



TEOF

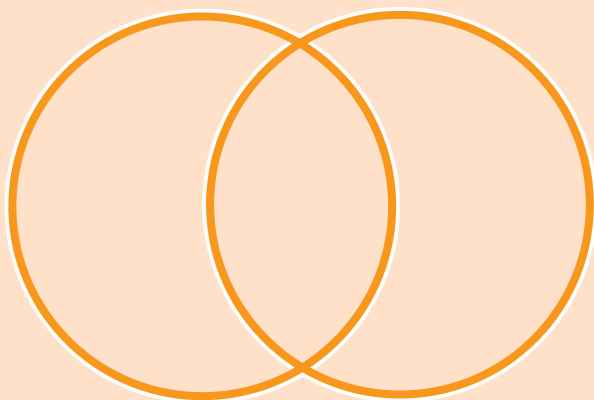
UNIVERZA V LJUBLJANI
Teološka fakulteta

ISSN 2335-4127

UDK 27-675(05)

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog



Unity and Dialogue
Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue

NOVA SERIJA NEW SERIES

LETNIK VOLUME 80

ŠTEVILKA NUMBER 1

MARIBOR 2025

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Unity and Dialogue*Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue*

Založila <i>Published by</i>	Založba Univerze v Ljubljani <i>University of Ljubljana Press</i>
Za založbo <i>For the Publisher</i>	Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani <i>Rector of the University of Ljubljana</i>
Izdala <i>Issued by</i>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru in Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog <i>Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit and Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue</i>
Za izdajatelja <i>For the Issuer</i>	Tadej Stegu, dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani <i>Dean of the Faculty of Theology, University of Ljubljana</i>
Glavni in odgovorni urednik <i>Editor in Chief</i>	Samo Skralovnik
Pomočnik glav. in odg. urednika <i>Editor in Chief Assistant</i>	Aljaž Krajnc
Uredniški odbor <i>Editorial Board</i>	Hans-Ferdinand Angel (Gradec, Avstrija), Nikolaos Asproulis (Volos, Grčija), Theodor Dieter (Strasbourg, Francija), Bogdan Dolenc, Jörg Ernesti (Augsburg, Nemčija), Stanko Gerjolj, Riccardo Di Giuseppe (Toulouse, Francija), Nedžad Grabus, Michael Howlett (Waterford, Irska), Stanko Jambrek (Zagreb, Hrvaška), Urška Jeglič, Marko Jesenšek, Anton Konečný (Košice, Slovaška), Edvard Kovač, Fanika Krajnc-Vrečko, Avguštin Lah, Ivan Macut (Split, Hrvaška), Simon Malmenvall, Maksimilijan Matjaž, Tonči Matulić (Zagreb, Hrvaška), Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Mateja Pevec Rozman, Stanislav Slatinek, Marija Stanonik, Vinko Škafar, Janez Ivan Štuhec, Marjan Turnšek, Vladimir Vukašinović (Beograd, Srbija), Juraj Zečević (Zagreb, Hrvaška)
Lektoriranje <i>Language Editing</i>	Aleksandra Kocmut
Korekture <i>Proofreading</i>	Aleksandra Kocmut, Aljaž Krajnc, Samo Skralovnik
Prelom <i>Prepress</i>	Robert Rošker
Naslov uredništva <i>Address</i>	Edinost in dialog/ <i>Unity and Dialogue</i> Slomškov trg 20, SI-2000 Maribor
E-pošta <i>E-mail</i>	edinost-dialog@teof.uni-lj.si
Spletna stran <i>Web Site</i>	https://journals.uni-lj.si/ED www.teof.uni-lj.si/zaloznistvo/edinost-in-dialog
Indeksiranost <i>Indexation</i>	Atla RDB (Atla Religion Database), DOAJ (Directory of Open Access Journals), EBSCOhost, ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), IBZ Online (Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur), IxTheo (Index Theologicus), RTA (Religious and Theological Abstracts), Scopus
Avtorske pravice <i>Copyright Notice</i>	<i>Creative Commons Attribution 4.0 International</i> (CC BY 4.0 International)
Tisk <i>Printing</i>	Salve, d. o. o.
Naklada <i>Number of Copies</i>	300
Letna naročnina <i>Annual Subscription</i>	Za Slovenijo: 10 EUR Za tujino: 20 EUR
Transakcijski račun <i>Bank Account Number</i>	IBAN SI56 01100603 0707798 Swift Code: BSLJSI2X
Revijo sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije / Slovenian Research and Innovation Agency.	

