



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 11. 3. 2025; Sprejeto Accepted: 10. 5. 2025
UDK UDC: 27-1Rajhman J.
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Lah
© 2025 Lah CC BY 4.0

Avguštin Lah

Za človeka gre: Jože Rajhman o Bogu

It's about Man: Jože Rajhman on God

Izleček: Jože Rajhman se v svojih razpravah osredotoča na bivanjska vprašanja današnjega človeka in ga umešča v odnos z Bogom in Boga s človekom. Tako človekova razpetost med bivanjem in nebivanjem, med polnostjo in praznino, med smislom in nesmislom v svoji paradoksalni izkušnji vodi v doživljanje Božje vseprisotnosti. V vsaki »mejni situaciji«, posebno pa v trpljenju je človeku dano srečanje z Bogom, ker človek potrebuje Boga in Bog potrebuje človeka. S tem se afirmira dejstvo, da je Bog v resnici »Emanuel«, »Bog z nami«, in je Bog res Bog za človeka in v človeku. Tako postane očitno, da Bogu gre za človeka, da bi tako človeku šlo za Boga in za človeka. Bog je v bistvu Skrivnost, ki se ne da magično polastiti in uporabiti za individualne interese. V osebni odločitvi za Boga v veri človek dojema smisel življenja in potencial za ustvarjanje kvalitetnih medčloveških odnosov v družbi in Cerkvi ter kritično držo do družbenih in cerkvenih institucij.

Ključne besede: Bog, človek, trpljenje, paradoks, osebna vera

Abstract: *Jože Rajhman, in his discussions, focuses on the existential questions of today's man and places him in a relationship with God and God with man. Thus, man's split between being and non-being, between fullness and emptiness, between meaning and meaninglessness, in his paradoxical experience, leads to the experience of God's omnipresence. In every »liminal situation«, and especially in suffering, man is given an encounter with God because man needs God and God needs man. This affirms the fact that God is really »Immanuel«, »God with us«, and God is really God for man and in man. Thus, it becomes evident that God is concerned for man, so that man might be concerned for God and man. God is essentially a Mystery that cannot be magically appropriated and used for individual interests. In a personal decision for God in faith, man perceives the meaning of life and the potential for creating quality interpersonal relationships in society and the Church, and a critical attitude towards social and ecclesiastical institutions*

Keywords: *God, man, suffering, paradox, personal faith*

Uvod

Kot pastoralist, predavatelj duhovne teologije in nekaj časa moralne teologije se Rajhman odpravlja na govorjenje o Bogu ne z dogmatičnih pozicij, ki predpostavljajo filozofsko, svetopisemsko in osnovnobogoslovsko

teološko metodologijo in tematiko, razpravo, temveč s praktično bivanjskih pozicij in situacij živega človeka, ki se v svojih osebnih pa tudi družbenih situacijah in okoliščinah odziva na izzive in vprašanja o Bogu in hkrati človeku. V iskanju smisla, v iskanju etičnega delovanja, v soočanju z osebnim trpljenjem in življenjem ter upanjem, in vse to v prevladujoči vsiljeni ateistični družbeni situaciji po eni strani, kakor tudi v splošni sekularizirani, indiferentni ali podcenjujoči, če že ne zavračajoči imanentistični postkrščanski kulturni situaciji. Vse to namreč odmeva in določa, oblikuje duhovno strukturo sodobnega človeka. Obenem pa iz te situacije izhajajo aplikacije za osebno duhovnost. Utemeljeno se zdi, da Rajhmanovo govorjenje in oznanjevanje Boga zaznamuje v pretežni meri antropološki in osnovnoteološki značaj, zato bodo njegove misli povzete in sistematizirane z vidika mesta in pomena Boga za človekovo življenje.

1 Bog biva, a se ne uklanja človekovim predstavam o njem

Izhodišče Rajhmanovega govora o Bogu je eksistencialno vprašanje, ki se v Shakespearovi drami Hamlet glasi »Biti ali ne biti, to je zdaj vprašanje« in povzema temeljno filozofsko vprašanje, zakaj je sploh nekaj, zakaj ni rajši nič. Odnos do lastnega bivanja in nebivanja »si je mogoče zamisliti v perspektivi Boga« (Rajhman 1981d, 195). Na osnovi tega bivanjskega vprašanja pritrjevanja ali zanikanja lastnega bivanja je mogoče razumeti stališče in trditve o Božjem bivanju ali nebivanju. Pravzaprav ne gre za afirmacijo obstoja ali neobstoja Boga, kajti Bog obstaja, tudi če kdo trdi, da ga ni. In tudi kdor trdi, da je, s svojo pritrjevalno gesto ne vzpostavlja Božjega bivanja, kakor ga ne umika, kdor zatrjuje, da ga ni. Prav kakor s svojo trditvijo o sebi, da je ali da ga ni, ne utemeljuje svojega bivanja – kajti ko karkoli trdi o sebi, izhaja iz preprostega dejstva, da je.

