

Pogledi teologa in literarnega zgodovinarja Jožeta Rajhmana na slovenski katolicizem v reviji Znamenje (Ob 100-letnici njegovega rojstva)

Srečko Reher*

DOI: <https://doi.org/10.62409/czn.288>
CC BY-SA 4.0

UDK – UDC: 27-1:929Rajhman J.
Potrjeno – Accepted: 4. 8. 2025 | Objavljeno – Published: 29. 10. 2025
1.02 Pregledni znanstveni članek – 1.02 Review article

Srečko Reher: Pogledi teologa in literarnega zgodovinarja Jožeta Rajhmana na slovenski katolicizem v reviji Znamenje (Ob 100-letnici njegovega rojstva). Časopis za zgodovino in narodopisje, Maribor 96=61(2025), 1–2, str. 156–192

V razpravi – Pogledi teologa in literarnega zgodovinarja Jožeta Rajhmana na slovenski katolicizem v reviji Znamenje – predstavim katolicizem, s katerim so se srečevali cerkveno verujoči na Slovenskem še več kot desetletje in pol po koncu 2. vatikanskega koncila (1965). Premik k smernicam 2. vatikanskega koncila je predstavljala ustanovitev revije Znamenje leta 1971, ki je izhajala do leta 2012. V njej je objavil pretežni del svojega knjižnega opusa tudi njen sodelavec in član uredniškega odbora Jože Rajhman. V razpravah se razkriva kot izjemni poznavalec slovenske in evropske reformacije ter pronicljivi raziskovalec zgodovine evropske in slovenske duhovnosti ter pastoralne prakse na naših tleh. Dogajanje v Cerkvi je Rajhman presojal z obzorij humanističnih znanosti in novih kontekstnih teologij, ki so se po 2. vatikanskem koncilu soočale s konkretnimi vprašanji udejanjanja evangelijskega krščanstva.

Ključne besede: Jože Rajhman, revija Znamenje, katekizemska vernost, tradicionalno katolištvo, verski fanatizem, politični katolicizem, pokoncilski katolicizem, protestantizem.

* Srečko Reher, univ. dipl. teol. in univ. dipl. slov., glavni in odgovorni urednik revije Znamenje (2005–2012), SI-2000 Maribor; srecko.reher@guest.arnes.si – Srečko Reher, MTheol. and BA in Slovene Language and Literature, Chief and Responsible Editor of the journal Znamenje (2005–2012), SI-2000 Maribor; srecko.reher@guest.arnes.si

Srečko Reher: The Views of the Theologian and Literary Historian Jože Rajhman on Slovenian Catholicism in the Journal Znamenje (On the 100th anniversary of his birth). Review for History and Ethnography, Maribor 96=61(2025), 1–2, pp. 156–192

In the paper *The Views of the Theologian and Literary Historian Jože Rajhman on Slovenian Catholicism in the Journal Znamenje* I present the Catholicism that church believers in Slovenia still encountered more than a decade and a half after the conclusion of the Second Vatican Council (1965). The shift towards the guidelines of the Second Vatican Council was represented by the establishment of the journal *Znamenje* in 1971, which was published until 2012. In it Jože Rajhman, a collaborator and member of the editorial board, published the greater part of his book opus. In his discussions he appears as an exceptional connoisseur of Slovenian and European Reformation, and as a perceptive researcher of the history of European and Slovenian spirituality and pastoral practice in our region. Rajhman judged the events in the Church from the horizons of the humanities and the new contextual theologies which, after the Second Vatican Council, confronted the concrete questions of the realization of evangelical Christianity.

Keywords: Jože Rajhman, journal *Znamenje*, catechism-based faith, traditional Catholicism, religious fanaticism, political Catholicism, post-conciliar Catholicism, Protestantism.

IZZIVI DRUGEGA VATIKANSKEGA KONCILA ZA SLOVENSKO TRADICIONALNO KATOLIŠTVO

Začetek izhajanja revije *Znamenje* leta 1971 je odgovor na pomembni premik, ki se je zgodil v Katoliški cerkvi 11. oktobra leta 1962, ko je papež Janez XXIII. sklical drugi vatikanski koncil in ga po treh letih – 8. decembra leta 1965 – končal njegov naslednik Pavel VI. V uvodnem nagovoru je papež Janez XXIII. izpostavil, da je Cerkev po stoletjih potrebna »aggiornameta« – posodobitve ali podanašnjeja ter prevetritve, ki jo je ponazoril s sintagmo »odpiranja oken« (Grmič, 2005, 25), in do tedaj nepojmljivega novega odnosa do komunističnih vzhodnih držav, ki ga je začel Vatikan vzpostavljati z »Ostpolitik« – »vzhodno politiko«.

Pomen drugega vatikanskega koncila se Rajhmanu razkriva v njegovi dosledni pastoralni naravnosti, kar mu je omogočilo, da je posegel na vsa področja cerkvenega življenja in »preoblikoval v temeljih cerkveno miselnost, jo demontiral, ji odvzel 'nimb' neke nedotakljivosti, jo podvrnil notranji kritiki, ne da bi pri tem kritiki morali kloniti pred 'anatemo'. Nikogar koncil ni obsodil, temveč je mnoge rehabilitiral. Odprl se je svetu in proglasil v izjavi o verski svobodi enakopravnost drugačnih mnenj in drugačnih veroizpovedi, ko se je zavzel za versko strpnost.« Z njim »se je nenadoma odprlo novo poglavje v cerkveni zgodovini: od katekizma smo prešli na veroučne knjige, od učenja na pamet k doživetemu sprejemanju božjih skrivnosti, od sterilne

verske vzgoje, ki ni dopuščala skoraj nobenega zakaj, k sproščeni diskusiji o verskih vprašanjih. Nastali so debatni krožki s predavanji, teologija je dobila svoj prostor in ljudje so se začeli ozirati za knjigami, ki so kritično, toda stvarno prinašale nova spoznanja v teološki znanosti; posebej jih je začelo zanimati ekumensko delo, saj se je beseda 'ekumenizem' udomačila šele v pokoncilskem času. Sprostil se je tudi odnos do najpomembnejšega vprašanja, ki je od nekdaj vznemirjalo krščanski svet.« (1983b, 25)

V »prepih«, ki ga je v Katoliški cerkvi povzročil drugi vatikanski koncil, so skušali koncilsko usmerjeni duhovniki in laiki vključiti tudi Cerkev na Slovenskem. Kako pomemben bi bil svež zrak za njeno oživitev in kako usodno bi lahko bilo za Cerkev na Slovenskem vztrajanje na predkoncilskih pozicijah, je v knjigi Pokoncilski katoliški etos pronicljivo zabeležil Vladimir Truhlar v alternativni:

»[...] ali spremembe, tudi važne spremembe, ali pa: povrniti se v stanje preteklosti. A se je treba zavedati, da bi to drugo danes, ko marsikaj lepega in dobrega iz preteklosti nima več plodne povezave s toplo sodobnostjo, hkrati in počasno umiranje. Potem seveda ne bilo več nemira in negotovosti. Domača Cerkev bi bila kmalu le še eno samo širno pokopališče, s težkim nagrobnikom ter napisom na njem: TU POČIVA V MIRU SLOVENSKI KATOLICIZEM.« (1971b, 12)

Grmič pa nekaj deset let kasneje že nekoliko bolj optimistično ugotavlja, »da je tudi slovensko krščanstvo začutilo potrebo, da odpre Cerkev in tako omogoči blagodejni prepah, ki bi bil še posebej po dogodkih v času okupacije hudo potreben« (2000b, 5).

PREMIKI NA DRUŽBENO-POLITIČNEM PODROČJU V SEDEMDESETIH LETIH PREJŠNJEGA STOLETJA

Konec šestdesetih let prejšnjega stoletja so se zgodili v Jugoslaviji pomembni premiki na družbeno-političnem, kulturnem in ekonomskem področju. K temu so veliko prispevala tudi dogajanja v tedanji Evropi. Kratko jih je mogoče povzeti: leta 1968 so se študentskim nemirom pridružili tudi študenti v Ljubljani; v deželah realnega socializma je miselnost vidno zaznamovala praška pomlad; v Italiji se pojavi evrokomunizem in začenja se dialog med kristjani in marksisti; na jugoslovanskem političnem področju je močno odmeval spor med centralisti in federalisti, ki je pripomogel k odlašanju z 8. kongresom ZKJ (Beograd, 1965): na njem je Tito podprl federaliste in na osnovi tega je lahko Edvard Kardelj že naslednje leto na seji izvršilnega

organa ZKJ predlagal, da republike dobijo neko obliko državnosti – udejanjena je bila z ustavo leta 1974; na področju gospodarstva se rojevajo težnje k vedno večji decentralizaciji, gospodarski rentabilnosti, mednarodni konkurenčnosti in samoupravljanju; v Sloveniji sta v tem času na gospodarskem področju močno odmevali cestna afera in liberalnejši pogledi, h katerim je pripomogla tudi federalizacija partije: omogočili so jih ustavni amandmaji leta 1968 in 1971; premik pa se je zgodil tudi na kulturnem področju: na začetku 80. let sta bili ustanovljeni eksperimentalni gledališči Glej in Pekarna, kar je spodbudilo nov val ustvarjalcev na dramskem področju, na področju literature pa uveljavljanje avantgardizma, ki se je odrazil v reizmu, in začele so izhajati revije Dialogi (leta 1965), revija 2000 (leta 1969) ter revija Znamenje (leta 1971).

V tem desetletju so bili vzpostavljeni tudi novi odnosi med jugoslovansko oblastjo in Rimskokatoliško cerkvijo: na političnem področju je bil pomemben memorandum, ki ga je po prizadevanjih slovenskih škofov septembra leta 1960 predložil zvezni vladi predsednik jugoslovanske škofovske konference beograjski nadškof Josip Ujčić; po pogajanjih med Svetim sedežem in Jugoslavijo je junija 1966 sledil podpis protokola, avgusta leta 1970 pa obnovev diplomatskih odnosov, ki jo je prinesla nova vatikanska politika do komunističnih držav, utiral pa jo je kardinal Agostino Casaroli s sporazumi in misijami v deželah realsocializma; tudi v Sloveniji se je nakazoval nov čas odnosov aktualne oblasti do Katoliške cerkve, ki ga je nakazal politični vrh z ideologom Edvardom Kardeljem, da vernikov »samoupravni socializem ne sme pustiti zunaj ali mobilizirati proti sebi, saj 'religija ni – ne sme biti – ovira za enakopravno vključevanje človeka – vernika v socialistično življenje družbe' [...]« (Kerševan, 2003, 51); dialog, ki ga je Vatikan začel vzpostavljati s komunističnimi oblastmi, je omogočil, da je bil v Mariboru aprila leta 1968 Vekoslav Grmič imenovan za pomožnega škofa: z njegovim imenovanjem je bil nakazan tudi odnos aktualne oblasti do vernih (Reher, 2022, 127–185); nov odnos oblasti do Katoliške cerkve pa se je odrazil še posebej na znani idrijski okrogli mizi, ki jo je jeseni leta 1968 organiziral Klub mladih na temo Ali je Bog mrtev? Na njej sta poleg Vekoslava Grmiča in Janeza Janžekoviča sodelovala še Marko Kerševan in Zdenko Roter. (Kerševan, 2003, 49)

STANJE KATOLICIZMA NA SLOVENSKEM OB USTANOVITVI REVIJ ZNAMENJE

Ustanovitelji nove revije so se zavedali, da ne bodo mogli mimo teoloških tem, ki so bile v stoletjih prepovedane, če ne celo anatemizirane, in so s tem

predstavljale za tradicionalistično slovensko krščanstvo poseben izziv. Grmič ga je ob tridesetletnici izhajanja revije Znamenje predstavil zelo zgoščeno takole:

»Tako od začetka je bilo jasno, da se revija ne bo mogla izogniti vsaki kritični misli, če bo hotela uresničiti svoje poslanstvo, kakor si ga je načrtovala. In ker je šlo predvsem za prenovu Katoliške cerkve in sploh prenovu krščanstva na Slovenskem, se je pač naša kritičnost ozirala predvsem na Katoliško cerkev, se pravi, da je skušala sicer blago in v pozitivnem smislu opravljati to svojo nalogo. Razvijali smo zato sveže teološke poglede, tudi teologijo osvoboditve in tej teološki misli dali posebno obliko kot 'socialistična teologija', s čimer smo pokazali na nujno potrebo po dialogu med marksizmom in krščanstvom, potrebo po skupnem jeziku med krščanstvom in marksizmom pri zidanju socialističnega družbenega reda, med krščansko etiko in resničnim socializmom. Prav tako smo osvetljevali našo kulturno zgodovino res vsestransko in vrednotili v tem pogledu vedno znova tudi prispevek protestantskih piscev k razvoju slovenske kulture, kakor je storil že naš veliki učitelj bl. Anton Martin Slomšek. Zavzemali smo trezna stališča do naše polpretekle zgodovine in načenjali novejša vprašanja filozofije, teologije in sploh humanistike.« (2000a, 5)

V sedemdesetih letih prejšnjega stoletja se Cerkev na Slovenskem še vedno ni izvila iz katolicizma, s katerim so njeni duhovniki oblikovali od srede 19. stoletja naprej institucionalno verujočega na Slovenskem. Veliko starejših duhovnikov je še vedno vztrajalo pri »preizkušeni predkoncilski pastoralni praksi«
»vojskujoče se Cerkve«
prvega vatikanskega koncila: to je pri spodbujanju tradicionalnih pobožnosti in cerkvenosti ter doslednem upoštevanju cerkvenopravnih predpisov po črki zakona; prav tako si ta katolicizem ni upal graditi na posameznikovi osebni veri ter odgovarjati na vprašanja, ki se porajajo verujočemu o njegovi veri ter instituciji in jih ni mogoče reševati s ceneni katekizemskimi odgovori in zahtevami po izpolnjevanju cerkvenopravnih predpisov z moralnega vidika, zato, meni Rajhman, taka predstava Boga ni mogla več odgovarjati pogledom pokoncilskega vernika:

»Predstava Boga v preteklih stoletjih, ki se je hranila z 'juridično' pojmovano moralo, je prinesla v vsakdanje kristjanovo življenje ne le podobo starozaveznega Boga, temveč nehote tudi zmaličeno predstavo krutega neusmiljenega Boga, ki je zgolj sodnik, nikakor pa ne 'dobri oče' [...] Pričakovati, da bi mogli s to podobo Boga stopiti v nov čas, bi bilo podobno kot pričakovati, da bo sin ljubil očeta, ki ga je vzgajal zgolj s strogostjo in skrajno pravičnostjo, ne da bi mu tudi pokazal, da ga ljubi.« (1979c, 12)

O podobi Boga, ki jo je oblikovala cerkvena institucija z vero vanj in v katero je bil ujet takratni slovenski katoličan, je razmišljal v eni od prvih številk Znamenja tudi njen prvi urednik in današnji kardinal Franc Rode in jo predstavil takole:

»Zrelost v veri predpostavlja tudi postopno očiščenje naših predstav o Bogu [...] Dokler ne bomo očistili božjega obličja vseh janzenističnih, jožefinističnih in romantičnih potez, ne bomo prišli do odrasle vere. [...] In kakšnega Boga molimo Slovenci? Kakšen je slovenski Bog? [...] V predstavi mnogih ima morda še vedno poteze mirnega, pravičnega in modrega cesarja Franca Jožefa I. Naš Bog ljubi red in disciplino. Bog, ki pazi na natančno izpolnitev vseh predpisov. Enooko bitje, ki-vse-vidi-in-vse-ve-greh-se-delati-ne-sme. Naš Bog ima sila izostren čut za pravičnost. On dobro plačuje in hudo kaznuje [...] Naš Bog nerad odpušča. Da bi tako nekritično in zastonj odpuščal, ko Kristus grešnici, o tem ni govora. [...] ali Slovenci sploh verjamemo v odpuščanje grehov? [...] Narodi proletarci, ki so bili dolgo tlačeni in izkoriščani, so zelo občutljivi za pravičnost. Bog, ki gre nasproti izgubljenemu sinu, nam ne gre v račun. [...] Kaj bi s takim Bogom? [...] Naš Bog ni mevža. Naš Bog ni neumen. Tudi poteze Boga, ki živi v slovenski narodni podzavesti, bo treba očistiti, če hočemo, da bo narod dospel do zrelostne vere.« (1971, 99)

Njegova razprava o podobi Boga tradicionalno verujočega katoličana je zanimiva prav zato, ker je v njej nakazal, kakšnega vernika je oblikovala v stoletjih uradna Cerkev na Slovenskem: namesto blagodejnega občutka, da veruje v radostno oznanilo govora na gori in ga udejanja v vsakdanjem življenju, je vanj vsadila strah pred »pravičnim Bogom«, ki samo čaka, da ga bo strogo kaznoval za storjena »grešna dejanja« in poslal v pekel, ki ga je duhovnik predstavil zelo plastično v pridigi, ki je bila objavljena v Drobtnicah za leto 1865–1866:

»Kakor hitro pekel na unem svetu ugasne, se pekel na tem svetu vname. – Kakor je Bog pravičen, tako je pekel resničen. Ako ni pekla, ni tudi nebes [...] Le s pajčino neverci in hudodelci peklenski brezen zakrivajo.« (1866, 77)

V nadaljevanju Rode predstavi tudi novega zrelega pokoncilskega kristjana – to je takega, ki bo znal »razkrinkavati v sebi in v Cerkvi lažne poteze božjega obličja«, to je kristjana, ki ni več »verski infantilnež in ideološki ekskluzivnež,« ki so mu s »[K]atekizmi napolnili glavo s kupom 'resnic', ne da bi mu bilo jasno, kako »so te resnice med seboj povezane, mnogokrat ni jasno, niti kake resnice so najbolj važne, zato je naša zavest čisto religiozna ropotarnica, polna resnic in zapovedi.« (1971, 98)

Tudi Vladimir Truhlar je opozoril, kako nevarno je, če cerkvena institucija ne upošteva, da »kristjan ni človek, ki ga o veri poučuje le 'cerkveno učiteljstvo', marveč oseba, katere vera je 'bolj prvenstveno' iz 'poslušanja', 'pokorščine' tistemu 'notranjemu učiteljstvu', kjer je učitelj sam Bog« (1971, 128).

»Religiozno ropotarnico«, ki jo omenja Rode (1971, 98), so na Slovenskem še po drugem vatikanskem koncilu uspešno duhovno hranili z izdajanjem brezkrvne »pobožnjakarske« literature. O izdajanju tovrstnega »duhovnega šunda« je leta 1971 spregovoril Peter Kovačič Peršin v razpravi O našem verskem tisku in z njo spodbudil živahno polemiko. V analizi izdanih knjižnih besedil ugotavlja da »naš verski tisk ne le ne uresničuje svojega poslanstva, ampak postaja celo nosilec manipulacije same« (1971, 158). Na manipulacijo s cerkveno verujočimi je v naslednjem letniku spomnil tudi urednik Znamenja Franc Rode rekoč, da se razkriva kot ena »sama pobožnost, kleriška previdnost in bojazen«, »pobožnost po naročilu« in »poklicna pobožnost« (1972, 297).

Dodobra so pokopališki mir takratnega slovenskega katolicizma zmotile šele štiri knjige, ki so odstopale od tedanje številne povojne »pobožnjakarske literature«, in vsaj nekoliko zapolnile prostor po besedilih z resno kritično naravnano versko tematiko: najprej knjiga Vladimirja Truhlarja Katoliški pokoncilski etos (1967), potem Stanka Cajnkarja Misli o koncilu (1968), Vekoslava Grmiča Med vero in nevero (1969) ter druga knjiga Vladimirja Truhlarja Katolicizem v poglobitvenem procesu (1971). Slednja je ob izidu sprožila tako burno polemiko med branitelji tradicionalnega katolicizma in koncilsko orientiranimi duhovniki, da jo je moralo uredništvo Znamenja celo prekiniti¹.

Zato ni mogoče mimo vprašanja, kaj so zagovorniki tradicionalnega političnega katolicizma v njej odkrili tako spornega? Najbolj jih je zbudla besedna zveza »triumfalističen monoteizem«², ki jo je uporabil Karel Rahner v obram-

¹ V prvi številki revije Cerkev v sedanjem svetu je leta 1971 uredništvo povabilo k razpravi o Truhlarjevi knjigi Katolicizem v poglobitvenem procesu. Povabilu se je odzvalo več razpravljavcev. Med njimi je v 2. številki napisal svoje mnenje tudi ravnatelj malega semenišča v Mariboru Ivan Žličar. Nanj mu je v 6. številki 1. letnika (1971) (str. 348–350) Znamenja odgovoril moralni teolog dr. Štefan Steiner in polemiko prenesel v revijo Znamenje. Vanjo se je v naslednjem letniku (1972) vključil župnijski upravitelj na Bizeljskem in se s profesorjem moralne teologije Štefanom Steinerjem spustil v ostro polemiko o »plitvosti, ozkosti in infantilizmu« v predkoncilski Cerkvi, ki jo je zaključilo uredništvo. Pod sestavek Odgovor Vilku Šolincu so podpisani dr. Vekoslav Grmič, dr. Janez Janžekovič, dr. Stanko Cajnkar, dr. Anton Trstenjak, dr. Stanko Janežič, prof. Rafko Vodeb in dr. Franc Rode. (1972, 435–436) Rajhman pa je leta 1981 zapisal: »Ob Truhlarjevih dveh knjigah Pokoncilski katoliški etos in Katolicizem v poglobitvenem procesu (z njima smo pravzaprav doživeli koncilski pretres) smo bili resnično vajeni gledati v prihodnost Cerkve kot prihodnost njene rasti.« (1981a, 177)

² Takole pravi K. Rahner v obrambi kardinala Suenensa: »Današnji osnovni problem je v resnici vprašanje, ali ni nujno, da se v Cerkvi še zelo veliko in zelo važnega spremeni,

bi znanega koncilsko orientiranega kardinala Suenensa. Z njo je teolog označil predkoncilsko katolištvo, ki ga je kardinal ponazoril z domiselno primero: »ledenikom in koncil s soncem, ki led tali« (1971b, 16). Truhlar je v razlagi retorične primere opozoril, da je »vendar znano, da se pred in med zadnjo vojno naši bogoslovci, slušatelji teološke fakultete, nobeni drugi stroki niso morali tako posvečati kakor cerkvenemu pravu [...]« (1971b, 18).

S tem kandidatov za duhovniški poklic niso pripravljali toliko za pričevalce in oznanjevalce evangelijskega sporočila miru, ljubezni, resnice, dobrote, odpuščanja in svobode, ampak veliko bolj za »cerkvene uradnike«, ki bodo znali dobro presojati, kaj je skladno s cerkvenopravnimi predpisi in kaj ni. Zato je povsem razumljivo, da so se v tem duhu izobraženi duhovniki pred drugo svetovno vojno radi predali izzivom političnega delovanja in klerikaliziranju civilnega družbenega prostora z ustanavljanjem različnih fantovskih odsekov, dekliških Marijinih družb, dekliških krožkov, katoliških prosvetnih društev, slovenskih stražarjev in drugih kot pa pričevanju za osvobajajoče veselo sporočilo iz evangelijske kerigme. Za dosego svojega cilja pa izrabljali tudi dve zelo občutljivi mesti – prižnice ter spovednice – in politično stranko: slovensko ljudsko stranko. Po vojni jim tega nova politična oblast ni več dovolila.

Rajhman meni, da je predvojno politično krščanstvo sicer po vojni »doživelo metamorfozo«, pred tem še »v nekem smislu svojo katarzo«, vendar ta ni bila popolna, ampak le navidezna, v resnici se je samo »preorientiralo, da bi spet v nekem smislu moglo oznanjati evangelij s sredstvi pritiska, pa čeprav je ta pritisk bil zgolj v okviru cerkvenih moralno-političnih kvalifikacij«. (1985, 201) Svojo moč pa je izrabljalo in jo še vedno zlorablja na zelo občutljivem področju podeljevanja zakramentov. Tovrstno njeno postopanje Rajhman opredeli za »nevarno 'politiko' igranja na karto zakramentov (kar se od zakramenta birme že tudi prenaša na druge zakramente: krst, poroka)«. (1985, 202) Ker povojno krščanstvo ni doživelo »globoke notranje preobrazbe« (1985, 201), ki bi pomenila preorientacijo, in še več, prekvalifikacijo k oznanjevanju osvobajajočega evangelijskega sporočila, je še vedno tičalo v miselnosti in praksi predvojnega klerikalizma, ki sta se v desetletjih globoko zalezla v vse njegove pore. Tej poziciji se duhovniki, ki so jih tudi po vojni vzgajali v cerkvene uradnike, niso povsem odpovedali, saj jim je na cerkveni pa tudi družbeni lestvici lahko prinašala poseben status »protikomunističnega borca«. To je posredno izrazil tudi Rajhman:

kljub nemiru in negotovosti, ki ju take spremembe povzročajo, ali pa se hočemo iz naveličanosti nad vso negotovostjo in nemirom spet povrniti v triumfalističen monoteizem stolletja pred II. vatikanskim koncilom«. (Navaja V. Truhlar, Vladimir. 1971. Znamenje 1, 12)

»Zato imamo vedno znova pojave klerikalizma, ki je večkrat le druga beseda za politično krščanstvo. Z njimi obeležujemo ekscese klerikov, ki hočejo manipulirati javno mnenje, s pomočjo drugih sredstev, vplivati nanj in ga oblikovati s pomočjo le delnih, včasih pa tudi kar neresničnih informacij. Tako je mogoče vzbuditi neko nelagodnost, malodušje, razočaranje. [...] Temu početju pravimo tudi 'zloraba v politične namene'. Zdi se, da prevladuje v slovenski Cerkvi prepričanje, da je treba oslabiti svojega nasprotnika (Cerkev ga vedno ima, brez njega kot da ne bi obstajala).« (1985b, 202)

Na drugi strani pa je bila Cerkev na Slovenskem – pravi Rajhman – tudi po vojni še vedno globoko ujeta v predvojni integrizem³, to je v svet »političnega integristično pobarvanega slovenskega katolicizma, ki se je moral nujno soočiti s svojo 'protipodobo' osvobodilnega boja. Vendar tudi pozneje ni mogel povsem izraziti svoje identitete, ko je večkrat poskušal proti evangelijskemu miselnemu ozračju uveljaviti povsem politične nazore in tako izraziti svoje skoraj povsem 'zemeljske' zahteve glede položaja v družbi in njenem oblikovanju [...] V tistem trenutku, ko se (Cerkev) postavi na mesto evangelija, ko začenja oznanjevati sebe, je že izdala evangelij. To pa se utegne zgoditi takrat, ko hoče širiti evangelij z močjo in oblastjo svetnega vladarja. Takrat vsa njena oznanjevalna sila izgubi svojo moč: evangelij ni več privlačen.« (1979a, 271)

Enako kritično na te stranpoti slovenskega političnega katolicizma opozarja tudi Grmič, ko pravi, da mora Cerkev »odložiti obremenjenosti iz preteklosti«, predvsem različne »travme«, ki jih je mogoče zdraviti le »z iskrenim priznanjem /in/ obžalovanjem te krivde« (1979, 212). Žal za ta korak ni nikoli zbrala dovolj poguma. Iz te ujetosti v stare protireformacijske strukture, ki jim je bila izpostavljena v stoletjih, bi bila zato nujno potrebna ponovna »kritična presoja našega krščanstva in slovenske Cerkve nasploh«, in sicer »v luči znamenj časa, ki ga predstavljata družbenopolitična in kulturna situacija, v kateri živimo« (Grmič, 1979, 208). Na to novo družbenopolitično in kulturno situacijo, v kateri se je Cerkev znašala po vojni, je opozoril tudi profesor dr. Franc Perko – kasnejši beograjski nadškof – v daljši razpravi Slovenski kristjan v samoupravni družbi, v kateri je analiziral odnos Cerkve do aktualne

³ Grmič integrizem opredeli kot »totalitarnost in izključevalnost nekega nazora v življenju posameznika in človeške družbe in označuje tako vsebino tega nazora, kakor tudi način, kako se hoče uveljaviti. Sorodna izraza sta dogmatizem in totalitarizem. Gre tedaj za absolutiziranje nekih svetovnonazorskih spoznanj, za njihovo izključevalno vrednost in pravilnost, za njihovo uveljavljanje na vseh področjih človeškega življenja in dela. Integrizem je v resnici nasprotnik tistega, kar izraža 2. vatikanski cerkveni zbor z 'avtonomijo zemeljskih resničnosti', nasprotnik je svobode mišljenja, pluralizma in resničnega človeškega razvoja. Integrizem je posebna razsežnost nekega nazora.« (1979, 207)

politične oblasti in vključenost cerkveno verujočih v novo samoupravno družbo. O tem pravi takole:

»Uspehi humanizacije naše družbe so nesporni kljub mnogim negativnim pojavom. Priznanju, ki ga jugoslovanski socializem uživa v svetu, se moramo priključiti tudi slovenski kristjani, saj smo sestavni del te samoupravne družbe, v kateri je resnično veliko pristno krščanskih idealov [...] Ne glede na to, kaj bo storila druga stran, bi bilo po moji presoji krščanskih etičnih načel prav, da Cerkev javno obžaluje, kar je bilo v preteklosti z njene strani in strani slovenskih katoličanov zgrešenega in da v krščanski velikodušnosti odpusti tudi vse krivice, ki jih je pretrpela ter tako ponudi roko sprave [...] Osebnostno menim, da bo prav uresničena samoupravna socialistična družba dala krščanstvu polno možnost uveljavitve evangelijskega etosa. [...] Na srečo so si sodobni krščanski pogledi na razvoj družbe (Cerkev dejansko svoje socialne doktrine nima, pač pa na družbene razmere naobrača splošna moralna načela ter marksistični pogled) zelo sorodni. [...] Slovenski kristjani morajo biti odločno proti vmešavanju vere v zgolj politične zadeve, proti vsakemu obnavljanju klerikalizma, hkrati pa odločni branilci svojih pravic, pravic dostojanstva vernega človeka v samoupravni socialistični družbi [...] Želimo se popolno vključiti v graditev naše samoupravne družbe [...] Želimo odkrit obračun za našo polpreteklost [...] protirevolucijo, ki je pri njej sodelovalo vodstvo Cerkve v Ljubljanski pokrajini z nekaterimi kristjani.« (1971, 188)