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog

Unity and Dialogue
Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue

NOVA SERIJA NEW SERIES	
LETNIK VOLUME	80
ŠTEVILKA NUMBER	1
MARIBOR	2025



TEOF

UNIVERZA V LJUBLJANI
Teološka fakulteta

TEMA *THEME*

Jože Rajhman
Jože Rajhman

UVOD *INTRODUCTION*

- FANIKA KRAJNC-VREČKO 13
Jože Rajhman, smerokaz za strpnejšo prihodnost
Jože Rajhman: A Signpost for a More Tolerant Future

TEMATSKE RAZPRAVE *THEMATIC ARTICLES*

- FANIKA KRAJNC-VREČKO 23
Jože Rajhman, življenje in delo
Jože Rajhman, Life and Work
- AVGUŠTIN LAH 87
Za človeka gre: Jože Rajhman o Bogu
It's about Man: Jože Rajhman on God
- VINKO ŠKAFAR 103
Rajhmanova vizija pastoralne teologije in duhovnikovo mesto v pokoncilski pastoralni
Rajhman's Vision of Pastoral Theology and the Priest's Place in Post-Conciliar Pastoral Care
- JANEZ JUHANT 121
Filozofija jezika in Rajhmanova filozofska misel
Philosophy of Language and Reichman's Philosophical Thought
- ALEŠ MAVER 133
Pogledi Jožeta Rajhmana na slovensko zgodovino 19. in 20. stoletja
Jože Rajhman's Views of the Slovenian History of the 19th and 20th Centuries



JONATAN VINKLER	145
Protestantika Jožeta Rajhmana: med horizonti ekumenizma, mednarodne historiografije ter »zoženega prostora« v komunistični Jugoslaviji	
<i>The Protestant Studies of Jože Rajhman: Exploring the "Constrained Space" of Communist Yugoslavia, International Historiography, and Ecumenism</i>	
BLANKA BOŠNJAK	169
Rajhmanova gesla v slovenskih leksikonih	
<i>Rajhman's Entries in Slovenian Lexicons</i>	
SREČKO REHER	179
Pogledi Jožeta Rajhmana v reviji <i>Znamenje</i> na izzive katolištva na Slovenskem	
<i>Jože Rajhman's Views on the Challenges of Catholicism in Slovenia in Znamenje Journal</i>	
MATEJA PEVEC ROZMAN	191
Rajhman o vlogi žensk v Cerkvi: drobci iz Rajhmanovih razmišljanj o vlogi žensk v Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu	
<i>Rajhman on the Role of Women in the Church; Some Fragments from Rajhman's Reflections on the Role of Women in the Church after the Second Vatican Council</i>	
NETEMATSKE RAZPRAVE <i>NON-THEMATIC ARTICLES</i>	
DOMINIK JANEZ HERLE, DAVID HAZEMALI, MATJAŽ KLEMENČIČ, SEBASTIJAN VALENTAN	227
Pregled zgodovine, poskus ukinitve in ponovno rojstvo slovensko-ameriške župnije sv. Jožefa v Jolietu v zvezni državi Illinois	
<i>Review of the History, Attempted Closure, and Rebirth of the Slovenian-American Parish of St. Joseph in Joliet, Illinois</i>	



