpliv v Kreljevi teološki misli. V: Matija Vlačič Ilirik. *Zbornik s mednarodnog skupa 'Matija Vlačič Ilirik'*. 197-210. Labin: Grad Labin

zemlo'. Po stvarjenju žene je 'Bug oba žegnal'. Oba skupaj sta dobila poleg gospodovanja zemlji nove naloge, naj 'rastite tar gmerajte inu napelnite zemlo'. Božje preizkušnje nista prestala, skušnjava je bila premočna. Podlegla sta ji in sledila je kazen. Toda takoj tudi obljuba odrešenja« (Rajhman 1977h, 41-2). Čeprav je Bog človeka kaznoval z izgonom iz raja in je človek sebe spoznal kot slabotnega grešnika, je človek še vedno odvisen od božje naklonjenosti (milosti) in z njo računa. (Rajhman 1985k, 489). Temu se približuje v vsakdanjih življenjskih situacijah in znova, povsem praktično, na to računa tudi pri svojem delu.

Trubar tudi v teološki govorici utemeljuje to prisotnost Božjega v vsakdanjem človekovem življenju in Rajhman v njegovem prizadevanju s Pavlom (Gal 3,28) poudarja 'enakost vseh ljudi pred Bogom': »Kolikor /Trubar/ ni mogel povsem sloveniti teoloških izrazov, je s slogovnim načinom dosegel učinek, ki je spremenil celotno versko zavest slovenskega človeka, navsezadnje človeka reformacije, ki ni več občutil razdalje med gospodo in tlačanom, med izobraženim in preprostim človekom, saj so bili vsi božja podoba v enaki meri« (Rajhman 1987k, 72). Trubarju se zdi zelo pomembno svojega preprostega bralca seznaniti s tem, »kako je bil prvi človek ustvarjen po božji podobi, kaj je podoba božja, kako je bila ta podoba omadeževana in zaradi človekove narave pokvarjena, ter po Božjem Sinu zopet prenovljena« (Sakrausky 1989, 89-108). Zato v nemškem predgovoru k *Ta prvi deil tige Noviga testamenta* (1557) napoveduje, da je moral o teh vprašanjih napisati *Enu dolgo predgugor*. Trubar v Cerkovni ordnungi zatrjuje, »de ta človik ie h timu stvarien, de ie Bug hotel v nim pebivati inu nemu to svoio modrost inu dobruto podiliti /.../ de ta človik ie bil moder, svet, pravičin, fray suie vole inu en čist ravenpild Božy« (ZDPT III, 242). V svoji stvarjenjskosti je človek poklican v občestvo z Bogom in povabljen, da se upodablja po Kristusu, vendar je zaradi svoje narave ogrožen z grehom. Božja podoba v njem je bila prenovljena po Božjem Sinu Jezusu Kristusu, ki svoje odrešenjsko delovanje človeku daje skozi odpuščanje in opravičenje.

#### *5.1.1.5 Trubarjeva dobra dela in zveličanje po veri*

Najobsežnejše poglavje o dobrih delih je v Katekizmu z dveima izlagama leta 1575. V njem Trubar obširno razlaga pravo vero in s primerami (perglihami) preprostega



človeka seznaniti, kako more biti v Božji milosti zveličan: »gospud Bug ie taku bogat inu dober s to suo milostio, de hoče inu ie s to persego oblubil vsakimu maihinimu inu velikimu grešniku, kir suie grehe žaluie, se izvabi, v Jezusa veruie, zabston pres vsiga nega diane inu zeslužena, vse nega grehe odpustiti ...« (ZDPT II, 243). Človek lahko le po veri v Jezusa Kristusa, zastonj, brez svojih dejanj in kakršnega koli zaslužnja doseže odpuščanje grehov.

Edino, kar človek stori v veri, mu lahko pomaga k zveličanju, vse drugo je greh. To in veliko naslednjih pričevanj tudi še v katekizmu iz leta 1575 dokazuje, da je Trubar ohranil svoje prepričanje, da se more človek zveličati le po veri. Vera je božji dar, ne sad dobrih del. Človek mora opravljati dobra dela, ki jih Bog zapoveduje po Svetem pismu, a ne del, ki bi si jih sam določil. Trubar je v tem sicer pod vplivom Bullingerja, vendar povsem v območju Luthrovega razumevanja zveličanja po veri: »Zaradi izključnega prvenstva vere in milosti dela nimajo nikakršnega pomena pred opravičenjem. Edino delo, ki kaj velja, je vera, ki je v edinstvenem pomenu božje delo v nas (Luther 2001, 10). Iz te vere in Božje besede, ki spremeni existenco starega človeka, sledijo kot posledica vere dobra dela. Toda tudi ta dela niso zaslužna za zveličanje. Kristjanova svoboda ostaja v njegovi veri (Luther 2001, 29).

V Trubarevem odnosu do dobrih del Rajhman ne gleda le dogmatične resnice, ampak znova opozori na praktično vrednost njegovega razmišljanja. Trubar naj bi tudi s svojim življenjem nenehno dokazoval, da so človekova dobra dela sad vere in jo spremljajo. Ob globljem poznavanju njegovega življenja bi mogli trditi, da dobrost in usmiljenje nista bili le njegovi prirojene kreposti. Rajhman sklepa, da je iz njegove korespondence moč spoznati, da je »povsem iz naravnih nagibov, v skladu s svojo naravo in značajem znal uresničiti evangeljsko zapoved« in tudi s svojim ravnanjem izpričal, da je treba zaradi Kristusa in evangelija vse zapustiti (Rajhman 1985k, 489). V pismu kranjskim deželanom in plemičem oktobra 1564 je pisal: »Skratka, vi, moji gospodje, če hočete biti stanovitni in ne mameluški kristjani, častilakomneži in skopuhi, če hočete bogoljubno vladati v tej deželi in ne zapasti hudiču, tedaj morate zdajle v začetku te nove vlade znova temeljito, jasno in na ves glas, pisno, ustno in javno izpovedati svojo vero, ob nevarnosti za svoje imetje, život in življenje, ženo in otroke ...« (Rajhman 1986e, 194). Mogli bi reči, da je ta narava, ki jo Rajhman izpostavlja, Trubarjeva

naravna religioznost, ki mu je bila privzgojena in jo je živel v svojem katoliškem obdobju, kasneje pa je ohranjal povsem obče človeške in krščanske vrednote ter kazal svoje praktično krščanstvo.

Ko smo nakazali Trubarjev odnos do teoloških vprašanj, ki obravnavajo človeka v občestvu z Bogom, smo želeli poudariti tudi Rajhmanov odnos do njih, predvsem do opravičenja, saj je bilo podrobno proučevanje vprašanj, ki se v protestantski in katoliški teologiji med seboj delno razlikujejo, ena od temeljnih vsebin Rajhmanovega raziskovanja. Značilno za njegovo znanstveno delo je bilo, da je vsak problem dodobra pretehtal, vsebino natančno preštudiral in šele nato zavzel svoje stališče. To mu je omogočalo, da je lahko povsem odprto razpravljal ali pisal o protestantski teologiji in, čeprav predan katoliški Cerkvi, tudi zagovarjal pozitivne strani protestantske teologije. Skupna izjava o opravičenju, ki so jo podpisali katoliški in protestantski teologi leta 1999, torej po Rajhmanovi smrti, potrjuje, da je bilo njegovo razumevanje protestantske teologije daljnosežno in da je na Slovenskem vsekakor eden prvih teologov, ki je znotraj katoliške teologije opozoril na nujnost skupne obravnave posameznih teoloških vprašanj, kar je osnovna zahteva ekumenske teologije.

Skupna izjava glede nauka o opravičenju,<sup>37</sup> podpisana 31.10.1999 v Augsburgu, je sad prizadevanj in dialoga med evangeličansko in katoliško teologijo ter med evangeličansko in katoliško Cerkvijo. Sprejeta je bila po dolgotrajnih skupnih prizadevanjih, da bi v obeh Cerkvah našli skupni jezik v nauku o opravičenju. Lah omenja teologe iz vrst katoliške Cerkve, ki so si v največji meri prizadevali za doseg skupnega nauka. To so: H. Volk, H. U. von Balthasar, H. Küng in H. O. Pesch (Lah 2003, 340), ob njih pa so pomembna prizadevanja II. vatikanskega koncila, ki je v odloku o ekumenizmu sploh dal možnost za sodelovanje v obeh Cerkvah na področju temeljnih dogmatičnih vprašanj.

---

<sup>37</sup> Skupna izjava o opravičenju je bila v slovenskem prevodu objavljena v *Ekumenskem zborniku* 1999, 71-88, prev. J. Urbanič); komentar nanjo je objavil A. Siegfried v *BV* 2000, str. 133-66; v *Priročniku dogmatične teologije I.* 2003. A. Lah povzema bistvene točke, ki sta jih v izjavi skupno oblikovali obe Cerkvi (str. 314-3).

### ***5.1.2 Kako naj se opraviči Rajhmanov človek***

Vprašanja o človekovi pravičnosti so vprašanja, ki se tičejo najglobljih vzgibov človekovega dna. Pri tem pa je grešnost človekova kategorija, ki je prisotna tudi na horizontalni ravni. Rajhman trdi, da je grešnost človeška nujnost, ki jo je treba priznati tudi v medčloveških odnosih. »Priznati, da sem grešnik pred svojim bližnjim, pomeni ne samo nov odnos do njega, ki se izraža v obliki 'ne obsojaj, da ne boš obsojen', ampak tudi pripravljenost služiti človeku, ki je sicer grešnik kot jaz, ontološko gledano, toda jaz sem v razmerju do njega večji grešnik« (Rajhman 1975h, 31). Zavedanje lastne grešnosti je mogoče zaradi Božje navzočnosti v človeku, ki omogoča, da more človek premagati greh in v zaživetih polnosti.

To Rajhmanovo spoznanje je bilo prisotno tudi v njegovem vsakdanjem življenju. Kot spiritual v bogoslovju ali kot profesor na fakulteti je bil pripravljen pomagati vsakemu človeku, za katerega je čutil, da potrebuje pomoč, naj je bila ta materialna ali duhovna, pri tem pa je poudarjal, da je večji grešnik kot človek, ki ga je srečal na svoji poti. Če že pravi, da ne moremo povsem sprejeti Luthrove formule o hkrati grešniku in pravičnem v dogmatičnem smislu, pa vseeno poudarja, da bi brez te formule imeli v Cerkvi nekaj pravičnih in nekaj grešnikov. Nikoli pa bi ne imeli samo grešnih, ki bi si prizadevali, da bi v svoji življenjski stiski iskali božje pomoči, čeprav z zavestjo, da so odrešeni, opravičeni in 'nova stvar'. Tako je znova blizu mističnemu pojmovanju človekovega odnosa do Boga v njegovi grešnosti, ki je hkrati skrivnostno zorenje k svetosti. Njegov mistični človek po neposrednih padcih, ki jih priznava v spovedi, prihaja do spoznanja, da bo ostal grešen človek do konca svojih dni (Rajhman 1975h, 3). Vendar to spoznanje za človeka ni uničujoče, saj Rajhman ponuja optimistično zrenje v Božje usmiljenje, ki grešniku vendarle daje možnost, da se osvobodi. Kot že večkrat poudarjena Rajhmanova praktična usmeritev, je tudi ob vprašanju opravičenja pomembna njegova drža do človekove zavestne odločitve proti grehu.

V luči Petrove izpovedi: »Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!« (Lk 5,8) je treba razumeti človekovo zavest grešnosti in pripravljenost za kesanje. Kesanje je po svoje povezano s Kristusom in njegovim križem, zato, po Rajhmanu, ni kesanja, če ni v znamenju srečanja s Kristusom. Kesanje je dejanje ustvarjalne svobode in pomaga

uresničiti novo rojstvo človeka iz Boga: »Čimbolj se grešnik znova obrne k Bogu in sprejme, da mu je Bog v svojem usmiljenju odpustil greh, tem bolj se mu odprejo obzorja ustvarjalne svobode. Kesanje je končno stalna prisotnost božjega usmiljenja in človekove grešne preteklosti v spominu grešnika, sad kesanja pa je novo življenje v Kristusu, zato je človek v Kristusu svoboden« (Rajhman 1981e, 28-9) in živi v prijateljstvu z Bogom.

Svoj 'nauk o opravičenju' postavlja ob vprašanju iz Mt 19,25: »V srž se zaje vprašanje. Seže v globine. Postaja tesnobno vprašanje, to vprašanje Jezusovih učencev. Za njim je že skrit odgovor. Nihče se ne more zveličati. Jezusove zahteve so prehude. In vendar vemo za Jezusov odgovor: 'Za ljudi je nemogoče, Bogu pa je vse mogoče.' Odgovor človeka: Nihče. Božji odgovor: Vsakdo. Hoja za Kristusom ni nič drugega kot spolnjevanje evangelija v življenju. Ko pa prevajamo ta stavek v svojo vsakdanjost, začutimo, da je takšen, kot je, nečloveški, neuresničljiv, utopija. Pravijo, da se je posrečilo Frančišku, približati se evangeliju. Ne pred njim, ne za njim. Ali se ne uresničuje misel Jezusovih učencev v stoletjih krščanstva? Ali ne zastaja karščanstvu na pragu nove zaveze in raje živi po starozavezni postavi? Kdo se more odpovedati vsemu, kar ima? Končno tudi sebi? Hoja za Kristusom pomeni v svoji zadnji redakciji: odpoved sebi, popolna predanost Bogu. Če ne bi bilo Jezusovega odgovora na vprašanje učencev, bi bilo krščanstvo prav gotovo religija obupancev. Toda Jezusov odgovor je še več: govori o božjem potrpljenju s človekom, govori o božjem usmiljenju. Če so božje zahteve visoke, je hkrati globoko tudi božje razumevanje za človekove slabosti. In prav to je, kar človeka usposablja za hojo ... Tu se rodi upanje: Bog hodi z menoj, On me ne zapusti, On je moja moč. Po Jezusovem odgovoru je vprašanje o možnosti zveličanja anahronizem. Gospod, vate zaupam, ne bom osramočen vekomaj! Gospod, naj bivam v 'tvoji zmoti', naj te iščem v človeku« (Rajhman 1996a, 33-4).

Na rob celotnega nauka Rajhman postavlja vprašanje opravičenja in zveličanja v luči neskončne božje skrivnosti. Človek se sprašuje po človeških kriterijih, Bog pa odgovarja po božjih kriterijih in doumeti more človek to skrivnost samo v popolnem zaupanju v skrivnost samo. Človek (in Rajhman) se zaveda svoje omejenosti in nemoči, vendar odgovor na svoje vprašanje najde v veri in popolni predanosti v božje usmiljenje, hkrati pa, kar je znova značilno zanj, v človeku. Rajhman znova kaže

možnost Božjega območja v območju človeka, in to tistega človeka, ki ga srečaš na svoji poti, ki ti je poslan, ki ti je dan kot tvoj bližnji, kot mož, kot žena ali revež in ubog. V vseh, ki jih sreča na svoji poti, prepozna Kristusa: »Jezus iz Nazareta nima vladarske krone, znova zgublja moč. Vrača se v okolje ponižanih in razžaljenih. Med cestinarje in grešnike. Med ljudstvo /.../ Kdor hoče v vstajenje, mora iti v okolje ponižanih in razžaljenih« (Rajhman 1996a, 31). Vloga posameznika v tem okolju pa ni pasivna ampak aktivna, torej bo njegov človek z vso etično odgovornostjo v odnosu do sočloveka dejaven, ne bo zavračal dobrih del kot protestanti, svoja dela bo uresničeval v svetu, in to skupaj z molitvijo. Tako se bo mogel uresničiti kot človek v območju ali okolju Božjega.

## 5.2 Človek v Božjem okolju ali Rajhmanov nauk o milosti

Omenili smo že, da je treba pri obravnavi Rajhmanovega odnosa med Bogom in človekom izhajati iz njegovega razumevanja Božjega območja ali Božjega okolja, kakor ga sam imenuje. Celotno doživljanje Božjega območja v različnih človekovih življenjskih situacijah moremo razbrati iz njegove 'duhovne oporoke', ki je izšla pod naslovom *Božje okolje v človeku*. Za izhodišče govora o človeku postavlja upanje, pričakovanje, vznemirjenje: »Upanje je korak od končnega k neskončnemu, od minljivega k večnemu, od človeka k Bogu. Z upanjem je napolnjeno naše pričakovanje, Če si izgubil upanje, si izgubil vse. Ostane ti obup« (Rajhman 1986a, 10). Upanje, ki človeka vodi h končnemu, k zadnjemu vprašanju njegovega bivanja, postavlja na izhodišče človekovega odnosa do Boga, vendar, kot smo malo prej ugotovili, je izhodišče njegovega odnosa z Bogom postavljeno v človeško okolje, zato pogledjmo, kako naj človek doživlja to človeško okolje, da bo po njem dosegel Božje.

### 5.2.1 Srečanje v sprejemanju

Človek se na svoji poti srečuje v različnih okoljih in z različnimi ljudmi. Že velikonočno izkustvo na začetku je bilo izkustvo srečanja: razkropljenim in prestrašenim učencem velikega petka se prikaže Jezus kot živi (prim. Apd 1,3). »To srečanje je bilo zanje tako odločilno, da se je njihovo življenje popolnoma spremenilo: strah je premagan s pogumom; tisti, ki so ga zapustili, so poslani, iz ubežnikov postanejo pričevalci, in to vse do darovanja svojega življenja zanj, ki so se mu v času 'teme' izneverili« (Sorč 2003, 124). Rajhman v svojem *Božjem okolju v človeku* govori o srečanjih. Sprašuje se: »Kdo ne hrepeni po srečanjih?« Osnovna ugotovitev, da bi se človek rad srečal s človekom, izhaja prav iz njegove potrebe po drugem, po »ti«. Usodnost človekovih srečanj z drugimi ljudmi ima v veliki meri daljnosežne posledice na vse človekovo življenje.

»So srečanja, ki so odločilna za vse življenje: mož, ki sreča svojo ženo, prijatelj, ki sreča svoj drugi 'jaz'; nekdo, ki mu bežno srečanje daje novih pobud za usmeritev v življenju. V človeku je pač globoko, morda na najglobljem dnu njegovega bivanja

zapisano, da je njegova usoda v srečanjih s človekom, končno z Absolutnim. / In v tem je vsa skrivnost: če se ne srečaš s človekom, se ne boš srečal z Bogom« (Rajhman 1996a, 50). Ko se ustavimo ob etimologiji besede srečanje, nam že prvi vtis te besede daje podobo sreče. Torej dogodek med dvema osebama (SSKJ: srečanje = 'prihod s kom skupaj z določenim namenom'), ki naj bi pri obeh oseh ali več ljudeh izpolnil namen – povzročil srečo. Res pa je v besedi sami mnogo več, kot je mogoče povedati. Rajhman pravi: »Ne moreš se srečati s človekom, ki ga ne ljubiš. Ne moreš se srečati s človekom, ki tebe ne ljubi. Moreš se srečati s človekom, v katerem zazveni tvoja beseda. Ne bo se ustavljal tvojemu prijaznemu pozdravu, saj bo za njim začutil, da je v njem več: zaslučil bo, da ga sprejemaš z vso vdanostjo, predanostjo, da ga ne preziraš, da si z njim v njegovi situaciji« (prav tam).

Prvi pogoj za možnost resničnega srečanja je ljubezen. Samo odnos ljubezni more povzročiti dejanje, ki v človeku povzroči srečo. Pristne sreče pa ne more biti, če med ljudmi ni pripravljenosti za srečanje in predanost drugemu. Visoka pesem govori, kako je ženin žalosten odšel in nevesta je zamudila svoje življenjsko srečanje. »Glas mojega ljubega, ki trka! Odpri mi, moja sestra, prijateljica moja, moja golobica, moja brezmadežna /.../ Odprla sem svojemu ljubemu, a moj ljubi se je obrnil proč, odšel je. Moja duša se je topila, ko je govoril. Iskala sem ga, pa ga nisem našla, klicala sem ga, pa mi ni odgovoril« (Vp 5,2-6). Srečanje je mogoče samo v popolni predanosti in sprejemanju; usodnost človekovih srečanj je v predanosti in v sprejetju drugega.

Če je temeljna antropološka ugotovitev, da je človek božja podoba, in če je ena od razlag, da se ta podoba kaže 'v odnosu, v človekovem bivanju z drugim in za drugega' (Lah 2003, 254-5), potem moremo trditi, da Rajhman božjo podobo v človeku vidi v njegovem srečanju in bivanju z drugim: »Srečanje z Bogom je vedno v srečanju s človekom. Ali ni vodoravno pred navpičnim? Bog je namreč postal človek /.../ In prišel je popotnik, tujec, revež, in dobil mesto pri skupni mizi. To so bila srečanja, ki so prežela zavest in obogatila duha. Srečanja so postala služenje. Jezusova prisotnost v srečanjih kristjana je izraz evangeljske resničnosti. Jezus se ni skrival, vedno je prihajal med ljudi, in ni ga bilo, ki bi ponujeno roko zavrnil« (Rajhman 1996a, 48-9). Novozavezna bogopodobnost se kaže v kristopodobnosti in po Rajhmanu je Kristus

podoba popotnika, tujca, reveža in njegova srečanja s človekom so srečanja Boga – Človeka s človekom, božjo podobo. Zato je v srečanjih vsak človek božja podoba.

Ko E. Kovač komentira talmudsko pripoved o stvarjenju sveta, se dotakne doživljanja podarjenosti in veselja nad sprejemanjem. »Obličje drugega človeka je epifanija, kraj, koder je šel Gospod in pustil svojo sled, ko je obličju podaril svoj pogled. Zato se tudi ob pogledu drugega človeka, ki me kliče k čuječnosti, sam prebudim, ker mi ne da spati /.../ Pogled drugega človeka /.../ me vodi onkraj sebe, v skrivnost, ki je na obličju sicer ni, a je pustila svoj sijaj, zato ji lahko sledim« (Kovač 2000, 58). Skrivnost srečevanja postane tako skrivnost dajanja in sprejemanja. Vedno gre za vzajemno obogatitev in sprejemanje človeka obogati prav tako kot dajanje. V srečanju s trpečim se človek sreča s pogledom ranjenega Boga in Kovač v tem pogledu vidi »pogled ljubezni, ki mi odpušča mojo človeškost in omejenost, obenem pa tudi sam prosi odpuščanja« (prav tam). Kristus v podobi trpečega ali Božji pogled, ki odpušča človeškost, grešnost, je osrednja podoba Rajhmanovega Božjega okolja, zato bomo v nadaljevanju spregovorili o srečanju človeka s trpečim, s trpljenjem in s smislom le-tega.

### ***5.2.2 Srečanje z ubogim, trpečim***

Rajhmanov poudarek na ubogih v Cerkvah Tretjega sveta (o čemer bomo govorili pozneje) ne izhaja iz odobravanja revolucije oziroma iz zanimanja za cerkveno ureditev v teh deželah, temveč izhaja iz podobe trpečega človeka, iz podobe ubogih, ki nosijo breme tega sveta na svojih plečih. Človek Tretjega sveta je zanj podoba ubogega, ki se v svoji vsakodnevni stiski srečuje z Bogom, s Križanim in s križem: »Jezus se pokaže; znamenje njegove pristnosti ni kraljevsko žezlo, ni sijaj spremstva, ki ga obdaja, znamenje pristnosti je preprosta gola človeškost, izenačenje z zadnjim, najšibkejšim, najslabšim, najubožnejšim, s križanim. Mnogi zato niso mogli srečati Jezusa, ker je skrnil božjo naravo in se pokazal samo v človeški. Pa se ni skrnil. Bil je ves prisoten. Toda odkriti ga je mogel le tisti, ki je prej sebe razkril, spoznal svojo revščino, spoznal svojo omejenost, spoznal dokončno svoj lastni nič. Le tisti ga je odkril, ki je bil pripravljen vzeti nase križ. Srečanje z Jezusom je srečanje s križem. Kdor odklanja križ, ne bo mogel srečati Jezusa. Kdor sprejema križ, more slutiti Gospodovo prisotnost« (Rajhman 1996a, 49). V križu išče Rajhman vedno znova smisel življenja in verovanja in



spoznanje Kristusa je zanj mogoče samo v spoznanju človekove lastne revščine, omejenosti, svojega lastnega ničā, kar pa človek v različnih obdobjih svojega življenja vedno drugače sprejema.

Kdo vse je lahko ubog? Rajhman v svojem Božjem okolju v človeku vidi križ v življenju posameznega človeka: »Kolikokrat sem že videl to križanje dveh črt, šele sedaj spoznavam, da sta ti dve črti zarisani v moje življenje /.../ Gospod je ves onemogel, njegova lastna teža ga pritiska, da se je moral globoko skloniti, njegov pogled ne sega v višave, njegov pogled se dotika zemlje /.../ Nisem umetnik. Sem samo človek, ki trpi in hoče najti svojo podobo v trpljenju današnjega človeka. Kristus, ubogi smo« (Rajhman 1996a, 16). Rajhman v sočloveku vidi trpečega, z njim se poistoveti in v njegovem trpljenju sam trpi z njim.

### ***5.2.3 Smisel trpljenja***

Kakor je trpljenje lahko vzrok za pohujšanje nad Bogom in njegovim obstojem – če bi Bog res bival, potem ne bi dopustil toliko trpljenja – tako je trpljenje izraz prav tiste nemoči, ki človeka sili k iskanju smisla življenja in s tem tudi že k iskanju Boga. Morda je lahko najpogostejši oziroma slehernemu človeku najbližji vzrok trpljenja bolezen, zato se ob njej najpogosteje sprašuje o smislu, o božjem bivanju oziroma, zakaj Bog dopušča trpljenje: »Bolezen nas privede v tesnoba, v zaprtost vase, včasih celo v obup in v upor zoper Boga. More pa tudi napraviti človeka zrejšega, mu pomagati, da spozna v svojem življenju to, kar ni bistveno, in se obrne k temu, kar je bistveno. Zelo pogosto sproži bolezen iskanje Boga, vrnitev k njemu« (KKC 1501).

Teologija z vso resnostjo jemlje vprašanje trpljenja in njegovega smisla, seveda v povezavi s Kristusovim trpljenjem. Teologija križa tako pri evangeličanih kakor pri katoličanih osmišlja marsikatero trpljenje, saj – kakor Pavel tolaži trpeče – se trpljenje sedanjega časa nikakor ne more primerjati s slavo, ki je bo človek deležen od Boga (prim. Rim 8,18). V Kristusovem križu, ki je sam po sebi nesmiseln, nespamet za ta svet, ki pa ima svojo dovršitev v Kristusovem vstajenju, verujoči človek upa, da bo tudi njegov križ osmišljen, ker bo pridružen slavi vstajenja. V tej veri in upanju zmore človek prenesti marsikatero trpljenje, ki bi ga sicer zlomilo.

### 5.2.3.1 *Norost križa ali zakaj verovati*

Zlo v svetu je skozi vso zgodovino vzbujalo v človeku vprašanje, zakaj Bog dopušča trpljenje in grozote vojn ter naravnih katastrof. Tudi KKC 272 opozarja na skrivnost navidezne Božje nemoči, ko more biti vera v vseomogočnega Boga na preizkušnji z izkustvom zla in trpljenja: »Včasih se more zdeti Bog odsoten in nesposoben preprečiti zlo. Toda Bog Oče je razodel svojo vseomogočnost na najbolj skrivnosten način v prostovoljnem ponižanju in v vstajenju svojega Sina, s katerim je premagal zlo. Tako je križani Kristus 'božja moč in božja modrost, Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi'« (1 Kor 1,24-25).

Kakor Pavel govori o Božji norosti, tako tudi Rajhman ob krščanski veri v Vstalega govori o norosti križa: »Včasih so nespamet križa imenovali tudi norost križa. Ni čudno, da so v nekem obdobju srednjega veka videli v križu poveličanje Kristusa – Pantokratorja, vladarja, ne pa tistega, ki na njem visi ves ubog in nemočen. Tudi v življenju kristjana je podoba križa velikokrat zbledela. Noče videti Kristusa na križu, saj podzavestno čuti, da je ta pot včasih neznansko dolga. Okus križa pa nobenemu resničnemu kristjanu ni in ne bo prihranjen. Po njem bo šele začutil, da je Kristusov učenec. Skrivnost nespameti križa pa je tako blizu človekovemu trpljenju, da se z njim izlije v eno samo veliko skrivnost božjega odrešitvenega načrta« (Rajhman 1996a, 85), saj je Jezusova smrt na križu odrešitvenjsko dejanje Boga in svobodna samopodaritev Jezusa nebeškemu Očetu za odrešenje človeštva.

O norosti križa ali škandalu križa, priča Jezusov dogodek, ki ga stoletja in filozofije razumejo vsako na svoj način. Grki so ga imenovali nespamet križa, za Jude pa je bil nesprejemljiv škandal, da bi bil Jezus božje narave, pa bi vseeno postal človek, se povsem izničil, vzel nase podobo hlapca in se končno izročil ljudem v roke vse do smrti na križu (Fil 2,5-11). V tem, da bi pokorščina in trpljenje mogla biti vzrok odrešitvenjske slave, vidijo Judje škandal in blasfemijo. Hegel vidi v križu 'najradikalnejšo revolucijo proti temu, kar ljudje mislijo, da je najvišje: »S tem, da je onečaščenje eksistence postalo najvišja čast, so vse vezi človeškega sožitja napadene v svojem temelju, postanejo pretesne in se razkrajajo« (navaja: Turnšek 1999, 114). Vendar krščanstvo

sprejema smrt na križu kor prihod eshatološkega božjega kraljestva in v križu Jezusa Kristusa vidi človeški obraz božje ljubezni. Smrt kot zadnja posledica zla pomeni odrešenje za vse ljudi.

Samo v krščanstvu je problem trpljenja enak za Boga in za človeka. J. Moltmann v svoji teologiji križa nazorno razloži to dvojno trpljenje: »Mar je torej Bog žrtvoval svojega 'lastnega sina' in ga pustil samega umirati v bolečinah na križu? Takšen Bog ne bi bil samo apatičen (neobčutljiv) Bog, temveč tudi okruten Bog. Ne, pravi Pavel, kajti če Kristus, božji Sin, pretrpi smrt, potem pretrpi Oče Jezusa Kristusa smrt svojega edinega ljubljene Sina. Če umre Sin na križu zapuščen od Boga, potem pretrpi tudi Bog, Oče, svojo zapuščenost od Sina. Torej trpita oba, čeprav na različen način: Kristus pretrpi umiranje, Bog pretrpi Sinovo smrt. Torej prizadene Kristusovo trpljenje tudi Boga samega in postane hkrati trpljenje Boga /.../ Če je bil Bog Oče v Kristusu, Sinu, tedaj je Kristusovo trpljenje tudi trpljenje Boga samega. In tedaj tudi Bog izkusi smrt na Kristusovem križu. Kako naj si to predstavljamo, da je Bog enkrat tisti, ki Kristusa izroča v smrt v zapuščenosti od Boga in je hkrati vendarle tudi tisti, ki eksistira in je prisoten v Kristusu« (Moltman 1996, 42). Odločilnega odgovora Moltmann ne daje, zanj je odgovorov več, a nobeden ni zadosten. Pomembnejše mu je vprašanje, kje je Bog v dogajanju na Golgoti. Na Golgoti je Bog vzel nase Kristusovo trpljenje, vendar: kakšen smisel ima to! Na to vprašanje obstajata dva odgovora: prvič, da bi bil Bog pri nas, v naših bridkosti in z nami v naših bolečinah, torej solidarnost Boga z nami. Drugič, da bi bil za nas, da bi nam stal ob strani v naši krivdi, da bi nas osvobodil njenega bremena, torej: Bog - naš namestnik. (Moltmann 1996, 43). Pri Moltmannu gre torej za dve razlagi Kristusove drame na križu: Kristus je naš brat, je solidaren z nami. In drugič: Kristus je naš odrešenik, trpi namesto nas, nas nadomešča.

### *5.2.3.2 Trpljenje kot odrešenje*

Rajhman že veliko pred Moltmannom v »svoji teologiji križa« poudarja trpljenje kot odrešenje, kot daritev za drugega. Kakor Moltmann tudi on spomni na trpljenje po koncentracijskih taboriščih, na holokavst in Auschwitz, na nedolžne žrtve v Latinski Ameriki, ki jih spremlja božji molk, kakršen je značilen za kalvarijski dogodek. In ta božji molk po njegovem kaže rešitev uganke človekovega trpljenja. Človek, ki je

občutljiv za dobro, ne mara trpljenja, odvrta se od negativnega in išče pozitivno. Odmisliti hoče zlo in v svetu uveljaviti dobro. Tukaj pa po Rajhmanu že gre za prizadevanje, kako bi v svetu uresničili evangelijske zakone, ki temeljijo na etičnih zakonih in se dotikajo zadnjih vprašanj človekovega bivanja: »Četudi bi krščanstvo odpovedalo, evangelij ne more odpovedati. Evangelij bo privlačen prav zaradi svoje etične norme, ki je zlepa nihče več ne bo presešel. Tako je evangelij trajna vrednota, četudi bi ga gledali zgolj iz naravne perspektive. Na drugi strani pa osmisli vsa človekova prizadevanja za etičnim dobrim, ko na svoj način osmisli tudi trpljenje, ne le iz Kristusove odrešenjske vizije na križu, temveč tudi v človekovi vsakdanji situaciji, ko mu spregovori o trpljenju nedolžnega, ko razdruži doslej skoraj neločljivo zvezo med grehom in trpljenjem« (Rajhman 1981a, 205). Zveze med grehom in trpljenjem ne razume na ta način, kot da greh priključuje kazen - trpljenje, temveč se v trpljenju razodeva »božja slava, resnično božji svet. Trpljenje je trpljenje in je nečloveško, vendar je v njem več, v njem se razodeva Bog, ki se je razodel najprej v Jezusu Kristusu« (Rajhman 1981a, 206).

To božje razodetje more človek sprejeti le kot zastonjski dar, in to kot Kristusov učenec, ki je v občestvu z Bogom. Božja pravičnost se daje po veri v Jezusa Kristusa, in sicer vsem, ki verujejo. Ni namreč nobene razlike: saj so vsi grešili in so brez Božje slave, opravičeni pa so zastonj po njegovi milosti, prek odkupitve v Kristusu Jezusu. (Rim 3,22.25). Pavel je Kristusov odrešenjski dogodek poimenoval z besedo 'milost': »Milost je tisto, kar nam je dano zastonj po Božji naklonjenosti, je najvišji zastonjski dar, ki si ga človek ne more nikoli zaslužiti, pa naj si še tako prizadeva. Milost in zastonjskost prihajata najbolj do izraza v opravičenju. To se zgodi po milosti in zastonj /.../ Milost je potemtakem Božja 'naklonjenost', ki je močnejša od greha (prim. Rim 5,15). Je dar Božje ljubezni, ki se je razodela v Kristusovem odrešenju, zato pomeni za človeka možnost novega življenja« (Lah 2003, 325). »Mi pa po njegovi obljubi pričakujemo nova nebesa in novo zemljo, v katerih biva pravičnost« (2 Pt 3.13). Novo življenje je tisto, ki je za človeka boljše od starega življenja. Zato Rajhman ob besedi 'trpljenje' spregovori o Bogu, »ki je postal človek z željo, da bi človeku pomagal v boljši svet, v božji svet« in ta Bog je »odprl vrata v svoj svet s križem« (Rajhman 1996a, 13). Križ pa ni samo znamenje trpljenja, ampak je predvsem znamenje odrešenja, zato človek v križu vidi upanje.

Kljub vsemu pa se človek ne neha spraševati o smislu trpljenja. Tudi mnogi teologi v zadnjem stoletju se ustavljajo ob tem vprašanju. Tako Sorč v prikazu protestantske teologije v soočenju s katoliško odpira vprašanje teologije po Auschwitzu, ki je bil za človeka 20. stoletja na meji človekovega dojemanja trpljenja in povod za njegovo spraševanje, kje je Bog ob vsem tem trpljenju oziroma, kako naj človek ob njem ohrani vero v 'ljubečega Boga'. Omenili smo že Moltmannovo teologijo križa, ki jo tudi Sorč postavlja za izhodišče, kako verjeti 'sotrpečemu Bogu'. Protestantki teolog J. Moltman v svoji teologiji križa in teologiji upanja pojasnjuje Jezusov dogodek in ob tem poudarja, da se moramo vprašati, ali gredo Bogu do srca tudi naše bridkosti (Moltman 1996,35). Odgovor na to vprašanje je podan v zgodovini (dogodku) trpljenja Jezusa Kristusa. »Križ je v središču trinitaričnega bivanja Boga. Bog ni žrtvoval svojega lastnega Sina in ga pustil samega umirati v bolečinah na križu. Bog, ki bi se odločil za takšno potezo, ne bi bil samo neobčutljiv, temveč tudi okruten. Toda Oče Jezusa Kristusa pretrpi smrt svojega ljubljenega Sina. Če Sin umre na križu v zapuščenosti od Boga, tedaj pretrpi tudi Bog Oče svojo zapuščenost od Sina. Torej trpita oba, čeprav na različen način. Kristus pretrpi umiranje, Bog pretrpi Sinovo smrt ... Tako je v Kristusovem primeru odgovor na vprašanje 'Kje je Bog?', jasen: 'Bog je na Kristusovem križu' (Sorč 2001, 239). Tudi v vseh dogodkih v zgodovini, ko je človek trpel v svoji revščini oziroma zaradi grozot, ki so mu jih povzročali drugi, je bil Bog prisoten kot trpeči Bog med trpečimi ljudmi.

S tega vidika moremo gledati na vero v Boga kljub trpljenju. Rajhman se zaveda težavnosti odgovora, zakaj verovati kljub trpljenju, vendar ga ponuja: »Kristjanova vera temelji na božjem trpljenju. Šele takrat, ko kristjan sprejme trpljenje, razume božjo skrivnost, dojame božjo neizrekljivost, božjo neizmerljivost. Vse, kar je doslej vedel o svoji veri, je bilo jecljanje. Bog se mu odkrije v njegovem trpljenju. Ali ni čas trpljenja tudi čas božjega obiskanja« (Rajhman 1996a, 14)? Znova z retoričnim vprašanjem potrjuje svoje prepričanje, da se človek v trpljenju najtesneje srečuje z Bogom, vendar temu trpljenju daje tudi smisel, ki ga more človek razumeti samo takrat, če je doživel nesmisel, in to kaže v dogodku Jezusa Kristusa: »Ves smisel se je sprevrgel v nesmisel. Jezus je postal idol množic, vsi so šli za njim. Hoteli so ga za kralja. Potem Oljska gora in Kalvarija /.../ Ali ni prav sprejeti nesmisel smisla, da moreš razumeti skrivnostne

poti, ki vodijo k Bogu? /.../ Spremiti smisel v nesmisel. Zakon evangelija. Moj zakon. Tvegati moram, da nesmisel postane smisel – v moji prihodnosti« (Rajhman 1996a, 46).

Človek more najti svoj smisel v zapovedi evangelija, ki je zapoved ljubezni. Tako bo mogel razumeti in sprejeti trpljenje saj »Kdor veruje sotrpčemu Bogu, ta spozna svoje trpljenje v Bogu in Boga v njegovem trpljenju, ter najde v občestvu z Bogom moč, da kljub bolečinam in bridkostim ostane v ljubezni in ne postane zagrenjen. Zakaj Bog dopušča vse to, tega ne vemo. In če bi to vedeli, bi nam ne pomagalo k življenju /.../ Kakor je bil rezultat božje navzočnosti v Kristusovem trpljenju in smrti obuditev Križanega od mrtvih v poveljano življenje, tako je tudi rezultat božje navzočnosti v našem trpljenju nova moč in novo življenje« (Sorč 2001, 241).

### *5.2.3.3 S Kristusom na poti na Kalvarijo*

Kristusovo uboštvo in zapuščenost na križu je podoba Boga, ki je človeku blizu v njegovem vsakdanjem življenju. Poudarjanje uboštva v Rajhmanovih spisih nas privede do spoznanja, da lahko le smisel za uboštvo omogoča stik s pristno podobo človeka v njegovem odnosu do Boga, ki je hkrati tudi trpeči Bog. Kristus je živel revno od rojstva do smrti, njegovo trpljenje na križu pa je trpljenje Boga – človeka, ki se daruje za greh človeštva: »Biti ubog z ubogimi ne pomeni zgolj solidarnosti z ljudmi na dnu, temveč še mnogo bolj solidarnost s Kristusom na poti na Oljsko goro in Kalvarijo: uresničenje pridige na gori. Biti kristjan, pomeni živeti v senci evangelija: nenehno doživljanje sveta grešnikov, zavrženih, brez človeškega dostojanstva. Solidarnost z ubogimi spreminja kristjanovo vlogo v svetu: kar je nespametnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil modre in kar je slabotnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil, kar je močnega; in izvolil si je Bog, kar je na svetu preprostega in zaničevanega, to, kar ni nič, da uniči to, kar je. Doživeti sebe kot kristjana v taki vlogi, se pravi, doživeti božjo voljo« (Rajhman 1996a, ).

Rajhman poudarja solidarnost z ubogimi, ki so v svetu podoba Boga, kakršno si je izvolil. Bog dopušča trpljenje, vendar ob tem trpi tudi sam. Človeku dopusti, da ga z grehom žali, a mu pušča svobodo. Nase prevzema podobo otroka, trpečega, preganjanega, tudi podobo norca, in s tem človeku ves čas izkazuje svojo neskončno

ljubezen in naklonjenost: »Jezus iz Nazareta nima vladarske krone, znova izgublja moč, vrača se v okolje ponižanih in razžaljenih. Med cestninarje in grešnike. Med ljudstvo. Noče biti več privilegij izbrancev /.../ Kdor hoče iti v vstajenje, mora iti v okolje ponižanih in razžaljenih« (Rajhman 1996a, 31). Tako postaja smisel hoje za Kristusom smisel služenja in solidarnost z ubogimi in trpečimi. Rajhman v služenju vidi možnost hoje za Kristusom, in nekajkrat smo že omenili, da pri tem postavlja človeka pred dejstvo služenja 'temu svetu', pri čemer stremi za svojim dobrim, za svojo popolnostjo. Okolje ponižanih in razžaljenih pa človeka more pripeljati v Božje okolje, kjer zgolj s Kristusovim križem trpljenje še ni osmišljeno, ampak je križ le prva stopnja ali uvod v vstajenje.

#### **5.2.4 Kdor hoče iti v vstajenje**

Kristusovo vstajenje je po *Katekizmu katoliške Cerkve* »najvišja resnica naše vere v Kristusa, ki jo je prvo krščansko občestvo verovalo in živelo kot osrednjo resnico, ki jo je izročilo predajalo naprej kot temeljno, ki so jo novozavezni spisi potrdili in se je oznanjala kot bistveni del velikonočne skrivnosti obenem s križem« (KKC 638). Ob trpljenju in križu, o katerem smo govorili v prejšnjem poglavju, moramo spregovoriti o vstajenju kot o bistveni resnici vere. Biti velikonočni kristjan, dejansko pomeni, da ne živimo z nekimi idejami ali načeli, ampak resnično z živim Kristusom. »Tisti Nekdo je živi Ti; deležen je bil mojega življenja prav tja do prestajanja najmučnejše, najsrამotnejše smrti in je šel skozi to smrt v novo življenje na Očetovi desnici, a hkrati v življenje sredi med nami in celo v nas. To je najmočnejše sredstvo za zmago nad eno od najhujših stisk današnjega časa: nad občutjem osamljenosti« (Kozmus 2003, 174). Človekova vera v Kristusovo vstajenje je vera v premagano smrt, je vera v smisel človekovega življenja in njegove zgodovine ter zmagoslavje življenja nad smrtjo, kakor ga vidi Rajhman: »Gospod je vstal! Zmagoslavje življenja nad smrtjo. So to sanje? Je to resnica? Mati Terezija v Kalkuti pobira umirajoče na cesti, da bi umrli v zavesti: smo ljubljani, smo otroci Boga /.../ Bog živi in kdorkoli umrje, umrje v Gospodu. Nihče ni zapuščen vse od takrat, ko je bil Bog zapuščen na križu. To je vstajenjska resnica današnjega človeka. Ve, da ima življenje smisel tudi v smrti« (Rajhman 1996a, 17). Vendar vstajenjska resnica za človeka ni preprosta. Rajhman celo pravi, da nam vere ne olajša, kvečjemu nas postavlja pred še večjo uganko: »Velika noč nam govori o

vstajenju, o dejstvu odrešenja. Toda vere nam bistveno ne olajša. Le da postaja naša vera zahtevnejša in s tem seveda bogatejša« (prav tam, 30).

Kljub težavnosti verske resnice o Kristusovem vstajenju je ta resnica izhodišče vsakega krščanskega oznanjevanja. Resničnosti Kristusovega vstajenja ni mogoče izkustveno dokazati. Resničnost temelji samo na veri in na v tej veri udejanjeni ljubezni, to pa je tudi vsebina oznanjevanja Cerkev. V nadaljevanju nekaj več besed namenjamo Cerkev kot skrivnostnemu Kristusovemu telesu, ki nadaljuje oznanjevanje božjega kraljestva, ki ga je Jezus začel in njegovo verodostojnost potrdil v svojem vstajenju od mrtvih. To božje kraljestvo, ki ga je Jezus oznanjal in po njem Cerkev skozi celotno zgodovino do konca časov, je pravzaprav občestvo božjega življenja, za katerega je bil človek ustvarjen (KKC 760).