Trditve o Bogu sledijo in se človeku kopičijo na temelju predstav, ki jih zbira v življenjskih izkušnjah. In te predstave imajo nasproten si značaj tako, da lahko trdi, da Bog je in da ga ni. Življenjske situacije pogojujejo človekovo predstavo o Bogu tako, da je zanj »božja eksistenca že tudi njegova neeksistenca« (195). Izraz božja »neeksistenca« ima dve razsežnosti pomena. Prva je pač ta, da se komu spričo doživete osebne situacije ali soočanja s situacijo drugih v svetu zazdi, da Boga ni. Druga pa izhaja iz dejstva, da pojem eksistenca Boga ne sovпада s pojmom, vsebino, ki ga



vključuje eksistenca stvari, človeka ali sveta nasploh. Glede na imanentno eksistenco (tj. svetno) je Božja eksistenca neeksistenca. Bog ne biva tako kot stvari, na način, kot bivajo stvari. Bog eksistira drugače, popolnoma drugače, glede na svet in človeka v njem. Bog eksistira, biva glede na svet in človeka na transcendenten, presežen način.

V ozadju takega razumevanja pri Rajhmanu je gotovo ubesedena dikcija mistika Mojstra Eckharta.

Govorjenje in dojetanje Božjega bivanja je dojemljivo, dosegljivo v paradigmi oz. mistiki paradoksa. Rajhman torej govori o Bogu s stališča človeka, in ne s perspektive Boga. Ne utemeljuje Boga, temveč človeka, ne brani in ne zagovarja Boga, ampak človeka. Za človeka mu gre, a ne človeka brez Boga.

Če je torej dojetanje in ustvarjanje predstav/podob o Bogu odvisno od človekove zunanje in notranje situacije, potem je mogoče, da je v eni in enaki situaciji »komu Bog blizu, ko je drugemu neizmerno oddaljen, kot da bi ga v tej situaciji sploh ne bilo« (195). Takšno različno, diametralno nasprotno dojetanje Boga v enaki situaciji daje namig, da bivanje Boga ni odvisno od nobene situacije, da je Bog v resnici v vsaki situaciji človeku blizu, le da eden to bližino odkriva, drugi ne. In da se v kakšni drugi situaciji vlogi zamenjata. Prav tako ne drži, da bi Bog oziroma vera v Boga enemu bila dana kot »dar« in bi drugemu v isti situaciji bil ta dar odtegnjen. Bog je obema enako blizu, le da ga vsak dojema po svoje. Vsak ima sposobnost »verovati«, nihče ni »imun v odnosu do Boga, da ga torej srečuje v vsaki življenjski situaciji«, a kdo povsem blizu, kdo drug pa povsem nasprotno. Hitra in poenostavljena ugotovitev bi bila, da situacije določajo odnos do Boga, ki je lahko pozitiven ali negativen ali indiferenten. Dejansko pa je to zmotna ugotovitev. Bog se daje vedno in povsod, »Duh veje, kjer hoče« (Jn 3,8). Človek je tisti, ali nekaj v človeku je, kar ga odpre za odkrivanje Boga ali kar ga zapre pred Bogom, kar ga nagiba, da se zapre pred Bogom. Dejansko se zapre vase. Bog ni posledica situacije.

Osnovna temeljna situacija, v kateri se človek srečuje z Bogom, v kateri se artikulira njegovo pritrjevanje Boga – vera ali zanikanje Boga – nevera, je on sam v svoji razpetosti med nebivanjem in bivanjem in spet nebivanjem pa tudi v svoji rasti do »popolne človekove podobe« (Rajhman 1981d,



196), ki se po svetopisemsko dogaja v odmiku, odpovedi in umiranju samemu sebi, da bi mogel zaživeti v polnosti (Jn 12,4; 12,5; Lk 21,12; 8,18). »Iz sebe mora rasti v nič, da bi sebe prerasel in se spremenil.« (196) To je človekova osnovna (temeljna) situacija. Takšna je biblična paradoksologija.

Perspektiva izpolnjenosti v polnosti bivanja je po Pavlu rast od zemeljskega k duhovnemu človeku. Prav v tem pogledu je človek nemirno bitje, ki se nikjer ne ustali, je v »nigdirdomu« (Trubar), je v »iskanju večnega, ustaljenega, nespremenljivega«. Človek je tako v situaciji nenehnega iskalca, je presežno, transcendentno bitje, bi rekel Karl Rahner (1976, 46), je eno samo vprašanje, a odgovora nima sam iz sebe. »Odgovor na vprašanje pa je še vedno v rokah Boga, v njegovem odnosu do sveta in človeka.« (Rajhman 1981d, 197)

2 Trpljenje in zlo argument proti Bogu in za Boga

Od človeka spraševalca in iskalca se tako obrnemo k človeku sprejemalcu. Človek je krik k Bogu in Bog je odgovor na krik. Ta položaj ga spremni iz »govornika« v poslušalca. Poslušalca Besede (Rahnerjev *Hörer des Wortes*).

Na tej stopnji ali v tem segmentu Rajhman sega po sporočilu, kdo je Bog oziroma kako ravna Bog v odnosu do sveta in človeka.

Božji odnos do sveta je za nas treba iskati v zahodnem, judovsko krščanskem razumevanju stvarjenja in odrešenja. Stvarstvo je v svojem bivanju/obstoju absolutno odvisno od Boga. Zaradi relativne avtonomije, ki pri človeku dosega najvišjo stvarjenjsko raven, je ta skozi zgodovinski proces soustvarjalec sveta in lastne podobe ter oblikuje, povzroča zunanje razmere, ki so ugodne, ki pa morejo biti za posameznike ali skupnosti skrajno ogrožajoče. To so situacije trpljenja, posebno trpljenja nedolžnih.