Duhovno situacijo, iz katere se še ni mogla izviti Cerkev na Slovenskem po drugem vatikanskem koncilu, je nekaj let kasneje zelo kritično ocenil tudi Grmič: »Res je samo, da so splošne oblike odtujitve v slovenski cerkvi dobile posebno slovensko podobo, kakor so npr. naše hlapčevstvo, naša ozkost duha, ločitev duhov, klerikalizem; kakor so naša povprečnost, pozunanjenost, zakramentalizem, verska shizofrenija ali naš infantilizem.« (1976, 374)

VSEBINSKA NARAVNANOST REVIE ZNAMENJE

Rajhman je zapisal v razpravi Mariborsko bogoslovje in njegov pomen za rast mariborske škofije, ki jo je objavil v Zborniku ob 750-letnici mariborske škofije, kako »postaja dvomesečnik Znamenje vedno bolj naslednik nekdanjega Voditelja (op. pisca: Voditelja v bogoslovnih vedah), hkrati pa tudi glasilo, ki zbira med svojimi sodelavci predvsem tiste, ki si iskreno želijo prenesti pokoncilski duh v naš prostor.« (1978, 43, Krajnc-Vrečko, 2014, 15–20) Njegova izjava se povsem sklada z idejno usmeritvijo revije, ki jo

je nakazal njen soustanovitelj Edvard Kocbek v uvodniku v prvo številko revije, ko je zapisal:

»Ko stopamo kristjani s pričujočo revijo v slovenski prostor, se zavedamo svojega odgovornega opravila do širšega medčloveškega sveta in posebej do soverujočega občestva.« Potem pa nadaljuje: »Naša naloga bo najprej v tem, da si post tot discriminas rerum osvetlimo krščanstvo kot svojo nujno in temeljno resnico [...], da takšno krščanstvo avtentično živimo v navzoči socialistični družbi in ga v njej razlagamo. [...] Naše metodično vodilo bosta celovitost in avtentičnost [...] Naše šanse so torej v evangelijski brezpogojnosti in harmonični sposobnosti, v življenjski darežljivosti in medčloveški ljubezni [...] V določanju osrednosti, kakor jo vidimo in doživljamo v krščanskem oznanilu, bomo prepričljivi le, kadar bomo človeški in stvarni najprej v vseh tistih območjih sodobne resničnosti, kjer se človek muči z avtonomnimi, teoretičnimi in praktičnimi nalogami posamičnega in skupnega bivanja [...] Pred očmi nam je polarizacija teizma in ateizma. Oba pojava moramo osvoboditi napačnih pritiskov in ju sprostiti v medsebojno stvariteljsko pogojenost [...] Za nas je vprašanje o Bogu predvsem vprašanje o zemeljsko in zgodovinsko pozitivnem razmerju človeka do osrečujoče ureditve sveta [...] Evangelij ne daje nobenih določenih zgodovinskih in družbenih napotkov, pač pa navdihuje verujočega, da se stvarno napoti v smer večanja in preobraževanja [...] Pomoči človeku k njegovemu uresničevanju je sposobno krščanstvo prav v pogojih socializma. Prav tu nam krščanstvo ne more biti več individualistični moralizem, eshatološki juridizem ali celo prestižni praktikum [...] Krščanstvo sicer ne more nadomestiti nobenega družbenega ali kulturnega modela, pač pa jih more razsvetljevati in hraniti z odrešenjskimi spoznanji in energijami ljubezni [...] Kritični bomo do vsega, kar nas je doslej oviralo, in odprti do vsega, kar spoznavamo za nujno pravilno v navzočem življenju, v svetu zunanjega bogatenja in notranje revščine.« (1971, 1–2)

Iz objav sodelujočih avtorjev v reviji je razvidno, da v ospredju njihovih izvajanj ni več poglobljanje »verskega spoznanja« »v duhu izročila« kot v tradicionalni tomistični teologiji, ampak konkretna situacija, v kateri se je znašel verujoči. Na izpostavljeno tematiko njeni avtorji tudi več ne odgovarjajo »od zgoraj«, s postavkami »abstraktne resnice«, ampak v duhu »znamenj časa« in konkretne situacije, ki je odraz dialoga na vseh ravneh (Grmič, 1986, 1). Tako izhodišče teološkega razmišljanja je izpostavil tudi drugi vatikanski koncil, kar pomeni, da mora biti teologija življenjska in eksistencialno usmerjena, torej takšna, da bo lahko odgovarjala na vprašanja »človeškega razvoja, humanizma, človekovih pravic, svobode, miru, razorožitve, ekologije in

raznovrstnih alternativnih gibanj« (Grmič, 1986, 17). Torej teologija, ki se ukvarja s povsem praktičnimi vprašanji, ki jih človeku zastavlja vsakdanje življenje. Grmič o njej pravi, da jo »smemo zato v nekem pogledu imenovati tudi kontekstna teologija, kolikor namreč izhaja iz čisto določenih razmer in daje človeku odgovor na vprašanja, ki se mu kot verniku v teh razmerah zastavljajo« (1986, 1). Ker taka teologija izhaja iz konkretnih družbenih razmer, jo Grmič imenuje tudi »teologija zemeljskih resničnosti« (1975, 29), saj na zastavljena vprašanja ne odgovarja od zgoraj, od koder je moč dajati ne-preverljive in abstraktne recepte za konkretno življenje, ampak iz življenja: iz sobivanja z ljudmi različnih nazorskih prepričanj ter socialnih in družbenih položajev, zato je nujno, da je ena njenih temeljnih potez dialog – sporazumevanje, ki omogoča razumevanje drugačnosti sogovorca.

Ker je bilo izhajanje revije *Znamenje* tesno povezano z drugim vaticanskim koncilom in »aggiornamentom« – posodobljenjem, podanašljenjem –, ki ga je na začetku koncila postavil papež Janez XXIII. kot izhodišče prenove Cerkve in njenih srednjeveških struktur, koncil pa pokazal, da je mogoče uresničiti prastaro načelo *Ecclesia semper reformanda*, zato so v *Znamenju* prevladovale teme, v katerih je bilo izpostavljeno: da ima vsakdo »pravico do verske svobode«, da sme v verskih stvareh »neoviran in brez vsake prisile ravnati po svoji vesti«, da ima vsaka skupnost »pravico do nemotenega javnega verskega delovanja po svojih zakonih«, da se uveljavlja »ekumenska drža«, da so nujne »stalne reforme«, »medsebojno spoznavanje, dialog in sodelovanje« z drugače mislečimi, »ekumensko približevanje« tudi v »ekumenski teologiji«, »v biblični eksegezi«, »v praktični teologiji« in »dogmatiki« ter strpen odnos »do muslimanov in judov«, da se priznava bratstvo »vseh ljudi pod enim Bogom«, da ne smeta biti več zapostavljeni »teologija in duhovnost Svetega pisma v Katoliški cerkvi, v pridigi, šolski teologiji in privatni pobožnosti«, da ne sme biti »cerkvena tradicija v teoriji in praksi nadrejena Svetemu pismu«, da cerkveno »učiteljstvo ni nad božjo besedo, ampak ji mora služiti«, da mora postati biblični študij »duša teologije«, da Cerkev ni »nadnaravni Imperium Romanum«, ampak da so »bogoslužna občestva prvotna Cerkev«, da je potreben dialog namesto polemike, namesto »osvajanja pa prepričljivo pričevanje«, da je treba sprejeti pridobitve razsvetljenstva in da ni treba gledati na sekularni svet negativno ter da se je treba zavzemati za »človekovo dostojanstvo, svobodo in pravice, za razvoj in izboljšanje človeške družbe in njenih institucij ter za zdravo dinamiko vsega človeškega ustvarjanja« in druge.⁴

⁴ Izpostavljam samo nekaj poudarkov iz razprave H. Künga Štirideset let po koncilu (2006, 30–34), v kateri avtor lapidarno predstavi nekaj bistvenih tem, s katerimi se spoprijema Rimskokatoliška cerkev po 2. vaticanskem koncilu in so bile tudi stalnice v razpravah domačih in tujih teologov, objavljenih v reviji *Znamenje*. Ob tridesetletnici izhajanja

RAJHMANOVO SODELOVANJE PRI REVIMI ZNAMENJE

Ddr. Jože Rajhman (1924–1998) – teolog, literarni zgodovinar, leksikograf in predavatelj pastoralne ter duhovne teologije na TEOF – je leta 1972 doktoriral na Filozofski fakulteti v Ljubljani z disertacijo Primož Trubar v letu 1550 in potem še leta 1974 na teološki fakulteti z disertacijo Teološka podoba Trubarjeve Ene dolge predgovori. Rajhman je sodil v krog profesorjev, ki so leta 1968 sestavljali osrednji del profesorskega zbora novodelujočega oddelka Teološke fakultete Ljubljana v Mariboru. Škof Maksimiljan Držečnik mu je zaupal še pomembno mesto spirituala – duhovnega vodja bogoslovnega semenišča v novoustanovljenem bogoslovju.⁵ »Fakultetni teološki svet ga je junija 1968 imenoval za honorarnega predavatelja asketike na oddelku Teološke fakultete v Mariboru« (2019, 114). Kasneje je postal predavatelj dveh osrednjih predmetov iz zadnje triade teološkega študija teologije, to je duhovne in pastoralne. Osrednji krog predavateljev na mariborskem oddelku se je po ustanovitvi revije Znamenje leta 1971 zbiral tudi okrog novoustanovljene revije Znamenje. V njej je Rajhman začel objavljati od 2. letnika naprej in priobčil do 24. letnika velik del svojih objavljenih književnih besedil. V rubriki Razprave in eseji je 77 njegovih daljših razprav in esejev, v rubriki Zapisi 91 besedil, v rubriki Ocene 79 ocen književnih del, prispeval je en prevod, enkrat se je odzval na polemiko, en zapis pa je objavil v rubriki In memoriam (Krajnc-Vrečko, 2000, 1–129).

Revija je imela do 20. letnika izhajanja uredniški odbor, od 8. letnika pa tudi izdajateljski svet, v katerega je bil vključen tudi Rajhman do 20. letnika; ko pa sta se v 21. letniku oba združila v uredniški odbor, je v njem sodeloval do 28. letnika.

revije Znamenje je bilo objavljeno njeno Bibliografsko kazalo 1971–1999, v katerem je že v naslovih objavljenih razprav mogoče najti številne izpostavljene teme (Znamenje 30 let, 2000, 1–129).

⁵ Krajnc-Vrečko pravi: »V odloku o imenovanju Jožeta Rajhmana za spirituala v velikem semenišču z dne 22. avgusta je škof Maksimiljan Držečnik med drugim zapisal: 'Podeljujem vam eno najodgovornejših in najtežjih služb v škofiji. Vem, da jo sprejemate s ponižnim, voljnim in veselim srcem. V veliki meri bo od vas odvisen duhovni lik bodočih mariborskih duhovnikov. Vzgajajte jih v evangelijskem duhu, ki je lepo izražen v koncilskih dokumentih [...] Pri svojem delu se ogibajte 'paternalizma', ki ga mladi ljudje težko prenesejo.'« (Krajnc-Vrečko, 2019, 113)

»Na mestu spirituala je ostal do razrešitve 1. avgusta 1981, ko je vodenje mariborske škofije prevzel Franc Kramberger« (2019, 114).

RAJHMANOV HUMANISTIČNO IN KRITIČNO NARAVNAN POGLED NA DOGAJANJA V CERKVI

Iz številnih razprav, ki jih je Rajhman objavil v reviji *Znamenje*, je razvidno, da razpolaga kot kritični mislec in presojevalec razmer s spoznanji številnih sodobnih humanističnih ved, v katerih je v središču človek, ki se je znašel v konkretni družbeni in politični situaciji, institucionalni verujoči pa v primežu cerkvene institucije: zato je njegova teologija antropološko naravna. Da bi v svojih raziskavah kot teolog čim bolj zajel človeka v vseh razsežnostih njegovega bivanja in verskega izkustva, je v teološkem razmisleku izhajal iz novih smeri hermenevitične teologije, ki so se začele posvečati analizi človekove govornice in religioznega izražanja⁶, ter izzivov novih teologij po drugem vatikanskem koncilu⁷. Te so skušale kritično motriti podobo pokoncilsko naravnane verujočega, ki čuti, da v svojem verovanju potrebuje vse manj berglo institucionalne Cerkve, ki bi oblikovala njegovo podobo Boga in vero vanj. O tem Rajhman razmišlja takole:

»Sodobna teologija se je po koncilu preusmerila k človeku in je skušala uveljaviti nove poglede na odnos Bog–človek v bibličnem okolju, kjer se nam razkriva v evangelijih Bog, ki ga je razkrilo razodetje stare in predvsem nove zaveze, je bil – razplet na križu zgodovine. Ko pa je sogovornik spoznal, da ne gre za abstraktno božjo podobo, temveč za konkretno uresničitev božje

⁶ Takole pravi Rajhman: »Med tistimi znanostmi, ki potrebujejo vedno znova nove izraze, ko jih stoletja niso hotele 'udomačiti', je pač teologija z vsemi svojimi disciplinami« (1988, 6). Na drugem mestu pa zapiše: »Biblijska govorica je ekspresivna, ni filozofska, v njej se skriva svet, ki zahteva celotnega človeka: blagoslov in prekletstvo, dobro in zlo, obljubljen dežela in izgnanstvo, božje kraljestvo, svetilke devic, svetloba. Ob tem pa začutimo, da smo le delno dojeli vso zadnjo resničnost, občutimo nesposobnost govornice, toliko bolj filozofske, ki nam ne more odkriti zadnje nianse življenjske skrivnosti.« (1981a, 178)

⁷ Za svoje teološke izsledke je našel potrditev v politični teologiji Baptista Metza, teologiji osvoboditve, teologiji upanja Jürgena Moltmanna, feministični teologiji, moralni teologiji Bernarda Häringa in drugih. O teh teologijah so bile objavljene tudi številne razprave v reviji *Znamenje*. Našel bom samo nekatere: L. Badilla. 1979. Puebla in teologija osvoboditve, *Znamenje* 9, 465–467; L. Boff. 1980. Socialni greh kliče po osvoboditvi, *Znamenje* 10, 465–467; M. Mohring-Hesse. 1990. Socialni nauk teologije osvoboditve, *Znamenje* 20, 9–15; L. Boff. 1996. Teologija osvoboditve in ekologija. Alternativa, nasprotje ali dopolnitev, *Znamenje* 26, 53–63; M. Peitz. 1978. Teologija osvoboditve v Aziji, *Znamenje* 8, 158–160. N. Greinacher. 1978. Za preroško politično teologijo, *Znamenje* 8, 506–511. V. Grmič. 1988. Teologija osvoboditve in socialistična teologija, *Znamenje* 18, 175–182. V. Grmič. 1984. Izhodišča in cilji socialistične teologije, *Znamenje* 14, 1–8.; V. Grmič. 1986. Izhodišča in cilji socialistične teologije, *Znamenje* 16, 385–393. V. Grmič. 1986. Izziv teologije osvoboditve za slovensko teologijo in Cerkev, *Znamenje* 16, 385–393. Z. Serajnik. 1971. Bernard Häring: Kriza avtoritete v Cerkvi in svetu, *Znamenje* 1, 291–303, in številne druge.

ideje v povsem zgodovinskem, konkretno določenem času, je hkrati tudi spoznal, da sodobno pokoncilsko krščanstvo začenja drugače gledati na svoj odnos do eshatologije, da prenaša probleme iz onostranstva v tostranstvo in da oblikuje iz svojih perspektiv novega boljšega, jutrišnjega človeka. Prav to pa je pripomoglo, da se je druga stran bolj odprla in je prisluhnila novi teološki govorici, ki je izražala spremembe, ki so se dogodile po koncilu v Cerkvi.« (1984, 208)

Storila ga je politična teologija, ki je zmogla napraviti »odmik od kultnega k političnemu, od vertikalnega k horizontalnemu« (1980, 306), to pa zato, ker se zanima, kakšen pomen ima vera v vsakdanjem političnem ter družbenem življenju in kako se udejanjajo evangelijska načela »bratstva, enakosti, in svobode« (1975, 82) v odnosu do revnih. S tem pa »pomaga teologiji in Cerkvi najti njun prostor v svetu« in »uresničiti evangelijski ideal« (1975, 80).