### **5.3 Cerkev kot občestvo božjega življenja**

Katekizem katoliške Cerkve pravi, da je Cerkev odgovor na kaos, ki ga je povzročil greh. Zato se zbiranje božjega ljudstva začne v trenutku, ko je greh porušil občestvo ljudi z Bogom in med njimi samimi. (KKC 761). Cerkev se v svojem delovanju srečuje z božjo voljo. Bog naj bi bil njen smoter, usmerjevalec, nenehni kažipot in če hoče Cerkev delati po božji volji, se mora nenehno spreobračati. Tega se je še posebej zavedla po II. vatikanskem koncilu in Rajhman po koncilu vidi v njej možnost nove kvalitete. Posebej spominja na paradoks v zgodovini Cerkve: »Biti z ubogimi a ne biti ubog. Pohujšanje stoletij, pohujšanje našega časa. Toda zadnji koncil je spregovoril znova, kot je Cerkev že tolikokrat storila, da hoče biti znova z ubogimi in se solidarizirati kot Cerkev ubogih z ubogimi« (Rajhman 1996a, 83-4).

O Cerkvi kot občestvu božjega ljudstva je pisal v številnih razpravah, pri čemer je bil vedno poudarek na človeku, ki živi v območju Cerkve. Vera v možnost prenovljene Cerkve po koncilu je Rajhmana usmerjala v številnih kritičnih spisih, v katerih je opozarjal na nepravilnosti oziroma ugotavljal, da se pokoncilska Cerkev prepočasi prebuja iz svoje zaverovanosti vase.

#### ***5.3.1 Cerkev, ki se prenavlja***

Na njegovo tezo, da v poklicanosti v občestvo z Bogom za človeka znotraj ali za tistega zunaj Cerkve ni bistvene razlike, je vplival svoboden duh koncila, ki izhaja iz Teilhardove podobe Cerkve, hkrati pa odnos do neverujočih. »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje« (C 16). Glas vesti je za Rajhmana etični odnos, ki ga more živeti v svetu tako kristjan kot nekristjan. Večkrat zelo kritičen do Cerkve opozarja na svetost znotraj katoliške Cerkve, ki da je lahko nepravilno tolmačena. Ob Teilhardu de Chardinu ponuja tudi svoje razumevanje poklicanosti znotraj Cerkve. Teilhard je o svoji knjigi 'Božje okolje' zapisal, da je »napisana predvsem za nemirne duhove od znotraj in od zunaj, torej za tiste, ki se ne vdinjajo popolnoma Cerkvi, pač pa gredo ob njej ali se celo oddaljijo v upanju, da jo

bodo presegli« (Teilhard de Chardin 1975, 15). Rajhman je takšno Teilhardovo doživljanje Cerkve razumel kot zelo daljnovidno napoved o prenovi znotraj Cerkve in v njej prepoznal predkoncilski prizadevanja mnogih, ki jim ni bilo vseeno za Cerkev. »Teilhard je slutil, da se bo v Cerkvi marsikaj spremenilo in da bodo njegove ideje prej ali slej doživele zmagoslavje v najvišjih vrhovih Cerkve. Vedel je, da se Cerkev mora na svoji poti neprestano prenavljati, torej živeti od svojega lastnega notranjega odrešitvenega nemira. Vendar ne predvideva ničesar, česar bi sam izkustveno ne doživel in torej izkustveno dognal. Če piše o sebi in postavlja svojo usodo v zrcalo, piše zato, da bi drugi ob njem doživljali svojo usodo in jo skušali v njegovi razbrati jasneje« (Rajhman 1975b, 513).

Pokoncilski Cerkev je za teologa, kot je Rajhman, pomenila 'novo stvar' v najširšem pomenu besede, zato je prepričan, da je koncilski misel morala zajemati iz Božjega okolja, ko je v Dogmatski konstituciji o Cerkvi izpostavila misel o posvečenju človeka, ki se posvečuje s svojim delom. »Ker se je Bog učlovečil, ne more biti svet brezbožen, še več, vse, kar se dogaja na svetu, je nasprotno brezbožnemu, s stališča Stvarjenja, ali še boljše, Učlovečenja, ni nič brezbožnega tu doli« (Rajhman 1975b, 514). Teilhard ga vedno znova navdihuje in pravi, da bodo iz njegove misli živela še stoletja, ker je iz svoje eksistencialne doživetosti črpal, ne da bi hotel svojo misel ujeti v dogmatske okvire. Njegovo Božje okolje je neke vrste hoja za Kristusom, po kateri se je napotila pokoncilski Cerkev, ko je v konstituciji CS sledila Teilhardovi misli. Slednji je po Rajhmanu »teolog ljubezni Boga do človeka, Božja ljubezen je nespremenljiva ljubezen, ki postane razumljiva šele v dejanski ljubezni človeka do sveta.« (Rajhman 1975b, 515). Tolikšno navdušenje nad Teilhardom in napovedanimi spremembami v Cerkvi je Rajhmana vzpodbudilo k razmišljanju o Cerkvi, kot ustanovi, ki je božja in človeška. Hkrati je v svetu in od sveta, zato naj bi bila takšna tudi njena drža. Tako razmišlja tudi A. Štrukelj, ko pravi: »Institucija nikakor ni nujno le od zunaj in od zgoraj naložena, ampak more biti pristni izraz in potreba človeške narave. Človek živi, deluje in se uresničuje skupaj z drugimi. Celotna posameznikova najosebnejša poslanstva in karizme so namenjene skupni blaginji in postajajo rodovitne v širšem občestvu in zanj« (Štrukelj 1996, 68-9). Zato je ustanova po katoliškem gledanju kakor posoda, v kateri je dragocena vsebina in ta posoda se mora prilagajati potrebam časa ter se prenavljati, hkrati pa posedanjati.

Papež Janez XXIII. je s svojim 'aggiornamento' v govorico Cerkve vnesel nov pomen. Omenili smo že ta izraz, ko smo govorili o odkrivanju ubogih med nami. Če bo kristjan na eni strani odkril 'uboštvo' v nesebični ljubezni do bližnjega, bo zase odkril, da živi v neprestanem posedanjanju (aggiornamento), in to naj bi enako veljalo za Cerkev kot ustanovo, ki je v krizi zaradi pomanjkanja čuta za uboštvo. V Cerkvi po koncilu ne bi smela zamreti zavest enakosti »glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32,23), zato je človekova danost in pripravljenost za prilagajanje poseben dar, milost, ki mu daje zavest poklicanosti v občestvo s sočlovekom in z Bogom in to zavest s seboj nosi tudi Cerkev.

### *5.3.1.1 Človek v Cerkvi – Bog Cerkve*

Iz Rajhmanove ocene Teilhardovega odnosa do Cerkve moremo potegniti vzporednico tudi z njegovim razumevanjem Cerkve kot ustanove v sedanjem svetu, vendar ne z dogmatično ekleziološkega vidika, temveč z vidika pojava Cerkve, kjer se po njegovem odraža neka napetost med Bogom in Cerkvijo. Ko je na teološkem tečaju leta 1976 govoril o Bogu Cerkve, je svoje predavanje začel z mislijo: "Nekaj tragičnega je v pojmu Bog Cerkve. Kakor da bi besedi bili postavljeni le naključno druga ob drugo, kakor da bi že sami protestirali zoper nasilje nad njima, saj v nekem smislu pomenita nasprotje: neminljivo in minljivo, neskončno in končno, neomejenost in omejenost, vseobsegajoče in delno. In vendar skušata obe besedi v zgodovini neprestano dosegati ob vsem zaviralnem procesu zgodovinskih zapletov enost, in sicer tako, da se Cerkev približuje z neko njej lastno zagrizenostjo Bogu in ga hoče ujeti v svoje razsežnosti. Podobno moremo trditi o Bogu, da se zdi, kakor da bi on, veliki, Neizmerljivi, Skrivnostni sopotnik človeštva in s tem Cerkve, hotel priskočiti na pomoč in se razodeti v razumljivem, čeprav še vedno za človeka skrivnostnem jeziku. V tem smislu se razodetje ponavlja in omogoča Cerkvi, da se, uradna zastopnica odrešenjskega načrta, vključuje v sodobni svet in se sama posodablja. Morda je prav v tej zmožnosti in sposobnosti, da se zmore posodabljati, očiten njen stik z Bogom« (Rajhman 1977a, 101).

Dolg uvod v razmišljanje o Bogu Cerkev kot da ne sodi k temi o človekovi poklicanosti v občestvo z Bogom. Vendar sprva nekako nerazumljivo razmišljanje o sintagmi 'Bog Cerkev' opozori na poseben odnos med Bogom in Cerkvijo kot občestvom, v katerem so posamezniki, in to posvečeni ter laiki, božje ljudstvo. Gre za enost v nasprotjih: neminljivo – minljivo, neskončno – končno, neomejeno – omejeno, vseobsegajoče – delno. Če je Cerkev, Kristusovo telo, tisto občestvo, v katerem in iz katerega zaživi človek kot božji otrok, človek v njej spoznava in odkriva samega sebe v komunikaciji z drugimi in živi iz svobodne pripadnosti drugemu. Zato ni vseeno, kakšna je podoba Cerkev v svetu, in o tej podobi Cerkev v svetu skozi zgodovino Rajhman spregovori na dokaj kritičen način.

Kljub 'zgodovinskim zapletom' naj bi sintagma Bog Cerkev predstavljala enost: Cerkev se vztrajno, celo 'z neko njej lastno zagrizenostjo' približuje Bogu in ga 'hoče ujeti' v svoje razsežnosti. Eden zgodovinskih zapletov je po Rajhmanu na pragu francoske revolucije Voltairovo geslo »Ecrasez l'infame - pohodite, uničite nesramnico,« ki ga je le-ta izrekel kot ogorčenost nad neprilagodljivostjo Cerkev zgodovinskim spremembam! In še kasneje molk Cerkev in takratnih vernikov ob papeževi okrožnici *Rerum novarum*, na katero je opozoril šele papež Pij XI. z novo okrožnico *Quadragesimo anno*. Rajhman se ob tem sprašuje o drži Cerkev v sedanjem svetu in delno pritrjuje marksističnim kritikom, ki opozarjajo na preveč institucionalizirano zgradbo Cerkev, v kateri ni prostora za 'drugače' verujoče (Machovec, Garaudy, Bloch, Brecht); pritrjuje tudi Inkvizitorju Dostojevskega, ki očita Cerkvi, da se je oddaljila od svojega ideala in na glavo postavila Jezusove besede »Moje kraljestvo ni od tega sveta« (Jn 18,36); in Nietzscheju, ki je zagovarjal tezo o nesposobnosti krščanskega človeka, da bi se vključil v prostor zemeljskih resničnosti: »Kristjan je nekoristen, ločen, pasiven, tuje mu je delo za oblikovanje sveta« (navaja Rajhman 1977a, 102). Res je, da kristjan s svojim dobrim ali slabim delovanjem vpliva na podobo Cerkev, zato je toliko pomembneje, da se prenova začneja pri posamezniku sredi zemeljskih resničnosti.

Prostor zemeljskih resničnosti ali avtonomija zemeljskih stvarnosti je bila dolgo časa v Cerkvi zamolčana tema. Cerkev je šele z II. vaticanskim koncilom (prim. CS 36) spregovorila o njej in danes priznava, da »na različnih področjih človeškega delovanja obstajajo konkretni problemi, ki jih mora rešiti človek brez sklicevanja na nadnaravna

načela. In to zato, ker so časne stvarnosti podvržene svojim zakonitostim in glede teh se ljudje čutijo kot dejavniki svoje zgodovine in tudi dejansko so« (PDT I, 236-37). Rajhman vidi glavnega pobudnika, ki mu pripisuje tudi zaslugo za 'spreobrnitev Cerkve k svetu in zemeljskim stvarnostim' v Teilhardu de Chardinu, ki je tudi sicer vplival na celotno koncilsko miselnost.

Po Rajhmanu so danes mnogi (nekrstjani) pripravljene priznati Jezusa iz Nazareta za Kristusa, Cerkev pa kot da ni pripravljena odpreti vrat drugače mislečim in se tudi po koncilu zapira v ozke meje neevangeljske ideologije. Prepričan je, da se v tej togosti začne drama ateizacije, ki je dosegla svoj vrh v teologiji božje smrti. Ko se človek srečuje z Bogom ali ničem, igra pomembno vlogo zavest o smrti. V novodobni kritiki religije in Cerkve se pojavlja nov odnos sodobnega človeka do Boga, v katerem prepoznavamo ateistično nihilistični moment, ki vodi v teologijo Božje smrti. Čeprav se je ta način razmišljanja pojavil nekje v drugi polovici 20. stoletja, se njegovi zagovorniki sklicujejo že na Hegla, Feuerbacha, Marxa in Nietzscheja. Gre za ateistično pojmovanje Boga, za pojmovanje določenega načina bivanja, v katerem se zgodi Bog v tem, kar se zgodi med človekoma. S tem dojamemo Boga kot določeno vrsto medčloveških odnosov. Od tod tudi občutek varnosti ali krivde ter navezanosti na soljudi (LThK 4, 954).

Neprilagodljivost Cerkve v odnosu do stvari, ki 'so dobre same po sebi', vidi Rajhman kot enega temeljnih problemov, o katerih se sprašuje sodobna mladina, zato se čuti odgovornega, da išče odgovore na (retorična) vprašanja: »Ali se ne zdi, da bi Cerkev hotela uveljaviti načelo predestinacije v njeni absurdni zahtevi o omejenem številu izvoljenih? Ali se ne zdi, da ustvarja Cerkev svojo 'zgodovinsko' podobo Boga, ki je v nasprotju s svetopisemsko? Končno: ali se ne zdi, da Cerkev kljub vsemu prizadevanju na koncilu ne more 'iz svoje kože', se pravi, da se kljub dozdevni širini vedno bolj zapira v ozke meje neevangeljske ideologije« (Rajhman 1977a, 102)? V teh vprašanjih se po njegovem kažejo 'boleče točke za vse bolj človeško in vse premalo božje v Cerkvi', kar pa mora Cerkev odkrito priznati, saj je verodostojna priča Jezusa iz Nazareta in je hkrati tudi ona grešnica, ko je pričevalka (Rajhman 1977a, 103). Ob nanizanih vprašanjih izlušči dvoje, in sicer: Ali je možno krščanstvo zunaj Cerkve in če je možno, kakšne posledice izvirajo iz te možnosti za Cerkev? Ter drugo vprašanje, ki je hkrati že trditev:

Bog Cerkev je Bog vsega stvarstva, zato se izmika vedno eni sami predstavitvi. Zato Bog vedno presega svojo Cerkev, kolikor je le-ta človeška ustanova.

### *5.3.1.2 Cerkev ni kriterij krščanstva - krščanstvo je kriterij Cerkev*

Kot odgovor na prvo vprašanje postavi tezo, da Cerkev kot ustanova ne more oblikovati svojega krščanstva temveč vedno le obratno: krščanstvo je tisti kriterij, ki je tudi kriterij Cerkev. Zanj je bistveno vprašanje, kako nauk Cerkev živi v njenih ljudeh, v kristjanih. Skupaj s K. Rahnerjem ugotavlja, da bi morala Cerkev vedno znova v vsakem času svoje dogme izražati na času primeren način, da ne bi izgubila svoje izrazne moči in s tem svoje pristnosti. Če si namreč Cerkev ne prizadeva, da bi verske resnice zaživele v svoji prvotni resničnosti, tvega, da postane njen nauk v spotiko mnogim, namesto da bi odreševal in osvobajal človeka (Rajhman 1977a, 103).

Tukaj moramo pojasniti, da tema sama sodi v okvir naše raziskave, saj se dotika moralno-etičnih vprašanj posameznika znotraj Cerkev, ki zadevajo kristjana kot duhovno in občestveno bitje: »Šele iz življenja kristjanov se more nauk Cerkev dejansko tako preobraziti, da zadobi nov blesk in odsev dobe, v kateri je oblikoval življenje kristjanov. Tako postane /ta nauk/ verodostojen. Iz tega že sledi, da bi Cerkev morala predvsem skrbeti za moralnost svojih članov. Če bodo le-ti etično visoko in vedno v skladu z evangeljsko moralno, potem bo Cerkev verodostojna tudi takrat, ko bo govorila o resnicah vere. Tedaj ne bo postavila v prvo vrsto 'zapovedi verovanja', temveč bo vedela, da v hierarhiji resnic ni na najvišjem in središčnem mestu ona sama, pred njo se zvrstijo druge resnice: 'Jezus Kristus, vera, ljubezen, zaupanje v temi bivanja v nepojmljivost Boga, ko zaupa kristjan v Jezusa Kristusa, križanega, vstalega', to so središčne resničnosti vsakega kristjana« (Rajhman 1977a, 105).

Rajhmanova odločna zahteva po sodobni drži »Cerkev v sedanjem svetu« temelji na pokoncilskem prepričanju, da so minili časi pojmovanja Cerkev kot juridične ustanove, ki zahteva zase tudi verovanjski motiv. Pokoncilski človek ne veruje več zaradi institucionalne avtoritete, temveč bolj zaupa notranjemu pričevanju Svetega Duha za resnico. Rajhman trdi, da ljudje ne verujejo več zaradi cerkvene avtoritete, temveč sprejemajo njeno avtoriteto, ker jim je Duh razodel, da Božja resnica prebiva v

občestvu Cerkve. Poudarja kontinuiteto razodetja, ko nas Sveti Duh vedno znova dopolnjuje, kar pa je nujno pogojeno s prilagajanjem predvsem učeče Cerkve, ki mora izpolnjevati svoje poslanstvo z občutkom za človeške slabosti, hkrati pa se mora nenehno prilagajati govorici sodobnega človeka. V tem primeru šele lahko govorimo o dinamičnem razumevanju njene službe in dinamičnem razodetju, v nasprotnem primeru pa se srečamo s statičnim razumevanjem znotraj Cerkve, ki kristjana odvrča od 'cerkvenega učiteljstva'. Rajhman večkrat opozarja na problem, ko sodobni človek išče svojo duhovno hrano zunaj Cerkve, opozori celo na hotenje o ločitvi krščanstva od Cerkve, ko slednja nekako noče prisluhni potrebam sodobnega kristjana. Človek vedno išče in kar ga zanima, ga tudi privlači. Vedno bolj ga zanimajo antropološke teme, ki pa se vse več ali manj sučejo okoli možnosti in nemožnosti osvoboditve, odrešenja. Tako se človek v svojem iskanju vedno znova vrača h krščanskim temam (Rajhman 1977a, 106).

Vprašanje človekovega iskanja je danes vedno bolj aktualno, saj se ljudje vse bolj zatekajo v neke oblike duhovnosti, ki jim jih vsiljujejo posamezniki in organizacije prav na vsakem koraku. Različna duhovna gibanja, ki so vzniknila na prelomu tisočletja, so zmedla tudi slovenskega krščanskega človeka. Povprečen kristjan, ki živi v nekem občestvu, v Cerkvi ne izve kaj veliko o razlikovanju med zdravo krščansko duhovnostjo in različnimi duhovnostmi new age, ki se vse zapletajo v ponujanje bolj ali manj kozmičnih sil. Duhovniki sicer tu in tam spregovorijo o 'ponudbi' (kakor o zelenjavi na tržnici) različnih duhovnih gibanj, ne poučijo pa vernikov, kako naj razlikujejo med božjim razodetjem v krščanstvu, ki je razodetje Boga v Jezusu Kristusu in verovanjem v 'smejočega Jezusa', ki jih pozdravlja z letakov in jih vabi na različne duhovne shode. Cerkev nekako vzvišeno spremlja dogajanje okoli sebe, ko ljudje odhajajo iz župnijskih občestev in se udeležujejo seans v nekih 'novih cerkvah', športnih dvoranh in stadionih. Še več, ponuja celo mejne oblike duhovnosti, ko na množičnih shodih ljudje padajo, zadeti od Svetega Duha, med njimi tudi duhovniki, ki naj bi vzgajali ljudi v zdravem krščanskem duhu.

Ali ni tudi to neka oblika statičnega umevanja cerkvene službe, ki se nekako vse bolj oddaljuje od smernic 2. vatikanskega koncila, ki je Cerkvi naložil tudi skrb za prihodnost človeštva? Tako pravi Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu:

»Zato se drugi vatikanski cerkveni zbor, potem ko je globlje razmišljal o skrivnosti Cerkve, zdaj brez obotavljanja obrača s svojo besedo ne le na sinove Cerkve in na vse tiste, ki kličejo Kristusovo ime, ampak na vse ljudi. Vsem bi želel povedati, kako pojmuje navzočnost in dejavnost Cerkve v današnjem svetu. Svet, ki ga ima cerkveni zbor pred očmi, je torej svet ljudi, celotna človeška družina z vesoljstvom stvarnosti, sredi katerih živi. Ta svet je prizorišče za zgodovino človeškega rodu, zaznamovan z njegovimi napori, porazi in zmagami /.../ Zato cerkveni zbor kot priča in razlagalec vere celotnega, od Kristusa zbranega božjega ljudstva, ne more bolj zgovorno izraziti povezanosti, spoštovanja in ljubezni tega ljudstva v odnosu do vse človeške družine, h kateri samo spada, kakor da stopi z njo v razgovor o različnih zgoraj omenjenih težkih vprašanjih,« namreč: kako se bo nadalje razvijal svet, kakšno mesto in nalogo ima človek v vesoljstvu, kakšen smisel imajo napori človeka kot posameznika in v skupnosti, in končno, kaj je zadnji namen stvari in ljudi (CS 2, 3). Rajhman le nekaj let po koncilu ugotavlja, da se je Cerkev sicer odprla svetu, ko je priznala, da je predmet njene službe človek in njegova stiska, vendar v njeni praksi vedno znova lahko zasledimo sence nečesa, kar onemogoča spoznati, da se je dejansko z vso gorečnostjo zavzela za človeka in videla v njegovih problemih svoje probleme (Rajhman 1977a, 107). Za primer navaja teologe, ki so zaradi svojih poti v hoji za Kristusom prišli navzkriž z družbo in celo s Cerkvijo in jih je slednja izobčila ali so se sami laizirali. Zato se sprašuje, ali je mogoče živeti krščanstvo drugače, kot uči Cerkev.

### *5.3.1.3 Živeti krščanstvo znotraj Cerkve*

Z nekaterimi protestantskimi teologi, kot sta R. Bultmann in H. Zahrnt razmišlja, da je mogoče o Bogu govoriti le tedaj, ko spregovoriš o človeku in še: »O Bogu moremo govoriti le tedaj, ko govorimo hkrati o družbi in človeku v družbi. V vseh časih je bila beseda o Bogu antropomorfna, še več, bila je sociomorfna. Božje spreminjanje in spremembe v družbi sovpadajo: Bog nomadov je potujoči Bog, Bog poljedelcev je mirujoči Bog. Med krščanskim oznanilom in družbeno situacijo je stalni odnos: oznanilo ne pojasnjuje situacije, temveč situacija pojasnjuje oznanilo« (Rajhman 1977a, 109). V nekako opravičilo Cerkvi pojasni, da je Cerkev v svojih reakcijah na aktualne dogodke v enakem položaju kot človek v družbi, ki le težka dohaja spremembe v svetu



in se jim prilagaja. Kot ustanova ne more biti avantgarda v človekovih naporih za boljši jutri, vendar je njena tragika v tem, da se tega vedno ne zaveda.

Dejstvo je, da se znotraj Cerkve v vseh časih pojavljajo posamezniki, ki spoznajo vsakokratno situacijo in jo uskladijo z oznanilom. Ti ljudje so bili vedno na robu, Cerkev se jih je otresla, vendar je skoraj vedno sprejela njihove ideje, ne da bi priznala, da je dobila inspiracije prav v njih. Na vprašanje, ali je mogoče krščanstvo živeti drugače, kot uči Cerkev, Rajhman odgovori s parafrazo iz Pavlovega teksta (1 Kor 13,3), da Cerkev pokoncilске dobe skuša sebe uresničiti v svetu le po ljubezni – kdor ima ljubezen, ta ima vse (prim Mt 22,35-40) – čeprav se njena konkretna dejanja vedno ne ujemajo z njenim učenjem.

#### *5.3.1.4 Bog Cerkve je Bog vsega stvarstva*

V obravnavi 'Boga Cerkve' Rajhman kot vprašanje zastavlja drugo tezo: Bog Cerkve je Bog vsega stvarstva, zato se izmika vedno eni sami predstavitvi. Zato Bog vedno presega svojo Cerkev, kolikor je le-ta človeška ustanova. Ob tej trditvi na kratko prikaže vrsto posameznikov, 'malih ljudi' (Frančišek Asiški, Luther, mati Terezija), ki so v zgodovini Cerkve nekako 'popravljali' njeno podobo. Ker se v Cerkvi vedno znova pojavljajo 'mali' ljudje, je prav zaradi tega Božja, v resnici je Cerkev Cerkev prihodnosti in Cerkev eshatoloških danosti. Ko je II. vatikanski koncil izvedel spremembe v 'bazi' Cerkve, ji je po Rajhmanu odprl pot v prihodnost. Čeprav so v njej še vedno prisotne določene napetosti, gre Cerkev vedno bolj k svoji samouresnitvi, hoče vedno bolj eksistirati. »Vedno večja volja upodobiti Boga v vedno večji približanosti Končnemu, pomeni za Cerkev tudi po njej vedno večjo božjo afirmacijo v svetu /.../ Vera v Boga se konkretizira v mejni situaciji. To se pravi, da prenovljena pokoncilska Cerkev preživlja krizo svobode. Zanj pomeni namreč problem svobode izhodišče za dokončni sprejem evangelija /.../ Svoboda pa vedno pomeni tudi tveganje« (Rajhman 1977a, 112).

Rajhman kljub kritičnosti vidi možnost kristjanovega samouresničenja edino znotraj Cerkve. Njegovo razumevanje trenj, ki se skozi vso zgodovino pojavljajo v Cerkvi, je predvsem razumevanje božjega razodetja v svobodi in ljubezni Jezusa Kristusa, ki deluje v Cerkvi kot duh osvoboditve sveta in se konča na križu sedanjosti. »Kdor tako

pojmuje Cerkev, bo vedno v njej ostal, se v njej razdajal, vedel za svojo neomajno svobodo božjega otroka, prav to ga bo priklenilo na Cerkev, ki pa zanj ne bo več središče, ampak zaradi Kristusa drugotno, subsidiarno mesto« (Rajhman 1977a, 112). Na prvem mestu je za pokoncilskega človeka Kristusova osebnost, ki se kaže v vsej svoji jasnosti v odnosu do grešnikov, Cerkev pa je zanj vse manj ustanova in vse bolj božje ljudstvo. Tako tudi Rajhman zaključí svojo razpravo o Bogu Cerkve z mislijo, da se Bog Cerkve razodeva v njenih ljudeh, ki niso teologi in ne pripadajo hierarhiji, pripadajo pa Kristusu in zato vedo, da je Cerkev prvenstveno kraj svobode in ljubezni. Po teh ljudeh Cerkev priča za resnično podobo Boga, ki je vedno Bog ponižanih, razžaljenih, trpečih in vedno odhaja v smrt, da bi jim s svojo smrtjo in trpljenjem olajšal njihovo trpljenje in njihovo smrt ter jih poklical v življenje.

Mogli bi povzeti, da Rajhman pokoncilsko Cerkev kot ustanovo in kot cerkev Božjega ljudstva gleda v luči II. vatikanskega koncila in skupaj s K. Rahnerjem, ki je razvil svojo misel o 'anonimnih kristjanih', gleda na Cerkev v luči enote ljubezni do bližnjega in do Boga. Kot pravi Dolenc, bi tudi za Rajhmana lahko rekli, da z Rahnerjem razlikuje »med Cerkvijo kot ustanovljeno, sakralno-pravno organizacijo in Cerkvijo kot človeštvom, posvečenim s Kristusovim učlovečenjem. Prvi pojem predstavlja drugega in drugi ima za cilj prvega po Kristusovi volji. Ker zgolj naravno ne obstaja več, more postati končno vsako človekovo dobro osebno dejanje votum Ecclesiae« (Dolenc 2003, 96).

### ***5.3.2 Rajhmanovo vrednotenje pokoncilске Cerkve***

Nakazali smo Rajhmanovo podobo Cerkve, kakršna se mu razodeva v njenem institucionalnem in občestvenem življenju. Ker pa smo se odločili predstaviti tudi njegova kritična opažanja v Cerkvi po II. vatikanskem koncilu, bomo v nadaljevanju predstavili njegov pogled na uresničitev sklepov II. vatikanskega koncila, ki so napovedovali 'novo Cerkev', obrnjeno v svet in k človeku. Ta njegov pogled je povezan s položajem Cerkve v osemdesetih letih dvajsetega stoletja, ko je tudi na slovensko teološko misel vplivala teologija osvoboditve, o čemer smo govorili že v uvodu naše raziskave.

V oceni pokoncilske Cerkve, ki jo je Rajhman objavil v Znamenju 20 let po II. vatikanskem koncilu, ugotavlja, da je »koncil segel previsoko, preširoko je odprl okna, prehitro je napovedal boj črki, ki mori duha. Nismo vedeli, da potrebuje tudi Cerkev čas za prilagajanje in da je ta čas po svoje tudi neprilagodljiv, ker pač ni mogoče predvideti natančno, v kateri smeri se bo svet spreminjal in kako hitro se bo spreminjal.« (Rajhman 1985n, 378). Kolikor nekako opravičuje pokoncilski čas, opozori na to, da se je v tem času v Cerkvi zgodilo marsikaj tudi temeljiteje in hitreje, kot je bilo pričakovano, in na osnovi teh tez podaja svoj pogled na spremembe, ki jih je uzakonil koncil ter realiziral pokoncilski čas. Izpostavi tri značilnosti, ki so najbolj zaznamovale dvajset let pokoncilske Cerkve, in za katere moremo skupaj z njim ugotoviti, da so šle v nasprotni smeri koncilskih smernic. Te tri značilnosti so: odprtost svetu, vzpostavitev demokratičnega vodstva znotraj Cerkve in odnos do laikov.

### *5.3.2.1 Odpiranje »agnostičnemu in brezbožnemu« svetu*

Na prvo mesto postavlja odprtost svetu, ki nikoli v zgodovini ni bila tako odkrita in pristna kot v času po II. vatikanskem koncilu. Najbolj se je morda temu idealu približala srednjeveška Cerkev v frančiškovskem času, ko se je za trenutek prepustila viziji uboštvu, a je po komaj dvajsetih letih to vizijo že opustila in se vrnila v stare tirnice. Rajhman meni, da so v Cerkvi nasprotja, zaradi česar se sama ne more iztrgati iz »objema svetnih struktur, ki so jo dodobra vklenile in ji vtisnile na svoj način neizbrisno znamenje. Ko Cerkev nasprotuje svetu, jo svet vklenja v svoje spon« (Rajhman 1985n, 378). Vsa koncilna prizadevanja so bila usmerjena v brezpogojno odprtost svetu, vse koncilne izjave, ki se nanašajo na dialog s svetom, so bile zasnovane na tej brezpogojnosti. Potem pa je v samem vrhu Cerkve prišlo do zasuka, za katerega Rajhman meni, da predstavlja 'prvi in najobčutnejši poraz koncila'. To so izjave kardinala Ratzingerja iz leta 1975, ki po Rajhmanu »gredo v smeri srednjeveške cerkvene politike: na eni strani naj se Cerkev odpira, na drugi strani pa zapira, kar pomeni, da ne sme sproščeno stopiti v dialog s svetom, temveč mora vedno biti previdno v razdalji, da je svet ne bi okužil ali jo celo sekulariziral« (prav tam).

Izjava se nanaša na Ratzingerjev intervju, ki ga je z njim opravil Vittorio Messori, in v katerem kardinal Ratzinger, predstojnik Kongregacije za verski nauk, govori o

restavraciji v Cerкви. »Če razumemo restavracijo kot vračanje nazaj, je kakršnakoli restavracija nemogoča: Cerkev gre naprej k dopolnitvi zgodovine, gleda naprej h Gospodu. Če pa pod izrazom restavracija razumemo iskanje novega ravnovesja po pretiravanjih neomejenega odpiranja svetu in po preveč pozitivnem gledanju na ta agnostični in brezbožni svet: da, v tem primeru pa je restavracija dobrodošla in je tudi že dejstvo.« Ratzingerju se v intervjuju zdi, da je svet 'na robu terorja in obupa, da ga prevevajo temne sile in omadežujejo satanski kulturi (Zizola 1985, 40). Odmev na ta intervju je bil glasen tudi na Slovenskem. Revija Znamenje je leta 1985 poleg Zizolovega prispevka objavila nekaj odmevov na to izjavo kardinala Ratzingerja.

Rajhman v Ratzingerjevi izjavi čuti živo nasprotje Cerкви božjega ljudstva, ki je želela priti v stik s svetom tudi na ta način, da bi se od sveta učila in sprejemala pobude za svojo pastoralno dejavnost. Izjava kardinala Ratzingerja – o agnostičnem in preveč brezbožnem svetu – je za pokoncilskega teologa, ki je v Cerкви videl končno uresničitev njene odrešujoče vloge v svetu, bila očitno znamenje 'prvega in najboljčutnejšega poraza koncila'. Poraz je predvsem zaradi radikalnega mnenja – ne kogarkoli – ampak prefekta Kongregacije za verski nauk; to je v nasprotju s koncilom, ki je odprl vrata tudi v 'brezbožni svet', ko je opozoril, da »morajo vsi ljudje, verni in neverni, sodelovati pri pravilni graditvi tega sveta, v katerem skupno živijo. To pa se gotovo ne more uresničevati brez odkritosrčnega in razumnega razgovora. Zato Cerkev obžaluje diskriminacijo med vernimi in nevernimi, ki jo krivično uvajajo nekatere državne oblasti, katere v tem pogledu ne priznavajo pravic človeške osebe. Obenem zahteva za verne dejansko svobodo, da jim bo dana možnost zidati na tem svetu tudi božji tempelj. Ateiste pa vljudno vabi, da z odprtim srcem premislijo Kristusov evangelij« (CS 21).

Rajhman ugotavlja, da Cerkve »ni motil ateizem sam po sebi, postal ji je razumljiv, čeprav se je že zavedala, da je v nekem pomenu v ateizmu družbe njen delež. Brezpogojnost odprtja se je spremenila skorajda v njegovo nasprotje. Cerkev hoče biti na neki način zunaj družbe, v varni razdalji, jo nadzorovati vsaj glede njenih naravnih in vzgojnih pogledov, ostati torej 'mati in učiteljica« (Rajhman 1985n, 379), in to v duhu okrožnice Janeza XXIII. iz leta 1961 – Mater et magistra. V tem pogledu Cerkev torej dvajset let po koncilu ni šla po koncilskih smernicah. Njena skrb za človeka v svetu je bila na drugem mestu, vsaj kar se tiče najvišjih struktur, ki so na prvo mesto postavile

Cerkev samo kot ustanovo. Svet, ki se mu ni odprla, kakor je predvidel koncil, pa ni črno-bel svet, svet vernih in nevernih, ampak je v njem veliko dobrega in hkrati hudega, pred čemer si Cerkev ne sme zatiskati oči.

Rajhmanova kritika pokoncilске Cerkev v odnosu do sveta na Slovenskem ni bila osamljena. Tudi nekateri drugi kritiki pokoncilске Cerkev kot, na primer, Stanko Cajnkar, so opozarjali na spremenjene razmere v svetu, katerim se mora Cerkev prilagajati, da bi lahko odgovorno izpolnjevala svoje poslanstvo. Na to je opozoril A. Lah v obsežnem pregledu pokoncilskega dogajanja na Slovenskem, ki sistematično razčlenjuje odmeve na koncilsko dogajanje v našem prostoru. Tako je S. Cajnkar v Mislih o koncilu ocenjeval, da je svet, v katerem mora Cerkev oznanjati evangelij, »drugačen od nekdanjega, zato more biti uspešna samo v dialogu s tem svetom. To pa pomeni, da se mora posloviti od konstantinske dobe 'vladanja in bleska' in stopiti v razmerje dialoga. Posebno velja to za dialog v pluralistični družbi, kjer je ateizem žgoč problem našega časa. Z njim je treba stopiti v dialog, odkriti temelje in se vprašati: 'Ali ni morda le negacija preveč lahke vere, preveč naivnih podob o svetu, stvarjenju in odrešenju?' Še posebej velja stopiti v dialog z marksističnim ateizmom. 'Ni dvoma, da je tudi tu dialog mogoč'« (Lah 1999, 168-9).

Kakor ugotavlja Lah, so slovenski teologi po koncilu bili prepričani, da Cerkev more stopiti v dialog s svetom, čeprav so živeli v družbenem okolju, ki Cerkvi ni bilo ravno naklonjeno. Vsekakor pa so si prizadevali, tako tudi Rajhman, da bi se odprli tudi temu svetu in čeprav je bil režim prežet z marksističnim ateizmom, so znotraj le-tega skušali uveljaviti dialog. Le tako so namreč ljudem svojega časa mogli dati duhovno oporo, ki so jo potrebovali v stiskah – materialnih, še bolj pa duhovnih. Tako Rajhmanovo razočaranje nad Ratzingerjevo izjavo o »agnostičnem in brezbožnem svetu« niti ne čudi, saj je bil trdno prepričan o možnosti dialoga s svetom, kakršenkoli že je.

### *5.3.2.2 Demokratizacija cerkvenega vodstva v deželah teologije osvoboditve*

Druga značilnost pokoncilске Cerkev, kakor jo vidi Rajhman dvajset let po koncilu, je cerkveni policentrizem. Ta se kaže v 'demokratizaciji cerkvenega vodstva' in vključitvi 'delnih Cerkev' v vodenje vesoljne Cerkev, kakršno je omogočil koncil s papežem Pavlom VI. Rajhman omenja Medellín in Pueblo, kjer je v duhu teologije osvoboditve vzniknila zahteva po decentralizaciji Cerkev – ne zaradi kakršnekoli revizije cerkvenega nauka – ampak zaradi solidarnosti z ubogimi. Delne Cerkev v deželah Tretjega sveta so z zahtevo po decentralizaciji in dekolonializaciji postavljale nove definicije božjega ljudstva in božjega kraljestva ter zahtevale tudi več svobode zase. Tudi tako imenovana črna teologija v afriških deželah je zahtevala enakopravnost črnih in belih prebivalcev, hkrati pa več pravic za črne duhovnike, ki naj bi sčasoma izpodrinili bele misijonarje kot delne ostanke kolonialne oblasti.

Cerkev se je v deželah Tretjega sveta po svojih duhovnikih in škofih včlenjevala v preobrazbo sveta, ki omogoča pravičnejšo razdelitev zemeljskih dobrin in ustvarja možnosti za doslednejše uveljavljanje človekovih pravic ter načelo strpnosti in razumevanja do včerajšnjih zatiralcev. Človek v teh deželah je postajal bolj človeški, 'njegova' Cerkev božjega ljudstva po koncilu pa vse bolj občutljiva za stiske pregnanih in zatiranih. Rajhman ocenjuje proces 'odpiranja navzven' kot razvoj Cerkev »v smeri policentričnosti in pluralizma, ne da bi pri tem krščanski nazor doživel bistvene spremembe, vendar bi mogla Cerkev svojo verodostojnost lažje prezentirati. Toda iste sile, ki zavirajo odpiranje Cerkev navzven, skušajo zavirati razvoj v smeri večje demokratizacije v Cerkvi sami« (Rajhman 1985n, 379).

Zaviranje razvoja znotraj Cerkev se je kljub koncilskim smernicam in zaradi njih pojavljalo v nekaterih deželah in na primeru posameznih teologov (L. Boff, H. Küng, E. Schillebeeckx in J. Pohierom), ki jim je Kongregacija za verski nauk v njihovem nauku očitala 'negotovost vere' (Glaubensverunsicherung). Zaviranje razvoja znotraj Cerkev je po Rajhmanu usodno predvsem zaradi tega, ker 'zožuje koncilsko definicijo božjega ljudstva in njegove vloge v dogajanju Cerkev kot Cerkev'. Zato je toliko bolj pomembno gibanje teologije osvoboditve znotraj uradne Cerkev in njen prispevek v

prepoznavanju stisk sodobnega človeka v smislu Mt 5,1-11. Tudi Jezus se je, »ko je zagledal množice /.../ povzpel na goro. Sédel je in njegovim učencem so prišli k njemu.« Kakor je učencem spregovoril o blagih in jih povabil v nebeško kraljestvo, tako je Cerkev poklicana, da s prepoznavanjem stisk sodobnega človeka opozarja tudi grešni svet, da so prav ubogi med nami najbolj potrebni pomoči. To pa lahko Cerkev stori le, če je tudi sama v svojih strukturah pripravljena na dialog.

V oceni pokoncilske Cerkve Rajhman poudarja pomen sodelovanja vseh cerkvenih struktur v prizadevanju za uresničevanje koncilskih usmeritev, pri čemer mora vesoljna Cerkev prisluhniti tudi predstavnikom 'delnih Cerkva', ki živijo s stiskami svojih ljudstev in jim na svoj način prinašajo oznanilo božjega kraljestva. Le na ta način bo uresničena demokratizacija cerkvenega vodstva, ki se v smislu C 27 zaveda svoje vloge v svetu, saj so škofje s svojo avtoriteto in svetno oblastjo poslani, da le-to uporabljajo za spodbujanje svoje črede k rasti v resnici in svetosti, hkrati pa se zavedajo, da mora, kdor je največji, biti kakor najmanjši, in predstojnik kakor strežnik. »Med vami pa naj ne bo takó, ampak največji med vami naj bo kakor najmlajši in predstojnik kakor strežnik. Kdo je namreč večji: kdor sedi pri mizi ali kdor streže? Ali ne tisti, ki sedi? Jaz pa sem sredi med vami kakor tisti, ki streže« (Lk 22,26-27).

Rajhmanova ocena demokratizacije cerkvenega vodstva se nanaša v glavnem na odnos vrha cerkvenega vodstva, v tem primeru Kongregacije za verski nauk, do škofovskih konferenc v deželah Tretjega sveta in do posameznih teologov. Drugi vatikanski koncil pa je ob decentralizaciji uporabil še radikalnejše izraze, in sicer po koncilu govorimo o decentralizirani, desakralizirani in deklerikalizirani Cerkvi. Najprej je koncil Cerkev decentraliziral, in to v petih pogledih:

- poudarek od sebe h Kristusu,
- od cerkvene hierarhije k božjemu ljudstvu,
- od papeškega oziroma kurialnega vodstva v smeri škofovskega zbora vsega sveta,
- od Cerkve same k drugim krščanskim Cerkvam, vključno Izrael in druga verstva,
- težišče k svetu in k njemu lastnim problemom (Lah 1999, 177).

Rajhman praktično opozarja na vseh pet zahtev decentralizirane Cerkve in hkrati opozarja, da te zahteve niso bile v celoti izpolnjene zaradi okostenelosti cerkvenih struktur in njihovega nerazumevanja dejanskega položaja v svetu.

### *5.3.2.3 Cerkev naj bo na strani tistih, ki ščitijo uboge*

Pokoncilska Cerkev se je zavedala svoje vloge, ki ji jo je namenil koncil v CS 27. Tako je bila druga latinskoameriška škofovsko konferenca leta 1968 v Medellínu v Kolumbiji sprejeta z odobravanjem papeža Pavla VI. in na njej so škofje glasno opozorili na revščino v tem delu sveta, česar se je koncil kljub posredovanju papeža Janeza XXIII. nekako ognil. Problem revščine po tej konferenci ni bil več zgolj socialni problem, temveč tudi osrednji izziv za oznanjevanje evangelija. Škofovsko konferenca se je dotaknila bistva krščanstva samega in postavila novo definicijo revščine, ki temelji na 'resnici ubovega ljudstva'.

Ubogo ljudstvo moremo prepoznati že v vsej zgodovini, še posebej ga spoznamo iz Svetega pisma: »Revni in ubogi iščejo vodo, pa je ni, njihov jezik se suši od žeje. Jaz, Gospod, jih bom uslišal, jaz, Izraelov Bog, jih ne bom zapustil (Iz 41,17). Zakaj ubogi ne bo za vselej pozabljen, ne upanje nesrečnih za vedno izgubljeno (Ps 9,19). Ubogi bodo jedli in se nasitili, hvalili bodo Gospoda tisti, ki ga iščejo; naj vam oživi srce za vedno (Ps 22,27) /.../ tako človeški sinovi, tako sinovi moža, skupaj bogati in ubogi (Ps 49,3). Zatirani naj se ne obrača zasramovan, nesrečni in ubogi naj hvalita tvoje ime« (Ps 74,21). V Stari zavezi imajo ubogi upanje v Gospodu, ki jih ne bo zapustil in kakor Jezus v Blagarih (Lk 6,20) ubogim oznanja nebeško kraljestvo, tako Pavel v 2 Kor 6,10, tolaži uboge in jim daje vedeti, da tudi Cerkev v ničemer ne daje nobene priložnosti za pohujšanje (2 Kor 6,3).