Prav na vprašanje trpljenja in mestu ter njegovi vlogi pri človekovem odnosu do Boga in Boga do človeka se Rajhmanova misel izdatno osredinja. Vprašanje trpljenja, posebno trpljenja nedolžnega, je najbrž staro toliko kot človeštvo, odkar se človek zaveda samega sebe. Zato je tudi poskusov dati odgovor mnogo.



Grška kultura je zastavila vprašanje trpljenja v Ojdipovem mitu. Ojdip trpi zaradi objektivne krivde, ki pa ni njegova. Subjektivno nedolžen »mora trpeti, sprejeti kazen, ko je bil že od vsega začetka zaznamovan kot nezaželena bitje«. Ojdip je žrtev usode. »Tragedijo usode« rešijo bogovi, ki ga na koncu rehabilitirajo. »A odgovora na vprašanje: Čemu nezaslužno trpljenje? v tem mitu ni najti.« (197)

2.1 V tajitev Boga zazrte argumentacije

V 19. in 20. stoletju je po dveh svetovnih vojnah, posebno še po drugi s svojimi holokavsti, vprašanje nedolžnih žrtev in trpljenja znova postalo aktualno. Poskusi odgovora v moderni filozofiji so šli večinoma v smeri ateizma z odklanjanjem, zavračanjem in zanikanjem Boga.¹ Predvsem zaradi zla v svetu, ki ga je Bog ustvaril – od Ivana Karamazova pri Dostojevskem in Nietzschejeve »razglasitve« mrtvega Boga preko Sartrove trditve, da je Bog ovira za človekovo svobodo, do Camusa, ko je ugotovil, da je predpostavka Božjega bivanja predpostavka zla v svetu, ki ga Bog dovoljuje. Zahodni ateizem se je tako povzpел »do svoje etične ugotovitve: Bog ne more bivati, ker je zlo v svetu.« (203)

2.2 Odgovori, ki računajo z Bogom

Stara zaveza je strnjeno reševala vprašanje trpljenja z Jobom, ki pred nerazrešljivo uganko trpljenja in nedoumljivostjo Boga na koncu umolkne ter »nemo strmi v nebo«. A Boga, čeprav se z njim pravda, kljub temu ne zavrže. (198)

Skozi zgodovino od Kristusa so se gradile različne interpretacije, ki so utemeljevale Jezusovo trpljenje, tudi pri Dostojevskem. Tu se človek, nedolžen trpin Jezus Kristus, in Bog (*ecce homo* in *ecce deus*) kakor v teologiji križa in Križanega Boga (Moltmannov *Gekreuzigte Gott*) najdeta na isti strani križa. Jezus Kristus ne daje odgovora, ampak sam postane odgovor.

1 Holokavst je najbolj prizadel Jude, a ne izključno. Judovstvo (kot verski pogled) dandanes kljub temu ne dovoljuje t. i. svete (povračilne) vojne in se zatorej izogiba militantnemu nasilju, upravičenemu z Božanskim ukazom (Lülik 2022, 107–134). Za osvetlitev vpliva verskih strank na ta razmislek gl. Krevs 2022, 99–105.



Rajhmanova razprava o Bogu oz. o odnosu z Bogom vključuje dva vidika, ki nista nujno identična: trpljenje posameznika in zlo v svetu. Vprašanje trpljenja, posebno nedolžnega, se tudi po eliminaciji Boga ne odpravi, po zanikanju Boga ne dobi odgovora. Vprašanje, kje je Bog, ostane vprašanje. »Morda je že to vprašanje odgovor: Bog z nami (Emanuel) ne more biti Bog 'brez nas' v nekem trenutku« niti v trenutkih trpljenja. V nobenem trenutku. To pomeni, da se Bog ne skriva in odmika človeku. Takšna predstava od odmikanju je antropomorfizem, ki izraža le to, »da je Bog vedno večji od človeka, da ne more biti v tem, kar je človeškega«, niti ne more biti »v njegovi posesti«. Boga ni mogoče imeti v posesti v nekem trenutku ali dejanju, kar je magija. Da se Bog človeku približuje ali oddaljuje, ta dvojnost božjega srečevanja s človekom, je umetna konstrukcija, »ki se ne ujema z resničnostjo, v kateri živi«. Srečanje z Bogom »je vedno srečanje z živim Bogom, ki se srečuje z živim človekom, kot imamo zapisano to srečanje v Jezusu Kristusu in ga poznamo iz evangeljskih poročil« (Rajhman 1980d, 491).