LEON DEBEVEC	255
Musical Proportions in a Jewish Portable Sanctuary <i>Glasbene proporcije v judovskem prenosnem svetišču</i>	
SARA JEREBIC	279
Growth Through the Therapeutic Element of Relationships: The Experience of a Women's Spirituality Program <i>Rast skozi terapevtski element odnosov: izkušnja programa ženske duhovnosti</i>	
ANGGA ARIFKA	297
The Mystical Union in Sufism and Christian Mysticism: Inter-Experiential Reading of Hallaj's <i>Ḥulūl</i> and Eckhart's <i>Birth of God</i> <i>Mistična združitev v sufizmu in krščanski mistiki: medizkustveno branje Hallajevega <i>Ḥulūla</i> in Eckhartovega <i>Rojstva Boga</i></i>	
ERICHK OHSER	321
Muslim Immigrants in Germany Challenge Integration <i>Vprašljiva integracija muslimanskih priseljencev v Nemčiji</i>	

POROČILO *REPORT*

MATJAŽ BABIČ	353
S poti po pravoslavnih samostanih Srbije <i>From a Journey through the Orthodox Monasteries of Serbia</i>	



Kozma AHAČIČ

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
 Inštitut za slovensko literaturo *Institute of Slovenian Literature and*
 in literarne vede *Literary Studies*
 ZRC SAZU *ZRC SAZU*
 Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana
 kozma.ahacic@zrc-sazu.si

Raid AL-DAGHISTANI

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
 Inštitut za islamsko teologijo *Institute of Islamic Theology*
 Univerza v Padebornu *University of Paderborn*
 Warburger Str. 100, DE-33098 Paderborn
 raid.al-daghistani@teof.uni-lj.si

Angga ARIFKA

dipl. religijskih študij *BA in Religious Studies*
 Center za verske in medkulturne študije *Center for Religious and Cross-cultural*
 (CRCS), Univerza Gadjah Mada *Studies (CRCS), Universitas Gadjah Mada*
 Sekolah Pascasarjana, Street Teknika Utara, Sleman Regency,
 ID-55284 Special Region of Yogyakarta
 anggaarifka@mail.ugm.ac.id

Matjaž BABIČ

dipl. ing. fizike, mag. strojništva *BS in Physics, MS in Engineering*
 Vodovodna cesta 13, SI-1000 Ljubljana
 matjaz.babic@guest.arnes.si

Blanka BOŠNJAK

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
 Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
 Univerza v Mariboru *University of Maribor*
 Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
 blanka.bosnjak@um.si

Leon DEBEVEC

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Fakulteta za arhitekturo *Faculty of Architecture*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Zoisova 12, SI-1000 Ljubljana
 leon.debevec@fa.uni-lj.si



Roman GLOBOKAR

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
roman.globokar@teof.uni-lj.si

Igor GRDINA

prof. dr. *PhD, Prof.*
Inštitut za kulturno zgodovino *Institute of Cultural History*
ZRC SAZU *ZRC SAZU*
Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana
igor.grdina@zrc-sazu.si

Tamara GRIESSER PEČAR

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Študijski center za narodno spravo *Study Centre for National Reconciliation*
Tivolska cesta 42, SI-1000 Ljubljana
tamara.griesser.pecarat@signscnr.si

David HAZEMALI

znanstveni sodelavec, dr. *PhD, Research Fellow*
Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
Univerza v Mariboru *University of Maribor*
Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
david.hazemali@um.si

Dominik Janez HERLE

mag. teologije in mag. ameriških študij *MA in Theology and MA in American Studies*
doktorski študent Ameriških študij *PhD Student of American Studies*
Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Aškerčeva c. 2, SI-1000 Ljubljana
dominikherle@hotmail.com

Urška JEGLIČ

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
urska.jeglic@teof.uni-lj.si



Sara JEREBIC

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 sara.jerebic@teof.uni-lj.si

Janez JUHANT

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 janez.juhant@guest.arnes.si

Matjaž KLEMENČIČ

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
 Inštitut za narodnostna vprašanja *Institute for Ethnic Studies*
 Erjavčeva 26, SI-1000 Ljubljana
 matjaz.klemencic11@gmail.com