Tudi pokoncilska Cerkev si je zadala nalogo, da mora predstavljati vidno znamenje božjega kraljestva in postaviti se mora na stran tistih, ki ščitijo uboge. Materialna in duhovna revščina, kot se kaže v Latinski Ameriki, kaže na nepravilno stanje družbe in je v nasprotju z življenjem, kot si ga je želel Bog ljubezni, oznanjan po Jezusu Kristusu. Z novo zavestjo znotraj katoliške Cerkve v Latinski Ameriki so bili postavljeni temelji solidarnosti in pravičnosti, kakršne pozna veselo oznanilo Jezusa Kristusa.

Medelin je bil začetek procesa, ki se kljub spremenjenim družbenim razmeram nadaljuje v drugačnih oblikah. Eden od utemeljiteljev teologije osvoboditve je zapisal: »Medellin je bil predvsem globoko, upa polno in nepozabno duhovno izkustvo



zavzemanja in molitve, bil je prav tako močan klic k hotenju za izboljšanje in k solidarnosti. Njegove opcije so bile zapečatenene z mučeništvom in življenji ter s solidarnostjo mnogih v Latinski Ameriki in na Karibih. Toda brez dvoma bomo morali storiti še veliko več, kot je bilo že storjenega. Iskanje novih poti v boju za pravičnost ter pričevanje o ljubezni Boga do slehernega človeka, še posebej pa do Jezusovih najmanjših bratov in sester, pomeni polaganje računa o našem pričakovanju in upanju. Upanje ne pomeni pasivnega čakanja. Sprejemanje darov upanja vodi k temu, da skozi zgodovino razvijamo nagibe, ki utrjujejo upanje v pričakovanju našega Boga. K temu nas poziva močno teološko gibanje, ki ima svoj začetek v Medellinu« (Gutierrez 2008, 629-30). Ugotovimo lahko, da ideje teologije osvoboditve še niso zamrle, saj osnovnega vzroka, zakaj je le-ta nastala, svet ni odpravil: v svetu je še vedno veliko gorja, revščine in krivic.

#### *5.3.2.4 Osvoboditev kot antropološka kategorija*

Rajhman v pokoncilski teologiji osvoboditve prepoznava obogatitev teologije na več področjih, saj naj bi izraz 'teologija osvoboditve' splošno sprejeli za »oznako kristološkega odrešitvenega procesa, kjer gre za 'osvoboditev' človeka izpod jarma greha. S tem dejanjem pa smo hkrati privzeli tudi samo osnovo pojma, ki je 'osvoboditev' človeka (kat'eksohen) in mu nadali še njegovo čisto profano (sociološko) poanto. Seveda je tako prevzeti pojem buril do nedavnega duhove v Cerkvi, ki so videli v njem marksistično (razredno) izrazoslovje, niso pa še dojeli njene izrazito teološke vsebine« (Rajhman 1988d, 66). Glavni problem teologije osvoboditve so nekateri teologi videli v tem, da teologija sama ne more dati kruha tistim, ki ga nimajo, tudi so mnogi cerkveni dostojanstveniki v deželah Tretjega sveta zelo premožni, in nič ne storijo za to, da se njihovi verniki ne bi utapljali v revščini. Teologija osvoboditve lahko le opozarja na krivična stanja v družbi, ne more pa vplivati na reševanje ekonomskih stisk. Zato pa je toliko bolj pomembno angažiranje kristjanov in oblikovanje njihove zavesti v smislu svetovnega nazora, da bodo v svetu prepoznavali vse vrste ubogih. (Štuhec 1984/85b, 2).

Tudi Rajhman v teologiji osvoboditve izpostavlja 'osvoboditev'. Po njegovem je prevzem novega izraza 'teologija osvoboditve' pomenil revolucijo v teološkem pomenu,

saj je bil v njem ob kristološkem viden predvsem antropološki vidik. Tako se je ob vertikalnem razumevanju teološkega sporočila uveljavilo horizontalno, človeško. Prav zaradi tega pa je prihajalo do nesporazumov, ki so vodili najprej v obsodbo, pozneje pa v rehabilitacijo teologije osvoboditve (prim. Navodilo o teologiji osvoboditve 1984) kot izrazito usvajanje teološkega pojma osvoboditve, za kar so si teologi osvoboditve najbolj prizadevali. V primerjavi Rajhmanove in Štuhecove ocene teologije osvoboditve je mogoče zaznati pogled praktičnega duhovnika in teoretičnega teologa. Oba se strinjata, da je teologija osvoboditve človeštvu prinesla veliko pozitivnega, vendar Štuhec opozarja predvsem na metodologijo oziroma na teoretično plat te teološke usmeritve; Rajhman pa v njej vidi možnost vzpostavitve odnosa, ki izhaja iz osvoboditve posameznika in ga odrešuje za njegovo poklicanost v občestvo božjega ljudstva.

Beseda osvoboditev je bila v drugi polovici 20. stoletja pri nas, pa tudi v drugih socialističnih deželah, povsem konkretno družbeno pomensko obarvana. Šlo je za osvoboditev narodov izpod nasilnih družbenih režimov, manj za osvoboditev posameznika v vseh njegovih človeških in osebnih razsežnostih. V teološki antropologiji pa izraz 'osvoboditev' razumemo kot trenutek, ko je človek ali skupina – misleč, da ga ni mogoče ljubiti, ali pa da mora storiti vedno več, da bi ga mogli imeti radi – spoznal, da ga je mogoče ljubiti ali, natančneje, da je ljubljen in to tudi sprejema. »Ta izkušnja bistveno spremeni življenje, kajti zaradi nje ni treba več usmerjati svojega življenja v 'opravičujočo' dejavnost. Človek je namreč že opravičen in kadar deluje, je to povsem svobodno, ker se ne čuti več obvezanega, da stori vrsto dejanj, zaradi katerih bi bil sprejemljiv za druge. Ko se namreč ljudje čutijo ljubljene, se tega zavedajo in se zato čutijo opravičene, to deluje tako, da se tudi drugi zavejo svoje osvobojenosti in lahko živijo v zaupanju ... Ljudje lahko namreč povsem zaupajo vase, razlog za to pa je ravno zaupanje, da nas Bog ljubi in opravičuje (Fourez 2001, 38).

Vsestranska osebna osvoboditev je nujna, če predpostavljamo človeka kot družbeno bitje, ki predstavlja jedro oziroma enoto nekega naroda. In prav v deželah, kjer so se razvile pokoncilske teološke smeri, tudi teologija osvoboditve, je bila osebna svoboda zaradi revščine, pa tudi zaradi režimskega zatiranja, najbolj vprašljiva. Zaradi tega 'prebujena zavest' Cerkve o ubogih in o njihovem mestu v Cerkvi pomeni velik korak v

njenem razvoju v smislu približevanja k najpotrebnejšim: »Kajti lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, tujec sem bil in ste me sprejeli« (Mt 25,35).

Če se vrnemo k Rajhmanovi oceni demokratizacije cerkvenega vodstva, moremo z njim ugotoviti, da se je Cerkev po koncilu kljub nekaterim posameznim primerom nasprotovanja temu procesu živo zavedala svoje vloge v svetu, ki je svet ubogih in hkrati svet bogatih. Ubogi so ubogi zaradi svoje revščine, lahko pa so ubogi tudi zaradi svojega preobilja, vendar so oboji, eni in drugi poklicani v občestvo z Bogom. Cerkev, ki v svetu oznanja veselo sporočilo vsem ljudem, se zaveda svoje odločilne vloge, in ko Rajhman opozarja, da se je Cerkev v vsej svoji zgodovini zavedala, da je tudi grešnica (Rajhman 1977a, 103), hkrati opozori, da je najpomembnejše spoznanje pokoncilске Cerkve v tem, da se je ob vertikalnem razumevanju teološkega sporočila uveljavilo horizontalno, človeško

#### *5.3.2.5 Odnos do laikov*

Tretja značilnost pokoncilске Cerkve, na katero Rajhman posebej opozarja dvajset let po koncilu, je odnos do laikov, ki se je po koncilskem odloku o laiškem apostolatu (LA) spremenil v svoje nasprotje. Rajhman celo meni, da je ta odnos sovražen, saj Cerkev kot Cerkev postaja po koncilu znova in vse bolj le domena klerikov, laiki pa naj bi se morali znova zadovoljiti s položajem poslušajoče Cerkve. Ob tem vprašanju se opre na izkušnjo krajevne Cerkve, ki je, s sprejetjem novega cerkvenega zakonika, laikom odredila mesto pasivnega udeleženca v vodenju krajevne Cerkve. S tem si je zaprla možnost, da bi prek splošnega duhovništva mogla nadomestiti pomanjkanje službenega duhovništva in omiliti stisko, v kateri je oznanjevanje evangelija.

Kritika krajevne Cerkve je tokrat konkretna predvsem zaradi onemogočanja laikov v aktivnem življenju Cerkve, kar kaže na Rajhmanovo skrb za človeka, ki svoje krščanske poklicanosti ne bi mogel v polnosti živeti znotraj občestvene Cerkve. LA ocenjuje razmere, v katerih živi sodobni človek svoj apostolat: »Ta apostolat je toliko nujnejši, ker se je samostojnost (avtonomija) mnogih področij človeškega življenja – in prav je tako – zelo povečala, kar pa je včasih povzročilo delni odklon od nramnega in verskega

reda in zelo ogrozilo krščansko življenje» (LA 1). Med mnoga področja človeškega življenja odlok postavlja cerkvene skupnosti, družino, mladino, človekovo socialno okolje, narodno in mednarodno življenje in delovanje žensk (LA 9). To pa so tudi vsa bistvena področja, kjer človek kot oseba deluje in se uresničuje v medčloveških odnosih ter v občestvo z Bogom in Rajhman posebej spregovori o mladih, ki v Cerкви in v svetu iščejo svoj prostor ter pričakujejo novega duha.

#### *5.3.2.6 Mladi zahtevajo svoj delež v življenju božjega ljudstva*

Ko govori o koncilu mladih, ki je bil v Taizéju leta 1974, se Rajhman sprašuje, kakšen odnos je imel II. vatikanski koncil do mladih, kako so koncil sprejeli mladi, in kako ga razumejo ter sprejemajo danes. Izpostavi predvsem mladega človeka, ki se srečuje s problemi sodobne družbe, in pričakovanja koncilske Cerkve do tega mladega človeka. Mladi naj bi v Cerкви, ki je večno mlada, to mladost pokazali in jo odkrili svetu. Medtem ko njihov družbeni in politični pomen vedno bolj raste, pa je videti, da so slabo pripravljene za sprejem predvsem novih bremen (Rajhman 1981f, 75). LA mlade vabi k apostolatu, saj naj bi sami postali prvi neposredni apostoli svoje generacije, z lastno odgovornostjo naj bi delovali med svojimi vrstniki, upoštevajoč družbeno okolje, v katerem živijo (LA 12).

Rajhman poudarja, da so mladi del božjega ljudstva, da spadajo k njemu in vedo, da ne morejo ničesar zahtevati od drugih, česar sami ne bi bili pripravljene storiti. Mladi so na svojem koncilu v Taizeju zapisali: »Cerkev, kaj praviš o svoji prihodnosti? Boš postala 'ljudstvo blagrov', ki se zanaša le na Kristusa, ljudstvo, ki je ubogo, kontemplativno, ki ustvarja mir, prinaša veselje in osvobajajoči praznik človeštvu ter je pripravljeno na preganjanje zaradi pravice? Če pripadamo temu ljudstvu, vemo, da ne moremo ničesar zahtevati od drugih, ne da bi bili sami pripravljene tvegati prav vse. Česa se ne bojimo? Mar nam ne pove Kristus: 'Prišel sem, da ogenj vržem na zemljo, in kako želim, da bi se že vnel.' Drznili si bomo živeti koncil mladih kot anticipacijo vsega, kar zahtevamo. Drznili si bomo skupno in nepreklicno uresničiti nenadejano, sevati duha blagrov v božje ljudstvo in biti kvas družbe brez razredov in brez privilegiranih« (Pismo božjemu ljudstvu 1975,17). Rajhman je na poseben način bil povezan z mladimi, v službi duhovnega vodje mariborskega bogoslovja je bil najprej in predvsem zadolžen za

duhovno vzgojo mladih, ki so se pripravljali na duhovniški poklic. Poleg tega je bil mecen in duhovni vodja mnogim, ki jim je tudi z gmotno podporo omogočil študij doma in v tujini, kar je bilo v času socialistične zaprtosti meja posameznikom neprecenljiva pomoč. Mnoge mlade je pošiljal na razna duhovna srečanja po Evropi, kjer so spoznavali, »da ne morejo ničesar zahtevati od drugih, česar ne bi bili sami pripravljene storiti.« Zato je še na prav poseben način čutil z mladimi vseh nazorov in vseh slojev ter se po vseh močeh trudil, da bi v njih vzbudil zavest odgovornosti.

Mladi se tudi danes zavedajo svoje odgovornosti v družbi, v svetu, ki od njih pričakuje in zahteva, da v njem delujejo in izpolnijo svojo poklicanost, da bi mogli polno zaživeti v občestvu z Bogom. Človekova poklicanost k preoblikovanju samega sebe po podobi vstalega Kristusa se ne more odmisлити od časnega poslanstva in nalog v svetu in v antropološki govorici je bogopodobnost mladega človeka najtesneje povezana z njegovo nalogo, spopolnjevati stvarstvo, biti v službi nove zemlje in novih nebes, uveljaviti Kristusovo gospostvo nad vsem, dokler ne bo 'Bog vse v vsem' (prim. Lah 2003, 258).

### ***5.3.3 Cerkev – srednica med Bogom in človekom v iskanju resnice***

Govorili smo že o Bogu Cerkve, kakor ga kaže Rajhman v smislu razumevanja božjega razodetja v svobodi in ljubezni Jezusa Kristusa, ki deluje v Cerkvi kot duh osvoboditve sveta in se konča na križu sedanjosti. Ob Bogu Cerkve se sprašuje o tem, kakšen je Bog mistikov. Iz celotne razprave je težje razločiti antropološke postavke, ki bi nam osvetljevale odnos med Bogom in človekom, saj za izhodišče vzame znova Cerkev, v kateri mlad človek doživlja nasprotovanja in nerazumevanje. Kljub temu pa sklene s svojo 'mistično' predstavo o Bogu. Še vedno je razočaran nad Cerkvijo, ki jo tudi po koncilu zapušča vedno več mladih zaradi prepričanja, da Cerkev ne izpolnjuje ali da celo ni več sposobna izpolnjevati svoje posredniške vloge med Bogom in človekom. Pokoncilski človek je postal bolj kritičen in zahteven do Cerkve, ki je »v stoletjih hotela gospodovati, ne pa služiti, ko ubogega malega človeka ni videla več v luči evangelija, temveč ga je tolažila z upanjem v srečo po smrti« (Rajhman 1977b, 116). Govori o Cerkvi, ki je skozi stoletja postala 'jalova', ko se je oddaljila od evangelija in hotela sebi 'podvreči ves svet', danes, po koncilu, pa morda prav zato išče človeka in ne oblasti nad njim in vedno bolj vidi svoj 'zemeljski' cilj: osvoboditi človeka, ne pa ga zaslužniti.

Rajhman s Simone Weil ugotavlja, da »človekova duša ni v ognju božje ljubezni, ko govori o Bogu, temveč takrat ko govori o zemeljskih stvareh« (prav tam). Od zemeljskih stvari preide k 'novemu človeku', človeku mistike, ki da je človek-upornik zoper obstoječi red, ki je zagnan za Jezusovo stvar, človek, ki sicer ruši, vendar vedno tudi zida. Takšen človek je po Rajhmanu sodoben mistik, ki išče resnico, in kot eno od možnih poti ponuja v stavku 'resnica vas bo osvobodila' (Jn 8,32) iz Janezovega evangelija. V Janezovi teologiji je resnica vedno razodeta in zato je odrešenjska. Gre za resnico svobode, ki jo Bog podarja človeku, da bi se ta rešil iz suženjstva svoje človeške eksistence in bil deležen božje svobode, s tem pa tudi božjega življenja. V Janezovi razlagi resnice je mogoče prepoznati tudi človekovo lastno »prizadevanje k Bogu, ko 'vrši resnico' (Jn 3,21). Zato človek po svojem delu razodeva, da je 'iz resnice', da je 'iz Boga'. V tem je paradoks, saj mora biti človek iz resnice in iz Boga, da pride k Jezusu in sprejme njegovo besedo, na drugi strani pa je le z vztrajanjem v njegovi besedi mogoče spoznati resnico in biti 'posvečen z resnico'« (Rajhman 1977b, 118). Človek zaradi omejenosti svojega uma nikoli ne more priti do popolne resnice, h kateri teži, zato pa neprestano išče in ni se pripravljen sprijazniti s svojo nevednostjo ter z delno resnico. Zato je Cerkev kot srednica med Bogom in človekom v iskanju resnice

### *5.3.3.1 Bog mistikov v okolju Cerkve*

Razodete resnice ni mogoče razlagati z razumom, niti je predpisovati z dogmo, ampak se lahko človek le v hoji za Kristusom sprostí ter občuti varnost in notranjo svobodo. Rajhman trdi, da ljudje zaradi tega iščejo Boga zunaj predpisanih norm in da so večkrat v sporu z avtoriteto Cerkve, čeprav prav ti ljudje pomagajo Cerkvi v prihodnost. Tudi tukaj poleg velikih mistikov 16. stoletja omenja Teilharda de Chardina, ki je bil, zaradi svojih pogledov na odnos med znanostjo in vero, v sporu s svojo Cerkvijo. Zanj in za druge mistike pravi, da so ustvarjali božjo prihodnost človeštva, zato je njihova pot bila polna trpljenja, nerazumevanja, prezira, sumničenj, vedno so bili na robu, kar jih je napravilo za vidce Boga, ki ni predmet vere, temveč njen subjekt (Rajhman 1977b, 122).

Rajhmanu je najbližji Bog mistikov, kot so ga razumeli Chardin, Eckhart, Janez od Križa in drugi, po katerih se največkrat zgleduje. Izpostavi M. Eckharta in njegovo globoko misel o Bogu in človeku, ki smo jo že omenili: »Bog je ustvaril človekovo dušo tako podobno sebi, da niti v nebesih niti na zemlji med vsemi veličastnimi stvarmi, ki jih je Bog tako čudovito ustvaril, ni nobene, ki bi bila podobna človeški duši. Zato Bog hoče, da je ta tempelj (duša) prazen, da ni v njem nikogar razen njega ... Naš Gospod je rekel: tisti, ki bo zapustil zaradi mene in mojega imena kakšno stvar, mu bom povrnil stokratno in mu dal povrh še večno življenje ... Zapustiti moraš samega sebe, popolnoma, to je resnična predanost Bogu« (navaja Rajhman 1977b, 122). Ta Eckhartova misel ga prevzame do te mere, da ob njej zapiše: »Eckhartov radikalizem, ki skoraj ni poznal meja, se je hranil v evangeliju. Podoba Jezusa Kristusa je bila zanj drugačna kot za večino njegovih vrstnikov, toda ta podoba je zapeljiva in kliče k posnemanju« (prav tam, 123)! Pritrdi tudi Janezu od Križa, za katerega je v njegovi Temni noči »Neizmerni vedno podoba Jezusa Kristusa – 'kdor vidi mene, vidi Očeta!' Vsemogočnost Boga je onemoglost na križu, njegova vzvišenost se kaže v ponižni drži najmanjšega med brati, njegova slava se sicer razodeva, toda razodeva se kot ljubezen, ki se najpopolneje izrazi v ponižnosti« (prav tam, 124).

Bog se tudi pri Janezu od Križa razodeva na križu, je podoba Jezusa Kristusa, ki je v resnici edini ponižen, trpi in je (križana) ljubezen. Zaradi človekove svobodne volje Bog človeku prepušča, da verjame ali ne verjame v ljubezen, človeka ne more prisiliti, da bi ga ljubil, saj potem sam ne bi bil več ljubezen. V možnosti človekove svobodne odločitve obstaja tudi možnost njegovega pogubljenja, pri čemer se Rajhman sprašuje: »Če je pogubljenje strašna možnost za človeka, koliko strašnejša je za Boga!« in s sodobnim francoskim teologom Francoisom Varillonom sklene: »Če kdo misli, da je pekel resničnost, si laska, da več ve o onostranstvu kot kristjani. Pekel je hkrati obsodba in poguba, nihče pa ne ve, ali je tudi kaj obsojenih in pogubljenih. Pekel je, kar pa je povsem drugo, realna možnost zaradi spoštovanja človekove svobode. Ljubezen bi ne bila ljubezen, če bi manipulirala s človekovo svobodo, da bi prisilila človeka k ljubezni« (prav tam). Ob neskončni božji ljubezni in možnosti človekove svobodne izbire govori Rajhman o realni možnosti pekla, ki obstaja, kadar se človek noče odpovedati svojemu egoizmu, hkrati pa zavrača možnost, da bi kdorkoli lahko bil pogubljen. V tem primeru

se dotaknemo meje, kjer se razum ustavi brez moči in le v razsežnostih trpljenja na križu in tragičnega v svetu, more človek sprejeti neko svojo podobo Boga.

Ko govori o mejah razuma v mistični predstavi Boga in o božjem trpljenju, se dotakne Judovega izdajstva, kakor ga je prikazal K. Barth, in ki je našlo svoj odmev tudi v današnjem času. Juda je Jezusu 'šel naproti', šel je v smrt 'z njim'. »Pri vsej nepodobnosti je videti podobnost, med vsemi apostoli je le Juda šel Jezusu 'naproti' in mu je stal ob strani. Torej je tudi on pretrpel svojo smrt 'namesto drugih'. In tako Jezus ni šel sam v smrt, temveč z njim« (prav tam, 125). Misel o 'Judovem odrešenju' Rajhman sprejema kot možnost razumevanja božjega trpljenja, čeprav se zaveda, da nova zaveza in Cerkev tega ne dopuščata.

Zaveda se 'mističnosti' v svojih predstavah o Bogu, zaveda pa se tudi skrivnosti, ki se mu za trenutek razjasni in takoj nato postane še večja skrivnost. Ugotavlja, da ima vsak človek svojo predstavo o Bogu in če hoče to razumeti, mora imeti ob sebi drugega, da bi ob njem lahko to svoje izkustvo korigiral, pri tem pa že dopušča možnost, da je človek na poti neprestanega iskanja 'Resnice v svobodi': »Doživetje Boga navadno ni enkratno dejanje, temveč je proces, se pravi, da se doživetje pripravlja in raste v nekem osebнем naporu hkrati z milostjo, ki ta napor spremlja« (prav tam, 126). V svojem mističnem iskanju Boga hodi nekako po robu, dopušča možnosti, ki jih je Cerkev zavračala in preganjala od prvih herezij, Meistra Eckharta in Teilharda de Chardina dalje.

Hkrati pa postavlja zahtevo, da smo vsi znotraj Cerkve dolžni dopustiti delovanje Svetega Duha, ki navdihuje karizmatične skupine, v katere se velikokrat v stiskah zateka sodobni človek v svojem iskanju in stremljenju po globljem dožemanju vsega, kar ga obdaja: »Prav to pa nam pove, da hoče Sveti Duh po teh skupinah reformirati svojo Cerkev. Naša naloga je, da najprej ne oviramo tega delovanja, temveč se mu tudi mi predamo, dobro vedoč, da nas sam razum ne bo pripeljal k Bogu, prej nas bo od njega oddaljil; in da ni že vse enkrat za vselej rečeno, temveč se Bog vedno znova razodeva v svojem Duhu« (prav tam, 128). Delovanje Duha znotraj Cerkve je bilo v vseh časih prisotno in še posebej so ga poudarjali mistiki vseh stoletij. Rajhman svoje razmišljanje sklene z mislijo Teilharda de Chardina, da je Cerkev srednica med Bogom



in svetom, ki se je sposobna nenehno prenavljati in omogoča Duhu, da po njej in zaradi nje deluje po svojih skrivnostnih zakonih. Tako se 'Bog mistikov', ki je 'tudi naš Bog', vedno znova razodeva kot Človek v Jezusu Kristusu.

### *5.3.3.2 Praksa Cerkve – od ortodoksije k ortopraksiji*

Cerkev more biti 'le služabnica, ne gospodovalka, ki nima smisla v sebi, ki se 'najde' takrat, ko se 'zgubi', ko spremlja veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih' (CS 1). Kljub takšnim koncilskim izjavam so nekateri teologi v drugi polovici 20. stoletja bili kritični do cerkvene prakse. E. Schillebeeckx je Cerkvi očital, da ni storila ničesar, da bi svet postal boljši, pa tudi Y. Congar je videl v Cerkvi potrebo po novi pastoralni orientaciji. Rajhman v teh posameznikih vidi znamenja nove pastoralne orientacije Cerkve, ki je postavila ortopraksijo pred ortodoksijo. Človek kot posameznik v njej najde svoj smisel, ko išče svojega bližnjega. Cerkev po koncilu ni več brezbrizna za usodo sveta in človeka. Njena skrb za usodo človeka in sveta se kaže v želji, da bi stopila v svet in tam pomagala človeku v stiski.

Cerkev na novo odkriva človeka in Boga v svetu, ki je odraz antropocentrizma po K. Barthu: 'Bog je merilo vsake stvari, odkar je Bog postal človek.' »Človek je odslej merilo vsega v razodetju te enkratne resnice o Bogu, ki je postal človek« (Rajhman 1975f, 82). Resnico o Bogu, ki je postal človek, oznanja evangelij Jezusa Kristusa. Teologi osvoboditve poudarjajo, da morajo verodostojno, živo in pristno izpovedovanje vere v Kristusa (ortodoksijo) spremljati tudi dela (ortopraksija). Pri tem se sklicujejo na evangeljske zahteve in krščansko teološko tradicijo.

V Novi zavezi apostol Jakob v svojem pismu uči: »Hočeš spoznati, prazni človek, da je vera brez del neučinkovita? Ali ni bil naš oče Abraham opravičen iz del, ker je položil svojega sina Izaka na oltar? Vidiš, da je vera sodelovala z njegovimi deli in da je šele zaradi del postala popolna. /.../ Vidite: človek se opraviči iz del in ne samo iz vere. /.../ Kakor je namreč telo brez duha mrtvo, tako je mrtva vera brez del« (Jak 2,20-26). Ortopraksija je morda najbolje izražena v Jezusovih besedah, kako čutiti s svojim

bližnjim: »Lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, tujec sem bil in ste me sprejeli, nag sem bil in ste me oblekli, bolan sem bil in ste me obiskali, v ječi sem bil in ste prišli k meni. /.../ Resnično, povem vam, karkoli ste storili enemu teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,34-36.40). Resnično življenje po veri je lahko le izpolnitev zapovedi ljubezni do bližnjega. Do 'ubogega in tujca' pa naj bo človek takšen, kakor govori apostol Janez: »Kako more Božja ljubezen ostati v človeku, ki ima premoženje tega sveta in vidi, da je brat v pomanjkanju, pa zapira svoje srce pred njim? Otroci, ne ljubimo z besedo, tudi ne z jezikom, ampak v dejanju in resnici« (1 Jn 3,17-18).

Ljubezen v dajanju in resnici je s koncilom poudarila tudi Cerkev in opozorila na znamenja časa, ko govori o nalogi »vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojujejo v luči božje besede« (CS 44). Rajhman se sklicuje na pastirje in teologe, ki so posebej poklicani, da prepoznajo znamenja časa in v praksi ustrezno ravnaajo. Pritrjuje Y. Congarju, da »v pastoralni praksi ni več merodajna predvsem razodeta beseda in beseda izročila, temveč so merodajna dejstva, ki jih srečuje Cerkev v zgodovini in v svetu, v katerem živi« (Rajhman 1975f, 83). Tudi Cerkev je svojo 'merodajnost' pokazala na II. vaticanskem koncilu, ko se je odprla svetu, zapustila 'utrjeno mesto na gori' (Mt 5,14) in stopila na pot evangelija ljubezni.

### *5.3.3.3 Človekova angažiranost v svetu*

Rajhman ravnanje Cerkve prenese na ravnanje posameznika: »Nikakor nismo uresničili ljubezni v našem življenju, če smo storili drugim dobro, da bi nam bilo dobro ('Če namreč ljubite tiste, ki ljubijo vas, kakšno plačilo vas čaka?' - Mt 5,46). Šele takrat ko gremo na pot in srečamo 'tujca', smo srečali bližnjega in mu izkazali v dejanju svojo ljubezen ('Kaj se ti zdi, kateri od teh treh je bil bližnji tistemu, ki je padel med razbojnike?' - Lk 10,36). Ko smo srečali tujca, smo srečali tudi ubogega. Vsak, kdor je ubog, je po besedi evangelija bližnji v pravem pomenu besede. Zavest krščanske odgovornosti je prav v tem, da vedno znova skušamo stopiti na pot, da bi srečali 'tujca' in ubogega« (Rajhman 1975f, 85).

Katekizem katoliške Cerkve poudarja pomen spoštovanja človekovega dostojanstva, saj brez tega ne more funkcionirati nobena družba: »V spoštovanju človeške osebe je vključeno spoštovanje pravic, ki pritekajo iz njenega ustvarjenega dostojanstva. Te pravice imajo prednost pred družbo in so nad njo. Tudi so temelj za nravno zakonitost vsake oblasti: če jih kaka družba zasmehuje ali jih v svoji pozitivni zakonodaji ne mara priznati, spodkopuje svojo lastno nravno zakonitost. Brez takšnega spoštovanja se more oblast opirati samo na silo ali na nasilje, da bi dosegla pokorščino svojih podložnikov« (KKC 1930). Nasilje nad človekom osebo in njegovim dostojanstvom je največje kratenje njegove svobode, zato je zgodovina zadnjih stoletij od razsvetljenstva in francoske revolucije dalje zaznamovana s človekovim klicem po svobodi.

Človek se zaveda, da je Bog tisti, ki je ustvaril svet, in ga ljubi, zato si mora tudi sam prizadevati, da bi do najvišje možne meje dosegel božje kraljestvo na Zemlji. To po Rajhmanu človeka v luči krščanskega upanja vzpodbuja k angažiranosti, s katero človeštvo dosega tehniški in znanstveni napredek, ki ga vodi k višje oblikovani civilizaciji. V tem napredku človeštvo potrebuje usmerjevalca in v danem položaju more to vlogo prevzeti prav Cerkev, ki se zaveda svoje naloge. Ob Cerкви Rajhman v duhu svojega časa izpostavlja pomembno vlogo 'politične diakonije', ki se izraža v 'skupni akciji vse Cerkve v boju za pravičnejši svet'. Poudarja posameznikovo angažiranost v družbi, in to angažiranost posameznih kristjanov, ki niso nujno povezani v cerkveno občestvo, saj je po njegovem diakonija mogoča tudi tam, kjer ni »organiziranega dejanja v prizadevanju za spremenitev obstoječega in na krivici temelječega reda« (Rajhman 1975f, 86). Ko Cerkev prevzema svojo vlogo hoje za Kristusom, se to v 'politični diakoniji' kaže kot 'podoba Gospoda, ki umiva svojim učencem noge'. To opravilo je sicer suženjsko dejanje, vendar Rajhman izpostavlja nujnost služenja, saj le tako lahko človek spozna, da 'ni večji kot njegov gospod' (Jan 13,16).

Z nevsiljivo službo svetu in solidarnostjo do stiskanih se Cerkev kaže kot pričevalka, človek – kristjan pa v njej zori v svoji osebni rasti. Svet za kristjana postaja vse bolj človeški, vera v svetu pa je zanj vse trdnejša. Človek je v tem svetu vedno bližje evangeliju, poklican je, da sodeluje v oblikovanju zgodovine sveta in Rajhman je

prepričan, da bo v tej svoji poklicanosti sprejel božjo ponudbo iz 1 Mz 1. in 2. poglavje: »Tako pomeni zanj novo obličje sveta, ki nastaja pred njegovimi očmi, izziv za pospešeno rast vere. Ko bo odprt za prihodnost, v katero svet že vstopa, bo tudi sam začutil, da je kot kristjan šele na začetku in da je tudi zanj prihodnost v tesnem sožitju s svetom, v katerem se njegova vera mora uveljaviti« (Rajhman 1975f, 88). Možnost za kristjanovo angažiranje v svetu Rajhman povzema po S. Kirkeegardu, ki je zahteval, naj kristjan jasno izpove svojo resnico o 'odmiranju svetu'. Na ta način je mogoče najti soglasje med religijo in svetom ali konkretno med svetom in krščanstvom, in v tem soglasju igra pomembno vlogo 'paradokсна dialektika političnega kristjana' po S. Kirkeegardu: odmiranje svetu je odmiranje materialnim dobrinam, čeprav je v sodobnem svetu denar najvišja vrednota. Po Kirkeegardu večnost ne potrebuje denarja in zanj je krščanstvo odnos do denarja in kolikor se mu zna odtegniti, toliko je pristno. (Deuser 1974, 100). V tem pa je ključni problem sodobne Cerkve, ki je po koncilu molče sprejela Kirkeegardovo vrednotenje krščanstva. Politična diakonija namreč ne more biti v služanju 'mamonu', ampak v nasprotnem dejanju: v nesebičnem dajanju sebe svetu.

#### *5.3.3.4 V svetu najti evangeljsko rešitev*

Človek, ki se more odvrniti od 'služenja mamonu', bo mogel sebe žrtvovati v evangeljski vnemi za bližnjega in Rajhman je prepričan, da more nehote odkriti uboštvo ter se poistovetiti s Kristusom, ki je prišel na svet, 'da bi oznanil evangelij ubogim in da bi osvobodil zatirane'. Če bo kristjan na eni strani odkril 'uboštvo' v nesebični ljubezni do bližnjega, bo zase odkril, da živi v neprestanem posedanju (aggiornamento). Enako naj bi veljalo za Cerkev, ki je v krizi zaradi pomanjkanja čuta za uboštvo. Rajhman poudarja, da je naloga politične teologije predvsem v tem, da 'pripravi plodna tla za novo besedo evangelija', hkrati pa bi se morala vsa Cerkev angažirati za boljši svet. »Če gredo končno prizadevanja svetnih znanosti v smeri vedno bolj človeškega sveta, je tem bolj razumljivo, da mora Cerkev pospešeno iskati tista pota, ki bodo iz Kristusovega duha pripeljala do trajnejših rešitev. Univerzalnost evangeljskega sporočila pa omogoča, da Cerkev v vseh razmerah in danostih najde evangeljsko rešitev« (Rajhman 1975f, 92). Prva Rajhmanova ugotovitev, ki jo je zapisal sredi sedemdesetih let prejšnjega stoletja, izzveni nekako neverodostojno, saj sodobni človek

v znanosti ne vidi več zgolj prijazne pomočnice, temveč vse pogosteje tudi sredstvo, ki se obrača od človeka in od njegovega Stvarnika.

Danes se svetne znanosti vse bolj oddaljujejo od 'človeškega' sveta. Prepad med svetom revnih in svetom bogatih se vse bolj pogloblja, naravoslovne in tehnične znanosti pa velik del svojih potencialov usmerjajo v razvijanje vse manj 'človeškega sveta'. Sem gotovo sodijo negativne posledice globalizacije, izpuščanje toplogrednih plinov, kloniranje, genska pridelava hrane, izgradnja megalomanskih objektov ter neusmiljeno izkoriščanje naravnih virov. V tem kontekstu moremo sprejeti besede don Helderera Camare, ki v novih družbenih razmerah poziva k novi evangelizaciji: »Danes, ko so bogati, dragi bratje, v vedno večji nevarnosti, da propadejo tako materialno kot duhovno, danes, ko so bogati zaslužnjeni v multinacionalnih združenjih in ekonomsko političnih in vojnih zvezah, ki obvladajo dve tretjini človeštva in v svojem mlinskem kamnu drobijo tudi same sebe, ali ni prišla ura Boga, da storimo kakor sveti Pavel in gremo k poganom ali k barbarom, da ne omenimo zgodovinskih obdobij, ki so nam bližja? Nočemo zapustiti ali obsoditi nikogar pred božjo sodbo, toda ker ne najdemo načina, s katerim bi vznemirili srca bogatih, zakaj ne bi poskusili, da revni ne bi evangelizirali samo revnih temveč tudi bogate? Čemu dvomiti, da Sveti Duh, ki je vedno živ, more delati čudeže, ki bi bili večji od tistih iz prvih stoletij krščanstva? /.../ Če bodo revni postali za nas glavni predmet evangelizacije, se moramo ločiti od vsega, kar nas spominja na včerajšnji triumfalizem, privilegije in pravice. Revni bodo tudi nas spreobrnil« (Camara 1974; navaja Rajhman 1975f, 92).

Camara in z njim Rajhman kažeta na problem bogatega človeka, ki je v družbi obilja osamljen in potrebuje duhovno pomoč. Spominja pa tudi na usodno vlogo Cerkve, ki mora biti sredstvo za doseg cilja, nikoli pa sam cilj. Cerkev naj se angažira v službi bližnjega, potem bo spravila svet z Bogom in nujno pomagala človeštvu, da se najde na isti poti, ki vodi k bratstvu, enakosti in svobodi, s tem pa k miru. Na vsej poti pa človeka in človeštvo vodi Duh, ki 'veje, kjer hoče', in ki osmišlja vso človeško zgodovino. Univerzalnost evangeljskega sporočila, kakor jo razume Rajhman, prinaša tudi duh svobode, ki človeka postavlja v novi odnos do Boga in o tem Duhu bomo govorili v naslednjem poglavju.

## 5.4 Duh, ki prenavlja človeka in svojo Cerkev

L. Ladaria in z njim C. Sorč kot enega pomembnih vidikov teološke antropologije izpostavljata pnevmatološkost (Ladaria 1999, 8). Drugi sodobni priročniki – PDT, Pannenberg, Strle, Courth, Davis tega vprašanja ne obravnavajo samostojno niti pojma samega ne uporabijo v tej obliki, ampak govorijo o spirituality, Geist, Duh, duhovna duša v luči trinitarnega stvarjenja in nauka o milosti. Janezov evangelij o Duhu govori, da ta »veje, kjer hoče, njegov šum slišiš, a ne veš, od kod prihaja in kam gre« (Jn 3,8). V. Pannenberg razlaga biblično razumevanje Duha, ki je blizu »polja« v fiziki, o katerem je govoril A. Einstein, ki je kategorijo prostor-čas imenoval polje, na katero je mogoče skrčiti vse pojave v vesolju, vendar je to polje neskončno. Pannenberg govori o Duhu, ki preveva vse stvarstvo, in to v kontekstu ohranjanja nekoč ustvarjenega, kar je samo nadaljevanje stvariteljskega dejanja (Pannenberg 2001, 240).

Teilhard de Chardin v pojavu človeka raziskuje 'duhovno energijo': »Nikjer drugje /kot v tim. duhovni energiji/ se tako brezobzirno ne pokažejo težave in človeška nemoč, da bi s skupnega gledišča razumno vzporedili Materijo in Duha. A prav tako se nikjer bolj krvavo ne kaže potreba, da bi položili most med dvema bregovoma naše eksistence, fizičnim in moralnim, če hočemo, da se materialna in duhovna podoba naše dejavnosti medsebojno navdušujeta.« (Teilhard de Chardin 1978, 36). Fizična in moralna eksistenca človekove biti sta po Teilhardu nujno v svoji soodvistnosti, na njiju temelji vsa etičnost. V Hvalnici vesolja govori o Kristusu, ki vse obsega, kot o Duhu, učlovečeni Besedi, ki se prebujata v svetu in ki ji moramo »dovoliti, da se zgosti okoli nas« (Teilhard de Chardin 2008, 83). Kozmični Duh, kakor ga posredno razumeva kozmologija in Teilhardova duhovna energija, in duh s kohezivno povezovalno močjo, ki vse ustvarjeno vodi h končnemu cilju, k točki omega, sta dve predstavi bibličnega »duha, ki veje, kjer hoče« (Jn 3,8).

Delovanje Duha, 'ki daje življenje', v zgodovini stvarjenja in odrešenja doseže svoj višek v spočetju in rojstvu Jezusa Kristusa – to je največje delo Svetega Duha. »Njemu pripada oblast nad življenjem: ker je namreč Bog, ohranja stvarstvo v Očetu po Sinu« (KKC 703). Če v Svetem Duhu vse obstaja, potem je on tisto območje uresničitve in bivanja vsega stvarstva, brez katerega bi vse stvari zašle v kaos in padle v nič, ki je

vladal, preden je duh začel veti nad vodami (Sorč 1998,186). »Duh je tisti, ki oživlja, meso nič ne koristi. Besede, ki sem vam jih govoril, so duh in življenje« (Jn 6,63).

Če je Kristus središče teološke antropologije, potem je Sveti Duh njeno obzorje ali razsežnost, saj »v moči Svetega Duha dobimo delež pri Kristusovem trpljenju, ko umremo grehu, in pri njegovem vstajenju, ko se rodimo v novo življenje« (KKC 1987). Katekizem katoliške Cerkve prav tam navaja besede sv. Atanazija: »Po Duhu smo deležni Boga. Po deležnosti Duha postanemo deležni božje narave ... Zato so tisti, v katerih biva Duh, pobožanstveni.« Pobožanstvenje je v tem pomenu razširitev in dopolnitev počlovečenja (PDT, 327), kar lahko človek razume samo s pomočjo Svetega Duha. »Po pristrčni notranji povezanosti z Bogom v Svetem Duhu razume človek na nov način tudi samega sebe, razume svojo lastno človeškost« (Janez Pavel II., 59,1).

## **5.5 Temelji človekove svobode**

Ko govorimo o človekovi svobodi, izhajamo iz stvarjenja. Ko Katekizem katoliške Cerkve govori o nastanku sveta, poudarja, da ni nastal kot proizvod kakršnekoli nujnosti, slepe usode ali naključja. Tudi Bog pri stvarjenju ni potreboval nekaj, kar bi poprej obstajalo, tudi ne kakršnekoli pomoči za stvarjenje. Bog ustvarja svobodo iz nič (KKC 295-296). Stvarjenje je dogodek svobode in za svobodo. »Po veri namreč vemo, da nas je Bog ustvaril v svoji neskončni svobodi in zaradi tiste svobode, ki ima svoje dopolnjenje v ljubezni. S hvaležnim izrekanjem 'da' daru ljubezni se moramo vedno globlje vraščati v njegovo svobodo. Oče nam je poslal Kristusa, da bi razodel vse razsežnosti svoje svobodne ljubezni in spet vzpostavil ter dopolnil našo svobodo« (Häring 2001-I, 101).

Bog ustvarja z Besedo, po kateri je nastalo vse, kar biva (Jn 1,1-2). Zato ima tudi stvarstvo, na posebej odličen način pa človek, podobo Besede. Človek se lahko odzove Bogu-Besedi, ki ga kliče, lahko pa ta božji klic zavrne (Häring 2001-I, 101). Postavljen je temelj, iz katerega izhajamo, ko govorimo, da je človek družbeno bitje, bitje, ki se uresničuje po drugih in z drugimi; tukaj je podan tudi temelj, na katerem temelji človekova dialoška (ne)umrljivost, kajti Bog vse, kar ustvari, v svoji zvestobi ohranja v bivanju (KKC 301).

Kakor poudarja moralist Häring, je človek s svojim uporom Bogu zapravil svojo svobodo. Človekov upor Bogu je zloraba svobode, ki jo je Bog dal človeku. Z grehom je človek padel v sužnost greha, ki povzroča vse oblike človeške zaslužjenosti (KKC 549). Kristus – Človek ni prišel rešit posledic izvirnega greha – človekove tragičnosti, pač pa zaslužjenosti grehu. Ker je po njem vse ustvarjeno, je ustvarjeno tudi pričakovanje zgodovine. Zato človek v Jezusu Kristusu spoznava najvišji vrh in nedoumljivo globino svoje bogopodobnosti ter povabilo na praznik svobode k sožitju v Bogu in v obojestranskem dobrem v sočlovečnosti (Häring 2001-I, 103). Da bi mogel človek pravilno uporabljati svojo svobodo in pri svojem razmišljanju ostati svoboden, je potrebna njegova tesna povezanost z Bogom, saj bi človek v nasprotnem primeru izpodkopaval temeljno vrednoto svojega bitja in to za ceno lastnega življenja (CD 49, 40-44).

### ***5.5.1 Izkustvo Boga in svoboda***

Rajhman izhaja iz eksistencializma, ki je človeka potisnil v razmišljanje o sebi. Kot že omenjeno, je težnja doživeti Boga, porojena iz težnje, doživeti človeka. Bog se je svetu razodel v podobi boga človeka Jezusa Kristusa, in to v vsej preprostosti človekovega bivanja. Kadarkoli torej govorimo o izkustvu Boga, govorimo o Jezusu Kristusu in ko govorimo o Kristusu, ne moremo mimo vprašanja svobode. Tudi Jezus je bil svoboden človek in je na svoj način kazal to svobodnost. Ch. Ducquoc opozarja na Jezusovo ravnanje v luči njegove svobode in 'oblasti', ki je bilo mogoče prav zaradi njiju: »Prav v luči te svobode je treba razumeti Jezusovo ravnanje, polno dobrote in ljubezni do revnih in grešnikov« (Ducquoc 2006, 47). »Govor na gori izvira iz te svobode. 'Slišali ste, da je bilo rečeno /.../, jaz pa vam pravim' (Mt 5,43-44). Jezus oriše v obliki paradoksa gibalo svojega ravnanja: zanj ni drugega pravila kot sinovski odnos do Boga in dejavna ljubezen do bližnjega« (prav tam, 41). Če Jezus ne bi bil svoboden človek, ne bi mogel tako odkrito izražati svoje avtoritete do učencev, farizejev pa tudi preprostih množic. V Jezusovi svobodnosti je izvirnost njegovega odrešenjskega poslanstva.