Vprašanje trpljenja ni rešljivo po nobeni poti, razen po poti križa in križanega. Zato je Kristus vedno rešitev uganke, ko je sam uganaka. V njem se ob »*ecce homo*« vedno skriva tudi »*ecce deus*«. Vedno namreč trči trpljenje ob božji molk. Vsi trpini v zgodovini do današnjih dni so ob kriku proti nebu naleteli na božji molk. Tak molk je bil tudi odgovor na Jezusov klic na križu: Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil? Molk je bil odgovor Boga. Zato je Jezus tudi ostal brez odgovora in tudi sam ga ni dal. On sam je postal odgovor. V »teji enkratni drami Boga in človeka« (Rajhman 1981d, 198) ni najti odgovora, zakaj. Odgovor je božji molk, v katerem se Bog razodeva kot poponoma Drugi, ki svojo pomoč izkazuje prav v molku in bližino v doživljanju odmaknjenosti. Bog ne deluje na imanentni, temveč na transcendentalni ravni. Najbrž prav v tem tiči ves nesporazum. Bog naj bi bil tak in tisti, ki deluje na ravni in načinu ustvarjenih stvari, kar bi pomenilo, da je enak stvarem in posledično nasilen. Kar pa ravno ni. Bog je absolutna Transcendencija in deluje na transcendentalni ravni. Bo pa Jezusova tragična smrt na križu kot dopolnitev Jobove tožbe vedno aktualna (198). In božji molk na križu, »ki je značilen za kalvarijski dogodek, kaže v rešitev uganke tudi človekovega trpljenja« (199).



3 Od Božjega molka do srečanja osebnega Boga

Le molčeči Bog daje odgovor, in trpeči Kristus – človek in Bog – ki govori zapuščen zapuščenemu, trpeči trpečemu. »Samo takšen Kristus more izgovoriti besedo tolažbe, besedo miru in upanja.« (Rajhman 1981d, 200) Bog ne razrešuje trpljenja z odstranjevanjem vzrokov zanj, temveč daje trpečemu upanje in ga podpira, da si ob pomoči drugih sam pomaga.

In kakor se bolečina spremeni v trpljenje in označuje smisel, »za katerega se je človek rodil, ko se je rodil za trpljenje«, ki se končuje v nesmislu, v praznini, se že srečuje človek z Bogom. Kot da bi se drugače ne mogel z njim srečati. (200–201)

Trpljenje in božji molk postaneta rodovitno okolje, situacija (eminentni prostor), kjer se človek najbolj sreča z Bogom. »Šele v trpljenju začuti človek božjo navzočnost, ne da bi pri tem hoteli reči, da je trpljenje nujnosti 'kraj' božjega dialoga s človekom. Vendar se človek z Bogom pogovori najlažje, z nekim dokončnim razumevanjem, v trpljenju. Najgloblje izkustvo Boga doživlja človek v trpljenju. Tu je Bog tudi najbliže.« V tej situaciji trpljenja, ki je vedno osebno doživetje, je tudi hkrati doživetje osebnega Boga, »ki spregovori s človekom kot osebnim bitjem« (207). V trpljenju prihaja človek tudi do polnejše zavesti o sebi. Ne Descartesov »*cogito ergo sum*«, ampak bolj »*patior ergo sum*«, trpim, torej sem. Tako Rajhman kategorijo osebnega Boga navezuje na realnost osebnega trpljenja.

4 Človek med zanikanjem in priznavanjem Boga

V povezavi s trpljenjem in prisotnostjo zla v svetu, ki pogojuje človekov odnos do Boga vse do priznavanja ali zanikanja Boga, obstaja od nekdaj več interpretacij, ki jih Rajhman povzema in odgovarja takole:

Boga obsojamo kot krivca za vse zlo v svetu. »Ta obtožba ali vsaj sumničenje ovira začasno spreobrnjenje sveta veliko učinkoviteje kot vsi prigovori znanosti ali filozofije«, navaja ugotovitev Teilhard de Cardina. »Če bi ne bilo učlovečenja v Kristusu, bi ta obtožba bila neovrgljiva. Vendar se je po učlovečenju nekaj le premaknilo v smeri bolj previdnega vrednotenja dejstva zla v svetu. Z njim se je vendarle začelo novo obdobje pojmovanja



Boga in njegovega odnosa do sveta.« (203)² Bog ni avtor zla in ne odsotni, brezbrizni opazovalec trpečega človeka, temveč navzoč prav v njegovem trpljenju.

Zaradi popolnoma »nekrščanske«, antične religiozne predstave o predestinaciji, o usodi »nesrečnih« ljudi od rojstva, rojenih pod napačno zvezdo ali »osovraženih od bogov« ali nasprotno »ljubljenih od bogov«, si tudi kristjani razlagajo, da jih Bog ne mara, in tonejo v »krščanski ateizem«. »Ker me Bog obiskuje s trpljenjem, ko vidim ob sebi srečo drugih, zame ne obstaja. Takšnega Boga, ki krivično deli dobrine, ne more biti,« (204) je njihova argumentacija. V resnici takšnega Boga ni. A psihološka drža živeti v zavesti, da bo Boga priznaval in ljubil, dokler ga bo Bog ljubil, se zanj zanimal in skrbel, da se mu ne bo pripetila najmanjša nezgoda, je lahko globoko navzoča v človeku, vse do magične težnje, prizadevanja, da bi si pridobil »naklonjenost bogov«, in je prav tako nekrščanska drža. (204)

Tudi ugovor, da Bog dopušča zlo, izvira iz napačne predstave o Bogu Stvarniku sveta in svobode. Bog omogoča človeku svobodo, ki je kot ustvarjena relativna in nikoli absolutna. V tej svobodi Bog pušča možnost zlorabe, s tem pa tvega možnost zla. Ne dopušča svobode zaradi zla, temveč zaradi dobrega, na kar je svoboda naravnana. Bog ne dopušča zla s svobodo, ki jo daje človeku, a vendar tvega možnost zlorabe, ki vodi v zlo. Avtor zlorabe in posledic je človek, ne Bog.