Bogdan KOLAR

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 bogdan.kolar@teof.uni-lj.si

Fanika KRAJNC-VREČKO

znan. sod. v pokoju, dr. *PhD, Retired Research Fellow*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 fanika.vrecko@gmail.com

Avguštin LAH

izr. prof. v pokoju dr. *PhD, Retired Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 avgustin.lah@guest.arnes.si



Simon MALMENVALL

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
Slovenski šolski muzej *Slovenian School Museum*
Plečnikov trg 1, SI-1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

Aleš MAVER

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
Univerza v Mariboru *University of Maribor*
Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
ales.maver@um.si

Jože MUHOVIČ

akad. prof. dr. v pokoju *Acad., PhD, Prof. Emer.*
Akademija za likovno umetnost *Academy of Fine Arts*
in oblikovanje *and Design*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Erjavčeva ul. 23, SI-1000 Ljubljana
jozef_muhovic@t-2.net

Erichk OHSER

mag. prava *MA in Law*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
ohsererichk@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
marijoze.osredkar@teof.uni-lj.si

Mateja PEVEC ROZMAN

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka Fakulteta, *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
mateja.pevecrozman@teof.uni-lj.si



Vinko POTOČNIK

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 vinko.potocnik@guest.arnes.si

Srečko REHER

univ. dipl. teol., univ. dipl. slov. *BA in Theology, BA in Slovenian Language*
 Biotehniška šola Maribor *Biotechnical School Maribor*
 Glavni trg 4, SI-2000 Maribor
 srecko.reher@guest.arnes.si

Barbara SIMONIČ

prof. dr. *PhD, Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 barbara.simonic@teof.uni-lj.si

Andrej ŠEGULA

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 andrej.segula@teof.uni-lj.si

Vinko ŠKAFAR

izr. prof. dr. v pokoju *PhD, Assoc. Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 vinko.skafar@rkc.si

Ivan ŠTUHEC

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 ivan.stuhec@rkc.si



Marjan TURNŠEK

doc. dr. v pokoju *PhD, Assist. Prof. Emer.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
marjan.turnsek@teof.uni-lj.si

Sebastijan VALENTAN

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
sebastijan.valentan@teof.uni-lj.si

Luka VIDMAR

doc. in višji znanstveni sodelavec dr. *PhD, Assist. Prof. and Sr. Res. Assoc.*
Znanstvenoraziskovalni center SAZU *Scientific Research Centre of SAZU*
Inštitut za slovensko literaturo *Institute of Slovenian Literature and*
in literarne vede *Literary Studies*
Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana
luka.vidmar@zrc-sazu.si

Jonatan VINKLER

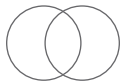
prof. dr. *PhD, Prof.*
Fakulteta za humanistične študije *Faculty of Humanities*
Univerza na Primorskem *University of Primorska*
Titov trg 5, SI-6000 Koper
jonatan.vinkler@upr.si

Bojan ŽALEC

prof. dr. *PhD, Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
bojan.zalec@teof.uni-lj.si







Fanika Krajnc-Vrečko

Jože Rajhman, smerokaz za strpnejšo prihodnost

Jože Rajhman: A Signpost for a More Tolerant Future

Pod okriljem treh pomembnih institucij, Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in Univerzitetne knjižnice Maribor, je 14. in 15. novembra 2024 v Ljubljani in Mariboru potekal Simpozij ob 100-letnici rojstva pronicljivega, kritičnega misleca, teologa in filologa ddr. Jožeta Rajhmana. Na simpoziju so svoje prispevke z različnih področij Rajhmanovega dela predstavili: Marko Snoj, Fanika Krajnc-Vrečko, Aleš Maver, Marko Jesenšek, Jonatan Vinkler, Janez Juhant, Edi Kovač, Blanka Bošnjak, Vinko Potočnik, Avguštin Lah, Vinko Škafar, Ivan Platovnjak, Mateja Pevec Rozman, Peter Kovačič Peršin, Srečko Reher in Igor Černe. Oba dneva se je simpozija udeležilo veliko poznavalcev Rajhmanovega dela in njegovih slušateljev ter prijateljev, ki so z zanimanjem prisluhnili predavateljem raziskovalcem njegovega dela. Med gosti so simpozij pozdravili predstavniki cerkvenega in akademskega okolja, ki so izpostavili pomen raziskovanja Rajhmanovega dela.