Izkustvo Boga se razkriva v tesni povezanosti z izkustvom svobode, kajti »kdor ni svoboden, ne more doseči Boga, ker ga usužnjuje omejenost« (Rajhman 1978d, 55). Ob



tej ugotovitvi se Rajhman vpraša, kako razbiti človekovo omejenost ali jo vsaj pripeljati v tista območja, kjer se ta omejenost razširi do nedoumljivega. Tudi pri tem vprašanju se sklicuje na izkustvo mistike in na 'zgodovinskega Jezusa', ki nam zastavlja vprašanje o ozkih vratih: »Vstopite skozi ozka vrata, kajti široka so vrata in prostorna je pot, ki vodi v pogubo, in veliko jih je, ki vstopajo po njej. Kako ozka so vrata in kako strma je pot, ki vodi v življenje, in malo jih je, ki jo najdejo« (Mt 7,13-14). Hkrati odgovori, da je problem tistih, ki stopajo skozi ozka vrata, problem njihove svobodnosti. Če človek kot posameznik, kot oseba ni svoboden, ne more odgovoriti na Božje povabilo v občestvo, ne more biti božji sogovornik.

V iskanju odgovora na vprašanje o človekovem izkustvu Boga in o svobodi Rajhman ugotavlja, da svet, v katerem je bila beseda Bog na prvem mestu, vse bolj izginja. Na temeljih nekdanjega teocentričnega sveta danes nastaja svet, ki je vse bolj antropocentričen. Človek postaja v ospredju vse od Kopernika in Galilea; za Feuerbacha je značilno, da postavlja antropološko v ospredje vsega kozmičnega gibanja. Le človek naj bi lahko pojasnil vse skrivnosti v svetu, tudi religijo. Stres trdi, da »nekateri filozofi Boga zavračajo v imenu svobode in človekovega dostojanstva (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre). Zanje je priznavanje Boga nezdržljivo z doslednim pojmovanjem človeka kot svobodnega subjekta. Na to teologija odgovarja, da si s stališča same religije Stvarnik, ki je človeka ustvaril svobodnega, ne more nasprotovati, zato razmerje s Stvarnikom svobode ne ogroža. Še več, v religioznem razmerju človek zavestno in osebno živi iz tistega razmerja, ki ga osvobaja« (Stres 1995, 296). Hkrati Stres poudarja, da je človekov odnos s Stvarnikom mogoč prav zaradi njegove svobode. Svoboden človek je odprt za določena dejanja, v katerih se svoboda udejanji in prek teh tudi spozna sam sebe in svojo določenost, svojo religioznost. »Vera v onstranstvo je tako vera v svobodo subjektivnosti glede meja narave, zato pa vera v človeka /.../ Skrivnost religije je skrivnost samega človekovega bistva« (Bloch 1970, 204).

Tudi drugi vatikanski koncil v svojih dokumentih človeka pogojuje z njegovo svobodo, ko osmišlja človekovo bivanje: »Današnji človek je na poti k bolj dovršenemu razvoju svoje osebnosti in k vedno bolj rastočemu odkrivanju in uveljavljanju svojih pravic /.../ Vedno bo namreč človek, vsaj nejasno, želel vedeti, kakšen je pomen njegovega življenja, njegove dejavnosti in njegove smrti /.../ Z nobeno človeško postavo ni

mogoče tako primerno zavarovati osebnostnega človekovega dostojanstva in svobode kakor s Kristusovim evangelijem, ki je izročen Cerkvi. Ta evangelij namreč oznanja in razglašča svobodo božjih otrok; zameta vsako suženjstvo, ki končno priteka iz greha; kot nekaj svetega spoštuje dostojanstvo vesti in njenega svobodnega odločanja; nenehno opominja, da je treba vse človeške talente napravljati rodovitne v službi Bogu in v blagor ljudem; in končno vsakogar priporoča ljubezni vseh« (CS 41).

Rajhman dostojanstvo človekove vesti povezuje z njegovo svobodo in odgovornostjo: Človek je etično bitje, za svoja dela je odgovoren. »Človek reagira kot moralno etično bitje celostno. Vse njegove silnice ne gredo vzporedno, temveč se stikajo v njegovem bivanjskem dnu. Tako človek razumeva sebe kot božjo podobo, ves je božji, ne le v nekem delu, temveč v celoti. Notranje življenje Svete Trojice odseva v človeku predvsem po njegovi vesti, ki prešinja na takšen način vso njegovo naravo. Vendar mora človek kljub vsej svoji bogopodobnosti računati s svojo nepopolnostjo in seveda zaradi tega tudi z božjo pomočjo. Vse, kar je v njem dobrega in resničnega, teži k Bogu. Človek je tako v nenehnem boju za svojo enost. /.../ Postava je zapisana v njegovem srcu. Postava je božji zakon, ki zahteva enost z Bogom, enost s svetom, enost s sočlovekom« (Rajhman 1980d, 10). To enost lahko človek-oseba resnično doseže le v odnosu – v srečanju z drugim, s sočlovekom, s človekom Jezusom Kristusom, v izkustvenem srečanju z Bogom.

Tudi Trubar v *Cerkovni ordnungi* govori o '*kersčanski frayngi ali slobodnosti*' – o krščanski svobodi in njegovem doživljanju tega božjega v razsežnosti svobode. Človekova svoboda je najprej in predvsem »ta vissoka, neizrečena gnada inu milost Božya, de mi pres vsiga našiga zaslužena zavolo Kristusa Jezusa imamo tu odpusčane tih grehov inu kir smo brumni inu pravični pred Bugom, tu ie, mi dopademo Bogu skuzi to vero« (ZDPT III, 333). Človek je, po Trubarju, svoboden predvsem zaradi neskončne zastonjske Božje milosti in dobrote, zaradi Jezusa Kristusa. Bogu je vseč zaradi svoje vere kljub svojim pomanjkljivostim, šibkosti in grehom. Vendar tukaj Trubar poudarja, da pa človeka nič ne zavezuje, da bi se moral udeleževati obredov, božjih služb ali drugih človeških ceremonij, ki so postavljene od papeža, škofov ali duhovščine. Tako njegova svobodnost ni le v zastonjskem daru Odrešenika Jezusa Kristusa in v

človekovem opravičenju pred Bogom, ampak je svoboden tudi v odnosu do posvetnih stvari, ki niso božje.

Izkustvo Boga je v različnih življenjskih položajih sicer možno v prisodobah, vendar človeka vedno pripelje k jedru – Kristusu, ki ga s pomočjo Svetega Duha prepozna v Svetem pismu. To izkustvo je v smislu mističnega doživetja človeku najbližje v mejnih situacijah, ko se le-ta sprašuje o Božjem bivanju. Hkrati pa se mu vedno odpira možnost, da svobodno sprejme ali zavrne odgovore na vprašanja poslednjega smisla. Ker je za religije in religioznost najznačilnejša poteza prav svobodnost sprejema ali zavrnitve, dokončne zavrnitve ali občasnega sprejemanja v nekem iracionalnem, čustvenem religioznem dejanju, ima človek vedno izbiro, da se sam v sebi odloči za izbiro svojega odgovora, vendar je pri tem zelo pomembno, da ga ne ovirajo zunanji dejavniki. Resnično svoboden je človek le v samem sebi (Rajhman 1978d, 64). Če je človek lahko svoboden le sam v sebi, ga ne sme ovirati nič, kar je v svetu okoli njega, torej se mora ločiti od sveta. Kako naj bo to mogoče? Rajhman vidi možnost v evangeliju, saj je človekova svobodnost lahko dosegla svoj vrh šele s prihodom Jezusa Kristusa.

### ***5.5.2 Človek je lahko svoboden le sam v sebi***

Človek, ki se je odpovedal svetu in se je vrnil vanj kot služabnik, je lahko popolnoma svoboden. Njegov prihod v svet pomeni prostovoljno služenje. Tudi Kristus svetu prinaša svobodo, ker je sam neodvisen od njega. Kristus je postavil temeljni kamen novozaveznega božjega kraljestva z načelom Resnica vas bo osvobodila. In resnica je zadnji mejnik, ki predstavlja svobodo na poti do Boga. Zato je po Rajhmanu razumljivo, da se »evangelij s svojo vsebino bolj ali manj oddaljuje od vsake ustanove, tudi od Cerkev, kolikor le-ta ne bi težila k neprestanemu spreobrnjenju, kolikor ne bi intenzivno težila k odkrivanju resnice. Dejstvo, da je pokoncilski Cerkev spoznala to zgodovinsko nujnost evangelija, je jamstvo, da bo tudi pokoncilski človek mogel iskati v njej in z njo resnico, ki ga bo osvobodila« (Rajhman 1978d, 65). Podobno razmišlja F. Rode, ko spoznava, da je človek v dnu svoje biti lahko svoboden le takrat, ko je zvest Bogu. Biti svoboden, pomeni, biti počelo svojih dejanj. To pa je človeku, ki je končno in prigradno bitje, mogoče samo pred Bogom: »Resnična svoboda je v tem, da delaš, kar je prav, da

spoštuješ vrednote, ki so imanentne stvarim. S tem že v dejanju priznavaš svojo končnost, ko priznavaš, da te nekaj presega, ko sprejmeš dejstvo, da moraš spoštovati nekaj, česar ti nisi določil. S tem, ko sprejemaš danost, se že pokoriš Bogu in si hkrati svoboden« (Rode 1978, 117). Tej misli lahko pritrdimo, če smo prepričani, da je počelo človekove biti Bog in da je on človekova zadnja resnica in njegov zadnji smisel. Pri obeh teologih je čutiti duh drugega vatikanskega koncila, ki v vseh svojih dokumentih poudarja človekovo svobodo.

Drugi vatikanski koncil, na katerega se Rajhman vedno znova sklicuje, govori o iskanju resnice in človekovi svobodi: »Resnico pa je treba iskati na način, kakor je primeren dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo učiteljstva ali poučevanja z izmenjavanjem mišljenja in s pogovorom« (VS 3). Rajhman je v CS 62 posebej podčrtal: »Da bi pa mogli vršiti svojo nalogo, naj se vernikom, klerikom in laikom, priznava upravičena svoboda v raziskovanju in mišljenju, pa tudi svoboda, da ponižno in pogumno izražajo svoje naziranje glede stvari, v katerih so veščiči.« Zanj je torej odločilna stalna prenova znotraj Cerkve, ki omogoča svobodno pot do resnice, hkrati pa svoboda posameznika, ki na svoji poti iskanja resnice ne bo utesnjen. Na ta način se bo oblikovalo zdravo občestvo, ki bo šele omogočilo napredovanje v iskanju resnice. Koncilske smernice mu pomenijo dokončno vrnitev Cerkve k svojim virom, se pravi k Svetemu pismu, h Kristusu in s tem k izkustvenemu doživljanju Boga. Vendar, kar je zanj najpomembnejše: Cerkev se je vrnila kot skupnost, ne kot posameznik. Posameznik v njej ne bo mogel doživeti Boga, če ne bo neprestano težil za idealom popolnosti, kar pa zanj pomeni, biti etično na ravni evangelija: »Ni pristnega mističnega doživetja Boga brez etičnega vzpona. To je hoja za Kristusom« (Rajhman 1978d, 66).

Izkustvo Boga in svoboda sta dva pojma, ki ju moramo obravnavati drugega ob drugem. Izkustvo Boga je sicer nedokazljivo, vendar je vznemirljivo srečanje človeka z neznanim, nedokazljivim predvsem v njegovih mejnih situacijah. V hrepenenju po izkustvu Boga se kaže tudi hrepenenje človeka po svobodi, ki pa je vezano na iskanje resnice. Za resnico o Bogu ima Rajhman preprosto formulo: »Ničesar ne moremo storiti zoper Boga, ki se nenehno ponavzočuje v našem življenju. Če bi ga radi iz njega iztrgali, bo našel sto drugih ovinkov, da nam bo znova spregovoril. Če nam je govoril

po svojem pismu, bo govoril po njem še naprej, hkrati pa bo našel druge poti, da bo govoril ljudem o sebi, to pa se pravi o človeku, ki najde sebe le tedaj, ko odkrije Boga, pa četudi prav tam, kjer ga siceršnja znanost ne more odkriti« (Rajhman 1978d, 68).

Človek se rodi z zavestjo o odgovornosti in le-ta ga spremlja vse do smrti, zato je etično bitje. In kadar govorimo o svobodi, ne moremo mimo zavesti, da je resnična svoboda v tem, da delaš, kar je prav, da spoštuješ vrednote, ki so merilo tvoje etičnosti in jih hkrati pričakuješ pri drugih. Ko se Rajhman sprašuje o pojavu človeka, skupaj s Teilhardom de Chardinom spregovori o človekovi etični naravnosti, ki njegova dejanja tako usmerja, da zmore krmariti med dobrim in zlim v smeri Resnice in Dobrote. To pa se mu ne dogaja v neki abstraktni etičnosti, temveč vedno v konkretnem položaju, ko pomaga bližnjemu v stiski: »Ne bi pa bilo smiselno, da bi mu pomagal, če se ne bi zavedal, da je njegovo dejanje etično le tedaj, ko ima v sebi absolutni pomen. Človek se srečuje s človekom vedno v etičnih situacijah in ker so te smiselne, drugače bi se v njih ne srečeval, lahko iz tega sklepamo, da je smisel za etično ravnanje človeku prirojen« (Rajhman 1980i, 36). Človekovo srečevanje s sočlovekom je mogoče zaradi tega, ker je odprto bitje, ker je usmerjen navzven, k svetu, človeku in kozmosu, ker je svobodno bitje. Če človek svoje svobode ne občuti in je ne more živeti kot posameznik, kot član družine, skupnosti, sveta, je prikrajšan za enega največjih darov, ki mu jih je Stvarnik namenil v njegovem območju bivanja. Zgodovina človeštva je tudi zgodovina omejevanja človekove svobode in Rajhman je v svoji kritiki družbe in Cerkve opozarjal tudi na ta problem.

### ***5.5.3 Politična teologija v poudarjanju človekove svobodnosti***

Ko presoja razmere v svetu, ki jim je sledila teologija osvoboditve, se dotakne politične teologije, ki v okolje božjega postavlja svobodnega, suženjstva in revščine osvobojenega človeka: »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 1975f, 80). 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 obsežna 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 pokoncilske 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 zanikala, da bi bila vera 'opij za ljudstvo', saj je po II. vatikanskem koncilu v koncilskih odlokih izpostavila konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu. Človek v svetu ni popolnoma svoboden in najzanesljivejša pot do njegove osvoboditve je evangelij Jezusa Kristusa s temeljno zagotovitvijo »resnica vas bo osvobodila« (Jn 8,32). Rajhman verjame, da je »teologija prav gotovo poklicana, da Cerkvi pomaga uresničiti ta evangeljski ideal. Če hoče Cerkev res pomagati človeku iz sužnosti v svobodo, mora zajeti vsega človeka, ne samo, da bi ga osvobodila iz njegovih časnih stisk, temveč da bi ga osvobodila njegovih najbolj notranjih sužnosti« (Rajhman 1975f, 80).

Cerkev se mora najprej sama osvoboditi vsega, kar jo ovira, da bi mogla neovirano delovati za resnično svobodo vsakega človeka. V pokoncilskem duhu je to 'neklerikalna' Cerkev, ki »ravna brez triumfalizma, ceni in priznava delo tistih, ki ne pripadajo Cerkvi, jemlje zares II. vatikanski koncil in njegove smernice v Konstituciji o Cerkvi 32; 41; 34; 35; 36. Taka Cerkev ščiti dostojanstvo osebe in priznava ter izvaja princip o avtonomiji sveta, družbe in zemeljskih stvarnosti sploh. Neklerikalna Cerkev upošteva znamenja časa in njegove pojave« (Lah 1999, 178). Znamenja časa so tudi krivice, ki se dogajajo človeku. Človek v svetu doživlja različne krivice in kot je zapisal Emanuel Mounier: »Človek današnjega časa se bori zoper krivico, ki jo vidi okoli sebe. V imenu človeškega dostojanstva se ji upremo, zato smo« (navaja Rajhman 1975f, 81). V Mounierovi sintagmi Rajhman vidi nekako opravičilo za upor proti nasilju. Mounier kot predstavnik francoskega personalizma izpostavlja človekovo družbeno razsežnost in

kristjanovo aktivno vključitev v soustvarjanje in spreminjanje družbene stvarnosti, zato mu je odpor zoper krivico sestavni del človekove osebne pogojenosti.

#### ***5.5.4 Človek se upira krivici***

Človek naj bi se uprl krivici, ki se dogaja bodisi njemu samemu ali njegovemu bližnjemu. Tudi kristjan naj ne bi mogel molčati, ko krivica zadene drugega. Rajhman se vpraša, ali kristjan lahko molči, ko krivica zadene njega samega. V odgovor na to vprašanje poseže v narodno zgodovino vse do Trubarja, ki je v svojem času svetoval svojim vernikom, naj vdano prenašajo 'krivično gosposko', ki da je vedno doživela 'hud konec', saj jo je Bog sam kaznoval za njena huda dela: »Ta vogerska, krovaška, slovenska inu družih dežel gosposčina, koker ti celski knezi so bili, kir so s temi bozimi vso silo, krivico obhajali, tu nih po sili jemali, nih sčere inu žene silovali, inu najsi so po odpustke v Rim hodili, bogate kloštre inu veliku kaplanij štiftali, so vsi ž nih imenom inu stanum zatreni inu hud konec vzeli« (Trubar 1575, 273). Trubar prepušča 'naravnemu redu' dogajanja, ko za krivična dela kazni pride sama po sebi.

Ko omenjamo Trubarja, ne moremo mimo njegovega stališča do upora sploh. Trubar v nasprotju z Luthrom nikoli ni zagovarjal krivične oblasti, vendar tudi ni podpiral nasilja zoper oblastnike. Luter se je v nemirih med oblastniki in kmečkim življem, ki se je v prvi polovici 16. stoletja upiral gosposki, postavil na stran gosposke in zagovarjal teorijo o pokorščini oblasti. Trubarja je to stališče vznemirjalo, saj je bil »s srcem pri tistih, ki so morali trpeti od gosposke, niso mu bili neznani kmečki upori, ki jih je povzročilo čezmerno trpljenje, in vedel je, kako je Luter bil v sporih med podložniki in gosposko vedno na strani oblasti. Toliko bolj pa je moral v srcu obsojati Lutro, ko je vedel, da je moral slovenski človek še trpeti zaradi turške sile. Lutru je bila oblast nekaj svetega, luteranec se mora po Lutrovem nauku podvreči oblasti v vsakem primeru, tudi če je oblast „nekrščanska“. Pravi luteranec se ne bo nikoli uprl oblasti, če pa postopanje oblasti ni v skladu z njegovo vestjo, se bo rajši izselil, kot da bi se uprl. Luter je ohranil povsem srednjeveški pojem o državi. Šel je celo dalje od katoliškega nauka v tistem času. Njemu je bila državna oblast tako sveta, da mu je postala idol, kateremu se naj vsi klanjajo. Melanchthon je prevzel Lutrove ideje o državi. Trubarju pa ni moglo biti

vseeno, kako naj gleda na odnos med gosposko in podložniki.. Trubar je vedno znova opominjal oblastnike, naj v duhu evangelija vladajo podložnim« (Rajhman 1969b, 381).

Primer iz narodne oziroma evropske zgodovine Rajhmanu pomaga oblikovati lastno stališče, ko ne zagovarja oblastnikov, postavlja se na stran zatiranih in poudarja, da kristjan sicer more prenašati krivico, ni pa nujno, da bi jo moral prenašati. Zato se loteva obravnave politične teologije in teologije osvoboditve, ki zagovarjata upor zoper krivice zaradi socialnih neenakosti in nepravilno razdeljenih dobrin v deželah Južne Amerike. Med drugim omenja duhovnika Camila Torresa, ki je bil ubit v kubanski revoluciji in z njegovim primerom dokazuje, 'kako je duhovnik umrl za tiste, ki se borijo za osvoboditev svojega naroda'. V konkretnem primeru Rajhman prepozna potrditev teorije o upravičenosti ali neupravičenosti upora, saj naj bi vsak tak dogodek usmerjal teologe h kritičnemu razmišljanju o cerkveni praksi.

## 5.6 Sklepna ugotovitev

V poglavju, ki smo ga namenili odrešenosti in človekovemu bivanju v območju Božjega ali Rajhmanovem Božjem okolju, smo ugotovili, da njegov človek živi v božjem območju in se zaveda svoje grešnosti. Njegov mistični človek po neposrednih padcih, ki jih priznava v spovedi, prihaja do spoznanja, da bo ostal grešen človek do konca svojih dni. Vendar to spoznanje zanj ni uničujoče, saj mu ponuja optimistično zrenje v Božje usmiljenje, ki grešniku vendarle daje možnost, da se osvobodi. Vprašanje opravičenja in zveličanja obravnava ob protestantski teologiji, vendar ga sam razume v luči neskončne božje skrivnosti. Človek se sprašuje po človeških kriterijih, Bog pa odgovarja po božjih kriterijih in doumeti more človek to skrivnost samo v popolnem zaupanju v skrivnost samo. Človek (in Rajhman) se zaveda svoje omejenosti in nemoči, vendar odgovor na svoje vprašanje najde v veri in popolni predanosti v božje usmiljenje, hkrati pa, kar je znova značilno zanj, tudi vprašanje opravičenja in zveličanja išče v človeku Jezusu Kristusu in njegovem Božjem okolju. Ko se sprašuje o smislu trpljenja, v ospredje postavlja križ, ki je simbol odrešenja, pri čemer poudarja solidarnost z ubogimi, ki so v svetu podoba Boga, kakršno si je izvolil. Bog dopušča trpljenje in ob tem trpi tudi sam. Človeku dopusti, da ga z grehom žali, a mu pušča svobodo. Nase prevzema podobo otroka, trpečega, preganjanega, tudi podobo norca, in s tem človeku ves čas izkazuje



svojo neskončno ljubezen. Človek Kristusa išče v Cerкви, ki je kot skrivnostno telo Kristusovo božja in človeška ustanova. Bog Cerкve je Bog vsega stvarstva, ki se človeku razodeva v mejnih situacijah in Cerkev je srednica med Bogom in človekom. Človek naj bi se uprl krivici, ki se dogaja bodisi njemu samemu ali njegovemu bližnjemu. Tudi kristjan naj ne bi mogel molčati, ko krivica zadene drugega. Ob vprašanju, ali kristjan lahko molči, ko ga zadene krivica, se postavlja na stran zatiranih in poudarja, da kristjan sicer more prenašati krivico, ni pa nujno, da bi jo moral prenašati. Ob pogledu na drugega človeka pa se mora zavedati svoje etične odgovornosti do njega in če hoče služiti drugemu in Drugemu, se mora v smislu Mt 16,24 vsemu odpovedati. Kakor človek, ki se je odpovedal svetu in se vanj vrnil vanj kot služabnik, tako Kristus svetu prinaša svobodo, ker je sam neodvisen od njega. Kristus je postavil temeljni kamen novozaveznega božjega kraljestva z načelom Resnica vas bo osvobodila. In resnica je zadnji mejnik, ki predstavlja svobodo na poti do Boga. Pot do Boga je za človeka pot iskanja in upanja, saj ga vodi želja po končnem in neskončnem.

## 6. ČLOVEK V UPANJU K POSLEDNJI SKRIVNOSTI

Iskanje končnega in neskončnega je iskanje skrivnostnega in presežnega, kar je v samem jedru vseh svetovnih religij, in k čemur slej ko prej teži vsak človek. »Človekova naravnost v nedokazljivo, božje, je združena s prizadevanjem za svobodo, ki ne usužnjuje, temveč osvobaja za resnico; in nasprotno, ko resnica (izkustvo) osvobaja za svobodo. Človek doživlja v izkustvu sebe kot svobodno bitje prav tedaj, ko tudi sebe uresničuje kot človeka« (Rajhman 1978d, 67). Tako Rajhman presoja človekovo iskanje poslednje skrivnosti, ko je že došel do tiste točke, na kateri je spoznal, da se njegova pričakovanja srečajo v območju božjega. Eno prvih in najznačilnejših znamenj tega pričakovanja je »upanje, ki se začinja s človekom in končuje, kolikor gre za njegovo religiozno vsebino, pri Bogu. Vsekakor pa velja, da se človeško upanje na neki ravni sreča z božjim in se vanj prelije, tako da bi mogli v nekem smislu govoriti celo o človeško-božjem upanju« (Rajhman 1978m, 9). Doslej smo pri Rajhmanu že na več mestih naleteli na človekovo upanje, ki ga spremlja praktično od rojstva do smrti. V svoji bivanjskosti je človek odprt svetu prav zaradi upanja, ki mu daje moč za premagovanje ovir v osebem in družbenem življenju.

Rajhman verjame, da mora imeti upanje v človekovem srcu tisto mesto, kjer človek samega sebe presega. Nekako intuitivno, z nekim spoštovanjem sprejema naravne danosti in čeprav s pomočjo znanosti in tehnike neusmiljeno izkorišča svoje naravno okolje, človek upa, da se mu narava za njegovo ravnanje ne bo maščevala. Ko se zaveda svoje odgovornosti za soustvarjanje sveta, upa v boljši svet; pa tudi takrat, ko je popolnoma na dnu svoje materialne ali duhovne eksistence, ga edino upanje ohranja pri življenju in mu daje moč za bivanje.

Tako moremo reči, da smo v vsem, kar smo doslej spoznali o človeku kot ustvarjenem bitju, ki v svoji bivanjskosti doživlja samega sebe kot zgodovinsko, telesno in duhovno bitje, ko se v območju božjega zaveda svoje grešnosti in živi iz odrešenosti, prepoznavali tisto božjo zvestobo, ki se razodeva v Kristusu in vzdržuje v bivanju vse to, kar je Bog ustvaril. Odrešenjska božja ljubezen deluje od prvega trenutka stvarjenja do dokončne dovršitve sveta in zgodovine, ki ju pričakujemo v upanju. Tako moremo

reči, da je človek bitje upanja ali bitje za upanje, saj le-to ni neka kategorija zunaj njega, ampak je upanje bistvena razsežnost človekove biti. O tej človekovi razsežnosti, kakor jo sprejema Rajhman, bomo spregovorili v zadnjem poglavju naše raziskave, da bi tako zaokrožili podobo o Bogu in človeku v njunem medsebojnem odnosu.

## 6.1 Upanje kot teologalna krepost

Ko govorimo o krščanskem upanju, najprej pomislimo na eno od bistvenih kreposti (vera-upanje-ljubezen), iz katerih stoletja živi krščanski človek. Krepost v resnici pomeni, »da je človekova bit, da so njene zmožnosti, njena dejavnost, njeni nagibi zajeti in zbrani po določujoči in prevladujoči etični vrednoti. Ta ustvarja neko celoto človekove eksistence, ki jo 'pogled' kreposti prepaja in obvladuje v njeni živi polnosti« (Truhlar 1974, 264). Tako Truhlar govori o kreposti na splošno. O krščanskem upanju pa poudarja, da je sila, »ki jo božje kraljestvo budi, zajema ter naravnava h Kristusu in dopolnjenju vesolja /.../, zato se upanje kratko malo istoveti z novim odnosom kristjana do Boga« (prav tam, 285). Novi odnos morda najbolje izpričuje 1 Pt, ki govori o 'živem upanju', ki je v resnici veselo pričakovanje prihodnjega Kristusovega razodetja: »Beseda 'upanje' sama po sebi označuje nebeško dediščino (prim. 1 Pt 1,4), meri pa tudi na duhovno držo, ki kristjanu omogoča, da se dobro drži v življenjskih preizkušnjah« (SSP, 1816).

Govorili smo že o preizkušnjah, ki se kažejo predvsem v trpljenju (→ 3.1), o katerem se človek sprašuje po njegovem smislu. Odgovor smo iskali v križu in z Rajhmanom ugotavljali, da je »dobilo trpljenje pozitivni predznak in ta predznak je Kristus« (Rajhman 1981, 303) Tako moremo iz trpljenja izhajati v upanje, ki postaja Kristus, kakor je zapisal apostol Peter: »*Gospoda Kristusa posvetite v svojih srcih. Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti, če vas vpraša za razlog upanja, ki je v vas*« (1 Pt 3,15). Ta razlog je »v Kristusu ponujeno upanje na neumrljivost življenja z Bogom, (ki) nam v nobenem primeru ne vrača prvotne, v rajju ponujene neumrljivosti, temveč nam jo samo dokončno osvetljuje. Na osnovi Kristusovega vstajenja izvemo, kakšna je neumrljivost, h kateri Bog kliče človeka. Živeli bomo s Kristusom, ki potem, ko je enkrat vstal, več ne umrje (prim. Rim 6,8 s.). Šele v veri in upanju na vstajenje smrt

izgublja svojo tragičnost« (Lah 2003, 292). Ko govorimo o vseh treh krščanskih krepostih, moramo priznati, da »samo v upanju moremo sprejeti odrešenje kot 'milost'. Vera in upanje vključujeta s svoje strani ljubezen, kajti v odpovedi samopotrjevanju in v zaupanju v Boga ima človek vsaj začetek samoizročitve Bogu, osebnega odprtja za tisto njegovo podaritev, ki izvira iz ljubezni, in ki jo je mogoče sprejeti samo v ljubezni. Vera, 'ki ve', postane tudi 'vera, ki upa' na to, kar ji je dano že sedaj okušati, in 'vera, ki ljubi', (je) vera, ki že sedaj živi v ljubezni to, kar pričakuje« (Sorč 2003, 441). Tako so vera, upanje in ljubezen tri temeljne naravnosti opravičenega človeka v njegovem odnosu do Boga, ki se kaže – kar je osnovna Rajhmanova zahteva – tudi v odnosu do človeka.

### ***6.1.1 Upanje v Svetem pismu***

Zgodovina človeštva je že od izraelskega ljudstva dalje prežeta z upanjem. Čeprav je bilo obsojeno na izgnanstvo in uničenje, ga je upanje v uresničitev Jahvejeve obljube in hrepenenje po odrešitvi ohranjalo in mu dajalo moč za pogumno vztrajanje v pričakovanju Jahveja. V stari zavezi ima upanje več poimenovanj. Največkrat se pojavi v obliki glagola zaupati (zaupa\* - 234 krat). Zaupanje pomeni varnost, gotovost in je morda najbolj značilen izraz starozaveznega pojmovanja upanja (PDT II, 395). Izraelsko ljudstvo se je sicer balo Gospoda, vendar je zaupalo »Gospodu in njegovemu služabniku Mojzesu« (2 Mz 14,31), prav tako je »Gospod rekel Mojzesu: 'Glej, pridem k tebi v gostem oblaku, da bo ljudstvo slišalo, ko bom govoril s teboj, in bo tudi tebi vedno zaupalo'« (2 Mz 19,9). V psalmih je največkrat izraženo zaupanje v Jahveja in v njegovo milost, zvestobo, besedo: »Moje zatočišče in moja trdnjava, moj Bog, ki vanj zaupam« (Ps 91,2); »Jaz pa zaupam v tvojo dobroto, moje srce se raduje zaradi tvoje pomoči« (Ps 13,6); »Potem bom odgovoril besedo svojemu sramotilcu, ker zaupam v tvojo besedo« (Ps 13,6). Človek se ne more zanašati na svojo moč, pravičnost in bogastvo, temveč le in samo na Jahveja ter na njegovo moč in zvestobo. C. Sorč opozarja na dejstvo, da na nekaterih mestih v Stari zavezi izrazi za zaupanje nastopajo kot sinonimi za vero: »'Verovati Bogu' in 'upati v Boga,' oboje se opira na obljubo Boga; zato je to dvojje vitalno zedinjeno z vezjo zaupanja. Upanje in vera se dopolnjujeta, se vključujeta, se zagotavljata in se usmerjata k Bogu. Tako kot vera tudi upanje temelji samo in izključno na Jahveju« (PDT II, 396). Izraelsko ljudstvo je živelo

iz svoje zgodovinske izkušnje, iz zaupanja v »Boga očetov«, in upalo je v prihodnost, v kateri mu je bilo obljubljeno odrešenje.

Prihodnost izraelskega ljudstva je bila, po Rajhmanu, položena v roke otroka, ki je bil rojen iz Marije. To dejstvo dokazuje, da Bog vodi človeka v vedenjski odnos otroka: »Če se ne spremenite in ne postanete kakor otroci, ne pridete v nebeško kraljestvo« (Mt 18,3). Otrok je popolnoma odvisen, je ubog, toda upa, in to je bistvena poteza evangelija. Rajhman je prepričan, da lahko ima upanje različne stopnje in »če človek ne more živeti brez upanja, potem si mora prizadevati, če naj bi uresničil svoje življenje, da živi iz upanja. To pa pomeni, da mora živeti iz prihodnosti, kar spet govori za trditev, da ne more živeti brez Boga« (Rajhman 1978m, 14). Bog Nove zaveze je Bog Sin, Jezus Kristus, ki je razlog človekovega upanja (1 Pt 3,15), ki je popolna Očetova podoba in nas po Svetem Duhu uvaja k deležnosti pri skrivnosti troedinega Boga. Tudi v evangeljskem jeziku, kakor v jeziku Stare zaveze, pomeni upanje vero v prihodnost na temelju vere v Boga, ki je Jezusa obudil od mrtvih.

Upanje Rajhman postavlja nasproti najbolj radikalni besedi 'obup', ko pravi, da se to vedno srečuje ali križa z drugo veliko značilnostjo našega časa, ki jo označujemo z besedo 'smrt'. »Ni upanja, ki ne bi doživelo svojega ognjenega krsta v srečanju z njo /.../ reči moremo celo, da upanje postane upanje šele takrat, ko človek dojamе svojo zadnjo nebogljenost, ki se izrazi v pojmu 'nič'. To zadnje, ki utegne biti še radikalnejša nikalnica človekovega bivanja in torej njegovega upanja, kaže, da je človek v svojem bivanju navezan izključno na upanje, in postaja, čim bolj dozoreva, človek upanja« (Rajhman 1978, 9).

Doslej smo že ugotovili, da je greh odsotnost milosti v človekovem življenju in če je po milosti spet lahko sprejet v občestvo božjih otrok, ima človek svobodno izbiro, da išče način, kako priti zopet k Bogu. Rajhman kaže na možnost različnih poti k Bogu zaradi darov milosti, ki so med seboj 'sorodni' in delujejo v različnih življenjskih oblikah, po katerih prihaja milost k posamezniku. Tako predpostavlja, da »isti duh na različne načine deluje v poedinih udih Kristusovih« (Rajhman 1972a, 82). V razumevanju krščanskega človeka je vsem potem skupna poklicanost človeka na pot Kristusovega križa. Človek lahko živi v različnih poklicih kot laik ali kot posvečeni, in v krščanstvu

je za vsak poklic značilna 'pripadnost' h Kristusu, ki pa je vezana na odpoved hudemu. »Odpovedati se moramo vsemu, kar bi nas vezalo na ta svet in zavzelo svoje mesto v srcu, kjer naj bo edino 'Dobro'. Obenem pa sprejmemo križ, ki je simbol našega življenja /.../ Ko smo Kristusovi, verujemo v Besedo, ki je postala človek, spoznamo božjo ljubezen, ki nas išče. Novi človek se rodi, ko stari umrje« (prav tam).

### ***6.1.2 Šele uboštvo odpira smisel za resnično upanje***

Rajhman predpostavlja, da šele uboštvo odpira smisel za resnično upanje. »Najti upanje, se pravi, najti pot k Bogu prek uboštva. Nasprotno bi lahko rekli, da šele uboštvo odpira smisel za resnično upanje. Upanje postaja tako božja vrednota, teologalna krepost. Človek upa v Boga, ker je ubog. Vse dokler postaja evangeljsko ubog, je nosilec upanja. Lahko ga je uničiti, lahko le životari, vendar je njegovo obličje obrnjeno v prihodnost. Tako /upanje/ postaja zgodovinska moč, čeprav v danem trenutku tega ni mogoče spoznati« (Rajhman 1978m, 13). Nova zaveza govori o Jezusovem uboštvu, ki 'ima vse od Očeta'. »Moj nauk ni moj, temveč tistega, ki me je poslal« (Jn 17,6). »Nisem govoril sam o sebi, ampak Oče, ki me je poslal, on sam mi je dal zapoved, kaj naj rečem in kaj naj oznanim« (Jn 12,49). Jezus je v pokorščini pred Očetom živel svoje uboštvo, živel pa je tudi v Očetovem naročju: »Dasi je bil namreč v božji podobi, ni imel za plen, da je enak Bogu, ampak je samega sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal sličen ljudem in bil po vnanjosti kakor človek. Ponižal se je in bil pokoren do smrti, smrti na križu« (Flp 2,6-8). Rajhman v Jezusovi popolni predanosti Očetu izpostavlja podobo hlapca. »Ta predanost Očetu je bila popolna; ne le Jezus po učlovečenju, temveč tudi kot Beseda je odvisen od Očeta« (Rajhman 1978m, 13). Kakor je Jezus popolnoma odvisen od Očeta, tako je človek že od samega začetka, po izhodu iz raja, odvisen o Boga.

Tragičnost življenja, ki je posledica izvirnega greha, je ustvarjala brezup ali obup v prvih starših, saj je človek iz 'polnosti življenja', kjer ni bilo potrebno upanje, ker je bila pred njim neskončna prihodnost, še boljše, večnost, stopil v čas in prostor. Postal je ubog. Od tod sledi, da je bistvo človekovega upanja človekovo pričakovanje po prerojenju oziroma po Odrešeniku, po nekom, ki bi človeka rešil uboštva, tragičnosti, zla in smrti. Zato je upanje v odrešenje splošno človeški občutek, ki ni značilen samo za kristjane, temveč za vse človeštvo.

Kot teologalna krepost je upanje za človeka pot k Bogu, ki je tlakovana z uboštvom. Rajhman izhaja iz Pr 18,10-11: »Ime Gospodovo je močen stolp, vanj se zateka pravični in je na varnem. Premoženje je bogatinu njegovo trdno mesto, kakor visok zid v njegovi domišljiji«, da bi pokazal na tiste, ki v svojem preobilju ne potrebujejo upanja. Pravični upa v Gospoda, bogatinu pa je njegova 'varnost' njegovo premoženje. Bogatim je bližja lakomnost, ki jih napravi še bogatejše in revni postajajo še revnejši.

V sodobnem svetu se ta dva pola vedno bolj oddaljujeta vsak k sebi in prepad med njima se pogloblja. Vedno bolj stopa v ospredje »imeti« pred »biti« in sodobni človek se vse bolj srečuje z odvisnostjo od materialnih dobrin, sam v sebi pa je vse manj svoboden. V. Grmič navaja J. Ariasa, ki pravi: 'Resnično upanje ni naravnano na neko stvar, temveč vedno na osebo,' in tudi sam poudarja, da se upanje vedno nanaša na neko (svobodno) osebo: »Od nekoga, ki je svoboden, ki ljubi, ki more nekaj dati, ki lahko (u)sliši in (od)govori, lahko tudi nekaj pričakujemo, manj se lahko nanaša na vse tisto, kar upanje vsebuje kot svoje prvine. Mislim, da slutimo, kaj pomeni za upanje povezava posameznega človeka z drugimi ljudmi, skupnost, občestvo in tudi vera v Boga« (Grmič 1978, 3). Tukaj moremo potegniti vzporednico z Rajhmanovo zahtevo po odpovedi temu svetu in hkrati delu za ta svet, da bi mogli zaživeti v upanju. Ko se namreč človek 'odpove temu svetu, se osvobodi 'dozori' za vrnitev 'v ta svet', kjer zaradi svoje etične odgovornosti sprejme delo 'za ta svet' in s tem odgovornost za drugega, za sočloveka.

### ***6.1.3 Upanje v svobodi – človekova svobodnost***

Če že v Stari zavezi upanje nastopa kot sinonim za vero ('verovati Bogu' in 'upati v Boga,' oboje se opira na obljubo Boga; zato je to dvoje vitalno zedinjeno z vezjo zaupanja o veri), moremo tudi upanje današnjega človeka vzporejati z njegovo vero in njegovim hrepenenjem po odkrivanju zadnjih skrivnosti bivanja, ki temelji na verskem izkustvu. Slednje pogojuje tudi že izkustvo Boga in Rajhman v tem kontekstu spregovori o človekovi svobodi, ki ga pogojuje kot bitje upanja.

### 6.1.3.1 Duhovno uboštvo in moč upanja

Življenje v 'tem svetu' pred človeka vseh časov postavlja številna vprašanja, in to v zvezi z njim samim ter z njegovim Stvarnikom. Primitivni človek je živel v svetu upanja, živel je v dobrotni darežljivosti narave, naklonjenosti bogov in vdan nagonom svojega plemena. V grški mitologiji pa se svet upanja spremeni v svet pričakovanja.<sup>38</sup> Človek se zadovolji s pričakovanji in se toliko sekularizira, da upanje zanj ni več vrednota. Grki so v svojem prometejskem etosu pozabili na upanje, niso ga več potrebovali, zadovoljili so se s svojimi pričakovanji. Nasprotno prometejsko usmerjenemu človeku je njegov antipod epimestejsko usmerjeni človek. Slednji zaupa v mitični poseg v njegovo življenje in se ne odziva toliko zavestno, razumsko. Rajhman uporabi Pandorino zgodbo za ponazoritev premika v grški družbi od matriarhata v razumsko in avtoritarno obliko družbe, v kateri veljajo načela izobrazbe, reda in pravnih določil. »V to družbo ni mogel priti primitivni človek epimestejskega kova (Epimestej – počasi misleč – bedak), ki je še nadalje živel iz mitičnega sporočila« (Rajhman 1978m, 11). Nasprotje med primitivnim, nagonim doživljanjem sveta in razumskim, preračunljivim ravnanjem Rajhman prenese na religiozno, v našem primeru krščansko razumevanje sveta, ki črpa tudi iz religij starega sveta: »Krščanstvo je le takrat krščanstvo, ko se hrani z 'nebeškim kruhom', ko živi iz tveganja, ko ne pričakuje, temveč upa« (prav tam).

Kakor je stara Grčija poznala epimestejsko usmerjenega človeka (počasi mislečega), tako krščanstvo izpostavlja 'uboštvo', kot tisto razsežnost, s katero postavlja človeka pred božje obličje. Frančišek Asiški je živel evangelij iz ubošva ter pokazal, kako človek vse zapusti in postane nova stvar. O duhovnem uboštvu govori srednjeveška nemška mistika (→3.2.1.2), ki je z M. Eckhartom postavila zahtevo, da k zadnjemu spoznanju, k presegajočemu, vodi le duhovno uboštvo. Do tega sklepa je prišel Eckhart s svojo, že omenjeno, mistično spekulacijo in življenjskim naukom '*stirb und werde*': »Ko umre stari človek, se rodi novi. Tedaj se božje bivanjsko dno zaroči s

---

<sup>38</sup> Zgodba o Pandorini skrinji je prisposoda grškega sveta, ki ne potrebuje več upanja. Grška boginja Pandora iz obdobja matriarhata je iz svojega vrča izlivala na zemljo vse hudo, toda vedno ga je zaprla takrat, ko bi iz njega izteklo še upanje. V vrču je bilo vse hudo razen upanja. Grki iz »klasične Grčije« so sprejeli Pandorino zlo, ne da bi pomislili, da hrani še nekaj dobrega. Prometejev brat Epimestej se je poročil s Pandoro, kljub temu da ga je brat svaril, naj tega ne stori. S Pandoro je Epimestej dobil tudi upanje.



človeškim kot kamen, ki teži k padanju, kot sonce, ki razsvetljuje zemljo, ko ni oblaka« (Eckhart 1995, 28). Eckhart pojasnjuje, kaj je *duhovno uboštvo*: So ljudje, ki mislijo, da so ubogi, ker živijo življenje askeze in zunanjih pobožnosti ter prosijo Boga, naj jim da nebesa. Toda - Bog se jih usmili! Ničesar ne razumejo. Duhovno ubog je tisti, ki ničesar noče, nič ne ve, nič nima. Niti tega noče, da bi mogel spolnjevati božjo voljo. Ne ve, da Bog v njem deluje, da nima v sebi prostora, kjer bi Bog deloval: *mistično ubog je tisti, ki je takšen, kot je bil, ko še ni bil*. S tem spoznanjem se človek vrača tja, kjer je bil, ko še ni bil - od tod človek teži k Bogu po svojem notranjem večnem bistvu (Eckhart 1995, 290). Eckhartovo teženje po Bogu je pravzaprav hrepenenje po neznanem, končnem, večnem.

Rajhman sledi Eckhartovi ideji, da mora človek 'umreti in šele potem postati': »Šele takrat, ko vse tvegamo, ko zapustimo okope svoje trdnjave in se podamo na plano brez zaščite, ko se približamo smrti na korak, tedaj smo zapustili svet in se podali v neznano osebno srečanje. Osebno postane nova kvaliteta, novo rojstvo, vstajenje« (Rajhman 1978m, 12). V popolnem zanikanju stvarnega, zunanjega sveta vidi Rajhman možnost prehoda k osebni, vendar je to mogoče le iz uboštva. Ko človek postane ubog pred Bogom, se zave svoje edine možnosti in ta edina možnost je upanje. 'Resničnost upanja zanj pomeni resničnost božjega bivanja.'