5 Dojemanje Boga v etični strukturi človeka

Od zanikanja možnosti, da bi Bog mogel biti avtor zla in trpljenja, se misel v razpravi prevesi k etični dilemi: kako izboljšati svet, ki ga želi vsak, ki ne mara za trpljenje in je občutljiv za dobro, in ga uveljaviti v svetu in odstraniti zlo? Vsa gibanja v krščanstvu in zunaj ali mimo njega pa se pri tem takoj dotaknejo etičnih »prazakonov«, ki so temelj človekovega bivanja. Kdo je človek? Kako naj živim svojo človeškost? In za katero človeškost naj se odločim? V tem etičnem vprašanju, »ki ga vsiljuje etični 'prazakon',

2 Avtor navaja Chardina po H. Pfell, *Christsein in säkularisierter Welt* (Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1972), 127.



je tudi odgovor za razumevanje odnosa do sveta in do Boga« in Boga do človeka (204–205).

Upor proti zlu v svetu in poskus odpravljanja zla se lahko dogaja v oklepanju Boga ali pa se spremeni v odpor proti Bogu in zavračanje Boga. Številna gibanja hočejo zlo odmisлити in graditi svoj »novi« svet brez Boga.

V vsakem primeru je premagovanje in odpravljanje zla oziroma osvobajanje etična dejavnost, ki terja odločitve. Še posebno velja to za krščanstvo oziroma evangelij kot najvišje merilo vrednosti, ki ga nihče ne bo presešel. Pri osvobajanju od slabega in odločanju za dobro pa se človek vedno odloča v konkretni situaciji, »četudi se je v splošnem že odločil za dobro« (205). To še posebno velja za krščansko oznanilo, »saj je to oznanilo veselo sporočilo o odrešenju in spravi, o svobodi in vesoljnem miru« (Schillebeeckx 1977, 639). Pri tem odločanju pa se človek sreča tudi z Bogom.

5.1 Greh, mesto srečanja z Bogom

V okviru etične kategorije, ki jo zaznamujejo svoboda in odločanje ter z njima povezana odgovornost, se v človeku pojavlja tudi zavest zadolženosti in občutek krivde. V svobodi in odgovornosti se človek nahaja pred neizrekljivo, nenadkriljivo in nepodkupljivo »čistostjo« Boga. V svoji zavesti odgovornosti se srečuje z Bogom, ki je v njem po vesti.

V sebi se kdaj postavi tudi v stanje nesvobodnosti, zasvojenosti in grešnosti, iz katere vodi le pot spreobrnjenja in notranjega srečanja z Bogom.

»Srečanje Boga in človeka v spreobrnitvenem procesu³ je vznemirljivo. Ne dogaja se na ravni človeških srečanj, komaj kdaj v znamenju zunanjih dogodkov, kraj srečanja je vedno v najglobljem človekovem jedru. Človek odkrije Boga v sebi. Bog se razodeva človeku v dialogu ti-jaz. In tu se srečuje Bog-sveto s človekom-grešnikom.« (Rahjman 1980c, 109) Zavest grešnosti

3 O srečanju Boga in človeka v spreobrnitvenem procesu v Svetem pismu beremo na več mestih in nekateri strokovnjaki govorijo o posebni literarni vrsti, spokornih molitvah. Tak primer je tudi Tobit oz. Tobitova spokorna molitev (Skralovnik 2022, 265–291).



človeka odpre za Boga, ga z njim zbliža ali pa ga osami, odvrne od Boga in zapre vase. Ni Bog tisti, ki ga zavrne, odvrne se sam.

6 Vera in njena teoretično razumska razsežnost

Povsem razumljivo je, da zavzema vera v svojih različnih razsežnostih pomembno mesto v Rajhmanovih razpravah. Ne le vera v Boga in Bogu kot edino »mesto« dojemanja Boga, temveč vera kot temeljno izkustvo zaupanja, ki je gibalno, vodilo in osnova vsakega osebnega življenja. Pomembno mesto v veri imata tudi razumski vidik in njegova vloga pri spoznavanju Boga. Prav tako pa Rajhman izpostavi praktični aktivno ustvarjalni vidik človekovega delovanja na poti spoznavanja Boga.

Teološko in katekizemsko učenje (stavek) o spoznanju Boga iz vidnega sveta dobiva novo razsežnost: šele v aktivni, ne zgolj pasivni udeleženi pri stvarjenju (opazovanju) sveta in njegove prenovi »spozna človek Boga kot absolutno načelo. Razumsko zazna zvezo med Bogom in svetom in v njej zazna tudi svojo osebno povezanost z Bogom, ko jo že ima s svetom.« (Rajhman 1980d, 490)

Ves ta proces razmerij do sveta spremlja človekova vera in iz njega raste.

Še bolj in temeljiteje raste osebna vera iz medsebojnih osebnih odnosov med ljudmi.