Smerokaz za jasnejši in realnejši pogled na prihodnost

Vesel sem srečanja, katerega namen je osvetliti osebnost ter teološko in znanstveno delo duhovnika in bogoslovnega profesorja dr. Jožeta Rajhmana ob 100. obletnici njegovega rojstva. Spominjati se tistih, ki so storili veliko dobrega za Cerkev in širšo človeško skupnost, je modro in pravzaprav tudi naša dolžnost.

Sveto pismo, »knjiga knjig«, nam v Pismu Hebrejcem glede tega naroča: »Spominjajte se svojih voditeljev, ki so vam oznanili Božjo besedo. Še in še motrite, kako so izstopili iz življenja, in posnemajte njihovo vero.« (Heb 13,7) Kot duhovnik, teološki profesor, vzgojitelj bodočih duhovnikov in kot znanstvenik je bil dr. Jože Rajhman spoštovan in nesporna avtoriteta. V odnosu do ljudi je bil razumevajoč, dobrohoten in pozoren, a ne naiven. Pomemben del svojega življenjskega poslanstva je prepoznal v študiju, zato je temu posvetil veliko časa in svojih moči. Več od kvantitete je zanj pomenila kvaliteta. Tisti, ki so ga поблиže poznali, povedo: Ni veliko ali na široko govoril o stvareh, a njegova beseda je imela težo. Kar je povedal, je bilo premišljeno, modro, podkrepljeno z dejstvi in z življenjskimi izkušnjami. To so od blizu doživljali bogoslovci, bodoči duhovniki, med drugim ob vsakodnevnih t. i. »punktah« – duhovnih spodbudah za dnevna premišljevanja, ki jih je kot spiritual skrbno pripravljaj. Še v času Rajhmanovega zemeljskega življenja je takratni predsednik SAZU dr. France Bernik o njem dejal, da je to »naš največji živeči raziskovalec 16. stoletja in slovenskega protestantizma« (Jozef Smej, *Sporočila slovenskih škofij* 1998, 108).

Osvetliti znanstveno delo in izsledke razprav dr. Jožeta Rajhmana, predvsem tiste iz obdobja reformacije, pravzaprav pomeni zazreti se v določeno zgodovinsko obdobje življenja Cerkve in slovenskega naroda. Tisti čas označujemo za burnega zaradi mnogih nasprotnih pogledov in idejnih nasprotji, ki so se pokazala celo do te mere, da je vse začelo preraščati v nasilje in vojne, česar ne smemo spregledati. Ideje, ki jih je prineslo obdobje reformacije, vprašanja in izzivi iz tistega obdobja, vse to skozi stoletja ni zamrlo, ampak ostaja živo in odmeva tudi v naš čas. Pravzaprav je v vsakem konkretnem zgodovinskem obdobju, bodisi v življenju Cerkve ali civilne družbe, navzoč tudi klic k prenavljanju, k prilagajanju novim razmeram (reformaciji).

To nas opozarja, da ljudje v nobenem obdobju zgodovine ne ostajamo ujetniki že obstoječih gledanj in struktur, ampak smo usmerjeni v (boljšo, srečnejšo) prihodnost. Lahko se vprašamo, katera obzorja se človeštvu in posameznemu človeku odpirajo v prihodnosti. Življenjsko delo dr. Jožeta Rajhmana in prav tako zgled



njegove osebnosti nam more biti smerokaz za jasnejši in realnejši pogled na prihodnost. Na ta način se nadaljuje Rajhmanovo delo in se kaže naša skupna zavezanost uravnovešenemu humanizmu. Zahvaljujem se vsem sodelujočim na simpoziju. Naj luč Modrosti, ki je dar od zgoraj, spremlja vse, ki bodo sodelovali na njem.