Ne glede, kaj v človeku vzpodbuja oziroma sploh pogojuje upanje, je Rajhman prepričan, da je krščansko upanje povezano z Bogom, transcenco, in nosi v sebi nadih smrti. Tako pa ob upanju ne moremo mimo eshatološkosti ali upanja v poslednjo skrivnost.

## 6.2 K poslednji skrivnosti ali (v) kaj smemo upati

Človek v svojem osebnem življenju doživlja vzpone in padce, njegovo popotovanje od detinstva in mladosti do zrele dobe in starosti je zaznamovano z različnim doživljanjem samega sebe, svoje okolice, sočloveka. Rajhman se loteva obravnave različnih obdobj človekovega življenja. Omenili smo že skrb za mlade (→ 4.3.2.6), ki ga vznemirjajo v sprejemanju svojih bivanjskih problemov, in v sprejemanju njihovega časnega poslanstva ter nalog v svetu. Posebej pa spregovori o starem človeku, ki se srečuje s svojimi 'starostnimi ugankami'. Starost je obdobje, ko človek izgublja telesne in duševne moči, ko začne obdobje spominov, ko ne zre več toliko v prihodnost. Ko življenje usiha, ne umira z njim vse, kar je v njem težilo k osmišljanju; ko telesne moči pojemajo, duhovna obzorja postajajo vse jasnejša in to je zorenje v zadnje človekove danosti, ko se počasi bliža neizbežnost smrti. Kljub temu spoznanju Rajhman v starčevskem pogledu vidi poseben sijaj, ki ga mladostni ne pozna, in ob tem spoznanju se vpraša: »Kakšen smisel naj bi imelo življenje, ki se izteka, in zahteva naposled zadnji odgovor?« (Rajhman 1981k, 102).

Vprašanje smisla v vseh življenjskih obdobjih pričakuje svoj odgovor, in starejši je človek, bolj išče odgovor v religiji. »Tipično za starostnika ne more biti vsesplošna slabost in nagnjenje k različnim boleznim, hiranje, temveč drugačno razmerje do sveta, ki bi ga mogli poimenovati 'distanciranost', občutek za razdaljo, oddaljenost. Z njo razumemo starostno razumevanje sveta, ki naposled ne more prinesiti kaj novega, temveč prinaša mirno sprejemanje bivanja in tiho pričakovanje, kaj vse bi mu moglo življenje še 'podariti'« (Rajhman 1981k, 105). Starostno življenjsko obdobje je še vedno dejavno in starostnik še vedno živi v svetu in s svetom. Da bi se človek spraševal o končnosti in iskal smisel svojega bivanja, pa ni nujno, da ostari. Starost je morda prav zaradi tiste umiritve in sprijaznenosti z življenjem takšnim, kot je, tisto obdobje človekovega življenja, ki se pogosteje ukvarja s preprostim vprašanjem: »Kaj bo po tem? ali (V) kaj smemo upati?« Tukaj moramo spregovoriti najprej o 'teologiji upanja', ki nam približa sodoben pogled na zadnje vprašanje, in ob pojmu samem omeniti najpomembnejšega avtorja, ki ga tudi sicer Rajhman velikokrat omenja, Jürgena Moltmanna.

Protestantski teolog J. Moltmann v svojem izvirnem delu *Theologie der Hoffnung* ali Teologija upanja postavlja tri teze, in sicer: 1. da je bistvo krščanstva njegova eshatološka naravnost; 2. temelj krščanske eshatologije je Kristusovo vstajenje kot zagotovilo obljube univerzalne Kristusove prihodnosti; 3. krščanstvo je dolžno oznaniti in prinesiti to neomajno upanje vsem ljudem, predvsem tistim, ki so brez vsakega upanja in živijo v brezupnih razmerah (navaja Sorč 1974, 137). *Theologie der Hoffnung* je nastala kot odgovor na *Princip Hoffnung* nemškega filozofa E. Blocha, ki govori o mnogih upanjih, ki si jih ustvarjamo, vendar ta upanja loči od upanja, ki je bilo človeštvu dano s Svetim pismom. Pomembno je, da v primerjavi s krščanskim upanjem Blochovo upanje ni transcendentno, ampak gre njegovo transcendentiranje v smeri prihodnosti in preseganja upanj (Sorč 1980, 1980, 136; Toth 1991, 63). Razlika med Moltmannovo teologijo upanja in Blochovo filozofijo upanja je v tem, da je Moltmann usmerjen v transcendenco, Bloch pa v glavnem posnema svetopisemske pojme in ideje, da bi na ta način prikazal človekovo umetniško ustvarjanje, ki je mogoče zaradi njegove odprtosti v prihodnost (Kozmus 2003, 211).

Za našo raziskavo je pomembna Moltmannova teologija upanja, saj moremo v njej prepoznati tudi Rajhmanovo stališče do te pomembne človekove razsežnosti. Če se vrnemo k Moltmannovim tezam, moremo ugotoviti, da je Rajhman praktično potrdil vse tri. Da je bistvo krščanstva njegova eshatološka naravnost, potrjuje Rajhmanova teološka misel, ki izvira iz vstajenja (→ 4.2.4) in ki v tragičnosti in trpljenju išče podobo križanega Boga. V temelju krščanske eshatologije, ki je Kristusovo vstajenje kot zagotovilo obljube univerzalne Kristusove prihodnosti, se kaže Rajhmanovo Božje okolje, ki je območje novega človeka, grešnika, vendar opravičenega in odrešenega (→ 4.2.3.2). In končno, kakor je po Moltmannu krščanstvo dolžno oznaniti in prinesiti to neomajno upanje vsem ljudem, predvsem tistim, ki so brez vsakega upanja in živijo v brezupnih razmerah, tako Rajhman nenehno opozarja na zatirane, ponižane in razžaljane, za katere je soodgovoren etični človek, še posebej tisti znotraj cerkvenega občestva (→ 4.3.2.3).

Nekako v tem smislu moremo razumeti Rajhmanovo teologijo upanja, ki jo preprosto razloži v uvodu v *Božje okolje v človeku*: »Človek današnjega časa je človek upanja. Zato vidimo po štirinajsti postaji še petnajsto, ki kakor da ne spada h križevemu potu.

Pove, da je križev pot trpljenja pot v radost, v zmago nad smrtjo, v večnost. Pove, da je človekov cilj onstran« (Rajhman 1996a, 5). Videti petnajsto postajo zanj pomeni verovati, in to verovati v vstajenje, tudi vstajenje človeka. Zato je upanje »korak od končnega k neskončnemu, od minljivega k večnemu, od človeka k Bogu« (prav tam, 10). Tudi v sodobni teologiji velja upanje kot bistveno razpoznavno znamenje vere, kot njena dejavna gonilna sila. Pri tem razumemo, da je krščansko upanje vesoljno, saj »ima pred očmi rešitev vsega sveta in celotne zgodovine, preteklosti, sedanjosti in prihodnosti: vse to bo rešeno s tem, da bo pritegnjeno v večno življenje Boga samega« (Balthasar 1986, 43). Rajhman nas hote ali nehote pritegne s svojim prepričljivim pogledom v prihodnost, ki vabi v življenje v Bogu: »Nikoli ne veš, ali si vernik v življenju, ali tvoja vera spreminja tvoje življenje. Zaslutiš le tedaj, če s svojo ponižnostjo priznavaš, da si ne-veren, ker tvoje življenje ni po evangeliju, ker še vedno nisi razumel, da je božja pravičnost božje usmiljenje, ker še vedno ne ljubiš tistih, ki so se 'izgubili', pa so prav zato Bogu bližji kakor tisti, ki se niso nikoli od njega ločili, ker še vedno nisi razumel božje 'logike', poigravaš pa se s svojo. Ko vse to veš, si gotovo v svoji ne-veri, bližje veri, bližje Bogu. Takšnega te Bog hoče imeti« (Rajhman 1996a, 81)! Takšno življenje oziroma spoznanje more v človeku vzbuditi upanje, saj daje možnost tudi tistim, ki so oddaljeni, izgubljeni, ponižani, razžaljeni, trpeči, zapostavljeni ...

### 6.3 Človek – etično bitje

O etičnosti smo spregovorili doslej v več poglavjih, in sicer že uvodu, ko smo omenili krizo tradicionalnih vrednot, ob kateri se sodobni človek ne more več odločati po svojih etičnih normah (→ 1.4.3). Tudi v enakopravnem človekovem partnerstvu z Bogom v odnosu do sveta je človek zaradi etičnosti odgovoren za svoja dejanja (→ 2.4.4). Etična naravnost ga spremlja v prizadevanjih, da bi z delom dosegel popolnost (→ 3.3.3). Tudi človek, ki ga je oblikovalo 'sveto', je redno človek z visoko etično ravni, pa naj živi v krščanskem ali nekrščanskem verskem okolju (→ 3.3.4.1). Nekaterim je etika celo ovira razuma (Russel), zaradi katere človek ne more prodreti v zadnje bivanjske globine (→ 3.5). Celotna človekova govorica je največkrat merilo njegove etične zavesti (→ 3.6.1). Tako skozi celo našo raziskavo naletimo na vprašanje etičnosti, s katero je pogojen človek in nesporna bi bila ugotovitev, da se človek prav zaradi svoje etične naravnosti razlikuje od vseh drugih ustvarjenih bitij.

Kot smo omenili na začetku tega poglavja, je človekova bit, so njene zmožnosti, njena dejavnost, njeni nagibi zajeti in zbrani po določujoči in prevladujoči etični vrednoti. Etičnost je tista človekova kategorija, ki usmerja njegovo vest, s katero more uravnati to, kar je v njegovih odločitvah dopustno in kaj ne sodi v človeka vredno življenje. Rajhman predpostavlja človeka kot etično bitje, ki ne more zanikati te svoje pogojenosti. »Z zavestjo odgovornosti se rodi in ta zavest ga spremlja do smrti. V vsaki družbi, v vsaki civilizaciji in kulturi, v vseh časih je bila zavest odgovornosti za dejanja vtkana v ves družbeni sistem. Ob tem pa je bila ta zavest še potencirana takrat, ko je bil človek postavljen pred izbiro boljšega in samo dobrega, ko je bil postavljen v položaj, v katerem je bilo treba 'izgubiti življenje' (Mt 16,25), čeprav ni bilo vedno jasno, da ga bo prav zato tudi 'dobil'« (Rajhman 1980i, 35).

Ob vprašanju etičnosti nakaže štiri temeljne probleme človekovega bivanja, in sicer:

- človek kot etično bitje se zaveda svoje odgovornosti;
- človek kot zgodovinsko bitje je vpet v določeno civilizacijsko in kulturno okolje;
- človek kot družbeno bitje je postavljen pred izbiro, ki že kaže tudi na obstoj njegove svobodne volje, in slednjič,
- človek je postavljen pred dejstvo končnega, smrti.

V možnosti svobodne izbire parafrazira evangeljsko sporočilo hoje za Kristusom (Mt 10,39) in skupaj z zahtevo ljubezni do bližnjega opozori na radikalnost krščanstva, ki potrjuje bivanjsko resničnost Absolutnega, kar zlije v krščansko vizijo človeka (Rajhman 1980i, 35). Krščanska vizija predvideva etično normo človeka, ki je sicer v različnih zgodovinskih obdobjih bila kdaj tudi vprašljiva. Radikalna zahteva 'iz vsega srca' ljubiti bližnjega, predpostavlja odnos človeka do sočloveka in hkrati do Absolutnega, do Boga. V kontekstu evangeljske zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega (Mt 5,23) skupaj z evangelistom poudarja: »Ne moreš k Bogu, če se nisi poprej spravil z bratom« (1980f, 307). Tako poseže v človekovo najglobljo zavest odgovornosti, ki je sestavni del človekove biti. Ko H. O. Pesch govori o eshatološki strukturi milosti, poudarja, da nič, kar smo storili dobrega, ni bilo storjeno zaman in ker nič na svetu ni storjeno zastonj, nismo oproščeni odgovornosti. Na tem temelji krščanska etika (Pesch 408).

Jezus je prvenstvo ljubezni do bližnjega postavil pred daritev Boga: »Pojdite in se poučite, kaj se pravi: Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 9,13). /.../ »ljubiti bližnjega kakor samega sebe - /je/ več kakor vse žgalne in druge daritve« (Mr 12,32-33). Vendar Rajhman dopušča možnost, da zahteve, *delaj dobro, ogibaj se hudega*, ki je skupna zahteva človeštva, ni vedno mogoče uresničevati (Rajhman 1980f, 304), predvsem ko je človek izpostavljen novim nenadnim odločitvam in v kritičnih situacijah ravna etično. Zato etičnost ni neki abstraktni pojem, ampak se človek z njo sreča vedno v nekem konkretnem položaju<sup>39</sup> in ker »so etične situacije smiselne, drugače bi se v njih ne

---

<sup>39</sup> Krščanski vidik po etičnih zahtevah potrjuje tudi razmišljanje akademika Jožeta Krašovca o vrednotah: »Prerez vseh pogledov skozi zgodovino človeštva kaže, da je o vrednotah mogoče zares ustrezno govoriti v ožjem smislu v razmerju do temeljnih imperativov človeške narave: čut za dobro in čut za pravičnost. To je tisto, kar spominja na človekov prvinski čut po brezpogojnem, oziroma na absolutni etični imperativ. V tem se kažeza neizpodbitna etično-metafizična tendenca življenja in soglasje med bitjo in smislom. Odločitev za dobro in pravično ter zavračanje slabega in krivičnega človeka absolutno zavezuje. Iz tega brezpogojnega bivanjskega jedra je mogoče izvajati različne vrste vrednot na osebni in družbeni ravni; v večini civilizacij in religij sestavljajo samo jedro vrednostnega sistema: vrednota življenja, glas vesti, potreba po pravičnosti, osebno dostojanstvo, osebna in narodna identiteta, čut za svobodo, sočutje do šibkega, pomen človeškega dela, osebna lastnina, trpljenje kot sredstvo osebnega očiščevanja - *per aspera ad astra*, v krščanstvu križ itn. Nekatere od teh morda niso več zadeva neposrednega vida, zato je za njihovo sprejetje potrebna večja mera življenjske izkušnje. Pot do vrednot v družbi vodi prek priznanih vrednot na osebni ravni. Če brezpogojnost nravno dobrega vključuje vidike, kot so ljubezen, požrtvovalnost, zvestoba itn., po notranjem čutu veljajo na osebni in družbeni ravni: kdor ljubi mater, najbrž ljubi tudi domovino. Ljubezen do domovine pa ni samoumevna pri človeku z zlomljenim osebnim jedrom. Ljubezen in zvestoba na splošno veljata kot najvišja ideala, toda v vsaki družbi se najbolj očitno manifestirata v družinskih razmerjih. Nič čudnega torej, če v vseh civilizacijah družina pada med temeljne vrednote«

srečeval, lahko iz tega sklepamo, da je smisel za etično ravnanje človeku prirojen, in sicer tako, da njega samega presega, ga oblikuje, mu daje v kategoričnem imperativu svoj 'ukaz'. Seveda se srečujemo tudi z nasprotnimi pojavi, ki zanikajo trditev o etičnem človeku in s tem tudi trditev o njegovem nastanku« (Rajhman 1980i, 36). Po Teilhardu de Chardinu je možno tako imenovano iznakaženje človeka v nasprotni pojav – v neetičnega človeka. Čeprav ne verjame v konec sveta, tudi ne verjame, da bi sodobni totalitarizmi mogli izničiti etičnega človeka. Rajhman izpostavlja Teilhardovo trditev o človekovi usmerjenosti v prihodnost. »Človek je nezamenljiv. Naj bo torej napoved še tako neverjetna, dejstvo je, da mora to bitje ne samo nujno temveč tudi kar nepogrešljivo nekam dospeti« (Teilhard de Chardin 1978, 228). To pomeni, tudi po Rajhmanu, zavrnitev konca sveta in tudi upoštevanje človekove etične naravnosti k Dobremu, ki usmerja človekova dejanja, da more »krmariti med dobrim in zlim v smeri Resnice in Dobrete« (Rajhman 1980i, 37).

### ***6.3.1 Božje otroštvo kot človekov novi odnos z Bogom***

Če človekova naravnost k dobremu uravnava njegove etične odločitve, se zavest o smislu življenja nujno dotika zavesti o načinu življenja, da bi ta smisel mogel doseči. Tukaj ponovno naletimo na vprašanja o zadnjih danostih človekovega bivanja. Če naj človek živi svojo etičnost, ki mu je prirojena, se mora vedno znova spraševati: Kako naj živim, da bom človek človeku? Kaj je pravzaprav človek? Kako naj živim svojo človeškost? (Rajhman 1981r, 204). Odgovore na ta vprašanja Rajhman ponuja v Kristusu in razodetju, tako pa moremo reči, da črpa iz teološke antropologije.

S Kristusom se človek še vedno srečuje izkustveno in to še posebej v zahodni civilizaciji. Ta je sprejela izkustvo pojava Boga, ki je postal človek, da bi človek res postal božji. Vendar opozarja, da se dvatisočletna zahodna civilizacija, ki je ponujala krščansko pojmovanje človeka in njegovega jedra, vedno bolj odvrta od tega Boga v svet znanosti in ponuja neke druge odgovore. Tako se dotakne sekularizacije današnje Evrope, o kateri govori tudi V. Grmič, da ji je izpostavljen sedanji človek kot zgodovinsko bitje. S tem se potrjuje predpostavka, da ima človek svojo zgodovino, svoj

---

(<http://www.prihodnost-slovenije.si/up-rs/ps.nsf/krf/52F5CED597F5179DC1256E940046C55A?OpenDocument> – 04.06.2008).

razvoj, ki ga določa njegova ustvarjalna dejavnost. Ta razvoj je tako odločilen, da v nekem smislu celo posega v človekovo naravo in jo oblikuje ter spreminja, saj je človek bitje, ki živi v družbi, v določenem zgodovinskem obdobju, ki je torej globoko družbeno in zgodovinsko bitje. To so naravna spoznanja, ki jih potrjuje tudi božje razodetje, ko govori o človekovi bogopodobnosti in o njegovem ustvarjalnem poslanstvu na zemlji (Grmič 1975, 269). Vsa ta spoznanja so potrebna, da more človek presoditi tudi zadnji smisel, namreč, kaj je namen celotnega bivanja človeka na zemlji in njegov končni smisel. S stvarjenjem je Bog poklical človeka v bivanje, kar določa človekov položaj ustvarjenosti, ki nujno vključuje tudi poklicanost v nadstvarjenjsko razsežnost. Z opravičenjem, ki pomeni preustvarjenje ali novo stvarjenje, pa človek stopi v novi odnos. Tega Bog vzpostavlja s tem, da nam na novo odpušča, spremeni naše stanje odtujenosti in grešnosti ter nas postavlja v novo stanje božjih ljubljencev. »Prav ta odnos opredeljuje naše bitje tako, da smo Božji otroci. Če je torej po stvarjenju človeka temeljna oblika bogopodobnost, potem je po odrešenju njegovo preustvarjeno stanje Božje otroštvo« (Lah 2003, 344).

V tem 'novem stanju' se človek v vsakdanjih kritičnih situacijah znajde pred problemi, ki jih mora sam reševati in se odločati po etičnih kriterijih. Rajhman celo sprašuje: »Ali vas ni še nikoli vznevoljila misel o božjem otroštvu? Biti tudi takrat otrok, ko si odrasel, je nekaj, kar ni v skladu s človekovo naravo« (Rajhman 1996a, 29). Vendar nadaljuje in ponuja odgovor: »Odgovor je Jezus. O njem trdijo, da je bil svoboden človek, in da je oznanjal svobodo, čeprav je imel Očeta in je sprejemal njegove zapovedi in jih uresničeval. Tudi na Oljski gori, tudi na križu /.../ Paradoks svobode in otroštva /.../ Dokler ne bom razumel evangeljskega sporočila o svobodi, ki se skriva pod plaščem božjega otroštva, tako dolgo bom stal le na pragu božjega kraljestva« (prav tam, 30). Korak čez prag božjega kraljestva pa človeku pomeni prav spoznanje in sprejetje novega odnosa, ki je odnos božjih otrok in udeležba pri sinovstvu Jezusa Kristusa, z njim pa se kaže novo življenje v občestvu s Kristusom.



### 6.3.1.1 *Novi odnos v Kristusu ali kristocentričnost*

Pri Rajhmanu moremo govoriti o izraziti kristološki usmerjenosti, saj od povsem prvih zapisov dalje poudarja hojo za Kristusom, nadaljuje pa jo v svojih duhovnih spisih, zahteva jo v pastoralnih gradivih, z njo se sooča v mističnih tekstih. Hoja za Kristusom je izraz človekovega odnosa, ko ta sprejme klic, s katerim ga Kristus poveže s svojim življenjem. V zgodovini krščanstva je imela ta hoja različne naglase, in sicer: lahko je upodabljanje samega sebe po Bogu v Kristusu, lahko je posnemanje Kristusovega zunanjega življenja z viškom v mučeništvu, so-življenje s Kristusom v gibanjih krščanskega uboštva itd. V sodobni teologiji se hoja za Kristusom močno povezuje z blagari, posebno z vprašanjem, kako jih uskladiti s kristjanovo povezanostjo v družbeno-zgodovinsko delo (Truhlar 1974, 201). V antropološkem pomenu pa hoja za Kristusom pomeni Kristusovo povabilo človeku, da ga posnema in stopi v otroški odnos do Boga Očeta, ki je usmiljen in blizu; s posnemanjem njega pa mora biti človek velikodušen in razpoložljiv do vseh ljudi. Samo zato, ker Jezus imenuje Boga Oče, morejo tisti, ki hodijo za njim, Boga imenovati Oče (Lah 2003, 347). Rajhman pravi, da »Hoja za Kristusom ni nič drugega kot spolnjevanje evangelija v življenju /.../ Tu se rodi upanje: Bog hodi z menoj, On me ne zapusti, on je moja moč« (Rajhman 1996a, 34). Ta moč se kaže v sposobnosti, da človek najde človeka prek Kristusa in v tem kontekstu je mogoče razumeti dejstvo odrešenja, kakor ga razlaga tudi Ladaria: »Zgodovina človeštva je odrešenjska zgodovina v tem pomenu, da so vsi ljudje pod Kristusovim vplivanjem in v Kristusovo slavo poklicani k zedinjenju s križanim in poveličanim Kristusom« (Ladaria 1999,2).

Poglejmo, kako Rajhman razume kristološkost: V teološki razlagi izvora človeka sta metoda in objekt raziskovanja človek in šele od človeka, ki ga teologija pozna ali naj bi ga poznala, more napredovati na poti k Bogu. Omenili smo že, da Rajhman govori o inkarnaciji in inhumanizaciji Boga (→ 2.1). Izraz sam uporabi, da bi s tem poudaril »še močnejšo božjo voljo, da se razodene v človeku, če govorimo o 'syntabasis', o božjem ponižanju, ne pa o nasprotnem procesu. Že samo to dejstvo kaže, da je dejansko mogoče iskati Boga le preko človeka, nikakor pa ne zunaj njega /.../ tako je mogoče tudi v krščanstvu, ki je nastalo iz 'Jezusove stvari', se pravi iz srečanja človeka z Bogom, najti izkustveno pot k Bogu« (Rajhman 1978d, 58).

Rajhman se v svojem iskanju božjega kraljestva in Boga vse čas poslužuje 'Jezusove stvari', ki je središčno oznanilo vere: Jezus Kristus, ki se je učlovečil, trpel, vstal od mrtvih in bil poveličan – postal Odrešenik. »Vera v Jezusovo vstajenje trdi, da je Bog ustvaril vse po Kristusu ter da je vse naravnano nanj in ima v njem svoj obstoj. Odrešenje je smisel vse zgodovine /.../ Kristusov pomen in gospostvo ne velja le za odrešenje v najožjem pomenu besede, ampak se razteza na vso resničnost v njeni perspektivi, torej vse do stvarjenja, kot v njeni prihodnji viziji, vse do poslednje dovršitve /.../ Pogled na enoto stvarjenja in odrešenja, utemeljen v Novi zavezi, je prisoten vse od najstarejšega krščanskega izročila /.../ Medsebojna odvisnost in naravnost stvarjenja in odrešenja zagotavlja vero v enost Boga in dobrost vsega ustvarjenega sveta« (PDT, 222-3). Skrivnost odrešenja je bila vedno v zgodovini in človeškem razumevanju skrivnost, in to skrivnost vere. Vendar je to skrivnost, kakor piše Janez Pavel II., popolnoma razodel človeku sam Jezus Kristus v zapovedi ljubezni: »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če ni v njem ljubezni, če ne najde ljubezni, če ljubezni ne izkusi in si je ne prisvoji, skratka, če ljubezni ni deležen. Prav zaradi tega šele Kristus Odrešenik /.../ popolnoma razodene človeka, človeku.« (RH 10).

Ko se Rajhman sprašuje, kaj je pravzaprav človek, iz tega vprašanja logično nadaljuje, kako naj živim svojo človeškost, za kakšno obliko človeškosti naj se odločim (Rajhman 1981a, 204). Človek se mora odločiti za tisto etično, kar je v njem in hote ali nehote se odloča za dobro. Zaveda se zapovedi ljubezni »Ljubezen je velika beseda. Z njo se začnjenja, z njo umira svet, če nanjo pozablja. Ljubezen mora živeti, da se uresniči evangelij ljubezni« (Rajhman 1996a, 72). Kakor Janez Pavel II. tudi on postavi svet brez ljubezni za nekaj, kar ne more živeti, kar ne more uresničiti človeka kot človeka, in poudarek daje na evangeliju ljubezni. Človek lahko živi svojo človeškost samo v evangeliju ljubezni, in z zavestjo etičnega v hoji za Kristusom, pri čemer je v polnosti deležen božje ljubezni.

Rajhman poudarja kristocentričnost, ki je vidna v koncilskih dokumentih, po katerih je Kristus »cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njegovih

teženj« (CS 45). Izpostavlja stavek, v katerem je mogoče prepoznati zgodovinskega Kristusa, povezanega s Kristusom naše vere: »Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22). Poklicanost človeka k ljubezni in hoji za Kristusom ob spoštovanju moralnih načel človeka vrača znova v območje božjega, k ljubezni do Boga in do bližnjega. In ljubezen do Boga se razodeva v ljubezni do bližnjega, kar je izpostavil koncil in kar so poudarjali tudi vsi slovenski pokoncilski teologi. Gre za izrazit pokoncilski 'horizontalizem' radikalne naravnosti do človeka, pri čemer ni mogoče razlikovati med dejavnostjo človeka in njegovim religioznim izkustvom, obe dejansko pomenita enoto, soodvisnost (Rajhman 1979b, 13-4). Med slovenskimi pokoncilskimi teologi je zapustil močan pečat Vladimir Truhlar, ki je v svoji *Hoji za Kristusom* zapisal: »Svet je dejansko prostor, ki ga je Bog dal človeku, da bi v njem odkrival in razvijal – med drugim – tudi svoje religiozno izkustvo. Le v svetu obstaja tisti 'ti', ki ga mora človek odkriti, če hoče najti samega sebe, svojo osebno sredo in po njej ter v njej absolutno – v krščanstvu: Kristusa« (Truhlar 1978, 15). V. Grmič pa k temu dodaja: »Jezus Kristus je razodetje božje ljubezni in poziv k ljubezni, razodetje božjega usmiljenja in poziv k usmiljenju, razodetje božjega odpuščanja in poziv k odpuščanju /.../ Jezus Kristus pomeni človekovo sedanost in njegovo upanje za prihodnost« (Grmič 1980, 19).

Kristusa je mogoče posnemati, se pravi, hoditi za njim, le tedaj, če iščemo človeka, in v njem, ki živi v svetu, odkrivamo Kristusa. Rajhman poudarja, da nikakor »ni mogoče izključiti sveta, saj bi to pomenilo, da smo okrnili celoto Kristusovega bogočloveškega bivanja na zemlji /.../ Iz tega izhaja, da se človek srečuje v izkustveni hoji za Kristusom s 'personalističnim' Bogom, s predstavo Boga, ki je oseba, in da je Bog-oseba v odnosu s človekom-osebo, katerega je ogovoril in želi njegov odgovor« (Rajhman 1979b, 14).

Če je človek-oseba etično bitje, ki je nenehno v odnosu, je mogoče prek etične zavesti razumeti človekov odnos do sveta na eni strani in do Boga na drugi. Človek, ki živi v svetu, je občutljiv na krivice tega sveta, bodisi da gre za osebne ali družbene, v zadnjem času še posebej »krivice globalnih razsežnosti«. Sprašuje se: »Zakaj Bog dopusti, da ljudje trpijo?« O Rajhmanovem odnosu do krivic v svetu smo že govorili (→ 4.5.4) in ugotavljali, da je bil občutljiv na te krivice. Ob človekovi odrešenosti se je spraševal o

smislu trpljenja (→ 4.2.3) in spregovoril o norosti križa (→ 4.2.3.1), zato ob človekovi etičnosti in njegovem novem odnosu z Bogom v Kristusu spomnimo na njegov odnos do trpljenja v eshatološki luči.

### **6.3.2 Smisel trpljenja v upanju**

Kršćanstvo sprejema smrt na križu kot prihod eshatološkega božjega kraljestva in v križu Jezusa Kristusa vidi človeški obraz božje ljubezni. Smrt kot zadnja posledica zla pomeni odrešenje za vse ljudi. Vendar je pot do odrešenja v človekovih očeh tlakovana z nešteti vprašanji, predvsem se sprašuje o smislu trpljenja. Zato se Rajhman vedno znova ustavlja ob trpljenju, ki spremlja človeka v različnih položajih.<sup>40</sup> Ob soočanju s trpljenjem človek velikokrat zaide v dvom, vpraša se, zakaj Bog dopušča trpljenje nedolžnih. Odgovoriti skuša na vprašanje o razlogih za trpljenje, vendar priznava, da so le-ti globlji od same razlage evangelija in da nad njimi vedno ostaja tančica skrivnostnosti: »Tudi Kristus ni prinesel odgovora, temveč je sam postal odgovor. Če je v grški tragediji protagonist samo človek, je v kalvarijski drami protagonist Bog, odgovora pa ni najti niti v tej enkratni drami Boga in človeka« (Rajhman 1981a, 198). Kristus na križu je trpeči Bog in človek se v svojem trpljenju srečuje z nesmiselom: če je rojen za trpljenje, je rojen za nesmisel. Rajhman zavrača tak odgovor, saj ga tudi sicer ne more dati človek, ki veruje.

---

<sup>40</sup> Bežen prikaz biografskih podatkov daje slutiti, da je vse njegovo življenje bilo zaznamovano s trpljenjem take ali drugačne vrste. Rojen 1924 v učiteljski družini v Sromlju, kamor je bil oče premeščen iz Ljubljane zaradi političnega delovanja. Že v zgodnjem otroštvu, ko je bil star 4 leta, mu je umrla mati na porodu najmlajše hčerke; oče se je s štirimi otroki preselil v Celje, kjer jih je doletela 2. svetovna vojna. Že takoj z drugim transportom iz Maribora je 10. junija 1941 družina bila izseljena v Srbijo, kjer je v Nišu našla zatočišče pri družini pravoslavnega prote; tam je Jože dokončal gimnazijo in se zaposlil kot uslužbenec na železnici. Po vojni so se vrnil v Celje, kjer jih je čakal razdejan dom in kmalu, leta 1947, je v čudnih okoliščinah umrl njegov starejši brat. Odločitev za študij slavistike in nato teologije je bila gotovo pod vplivom očeta intelektualca, zavednega narodnjaka in globoko vernega človeka. Življenje v prvih letih kaplanovanja je zaznamovalo preganjanje – povojna slovenska oblast ga je leta 1957 obsodila in zaprla, ker naj bi bil slabo govoril o Titu, v resnici pa je šlo za takratne politične spletke in revanšizem, ker je zavrnil sodelovanje z UDBO. Sledil je ponoven vpis na ljubljansko univerzo in leta študija ob duhovniški službi, dosegel je dva doktorska naziva in bil duhovni vodja mariborskega bogoslovja. Cerkvene razmere konec sedemdesetih let so ga, zaradi njegove dolgoletne povezanosti z naslovnim škofom V. Grmičem in njunim gledanjem na takratne cerkvene in družbene razmere, pahnil v osamo, kjer je nadaljeval z raziskovalnim delom. Vseskozi ga je spremljala bolezen. Že vse življenje zelo kratkoviden je zaradi katarakte izgubil oko, vendar je z enim očesom še nadaljeval s pisanjem; možganska kap leta 1984 in srčni infarkt leta 1996 sta močno zamajala njegovo zdravje in njegova smrt leta 1998 je prekinila njegovo ustvarjalno delo. Vse osebne tegobe, ki so ga spremljale v življenju, in občutljivost za krivice drugih ljudi je vdano prenašal ter svoj izhod iskal v mistični duhovnosti, vendar vedno odprt do sveta in ljudi.

Kakšen smisel naj bi imelo trpljenje? Rajhman ponuja 'božji odgovor človeku': *Šele v trpljenju začuti človek Božjo navzočnost*. Najgloblje izkustvo Boga doživlja človek v trpljenju. Tu mu je Bog tudi najbližje: »Kristjanova vera temelji na božjem trpljenju. Šele takrat ko kristjan sprejme trpljenje, razume božjo skrivnost, dojame božjo neizrekljivost, božjo neizmerljivost. Vse, kar je doslej vedel o svoji veri, je bilo jecljanje. Bog se mu odkrije v njegovem trpljenju. Ali ni čas trpljenja tudi čas božjega obiskanja?« (Rajhman 1996a, 14). Tako predstavi smisel trpljenja, ki je lahko na eni strani kot pohujšanje nad Bogom in njegovim obstojem, na drugi strani pa je trpljenje izraz prav tiste nemoči, ki človeka sili k iskanju smisla življenja in s tem lahko tudi že iskanju Boga (KKC 1501). Zdi se, da se ob trpljenju človeku ponujata samo dve možni izbiri: sprejetje Kristusovega križa, ožarjenega s svetlobo velikonočnega jutra ali pa pot ravnodušnosti in nihilizma (Krašovec 2000, 360).

Rajhman dopušča obe možnosti, in sicer: za človeka je odločilna njegova pripravljenost, da ne neha ljubiti, saj bi tako bila božja odsotnost iz njegovega življenja dokončna. Če ne neha ljubiti (se žrtvovati), se 'nekega dne' odpre božjemu odgovoru, ki pa ni odgovor v smislu našega človeškega razumevanja, temveč je še vedno le molk. Toda prav ta molk je božja beseda, ki jo zazna človek v svojih globinah; na površju je ne more z rokami doseči, doseže jo z notranjimi čuti. Ta božja beseda se mu razodene kot božje usmiljenje, saj je naposled ves smisel človekovega bivanja zajet v tej besedi (Rajhman 1981a, 200). Ko človek spoznava Boga v njegovem molku »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil!« (Mt 27,46), se nujno spremeni njegov odnos do vere. Lahko da bo nehal verovati v božje usmiljenje ali bo svoje razumevanje usmiljenja spremenil v neusmiljenje. S tem pa bo postal nesposoben za usmiljenje do sočloveka. V tem vidi Rajhman nevarnost, ki preti človeku v njegovem trpljenju, če ga ne spremlja zavest, da je krščanska vera osnovana na paradoksu, na nečem, česar ni mogoče dokazati iz narave in zgodovine: ne vidim a verujem. Verujoči človek ima upanje, da bo nekoč tudi njegovo trpljenje onkraj časa in prostora osmišljeno. Kakor se je Kristusovo trpljenje in smrt dovršilo v njegovem vstajenju, tako bo trpeči človek nekoč deležen mnogo večjega veselja in radosti, kakor je minljivo trpljenje. Apostol Pavel tolaži trpeče, da se trpljenje sedanjega časa nikakor ne more primerjati s slavo, ki je bo človek deležen od Boga (Rim 8,18). Tako moremo ob Kristusovem križu, ki je sam po sebi nesmiseln, vendar

ima sam v sebi dovršitev v Kristusovem vstajenju, upati, da bo tudi človeško trpljenje osmišljeno, ko bo človek pridružen slavi vstajenja.

#### **6.4. Življenje ima smisel tudi v smrti**

Trpljenje je človekovo osebno doživetje, zato je tudi najprej doživetje Boga. Človek svojega trpljenja nikoli ne bi mogel doživeti tako radikalno, kot ga je doživel Kristus in ta enkratna »groza« popolne zapuščenosti se ne more več ponoviti prav zaradi enkratnosti Kristusovega odrešenja. »Nihče ni zapuščen vse od takrat, ko je bil Bog zapuščen na križu. To je vstajenjska resnica današnjega človeka. Ve, da ima življenje smisel tudi v smrti« (Rajhman 1996,17). Človekovo iskanje smisla in prizadevanje za lepše onostransko življenje je kakor rdeča nit skozi različne Rajhmanove razprave, tako da moremo našo raziskavo skleniti s poglavjem o njegovi eshatologiji. Beseda sama označuje nauk o poslednjih rečeh in je prevod grške besede *ta eshata*, ki lahko pomeni poslednje dogodke ali poslednje čase; dogodke ob koncu človeškega življenja, beseda 'poslednji' pa naj bi pomenila predvsem mejo, vrh, konec: ne gre le za dogodke ob koncu človeškega življenja, ampak predvsem za pojmovanje, da so ti dogodki cilj, dopolnitev človeškega življenja (Sorč 1997,12). O teh dogodkih ob dopolnitvi je vse življenje razmišljal teolog Rajhman.

Dopolnitev nastopi ob smrti, ki jo poimenuje 'dokončnost zadnjega slovesa': »Nekoč se bom moral za vedno posloviti. Ko je slovo spomin, je tudi opomin: vsak dan se moraš trgati iz navezanosti, iz sebične, ozkosrčne predanosti stvarim, minljivosti, da bi rasel v notranjem človeku, ki je navezan na neminljivo, ki ga minljivost ne prizadene, pa čeprav bo delal še vedno z vsemi močmi za lepšo podobo sveta.« Človek tega ne more razumeti, če bi mogel, bi bil že 'onstran'. Zato človeka postavi pred radikalno resnico: »Smrt je dokončnost, odhod v neznano, odhod v pozabljenje, srečanje z zadnjo življenjsko uganko. Končno je smrt zadnja ločitev, poslednje slovo. Po tem slovesu ni več slovesa,« vendar je to ločitev doživljal tudi Jezus! Zato za človeka poslednje slovo ni brez upanja: »Zadnja ločitev ni zadnja, je le prva v novem redu spoznanj. Kadarkoli je Gospod govoril o svoji smrti, je vedno dodajal: 'In tretji dan bom vstal!'« Ločitev nenadoma ni več uganka, ampak naenkrat postane preprosta: »Sedaj vem, da ni ločitev, da so zgolj slovesa, ki nas očiščujejo, nas prebujajo, nam kličejo v zavest končnost,

hkrati pa pojejo večno pesem o srečanju z Bogom« (Rajhman 1996a, 52-3). Človek v takšni veri se ne boji več smrti, saj upa v poslednje srečanje, morda celo hrepeni po zadnjem spoznanju.

Treba je poudariti, da se Rajhmanovo hrepenenje po »onstran« navezuje najprej po človekovi uresničitvi v »tostran«, ki predstavlja živeti za drugega in mu pomagati v njegovih vsakodnevnih stiskah in potrebah. »Nisem umetnik. Sem le človek, ki trpi in hoče najti svojo podobo v trpljenju današnjega človeka. Kristus, ubogi smo... Vsak nosi svojo podobo križa. Vsak jo doživlja v sebi in ve, da je neponovljiva, enkratna, največja, najtežja« (Rajhman, 1996, 15). Ko se zaveda svoje podobe križa, ob njo postavlja podobo Križanega in z njim podobo trpečega v sočloveku. Takrat je njegov križ neznatn.

Mogli bi reči, da je bistvo Rajhmanovega odnosa med Bogom in človekom zajeto v njegovem eshatološkem spoznanju. Za človeka na koncu ostaja najpomembnejše vprašanje: »Kako daleč sem prodrl v 'neznano deželo' božjega kraljestva? In kako daleč sem vanjo pomagal drugim?« V odgovoru na ti dve vprašanji se zrcali Rajhmanova preprosta, vendar globoka teologija:

»Ne obstaja 'onstran' brez 'tostran', ne obstaja večnost brez našega minljivega življenja. Ne more biti božje kraljestvo le onstran, ne da bi onstran poseglo v tostran. In vendar je vsa njegova resničnost v onstran, v Bogu /.../ Vanjo more vstopiti le tisti, ki je v najmanjših tega sveta našel Kristusa /.../ Skrivnost 'onstran' obstaja samo za tistega, ki jo priznava 'tostran': v služenju bratom in sestram v stiski, pa naj bo ta stiska še tako neznatna« (prav tam, 86).

## 6.5 Sklepna ugotovitev

Ko govorimo o Rajhmanovem odnosu do človekovega upanja k poslednji skrivnosti, ugotavljamo, da se njegov človek zaveda svoje odgovornosti za soustvarjanje sveta, in zato upa v boljši svet; pa tudi takrat, ko je popolnoma na dnu svoje materialne ali duhovne biti, ga edino upanje ohranja pri življenju ter mu daje moč za bivanje. Rajhman

je prepričan, da lahko ima upanje različne stopnje in če človek ne more živeti brez upanja, potem si mora prizadevati, če naj bi uresničil svoje življenje, da živi iz upanja. Bistvo človekovega upanja je njegovo pričakovanje po prerojenju oziroma po Odrešeniku, po nekom, ki bi človeka rešil uboštva, tragičnosti, zla in smrti. Zato je upanje v odrešenje splošno človeški občutek, ki ni značilen samo za kristjane, temveč za vse človeštvo. Zaradi svoje etične odgovornosti človek sprejme delo 'za ta svet' in s tem odgovornost za drugega, za sočloveka, pri čemer verjame oziroma upa, da je njegova dejavnost potrebna in bo z njo dosegel boljše življenje. Ne glede, kaj v človeku vzpodbuja oziroma sploh pogojuje upanje, je Rajhman prepričan, da je krščansko upanje povezano z Bogom, transcendo in nosi v sebi nadih smrti. Tako pa ob upanju ne moremo mimo eshatološkosti ali upanja v poslednjo skrivnost.

Da je bistvo krščanstva njegova eshatološka naravnost, potrjuje Rajhmanova teološka misel, ki izvira iz vstajenja, in ki v tragičnosti in trpljenju išče podobo križanega Boga. V temelju krščanske eshatologije, ki je Kristusovo vstajenje kot zagotovilo obljube univerzalne Kristusove prihodnosti, se kaže Rajhmanovo Božje okolje, ki je območje novega človeka, grešnika, vendar opravičenega in odrešenega. Kakor je po teologu upanja Moltmannu krščanstvo dolžno oznaniti in prinesiti neomajno upanje vsem ljudem, predvsem tistim, ki so brez vsakega upanja in živijo v brezupnih razmerah, tako Rajhman nenehno opozarja na zatirane, ponižane in razžaljane, za katere je soodgovoren etični človek, še posebej tisti znotraj cerkvenega občestva.

Zaradi etične pogojenosti si Rajhmanov človek prizadeva razumeti evangeljsko sporočilo o svobodi, ki se skriva pod plaščem božjega otroštva. Sprejetje božjega otroštva pa pomeni prav spoznanje in sprejetje novega odnosa, ki je odnos božjih otrok in udeležba pri sinovstvu Jezusa Kristusa ter novo življenje v občestvu s Kristusom. Kristusov križ je človeku simbol upanja v vstajenje in Rajhmanovo vero v poslednjo skrivnost spremlja etična zahteva v odgovornosti za sočloveka, ki je potreben pomoči.



## 7. BOG IN ČLOVEK V TEOLOŠKI MISLI JOŽETA RAJHMANA

V sklepnem poglavju naše raziskave želimo strniti ugotovitve iz analize dela Jožeta Rajhmana, da bi iz njegove teološke misli izluščili podobo Boga in človeka v njunem medsebojnem odnosu. V uvodnem poglavju smo nekoliko več prostora namenili družbenemu položaju in teološkim tokovom znotraj Cerkve, ker smo na ta način želeli prikazati razmere, v katerih je Rajhman živel in deloval, ter osvetliti njegovo stališče, da se posameznik, ne glede na katekizemsko znanje, v kritičnih situacijah odloča sam po svoji vesti. Pokonciljska Cerkev, kakor jo vidi Rajhman, se mora prilagoditi družbenim spremembam, saj bo le na ta način lahko opravila svoje evangeljsko poslanstvo. V danih družbenih razmerah je položaj vernika mogoče postaviti na raven državljana, ki se prilagaja tem razmeram in naloga Cerkve bi bila, da mu v duhu koncilskih usmeritev pri tem pomaga. Človek s svojim delovanjem v svetu tega spreminja, hkrati pa se spreminja tudi sam.