Politična teologija je po drugem vatikanskem koncilu postala izziv tudi južnoameriški teologiji osvoboditve, ki ji je temelje postavil Gustav Gutiérrez leta 1968 v svojem znamenitem delu *Théologie de la libération* (Teologija osvoboditve) in ji začrtal smer, kako naj se sooči s konkretnimi ekonomsko-političnimi razmerami, v katerih je odrešenje vezano na osvoboditev iz človeka nevrednih družbenih in socialnih razmer. V tej naravnosti teologije je Rajhman odkril »novo razumevanje krščanske duhovnosti«, ki se navezuje na »duhovno uboštvo« (1975, 80). Razkriva pa se v solidarnosti z »ubogimi«. In še le solidarnost z njimi »omogoča razcvet poglobljenega krščanstva«, saj se s tem »vrača v nekem smislu v prve čase in napaja ob križu na Kalvariji« in k molitvi, ki »se poživlja v 'boju za svobodo', za enakopravnost /in/ za resničnost Jezusovega sporočila« (1983c, 68).

Rajhmanu kot socialno čutečemu razumniku – duhovniku je bila teologija osvoboditve blizu tudi iz osebnih izkustev iz mladosti: njegov oče, zavedni Slovenec, se je moral ob plebiscitu umakniti z družino s Koroške, na začetku druge svetovne vojne pa je bil z njo prisilno izseljen v Srbijo. Ker je tudi sam občutil usodo izgnanca, ki je odvisen od miloščine dobrotnikov, je še toliko bolj čutil, kaj pomeni biti preganjan in brezpraven. Zato se je kasneje v svojih razpravah na tolikih mestih ustavljal ob konkretnih izhodiščih teologije osvoboditve, ki je vzela evangelij resno in se sklonila k izkoriščanim množicam iz Južne Amerike: prav tistim brezpravnim, ki so jih krščanski kolonizatorji tudi s pomočjo Cerkve potisnili na rob preživetja in človeškega dostojanstva in iz njih v stoletjih naredili brezimno množico, ki »trpi zaradi socialnih krivic in živi človeka nevredno življenje prav zaradi nepravilno razdeljenih zemeljskih dobrin« (1975, 82). Posebej pogumno dejanje za te ljudi z roba človeške družbe pa se je Rajhmanu razkrilo v delu duhovnika Camila Torresa, ki se je odločil za konkreten boj za socialno

pravičnejše družbene razmere in pri tem tvegal tudi lastno življenje (1975, 82).

V slovenskem prostoru pa se mu je »življenjska«⁸ pokazala »Grmičeva izvirna 'socialistična teologija', ki je »nastala na naših tleh, iz vsakdanje izkušnje in v dialogu z družbo, v kateri živi Cerkev«. O njej pravi, da je z njo Grmič »ustvaril ozračje za vračanje Cerkve v socialistično družbo. To pa mu je uspelo tudi zato, ker je odličen poznavalec marksizma in leninizma« (1983d, 178). V oceni njegove knjige Rajhman zapiše:

»Hkrati lahko trdimo, da sta na Grmiča zelo močno vplivala drugi vatikanski koncil s svojimi obzorji, na drugi strani pa nič manj resničnost socializma, ki se je udeležil v naši samoupravni socialistični družbi. V ospredje je stopil človek, njegov življenjski prostor, njegove potrebe, njegovo dostojanstvo. To pa so znamenja našega časa. Kdor bi jih zanemaril, bi zaostal za dogajanjem in ne bi mogel v korak s težnjami človeštva nasploh [...] Naposled je to naloga teologije v krščanstvu tudi po njenem etimološkem poreklu, ko postaja, pa če je na videz še tako absurdno, teologija človeka. Toda po Grmičevem razumevanju teologije je edino takšna teologija 'za naš čas' – sploh – upravičena. Prek človeka in njegovega bivanja v svetu je mogoče uresničiti tudi teologijo socializma (pa bi morda bilo bolje 'socialistično' teologijo, ki se razlikuje od 'kapitalistične' in 'buržuazne' /meščanske/ teologije. Za socialistično teologijo pa je seveda razumevanje humanizma z vsemi njegovimi odtenki osnova.« (1983e, 443–444)

ZGODOVINSKA OBREMENJENOST SLOVENSKEGA KRŠČANSTVA

Na zgodovinsko obremenjenost krščanstva na Slovenskem sta v Znamenju opozorila tako Rajhman kot tudi Grmič. Grmič pravi, da mora »odložiti obremenjenosti iz preteklosti« (1979, 212), predvsem različne »travme«, ki jih je mogoče zdraviti le »z iskrenim priznanjem [in] obžalovanjem te krivde« (1979, 212). Žal za ta korak ni Cerkev na Slovenskem nikoli zbrala dovolj poguma. Iz te ujetosti v stare protireformacijske strukture, ki jim je bila izpostavljena v stoletjih, bi bila nujno potrebna ponovna »kritična presoja našega krščanstva in slovenske Cerkve nasploh«, in sicer »v luči znamenj časa, ki ga

⁸ Rajhman loči med življenjsko in neživljenjsko teologijo. Ločuje pa ju, kot pravi, naslednje: »Kot vsaka znanost je tudi teologija ustvarjalna, kolikor pač hoče biti znanost, ne le repetitorij ali priročnik iz prejšnjega stoletja. Zato se mora srečati z življenjem; pa ne samo srečati, temveč tudi sprejeti življenje kot najglobljo danost bivanja vsega, naposled tudi Boga.« (1980, 488)

predstavljata družbenopolitična in kulturna situacija, v kateri živimo« (1979, 208). Rajhman pa v razpravi *Na razpotjih slovenske Cerkve* (esej o pastoralni podobi vernika) razkriva mejnike, ki so jo usodno zaznamovali:

»V 16. stoletju je skušala slovensko reformacijo preglasiti in naposled utišati s protireformacijo, se pravi s silo in s pomočjo svetne oblasti. Sežgala je protestantske knjige, prizanesla delno le Dalmatinovi Bibliji [...] zavzeto in prizadevno uničevala polstoletno bero slovenskih protestantov. Še nadalje je skušala ohraniti verno ljudstvo v poslušnosti, prepovedovala vsak dvom in tako reševala 'duše' bolj z zunanjo prisilo kot z notranjim doživetim evangeljskim krščanstvom. Tako se lekcije 16. stoletja ni kaj prida naučila. Nasprotno, zatirala je v kali vsako misel na možnost pluralizma, preprečila liberalnejšo smer v sredi 19. stoletja, uresničila – polemično krščanstvo in 'izobraževala' vse tiste, ki so po njenem mnenju zašli predaleč in preveč razmišljali, hotela je za vsako ceno maksimalno krščanstvo [...] Prišlo je neizogibno: svet je šel svojo pot. Že v začetkih 20. stoletja se je pokazala vidna težnja po ločitvi, kolikor ni bila navzoča že v poznih šestdesetih letih 19. stoletja. Toda Cerkev je sežgala 'Erotiko' in s katoliško akcijo posegla aktivno v boj za čistost svojih vrst, ustvarila je svojo fronto, ne da bi spoznala, da ji prav borbenost navzven najbolj škoduje. Tako je moralo priti do usodne 'pomote'. Vendar ta 'pomota' ni prišla iznenada, temveč se je pripravljala stoletje, posebej intenzivno zadnje desetletje pred usodnim trenutkom (1941). Če presodimo naše slovensko katoliško 20. stoletje iz perspektive resničnosti štirideset let po vojni in osvoboditvi, potem se vseskozi srečujemo s političnim krščanstvom, ki se je v svojih metodah oddaljilo od evangelija. Politično krščanstvo je seglo na prižnice in v spovednice, imeli smo slovensko ljudsko stranko z izrazitim politično-krščanskim predznakom.« (1985b, 201)

Zato bi moral v prihodnje postati »evangelij« smerokaz »za življenje in delo« Cerkve, »vanj bi se morala kritično poglobljati in se zavzemati za njegovo urešničitev.« (Grmič, 1979, 222) Hkrati pa se zavedati, da je »evangelij in 'božjo besedo' [...] mogoče najti tudi zunaj njega«, saj Božji duh »deluje na raznovrstne načine v Cerkvi sami in zunaj nje«. Ko pa bi to spoznala, bi bila tudi »sposobna, da človeku našega časa v polnem pomenu služi in pomaga [...], bila bi resnično preroška.« (Grmič, 1979, 222)

V to jo sili tudi drugi vatikanski koncil, še posebej njegova pastoralna naravnost, ki se kaže v tem, da koncil ni posegal po anatemah, da je dovolil kritiko kot legitimno sredstvo, da je dopustil versko svobodo in drugačna mnenja kot enakopravna in s tem pokazal, kako nujna je verska strpnost in kako nujno potrebna sta dialog in ekumenski pristop k religijam. (Rajhman,

1983, 26) Dialog, ki ni monolog, ampak »povezan z različnostjo pravi in mnenj, zahteva pluralnost družbe in pluralnost posameznih članov občestva.« (Rajhman, 1984, 206–207)

Dialog od Cerkve zahteva, da se stalno kritično sooča s podobo Boga, ki jo oznanja, in vero vanj, ki se je oblikovala iz njenega oznanila, potem s svojimi pogledi na svet in človeka ter zgodovinskimi strukturami.

PREDSTAVE O BOGU KATEKIZEMSKO VERUJOČEGA

Predstave, kakršne je gojila tradicionalna teologija o Bogu in so se izoblikovale v njej v zgodovini, osredotočale pa na dokaze o božjem bivanju, niso prenesle resnih kritik, saj so se izkazale za vse preveč obremenjene z najrazličnejšimi zgodovinskimi projekcijami in zato neuporabne, hkrati pa preveč daleč od izkustva mistika Mojstra Eckharta, ki božjo bližino razkrije s skrajnim robom paradoksa: »Največ in najskejnejše, kar človek mora zapustiti, je, da zapusti boga zaradi Boga.«⁹

Podobno razmišlja znani nemški koncilski teolog H. Küng o dokazih za božje bivanje:

»Kdor hoče sprejeti obstoj metaempirične resničnosti 'Bog', sploh nima druge možnosti, kot da čisto praktično pristane nanjo. Tudi za Kanta je obstoj Boga postulat praktičnega uma. Sam bi raje govoril o aktu celotnega človeka, človeka z razumom (Descartes!) in srcem (Pascal!), ali bolj natančno: o aktu razumnega zaupanja, ki sicer nima nobenih strogih dokazov za svoje zaupanje, pač pa – če ne gre za usodno 'slepo ljubezen' – dobre razloge. Slepa vera pa ima lahko ravno tako usodne posledice kot slepa ljubezen.« (1995, 21)

Izkustvu srednjeveškega mistika Mojstra Eckharta in razmisleku sodobnega kritičnega teologa H. Künga o izkustvu Boga se pridružuje tudi Rajhman, ko pravi:

»Seveda je stvarjenje, ki se je začelo v zgodovini, in je bivanjsko povezano z Bogom, predmet vere, kajti božje eksistence ni mogoče povsem razvidno spoznati iz samega dejstva. Prav zgodovina zatemnjuje božje dejstvo in včasih stori, kar je neprodarno. Če razumemo Volterja, ki je strahotni potres v Lizboni povezal z vprašanjem božjega bivanja, če razumemo Dostojevskega

⁹ Grmič navaja njegovo misel v razpravi Upravičenost predstave Boga, ki spreminja svojo podobo, ki je bila objavljena v knjigi Resnica iz ljubezni. Kritična razmišljanja (1979, 78).

v Bratih Karamazovih, ki vračajo Bogu vstopnico za nebesa, če razumemo vse tiste, ki so doživeli Auschwitz in govorijo 'po Auschwitzu' in dvomijo o Bogu, ki je soustvaril takšen svet, je prav tako razvidno, da vera, ki se angažira v svetu, ima opraviti z uganko Boga, ki ga ni moč istiti s predstavo o 'dobrem Bogu'. Prav tako danes govorimo o novem razumevanju 'dokazov za božje bivanje', ki dobivajo manj jasno moč, kot bi jo morda imeli pred Auschwitzem. Napaka je bila pač že v tolikokrat kritizirani teološki površnosti, ki je hotela z enim stavkom za vselej omogočiti dvomu, da bi porušil trdnost vere.« (1980b, 490)

Vse te stranpoti o božji podobi sta ustvarili akademska in praktična oznanjevalna teologija za cerkveno verujoče. V skrbi za pravovernost nista doumeli, da verujoči »ni sposoben, da bi abstrahirал človeško in doumel božje« in da lahko »vedno dojame božje samo s pomočjo človeškega« (Rajhman, 1980b, 490). Zato je srečanje z Bogom mogoče v primeru, da »doživimo osebni odnos z njim, da ga ogovorimo, ne pa o njem govorimo« (Grmič, 1979, 32). Osebni odnos z njim pa je moč vzpostavljati le v ljubezni do sočloveka in sveta in v odgovornosti zanju, potem v zavesti, da je človek božji sodelavec in stalno le na poti, in kočno, da živi iz upanja in ga posreduje svetu. Zato postajata ljubezen in upanje »merili naše vere«, ne pa »pravovernost«, ki nima nikakršnega pomena, »če ne izhaja iz izkustva in ga ne omogoča [ter] ne vodi vanj« (Grmič, 1979, 158). Taka vera je, kot pravi Rajhman, vedno najprej »vprašanje človeka, ne najprej Boga« (1980, 491). To pa zato, ker mora imeti tisti, ki vanj veruje »človeške zmožnosti, ki mu omogočajo, da veruje – v Boga« (1980, 491). In najvišje merilo, po katerem mora verujoči ravnati, ni strah pred katekizemskim Bogom, ki dobro plačuje in hudo kaznuje, ampak njegova vest, ki je zanj »sveto in nedotakljivo načelo za ravnanje in odločanje« (Grmič, 2000, 62), kajti »vse resnično človeško mora iti skozi prizmo vesti« (Grmič, 2000b, 62), ki je najgloblji »čut odgovornosti, tako za verujoče kot neverujoče« (Grmič, 2000b, 62).