6.1 Vera iz osebnih odnosov

»Vprašanje vere je vedno vprašanje človeka, ne najprej Boga.⁴ Človek mora biti sposoben (usposobljen) za vero, mora imeti čisto človeške zmožnosti, ki mu omogočajo, da veruje – v Boga.« Zato se mu je v zgodovini razodevanja Bog izkazoval kot »Bog z nami« Emanuel. »Zato vedno dojame božje s pomočjo človeškega. Ta osnovna človeška naravnost nase, k drugim in na svoj svet je tudi temelj za njegovo transcendentno vero.«

4 »Le vera, ki je dvostranska, dialoška dejavnost, dopušča zaupanje in izročitev Bogu.« (Osredkar 2024, 25)



(Rajhman 1980d, 491) Temeljna človekova danost je seveda ljubezen kot zaupanje. Zato »brez ljubezni ni vere, in ne nasprotno« (Pohler 1977, 40–44).

Vera se v človeku gradi, razvija na temelju zaupanja (prazaupanja), ki ga je treba obuditi, vzpostaviti, razviti, oživiti. Kar se dogaja v obnebhju medosebne ljubezni. Tako je človek usposobljen za (vsako) vero, je zmožen verovati. Brez teh antropoloških osnov je vera v Presežno otežena, v določeni meri celo nemogoča.

6.2 Vera v temini in iz temine nevere

Vero v Boga vedno spremljajo tudi tesnobe in temine, ki so nujno del človekove narave. Ta temnost vere velja tudi za kristjanovo vero.

»Kristjan je obsojen na verovanje. To pomeni, da je obsojen na trajno iskanje Boga v 'teminah vere', kot bi rekli s Teilhardom de Chardinom«, in na valovih upanja: »Gotovost upanja, ker je Kristus že vstal. Ta gotovost pa je, ker izhaja iz verskega nadnaravnega deja, v nadpojavnem redu, to pa pomeni, da v nekem smislu pusti, da obstajajo v vernem človeku, na njihovi ravni, vse tesnobe, ki spremljajo človeško naravo.« (Rajhman 1980a, 307)⁵

Rajhmanovo razumevanje Boga in dojetanje v veri se vedno znova giblje v kritičnih in senčnih dimenzijah vere, ki pozna nemir, molk, mrak in temo, ki pa je naposled napolnjena s svetlobo, lučjo, ki to temo razsvetli, ne da bi jo kdaj povsem odpravila. V potrditev tega navaja holandsko škofovsko konferenco, ki leta 1968 piše: »Verovati se pravi svoje izvestnosti ne graditi na majave gotovosti tega življenja, marveč vzeti nase tveganje in poslušati glas, ki prihaja od Njega: On je večji in mogočnejši kakor vse, kar zaznavamo okrog sebe. Vsakomur je težko vedno znova se odtrgati in se napotiti v neznano, a le ta je osvobojenje.« (Truhlar 1971, 199) »Navzeti se tega duha, ki preveva vso biblično zgodovino od Abrahama do Jezusa, ne pomeni samo, da je treba iz gotovosti v negotovost, temveč tudi, da mora krščanski človek vzeti nase breme zapuščenosti vse do tiste mere, ki jo občudujemo v Umirajočem na križu. V življenju se mora srečati z ateizmom, srečati

5 Tu avtor navaja Henrija de Lubaca, *La prière du Père Teilhard de Chardin* (Pariz: Le signe/Fayard, 1968), 263.



se mora z možnostjo, ki je strašna, kot bi dejal [...] Varillon o peklu, da ni Boga. Tako pot pelje krščanskega človeka mimo Camusovega 'svetnika brez Boga', pa tudi tistega sodnika v *Padcu*, ki spozna, da je zgubil stavo, ko doume, da naposled ni svetnika brez Boga.« (Rajhman 1980a, 308)

Življenjsko soočanje s situacijo, ki vlada v svetu, da ni Boga in rasti v njej, je neprestani izziv v Rajhmanovih razmišljanjih. Tako gre nenazadnje za iskanje odgovora na Bonhöfferjevo vprašanje, kako v svetu brez Boga živeti z Bogom.

6.3 Zahteva po osebni veri in njene razsežnosti

V tem svetu, kakor sicer vedno, a danes še prav posebno, je potrebna osebna vera, ki vznikne vedno tudi v povezavi z občestvom in tradicijo, torej v Cerkvi. A sama tradicija ne zadostuje. Rajhmana bolj kot tradicija zanimajo razsežnosti osebne vere.

Osnovna razsežnost vere in pogoj zanjo je svoboda. Osebna vera raste iz »odločitev za vero«. »Svobodna odločitev pa omogoča, da živimo v veri, ki ne pozna strahu. Temveč ljubezen, saj smo se zanjo odločili iz ljubezni in zaradi ljubezni tistega, ki 'nas je prej ljubil'. Svobodna odločitev za vero pomeni tveganje in iskanje, vse dokler 'se ne umirimo v Bogu'. Nikakor ne pomeni mirne posesti.« (Rajhman 1981a, 18)

Takšna in vsaka pristna vera ni mirna posest. »Ne biti v 'mirni posesti' pomeni, da človek ostane človek, kljub temu da veruje in prav zato, ker veruje.« (18) K nemirnosti verovanja veliko prispeva ateizem.