Svet, kakršnega doživljamo danes, je svet neprestanih zapletov, nasprotij in napetosti. Nič ni samoumevno prijaznega, vse je nekako robato in neka grozeča negotovost preti posamezniku in človeštvu. Tudi človek, ki živi v tem svetu, je zaznamovan od različnih vplivov okolja in pereči problemi sodobne družbe ga postavljajo v nov položaj: Sodobni človek je v vse večji eksistencialni stiski in sooča se s problemi, povezanimi z demografsko rastjo in tehnološkim razvojem, brezposelnostjo, draginjo, z informacijskim razosebljanjem in svetovnim terorizmom. Lakota, vojne, stiske in beda – na eni strani, ter prekomerno bogatenje, blišč zabavištvu, človekovo poseganje v stvarstvo z genskim inženiringom – na drugi strani, človeka vedno pogosteje postavljajo pred vprašanje smisla. Ob splošni krizi vrednot si posameznik ustvarja podobo o sebi, ki pa ni stalna, temveč se neprestano menja, čeprav se vedno vrača k istemu vprašanju: kaj sem, kaj mislim sam o sebi? V podobi samega sebe je večkrat prisotna podoba manjvrednostnega kompleksa, ker se posameznik prepogosto primerja z drugimi. V menjavi časov menja svoja stališča glede na okolico in vplive splošnega stanja v družbi. Bolj je pomembno imeti kakor biti. Človek se vrača k individualizmu, k 'novemu narcizmu'. Počuti se izpostavljenega, nesvobodnega, izigranega ter razosebljenega. Ta

temeljna bivanjska kriza povzroča poleg občutka nesmisla tudi patološke reakcije na krizo, kot so nasilje, oblastništvo, porabništvo vseh vrst, beg iz življenja v smrt ali misticizem in liberalizem. Oropan transcendence in zakopan v imanenco, je človek postal enodimenzionalen: na mesto Boga postavlja samega sebe. Vse to je vidno v begu pred odgovornostjo in nesposobnost za odpoved ter žrtev se kaže tudi kot nesposobnost za ljubezen do bližnjega. Vprašanje človeka kot osebe se odraža v vprašanju človekovih medsebojnih odnosov in lastne identitete.

Iz takega miselnega sveta izhaja teolog Jože Rajhman, ko se sprašuje o Bogu in človeku v njunem medsebojnem odnosu ter iz tega odnosa izvirajočih danostih. O svetu, v katerem živi sodobni človek, si ne dela utvar: Moderni svet je sekulariziran svet in v tem sekulariziranem svetu nastaja nov tip človeka. V njem Rajhman gleda kristjana in vernika vedno v dialoškem odnosu do nekristjanov in nevernikov, nikoli pa ne osamljenega in zgolj vase zazrtega. V tem smislu gleda širše, saj pozna tudi del ateistične populacije, s katero se srečuje zunaj cerkvenih okvirov. 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. Na eni strani se torej pojavlja paradoks v tem, da človek doživlja krizo identitete znotraj svojega bivanjskega prostora, na drugi strani pa išče izhod v novem tipu človeka, ki ga oblikuje sveto.

Rajhmanov človek živi v občestvu Cerkve, ki se v socialistični družbi sicer zanima za človeško stisko, za vzgojo in zaposlitev mladine, vendar ne more vplivati na materialni napredek in napore družbe, da bi zmanjšala ekonomsko krizo, kratka, njena prisotnost na prizorišču vsakdanjega življenja je premalo očitna. Podoba te Cerkve ja za Rajhmana neevangeljska in v nasprotju z njo vidi rešitev v viziji Cerkve, v kateri je poudarek na delu z mladimi, tudi tistimi zunaj Cerkve. Ti se zanimajo za teologijo osvoboditve, za družbeno teologijo in za delež Cerkve pri uresničevanju prizadevanj za mir v svetu, ker želijo biti svobodni. Zavzemajo se za odkritost in poštenost tistih, ki jim govorijo: naj bodo to učitelji, predstavniki države ali predstavniki verskih skupnosti. Mladi so pripravljene sprejemati sveto, doživeti hočejo enakost in bratstvo, zavračajo avtoriteto, ki je zgolj avtoriteta, hočejo se pogovarjati, začutiti, da so partnerji v dialogu. Odbijajo

jih nestrpnost, fanatizem, prepričevanje, da smo kristjani 'več', zato hočejo dejanj, ne besed.

Z uvodno predstavitvijo razmer v Cerkvi in v svetu smo želeli izpostaviti Rajhmanovo občutljivost in izvirnost v zaznavanju družbenih problemov, s katero predpostavlja svojega človeka v občestvu z Bogom in s sočlovekom. Njegovo prilagajanje dojemanju sodobnega človeka, ne glede na to, ali je veren ali ateist, izhaja iz spoštovanja njegove svobodnosti. Hkrati zahteva prilagajanje sodobni družbi, ki je v svojih nazorih oddaljena od zahtev Cerkve. Prizadeva si, da bi občestvo, kjer se vse pastoralno delo razvija, raslo v edinosti, ki je vedno pluralistična, ker si edinosti ne moremo zamisliti kot mehanizma brez življenja. Rajhmanov človek živi v družbi, ki se spreminja, in ni vedno v skladu z vzorcem krščanskega poslušajočega človeka. V tej perspektivi se Rajhmanova družbena teologija implicitno razkrije kot kritika družbe, v kateri živi. Vendar ta kritika ni ne politična in ne sociološka, ampak gre za navzočnost Duha v družbi, ki istočasno vabi to družbo k spreobrnjenju. Njegova kritična beseda do prepočasne pokoncilске preнове v Cerkvijo na Slovenskem je hote ali nehote kritika družbe, v kateri živi. Človek v tej družbi ima svoje potrebe in tudi nazore, ob vsem pa se vedno znova sprašuje, od kod prihaja, kam gre in kakšna je vrednost oziroma kakšen je pomen njegovega življenja.

Na temeljno vprašanje: »Od kod si, človek?« daje Rajhman preprost odgovor: »Človek, ti si od Boga.« Če izhajamo iz te paradigme, moramo kmalu ugotoviti, da pri Rajhmanu ne moremo ločeno govoriti o Bogu in o človeku, ampak ju lahko vedno obravnavamo le skupaj, v medsebojni povezanosti in odvisnosti. Vprašanje o Bogu si lahko zastavlja samo človek in samo človeku se Bog razodeva, zato sta v nenehnem odnosu. Človek si ustvarja svojo podobo Boga, tako tudi Rajhman postavlja Boga v odvisnost, ki si jo je v svojem miselnem svetu ustvaril človek. Rajhmanova podoba Boga izvira iz podobe mistikov, ki so v zgodovini Cerkve bolj ali manj 'hodili po robu', ko so sprejemali evangelij v njegovi svobodi in so tvegali usodni korak v zakulisje božjega dogajanja. Njegov Bog je Bog Cerkve, ki je »hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokmoro in prenavljanjem« (C 8). Svetu priča svetu za resnično podobo Boga, ki je vedno Bog ponižanih, razžaljenih, trpečih in vedno odhaja v smrt, da bi jim olajšal s svojim trpljenjem in svojo smrtjo njihovo trpljenje in smrt in da bi jim dal

slutiti, da je zadnja podoba njegove Cerkve on sam. Rajhmanov Bog je Bog kategoričnega imperativa, ki se mu v pokoncilski dobi razkriva v vse bolj človeški podobi, ko sprejema tudi bolj 'človeško' razmerje do greha in njegovih posledic. Njegov Bog živi v človeku in človek živi v Bogu. Živeti v Bogu pomeni zanj nenehno spraševanje in nikoli dokončno odkritje skrivnosti, ko pravi: »Vem, da v nezavednem odkrivanju svoje lastne podobe odkrivam vse pogostejšo podobo Boga, ki v meni prebiva. Bog živi v meni /.../ v meni živi Kristus« (Rajhman 1996, 22). Neprestani stik z Bogom je zanj življenje v Jezusu Kristusu in tako lahko, končno, trdimo, da je Rajhmanov Bog – Bog Jezusa Kristusa, ki se v njem s Pavlom 'giblje, živi in je' (Apd 17,28).

Katekizem katoliške Cerkve govori v svojem prvem poglavju prav o tem življenju v Bogu, saj je po njem človek 'zmožen Boga'. Ta zmožnost »je zapisana v človekovo srce, kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga; in Bog ne neha pritegovati človeka k sebi, in samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo, ki je ne neha iskati« (KKC 27). Težnja po človekovem iskanju Boga izvira iz njegove poklicanosti v občestvo z Bogom, kakor o tem govori II. vatikanski koncil: »K pogovoru z Bogom je človek povabljen že od začetka svojega bivanja: saj biva le zato, ker ga je Bog iz ljubezni ustvaril in ga vedno iz ljubezni ohranjuje; in človek tudi ne živi v polnosti skladno z resnico, če ne priznava svobodno te ljubezni in se ne izroča svojemu Stvarniku« (CS 19,1). Svobodnost ljubezni, o kateri govori Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, in ki jo Rajhman vedno znova poudarja, je v zgledovanju po njem, čigar podobo nosi in čigar posinovljenec je (Ef 5,1-2). S to trditvijo smo prišli do človekovih razsežnosti, kot so: ustvarjenost, bogopodobnost, svobodnost, ki ga opredeljujejo kot človeka. Zato bomo v nadaljevanju povezali Rajhmanovo podobo vseh tistih vidikov, ki opredeljujejo človeka v vseh njegovih razsežnostih, ki se kažejo najprej in predvsem v njegovi naravnosti na Boga ter v razodevanju Boga v konkretnih življenjskih razmerah vsakega posameznega človeka.

## 7.1 Bog je ustvaril človeka po svoji podobi

Rajhman na vprašanje, 'od kod je človek, odgovori, da je ta 'od Boga'. V opredelitvi človekove zgodovinskosti preuči in predstavi teorije nastanka človeka, ki jih ponujajo sodobne znanosti o človeku, in s pomočjo katerih osvetljuje njegovo bivanje. Iz njegovih razprav je mogoče spoznati, da se je poglobljal v znanosti o človeku – v psihologijo, sociologijo, kulturno in socialno antropologijo, predvsem pa filozofijo in lingvistiko. Tega se posluži z določenim namenom: tudi Katekizem katoliške Cerkve namreč govori, da nas odkritja znanosti toliko bolj vabijo k občudovanju veličine Stvarnika, k zahvaljevanju za vsa njegova dela in za razumnost ter modrost, ki jo daje učenjakom in raziskovalcem (KKC 283). Med teorijami Rajhmana najbolj vznemiri Teilhardova antropologija, po kateri je človek bitje z očitno dvema težnji – navzgor in navzdol, se pravi v transcendenco in v imanenco. Človek živi v zgodovini – zato se Teilhard ukvarja s pojavom človeka v njegovih začetkih, da bi lahko odkril njegovo 'uganko' v prihodnosti.

Teilhardovska evolucijska vizija predpostavlja »Človeka«, ki ima »Predživljenje, Življenje in Misel«, da bi se izlilo v »Nadživljenje«, zato je v svojo obravnavo ob »Materiji« vključil tudi »Duha«. Teilhardov »Človek« je človek<sup>41</sup> – ne kot mirujoče središče sveta, kot je bilo dolgo časa v veljavi, temveč kot os in puščica Razvoja. Njegova vizija o človeku je na meji eksperimentalne znanosti in teologije, vendar, po Rajhmanu, morda prav zato ne izgublja na aktualnosti, ne zastari, kot zastarevajo teorije, ki so zgrajene skoraj izključno na eksperimentu (Rajhman 1980i, 33). In kot razlago za človekovo zgodovinskost Teilhard prav na koncu *Pojava človeka* ponudi vizijo, ki se srečuje z Duhom sveta, s tistim, ki oživlja Materijo.

Rajhman v Teilhardovi razlagi pojava človeka izpostavi krščansko stališče kot eno izmed možnosti, vendar dopušča razlage drugih religij, filozofskih sistemov in posebej

---

<sup>41</sup> »Človek je že od začetkov svojega obstoja živ spektakel samemu sebi. Njegov pogled se skozi zadnjih nekaj deset stoletij ustavlja edino na sebi. In vendar bi rekli, da se je znanstveni vidik človekovega pomena v Fiziki Sveta komaj dobro zastavil. /.../ Človek, ki hoče v sebi do konca odkriti Človeka, /bo/ nujno potreboval vrsto posebnih 'čutov'; njihov nastanek in razvoj je /.../ zaobsežen in označen z zgodovino človekovega Duha in njegovih bojov« (Teilhard de Chardin 1978, 11).

nevernih. S tem pokaže spoštovanje do različnih mnenj ter človekove svobodne izbire. Sam se odloča za teološko vizijo nastanka človeka, ki temelji na argumentu vere v stvarjenje, ki je temeljni nauk krščanstva: »Stvarjenje je temelj 'vseh odrešenjskih božjih zamisli', začetek zgodovine odrešenja', ki dosega svoj vrhunec v Kristusu« (KKC 280). Na zgodovino odrešenja gleda Rajhman v danosti človeka kot voljnega bitja, ki oblikuje svojo zgodovino in ima svojo »enkratno in neponovljivo preteklost. Ne loči se samo od živali, temveč se tudi oddaljuje od tistega 'retortnega' človeka, ki naj bi ga ustvarjali serijsko, kajti pri vsakem poskusu spreminjanja sodeluje tudi človek sam. Izoblikuje svojo lastno zgodovino« (Rajhman 1980i, 30-1). Bog namreč nudi odrešenje in zveličanje celotnemu človeštvu in posameznikom na zgodovinski način in to prek vrste dogodkov, ki človeka izzivajo k odločitvam, k zavzemanju za stališča in k dejavnosti na osnovi teh stališč. Tako je človek postavljen v konkretno stanje v zgodovini, v katero posega Bog kot prvotni dejavnik. Zgodovina odrešenja ni le vrsta dogodkov, ki jo je treba opisati, ampak kategorija, ki jo je treba uporabljati pri razlagi celotnega pojava človeka. »Zgodovina ni odrešenje, torej se v njej uresničuje krščansko odrešenje. Zgodovina je sad človeške svobode, toda ko se človek odloča glede različnih reči, se odloča glede na sebe in posredno za ali proti Kristusu. V vsaki človekovi odločitvi more biti vsebovana odločitev za Kristusa, katero podpira božja milost« (Ladaria 1999, 24) Ustvarjanje zgodovine gledamo v luči stvarjenja, s katerim je Bog človeka poklical v bivanje in mu s tem dal tudi 'nadstvarjenjsko razsežnost', kar pomeni, da je 'od Boga in za Boga'. Ta njegova vloga ga pogojuje, da vse, kar dela ali ustvarja (dobro ali slabo), dela v odnosu do Boga, ki je po stvarjenju njegov Oče. V tem smislu bi, po Rajhmanu, vsako delo ali ustvarjanje moralo voditi k Bogu, da bi potrjevalo človekovo sostvarjenjsko vlogo v svetu, pri čemer pa prezre zlo v svetu, ki je prav tako prisotno v človekovem ustvarjanju. Idealni pojem dela je zanj takšno delo, ki je 'božja služba', in to naj bi bilo sicer 'delo za ta svet', vendar mora biti tako usmerjeno, da se človek v njem 'počloveči' in tudi 'pobožanstvi'.

Človek je zanj odprto bitje za ta svet, čeprav je njegovo delovanje omejeno v prostoru, ujeto v čas in zgodovino, navezan je na vidno in slušno področje svojega okolja in dejavnosti, s pomočjo moderne tehnologije premaguje razdalje med vidnimi in nevidnimi stvarmi v svetu, med zvokom in tišino. Ko živi v svetu, je njegov človek hkrati v razsežnosti Božjega, je deležen Božjega življenja. Rajhman to deleženje

imenuje preplavljanje Boga in zanj je deležen Boga tisti, ki ga dojema v veri, kakor pravi Pavel: »Saj jim je to, kar je mogoče spoznati o Bogu, očitno: sam Bog jim je namreč to razodel« (Rim 1,19). Vendar lahko človek zaradi svobode, grešnosti in zagledanosti vase Boga tudi prezre in odkloni. Ko razumsko ter z 'usposobljenostja za vero', ki jo ima zaradi milosti, zaznava zvezo med Bogom in svetom, v tej zvezi zazna tudi svojo osebno povezanost z Bogom preko sveta.

Rajhman gleda na svet in človeka v njem kot na stvarstvo, ki ga človek soustvarja in je zanj odgovoren svojemu Stvarniku. Vse človekove sposobnosti za delovanje v tem stvarstvu izvirajo iz njegove posebne poklicanosti v občestvo z Bogom kot določujočim počelom njegove ustvarjene biti. Stvarstvo je izročeno človeku, da ga 'obdeluje in varuje' (1 Mz 2,15). Njegovo delovanje je izraženo preko zaznavanja zunanjega sveta in pogojena z notranjim doživljanjem kot posledico delovanja Duha v njem, ter je tista Božja realnost, po kateri se Bog razodeva človeku in ga napravlja deležnega lastne Božje ustvarjalnosti. Po Pavlu so različni »milostni darovi, Duh pa je isti. Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh. Vsakomur se daje razkritje Duha v korist vseh. Enemu je po Duhu dana beseda modrosti, drugemu v skladu z istim Duhom beseda spoznanja. Drugemu vera po istem Duhu, drugemu po istem Duhu milostni darovi ozdravljanja, drugemu delovanje čudežnih moči, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanja duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov. Vse to pa uresničuje en in isti Duh, ki deli vsakemu posebej, kakor hoče« (1 Kor 12,4-11). Rajhman pravi, da si človek s svojim delom 'pridobi pravico', da sebe imenuje 'ustvarjalca', ko iz 'brezoblične snovi' ustvarja estetsko delo, kar v njem poraja tudi veselje nad ustvarjenim. To veselje se kaže v sprejemanju odnosa med Stvarnikom in ustvarjenim, v katerem človek spoznava, da svet in Bog nista dve nasprotujoči si danosti, temveč sta v konkretnem razmerju. Ne gre za človekovo gospodovanje nad svetom, temveč za njegovo spoznanje o svetem, o božjem, ki je imanentno v svetu in ta svet 'poboži'. S tem razmišljanjem Rajhman sledi nauku Cerkve, ki pravi: Bog je namreč hotel stvarstvo kot dar, naslovljen na človeka, kot dediščino, ki je namenjena in zaupana človeku (KKC 299). Stvarstvo je namenjeno človeku in je za človeka, ker je božja podoba (1 Mz 1,26).

Bog, ki je ustvaril človeka po svoji podobi (1 Mz 1,26), mu je dal tudi duha. Ta duh ustvarja dinamičen odnos med Bogom ter človekom in v starozaveznem gledanju na človeka pomeni človekovo absolutno naravnost na Boga in njegovo bivanjsko razmerje z Bogom. V ta odnos so privzeti vsi vidiki človekovega bitja. V novozaveznem pojmovanju človeka pa je dialoški odnos med Bogom Stvarnikom in človekom dopolnjen z *'Jezusovo stvarjo'*. S Kristusom sta se namreč *'pojaviли dobrota in človekoljubnost Boga, našega odrešenika'*, ki je rešil človeka s kopeljo prerojenja in prenovitve po Svetem Duhu (Tit 3,4). Torej gre za enkratno zasidranost *'novega človeka'* v Kristusu in Duhu ter v pripadnosti *'novemu stvarstvu'* (2 Kor 5,17), ki upošteva krščansko zasnovano podobo človeka pred Bogom v njegovi stvarjenjskosti, pa tudi kot padlo in odrešeno bitje (Lah 2003, 250-4). Ker je posamezen človek ustvarjen po božji podobi, ima dostojanstvo osebe: ni samo nekaj, marveč nekdo (KKC 357). »Kot enota iz duše in telesa si človek po svoji telesnosti privzema prvine tvarnega sveta, tako da te po človeku dosegajo svoj vrhunec in dvigajo glas za svobodno poveljevanje Stvarnika /.../ Ko človek priznava duhovno in neumrljivo dušo v samem sebi, ni igrača varljivega slepila, ki bi izviralo samo iz fizičnih in družbenih razmer, marveč nasprotno, prodira prav do globin resnične stvarnosti« (CS 14).

Rajhman povzema nauk cerkvenega učiteljstva, ki utemeljuje človeka kot enoto, hkrati telesno in duhovno bitje. Zanj je najkrajši in najbolj jedrnat nauk o človeku in njegovem življenju podal sv. Pavel v pismu Tesaloničanom, ki pravi: »*Sam Bog miru naj vas posveti, da boste popolni. In vse, kar je vašega, duh, duša in telo, naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus*« (1 Tes 5,23). Stvarjenje človeka po božji podobi in prihod Jezusa Kristusa je del odrešitvenega božjega načrta, ki vse preustvarja. Vere v stvarjenje ne moremo razumeti brez središčnega dogodka naše vere, brez Jezusa Kristusa, po katerem je Bog vse ustvaril in vse je naravnano nanj ter ima v njem svoj obstoj (Kol 1,16-20). Bog sam je cilj vsake ustvarjene stvari, saj je vse poklical v bivanje, vse ohranja, spremlja, jim je zvest, daje trajno ustvarjanje, zvestobo, pozornost v njihovem razvoju. Po Rajhmanovem razumevanju je človek ustvarjen po božji podobi in s svojim odgovornim ravnanjem soustvarja in sooblikuje svet ter je kot ustvarjeno bitje zanj soodgovoren. V nadaljevanju pogledimo, kako gleda na ustvarjenega človeka, ki je poklican v bivanje oziroma v občestvo z Bogom ter na njegovo središčno vlogo v stvarstvu.



## 7.2 Človek kot vrh in središče božjega stvarstva

Bog je svet in človeka iz ljubezni poklical v bivanje. Po starozaveznem nauku o stvarjenju je Bog videl, da je vse, kar je ustvaril, bilo dobro. Človek je bil ustvarjen po božji podobi, kot moški in ženska, in Bog mu je dal nalogo, da gospoduje ostalemu stvarstvu (1 Mz 1,26-31). S tem je človek prejel posebno dostojanstvo in na podlagi bogopodobnosti presega vse stvari. Poklican je k bivanju v občestvu z Bogom in bogopodobnost je temeljno počelo, ki uravnava tudi medčloveške odnose (1 Mz 9,3). Starozavezno pojmovanje bogopodobnosti je bolj v funkcionalnosti in naravnosti k cilju kot v nekih bitnostnih določilih, manj v posameznostih in bolj v celovitosti človeka. V novi zavezi pa je človek podoba Kristusa, v kolikor odseva Gospodovo slavo, in ni toliko pomembna božja podoba v človeku od stvarjenja dalje, temveč predvsem novost človekovega življenja od Kristusovega vstajenja naprej. Vstali Kristus omogoča novo človekovo podobo že v tem življenju. Ta podobnost pa je v resnici uresničenje ljubezni, pri kateri ima delež človek in je ontološki temelj njegove bogopodobnosti. Po ljubezni je človek podoba troedinega Boga. Človekova bogopodobnost je najtesneje povezana z nalogo spolnjevati stvarstvo (CS 34-39), biti v službi nove zemlje in novih nebes, uveljavljati Kristusovo gospostvo nad vsem, dokler ne bo 'Bog vse v vsem' (Ladaria 1999 69-74; Lah 2003, 254-8).

Tudi človek, kakor ga razume Rajhman, je središče in vrh božjega stvarstva, je v odnosu do Boga in to, kar je v človeku največjega in dobrega, ne prihaja le iz človeku lastne sposobnosti, ampak iz delovanja Boga v njem po stvarjenju in po milosti. Rajhmanov človek kot središče in vrh božjega stvarstva dejavno živi v svetu in se v svoji etičnosti zaveda središčne vloge, ki mu jo je Bog dal s stvarjenjem, zato je angažiran v zgodovini in v družbi. Človek je več kot samo osamljeno bitje. »Je član naroda, 'družine', ki je vse človeštvo. Ko sprejema to stvarnost, si zagotavlja lastno polnost in svoje človeško dostojanstvo. Tako človek ne izgublja svoje osebne identitete, nasprotno, prav to dobiva v stiku s svetom, v katerem živi. V svetu, v katerem živi kristjan, ko se čuti odgovornega zanj, bo ustvaril svet ljubezni. Ljubezen združuje. Njene skrite sile bodo zedinile jaz-ti-mi v enoto. Ko bo človek zorel v tej perspektivi, bo z njim zorelo tudi človeštvo« (Rajhman 1981e, 1). Vloga, ki jo pripisuje človeku v svetu, ter zavzemanje za stik s svetom in njegovimi zemeljskimi stvarmi, potrjuje

Rajhmanovo gledanje na človeka kot na celoto v njegovih psiho-fizičnih in duhovno-socialnih danostih. V moči ljubezni, ki edina lahko človeka povezuje v občestvo, izraža človekove duhovne razsežnosti, vendar prav tako poudarja njegovo telesnost. Človek kot enota telesa in duha je ustvarjen za drugega, da svoje izpolnitve ne išče zgolj v sebi,<sup>42</sup> ampak preko drugega in tudi D drugega. Svojo izpolnitev more človek doseči v sobivanju z drugimi, s katerimi sestavlja občestvo, ki naj bi odsevalo občestvo božjih oseb. Njegova občestvenost mu omogoča, da dozoreva v osebnost po ljudeh, ki so tudi sami trdne osebnosti, ki je z njimi v odnosu. Zaradi temeljne določenosti z odnosom se človeška oseba v polnosti uresničuje samo toliko, kolikor se podarja, kolikor postavlja svoje središče zunaj sebe, saj je človek naravnan na sprejemanje in na dajanje. Njegova družbena razsežnost pogojuje bivanje v družini, družbi, v Cerkvi in odseva občestvenost Svete Trojice. Odnos Svete Trojice je najbolj enakovreden odnos, ki ga odseva socialna razsežnost človeka, ki izvira iz stvarjenjskosti in se dopolnjuje z odrešenjskim vidikom.

Pomemben občestveni vidik predstavlja človeška skupnost kot par: človek kot moški in ženska, ki se poraja iz neposredne stvariteljske božje volje (1 Mz 1, 27). Človek se zaveda svoje dvospolnosti kot enkratno naravno bitje; ve tudi za drugi spol, kar sam ni in ne more biti. Vsaka človeška oseba je vedno oseba bodisi samo kot moški, bodisi samo kot ženska in od tod tudi medsebojna privlačnost spolov. Dvospolnost je prisotna v vseh rasah in v vseh evlucijskih stopnjah. Govorimo o enakosti moškega in ženske v osebnem dostojanstvu in v bogopodobnosti. Človek se že kot deček ali deklica začne zavedati svoje spolne istovetnosti in drugačnosti, ki jih postavlja družba v določenih vzorcih vedenja, oblačenja ipd. in z odraščanjem se razlika veča. Vsaka človeška oseba ima v drugem spolu vedno pred očmi osebo, drugačno od sebe, ki ne more biti sam. Doživetje dvospolnosti postane tako prapodoba vsakega izkustva transcendence, ki se kaže kot trden odnos v absolutni nedosegljivosti. Najpomembnejši vidik dvospolnosti je

---

<sup>42</sup> V tem kontekstu govori o človekovi spolni naravnosti, in sicer o homoseksualcih, kar je bila še pred nekaj desetletji tabu-tema, tudi znotraj katoliške Cerkve. Človekova naravnost na drugega in izpolnitev človeka kot osebe, je v primeru istospolne usmerjenosti prizadeta. Posameznik je, po Rajhmanu, prikrajšan v svoji najgloblji danosti, če ne more živeti svoje ženskosti ali moškosti zaradi istospolne naravnosti. Telesnosti kot antropološke kategorije se Rajhman ne dotika pogosto, omenja jo v obravnavi človekovih starostnih obdobj, ko govori o bolezni in o težavah starega človeka. Za človeka sta namreč mladost in starost dve mejni situaciji v njegovem psihofizičnem doživljanju, v katerih se počuti kot mlad ali kot star, hkrati pa je bolezen tisto življenjsko stanje, v katerem se občuti kot človek, in jo sprejema kot danost, ki ga bogati v njegovem duhovnem zorenju. Starejši in bolj preizkušan je človek, bolj čuti božjo navzočnost v sebi, in čuti, da v njem deluje duh, o katerem govori Sveto pismo, Duh, ki je podarjen človeku in je počelo življenja za tistega, ki veruje v Jezusa (Gal 5,15-25; Rim 8,2.4).

starševstvo, ki ni izključna naravnost na jaz-ti, ampak je usmerjen v pluralnost svojih odnosov, ki se razširi na brate in sestre, vrstnike ter na celotno družbo. V teološkem smislu pa je dvospolnost nujna za 'genetski' odnos z Bogom kot svojim očetom, saj je učlovečenje zadnji smisel človeške dvospolnosti (prim. Henrici 2006, 255-62). Spolnost je konstruktivna prvina v občestveni razsežnosti človeške osebe, zato je mogoče najti povezavo med človekovo spolnostjo in bogopodobnostjo.

Tisti, ki veruje, kristjan, živi v občestvu in se, po Rajhmanu, zaveda, da ni izbranec, ni nad drugim človekom, prej nasprotno, v smislu Mt 20,28 se mora ponižati in v tem spoznati svojo 'vzvišenost' nad zgolj zemeljsko stvarnost. V tem svetu igra pomembno vlogo eros in človekova erotična ljubezen. Že Visoka pesem in vsa podoba bibličnega sveta tudi o ljubezni spregovorita vse bolj življenjsko in s tihim spoštovanjem do vsega, kar poimenujemo z besedo ljubezen, saj eros v sebi nosi mistično hrepenenje po Bogu. V ljubezni je končni smisel vsega človekovega hrepenenja po rasti in popolnosti. Eros naj bi imel neposredno nalogo pri spočetju človeka. Če je v prvotnem smislu edino tako mogoče ustvariti človeka, je ta ustvarjalna moč neprestano navzoča v človekovem dejanju. Tako govorimo na eni strani o počlovečujoči moči človeške razsežnosti ljubezni in na drugi strani o stvarjenjski razsežnosti erotike: »Eros je nadvse pomembna človekova bivanjska resničnost, položena v njegovo bitje s stvarjenjem. Je izraz božjega stvariteljskega erosa, s katerim edini Bog, Stvarnik, kliče stvari in človeka v bivanje in ga hkrati, kot dobri pastir ovco, išče na poteh življenja, ga vabi k sebi, da bi ga kot neukročen ljubimec v strastnem zanosu vpletel v mreže svoje ljubezni. Zato eros nosi v sebi naravnost, naboje, hrepenenje po drugem in po božanskem« (Lah 2006, 399). Če Rajhman govori o 'ustvarjalni moči erosa', Lah poudarja 'stvarjenjsko razsežnost erotike', oba pa govorita o počlovečujoči moči ljubezni, ki je božja in človeška. Od tod Rajhman sklepa, da resnično ljubi lahko samo človek, ki je bil tudi sam ljubljen. Hkrati more človek ljubiti in postati sam izvir ljubezni tedaj, ko se napaja pri Božjem izviru. Človek kot oseba se more v polnosti uresničiti v dajanju in sprejemanju, torej v agapični in erotični ljubezni, ki jo uresničuje kot mož in žena, kot laik, posvečen ali v odnosu do sočloveka sploh, v družbi oziroma svojem bivanjskem okolju. Moč erosa se kaže v agapični ljubezni, ki ga ta nadgrajuje. Človek, ki živi v družbenem okolju, je v svoji družbenosti pogojen kot simbolno bitje, zato moramo predstaviti Rajhmanovo razumevanje te njegove danosti. Govorica je temeljna

kategorija, ki opredeljuje človeka kot simbolno bitje, zato smo obravnavali Rajhmanov odnos do človekove simbolnosti, predvsem pa do govornice kot antropološke kategorije.

Govornica od bibličnih časov naprej opredeljuje človeka kot simbolno bitje. V babilonskem stolpu je Bog pomešal človekovo govornico (jezike), tako da je govorjenje postalo brez pomena in smisla, brez možnosti vzpostavitve dialoga. Odtlej človek ni več razumel govornice drugega človeka, njegova komunikacija je bila otežena. V novi zavezi se problem pomešanih jezikov »razreši« z binkoštnim dogodkom. »Prikazali so se jim jeziki, podobni plamenom, ki so se razdelili, in nad vsakim je obstal po eden. Vsi so bili napolnjeni s Svetim Duhom in začeli so govoriti v tujih jezikih, kakor jim je Duh dajal izgovarjati« (Apd 2,3-4). Ko se je človek ob drevesu dobrega in hudega svobodno odločil za 'hudo', mu je po odrešenju ostala možnost odločitve za dobro. Kristus je grešnega človeka s svojo daritvijo na križu odrešil in ga usposobil za dialog, in to dialog po svoji zapovedi ljubezni. Ta dialog človek nadaljuje v sprejemanju Božje naklonjenosti ter hkrati vzpostavlja stik z Bogom v območju svoje poklicanosti. Sodobnemu človeku je govornica temeljno sredstvo komunikacije, poleg svoje dialoške vloge, ki jo ima med Bogom in človekom, pa je nepogrešljiva kategorija v oznanjevanju, zato je Rajhman preučeval teološko govornico.

### ***7.2.1 Govornica kot orodje komunikacije v dogajanju dialoški***

V preučevanju teološke govornice je v sedemdesetih letih, ko je Cerkev na Slovenskem začela živeti svoje polno pokoncilsko življenje, Rajhman nakazal poti, ki so vodile od tradicionalne govornice arhaičnih izrazov k sodobni teološki govornici, ki se je že začela posodabljati, in je v svojem izrazu skušala najti pot do človeka na bolj direkten način. Poudarjal je, da bi se teolog moral seznaniti s sodobnimi izsledki lingvistične znanosti, in nova spoznanja uporabiti pri posodobitvi teološke govornice. Natančno preučevanje zgodovinskega razvoja slovenske teološke govornice je zanj nujno potrebno, če hoče posodobiti sporočilo, ki ga prenaša svojim poslušalcem, predvsem, kadar gre za oznanjevanje. Paradigma »jaz, ki sem lahko 'jaz' komaj takrat, ko imam nekoga, ki mu lahko rečem 'ti',« ni veljavna le znotraj lingvistične teorije, ampak je obče človeška definicija, ki jo povzema tudi antropologija. Človek kot oseba uporablja govornico kot

orodje komunikacije v dogajanju dialošnosti. In če je človek ustvarjen kot božji sogovornik, to svojo vlogo svobodno sprejema, ko prisluhne božji govorici in odgovarja na božje vabilo. Tako se dialošnost kot ena temeljnih antropoloških kategorij razkriva kot celostna podoba odnosa Bog – človek, ki se kaže v razsežnostih govorice. Odnos sodobnega človeka do razodete božje besede se lahko razkriva zgolj v okolju religije, v našem primeru krščanstva, ki pa pogojuje tudi človekov odnos do teološke govorice. Ta človekov odnos naj bi se v drugi polovici 20. stoletja z razvojem moderne informacijske družbe dodobra spremenil. Človek Boga išče v svojem človeškem okolju, pa tudi v skrivnostnem in nedostopnem okolju. In prav to je odločujoče v izbiri govorice, s katero naj teolog komunicira s svojim sogovornikom.

Rajhman vidi posebnost teološke govorice v neki napetosti, ki vlada v človekovem odnosu do božjega, v človekovem soočanju z neko stvarnostjo, ki je zunaj njega, a se ga dotika in sega v njegove najintimnejše sfere. Zato se človek odloča za svoj svet vedno v odnosu do božjega, kar se izraža tudi v njegovi govorici. Ob tem pa mu ne more biti tuj svet religioznega jezika (Rajhman 1978e, 140). Rajhman pripisuje pomembno vlogo govorici kot človekovi simbolni kategoriji,<sup>43</sup> in hkrati poudarja svet religioznega, ko gre za človekovo izražanje njegovega odnosa do Boga. To poudarja tudi sodobna antropologija: »Zunaj religioznega ne moremo govoriti o razodeti besedi, o stvarjenju, ki je »poklicanost v bivanje po imenu« (Ladaria 1999, 4). Bog v Svetem pismu človeka nenehno opozarja, da je drugačen od njegovih predstav. V Stari zavezi ga opominja na moč in odločujočo vlogo svoje besede, od katere je odvisen ves njegov obstoj. V Novi zavezi se ta odnos obrne. Kristusova smrt na križu pomeni za kristjana začetek medsebojne komunikacije. Razumeti in sprejeti Kristusovo trpljenje, pomeni razumeti lastno bivanje in predvsem razumeti lastno govorico. Rajhman je prepričan, da »kakor Bog, ustvarja človek s svojo besedo najprej sebe, potem v neštivilnih medsebojnih

---

<sup>43</sup> Posameznik svojo osebno zgodovino šteje od takrat, ko ga je Bog poklical po imenu, se pravi, od njegovega rojstva. Rajhman pa je pomemben del svojega raziskovanja namenil rojstvu slovenske pisane besede, ki ga predstavlja Trubarjeva teološka govorica, zato smo posebno poglavje namenili Primožu Trubarju in njegovim začetkom slovenske teološke govorice. Če je jezik ena od temeljnih antropoloških kategorij, ki pogojuje človeka kot osebo, je sredstvo njegove komunikacije s sočlovekom, s svetom in z Bogom ter se z njim človek poistoveti kot pripadnik nekega naroda, potem je proces zapisovanja in nastanek knjižnega jezika gotovo ena od antropoloških kategorij. V izpostavitvi Trubarjeve vloge v razvoju slovenskega knjižnega jezika in teološke govorice je tako Rajhman izpostavil počelo in vzvod nadaljnega razvoja slovenskega knjižnega jezika in, znotraj njega, slovenske teološke govorice. S tem je v širšem občestvu – narodu opozoril, da je začetek slovenske teološke govorice tudi začetek splošne kulturne govorice kot socialne razsežnosti, ki je osnovni simbol nekega naroda, po katerem se ta opredeljuje.

odnosih svet in ljudi, tako rekoč v vsaki njegovi besedi je skrita ustvarjalna moč, vsaka beseda ima nadih vstajenja, zmage življenja nad smrtjo. V vsakem pogovoru je vstali Kristus, ki je 'sredi med', Mt 18,20« (Rajhman 1978a, 83). Jezik teologije ali teološka govorica sloni na bibliji, in Rajhman opozarja, da mora krščanstvo pomagati sodobnemu človeku najti stik s svojo izgubljeno razsežnostjo, z razsežnostjo človeške govorice.

### ***7.2.2 Izvirni greh in človekova grešnost***

V nadaljevanju raziskave Rajhmanove antropološke misli smo obravnavali človekovo grešnost in posledice izvirnega greha. Rajhman o izvirnem grehu spregovori ob kristjanovem osebnem življenju v luči krščanske morale in v njej povzame nauk, kakršnega je na novo oblikovala teologija v novejšem času: »Nauk o izvirnem grehu v luči Odrešenika Kristusa pojasni socialno razsežnost sprave in spreobrnjenja. Tako je razvidno iz 1 Mz, da ne gre za opis zgodovinskega nastanka človeka, temveč za resnico o povezanosti vseh ljudi in njihovo solidarnost pred Bogom: če je eden grešil, je padla senca tega greha na vse, zato je tudi odrešenje za vse kolektivno dejanje. Vendar greh ni človekova usoda, temveč posledica njegovega upora zoper Boga. Vsak greh je osebni, toda povezan z 'grehom sveta' in pomnoži zadolženost pred Bogom. Zato naš greh ni nikoli zasebna zadeva, odgovorni smo za zveličanje ljudi, kolikor se ne odpovedujemo svoji grešnosti« (Rajhman 1980d, 21). V Stari zavezi je ljudstvo začutilo breme osebnega greha kot kolektivno krivdo in kazen. V Novi zavezi je bila poudarjena osebna odgovornost za greh. Rajhman meni, da prepričanje o enem Bogu, ki mu ustreza predstava enega človeštva, sestavljenega iz posameznih oseb, jemlje človeštvo kot celoto – eno, zato je človek solidaren pred Bogom v svoji krivdi in Bog je v odrešenju solidaren s človeštvom. Tako njegova opredelitev izvirnega greha izhaja iz socialne razsežnosti, solidarnosti v zlu, ki upošteva posameznika v njegovi bivanjski situaciji in njegovo osebno svobodo. Čim bolj se človek solidarizira z dobrim in z naporu v procesu odrešenja, tem bolj se oddaljuje od hudega, kar pomeni, da je Kristus prisoten v človeštvu in da hudo ne bo premagalo dobrega. Tako se Rajhman v opredelitvi izvirnega greha zgleduje po sodobni teologiji, ki izpostavlja socialno razsežnost sprave in spreobrnjenja ter resnico o povezanosti vseh ljudi in njihovo solidarnost pred Bogom.

Skrivnost solidarnosti vseh ljudi v dobrem in v zlem je v tem, da posameznik ne more gledati na svoje življenje in svoj odnos do Boga, ne da bi pri tem upošteval tiste, ki ga obdajajo, in celotno človeštvo.

Rajhman trdi, da je grešnost znamenje krščanstva in njegova druga stran je svetost. Med dejstvom grešnosti in človekovo sposobnostjo, da se grehu odpoveduje s pomočjo milosti, je spreobrnitveni proces. Človekovo življenje opredeljuje težnja po dobrem in odpoved grehu naj bi bila stalnica v njegovem življenju, kar končno daje smisel človekovemu bivanju. Ker pa nezavestno čuti, da se njegov vzpon k dobremu lahko nenadoma konča s smrtjo, in da dobrega kot svoj cilj ne bo mogel povsem uresničiti v tem življenju, ga to spoznanje usmerja v transcendenco, k Bogu. Spreobrnitveni proces Rajhman razume kot spreobrnjenje starega človeka; prehod k 'novemu človeku' je dejanje, ki se izvrši v človekovi bivanjski globini in za njim se skriva skrivnost božje navzočnosti v človeku (Rajhman 1980j, 110-1). Človek se more zveličati, biti more deležen Kristusovega odrešenjskega dejanja le tedaj, če se zaveda svoje grešnosti. Saj je odrešenje delo božjega opravičenja, ne pa sad človeškega napora.

Rajhman je z vidika duhovne in moralne teologije podal pregled razumevanja greha od Svetega pisma, cerkvenega učiteljstva, do srednjeveškega nauka in pokoncilске teologije. V svojem razumevanju se ne oddaljuje od nauka pokoncilске teologije, od uradnega nauka se na videz oddalji ob Luthrovi tezi o '*simul iustus et peccator*', vendar le toliko, da ob njej nakaže možnost katoliškega razumevanja grešnika in pravičnega. Po Luthru je človek hkrati grešnik in pravični: tudi po opravičenju ostaja grešnik, ker greh v njem še naprej ostaja. Bog ga le razglasi za pravičnega. V njem je prisotna trajna in globoka pripravljenost za greh. Vztrajanje človeka v grehu, čeprav je bil deležen božje obljube in odrešenja, pomeni 'nagnjenost' h grehu, kakor jo pojmuje katoliška tradicija in z njo tridentinski koncil, in tukaj Rajhman prepozna ujemanje z Luthrovo tezo. Vendar 'nagnjenost h grehu' za katoličana še ni greh, je le 'neposredna nevarnost za padec v greh'. Med 'padcem' in padcem so razdobja, v katerih človek opravlja resnična dobra dela iz ljubezni do Boga, kar je posledica delovanja božje milosti v njem. V tem Rajhman vidi središče vsega problema. Če je grešnost neka človekova nujnost, jo je treba priznati tudi v medčloveških odnosih. Ne gre kot pri Luthru le v vertikalno smer, temveč pozna tudi svojo horizontalno, naravnanoost k sočloveku. Znotraj teze išče

možnost katoliškega razumevanja, ko predlaga, da naj bo krščansko življenje tisti 'podium', kjer naj se razpravlja o problemu greha in grešnosti. Možnost obravnave je v globljem umevanje evangelija in prilike o farizeju in cestninarju, ki prisili krščanskega človeka, da razmisli o skrivnosti pravičnosti in greha, o nujnosti, ki spremlja vsako človeško dejanje, ki mora biti ovrednoteno v luči te prilike. Krščanska definicija greha je vedno prav definicija odrešenja, in to od prvega greha sveta do greha posameznika. Tukaj postaja dialog z Bogom vedno bolj zanimiv za človeka, ko človek odkriva Boga, ki se zanima za njegovo usodo.

Ta Rajhmanov pristop potrjuje njegov poglobljeni študij Luthrove teze in sodobnih avtorjev (Rahner, Pesch, Küng), ki so nakazovali možnost skupne obravnave že med in po II. vatikanskem koncilu, dokončno pa je vprašanje doživelo svoj odmev s podpisom skupne izjave o opravičenju, ki so jo na predlog protestantskih Cerkva po temeljitem preučevanju podpisali predstavniki protestantskih in katoliške Cerkve leta 1999. Izjava obeh cerkva se ujema v skupnem nauku o opravičenju kot božjem delovanju v človeku:

1. Človekova grešnost in nesposobnost onemogočata, da bi se mogel sam odrešiti in zveličati, zato je človek docela odvisen od Božje milosti.
2. Opravičenje je v tem, da Bog odpusti človeku grehe z milostjo in ga v življenju osvobaja iz zaslužujoče oblasti greha, ko mu v Kristusu naklanja novo življenje.
3. Opravičenje po milosti iz vere ali sola fide – grešnik je opravičen po veri ob božjem odrešitvenem delovanju v Kristusu.
4. Grešnost opravičenega človeka: Sveti Duh po krstu združi človeka s Kristusom, ga opraviči in dejavno prenovi, opravičenec ostane vse svoje življenje nenehno odvisen od božje milosti in je še vedno v oblasti greha.
5. Odnos med postavo in evangelijem: človek se opraviči po veri v evangelij 'brez del postave' (Rim 3, 28). Kristus je dopolnil postavo in jo presegel kot pot do odrešenja. Kljub temu pa božje zapovedi ohranjajo svojo veljavnost.
6. Glede gotovosti zveličanja velja soglasje v izpovedi, da se verniki kljub zavesti lastnih slabosti in ogroženosti vere lahko opirajo na božje usmiljenje in na božje obljube ter omajo vso gotovost, da jim bo ta milost naklonjena.
7. Dobra dela in zasluženje: skupno stališče obeh strani je, da je treba dobra dela imeti za sadove opravičenja (SI 19-37).