Tega pa ni bilo zmožno storiti katekizemsko krščanstvo z vprašanji in odgovori, ki so jih morali znati cerkveno verni na pamet in se spovedati, če so »podvomili o Bogu« oziroma o svoji podobi katekizemskega Boga. Vprašanje, ali se je vere mogoče naučiti, si je v svojih spisih zastavljal tudi Rajhman. V enem od njih odgovarja takole:

»Naše izkušnje se ujemajo z izkušnjami iz zahodne Evrope, kjer kateheti prav tako mislijo, da se je nemogoče 'vere' in verskih resnic naučiti, temveč jih je treba 'dojeti'. Versko prepričanje ne izvira prvenstveno iz teoretičnih načel, temveč iz izkustva Kristusove bližine, spoznanja, da je Kristus eno s človekom.« (1979b, 157)

KO VERA POSTANE IDEOLOGIJA

Rajhman na več mestih zelo jasno pove, da vera ni povezana z resnicami, ki se jih je cerkveno verujoči naučil na pamet in bi jih znal brez napake ponoviti, tudi ne zbir usvojenih abstraktnih načel, po katerih se je treba ravnati, ampak »iskanje Boga« in zavedanja, da so verujoči »poklicani k iskanju«, in jih nič »ne more zadovoljiti in pomiriti«: »nobene dogme« in »nobene avtoritarno izražene resnice« (Grmič, 1997, 11), ampak vera, ki temelji na magni karti vrednot, ki jih Jezus izpostavlja v govoru na gori in jih zahteva najvišje etično načelo »[...] torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim!« (Mt 7,12) ter govor o poslednji sodbi: »[...] lačen sem bil in ste mi dali jesti [...] kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (Mt 25,31–46) To pa je vera, v kateri Bog za verujočega ni več mašilec lukenj, tudi ne alibi za to, kar bi moral sam storiti in tudi ne ideološki stvor iz pridigarske literature, ampak Bog, ki je z njim na njegovi življenjski poti. In kristjan tisti, ki poskuša živeti svojo »človeškost, družbenost in religioznost« (Küng, 2006, 60). Zato za resničnega vernika ni več tako pomembno abstraktno teološko razpravljanje o Bogu, ampak veliko bolj njegovo življenje po najvišjih evangelijskih etičnih načelih. Enako meni tudi Rajhman:

»Vera se uresniči v svetu in v medčloveških odnosih, se v njih očiščuje, da bi dobila tisto vsebino, ki ji jo daje svetopisemsko pričevanje, posebej seveda evangelij. To pomeni, da vera raste v življenju posameznika, Cerkev, pa tudi človeštva, ko se otresa predstav o Bogu, ki jih ustvarja zastarela (anahronistična) zagledanost v preteklost; pri tem pa seveda ne ohranja tistih prvin, ki so od nekdaj sestavni del evangelijske vernosti, saj se je razodevala skozi vsa krščanska stoletja, če govorimo sedaj predvsem o krščanskem pojmovanju vere [...] vere se ni mogoče naučiti, temveč jo je treba živeti, bolj slutiti, kakor biti na varnem.« Potem pa zaključuje: »V krščanstvu se namreč odražata dve stalni predstavnici vere: Otroška (otročja) in zrela (odrasla).« (1980b, 492)

Zelo subtilno pa opaza, kako je »otročja vera«, ki jo loči od »otroške vere«, cerkveno vernih odraz njihovih v najzgodnejšem otroštvu pridobljenih podob o Bogu in njihovega vzdrževanja s pomočjo »sterilne verske vzgoje« v otroštvu ki ni »dopuščala skoraj nobenega 'zakaj' k sproščeni izkušnji o verskih vprašanjih« (Rajhman, 1983, 25). Otročje verske predstave vodijo cerkveno verujoče v »patološko vernost¹⁰: v verski infantilizem, v verske blodnjave motnje in

¹⁰ V izjemno zanimivi razpravi z naslovom *Je vera človekova zasebna zadeva?* Rajhman predstavi dva tipa verujočih, ki jima je vera postala ideologija. Prvi »fanatični« vernik »je

shizofrenijo s halucinacijami verskega značaja. Tovrstne patološke vernike so nestrokovno opredeljevali z izrazom »pobožnjakarji« – »verski gorečneži«. V bolj versko subtilnih skupnostih so ti navadno veljali za verujoče brez vere. Tudi Rajhman te izrodke vere kratko označi kot oblike »ne-vere«, saj ti odkloni z evangeljsko vero nimajo nič skupnega, ampak psihičnim stanjem t. i. »'verujočega', ki ni veren, ampak duševni bolnik. Kajti veren doživlja Boga kot tistega, ki je z njim na njegovi življenjski poti, in tistega, ki se je v zgodovini razodeval kot 'Bog z nami' (Emanuel).« (1980b, 491) To je Bog, ki je hkrati blizu in daleč pa tudi tisti, ob katerem verujoči doživlja božjo zapuščenost in se zaveda, da Boga ne more imeti v posesti, da pa mu je paradoksalno blizu takrat, ko ne čuti njegove bližine, ampak njegovo zapuščenost. O tej paradoksalnosti, v kateri se znajde resnično verujoči, meni Rajhman takole:

»V Cerkvi je mnogo ne-vera zaradi podzvestnega, pa včasih kar zavestnega hotenja, da bi se polastili Boga, namesto da bi bili z njim v njegovi navzočnosti. Božja odsotnost je prav odločilna za kriterij neke vere. Čemu naj bi sicer govorili o 'noči' vere? In tu se začenja izkustvo Boga, ne v otipljivem dokazu, ki je razumsko dokazljiv, temveč 'ob bolniški postelji' človeka.« (1980b, 494)

Številne te stranpoti, ki so bile vsajene s tako podobo Boga v zavest verujočega, so odsev napačnega neživljenjskega oznanjevanja, ki se je odrazil tudi v teološkem slovarju: v izrazih, ki jih nekoč verni ni razumel in jih tudi sodobni verujoči ne razume. Zato takšno oznanjevanje ni nikoli zajelo njunega predstavnega sveta, največkrat tudi njunega političnega prepričanja, ki je in je bilo drugačno od oznanjevalčevega, ki s prižnice ni oznanjal evangeljskega krščanstva, ampak tudi svoje skrajno – Cerkvi všečno – politično prepričanje. Na to nevarnost opozarja tudi Rajhman:

»Ena prvih nevarnosti, ki prežijo skoraj na vsakem koraku, pa je stereotipno, neživljenjsko ponavljanje verskih resnic z obrabljenim stoletnim slovarjem teoloških izrazov, ki jih sodobni človek ne razume, še vernik jih ne more

sam v sebi nezadovoljen s takšno religiozno resničnostjo, kot si jo je sam ustvaril. Vse, kar ni po njegovem okusu, kar misli, da je zoper njegovo 'religijo', je treba za vsako ceno odstraniti. Zato so takšni ljudje fanatiki, skrupolanti, nevrotiki. Slepo se podreajo tistim, ki jih navajajo k manifestativnemu izražanju svoje vernosti, čeprav sami trpijo zaradi neskladja med pristnim doživetjem religioznega sveta in njegovo prirejeno manifestacijo [...]«. (1982b, 21) Trugi tip verujočega je »pietističen« vernik, ki naj bi se izoblikoval »med 'razočaranimi', pokoncilskimi verniki, ki so zasidrani v tradiciji obredja, saj so ga že zdavnaj poistili z vero [...] Njihova vernost pa je zašla na dokaj 'nevarna' pota Marijinih prikazovanj. Četudi so pobudniki takšnih prikazovanj večidel nevrotiki, so se vneli za 'novo' pobožnost, ki jim obeta vrnitev v stare okvire [...]«. (1982b, 23)

razumeti, zlasti tisti, ki živi bolj na robu občestva. [...] verske resnice živijo iz 'opere operantis' (subjektivne dejavnosti), da jih ne moremo podajati katekizemsko, dogmatično. Izogibati se moramo vsake indoktrinacije. Zadovoljiti pa se moramo vedno bolj z 'minimalnim' znanjem verskih resnic, ob tem pa težiti k 'optimalnemu' uresničevanju v življenju.« (1979a, 273)

ODMIK VERUJOČIH OD INSTITUCIONALNE VERNOSTI

V nadaljevanju pa Rajhman razmišlja, s čim je povezan odmik od cerkvenosti: ali z ateizacijo ali sekularizacijo. Sklepal je povsem pravilno, da odmik od cerkvenosti ni pogojen z ateizacijo družbe, kot so jo mnogi v cerkveni instituciji krivili takrat in jo še vedno po več kot desetletjih krivijo še danes, ampak sekularizacijo ter vedno večjim odmikom od institucionalne vernosti in njene morale. Zato Rahman pravilno sklepa, da ga lahko Cerkev blaži le z bolj evangelijsko držo in evangelijskim oznanilom. Takole pravi:

»Odmik od cerkvenosti v neko anonimnost, za katero pa še nimamo podatkov, pa spet kaže, da utegne biti slovenski verni človek okužen z moderno porabniško miselnostjo, kar tudi sicer izkazuje analiza ankete o javnem mnenju, vendar prav tu nikakor ne moremo govoriti o ateizaciji slovenskega vernega človeka, temveč predvsem o njegovi sekularizaciji, pa tudi posledično o njegovi manj rigorozni navezanosti na cerkvene institucije, da skuša oblikovati svojo vernost in svojo moralo zunaj okvirjev Cerkve.

Tako bo seveda nujno, da se bo preveč in izključno cerkvena miselnost podredila evangelijski. Ko bo postala vedno bolj služabnica evangelija, bo mogla pričati za Kristusa v sodobni družbi.« (1979a, 273)

Rajhman meni, da je zato potrebno slovensko duhovnost vedno opazovati iz zornega kota napetosti »med cerkvenostjo in vernostjo, med togostjo predpisov in dinamično napetostjo med vero in življenjem.« (1982a, 482) Zelo pomembno pa se mu je zdelo, da je dokument *Človek in kristjan* v današnji slovenski družbi in Cerkvi¹¹ prvič v zgodovini Cerkve na Slovenskem zapisal, da je v zgodovini včasih najti »način delovanja, ki je z evangelijskim duhom manj skladen, da, mu je celo nasproten.« (VS 12) (1982a, 483) S tem pa je nehoti posredno priznal, »da božji Duh deluje tudi zunaj nje, ne oziraje se na njeno trdovratno vztrajanje pri uradni razlagi 'evangelijskega duha'.« (1982a, 483) Na drugi strani pa izpostavlja, da je nemogoče mimo »političnega delovanja

¹¹ Dokument je izdal Nadškofijski ordinariat v Ljubljani leta 1979, obsega pa 64 strani.

Cerkve, ki je zarisalo globoke brazde v cerkveno zavest slovenskega vernika (duhovnega).« (1982a, 486) Zelo daljnovidno pa potem zaključuje: »Če bi hotel kdo trditi, da je to preteklost, ki nas ne zanima, je spet res, da ostaja preteklost vedno navzoča in opozarja na napačne korake, da bi se zgodovina ne ponovila.« (1982a, 486)

PREMIK V ODNOSU VERUJOČEGA DO SVETA, KI GA JE PRINESEL DRUGI VATIKANSKI KONCIL

Pomemben premik pa se je zgodil po drugem vatikanskem koncilu, ko je Cerkve vzpostavila nov odnos do sveta, ki ga Rahman opredeli z naslednjim razmislekom:

»Ko je to poskušala v stoletjih, je vedno znova spoznala, da jo čas (svet) oblikuje bolj, kot si je želela in ohranja v zavesti. Na begu pred svetom je tudi ona podvržena anahronizmu časa. Najlepši (najpoučnejši) zgled so papeške socialne okrožnice po *Rerum novarum* do *Laborem exercens*. Jasno pa je pri tem, da se ne more spreminjati božje v Cerkvi, čeprav se more razodevati v vsakem času drugače, vendar tako, da ostane bistvo, in to moremo z dobro voljo spoznati tudi v drugih časovnih in prostorskih okvirih.« (1984, 211)

Po Rajmanovem mnenju je na nov odnos do sveta še posebej vplival Teihard de Chardin, saj je njegova zasluga prav v tem, »da se je Cerkev spreobrnila k svetu in zemeljskim stvarnostim ter jih priznala za 'božje delo,'« (1977a, 1–2) Zato je sodobna pokoncilska duhovnost »'sekularizirana duhovnost', ki v svetu ne vidi á priori svojega sovražnika, temveč pomočnika, ki pomaga preoblikovati vse preveč monofizitistično gledanje na svet in s tem popači podobo človeka.« (Rajhman, 1977a, 1–2) In zato je daleč od odklonov, ki so se pojavljali v zgodovini v obliki svetobežnosti. O njej razmišlja Rajhman takole:

»Bonhoeffer je s stavkom: 'Zemlja, ki me hrani, ima pravico do mojega dela in moje moči; nikakor ne morem zemlje, na kateri živim, prezirati,' pokazal na nevralgično točko krščanske duhovnosti. Bonhoeffer se strinja s Teihardom, ko meni, da gola onostranska usmerjenost, ki išče Boga, ne da bi iskala njegovega kraljestva, in hoče rešiti dušo, ne da bi oblikovala nove telesnosti, v resnici pospešuje tostransko usmerjenost človeka, ki zida svoje kraljestvo brez Boga in novo zemljo brez novih nebes. In Bonhoeffer je zavestno pisal že leta 1932, da je mogoče verovati v božje kraljestvo le tedaj, če ljubimo v

istem predahu Boga. V angažiranosti za svet se nam odpirajo novi pogledi na božjo razsežnost, ki pomeni vedno le božji odnos do človeka.« (1977, 202)

DIALOG IN EKUMENIZEM NUJNA POGOJA ZA STRPNOST IN SPOŠTOVANJE MED LJUDMI

In če je dialog nujen na vseh področjih človekovega udejstvovanja, da bo lahko človeštvo preživel¹², je na verskem področju nujno ekumensko prizadevanje. V duhu drugega vatikanskega koncila je nujen tudi dialog z različnimi krščanskimi cerkvami in tudi različnimi verstvi, saj nas z njimi povezuje isto iskanje presežnega in tudi zavest, da so vsi verujoči poklicani k temu iskanju. Beseda ekumenizem je v pravem pomenu našla svoj prostor šele po drugem vatikanskem koncilu – Rajhman meni, da se je to zgodilo v času, ko se je z njim »sprostil tudi odnos do najpomembnejšega vprašanja, ki je od nekdaj vznemirjalo krščanski svet: vprašanja o štirih poslednjih rečeh (op. pisca: 1. smrt, 2. sodba, 3. pekel, 4. nebesa)« (1983b, 25) in svoje naloge ni več videl v »znamenju gesla: privedi izgubljene v naročje Cerkve« (1977b, 388), kot ga razumela vse do zadnjega koncila.