Verovati danes pomeni soočati se z ateizmom, tako tistim družbenim, sekularnim kakor tistim, ki je navzoč tudi v Cerkvi, kjer se absolutizacija struktur ali idej kaže kot nevera (20), kakor tistim ateizmom, ki je navzoč v osebnih teminah, megli, »noči«. »Veren človek ne more doživeti svojega odnosa do Boga v veri, če ne doživi 'noči', če ne doživi njegove oddaljenosti. Šele v 'odmaknjenju', kot bi dejal Teilhard, spozna resnično vrednost vere in njene skrivnostne globine. Bog bo ostal zanj vedno 'skrivnost', nekaj, kar je neizmerljivo, nekaj, kar nikoli ne bo mogel vzeti v svojo last.« (19) Ateizem tako dobiva za Rajhmana pozitivno vlogo, budi vero in krepi rast. Kar je paradokсно.



Zato »rast v veri ne preneha. Ko se je enkrat začela, se mora nadaljevati. Kdor bi hotel rast ustaviti, bi napravil napako. Če po krščanskem verskem nauku Bog ohranja svet, ko ga nenehno ustvarja, se more svet obdržati po tej logiki v svoji eksistencialni strukturi le tako, da se podreja Bogu in nenehno raste. Svet ne more ustaviti rasti ...« in tudi človekova rast v veri ne preneha v ustvarjalnosti in tako dviga življenjsko raven (Rajhman 1982a, 24–25). Vsebina te vere je izražena s *creatio continua*, z neprestanim Božjim ustvarjanju vsega, kar vključuje ohranjanje ustvarjenega sveta. Bog je trajno Stvarnik, vse do »novega neba in nove zemlje« (Raz 21,1).

Vera se tudi ne da naučiti. Vera se more v človeku le vzbuditi, prebuditi. Pri tem je mišljena »vera, ki pomeni neko notranjo moč, iz katere končno vsak človek živi, če je veren ali ne« (Rajhman 1981b, 304). Vera odpira človeku smisel življenja, ki ga druge dejavnosti niso zmožne dati.

»Vera omogoča, da človek živi polno življenje in da v tej polnosti raste ... Bolj ko znanost napreduje, manj je upanja, da bi mogla dati odgovor na življenjska vprašanja, posebno na vprašanja smisla trpljenja in smrti.« (307) Najpogosteje se to izrazi na primer v soočanju z boleznijo, ki predstavlja ogrožanje (krizo) življenja. Sprejetje boleznij pomeni odkritje vere in po njej zavest, da je Bog z bolnikom. »Bolnik sprejme bolezen, ker vidi v njej smisel, ker veruje v ta smisel. To verno sprejemanje boleznij se kaže v bolnikovi govorici, ko izraža zaupanje v tistega, ki je doslej vodil njegovo življenjsko pot. Bolezen je postala zanj naloga, ki mu jo je zaupal Bog. Bog je človeku blizu v njegovi stiski, v trpljenju vidi izpolnitev božjega načrta. Tako postane bolezen pot, ki vodi k cilju – Bogu.« (Rajhman 1981b, 306)

Vera tako »ni sama sebi namen: verujem, ker moram v ljubezni verovati«, imam upanje in smisel (Rajhman 1981c, 403).

Vera je tako izrazito osebna kategorija, ki zajema, preveva celega človeka in celo življenje, tudi v njegovi medosebni, socialni razsežnosti. Obsega medčloveške odnose, tako da se po njih vzbujajo, na njih vplivajo, obenem pa se tako tudi ohranjajo. Vpliv sega v etično ravnanje (ortopraksijo) in to bolj kot na teoretično (dogmatično) pravovernost (ortodoksijo). »Danes vemo, da se vera ohranja v občestvih, ki se prvenstveno ne vprašujejo, kaj o tej ali oni stvari misli ta in ta cerkveni dokument, temveč se sprašujejo ob evangeliju, ki jim tudi sam zastavlja vprašanja in daje odgovore.



Navadno se ljudje v praksi srečujejo z etičnimi, ne toliko dogmatičnimi problemi.« (Rajhman 1982a, 20)

Evangeljska etika terja od človeka neprestan napor, je vabilo na »ozko pot« in hojo »skozi ozka vrata« (Lk 13,24). Zato je »lagodnost verovanja, ki se pokaže najbolj v maksimi: 'Saj ne veš, kako bo onkraj', 'za vsak primer', po svoje resničen užitek. Prav tu pa se spet pokaže, da je problem verovanja manj dogmatičen kot etičen problem.« (Rajhman 1982a, 23) V Jezusovi etiki ne gre za legalizem, za slepo sledenje predpisom in ravnanja po črki, »črka mori«, temveč za ravnanje po nenapisanem klicu na pomoč, brez pričakovanja plačila ne od ljudi in ne od Boga. »Pomagati v stiski, in kar je še na seznamu del telesnega in duhovnega usmiljenja, je dolžnost, ne pa v nekem smislu pričakovanje povračila od zgoraj.« (Rajhman 1981c, 406)

Taka etična drža v veri ima v krščanstvu dvojni cilj. Prvi je, da preko rastoče želje po osamosvajanju postaneš dokončno »jaz«, in je ta želja opravičljiva le tedaj, če pomaga izoblikovati osebnost. »To pomeni, da človeku zaupamo, da bo iz svojih notranjih sil ustvaril odsvit transcendence, ustvaril svoj neponovljivi, enkratni, v svojih koreninah zasidran 'jaz'.« (Rajhman 1982a, 24) In drugi je »zaupanje v moč evangelija, ki ga razumemo vedno bolj kot personifikacijo Jezusa Kristusa, kot njegov dogodek, ki se znova ponavzočuje, tudi prek nas, v sodobnem svetu« (23).