Zaključujemo poglavje o človeku kot središču in vrhu božjega stvarstva, ki je po Rajhmanu enkrat v svoji poklicanosti v občestvo z Bogom. Rajhmanov človek je



duhovni človek, ki je v stvarstvu kot Božja podoba sicer prisoten z vsemi svojimi telesnimi danostmi, vendar je predvsem bitje odnosa in v svoji komunikaciji s svetom, s sočlovekom in z Bogom postavlja v ospredje duhovno razsežnost. Bog prebiva v človeku kljub njegovi nepopolnosti, grešnosti, pomanjkljivosti in vedno znova ustvarja čudež stvarjenja v človeku, da lahko to pomanjkljivost sprejme. Človek se sprejema kot grešnika in takšnega ga sprejem tudi Bog. Človek (in Rajhman) se nam v tej svoji bivanjskosti razkriva kot nemirni duh, ki raziskuje na različnih področjih humanistike in družboslovja ter stremi za vedno novimi spoznanji. Vendar je kot nasprotje temu stremljenju v njem prisoten mistični duh, ki ob človekovo vsakodnevno delo postavlja tudi zahtevo po duhovnem življenju. Šele zahteva po duhovnem življenju človeka izpolnjuje v njegovi človeškosti. Da more to človeškost polno živeti v občestvu z Bogom in s sočlovekom, pa je nujen tudi obrat, in sicer poleg *kontemplatio* vedno znova zahteva tudi *aktio*. Tako bo človek našel svoj mir in bo notranje zadovoljen, kar ga bo potrjevalo v njegovem prijateljstvu z Bogom. O tem prijateljstvu ali božji milosti smo govorili v naslednjem poglavju.

### 7.3 Človek v prijateljstvu z Bogom

Rajhmanov človek je sad stvariteljskega Božjega delovanja, ki v svoji bivanjskosti živi v dialoškem razmerju s sočlovekom, kot družbeno bitje s širšim družbenim okoljem in v občestvu z Bogom. Njegova duhovnost in religioznost ga počlovečujeta, zavest o grešnosti pa mu omogoča spoznanje neskončne Božje ljubezni, ki dosega svoj vrh v Odrešeniku Jezusu Kristusu. Ob priliki o farizeju in cestninarju (Lk 18,11-13) razmišlja o skrivnosti pravičnosti in greha, o nujnosti, ki spremlja vsako človeško dejanje, in ki mora biti ovrednoteno v luči te prilike. Človek je grešnik, zato je ponižen in pričakuje od Boga pomoči in predvsem usmiljenja. Usmiljenje pa je drugo ime za Božjo milost ali Božjo naklonjenost, v območju katere živi človek, ustvarjen po Božji podobi v Kristusu, po katerem je bilo vse ustvarjeno. Z opravičenjem, ki pomeni preustvarjenje ali novo stvarjenje, postane temelj človekovega bivanja novi odnos, ki opredeljuje naše bitje tako, da smo božji otroci. Bog nam iz ljubezni odpušča in spremeni naše stanje odtujenosti in grešnosti v stanje božjih ljubljencev. Če je po stvarjenju človeka temeljna odlika bogopodobnost, je po odrešenju njegovo preustvarjeno stanje božje otroštvo.

Rajhmanov človek živi v božjem območju in se zaveda svoje grešnosti. Zavedanje lastne grešnosti je mogoče zaradi Božje navzočnosti v človeku, ki omogoča, da more človek premagati greh in zaživeti v polnosti. Njegov mistični človek po neposrednih padcih, ki jih priznava v spovedi, prihaja do spoznanja, da bo ostal grešen človek. Vendar to spoznanje zanj ni uničujoče, saj upa v Božje usmiljenje, ki grešniku vendarle daje možnost, da se osvobodi. Kot že večkrat poudarjena Rajhmanova praktična usmerjenost je tudi ob vprašanju opravičenja pomembna njegova drža do človekove zavestne odločitve proti grehu. V luči Petrove izpovedi *Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek* iz Lk 5,8, razume človekovo zavest grešnosti in pripravljenost za kesanje. Kesanje je po svoje povezano s Kristusom in njegovim križem, zato je v znamenju srečanja s Kristusom, je dejanje ustvarjalne svobode in pomaga uresničiti novo rojstvo človeka iz Boga. Sad kesanja je novo življenje v Kristusu, zato je človek v Kristusu svoboden in živi v prijateljstvu z Bogom. Na rob celotnega nauka o opravičenju Rajhman postavlja vprašanje opravičenja in zveličanja v luči neskončne božje skrivnosti. Človek se sprašuje po človeških kriterijih, Bog pa odgovarja po božjih kriterijih in človek more to skrivnost doumeti samo v popolnem zaupanju v skrivnost

samo. Človek (in Rajhman) se zaveda svoje omejenosti in nemoči, vendar odgovor na svoje vprašanje najde v veri in popolni predanosti v božje usmiljenje, hkrati pa, kar je znova značilno zanj, v človeku. Rajhman znova kaže možnost Božjega območja v območju človeka, in to tistega človeka, ki ga srečaš na svoji poti, ki ti je poslan, ki ti je dan kot tvoj bližnji, kot mož, kot žena ali revež in ubogi. Vloga posameznika v tem okolju pa ni pasivna ampak aktivna, torej bo njegov človek z vso etično odgovornostjo v odnosu do sočloveka dejaven, ne bo zavračal dobrih del kot protestanti, ki jih preučuje, svoja dela bo uresničeval v svetu, in to skupaj z molitvijo. Z dejavnim življenjem v svetu in z molitvijo človek išče potrditev za svoj smisel, po katerem se sprašuje vse življenje. Poleg vprašanja smisla svojega bivanja si zastavlja tudi vprašanje o smisla trpljenja, in to osebnega ali trpljenja, ki ga doživlja človek skozi vso zgodovino. Rajhman ob smislu trpljenja v ospredje postavlja križ, ki je simbol odrešenja. Poudarja solidarnost z ubogimi, ki so v svetu podoba Boga, kakršno si je izvolil. Bog dopušča trpljenje, vendar ob tem trpi tudi sam. Človeku dopusti, da ga z grehom žali, a mu pušča svobodo. Nase prevzema podobo otroka, trpečega, preganjanega, tudi podobo norca, in s tem človeku ves čas izkazuje svojo neskončno ljubezen in naklonjenost. Smisel hoje za Kristusom postaja smisel služenja in solidarnosti z ubogimi in trpečimi.

Tako smo se znova vrnil k vprašanju solidarnosti, iz katere smo izhajali pri vprašanju greha, ko smo govorili o povezanosti vseh ljudi in njihovo solidarnost pred Bogom. Iz solidarnosti vseh ljudi pred Bogom in iz božje iniciative izhaja odrešenje kot dejanje izključne božje zastonjske ljubezni, ki je dejanje za vse človeško občestvo. Odrešenje je, po Rajhmanu, v vzpostavitvi novega odnosa: telesa do duše in duše do telesa in vzpostavitev novega odnosa pomeni očiščenje človeka po stanju, ki je posledica greha. Rajhman ne govori o novem stanju temveč o novem odnosu, kar potrjuje njegovo razumevanje človeka, ki je v odnosu in od vsega začetka poklican v bivanje v občestvo z Bogom. V svojem celovitem pogledu na človeka potrjuje pogled teološke antropologije, ki gradi na prepričanju, da 'samo v novem Adamu', to je 'samo v skrivnosti učlovečene Besede, res v jasni luči zasije skrivnost človeka (CS 22). Nov odnos človeka je v njegovi svobodi. Zato je pri Rajhmanu človekovo bivanje v prijateljstvu z Bogom tesno povezano prav z vprašanjem njegove svobode.

Rajhman človekovo svobodo in odgovornost povezuje z dostojanstvom njegove vesti: Človek je etično bitje, za svoja dela je odgovoren in reagira celostno. Sebe razumeva kot božjo podobo, ves je božji, ne le v nekem delu, temveč v celoti. Vendar mora človek kljub svoji bogopodobnosti računati s svojo nepopolnostjo in zaradi tega tudi z božjo pomočjo. Vse, kar je v njem dobrega in resničnega, teži k Bogu, in to skuša uresničiti v srečanju z drugim, s sočlovekom, s človekom Jezusom Kristusom, in to v izkustvenem srečanju z Bogom.

Izkustvo Boga v različnih življenjskih razmerah človeka vedno pripelje k jedru – Kristusu, ki ga s pomočjo Svetega Duha prepozna v Svetem pismu. To izkustvo je v smislu mističnega doživetja človeku najbližje v mejnih situacijah, ko se le-ta sprašuje o Božji eksistenci. Hkrati se mu odpira možnost, da svobodno sprejme ali zavrne odgovore na vprašanja poslednjega smisla. Človek ima vedno izbiro, da se sam v sebi odloči za izbiro svojega odgovora, vendar je pri tem zelo pomembno, da ga ne ovirajo zunanji dejavniki. Rajhman je prepričan, da je resnično svoboden lahko človek le v samem sebi, ko si človek prizadeva razumeti evangeljsko sporočilo o svobodi, ki se skriva pod plaščem božjega otroštva. Sprejetje božjega otroštva pa pomeni prav spoznanje in sprejetje novega odnosa, ki je odnos božjih otrok in udeležba pri sinovstvu Jezusa Kristusa ter novo življenje v občestvu s Kristusom. Človek po vsej svoji ustvarjeni biti ni čisti odnos, ni čista absolutna oseba, je pa kot božji otrok, ki je pritegnjen v občestvo s Kristusom in drugimi osebami poklican, da se posebi v ljubezni, v svobodi.

Svobodo božjih otrok živi človek tudi v Cerkvi, ki lahko evangeljsko zahtevo po enakosti in bratstvu vseh ljudi (Gal 3,28) uresniči le, če bo v svojem delovanju sprejela uresničevanje dialoga v družbi, ko v drugače mislečih ne bo čutila nasprotnikov temveč prijatelje v skupnem prizadevanju za dobro človeka. Cerkev se uresničuje kot dialoško občestvo, saj je sama dialog Boga s človeštvom in svetom. Zato bo le takrat, ko bo iskala skupaj z drugimi človeka v stiski, že odgovorila na zahtevo evangelija. Podoba Cerkve, kakršno razume Rajhman, je podoba neprestano prenavljajočega se občestva, ki sledi delovanju Svetega Duha, in živi iz Kristusove vsestranske navzočnosti. Kristus svetu prinaša svobodo, ker je sam neodvisen od njega. Kristus je postavil temeljni kamen novozaveznega božjega kraljestva z načelom Resnica vas bo osvobodila. In

resnica je zadnji mejnik, ki predstavlja svobodo na poti do Boga. Pot do Boga je za človeka pot iskanja in upanja, saj ga vodi želja po končnem in neskončnem. Tako smo raziskavo Rajhmanove teološke misli privedli do zadnjega poglavja, v katerem smo prikazali njegovo upanje k poslednji skrivnosti.

## **7.4. Človek v upanju k poslednji skrivnosti**

Ko govorimo o Rajhmanovem odnosu do človeka, ki upa k poslednji skrivnosti, ugotavljamo, da se njegov človek zaveda svoje odgovornosti za soustvarjanje sveta, in zato upa v boljši svet; pa tudi takrat, ko je popolnoma na dnu svoje materialne ali duhovne eksistence, ga edino upanje ohranja pri življenju ter mu daje moč za bivanje. Rajhman je prepričan, da lahko ima upanje različne stopnje in če človek ne more živeti brez upanja, potem si mora prizadevati, če naj bi uresničil svoje življenje, da živi iz upanja. Bistvo človekovega upanja je njegovo pričakovanje po prerojenju oziroma po Odrešeniku, po nekom, ki bi človeka rešil uboštva, tragičnosti, zla in smrti. Zato je upanje v odrešenje splošno človeški občutek, ki ni značilen samo za kristjane, temveč za vse človeštvo. Zaradi svoje etične odgovornosti in božje milosti človek sprejme delo 'za ta svet' in s tem odgovornost za drugega, za sočloveka, pri čemer verjame oziroma upa, da je njegova dejavnost potrebna in bo z njo dosegel boljše življenje. Ne glede, kaj v človeku vzpodbuja oziroma sploh pogojuje upanje, je Rajhman prepričan, da je krščansko upanje povezano z Bogom, transcenco in nosi v sebi nadih smrti. Tako je njegovo upanje nujno povezano z eshatološkostjo ali upanjem v poslednjo skrivnost.

Da je bistvo krščanstva njegova eshatološka naravnost, potrjuje Rajhmanova teološka misel, ki izvira iz vstajenja, in ki v tragičnosti in trpljenju išče podobo križanega Boga. V temelju krščanske eshatologije, ki je Kristusovo vstajenje kot zagotovilo obljube univerzalne Kristusove prihodnosti, se kaže Rajhmanovo Božje okolje, ki je območje novega človeka, grešnika, vendar opravičenega in odrešenega. Kakor je po teologu upanja Moltmannu krščanstvo dolžno oznaniti in prinesiti neomajno upanje vsem ljudem, predvsem tistim, ki so brez vsakega upanja in živijo v brezupnih razmerah, tako Rajhman nenehno opozarja na zatirane, ponižane in razžaljene, za katere je soodgovoren etični človek, še posebej tisti znotraj cerkvenega občestva. Kristusov križ

je človeku simbol upanja v vstajenje in Rajhmanovo vero v poslednjo skrivnost spremlja etična zahteva v odgovornosti za sočloveka, ki je potreben pomoči. S to zahtevo bi mogli skleniti Rajhmanovo antropologijo, ki nosi v sebi globoko sporočilo neomajne vere v skrivnost neskončne božje ljubezni do grešnega človeka v vseh njegovih zemeljskih razsežnostih in mu daje upanje v prihodnost, v boljše življenje in končno v vstajenje.

## **7.5. Rajhmanov prispevek v raziskovanju slovenske protestantske misli**

Ko smo sklenili Rajhmanovo teološko misel, moramo vsaj kot pojasnilo omeniti, zakaj smo se večkrat dotaknili njegovih raziskovanj protestantske teologijne 16. stoletja, s katerim je kot katoliški duhovnik poudaril pomen tega obdobja v slovenski cerkveni in kulturni zgodovini. Osebnost in delo Primoža Trubarja sta še posebej v letošnjem letu, ko praznujemo 500-letnico njegovega rojstva, sinonim za slovensko kulturno zavest, ki je pravzaprav nastala – tudi po Rajhmanovi zaslugi – iz spoznanja o verskem reformatorju, ki je v želji, da bi Slovencem posređoval živo krščansko vero, dal narodu tudi prvo knjigo. Skoraj štirideset let po objavi prve Rajhmanove razprave o Trubarjevi teologiji je katoliška Cerkev na Slovenskem posredno, pa vendarle, nekako rehabilitirala Trubarja. Na simpoziju v Rimu, ki mu je bil posvečen v jubilejnem letu 2008, so teologi izpostavili prav pomen Trubarjevega pastoralnega dela v njegovem prizadevanju za slovensko vernost. S tem pa je nekako bilo potrjeno tudi Rajhmanovo prizadevanje, da bi Trubarja obravnavali predvsem kot duhovnika, ki je s svojim duhovništvom, sicer tudi zunaj katoliške Cerkve, dajal zgled hoje za Kristusom, kar smo želeli prikazati tudi v primerjanju Rajhmanove in Trubarjeve teološke misli.

Rajhman sicer ni doživel sklepnega dejanja v prizadevanju med protestantskimi Cerkvami in katoliško Cerkvijo za skupen podpis dokumenta o opravičenju, ki je bil dobrih štiristo let jedro spora med veroizpovedmi. Soglasje je bilo podpisano 31. oktobra 1999 v Augsburgu, le dobro leto po njegovi smrti, vendar so priprave nanj potekale še v času, ki ga je živo spremljal. Ob vsem poznavanju Rajhmanovih prizadevanj za objektivni prikaz protestantike 16. stoletja lahko z gotovostjo trdimo, da je podpis skupne izjave o opravičenju v naših, slovenskih razmerah potrditev Rajhmanovih vizionarskih prizadevanj, da bi tudi katoliška Cerkev drugače gledala na zgodovinska dogajanja v svoji preteklosti. Njegov ekumenizem je teološko vizionarski, saj izhaja iz zgodovine odrešenja in iz zavedanja, da je Cerkev sveta a vedno potrebna prenove. Zato vidi prihodnost krščanskih cerkva v ekumenskem zblizevanju.

Tukaj bi mogli potegniti vzporednico z Rajhmanovim odnosom do Trubarja. Skoraj trideset let srečevanja s Trubarjem in njegovimi somišljeniki je gotovo pustilo pečat v

Rajhmanovi teološki misli. Sam je prav tako izhajal iz srednjeveške mistike, iz Teulerja in M. Eckharta, pri Luthru je črpal osrednje ideje, skozi katere je presojal Trubarjevo teološko misel. Z natančnimi raziskavami sodobnikov (Bullingera, Melanchtona, Vlačiča) je iskal Trubarjeve vzore oziroma izvirnost. Kakor je sam zapisal o Trubarju, moremo z gotovostjo zapisati tudi zanj: »Znal je kritično sprejemati tuje vplive in jih presaditi, ne da bi pri tem njegova močna osebnost ne mogla priti do izraza« (Rajhman 1986n, 157). Tudi Rajhmanova močna, mistična osebnost je doprinesla k temu, da se je vse življenje gibal v krogu enega problema. Trubar in njegov krog so mu bili toliko blizu, da je malodane vse, kar je delal, vzporejal z osrednjim likom svojih raziskav. Tudi v drugih razpravah s področja duhovnosti, morale, pastorage je redkokdaj izpustil vsaj opazko »tako bi dejal Trubar«. Če je v slovenskem teološkem svetu bila Rajhmanova duhovna teologija premalo poznana, je bila njegova družbeno etična teologija napačno razumljena. Ostalo pa je njegovo raziskovanje in razumevanje protestantizma, ki je doživelo v akademski sferi velik odmev, in s katerim si je ustvaril nenadomestljivi lik. Toda ti literarno zgodovinski in kulturniški krogi ne poznajo teološko duhovnega lika Jožeta Rajhmana, njegove dodelane teološke antropologije, ki je ni nikoli sistematično predstavil. Pričujoča teza je prvi poizkus sistematične predstavitve njegove teologije in želi prerasti intelektualno nevedne polemike, ki so spremljale Rajhmanovo ime še za časa njegovega življenja. Rajhman nanje ni odgovarjal, zato jih tudi mi ne navajamo. Pokazal je, da je njegov protestantizem v najbolj izvornem pomenu besede 'pričevati-za-evangelij'. Vendar pričevanje znotraj Cerkve, skupnosti verujočih in ljubečih kristjanov.



## POVZETEK

Namen raziskave je bil, pokazati Jožeta Rajhmana kot izrazitega teologa, ki ni izdelal sistematičnega teološkega sistema, vendar je mogoče njegove duhovno-teološke spise združiti pod imenovalec človeka, saj je s svojo duhovnostjo močno poudarjal človekovo bivanjsko razsežnost, ki se kaže v odvisnosti, nemoči, občestvenosti in človekovi etični odgovornosti, kar so elementi teološke antropologije. Raziskava je pokazala, da je Jože Rajhman svojevrstna podoba slovenskega pokoncilskega teologa, ki je s svojim razumevanjem človeka v okolju Božjega nakazoval izviren odnos med Bogom in človekom. Rasel in živel je iz II. vatikanskega koncila, zgledoval se je po evropskih teologih, kot so M. Eckhart, Teilhard de Chardin, med sodobniki K. Rahner, H. Küng, R. Guardini in prva generacija slovenskih pokoncilskih teologov. Izšel je iz 'šole' slovenskih teologov in mislecev, ki so že naznanjali koncil, to sta bila filozofa J. Janžekovič in A. Trstenjak, biblicista Aleksič in S. Cajnkar ter ekleziolog in ekumenist F. Grivec. Sam pa je imel velik vpliv na mlajše teologe, ki so povzemali njegovo teološko misel tudi v primeru, ko so polemizirali z njim. S primerjavo delovanja druge pokoncilske generacije slovenskih teologov z Rajhmanovo antropologijo je raziskava pokazala, da je ta generacija črpala tudi iz Rajhmanove antropološke misli. Raziskava prikazuje razmere, v katerih je Rajhman delal in živel, in iz tega izhaja njegovo razumevanje človeka kot svobodnega, po božji podobi ustvarjenega bitja, ki se zaveda svoje soodgovornosti za stvarstvo. V odnosu Bog – človek Rajhmanu Bog ostaja skrivnostni, usmiljeni, vsemogočni. Njegovo območje je območje človeškega, sklanja se k človeku in človek more k njemu po molitvi in služenju sočloveku. Rajhmanov človek kot vrh in središče božjega stvarstva je telesno in duhovno bitje, kot simbolno bitje je pogojen z govorico, zaveda se svoje grešnosti in Bog kljub njegovi nepopolnosti, grešnosti, pomanjkljivosti prebiva v človeku. Človek se sprejema kot grešnika in takšnega ga sprejem tudi Bog. Živi v prijateljstvu z Bogom, ki odgovor na svoje vprašanje o opravičenju najde v veri, popolni predanosti v božje usmiljenje in v človeku. Možnost Božjega območja je v območju človeka, in to tistega človeka, ki ga srečaš na svoji poti, ki ti je poslan, ki ti je dan kot tvoj bližnji, kot mož, kot žena ali revež in ubogi. Prijateljstvo z Bogom človeku pomeni pot iskanja in upanja, saj ga vodi želja po končnem in neskončnem. V upanju k poslednji skrivnosti je skrito človekovo

hrepenenje po neznanem, končnem, večnem. Resničnost upanja je resničnost božjega bivanja, ki končno pomeni transcendenco, in nosi v sebi nadih smrti. Poslednje upanje daje možnost tudi tistim, ki so oddaljeni, izgubljeni, ponižani, razžaljeni, trpeči, zapostavljeni. V ozadju vsega Rajhmanovega delovanja so temeljni teološki razmisleki o globini človekovega doživljanja Božje bližine v nenehnem poudarjanju človekove grešnosti, ko vzklika: Jezus, ubogi smo! Tako raziskava osvetljuje Rajhmanovo življenje in delo, ki predstavlja bistvene poteze krščanske antropologije, torej tisto, kar je v ozadju vsega Rajhmanovega mišljenja, čutenja in duhovniškega ter javnega delovanja, odnos med Bogom in človekom.

## SUMMARY

The aim of research was to present Jože Rajhman as distinctive theologian, who did not make methodical theological system, although it is possible to combine his spiritually-theological writings under the notion of human as he has strongly emphasized in his spirituality existential weakness, dependence, commitment to community and ethical responsibility of human as they arise from theological anthropology. The research has shown that Jože Rajhman is unique image of Slovenian post-Counciliar theologian, who has shown authentic relationship between God and human with his understanding of human in God's milieu. He has grown and he has lived from the Second Vatican Council, he has followed the example of European theologians like M. Eckhart, Theilard de Chardin, contemporaries K. Rahner, H. Küng, R. Guardini and the first generation of Slovenian post-Counciliar theologians. He arose from 'school' of Slovenian theologians and thinkers that has already announced the Council, like J. Janžekovič and A. Trstenjak, biblical scholars J. Aleksič and S. Cajnkar, and ecclesiologist and ecumenist F. Grivec as well. He himself had a great influence on younger theologians that had summarized his theological thought even in case of polemics. By comparison of the work of the second generation of Slovenian post-Counciliar theologians with Rajhman's anthropology the research has shown that generation mentioned has pumped from Rajhman's anthropology as well. The research shows circumstances of Rajhman's work and life and from those circumstances results also his understanding of human as free, in God's image created being, who is aware of his responsibility for the creation. In the relationship between God and human for Rajhman God remains mysterious, merciful and almighty. His milieu is the milieu of human, He bends down to human and a human can come to Him through prayer and service to fellow human. Rajhman's human as the peak and centre of creation of God is physical and spiritual being, who as a being of symbols is dependent on language. He is aware of his sinfulness, but God abide in him despite of his deficiency, sinfulness and imperfection. Human understands himself as a sinner and as such understands him God as well. He lives in friendship with God, and finds the answer to question on justification in faith, complete devotion to God's mercy and in human. The possibility of God's milieu is in milieu of human which you meet on your way, which is sent to you, which is given to you as your neighbor, your husband, wife, the poor or needy. The friendship with God in the way of searching and hope for human as he is driven by his desire for finite and infinite. In hope for the ultimate mystery is concealed human's passion for unknown, finite, eternal. The reality of hope is reality of God's existence, which ultimately means transcendence and carries a touch of death in itself. The ultimate hope gives an opportunity also to distant, lost, humiliated, offended, suffering, disregarded ones. In the background of Rajhman's work are the fundamental theological notions on depth of human experience of divine closeness as in continuous emphasizing of sinfulness of human he claims: Jesus, we are yours! So, this research illuminates Rajhman's life and work, represents fundamental moves of Christian anthropology, which are in the background of all Rajhman's thought, sense and work as a priest and as a public person too, thus the relationship between God and human.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Absicht meiner Forschung war es, Jože Rajhman als einen ausgeprägten Theologen darzustellen, der zwar nicht systematisch orientiert war, doch mit seiner geistlichen Haltung die Probleme des menschlichen Daseins, Abhängigkeit, sowie Gemeinschaft und ethische Verantwortlichkeit betonte, wie sie sich aus der theologischen Anthropologie ergeben. Die Forschungsergebnisse zeigen, dass Jože Rajhman eine einzigartige Gestalt unter den postkonziliaren Theologen Sloweniens war, der sein Verständnis des Menschen in der Umgebung des Göttlichen aus einer ursprünglichen Beziehung zwischen Gott und Mensch deutete. Er wuchs und lebte aus dem Geist des II. Vatikanischen Konzils. Zum Vorbild nahm er europäische Theologen, wie etwa Maitre Eckhart, Teilhard de Chardin, unter den Zeitgenossen Karl Rahner, Hans Küng, Romano Guardini und die erste Generation slowenischer postkonziliarer Theologen. Er ging aus der „Schule“ slowenischer Theologen und Denker hervor, die bereits das Konzil angekündigt haben; es waren die Philosophen Janez Janžekovič und Anton Trstenjak, die Bibelwissenschaftler Jakob Aleksič und Stanko Cajnkar, wie auch der Ekklesiologe und ökumenische Theologe Franc Grivec. Er selbst hatte einen großen Einfluss auf jüngere Theologen, die sein theologisches Gedankengut übernahmen, auch wenn sie mit ihm keineswegs immer einer Meinung waren. Dies geht aus dem Vergleich des Wirkens der postkonziliaren Generation slowenischer Theologen mit dem Gedankengut der Anthropologie von Rajhman deutlich hervor. Die vorliegende Forschung gibt die Verhältnisse wieder, in denen Rajhman lebte und wirkte. Daraus geht sein Verständnis des Menschen als eines freien, als Gottes Ebenbild geschaffenen Wesens hervor, das sich seiner Mitverantwortung für die Schöpfung bewusst ist. In der Beziehung Gott – Mensch bleibt dem Theologen Rajhman Gott der Geheime, Barmherzige, Allmächtige. Gott beugt sich dem Menschen zu und der Mensch kann ihm begegnen im Gebet und im Dienst an den Menschen. Der Mensch als Krone und Mittelpunkt der göttlichen Schöpfung ist nach Rajhman ein körperliches und geistliches Wesen, als Symbolwesen bedingt durch die Sprache, bewusst seiner Sündhaftigkeit, doch trotz seiner Unvollkommenheit, Sündhaftigkeit und Unzulänglichkeit wohnt Gott in ihm. Der Mensch nimmt sich als Sünder an und als solchen nimmt ihn auch Gott an. Er lebt in Freundschaft mit Gott. Die Antwort auf die Frage bezüglich seiner Rechtfertigung findet er im Glauben, in der vollkommenen Ergebenheit in die göttliche

Barmherzigkeit und in den Menschen. Der Bereich des Göttlichen ist im Bereich des Menschen, und zwar jenes Menschen, dem jeder auf seinem Weg begegnet, der ihm geschickt, gegeben ist als Nächster, Ehemann, Ehefrau, Armer und Notleidender. Die Freundschaft mit Gott bedeutet für den Menschen einen Weg der Suche und der Hoffnung, da er ja vom Wunsch nach dem Endlichen und Unendlichen geleitet wird. In der Hoffnung in das letzte Geheimnis einzudringen liegt die Sehnsucht des Menschen nach Unbekanntem, Endlichem, Ewigem. Die Wahrhaftigkeit der Hoffnung ist die Wahrhaftigkeit der Existenz Gottes, die schließlich die Transzendenz bedeutet und in sich den Hauch der Vergänglichkeit birgt. Die letzte Hoffnung gibt eine Möglichkeit auch jenen, die entfernt, verloren, gedemütigt, beleidigt, leidvoll, benachteiligt sind. Im Hintergrund der gesamten Tätigkeit von Rajhman sind die grundlegenden theologischen Überlegungen von der Tiefe des menschlichen Erlebnisses der Nähe Gottes in einer ständigen Betonung der menschlichen Sündhaftigkeit verankert, bestätigt von seinem Seufzer: Jesus, wir sind arm!

So möge auch diese Studie die Theologie einer christozentrischen Spiritualität zu beleuchten versuchen, die den Hintergrund seiner theologischen Anthropologie und Pastoral, seiner Forschungen des Protestantismus und seiner ökumenischen Tätigkeit bildet, kurzum die Grundlage seines Denkens und Fühlens und seines priesterlichen wie auch öffentlichen Wirkens und all dessen, was der Beweggrund aller Bemühungen von Jože Rajhman war.

## RESUME

Le but de la recherche a été de présenter Jože Rajhman comme penseur de l'anthropologie théologique. Il n'a pas fait un système théologique systématique mais au centre de ses écrits spirituels théologiques se trouve l'homme. Son image de l'homme se caractérise par la faiblesse existentielle et par une dépendance à l'égard de la communauté humaine qui en appelle à sa responsabilité éthique. La recherche a fait apparaître Jože Rajhman comme un théologien slovène de l'après Concile qui a présenté dans toute son originalité le rapport entre Dieu et l'homme. Sa pensée prend son origine dans le Concile du Vatican II. Il a pris exemple sur les théologiens européens M. Eckhart, Teilhard de Chardin, K. Rahner, H. Küng, R. Guardini et sur la première génération des théologiens slovènes de l'après Concile. On peut dire qu'il sortait de « l'école » des théologiens et penseur slovènes qui annonçaient le Concile. Ce sont en particulier les philosophes J. Janžekovič et A. Trstenjak, les biblistes J. Aleksič in S. Cajnkar et l'ecclesiologue et œcuméniste F. Grivec. Rajhman influença les théologiens plus jeunes qui ont repris sa pensée tout en polémiquant avec lui. En comparant la pensée de la deuxième génération des théologiens de l'après Concile avec l'anthropologie de Rajhman, la recherche a montré que cette génération a utilisé la pensée anthropologique de Rajhman. La recherche montre les présupposés selon lesquels Rajhman vivait et travaillait. De ces présupposés dépend sa compréhension de l'homme comme être libre, crée selon l'image de Dieu, conscient de sa propre responsabilité envers la création. Dans la pensée de Rajhman, Dieu est présenté comme mystérieux, miséricordieux et tout-puissant. La sphère de Dieu est la sphère humaine. Il descend chez l'homme et celui-ci peut s'approcher de Dieu par la prière et par le service de l'autre homme. L'homme de Rajhman, sommet et centre de la création, est un être corporel et spirituel, il est un être symbolique, dépendant du langage, il est conscient de sa condition de pécheur mais, malgré tout cela Dieu habite en lui et l'accepte. Il trouve une réponse à la question de la justification dans la foi et dans la grâce divine. L'homme peut trouver Dieu dans le rapport avec l'autre qui lui est envoyé comme prochain : mari, femme ou pauvre. L'amitié avec Dieu est pour l'homme chemin d'espérance dans la recherche du fini et de l'infini. Dans l'espérance de rejoindre le mystère ultime se cachent la reconnaissance de la condition humaine pécheresses et la demande d'aide adressée à Jésus. Ainsi cette recherche présente-t-elle la vie et le travail de Rajhman, son anthropologie chrétienne. En bref, elle dégage la façon, propre à Rajhman, de comprendre le rapport entre Dieu et homme.

## VIRI

### Dela Jožeta Rajhmana

#### 1969

Rajhman, Jože. 1969a. Trubarjevi ekumenski nazori v luči katoliškega ekumenizma. *BV* 29, št. 1-2:85-94.

Rajhman, Jože. 1969b. Zgodovinski okvir nastanka Trubarjevega katekizma iz leta 1550, *BV* 29, št. 3:377-83.

Rajhman, Jože. 1969c. Obrodite torej vreden sad pokore. *CSS* 3 št. 3-4:56-8.

Rajhman, Jože. 1969d. Sinodalne izkušnje iz Rouena. *CSS* 3, št. 11-12:234-5.

Rajhman, Jože. 1969e. Ferdinand Klostermann, Priester für morgen. *BV* 29:296-8.

Rajhman, Jože. 1969f. *Uvod v duhovno teologijo*, tipkopolis. Maribor: Teološka fakulteta.

#### 1970

Rajhman, Jože. 1970. Stanko Majcen, Dobro je, da smo malo za vetrom : Pogovor z dr. Stankom Majcnom, slovenskim pisateljem in pesnikom, *Družina*, 19: št. 10:8.

#### 1971

Rajhman, Jože. 1971. Horizontalizem v duhovnosti sodobnega kristjana. *CSS* 5, št. 9-10:139-42.

#### 1972

Rajhman, Jože. 1972a. *Glavne značilnosti krščanske duhovnosti*. Maribor: Teološka fakulteta.

Rajhman, Jože. 1972b. Problem zakramentalnega življenja. V: *Posvečevalna služba Cerkve na Slovenskem: pastoralni tečaj 1972*, 1-10. Maribor: Škofijski ordinariat.

#### 1973

Rajhman, Jože. 1973a. Duhovnost za mlade. *Nova mladika* 4, št. 6:236-7.

Rajhman, Jože. 1973aa. Hvalnica delu. *Nova mladika* 4, št. 5:161-162.

Rajhman, Jože. 1973b. Luteranska cerkev : nastanek luteranstva in njegov nauk. V: *Ekumenski zbornik. V edinosti*. 20-28. Maribor.

- Rajhman, Jože. 1973c. Novi pogledi na protestantizem. V: *V edinosti*. 58-63. Maribor.
- Rajhman, Jože. 1973d. Potrebnost molitve. *CSS* 7, št. 1-12:175-6.
- Rajhman, Jože. 1973e. Prolegomena k Trubarjevi Eni dolgi predgovori. *BV* 32:213-8.
- Rajhman, Jože. 1973f. Razmišljanja o Rebulovi knjigi Smer nova zemlja. *Nova mladika* 4, št. 1:9-11.
- Rajhman, Jože. 1973g. Staranju na pot. *Nova mladika* 4, št. 10:361-2.
- Rajhman, Jože. 1973h. Trubar, avtor prve slovenske knjige. *Znamenje* 3, št. 6:514-22.
- Rajhman, Jože. 1973i. Trubarjev stik z Bullingerjem v Eni dolgi predgovori. *BV* 33:272-8.

#### 1974

- Rajhman, Jože. 1974a. Molitev je tudi iskanje. *Nova mladika* 5, št. 10:363-6.
- Rajhman, Jože. 1974b. Plemenito drevo. *JiS* 20, št. 5:144-5.
- Rajhman, Jože. 1974c. *Teološka podoba Trubarjeve 'Ene dolge predgovori', dok. diser.* Maribor: Teološka fakulteta.
- Rajhman, Jože, ur. 1974d. Teresa de Jesús, *Življenje svete Terezije Jezusove kakor ga je opisala sama*. Zbirka *Studenci žive vode*, n.s. 3. Celje: Mohorjeva družba.

#### 1975

- Rajhman, Jože. 1975a. Beseda v liturgiji. V: *Oznanjevalna in spravna razsežnost maše: pastoralni tečaj '75*. 1-11. Maribor: Škofijski ordinariat.
- Rajhman, Jože. 1975b. Božje okolje in naš čas (ob prevodu Božjega okolja Teilharda de Chardina. *Znamenje* 6, št. 6:512-6.
- Rajhman, Jože. 1975c. Dopolnit sem prišel: (Mt 5,17). *Znamenje* 5, št. 2:174.
- Rajhman, Jože. 1975d. Pastoralna vrednost novega obrednika pokore. *CSS* 9, št. 1-2:18-21.
- Rajhman, Jože. 1975e. Patologija apostolata. *CSS* 9, št. 3-4:38-41.
- Rajhman, Jože. 1975f. Politična teologija. *Znamenje* 5, št. 5:405-12.
- Rajhman, Jože. 1975g. Pravljičica o sreči ali božična zgodba. *Nova mladika* 6, št. 12:466-7.
- Rajhman, Jože. 1975h. Simul iustus et peccator: Lutrova teza v katoliški luči. *BV* 35:26-33.
- Rajhman, Jože. 1975i. Trubarjeve zveze s švicarskimi reformatorji v dobi nastanka prve slovenske knjige. *Znamenje* 5, št. 1:55-66.
- Rajhman, Jože. 1975j. Vizija neke pastorage: predavanje na Tomaževi proslavi 30.1.1975. *BV* 35:156-64.



Rajhman, Jože. 1975k. Vprašanje cerkvene službe v Trubarjevi 'Cerkovni ordnungi'. *Znamenje* 5, št. 4:348-54.

Grmič, Vekoslav in Jože Rajhman. 1975. *Teologija v službi človeka : teološki pogledi na družbo*. Tinje: Katoliški dom prosvete.

## 1976

Rajhman, Jože. 1976a. Meje razuma. *Znamenje* 6, št. 5:379-87.

Rajhman, Jože. 1976b. Mladi kristjani na Slovenskem. *Znamenje* 6, št. 3:257-61.

Rajhman, Jože. 1976c. Problem duhovniških poklicev v pokoncilskem obdobju. *BV* 36:355-64.

Rajhman, Jože. 1976d. Teologija in literatura. *Znamenje* 6, št. 4:341-3.

Rajhman, Jože. 1976e. Teologija nežnosti. *Znamenje* 6, št. 5:440-1.

Rajhman, Jože. 1976f. V svetlobi kontemplacije. *Znamenje* 6, št. 4: 306-15.

## 1977

Rajhman, Jože. 1977a. Bog Cerkve. V: Rudi Koncilija, ur. *Bog v človeški zavesti in življenju: [zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1976-77]*, TL 1. 101-14. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.

Rajhman, Jože. 1977b. Bog mistikov. V: Rudi Koncilija, ur. *Bog v človeški zavesti in življenju : [zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1976-77]*, TL 1. 115-29. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.

Rajhman, Jože. 1977c. Duhovno življenje in prenova. *Znamenje* 7, št.1:1-9.

Rajhman, Jože. 1977d. In spet Luter? *Znamenje* 7, št. 1:75-6.

Rajhman, Jože. 1977e. Ni prenove brez bratskih človeških naporov. *CSS* 11,

št. 9-10:140-3. Rajhman, Jože. 1977f. Po službi Cerkve. *Znamenje* 7, št. 2:109-15.

Rajhman, Jože. 1977g. Pojem askeze v sodobni duhovnosti. *Znamenje* 7, št. 4:298-304.

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

Rajhman, Jože. 1977i. Slomškov delež v ekumenskih prizadevanjih 19. stoletja. *Znamenje* 7, št. 5:388-94.

Rajhman, Jože. 1977j. Teološki vidiki človeške besede. *CSS* 11, št. 5-6:70-3.

Rajhman, Jože. 1977k. Tridentinski koncil in novi obrednik pokore. *Znamenje* 7, št. 2:170-1.

Rajhman, Jože. 1977l. Življenjska moč upanja. *Znamenje* 7, št. 6:485-92.

## 1978

- Rajhman, Jože. 1978a. Antropologija božje govornice. *Znamenje* 8, št. 1:81-3.
- Rajhman, Jože. 1978b. Bog v zavesti novejših mistikov. *Znamenje* 8, št. 6:489-96.
- Rajhman, Jože. 1978c. Brižinski spomeniki v luči irske duhovnosti. *Znamenje* 8, št. 3:213-23.
- Rajhman, Jože. 1978d. Izkustvo Boga in svoboda. V: Rudi Koncilija, ur. *Vera in svoboda*. TL 2. 54-68. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Rajhman, Jože. 1978e. Jezikoslovne osnove teološke govornice. *Znamenje* 8, št. 2:129-44.
- Rajhman, Jože. 1978f. Problem krščanske tradicije in vprašanje kritike. *Znamenje* 8, št. 2:183-6.
- Rajhman, Jože. 1978g. Pomen govornice v sodobni evangelizaciji. *Znamenje* 8, št. 3:281-2.
- Rajhman, Jože. 1978h. Sekularizirano krščanstvo. *Znamenje* 8, št. 4:297-305.
- Rajhman, Jože. 1978i. Nov teološki pogled na spokorno bogoslužje. *Znamenje* 8, št. 4:353-4.
- Rajhman, Jože. 1978j. Strpnost. *Znamenje* 8, št. 5:457-8.
- Rajhman, Jože. 1978k. Znova o službah v Cerkvi. *Znamenje* 8, št. 6:542-4.
- Rajhman, Jože. 1978l. Strah v Cerkvi. *Znamenje* 8, št. 3, 277-8.
- Rajhman, Jože. 1978m. Upanje v odnosu človek - Bog. *Znamenje* 8, št. 1:9-15.
- Rajhman, Jože. 1978n. Teološka govornica in sodobni človek. V: Rajhman, Jože in Vekoslav Grmič, *Vprašanja našega časa v luči teologije : sodobna evangelizacija*. Tinje: Katoliški dom prosvete.
- Rajhman, Jože in Vekoslav Grmič. 1978. *Vprašanja našega časa v luči teologije : sodobna evangelizacija*. Tinje: Katoliški dom prosvete.

## 1979

- Rajhman, Jože. 1979a. Ateizem ko vrednota. *Znamenje* 9, št. 1:61-4.
- Rajhman, Jože. 1979b. Bog kategoričnega imperativa. *Znamenje* 9, št. 1:8-16.
- Rajhman, Jože. 1979c. Človek v krščanskem zakonu. *Znamenje* 9, št., 2:158-60.
- Rajhman, Jože. 1979d. Duhovniški poklici v naših občestvih. *Znamenje* 9, št. 1: 95-102.
- Rajhman, Jože. 1979e. Jedro religij. V: Rudi Koncilija, ur. *Duha ne ugašajte*. TL 3. 7-21. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Rajhman, Jože. 1979ee. Kateheza drugače. *Znamenje* 9, št. 2:156-8.

- Rajhman, Jože. 1979f. Karizme v naših občestvih. *Znamenje* 9, št. 4:375-6.
- Rajhman, Jože. 1979g. Ob stoletnici knjige "Papež Pij IX. in njegov čas" škofa Stepišnika. *Znamenje* 9, št. 4:331-9.
- Rajhman, Jože. 1979h. *Pojav človeka*, Pierre Teilhard de Chardin [ocena istoimenske knjige]. *Znamenje* 9, št. 2:169-70.
- Rajhman, Jože. 1979i. Problem homoseksualnosti v moderni družbi. *Znamenje* 9, št. 3:276-7.
- Rajhman, Jože. 1979j. Razmišljanje o prenovi oznanjevanja. *Znamenje* 9, št. 3:270-4.
- Rajhman, Jože. 1979k. Zgodovinska razsežnost krščanstva. *Znamenje* 9, št. 6:510-17.
- Rajhman, Jože. 1979l. Za pristno duhovnost. V: *Mohorjev koledar 1980*. 44-46. Celje: Mohorjeva družba.