K ekumenskim prizadevanjem je tudi sam veliko prispeval s sodelovanjem na vsakoletnih ekumenskih pogovorih v Prekmurju¹³ ter referatom na ekumenskem simpoziju v Ljubljani leta 1980¹⁴ ter s poglobljenim preučevanjem slovenskega in evropskega protestantizma. V razpravi Slovenski protestantizem ob koncu 19. stoletja pravi, da se je strah pred Lutrom v katoliški cerkvi prenesel tudi na Primoža Trubarja. Zato so bili vsi, ki so drugače govorili o Lutru, »osumljeni, da so 'okuženi', /in jih /je bilo treba izčistiti ali vsaj onemogočiti.« Tezo zaključí: »To je pojav, ki ga lahko razložimo le z našo že splošno znano ozkostjo, ki nam resnično tiči v kosteh kot strah pred 'odpadom'.« (1983a, 367)

Močno pa je Rajhmana prizadelo, ko so se začele »čistke«¹⁵ pod navzven demokratičnim papežem Karlom Vojtišom – Janezom Pavlom II. Že takoj po

¹² Rajhman pravi: »Vsa svetovana situacija je prepletena z idejo strahu pred koncem in idejo preživetja. In prav ta situacija narekuje Cerkvi, da uresniči dialog v sebi in tako pomaga, da svet spozna edino realno možnost preživetja.« (1984, 206–207)

¹³ Od leta 1976 do 1978 je objavil vsako leto v Znamenju recenzijo revije V edinosti, ki jo je izdajal Slovenski ekumenski svet in v kateri so bili objavljeni tudi referati iz vsakoletnega ekumenskega srečanja v Prekmurju.

¹⁴ Duhovnost na slovenskih tleh. (Predavanje na IV. Ekumenskem simpoziju v Ljubljani 25. septembra 1980) Razpravo s simpozija je objavil tudi v reviji Znamenje. (1982a, 481–491)

¹⁵ Med njimi so se znašli tudi številni, ki jih v svojih razpravah navaja Rajhman: Bernard Häring, Edvard Schillebeeckx, Hans Küng, Ernesto Cardenal, Gustavo Merino Gutiérrez, Leonardo Boff, Oscar Romero in drugi.

nastopu pontifikata se je pokazala njegova nepopustljivost do pobud, ki ne bi strumno strnjevale vrst znotraj cerkvene hierarhije¹⁶. Iz kolesja na videz urejenega delovanja, ki je razmišljal drugače, je bil odstranjen vsak moteči člen. Zato so bili proti severnoameriškim moralnim teologom, srednjeevropskim dogmatikom, latinskoameriškim teologom osvoboditve in afriškim ter azijskim teologom, ki so zastopali te ideje, sproženi številni inkvizicijski postopki (Küng 2004, 180–181). V njihovem primežu so se znašli Jacques Gaillot, Bernard Häring, Jacques Pohier, Edvard Schillebeeckx, Hans Küng, Evgen Drewermann, Ernesto Cardenal, Gustavo Merino Gutiérrez, Leonardo Boff, Oscar Romero, Giovanni Franzoni, Giuseppe Nardin in drugi. Mnogi med njimi so se morali celo laizirati. Leta 1998 se znašel na listi inkvizicije celo znameniti duhovni pisec jezuit Anthonya de Mello, ki je bil mrtev že enajst let.

Galeazzi in Pinotti menita, da je pontifikat »'do tal požgal' ali politično osamil generacijo drugega vatikanskega koncila, začevši z osebami, kakršen je bil Carlo Maria Martini.« (2012, 188–204) Martini je bil eden tistih redkih kurijskih kardinalov, ki si je upal pred smrtjo zelo kritično oceniti delovanje Cerkve in ji pripisati zaostajanje za razvojem družbe za kar dvesto let.¹⁷

Ko se je Rajhman v Znamenju odzval na zapis o ameriškem teologu Charlesu Curranu, ki ga je vatikanska inkvizicija prisila k molku in mu odvzela tudi naziv »katoliški teolog« (Kaufmann in Klein, 531), se je oprl na B. Häringa, ki se je moral tudi sam zagovarjati pred inkvizicijsko komisijo – in teologa branil pred discipliniranjem –, ki ga je s pritiski izvajala nad kritično razmišljajočimi teologi kongregacija za nauk vere, in s tem posredno obsodil njeno ravnanje:

»Kolikor pa teologom po novem cerkvenem zakoniku grozijo kazni, je toliko manj verjetno, da bodo teologi v svojem delu sproščeni, toliko več bo

¹⁶ Stagnacija se je začela kazati še izraziteje, ko je krmilo Cerkve prevzel papež Janez Pavel II. Rajhman ugotavlja s številnimi teologi iz revije *Concillium*, da se ta razkriva v razvoju »koncilske misli, ki postaja vse bolj toga, mrtva črka, postaja norma cerkvenega mišljenja, ne več izhodišče«. Potem pa si zastavlja dve retorični vprašanji, ki ju naslovi na vedno bolj izrazito pojavljanje neokonservatizma: »Kje so zavore, ki preprečujejo nadaljnji razvoj in grozijo celo, da bodo pokopale tudi tisto, kar je koncil s tolikim navdušenjem spremenil v Cerkvi? Je to strah institucije, strah, ki ima svoje korenine v zgodovinskih zakonitostih, ki se jim tudi Kristusova Cerkev, ker je pač podvržena tudi časovnim spremembam, ne more izogniti?« (1981a, 177).

¹⁷ J. Grgič v članku Kardinal Carlo Maria Martini. Škof, ki si je upal, objavljenem v časopisu *Delo*, sobota 8. septembra 2012, str. 17. Avtorica navaja, da je 26. aprila leta 1993 za *Sunday Times* izjavil: »Živimo v letu 1993, nekateri katoličani pa so miselno še v letu 1963, pa v letu 1940, nekateri pa celo v prejšnjem stoletju. Spopad teh različnih miselnosti je seveda neizogiben. Vsi ne morejo imeti prav. Nekateri so bliže evangeliju, drugi pa so od njega oddaljeni in to je resnična nevarnost.«

tistih, ki se le delno istijo s Cerkvijo, ki bodo kazali na ravnanje Cerkve s tistimi, ki niso voljni ukloniti svoje razuma 'pritisku od zgoraj'. Zato meni B. Häring, da potrebuje predvsem teologija svoj etos resnice (Wahrheitsethos), sploh pa je celotna Cerkev poklicana k etosu resnice.« (1987, 68)

V rubriki Zapisi pa je Rajhman predstavil zagovor svetovno znanega koncilskega teologa Edvarda Schillebeeckxa (1914–2009), ki ga je tudi sam večkrat navajal v svojih spisih. Kongregacija za nauk vere ga je prvič zaslišala zaradi njegove pravovernosti leta 1981, kasneje pa še dvakrat (leta 1984 in 1986). O njenem prvem zaslišanju Rajhman zapiše zelo kritično:

»Kongregacija za nauk vere hoče predvsem 'jasnost', čeprav je 'jasno', da ne more biti jasnosti v poglobljanju neizrekljive skrivnosti, kljub temu, da razmišljanje o njej daje neko jasnost in neko 'resnico' o njej. Zato se je E. Schillebeeckx v pogovoru potegoval za 'nejasnost' dogmatičnih formul (v kristologiji) in sicer zaradi semantičnega razvoja pojmov 'narava', in 'oseba'. Ni mogoče pričakovati pojasnila in z njim jasnosti v takšni obliki kot doslej, saj spada h karakteristiki verske govornice, ki bo vedno nujno ostala na ravni metaforike.« (1981, 462–464)

RAJHMAN PREUČEVALEC IN POZNAVALEC EVROPSKE IN SLOVENSKE REFORMACIJE

Najobsežnejši pa je v reviji Znamenje sklop razprav, ki jih je Rajhman namenil evropski in slovenski reformaciji. V njih se nam razkriva poglobljeno nekajdesetletno raziskovanje pomena reformatorskega gibanja za oblikovanje slovenskega knjižnega jezika in narodne zavesti ter duhovne in pastoralne teologije, ki sta v stoletjih rekatolizacije tonili v vse bolj ekskluzivni politični katolicizem, ki se je leta 1941 znašel pred novimi izzivi, ne da bi bil sposoben, da odgovori na vprašanja, ki sta jih zastavila čas in konkretna situacija, v kateri se je znašel takratni človek. Njegove razprave iz tega tematskega kroga sodijo v obsežno raziskovanje slovenske reformacije na Oddelku Teološke fakultete Ljubljana v Mariboru, ki sta jo odprli njegovi doktorski disertaciji na Teološki in Filozofski fakulteti v Ljubljani¹⁸, in krog intelektualcev, zbranih okrog revije Znamenje, ki je podprl njegove izsledke.

¹⁸ Jože Rajhman (1924–1998) je leta 1972 doktoriral na Filozofski fakulteti v Ljubljani z disertacijo Primož Trubar v letu 1550 potem pa še leta 1974 na teološki fakulteti z disertacijo Teološka podoba Trubarjeve Ene dolge predgovorovi.

Njegov opus o protestantizmu obsega več monografij in okoli 130 razprav. Največji del iz tega najobširnejšega tematskega sklopa je objavil v reviji *Znamenje*. Posebej moram opozoriti na peto številko *Znamenja* iz leta 1983, v kateri je Rajhman objavil razpravo z naslovom *Slovenski protestantizem ob koncu 19. stoletja in začetku 20. stoletja*. V njej je poglobljeno predstavil odnos političnega slovenskega katolicizma do Trubarja, ob katerem se je izoblikovala, kot pravi Rajhman, »zavest o dvojnem Trubarju: Trubarju reformatorju in Trubarju kor začetniku slovenske književnosti. Zavreči je treba reformatorja, sprejeti pa začetnika slovenske pisane besede. Toliko lažje je bilo to storiti, ker se je tudi kulturna (predvsem pa literarna) zgodovina omejila na drugega Trubarja, zanemarila pa, vsaj delno, Trubarja reformatorja.« (1985, 366) Ta paradoks Rajhman zaznava tudi še potem, ko je koncil že v polovici šestdesetih let prejšnjega stoletja rehabilitiral Martina Lutra. Takole pravi:

»Morda se nam dogaja podobno kot vesoljni Cerkvi ob Lutru, čeprav vedno postavljamo Lutra v ospredje, v ozadje pa radi potisnemo našega Trubarja. Še vedno ob njem ni prijetno. Ali ni to tudi nekoliko našega preveč 'katoliškega', ki ne trpi ob sebi tekmeca? Podzavestno obstaja v nas Mahničev duh, ki opozarja na verske vrednote, še posebej pa Jeranov, ki je zanemaril splošno človeške vrednote, jih zapostavil, da bi napravil katoliški veri 'medvedjo uslugo'.« (1983a, 366–367)

Duh, ki se je globoko zalezal v kožo vernikov, je veljal za držo verujočega »do človeka (op. pisca Trubarja), ker je razglašal katolištvu tuje ideje.« (Rajhman, 1983a, 367) S tem pa je povzročal nekaj strah vzbujajočega, saj je pomenil dotik z »nečistim« in, kar je storil, je tako in tako »nečisto« in »okuženo«. Zato je tudi ta drža slovenskega vernika razumljiva, saj so bili vsi, ki so se okužili z njim, torej »vsi, ki so govorili o Lutru z drugačnimi izrazi, so že bili osumljeni, da so 'okuženi', zato jih je bilo treba izločiti ali vsaj onemogočiti. To je pojav, ki ga lahko razložimo le z našo že splošno znano ozkostjo, ki resnično tiči v kosteh kot strah pred 'odpadom'. [...] Naposled ne gre le za Lutra (Trubarja), temveč za vsakršno 'dotikanje' z drugače mislečimi. V tem je naša nemoč, da bi oznanili evangelij, ki ni ozek, temveč je sproščeno sprejemanje resnice iz ljubezni.« (Rajhman, 1983a, 367)

K premagovanju ozkosti teh pogledov je pripomogel tudi mariborski krog, ki je bil zbran okrog revije *Znamenje*, zato Rajhman opaža, da se je v preučevanje slovenske reformacije zgodil velik premik: »iz neke negibnosti v preteklih stoletjih prav v zadnjem desetletju (1970–1980)«. Potem pa nadaljuje, kako so se »razprave o slovenskem protestantizmu premaknile k sproščajočemu in neutesnjenemu pogledu na doslej še neraziskana razmerja med slovenskim katolicizmom in slovenskim protestantizmom, ki smo jih doživljali še

vedno kot nasprotje med reformacijo in protireformacijo (z manj posrečeno označbo 'katoliška prenova'). Tako se zdi, da je obdobje polemičnega obravnavanja našega 16. stoletja dokončno za nami.« In da smo se končno »otresli podedovanega nezanimanja za slovenski protestantizem kot 'uvoženi artikel' v najširših plasteh našega ljudstva. Vedno manj predsodkov, vedno več pa spoznanja, da brez slovenskega protestantizma ne bi bilo ne naše kulture ne naše narodne zavesti. Tako sta pomagali po svoje utrditi tisto raven znanstvenega raziskovanja naše preteklosti, ki bi sicer ostalo zunaj naše zgodovinske zavesti. (1985, 106–107)

Rajhman je odpravil tudi s terminološko zmedo v uporabi sintagem »slovenska reformacija« in »slovenski protestantizem«, ko pravi:

»Zato je danes vendarle dosledneje v skladu z ustaljeno evropsko terminologijo govoriti o slovenskem protestantizmu, ko govorimo o večplastni danosti takratne slovenske kulture in uporabljamo izraz 'slovenska reformacija' le o tistih danostih, ki segajo izključno na področje socioreligioznih pojavov 16. stoletja. Ko govorimo o začetkih slovenske književnosti in z njimi povežemo obdobje 16. stoletja pri nas, bomo uporabljali izraz 'slovenski protestantizem' kot tisti izraz, ki širše zajame področje slovenske reformacije in ga razume kot prebujenje slovenske narodne zavesti s hkratno uveljavitvijo slovenskega jezika kot nosilca kulture.« (1985a, 109)

Je pa nemogoče mimo dveh literarno zgodovinskih razprav, ki jih je Rajhman objavil v reviji *Znamenje* in z njima bistveno dopolnil literarnozgodovinsko raziskovanje o vplivih irske duhovnosti na brižinske spomenike in o suspenzu pesnika Antona Aškercu.