Zaključek

Govorjenje o Bogu v Rajhmanovih spisih ne vsebuje sistematične obdelave niti ne izhaja iz začetnega metodološkega vprašanja, ali je Bog in kdo je Bog, temveč iz človekove bivanjske postavke od kod, čemu, kako in kam. Predvsem kako biti človek v svetu, je obnebje njegovega iskanja in pritrjevanja. Da je vprašanje smisla bivanja človeka in vsega, kar je, utemeljeno le v Bogu, je zadosten »dokaz« za njegov obstoj, ki ni vprašljiv, kajti Bog preprosto je in ni odvisen ne od človekovega pritrjevanja in ne od zanikanja. Človek, ki v veri z razumom iz sveta spoznava Boga in ga odkriva sredi svoje dejavnosti v svetu, ga doživlja v medosebnih odnosih in se počlovečuje in osmišlja do tiste popolnosti, kot je zapisana v njegovo naravo, in še čez do »vse polnosti Božje«.



Človekova bivanjska ogroženost, ki je vedno navzoča po najrazličnejših oblikah trpljenja in soočenju z zlom v svetu, je skozi zgodovino do današnjih dni ljudi vodila do različnih interpretacij Boga in njegovega odnosa do človeka ter prav tako različnih človeških odnosov do Boga. Čeprav po Rajhmanu vprašanje trpljenja nima odgovora, je vendar Jezus Kristus, trpeči, umrli in vstali, sam edini odgovor in temelj upanja. In Bog, ki se razodeva kot Emanuel, Bog z nami, trajno navzoč v vseh bivanjskih situacijah, tudi v svojem molčanju, postane Luč v mraku življenja pa tudi smisel v nesmislu in svetloba v temini vere. Vsaka vera mora iti skozi temo nevere, vsak smisel skozi noč nesmisla in vsako življenje skozi križ trpljenja in odpovedi v umiranju. S paradigmo paradoksa je obeleženo vse Rajhmanovo razmišljanje o Bogu in človeku tako, da skrajnosti in nasprotja dosegajo svoj vrh tako v obnebjju razumevanja, kakor doživljanja Skrivnosti Boga in veličine človeka ter življenja sploh. V te paradokсне sfere sega vera in v njih raste, se krepi, ko človek živi odnos s Presežnim – Bogom v vseh življenjskih razmerah.



Reference

- Krevs, Nejc.** 2022. Vpliv judovstva na sionizem in moč izraelskih ortodoksnih judovskih strank. *Edinost in dialog* 77/2: 99–105.
- Lülik, Benjamin.** 2022. Herem in pojmovanje svete vojne v tradicionalnem judovstvu. *Edinost in dialog* 77/2: 107–134.
- Osredkar, Mari Jože.** 2024. Moliti po Kristusovem zgledu. *Edinost in dialog* 79/2: 11–26.
- Pohler, Jose.** 1977. *Quand je dis Dieu*. Pariz: Seuil.
- Rahner, Karl.** 1976. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder.
- . 1997. *Sämtliche Werke*. Zv. 4, *Hörer des Wortes*. Freiburg, Wien: Benziger-Herder.
- Rajhamn, Jože.** 1980a. Molitveno razpoloženje. *Znamenje* 10: 302–308.
- . 1980b. V znamenju občestva. *Znamenje* 10: 392–398.
- . 1980c. Prizadevanje za popolnost je delo. *Znamenje* 10: 105–111.
- Rajhamn, Jože.** 1980d. Vera in teologija. *Znamenje* 10: 488–496.
- . 1981a. Osebna vera in cerkveno učiteljstvo. *Znamenje* 11: 15–22.
- . 1981b. Po Jobovi poti. *Znamenje* 11: 301–309.
- . 1981c. Verovati v svobodi. *Znamenje* 11: 402–411.
- . 1981d. Ali je Bogu do posameznika? (problem osebne vere). V: *Kristjani za prihodnost: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1980–81*, 193–208 Ljubljana: Delo.
- . 1982a. Je vera človekova osebna zadeva. *Znamenje* 12: 19–26.
- . 1982b. K problemu teorija – praksa v slovenski Cerkvi. *Znamenje* 12: 113–118.
- . 1996. *Božje okolje v človeku*. Ljubljana: Družina.
- Schillebeeckx, Edward.** 1977. *Christus und Christen*. Freiburg: Herder.
- Skralovnik, Samo.** 2022. Tobitova spokorna molitev. *Edinost in dialog* 77/2: 265–291.
- Truhlar, Vladimir.** 1971. *Katolicizem v poglavljenem procesu*. Celje: Mohorjeva družba.