## 1980

- Rajhman, Jož. 1980a. Ali smem biti kritik?. *Znamenje* 10, št. 1:75-7.
- Rajhman, Jože. 1980b. Augsburška veroizpoved kot temelj protestantsko - katoliškega dialoga, *V edinosti* 1980, 179-186. Maribor
- Rajhman, Jože. 1980c. Enostranski poudarek. *Znamenje* 10, št. 1:80-1.
- Rajhman, Jože. 1980d. *Kristjanovo osebno življenje*, skripta. Maribor: Teološka fakulteta.
- Rajhman, Jože. 1980e. Krščanstvo in delo za svet. *Znamenje* 10, št. 1:13-21.
- Rajhman, Jože. 1980f. Molitveno razpoloženje. *Znamenje* 10, št. 4:302-8.
- Rajhman, Jože. 1980g. Novi vidiki zakonske kateheze. *Znamenje* 10, št. 5:463-5.
- Rajhman, Jože. 1980ga. O dostojanstvu človeka in kristjana. *Znamenje* 10, št. 2:163-5.
- Rajhman, Jože. 1980h. Obhajilno slavje. *Znamenje* 10, št. 3:270-1.
- Rajhman, Jože. 1980i. Od kod si, človek? V: Rudi Koncilija, ur. *Živeti za smrt?: zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1979-80*. TL 4. 25-39. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Rajhman, Jože. 1980j. Prizadevanje za popolnost je delo. *Znamenje* 10, št. 2:105-11.
- Rajhman, Jože. 1980k. Ženska v moški Cerkvi. *Znamenje* 10, št. 3:266-9.
- Rajhman, Jože. 1980l. Zunaj Cerkve ni zveličanja. *Znamenje* 10, št. 4:372-4.
- Rajhman, Jože. 1980m. V znamenju občestva. *Znamenje* 10, št. 5:392-8.
- Rajhman, Jože. 1980n. Ženska teologija. *Znamenje* 10, št. 5:461-2.
- Rajhman, Jože. 1980o. Vera in teologija. *Znamenje* 10, št. 6:488-96.

## 1981

- Rajhman, Jože. 1981a. Ali je Bogu do posameznika? : problem osebne vere. V: Rudi Koncilija, ur. *Kristjani za prihodnost*, TL 5. 195-208. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Rajhman, Jože. 1981aa. Bernardova alegorija v Trubarjevi Eni dolgi predgovori. *Znamenje* 11, št. 3:207-14.
- Rajhman, Jože. 1981b. Cerkev načrtuje prihodnost, ki se je boji. *Znamenje* 11, št. 4:370-3.
- Rajhman, Jože. 1981d. Kriza in pastorala mladih. *Znamenje* 11, št. 6:552-3.
- Rajhman, Jože. 1981e. *Krščanska morala v sodobnem svetu II*, skripta, Maribor: Teološka fakulteta.
- Rajhman, Jože. 1981f. Mladi in koncil. *Znamenje* 11, št. 1:74-8.
- Rajhman, Jože. 1981g. Namen posvečuje sredstvo? *Znamenje* 11, št. 6:488-95.
- Rajhman, Jože. 1981h. O nespremenljivosti in svobodi. *Znamenje* 11, št. 3:275-6.
- Rajhman, Jože. 1981i. Osebna vera in cerkveno učiteljstvo. *Znamenje* 11, št. 1:15-22.
- Rajhman, Jože. 1981j. Po Jobovi poti. *Znamenje* 11, št. 4:301-9.
- Rajhman, Jože. 1981k. Presežna obzorja starosti. *Znamenje* 11, št. 2:102-8.
- Rajhman, Jože. 1981l. Primer E. Schillebeeckx. *Znamenje* 11, št. 5:462-4.
- Rajhman, Jože. 1981m. Resnici na ljubo. *Znamenje* 11, št. 2:174-5.
- Rajhman, Jože. 1981n. Spoved mladega človeka. *Znamenje* 11, št. 5:453-8.
- Rajhman, Jože. 1981o. V neokonservativizmu. *Znamenje* 11, št. 2:177-9.
- Rajhman, Jože. 1981p. Vekoslav Grmič, Življenje iz upanja, razprave in razmišljanja [ocena istoimenske knjige]. *Znamenje* 11, št. 4:383.
- Rajhman, Jože. 1981r. Verovati v svobodi. *Znamenje* 11, št. 5:402-11.
- Rajhman, Jože. 1981s. Za pristno družinsko duhovnost, *Mohorjev koledar* 1981, 46-50.

## 1982

- Rajhman, Jože. 1982a. Aškerčeva "tragika" (ob sedemdesetletnici pesnikove smrti). *Znamenje* 12, št. 3:220-9.
- Rajhman, Jože. 1982b. Bi morali tudi danes doživljati take čudeže, kot so jih v prvi Cerkvi? V: Rudi Koncilija, ur. *Poslednja revolucija : [zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1981-82]*, TL 6. 180-92. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.

- Rajhman, Jože. 1982c. Duhovnik med Bogom in občestvom. *CSS* 16, št. 5/6:66-8.
- Rajhman, Jože. 1982d. Duhovnost na slovenskih tleh. *Znamenje* 12, št. 6:481-91.
- Rajhman, Jože. 1982e. Dvajset let po koncilu : (1962-1982). *Znamenje* 12, št. 1:68-70.
- Rajhman, Jože. 1982f. Je vera človekova osebna zadeva? *Znamenje* 12, št. 1:19-26.
- Rajhman, Jože. 1982g. K problemu teorija - praksa v slovenski Cerkvi. *Znamenje* 12, št. 2:113.
- Rajhman, Jože. 1982h. Kristjanove pravice? *Znamenje* 12, št. 4:373-4.
- Rajhman, Jože. 1982i. Ljudska pobožnost v občestvu. *Znamenje* 12, št. 3:283-4.
- Rajhman, Jože. 1982j. Premiki v naših občestvih. *Znamenje* 12, št. 5:403-9.
- Rajhman, Jože. 1982k. S Franciškom Asiškim. *Znamenje* 12, št. 1:81-2.
- Rajhman, Jože. 1982l. Slovo od "tega" sveta. *Znamenje* 12, št. 4:312-21.
- Rajhman, Jože. 1982m. Znova laik v Cerkvi. *Znamenje* 12, št. 5:446-7.

### **1983**

- Rajhman, Jože. 1983a. Delo kot znamenje. *Znamenje* 13, št. 3:238-9.
- Rajhman, Jože. 1983b. Katoličani si izprašujejo vest : (1683-1983). *Znamenje* 13, št. 5:423-4.
- Rajhman, Jože. 1983c. Krščanska etika v samoupravnem socialističnem družbenem sistemu. *Znamenje* 13, št. 4:314-5.
- Rajhman, Jože. 1983d. Molitev v sodobnem svetu. *Znamenje* 13, št. 1:66-8.
- Rajhman, Jože. 1983e. Pokora in sprava. *Znamenje* 13, št. 2:148-50.
- Rajhman, Jože. 1983f. Protislovja krščanskega upanja. *Znamenje* 13, št. 6:560-1.
- Rajhman, Jože. 1983g. Različnost v edinosti : (ali simptom pokoncilske pastorale). *Znamenje* 13, št. 2:104-10.
- Rajhman, Jože. 1983h. Razvoj Trubarjeve teološke misli (1557-1575). *Znamenje* 13, št. 6:510-16.
- Rajhman, Jože. 1983i. Srečanje z Lutrom v slovenski reformaciji. *Znamenje* 13, št. 4:272-7.
- Rajhman, Jože. 1983j. Strah znotraj Cerkve : (ali: služba človeku in svetu). *Znamenje* 13, št. 1:22-29.

### **1984**

- Rajhman, Jože. 1984a. Biti v Cerkvi in s Cerkvijo : (o uspešnosti sodobne pastorale).

*Znamenje* 14, št. 3:206-13.

Rajhman, Jože. 1984b. Dialog in še dialog. *Znamenje* 14, št. 3:239-40.

Rajhman, Jože. 1984c. Jurij Dalmatin and his Bible in the light of literary history and theology, *Slovenien studies* 6, št. 1/2:113-25. .

Rajhman, Jože. 1984d. Luter in papeštvo. *Znamenje* 14, št. 4:363-4.

Rajhman, Jože. 1984e. Luter in Slovenci. *BV* 44:21-9.

Rajhman, Jože. 1984f. Obramba brez nasilja. *Znamenje* 14, št. 1:72-3.

Rajhman, Jože. 1984g. Odnos religije i nacije u slovenskoj povijesti. V: *Religija i nacija : idejno-teorijska rasprava o odnosu religije i nacije*. Sveske, 11. teza. 101-105. Božo Rudež, ur. Zagreb, Centar za idejno-teorijski rad GKSKH, Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske.

Rajhman, Jože. 1984h. Pastoralna služba vernikov. *Znamenje* 14, št. 2:154-6.

Rajhman, Jože. 1984i. Prizadevanje za mir in pastoralna služba. *Znamenje* 14, št. 1:12-20.

Rajhman, Jože. 1984j. Slovenska reformacija v evropskem duhovnem previranju. *Znamenje* 14, št. 5:395-402.

Rajhman, Jože. 1984k. Teologija v stiku z zgodovino : po Auschwitzu. *Znamenje* 14, št. 6:548-9.

Rajhman, Jože. 1984l. Teološki pluralizem in skrivnost Cerkve. *Znamenje* 14, št. 3:240-242.

Rajhman, Jože. 1984m. Trubarjev vpliv na Dalmatinovo ustvarjalnost. *JiS* 29 (1983/84), št. 6:217-8.

Rajhman, Jože. 1984n. Z neverujočimi. *Znamenje* 14, št. 5:472-4.

## **1985**

Rajhman, Jože. 1985a. Metodologija prevajanja slovenskih protestantov. V: Kajetan Gantar, ur. *Štiristo let prevajanja na Slovenskem*. Zbornik Društva slovenskih književnih prevajalcev 10. 27-32. Ljubljana: Društvo slovenskih prevajalcev.

Rajhman, Jože. 1985b. Na pragu Trubarjevega leta. *Znamenje* 15, št. 6:477-9.

Rajhman, Jože. 1985c. Na razpotjih slovenske Cerkve : esej o pastoralni podobi vernika v letu 1985. *Znamenje* 115, št. 3:201-8.

Rajhman, Jože. 1985d. Nova pobožnost. *Znamenje* 15, št. 2:174-5.

Rajhman, Jože. 1985e. Pastoralni konflikti. *Znamenje* 15, št. 4:384-5.

Rajhman, Jože. 1985f. Samomor in pravica do smrti. *Znamenje* 15, št. 5:457-9.

- Rajhman, Jože. 1985g. Sodobni pogledi na slovenski protestantizem. *Znamenje* 15, št. 2:106-13.
- Rajhman, Jože. 1985h. Sveta brata Ciril in Metod : 1100-letnica smrti sv. Metoda - spomin nanj v Panonhalmi na Madžarskem. *Glasnik SDD* 15, št. 3:119-22.
- Rajhman, Jože. 1985i. Še vedno teologija osvoboditve : Božje ljudstvo sredi ubogih. *Znamenje* 15, št. 1:76-7.
- Rajhman, Jože. 1985j. Teologija Primoža Trubarja. *Zgodovinski časopis* 39, št. 3:294-5.
- Rajhman, Jože. 1985k. Trubarjev antropocentrizem. *Znamenje* 15, št. 6:488-97.
- Rajhman, Jože. 1985l. U sjeni koncila nakon dvadeset godina. *Pogledi (Split)*, št. 3:12-4.
- Rajhman, Jože. 1985m. Učinkovitost sodobne pastorale. *Znamenje* 15, št. 5:406-12.
- Rajhman, Jože. 1985n. V senci koncila po dvajsetih letih: koncilске ideje v pokoncilskem času. *Znamenje* 15, št. 4:378-80.
- Rajhman, Jože. 1985o. Videl je Marijo. *Znamenje* 15, št. 3:295.

## 1986

- Rajhman, Jože. 1986a. Analiza dveh predgovorov (1557 – 1584). V: Breda Pogorelec in Jože Koruza, ur. *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi : mednarodni simpozij v Ljubljani od 27. do 29. junija 1984*. Obdobja, 6. 151-8. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Rajhman, Jože. 1986b. *Schuld und Versöhnung*, J. Gründel [ocena istoimenske knjige]. *Znamenje* 16, št. 1:97-9.
- Rajhman, Jože. 1986c. Lex moralis Primoža Trubarja. *Gledališki list Mestnega gledališča ljubljanskega* 36:2.
- Rajhman, Jože. 1986d. Ozadje Trubarjeve 'Cerkovne ordninge'. *BV* 46, 271-8.
- Rajhman, Jože. 1986e. *Pisma Primoža Trubarja*. Korespondence pomembnih Slovencev 7. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Rajhman, Jože. 1986f. Pomen Primoža Trubarja za Slovence. *Znamenje* 16, št. 2:105-9.
- Rajhman, Jože. 1986gh. Primož Trubar in njegov pomen za slovensko kulturo, *Zbornik občine Grosuplje* 14, 127-133.
- Rajhman, Jože. 1986h. Primož Trubar - prvi slovenski teolog, *Evangeličanski koledar*, 107-12. Murska Sobota.
- Rajhman, Jože. 1986i. Primož Trubar in Slovenci. *V edinosti* 1986, 78-84. Maribor.

Rajhman, Jože. 1986j. Razvoj Trubarjeve teološke misli (1557-1575). V: Anton Janko, ur. *Slovenci v evropski reformaciji šestnajstega stoletja*. 165-72. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete Univerze Edvarda Kardelja.

Rajhman, Jože. 1986k. Religija kot ekumenski pojem : Krščanstvo med religijami sveta. *Znamenje* 16, št. 2:189-90.

Rajhman, Jože. 1986l. Strpnost - neznana beseda? *CSS* 20, št. 9-10:131-2.

Rajhman, Jože. 1986m. Svetopisemsko navdihnjenje v luči sodobnih lingvističnih dognanj. *Znamenje* 16, št. 1:89-91.

Jože Rajhman. 1986n. *Trubarjev svet*. Eseji 12. Trst: Založništvo Tržaškega tiska; Ljubljana: ADIT.

Jože Rajhman. 1986o. *Trubarjeva 'Ena dolga predgovor'*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

## 1987

Rajhman, Jože. 1987a. Biblično besedilo za sodobno rabo. *Znamenje* 17, št. 2:188-9.

Rajhman, Jože. 1987b. Cerkev in krščanska demokracija. *Znamenje* 17, št. 6:571-2.

Rajhman, Jože. 1987c. Ce que je crois, Jacques Delumeau. [ocena istoimenske knjige]. *Znamenje* 17, št. 3:283.

Rajhman, Jože. 1987da. K problemu laika in laiške službe v Cerkvi. *Znamenje* 17, št. 2:104-8.

Rajhman, Jože. 1987e. Moralno-pastoralni vidik "javnega disenza". *Znamenje* 17, št. 1:66-8.

Rajhman, Jože. 1987f. Po dvajseti obletnici 2. vatikanskega cerkvenega zbora. *Znamenje* 17, št. 1:65-6.

Rajhman, Jože. 1987g. P. M. Zulehner, J. Fischer, M. Huber, Sie werden mein Volk sein, Grundkurs gemeindlichen Glaubens, 1986, ocena istoimenske knjige. *Znamenje* 17, št. 2:191-2.

Rajhman, Jože. 1987h. Prostor za drugače misleče - v Cerkvi? *Znamenje* 17, št. 5:478.

Rajhman, Jože. 1987i. So moralne vrednote nespremenljive? *Znamenje* 17, št. 4:371-2.

Rajhman, Jože. 1987j. Spoved pod teološkim drobnogledom. *Znamenje* 17, št. 3:279-80

Rajhman, Jože. 1987k. Teološka govorica Primoža Trubarja. V: *Potokarjev zbornik*.

Zbornik Društva slovenskih književnih prevajalcev 12. Frane Jerman, Kajetan Gantar in Janko Moder, ur. 69-74. Ljubljana: Društvo slovenskih književnih prevajalcev.

Rajhman, Jože. 1987l. Trubarjev pedagoški eros : ob štiristoletnici smrti. *Zbornik*



*povijesti školstva i prosvjete (Zagreb)* 20:7-15.

Rajhman, Jože. 1987m. Zahodnoevropska mistika in slovenski barok. *Znamenje* 17, št. 4:285-90.

Rajhman, Jože. 1987n. Zaveza z Bogom namesto obrobja. *Znamenje* 17, št. 3:280-1.

## **1988**

Rajhman, Jože. 1988a. Weil Politik nicht alles ist, E. Schillebeeckx 1987, ocena istoimenske knjige. *Znamenje* 18, št. 2:188-9.

Rajhman, Jože. 1988b. Feministična teologija na razpotju. *Znamenje* 18, št. 1:90-1.

Rajhman, Jože. 1988c. Koncil za mir. *Znamenje* 18, št. 2:186-7.

Rajhman, Jože. 1988d. Med profanim in sakralnim: k problemu teološke govornice v slovenski kulturi in prostoru). *Znamenje* 18, št. 1:6-11.

Rajhman, Jože. 1988e. Na poti h krščanski identiteti. *Znamenje* 18, št. 3:292-3.

Rajhman, Jože. 1988f. Pastoralna po meri človeka leta 2000. *Znamenje* 18, št. 3:195-201.

Rajhman, Jože. 1988g. Slovenski protestantizem kot odločilna razvojna stopnja slovenske narodne biti. V: Breda Pogorelec, ur. *Zbornik predavanj*. 109-17. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Rajhman, Jože. 1988h. Trubarjeva Cerkovna ordninga. *Znamenje* 18, št. 4:307-18.

Rajhman, Jože. 1988i. Trubarjeva Cerkovna ordninga: prvi slovenski tiskani pravni dokument. *Pravnik* 43, št. 8-10:506-19.

## **1989**

Rajhman, Jože. 1989a. Med profanim in sakralnim: k problemu teološkem govornice v slovenski kulturi in prostoru. V: Ada Vidovič-Muha in Nace Šumi, ur. *Zbornik prispevkov, Razprave Filozofske fakultete*. 63-69. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

## **1993**

Rajhman, Jože. 1993a. Napotnik, cerkveni pisatelj in govornik. V: *Napotnikov simpozij v Rimu*. Simpoziji v Rimu 10. Edo Škulj, ur. 84-90. Celje: Mohorjeva družba.

Rajhman, Jože. 1993b. Občestvo v mestnem okolju. *Znamenje* 23, št. 3-4:16-25.

## **1994**

Rajhman, Jože. 1994a. Zahodnoevropska - katoliška in evangeličanska - duhovnost : predavanje na simpoziju Krščanska duhovnost in Jacob Böhme. *BV* 54:155-63.

Rajhman, Jože. 1994b. Svoboda v senci resnice. *Znamenje* 24, št. 1-2:13-21.

### **1995**

Rajhman, Jože. 1995a. Duhovna podoba Brižinskih spomenikov. *Dom in svet* 8:167-81.

Rajhman, Jože. 1995b. Teologija v Mariboru 1859-1995. *Univerzitetna revija (Maribor)* 2, št. 4:31-2.

### **1996**

Rajhman, Jože 1996a. *Božje okolje v človeku*. Ljubljana: Družina.

Rajhman, Jože 1996b. Od reformacije do reformacije: Tridentinum - II. Vaticanum. *Dom in svet* 9:42-53.

Rajhman, Jože 1996c. Pogled katoliške teologije na slovensko reformacijo. V: Franc Jakopin, Marko Kerševan in Jože Pogačnik, ur. *III. Trubarjev zbornik : prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem, Ljubljana, 9. - 13. november 1987 : ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja*. 86-92. Ljubljana: Slovenska matica; Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.

### **1997**

Rajhman, Jože 1997a. Anton Trstenjak - duhovnik. *BV* 57:261.

Rajhman, Jože 1997b. *Teologija Jurija Dalmatina: Predavanje na proslavi Dneva reformacije v Ljubljani, 23. oktobra 1997*, Ljubljana: samozaložba.

Rajhman, Jože. 1997c. *Pisma slovenskih protestantov*. Korespondence pomembnih Slovencev 11. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti; Znanstvenoraziskovalni center SAZU.

### **1998**

Rajhman, Jože. 1998a. Teologija Jurija Dalmatina. *Znamenje* 28, št. 3-4:63-66.

Rajhman, Jože 1998a. Zehn Fragen zur Vorbereitung. V: Paul Zulehner, ur. *Unterwegs zu einer Pastoraltheologie in nachkommunistischen Ländern* 8-84. Wien: Pastorales Forum.

### **Rokopisno gradivo**

Rajhman, Jože. 1956-1961. Premišljanja za vsak mesec v letu. Maribor, Teološka knjižnica. Rokopisna zbirka, signatura RKP I/1956-1961

Rajhman, Jože. 1962-1963. Premišljanja za vsak mesec v letu. Maribor, Teološka knjižnica. Rokopisna zbirka, signatura RKP II/1962-1963.

Rajhman, Jože. 1964-1970. Premišljanja za vsak mesec v letu. Maribor, Teološka knjižnica. Rokopisna zbirka, signatura RKP III/1964-1970.

## **SEZNAM REFERENC**

**Althaus, Paul.** 1973. *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh: Güterslocher Verlagshaus.

**Aurelii Augustini Confessiones.** 1932. Prev. Anton Sovre. Celje: Mohorjeva družba.

**Balthasar, Hans Urs von.** 1986. *Živeti iz poslednjih globin*. Koper: Ognjišče.

**Barrios Prieto, Manuel Enrique.** 1998. *Antropologia teologica : temi principali di antropologia teologica usando un metodo di correlazione a partire dalle opere di John Macquarrie*. Roma: Universita Gregoriana.

**Baum, Wilhelm.** 2000. *Ludwig Wittgenstein med mistiko in logiko*. Celovec; Ljubljana; Dunaj: Mohorjeva družba.

**Beiner, Melani.** 2000. *Intentionalität und Geschöpflichkeit : die Bedeutung von Martin Luthers Schrift "Vom unfreien Willen" für die theologische Anthropologie*. Marburger theologische Studien 66. Marburg: N.G. Elwert.

**Berger, Peter L. in Thomas Luckmann.** 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla. Orientacija modernega človeka*. Prev. Suzana Cergol. Ljubljana: Nova revija.

**Benveniste, Émile.** 1988. *Problemi splošne lingvistike I*, Studia humanitatis, Ljubljana.

**Bloch, Erich.** 1970. *Atheismus im Christenthum*. Reinbeck bei Hamburg: Rowolt.

- Bonhoeffer, Dietrich.** 2005. *Odgovornost in svoboda*. Prev. Katarina Šimenc at al. Celje: Mohorjeva družba.
- Cajnkari, Stanko.** 1977. Bog Jezusa Kristusa. V: Rudi Koncilija, ur. *Bog v človeški zavesti in življenju [zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1976-77]*, TL 1. 81-100. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Camara, Helder.** 1974. Govor na škofovski sinodi. *Glas koncila* 13, št. 22:5.
- Cannell, Fenella.** 2006. *The anthropology of Christianity*. Durham; London: Duke University Press.
- Chuénnot, Claude.** 1972. *Ce que Teilhard a vraiment dit*. Paris: Stock.
- Denzinger, Heinrich.** 1991. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Prev. Helmut Hoping. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Devies, Douglas.** 2002. *Anthropology and Theology*. New York: Oxford.
- Delp, Alfred.** 1986. *Was ist der Mensch?* Frankfurt am Main: J.Knecht.
- Deuser, Herman.** 1974. *Sören Kirkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*. München: Kaiser-Verlag.
- Dirscherl, Erwin.** 2006. *Grundriss theologischer Anthropologie: die Entschiedenheit des Menschen, angesichts, des Anderen*. Regensburg: F. Pustet.
- Drewermann, Eugen.** 1983. *Der tödliche Fortschritt : von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Regensburg: F. Pustet.
- Ducquoc, Christian.** 2006. *Svobodni Nazarečan. Izvirnost Jezusovega odrešenjskega poslanstva*. Prev. Drago Ocvirk. Ljubljana: Družina.
- Eckhart, Mojster.** 1995. *Pridige in traktati*. Prev Gorazd Kocjančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Fabry Heinz-Josef Böhler, Dieter.** 2007. *Im Brennpunkt: die Septuaginta*. Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie 3. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Ferry, Luc.** 1998. *Novi ekološki red: Drevo, žival in človek*. Prev. Simona Križaj Pochat. Knjižna zbirka Krt 112. Ljubljana: Krtina.
- Fourez, Gérard.** 2001. *Barva učlovečenja: religijska izkušnja in kritični čut*. Prev. Drago Ocvirk. Ljubljana: Družina.
- Frankl, Viktor.** 1979. *The Unheard Cry for Meaning*. London: Hodder and Stoughton.
- Frankl, Viktor.** 1994. *Volja do smisla*. Celje: Mohorjeva.
- Galleni, Ludovico.** 2000. Sporočilo Teilharda de Chardina. *Znamenje* 30, št. 1-2:57-67.

- Gibellini, Rosino.** 1996. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Editrice Queriniana.
- Grmič, Vekoslav.** 1976. Teološke osnove ekumenskega dialoga danes. *BV* 36, št. 3:301-13.
- Grmič, Vekoslav.** 1979. *Resnica iz ljubezni. Kritična razmišljanja*. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- Grmič, Vekoslav.** 1980. Kdo pravijo ljudje, da sem? V: Rudi Koncilija, ur. *Živeti za smrt?* TL 4. 5-24. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Grmič, Vekoslav.** 1975. *Iskanje in tveganje*. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- Grmič, Vekoslav.** 1978. Preroštvo v slovenski Cerkvi danes. *Znamenje* 8, št. 4: 289-96.
- Gründel, Johannes.** 1985. *Schuld und Versöhnung*. Topos-Taschenbücher. Mainz: Mathias-Grünwald.
- Gossmann, Elisabeth, und Theodor Schneider.** 1989. *Mann und Frau - Grundproblem theologischer Anthropologie*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Guardini, Romano.** 1986. *Das Ende der Neuzeit*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag; Paderborn: F. Schöningh.
- Gutiérrez, Gustavo.** 2008. Medellín als geistliche Erfahrung. Zum 40. Jahrestag der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz. *Stimmen der Zeit* 133, št. 9:628-30.
- Hall, Edward T.** 1990. *The silent language*. New York: Anchor Books.
- Häring, Bernhard.** 2001. *Svobodni v Kristusu I, II, III*. Celje: Mohorjeva.
- Henrici, Peter.** 2006. Človekova dvospolnost. *Communio* 16, št. 3:255-62.
- Hohn-Morisch, L.** 1998. *Ein Traum von Kirche : Menschlichkeit nach Jesu Art*. Freiburg - Basel - Wien Herder.
- Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi.** 2000. CD 87. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1979. *Redemptor hominis*. CD 2. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Janez Pavel II.** 1982. *Apostolsko pismo o družini*. CD 16. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Janez Pavel II.** 1986. *Okrožnica o Svetem Duhu*. CD 32. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Janez Pavel II.** 1995. *Okrožnica Evangelij življenja*. CD 60. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1999. *Vera in razum*. CD 80. Ljubljana: Družina.
- Jespersen, Otto.** 1970. *Čovječanstvo, narod i pojedinac sa lingvističkog stanovišta*. Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika.

- Juhant, Janez.** 1980. Ideje slovenskih filozofov. *BV* 40, 3:321-34.
- Juhant, Janez.** 1989. Dostojanstvo človeka. *Znamenje* 19, št. 1:1-11.
- Juhant, Janez** 1989. Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda. V: Metod Benedik, ur. *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. 195-234. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez.** 1993. Človek – temelj etike. *BV* 53: 125-34.
- Juhant, Janez.** 2000. Antropološki problemi študija religije danes. V: *Kaj pomeni religija za človeka? Znanstvena podoba religije*. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez.** 2001. *Zgodovina filozofije*. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez.** 2003. *Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija*. Claritas 30. Ljubljana: Študentska založba.
- Juhant, Janez.** 2008. Vera in nenasilje. V: Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin, ur. *Religija in nasilje. Eseji in razprave*. 289-330. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Kerševan, Marko.** 2001. *Protestantizem in protestantsko načelo*. Ljubljana: Poligrafi.
- Kim, Soon-t'ae,** 1999. *Christliche Denkform, Theozentrik oder Anthropozentrik?, die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz*. Friburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kongregacija za verski nauk.** 1984. *Navodilo o teologiji osvoboditve*. CD 24. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Kongregacija za verski nauk.** 1986. *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi*. CD 31. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Kos, Janko.** 1996. *Duhovna zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Mladinska knjiga
- Kovač, Edvard.** 1988. Sodobni personalizem. V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*. 139-149. Ljubljana: Društvo 2000.
- Kovač, Edvard.** 2000. *Oddaljena bližina*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2000. Slovenska reformacija v raziskavah Jožeta Rajhmana. Ob 450-letnici prve slovenske knjige. *V edinosti. Ekumenski zbornik*. 122-144. Maribor
- Krajnc-Vrečko Fanika.** 2002. *Govorica kot pot v duhovni svet teologije Jožeta Rajhmana*, mag. nal. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2002. Začetki slovenske teološke govornice v raziskavah Jožeta Rajhmana. *V edinosti. Ekumenski zbornik 2002*. 149-161. Maribor.

- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2007. Jože Rajhman in slovenski protestantizem 16. stoletja. *Stati inu obstatu. Revija za vprašanja protestantizma*, št. 5/10:9-21.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2004. Vlačičev vpliv v Kreljevi teološki misli. V: *Matija Vlačič Ilirik. Zbornik s mednarodnog skupa 'Matija Vlačič Ilirik'*. 197-210. Labin: Grad Labin.
- Kralj, Albin.** 2001. *Ideje teologije osvoboditve in slovenski katoličani*, dok. dis. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Krašovec, Jože.** 2000. *Med krivdo in spravo*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Küng, Hans.** 1974. *Christ sein*. München; Zürich: Piper&Co.
- Küng, Hans.** 1957. *Rechtfertigung: die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Ladaria, Luis.** 1995. *Antropologia teologica*. Roma: Piemme; Universita Gregoriana.
- Ladaria, Luis.** 1999. *Teološka antropologija*. Ljubljana: Društvo študentov teologije.
- Lanczkowski, Jan.** 1993. *Meister Eckhart. Vom Wunder der Seele*. Stuttgart: Reclams.
- Lah, Avguštin.** 1994. Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom. *BV 54*: 311-29.
- Lah, Avguštin.** 1999. Vrednotenje in sprejem II. vaticanskega koncila v Sloveniji. *BV 59*:161-186.
- Lah, Avguštin.** 2000. *Bog Oče*. Družina: Ljubljana.
- Lah, Avguštin.** 2000a. Sprava – razsežnost človekovega bivanja. *BV 60*:167-77.
- Lah, Avguštin.** 2000b. Kriza človeka v času naravoslovnih znanosti. *Znamenje 30*, št. 3-4: 12-22.
- Lah, Avguštin.** 2003. Teološka antropologija. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Ljubljana: Družina.
- Lah, Avguštin.** 2004. Teološka antropologija in bioetika. *BV 64*, št. 3:459-67.
- Lah, Avguštin.** 2004a. Podoba Boga med nasiljem in nenasiljem. *BV 64*, št. 4:601-616.
- Lah, Avguštin.** 2005. Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo temeljni viri monoteističnih religij. *BV 65*, 4:611-641.
- Lah, Avguštin.** 2006. Samo agapični eros in erotični agape počlovečuje. *BV 66*, 397-409.
- Lah, Avguštin.** 2004. Globalizierungsängste und christliches Gott- und Menschenverständnis. V: Adrian Loretan in Franco Luzatto, ur. *Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung*. 171-8. Münster: LIT 2.

- La liberte religieuse : declaration 'Dignitatis humanae personae'*. 1967. Hamer, Jérôme in Yves Congar, ur. Paris: Cerf.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1-12. 1995. Freiburg: Herder.
- Luther, Martin**. 2001. *O kristjanovi svobodi. Izbrani spisi*. Prev. Franc Kuzmič. Ljubljana: Hieronim.
- Matjaž, Maksimiljan**. 2001. Strah kot slutnja presežnega. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. *BV* 61, št. 2:153-65.
- Matjaž, Maksimiljan**. 2004. Teološka utemeljitev pavlinske etike. *BV* 64:469-79.
- MacGrath, Alister E**. 2006. *A Scientific Theology. Vol. I. Nature*. New York; London: T&T Clark.
- Mackensen, Lutz**. 1983 *Deutscher Wörterbuch*. Herrsching: M. Pawlak.
- Marc, Leon**. 1988. Cerkev, verniki in ustavne spremembe. *Tretji dan* 17, št.8:6
- Mednarodna teološka komisija**. 2006. Občestvo in skrbništvo. Človeška oseba ustvarjena po božji podobi. V: *Communio* 16, št. 3:220-54.
- Meier-Hamidi** und Ferdinand Schumacher, ur. 2007. *Der Theologie Joseph Ratzinger*. QD 222. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Meister Eckhart**. 1995. *Pridige in traktati*. Prev. Milica Kač et al. Celje: Mohorjeva.
- Meister Eckhar.**, 2002. *Vom Wunder der Seele*. Stuttgart: Reclams.
- Moltmann, Jürgen**. 1996. *Kaj nam Kristus pomeni danes?* Celje: Mohorjeva.
- Moltmann, Jürgen**. 2001. Protestantizem kot 'religija svobode'. V: *Protestantizem in protestantsko načelo*. 113-27. Ljubljana: Poligrafi.
- Ocvirk, Drago**. 2000. Lepo tveganje. *Tretji dan* 29, št. 1:20.
- Packhard, Vance**. 1969. *Die geheimen Verführer : der Griff nach dem Unbewußten in jedermann*. Düsseldorf: Econ.
- Packard, Vance**. 1978. *L'home remodeélé*. Paris: Calmann-Levy.
- Pannenberg, Wolfhart**. 1983. *Anthropologie in theologischer Perspective*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart**. 2001. Vprašanje Boga kot stvarnika in nova kozmologija. *Communio* 11, št. 3:231-41.
- Pannenberg, Wolfhart**. 1985. *Was ist der Mensch? die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart**. 1978. *Die Bestimmung des Menschen : Menschsein, Erwählung und Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



- Pascal, Blaise.** 1986. *Misli*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva.
- Pesch, Otto Hermann.** 1973. *Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen*. *Mysterium Salutis* 4,2. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benziger.
- Pesch, Otto Hermann.** 1983. *Frei sein aus Gnade*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Pavec-Rozman, Mateja.** 2007. *Moralnost med etično skepsjo in vrlino*, dok. disert. Ljubljana. Teološka fakulteta.
- Pfeil, Hans.** 1972. *Christ sein in säkularisierter Welt*. Aschaffenburg: Christiana Verlag; Stein am Rhein: P. Pattloch.
- »**Pismo** božjemu ljudstvu. Koncil mladih, Taizé 1974.« 1975. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik*. Ljubljana; Maribor: Slovenski ekumenski svet.
- Plenarni zbor** Cerkev na Slovenskem, 2002. *Izberi življenje: sklepni dokument*. Ljubljana: Družina.
- Raeder, Siegfried.** 1996. Die theologische Orientierung slowenischer Reformatoren. V: Franc Jakopin, Marko Kerševan, Jože Pogačnik, ur. *III. Trubarjev zbornik. Prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija 'Reformacija na Slovenskem' ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja, Ljubljana 9.-13. november 1987*. 73-85. Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo; Slovenska matica.
- Rahner, Karl.** 1965. *Schriften zur Theologie VI. Gerech und Sünder zugleich*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benzinger.
- Rahner, Karl.** 1964. *Schriften zur Theologie III. Zur Theologie des geistlichen Lebens*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benzinger.
- Rahner, Karl.** 1958. *Zur Theologie des Todes*. QD 2. Freiburg: Herder. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benzinger.
- Rahner, Karl.** 1984. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Ratzinger, Joseph.** 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva 1975.
- Religion in Geschichte und Gegenwart*. 1986. Tübingen: Mohr.
- Russel, Bertrand.** 1972. *Modrost zahoda*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Schillebeeckx, Edward.** 1979. *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Kristus*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Schillebeeckx, Edward.** 1990. *Menschen: die Geschichte von Gott*. Prev. Hugo Zulauf. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Schillebeeckx, Edward.** 1980. *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*. Brescia: Queriniana.

- Schottenloher, Karl.** 1953. *Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts.* Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Schneider, Michael.** 1995. *Krisis : zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen : ein Beitrag der theologischen Anthropologie.* Frankfurter theologische Studien 44. Frankfurt am Main: J. Knecht.
- Siegfried, Adam.** 2000. *Luteransko- rimsko-katoliško 'Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju.* Prev. Štefan A. Ferenčak. BV 60:133-66.
- Simoniti, Iztok.** 2008. O naravi monoteizmov in monizmov. V: Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin, ur. *Religija in nasilje. Eseji in razprave.* 289-330. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Skupna izjava glede nauka o opravičenju.** 1999. V: *Vednosti. Ekumenski zbornik 1999.* 71-93. Maribor.
- Sölle, Dorote.** 1981. *Das Recht ein anderer zu werden.* Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Sorč, Ciril.** 1970. Pierre Teilhard de Chardin odstranjevalec pregraje med vero in znanostjo. BV 30, št. 5-6:265-83.
- Sorč, Ciril.** 1980. *Soočenje z Moltmannovo teologijo upanja.* Vipava i.e. Ljubljana: Družina.
- Sorč, Ciril.** 1997. *Eshatologija.* Ljubljana: Družina.
- Sorč, Ciril (et al.)** 2003. *Priročnik dogmatične teologije.* Ljubljana: Družina; Teološka fakulteta.
- Sorč, Ciril.** 2003. Troedini Bog. V: Sorč, Ciril, ur. *Priročnik dogmatične teologije I.* Ljubljana: Družina; Teološka fakulteta.
- Speyr, Adrienne von.** 1997. *Človek pred Bogom.* Prev. Marta Koren in Anton Strle. Ljubljana: Družina.
- Spengler, Friederike Franziska.** 2005. *Kindsein als Menschsein : Beitrag zu einer integrativen theologischen Anthropologie.* Marburger theologische Studien 88. Marburg : Elwert.
- Strle, Anton.** 1992. *Božja slava - živi človek : teološka antropologija.* Ljubljana: Družina.
- Strle, Anton.** 1998. *Teologi za prihodnost. Izbrani spisi 4.* Ljubljana: Družina.
- Stres, Anton.** 1994. *Človek in njegov Bog.* Celje: Mohorjeva družba.
- Sudbrack, Josef.** 1971. *Dienst am geistlichen Leben.* Mainz: Matthias-Grünwald.
- Sveti Janez od Križa.** 1978. *Temna noč.* Ljubljana: Družina.

- Sveto pismo stare in nove zaveze*: slovenski standardni prevod. 1996. Ljubljana: Svetopisemska družba.
- Šuštar, Alojzij.** 1980. Sem komu odgovoren? V: *Živeti za smrt?* TL 4. 71-95. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Štrubelj, Zvone.** 2000. *Ali je Bog oče in mati?* Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Štuhec, Ivan.** 1984/85. Ubogi med marksizmom in krščanstvom. *Tretji dan* 14, št. 4:2-3.
- Štuhec, Ivan.** 1984/85a. Sveto pismo in ubogi. *Tretji dan* 14, št. 5:2.
- Štuhec, Ivan.** 1984/85b. Teološki tokovi – razjasnjevanja ali nasprotovanja? *Tretji dan* 14, št. 9:2.
- Šmitek, Zmago in Božidar Jezernik.** 1992. Antropološka tradicija na Slovenskem. *Etnolog (n.v.)*, 2, št. 2:259-266
- Teilhard de Chardin, Pierre.** 1975. *Božje okolje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Teilhard de Chardin, Pierre.** 1978. *Pojav človeka*. Celje: Mohorjeva.
- Trstenjak, Anton.** 1977. Človek človeku človek po besedi. *CSS* 11, šte. 5-6: 66-70.
- Trstenjak, Anton.** 1994. *Človek simbolično bitje*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Trstenjak, Anton.** 1996. Profesionalna etika in civilna družba. V: *Profesionalna etika pri delu z ljudmi*. 9-12. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Trubar, Primož.** 1970. *Catechismus 1550*. Faksimile. Alfonz Gspan, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Trubar, Primož.** 1557. *Ena dolga predgovor k Novemu testamentu*. Reprint, Cveto Jeraša, ur. Ljubljana: Cankarjeva založba. 1986.
- Truhlar, Vladimir.** 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Truhlar, Vladimir.** 1971. *Katolicizem v poglobitvenem procesu*. Mohorjeva družba: Celje.
- Truhlar, Vladimir.** 1976. *Pokoncilski katoliški etos*. Celje: Mohorjeva družba.
- Truhlar, Vladimir.** 1978. *Hoja za Kristusom*. Celje: Mohorjeva družba.
- Turnšek, Marjan.** 1999. *Najdragocenejše: Samo Jezus iz Nazareta je Kristus*. Ljubljana: Družina.
- Valentin, Joachim.** 1997. *Atheismus in der Spur Gottes*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Veliki slovar tujk.** 2002. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Volk, Vojko.** 1988. Med sociologijo in teologijo – med kritiko in apologijo? *Tretji dan* 18, št.1:26.

- Vögtle, Anton.** 1994. *Die Gretchenfrage des Menschensohnproblems : Bilanz und Perspektive.* QD 152. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Vorgrimler, Herbert.** 1980. *Hoffnung auf Vollendung. Aufries der Eshatologie.* Freiburg: Herder.
- Vugdelija, Marijan.** 2000. *Čovjek i njegovo dostojanstvo u svjetlu biblije i kršćanske teologije: biblijsko-teološka antropologija.* Makarska – Split: Služba Božja.
- Weber, Hubert.** 2003. *Sünde und Gnade bei Alexander von Hales : ein beitrag zur Entwicklung der theologischen Anthropologie im Mittelalter.* Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verlag.
- Wittgenstein, Ludwig.** 2007. *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem vedenju.* Phainomena. Ljubljana: Nova revija.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1976. *Logično-filozofski traktat.* Prev. Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Zahrnt, Heinz.** 1977. *Warum ich glaube.* München: Echter.
- Zizola, Giancarlo.** 1985. Tretja restavracija. *Znamenje* 15, štev. 1:40-6.
- Zulehner, Paul, Josef** Fischer und Max. Huber. 1986. *Sie werden mein Volk sein, Grundkurs gemeindlichen Glaubens.* Düsseldorf: Patmos.
- Življenje svete Terezije Jezusove, kakor ga je opisala sama.** 1974. Prev. Stanko Majcen. Celje: Mohorjeva družba.

(<http://www.inst-antonatrstenjaka.si/trstenjak.html> - 03.06.2008.

(<http://www.ahpweb.org/aboutahp/whatis.html> - 04.06.2008.

([http://en.wikipedia.org/wiki/Vance\\_Packard](http://en.wikipedia.org/wiki/Vance_Packard) - 04.06.2006.

(<http://www.prihodnost-slovenije.si/up->

[rs/ps.nsf/krf/52F5CED597F5179DC1256E940046C55A?OpenDocument](http://www.prihodnost-slovenije.si/up-) – 04.06.2008.

## BIOBIBLIOGRAFIJA O JOŽETU RAJHMANU

- D. Dolinar, s.v. 1996. »Rajhman, Jože,« v: *Slovenska književnost CZ*. Ljubljana.
- D. Dolinar, s.v. 1998. »Rajhman, Jože,« v: *Leksikon Cankarjeve založbe, CZ*, Ljubljana
- Hartman, Bruno. 1998. Jože Rajhman. *Večer* (Maribor), 27.julij.
- Hainz, Peter. 1983. Jože Rajhman, 'Cerkev ne beži več iz sveta, ki naj bi bil poln hudega', intervju. *Teleks* 39, št. 45:15-7.
- Krajnc-Vrečko, Fanika. *In memoriam Jože Rajhman 1924-1998*, ČZN 69 n.v. 34:201-4.
- Krajnc-Vrečko, Fanika. 2000. Slovenska reformacija v raziskavah Jožeta Rajhmana. Ob 450-letnici prve slovenske knjige, *V edinosti. Ekumenski zbornik*. 122-144. Maribor
- Krajnc-Vrečko Fanika. 2002. *Govorica kot pot v duhovni svet teologije Jožeta Rajhmana*, mag. nal. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Krajnc-Vrečko, Fanika. 2002. Začetki slovenske teološke govornice v raziskavah Jožeta Rajhmana. *V edinosti. Ekumenski zbornik 2002*. 149-161. Maribor.
- Krajnc-Vrečko, Fanika. 2007. Jože Rajhman in slovenski protestantizem 16. stoletja. *Stati inu obstatu. Revija za vprašanja protestantizma*. Št. 5/10:9-21.
- Krajnc-Vrečko, Fanika. 2007. Portreti. Jože Rajhman 1924-1998. *Stati inu obstatu. Revija za vprašanja protestantizma*. Št. 5/10:232-5.
- Krajnc-Vrečko, Fanika. 2008. *Jože Rajhman in teologija Primoža Trubarja*. *Studia Theologica Sloveniae* 4. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Krajnc-Vrečko, Fanika. 2008. V znamenju obletnic Trubar – Rajhman. *Znamenje* 38, številka 3-4.
- Reher, Srečko. 1999. In memoriam prof. dr. Jožetu Rajhmanu. *Znamenje* 29, št. 1:1-4.
- M. Smolik, s.v. 1996. »Rajhman, Jože,« v: *Enciklopedija Slovenije*.
- Škafar, Vinko. 1994. Jože Rajhman – sedemdesetletnik. ČZN 65 n.v. 30:184-5.
- Škafar, Vinko. 1998. Jože Rajhman (1924-1998). *Mohorjev koledar 1999*. 158-161. Celje: Mohorjeva družba.
- Škafar, Vinko. 1998. Jože Rajhman (1924-1998), *V edinosti. Ekumenski zbornik 1998*. 164-167. Maribor.
- Škafar, Vinko. 1999. In memoriam. Jože Rajhman 1924-1998. *BV* 59:109-17.