POMEMBNI RAJHMANOVI LITERARNOZGODOVINSKI RAZPRAVI: O BRIŽINSKIH SPOMENIKIH IN ANTONU AŠKERCU

Rajhman je bil odličen poznavalec zgodovine duhovnosti, kar razrivajo številne razprave, ki jih je o tej temi objavil v reviji *Znamenje*. Mednje sodi tudi razprava *Brižinski spomeniki v luči irske duhovnosti*. Povod za razmislek o tej temi mu je dal znani slovenski literarni zgodovinar Jože Pogačnik, ko je »spodbudil teologe, naj bi razmišljali o tedanjih tokovih, ki so končno oblikovali brižinske spomenike ter jim dali podobo, ki jo poznamo.« (Rajhman, 1978, 213) Rajhman se je v razpravi omejil na tiste prvine duhovnosti, »ki naj bi izhajale iz irskih duhovnih pobud« (1978b, 213). Po temeljiti analizi irske duhovnosti pa zaključuje:

»Irska pobožnost je nastala ob stiku s staro krščansko tradicijo, špansko-galikanskim antiarianizmom in keltsko vernostjo, ki jo je sooblikovala še poganska religioznost. Alkuinov vpliv na duhovnost Zahoda v karolinški dobi je pomagal prenesti to irsko duhovnost tudi v naše kraje. (J. A. Jungmann, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, Ars Sacre, München 1969, str. 65) Sam Alkuin je zrasel v senci te pobožnosti, jo sam temeljito poznal in jo tudi osebno sprejel. V tistem času je bila to nedvomno novost, ki jo lahko danes primerjamo z novostjo pokoncilske duhovnosti. Brižinski spomeniki so irskega duha vsrkali vase, čeprav nikakor ni mogoče trditi, da ne bi bilo ob irskem vplivu mogoče najti še drugih. Če so obstajali tudi drugi, predvsem slovanski vplivi, so bili zelo verjetno podrejeni prvotnemu, irskemu. Ti vplivi so namreč prinesli v oblikovanje brižinskih spomenikov tiste prvine, ki jih je že imel slovanski človek ob srečanju s krščanstvom. Če pa bi trdili, da je drugi spomenik nastal pod vplivom starocerkveno-slovanske tradicije, saj ima veliko podobnih potez s podobnimi spomeniki na Vzhodu, je to le potrditel teze o medsebojnem prepletanju vzhodnih in zahodnih tokov in vplivanju vzhodne miselnosti tudi na irsko duhovnost.« (1978b, 223)

V monografiji je literarna zgodovinarica in največja poznavalka Aškerčevega literarnega ustvarjanja Marja Borštnik zapisala o duhovniku in pesniku Antonu Aškercu, da je bil tragična osebnost. Njeno razmišljanje je Rajhmana spodbudilo, da se je v razpravi o njegovem življenju in delu predstavil, v čem je pravzaprav njegova tragika. V njej izhaja iz teze: »Na pot tragične osebnosti je stopil Aškerc takrat, ko je prestopil vrata mariborskega bogoslovja z željo, vsaj tako je vse življenje zatrjeval, da bi spoznal resnico in ji služil.« (1982, 220) Ob primerjavi pisem, ki jih objavlja Rajhman, si zastavlja še eno: »Ali bi bila njegova umetniška in duhovniška pot drugačna, bolj skladna, če bi ga predstojniki v njegovem teženju razumeli.« (1982c, 220) Na zastavljeno retorično vprašanje odgovarja:

»Ta Aškerčeva dvojnost razodeva še vedno Aškerca duhovnika, ki je ostal zvest svojemu notranjemu klicu, kateremu se kljub vsemu ni odrekel. Tudi takrat ne, ko je računal s suspenzijo, ko je v pismih prijateljem razkril svojo drugačno in drugo podobo, kot v uradnih dopisih. In če je mogoče dopolniti Aškerčevo tragiko še iz drugačnega izhodišča, jo je mogoče razumeti tudi v njegovem hotenju po svobodi. Dal si je duška v pismih, ki jih njegova uradna korespondenca predstavlja. Aškerčeva dvojnost je v tej korespondenci že razvidna, čeprav prihaja do popolne razvidnosti šele v zvezi s privatno korespondenco.« (1982, 2020–221)

Rajhman v razpravi objavlja Aškerčev zagovor, ki še do takrat ni bil v celoti objavljen. To je zagovor z datumom 26. julij 1893 in je odgovor na dopis mariborskega ordinariata z dne 9. julija. Prav tako ni bil v celoti objavljen njegov zagovor z dne 4. 6. 1899, ki je odgovor na dopis ljubljanskega ordinariata z dne 9. 5. 1899. Akta o suspenzu pravi M. Boršnik ni mogoče najti, Rahman pa meni drugače, da je akt z dne 9. maja 1899 v NUK. Potem pa doda: »Oba zagovora sta v Aškerčevi zapuščini le koncepta, zato so razumljive številne okrajšave, ki jih verjetna izvirnika ne poznata.« (1982c, 221) Zaključí pa: »Vsekakor bi sklepali, da ni hotel 'pretrgati s cerkvijo', temveč si v njej izbojevati svoj prostor. Vendar so zunanje okoliščine dopolnile ob umetniški tudi njegovo duhovniško tragiko: bil je suspendiran.« (1982c, 221)

V zagovoru 26. julija 1893 pa v odgovoru zapiše:

»Ker jaz torej, kakor sem dokazal, s svojim 'Grešnikom' nisem ničesar hudega nameraval in vedome tudi *nikakega pohujšanja nisem dal, zatorej seveda tudi nisem dolžen dati nekakršnega javnega zadoščenja*. Kot tako nekako zadoščenje naj se blagovoli smatrati pričujoči zagovor moj in pa tisti zagovor moj iz l. 1889.

Kdor pa ničesar zakrivil ni, temu se tudi ni kake *kazni (ni) bati*. Grožnja s suspenzijoj zaradi »Grešnika« je bila prenačljena.

Na zagovor v Maribor takisto nimam po kaj hoditi, ker sem že pismeno vse povedal.

Meni je samo na tem ležeče, da sem se, kakor upam popolnoma opravičil pred *svojo zakonitoj cerkvenoj oblastjo, pred svojimi predpostavljniki*.

Pred Mahničevskoj strankoj pa jaz ne poklekнем nikdar, ker mi nima ničesar povedati. –« (1982c, 226)

SKLEP

V širši krog soustanoviteljev revije Znamenje – ki so ji vsebinsko zasnovno načrtali trije osrednji takratni katoliški intelektualci Vekoslav Grmič, Edvard Kocbek in Stanko Cajnkar – in med njene osrednje slovenske sodelavce je sodil tudi teolog, filolog, literarni zgodovinar in kritični mislec profesor ddr. Jože Rajhman, ki je v njej objavil številne tehtne znanstvene razprave in eseje, zapise in ocene književnih besedil. Njegov opus objavljenih besedil v Znamenju obsega 249 književnih enot. V njih se razkriva kot izjemen poznavalec in kritičen presojevalec družbeno-političnega in kulturnega pomena slovenske in evropske reformacije. Še posebej pa kot raziskovalec zgodovine duhovnosti

in pastoralne teologije, ki sta stoletja usmerjali duhovnost in versko prakso na slovenskih tleh. Dogajanja v Cerkvi na Slovenskem in njegove stranpoti v času protireformacije in ponovne rekatolizacije, po marčni revoluciji pa v smer političnega katolištva je kritično presojal v luči konstitucij drugega vatikanskega koncila in z obzorij novih kontekstnih teologij, ki so se po koncilu soočale s konkretnimi udejanjenji krščanstva v luči izzivov, ki so jih narekovali novi pogledi na svet ter človeka in z njimi povezana drugačna verska izkustva. Nove izzive v delovanju Cerkve po drugi svetovni vojni v Jugoslaviji je prineslo najprej na družbeno-političnem področju uveljavljanje samoupravnega socializma. Cerkev na delovanje v katero v novih razmerah ni bila povsem pripravljena, ko je Vatikan začel že začel vzpostavljati z »Ostpolitik« nov dialoški odnos s komunističnimi državami. Žal se je še daleč po koncilu Cerkev na Slovenskem pokazala še vedno ujeta v predvojni klerikalizem in integristično predvojno miselnost, ki jo je oblikoval prvi vatikanski koncil v smeri »vojskujoče se Cerkve«, na družbeno-političnem področju pa v politično katolištvo, ki je oblikovalo po letu 1848 slovenski prostor in ustvarjalo politično napetost do drugače mislečih in izključevalen odnos do njih, po vojni pa tudi do socialistično usmerjenega kroga krščanskih socialistov (kar ugotavljajo razpravljavci že v prvih številkah revije Znamenje). Pretežni del starejših duhovnikov pa je še vedno vztrajal pri »preizkušeni predkoncilski pastoralni praksi«: to je pri spodbujanju tradicionalnih pobožnosti in cerkvenosti, ter doslednem upoštevanju cerkvenopravnih predpisov; prav tako si ta katolicizem ni upal graditi na posameznikovi osebni veri ter odgovarjati na vprašanja, ki se porajajo verujočemu o njegovi veri ter instituciji in jih ni mogoče reševati s cenenimi katekizemskimi odgovori in zahtevami po doslednem izpolnjevanju cerkvenopravnih predpisov. Odgovore na številna vprašanja udejanjanja pokoncilskega krščanstva v slovenskem prostoru pri naša tudi Rajhman. Tudi sedemindvajset let po smrti so razmišljanja iz njegovih razprav še kako aktualna tudi danes.

VIRI IN LITERATURA

Galeazzi, Giacomo, in Pinnotti, Ferruccio. 2012. *Skrivni Wojtyła. Ozadje bliskovite beatifikacije Janeza Pavla II.* Ljubljana: Modrijan.

Grgič, Jožica. 2012. *Kardinal Carlo Maria Martini. Škof, ki si je upal.* Delo, (sobota 8. september): 17.

Grmič, Vekoslav. 1969. *Med vero in nevero.* Celje: Mohorjeva družba.

– – 1979. *Resnica iz ljubezni: kritična razmišljanja.* Ljubljana: Založba SDD.

– – 1986. *V duhu dialoga – za človeka gre.* Ljubljana: DZS.

- – 1997. *Iskanje resnice*. Založba Unigraf, Ljubljana: Založba Unigraf.
- – 2000a. *Ob tridesetletnici*. Znamenje 30: 5–7.
- – 2000b. *Izzivi in odgovori*. Ljubljana: Založba Unigraf.
- – 2005. *Poslednji spisi: misli o sodobnosti*. Ljubljana: Založba Unigraf.
- Kaufmann, Ludwig in Nikolaus, Klein. 1986. *Nikolaus Curran: Za javni disenz v Cerkvi, ki ga naj bi Kongregacija za nauk vere prisilila »k molku«*. Znamenje 16: 467–469.
- Kerševan, Marko. 2003. *Resnica in upanje*. Znamenje 33: 49–53.
- Kocbek, Edvard. 1971. *Reviji na pot*. Znamenje 1: 1–2.
- Kovačič, Peter. 1971. *O našem verskem tisku*. Znamenje 1: 158–161.
- Krajnc-Vrečko, Fanika. 2014. *50 let enote Teološke fakultete v Mariboru (1968–2018)*. Maribor: Teološka knjižnica.
- – 2019. *Jože Rajhman (1924–1998), duhovni in pastoralni teolog, literarni zgodovinar trubarolog*. Edinost in dialog, 74: 111–136.
- Küng, Hans. 1995. *Credo: Razlaga vere za današnji čas*. Petrovče: Založba Znamenje.
- – 2004. *Katoliška cerkev: Kratka zgodovina*. Ljubljana: Založba Sophia.
- – 2006. *Biti kristjan – kaj pomeni to? 20 tez k zelo aktualnemu vprašanju*. Znamenje 36: 60–77.
- – 2006. *Pozabljeni koncil*. Znamenje 36: 30–47.
- Odgovor Vilku Šolincu. 1972. Znamenje 2: 435–436.
- Perko, Franc. 1971. *Slovenski kristjan v samoupravnih družbi*. Znamenje 1: 180–198.
- Rajhman, Jože. 1975. *Politična teologija*, v: *Teologija v službi človeka*. Teološki pogledi na družbo, Tiskarna Družbe sv. Mohorja v Celovcu, Tinje 1975, str. 79–93. in tudi 1975. Znamenje 5, 412.
- – 1977a. *Duhovno življenje in prenova*. Znamenje 7: 1–9.
- – 1977b. *Slomškov delež v ekumenskih prizadevanjih 19. stoletja*, v: Znamenje 7: 388–394.
- – 1977c. *Pojem askeze v sodobni duhovnosti*. Znamenje 7: 298–304.
- – 1978a. *Mariborsko bogoslovje in njegov pomen za rast mariborske škofije*. V: Anton Ožinger, ur. *Zbornik ob 750-letnici Mariborske škofije 1228–1978*. Maribor. Škofijski ordinariat.
- – 1978b. *Brižinski spomeniki v luči irske duhovnosti*. Znamenje 8, 213–223.
- – 1979a. *Razmišljanje o prenovi oznanjevanja*. Znamenje 9: 270–274.
- – 1979b. *Kateheza drugače*. Znamenje 9. 156–158.
- – 1979c. *Bog kategoričnega imperativa*. Znamenje 9: 8–16.
- – 1980a. *Molitveno razpoloženje*. Znamenje 10: 302–306.
- – 1980b. *Vera in teologija*. Znamenje 10: 488–496.
- – 1981a. *V neokonservativizmu*. Znamenje 11: 177–179.

- – 1981b. *Primer E. Schillebeekx*. Znamenje 11: 462–464.
- – 1982a. *Duhovnost na slovenskih tleh (Predavanje na IV. Ekumenskem simpoziju v Ljubljani 25. septembra 1980)*. Znamenje 12: 481–491.
- – 1982b. *Je vera človekova osebna zadeva?*. Znamenje 12: 19–26.
- – 1982c. *Aškerčeva »tragika«*. Znamenje 12, 220–229.
- – 1983a. *Slovenski protestantizem ob koncu 19. stoletja*. Znamenje 13: 366–373.
- – 1983b. *Strah znotraj Cerkve (ali: služba človeku in svetu)*, Znamenje 13: 22–29.
- – 1983c. *Molitev v sodobnem svetu*. Znamenje 13: 66–68.
- – 1983d. *Vekoslav Grmič šestdesetletnik*. Znamenje 13: 177–179.
- – 1983e. *Vekoslav Grmič, Humanizem – problem našega časa, Založništvo tržaškega tiska, Ljubljana 1983*. Znamenje 13: 443–444.
- – 1984. *Biti v Cerkvi in s Cerkvijo. O uspešnosti sodobne pastorale*, Znamenje 14: 206–213.
- – 1985a. *Sodobni pogledi na slovenski protestantizem*. Znamenje 15: 106–113.
- – 1985b. *Na razpotjih slovenske Cerkve (esej o pastoralni podobi vernika 1985)*. Znamenje 15: 201–208.
- – 1987. *Moralno-pastoralni vidik »Curran: Za javni disenz v Cerkvi«*. Znamenje 17: 66–68.
- – 1988. *Med profanim in sakralnim*. K problemu teološke govornice v slovenski kulturi*. Znamenje 18: 6–11
- Reher, Srečko. 1999. *In memoriam prof. dr. Jožetu Rahmanu*. Znamenje 29: 1–4.
- – 2012. *Revija Znamenje – izziv slovenskemu katolicizmu*. Znamenje 42: 1–29.
- – 2022. *Uresničevalec vatikanske »vzhodne politike« papeža Pavla VI. (Spominski zapis ob petnajsti obletnici smrti škofa in humanista dr. Vekoslava Grmiča)*. ČZN 91: 127–185.
- – 2023. *Revija Znamenje v Grmičevem ustvarjalnem opusu*. ČZN 94: 110–139.
- Rode, Franc. 1971. *Krščanska zrelost, Predavanje v okviru velikonočnih konferenc za izobražence 30. marca 1971 v cerkvi Sv. Trojice v Ljubljani*. Znamenje 1: 92–99.
- – 1972. *Iberijski zapisi*. Znamenje 2: 291–305.
- Šola poslednje sodbe, pekla in neskončne večnosti. II. Šola smerti in posebne sodbe, v: *Slomškove Drobtnice za leto 1865–1866, XIX*: 73–84.
- Truhlar, Vladimir. 1971a. *Koliko je v slovenski Cerkvi religije?*. Znamenje, 1: 127–132.
- – 1971b. *Katolicizem v poglobitvenem procesu*. Celje: Mohorjeva družba.

POGLEDI TEOLOGA IN LITERARNEGA ZGODOVINARJA JOŽETA RAJHMANA NA SLOVENSKI KATOLICIZEM V REVIMI ZNAMENJE (OB 100-LETNICI NJEGOVEGA ROJSTVA)

Povzetek

V ožji krog soustanoviteljev revije Znamenje, potem ko so ji leta 1971 začrtali pot in vsebinsko naravnost trije osrednji takratni katoliški intelektualci Vekoslav Grmič, Edvard Kocbek in Stanko Cajnkar, je mogoče umestiti tudi filologa, literarnega zgodovinarja, teologa in univerzitetnega profesorja ddr. Jožeta Rajhmana, ki je bil leta 1968 med prvimi člani profesorskega zbora novo ustanovljenega oddelka Teološke fakultete Ljubljana v Mariboru.

Ustanovitev kritične teološke revije Znamenje sovпада s številnimi premiki na političnem, kulturnem in gospodarskem področju v takratni Jugoslaviji in širše v evropskem prostoru in tudi z »agionamentom«, ki ga je postavil na začetek 2. vatikanskega koncila papež Janez XXIII. in potem nadaljeval Pavel VI. s sprejemom pomembnih konstitucij, ki naj bi začrtale novo traso v delovanju Cerkve in jo preusmerile iz »vojskujoče se Cerkve« 1. vatikanskega koncila k podobi »potujočega se božjega ljudstva«. V dvainštiridesetih letih izhajanja revije Znamenje (od 1971 do 2012) niso dajali ton samo priznani domači teologi in razumniki – ne oziraje se, ali so verujoči, neverujoči ali drugače verujoči –, ampak so jo bogatile prevodne razprave vrhunskih svetovnih teologov in znanstvenikov z najrazličnejših področij znanosti, v katerih so kritično presojali tradicionalno teologijo, verske prakse, cerkveno institucionalno vernost, družbeno, politično in kulturno dogajanje v Evropi in po svetu ter odpirale obzorja novih kontekstnih teologij, ki so odgovarjale na konkretna vprašanja v luči vere.

Med osrednje slovenske sodelavce revije Znamenje je sodil tudi Jože Rajhman s številnimi tehtnimi znanstvenimi razpravami in esaji, zapisi in ocenami književnih besedil, ki jih je objavil v njej. V Znamenju je objavil 249 književnih enot. V njih se razkriva kot izjemen poznavalec in kritičen presojevalec družbeno-političnega in kulturnega pomena slovenske in evropske reformacije ter raziskovalec zgodovine duhovnosti in pastoralne teologije, ki sta stoletja usmerjali slovensko duhovnost in versko prakso na slovenskih tleh. Dogajanja v Cerkvi na Slovenskem je presojal v luči konstitucij 2. vatikanskega koncila in z obzorij novih kontekstnih teologij, ki so se po koncilu soočale s konkretnimi udejanjenji krščanstva v luči izzivov, ki so jih narekovali novi pogledi na svet ter človeka in z njimi povezana drugačna verska izkustva. Nove izzive v delovanju Cerkve po 2. svetovni vojni v Jugoslaviji je prineslo najprej na družbeno-političnem področju uveljavljanje samoupravnega socializma. Cerkve na delovanje v novih razmerah ni bila povsem pripravljena tudi še po 2. vatikanskem koncilu, ko je Vatikan začel vzpostavljati z »Ostpolitik« nov dialoški odnos do komunističnih držav. Žal se je Cerkve na Slovenskem pokazala še vedno ujeta v predvojni klerikalizem in integristično predvojno miselnost, ne da bi se povsem odrekla podobi »vojskujoče se Cerkve« 1. vatikanskega koncila, na družbeno-političnem področju pa v politično katolištvo, ki je po letu 1848 oblikovalo slovenski prostor in ustvarjalo politično napetost in izključevalen odnos do drugače mislečih in tudi do socialistično usmerjenega kroga krščanskih socialistov (kar ugotavljajo razpravljavci že v prvih številkah izhajanja Znamenja). Pretežni del starejših duhovnikov pa je še vedno vztrajal pri »preizkušeni predkoncilski pastoralni praksi«: to je pri spodbujanju tradicionalnih pobožnosti in cerkvenosti ter doslednem upoštevanju cerkvenopravnih predpisov; prav tako si ta katolicizem ni upal graditi na posameznikovi osebni veri ter odgovarjati na vprašanja, ki se porajajo verujočemu o njegovi veri ter instituciji in jih ni mogoče reševati s ceneni katekizemskimi odgovori in zahtevami po doslednem izpolnjevanju cerkvenopravnih predpisov. Odgovore

na številna vprašanja udejanjanja pokoncilskega krščanstva v slovenskem prostoru prinaša v svojih razpravah tudi Rajhman, zato so njegovi odgovori še kako aktualni tudi danes.

THE VIEWS OF THE THEOLOGIAN AND LITERARY HISTORIAN JOŽE RAJHMAN ON SLOVENIAN CATHOLICISM IN THE JOURNAL ZNAMENJE (ON THE 100TH ANNIVERSARY OF HIS BIRTH)

Summary

Among the close circle of the founders of the journal *Znamenje*, after its path and content orientation were set in 1971 by three central Catholic intellectuals of the time, Vekoslav Grmič, Edvard Kocbek, and Stanko Cajnkar, we can also place the philologist, literary historian, theologian and university professor DDr. Jože Rajhman, who in 1968 was among the first members of the teaching staff of the newly established department of the Faculty of Theology Ljubljana in Maribor. The establishment of the critical theological journal *Znamenje* coincided with numerous shifts in the political, cultural, and economic spheres in then-Yugoslavia and more broadly in the European space, and also with the aggiornamento launched at the beginning of the Second Vatican Council by Pope John XXIII and then continued by Paul VI with the adoption of important constitutions intended to set out a new course for the activity of the Church and to redirect it from the “militant Church” of the First Vatican Council to the image of the “pilgrim people of God.”

In the forty-two years of its publication (from 1971 to 2012), the tone of *Znamenje* was not set only by renowned domestic theologians and intellectuals – regardless of whether they were believers, non-believers or believers of another kind – but it was also enriched by translated discussions of leading world theologians and scholars from various scientific fields, in which they critically evaluated traditional theology, religious practices, ecclesiastical institutional faith, and the social, political, and cultural events in Europe and the world, and opened horizons of new contextual theologies which addressed concrete questions in the light of faith. Among the central Slovenian contributors to the journal *Znamenje* was also Jože Rajhman, with numerous significant scientific studies and essays, writings and reviews of literary texts published in it. In *Znamenje* he published 249 literary units. In them he appears as an exceptional connoisseur and critical judge of the socio-political and cultural significance of the Slovenian and European Reformation, and as a researcher of the history of spirituality and pastoral theology, which for centuries guided Slovenian spirituality and religious practice in the Slovenian lands. He judged the events in the Church in Slovenia in the light of the constitutions of the Second Vatican Council and from the horizons of the new contextual theologies which, after the Council, confronted the concrete realizations of Christianity in the light of challenges dictated by new views of the world and of the human being, and by different religious experiences connected with them. New challenges in the activity of the Church after the Second World War in Yugoslavia were brought first on the socio-political field by the establishment of self-managing socialism. The Church was not fully prepared for activity in the new conditions even after the Second Vatican Council, when the Vatican began to establish, through “Ostpolitik,” a new dialogical relationship with communist states. Unfortunately, the Church in Slovenia still appeared caught in pre-war clericalism and integralist pre-war thought, without fully renouncing the image of the “militant Church” of the First Vatican Council, and in the socio-political field in political Catholicism, which after 1848 had shaped Slovenian space and created political tension and an exclusionary attitude towards dissenters and also towards the socialist-oriented circle of Christian socialists (as was noted by contributors already in the first issues of *Znamenje*). The majority of older priests still persisted in the

“tested pre-conciliar pastoral practice”: that is, in encouraging traditional devotions and churchliness and in strictly observing canon law regulations. This Catholicism also did not dare to build on the personal faith of the individual and to respond to the questions arising in the believer regarding his faith and the institution, which cannot be resolved with simplistic catechism answers and demands for strict observance of canon law regulations. Answers to many questions concerning the realization of post-conciliar Christianity in the Slovenian context are also brought in Rajhman’s discussions, and for this reason his answers remain very relevant even today.

ANSICHTEN DES THEOLOGEN UND LITERATURHISTORIKERS JOŽE RAJHMAN ZUM SLOWENISCHEN KATHOLIZISMUS IN DER ZEITSCHRIFT ZNAMENJE (ZU SEINEM 100. GEBURTSTAG)

Zusammenfassung

Der Philologe, Literaturhistoriker, Theologe und Universitätsprofessor Dr. Jože Rajhman, der zu den ersten Lehrkräften der neu gegründeten Abteilung der Theologischen Fakultät in Ljubljana in Maribor gehörte, zählt auch zum inneren Kreis der Mitbegründer der Zeitschrift Znamenje, nachdem deren Weg und inhaltliche Ausrichtung 1971 von den drei zentralen katholischen Intellektuellen der Zeit, Vekoslav Grmič, Edvard Kocbek und Stanko Cajncar, vorgegeben wurden.

Die Gründung der kritischen theologischen Zeitschrift Znamenje fällt mit zahlreichen Veränderungen im politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Bereich im damaligen Jugoslawien und darüber hinaus im europäischen Raum zusammen, sowie mit dem „Agi-onamento“, das zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils von Papst Johannes XXIII. festgelegt und dann von Paul VI. mit der Annahme wichtiger Konstitutionen fortgeführt wurde, die einen neuen Kurs in der Arbeit der Kirche vorgeben und sie von der „kämpferischen Kirche“ des Ersten Vatikanischen Konzils zum Bild des „pilgernden Volkes Gottes“ umlenken sollten. In den 42 Jahren ihres Erscheinens (von 1971 bis 2012) wurde die Zeitschrift Znamenje nicht nur von renommierten einheimischen Theologen und Intellektuellen geprägt – unabhängig davon, ob sie Gläubige, Nichtgläubige oder andere waren –, sondern auch durch übersetzte Diskussionen führender Theologen und Wissenschaftler aus aller Welt aus den unterschiedlichsten Wissenschaftsbereichen bereichert. In diesen Diskussionen analysierten sie kritisch die traditionelle Theologie, religiöse Praktiken, den institutionellen Glauben der Kirche sowie soziale, politische und kulturelle Entwicklungen in Europa und der ganzen Welt und eröffneten den Horizont neuer kontextueller Theologien, die konkrete Fragen im Lichte des Glaubens beantworteten.

Jože Rajhman war auch einer der zentralen slowenischen Mitarbeiter der Zeitschrift Znamenje, mit zahlreichen gewichtigen wissenschaftlichen Abhandlungen und Essays, Anmerkungen und Beurteilungen literarischer Texte, die er dort veröffentlichte. Er veröffentlichte 249 literarische Einheiten in Znamenje. Darin erweist er sich als außergewöhnlicher Experte und kritischer Bewerter der gesellschaftspolitischen und kulturellen Bedeutung der slowenischen und europäischen Reformation sowie als Forscher der Geschichte der Spiritualität und Pastoraltheologie, die über Jahrhunderte die slowenische Spiritualität und religiöse Praxis auf slowenischem Boden geleitet haben. Er bewertete die Ereignisse in der Kirche in Slowenien im Lichte der Verfassungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und aus der Perspektive neuer kontextueller Theologien, die nach dem Konzil angesichts der Herausforderungen, die neue Welt- und Menschenbilder und damit verbundene unterschiedliche religiöse Erfahrungen diktierten, mit konkreten Umsetzungen

des Christentums konfrontiert waren. Neue Herausforderungen für die Funktionsweise der Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg in Jugoslawien brachte zunächst im gesellschaftspolitischen Bereich die Errichtung des selbstverwalteten Sozialismus mit sich. Auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, als der Vatikan im Rahmen der „Ostpolitik“ begann, neue dialogische Beziehungen zu den kommunistischen Ländern aufzubauen, war die Kirche nicht vollständig auf die neuen Bedingungen vorbereitet. Leider erwies sich die Kirche in Slowenien als noch immer gefangen im Klerikalismus und der integristischen Vorkriegsmentalität, ohne das Bild der „streitenden Kirche“ des Ersten Vatikanischen Konzils völlig aufzugeben, und im gesellschaftspolitischen Bereich als gefangen im politischen Katholizismus, der den slowenischen Raum nach 1848 prägte und politische Spannungen und eine ausgrenzende Haltung gegenüber Andersdenkenden sowie dem sozialistisch orientierten Kreis der christlichen Sozialisten (was von den Kommentatoren in den ersten Ausgaben von *Znamenje* angemerkt wurde) schuf. Die Mehrheit der älteren Priester bestand jedoch noch immer auf der „erprobten vorkonziliaren Pastoralpraxis“, d. h. auf der Förderung traditioneller Frömmigkeit und Kirchlichkeit und der konsequenten Einhaltung der Vorschriften des kanonischen Rechts; Auch dieser Katholizismus wagte es nicht, auf dem persönlichen Glauben des Einzelnen aufzubauen und Fragen zu beantworten, die sich für Gläubige nach ihrem Glauben und ihrer Institution stellen und die sich nicht mit billigen Katechismusantworten und Forderungen nach konsequenter Einhaltung des Kirchenrechts lösen lassen. Rajhman gibt in seinen Ausführungen auch Antworten auf zahlreiche Fragen zur Umsetzung des nachkonziliaren Christentums im slowenischen Raum, weshalb seine Antworten auch heute noch von großer Aktualität sind.