Msgr. Alojzij Cvikl DJ,
mariborski nadškof metropolit

Človek obsežnega znanja, neizmerne modrosti in globoke vere

Spoštovane gospe in gospodje, drage kolegice in kolegi, cenjeni gostje, dovolite mi, da vas v imenu dekana Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, doc. dr. Tadeja Steguja, pa tudi v svojem lastnem imenu lepo pozdravim na drugem dnevu simpozija ob 100-letnici rojstva Jožeta Rajhmana, izjemnega teologa, humanista in pedagoga, ki je s svojim delom pustil neizbrisen pečat na področju teologije, pa tudi na širšem področju humanistike in družbenih ved v naši domovini. Jože Rajhman je bil človek obsežnega znanja, neizmerne modrosti in globoke vere. Bil je predan teologiji in raziskovanju slovenske kulturne dediščine. S sodelovanjem z literarnimi zgodovinarji in interdisciplinarnim pristopom je postal eden najvidnejših raziskovalcev slovenske protestantske misli. V Mariboru, kjer smo tudi danes, je več kot štirideset let deloval kot duhovnik, duhovni vodja v semenišču ter predavatelj na Enoti Teološke fakultete v Mariboru. Vzgojil je številne generacije duhovnikov in pomembno prispeval k utrjevanju teološkega študija v Sloveniji, kar me kot nekoga, ki danes deluje na Enoti Teološke fakultete v Mariboru, še posebej navdaja s ponosom. Verjamem, da bo pričujoči simpozij služil kot pomemben spomin nanj ter kot priložnost, da znova ocenimo in ovrednotimo pomen njegove zapuščine za sodobni svet. Tudi danes, na drugem dnevu simpozija, bomo imeli priložnost prisluhniti predavanjem, ki bodo podrobneje osvetlila različne vidike Rajhmanovega življenja in dela. Vsem predavateljem želim uspešne predstavitve,



udeležencem pa bogata nova spoznanja in vpoglede v zapuščino tega velikega teologa in misleca.

Prof. dr. Barbara Simonič,
prodekanja, vodja Enote Teološke fakultete UL v Mariboru

Imeti prodorno in jasno misel

Spoštovani predavatelji, drage kolegice in kolegi, cenjeni vsi navzoči. Lepo vas pozdravljam v svojem imenu ter v imenu dekana Teološke fakultete dr. Tadeja Steguja.

Stoletnica rojstva dvojnega doktorja Jožefa Rajhmana je zelo pomemben dogodek. Rajhman je bil: prodoren teolog, ki je postavil markantne sledi v znanosti; dober komunikolog in poznavalec verstev, preučeval je teologijo reformatorja Trubarja; živel je v težkih okoliščinah, ko je bila Teološka fakulteta izločena iz Univerze v Ljubljani; kot osebnost je imel izjemno duhovno širino; bil je izjemen vzgojitelj, zato mu je bilo zaupano duhovno vodstvo mariborskega bogoslovja 1968–1980. Papež Frančišek v apostolski konstituciji *Veritatis gaudium* poudari, da živimo v času, kjer obstaja nujnost mreženja. Gotovo je Rajhmanov zgled življenja in delovanja tisti, ki nam kaže eno pot za doseganje tega cilja. Tako kot je to uspelo Rajhmanu, si tudi mi želimo: imeti prodorno in jasno misel, dobro znanega drugega (biti dober komunikolog), imeti širok duhovni pogled na življenje, prevzemati odgovornost za služenje ljudem sedanjega časa. Želim vam, da bi vsak našel nekaj, kar ga bo obogatilo pri svojem osebnem delu. Želim vam uspešen simpozij.

Doc. dr. David Kraner,
prodekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Simpozij pod okriljem treh eminentnih znanstvenih ustanov je ovrednotil izjemno širino, znanstveno natančnost in odgovorno zavzetost profesorja Rajhmana, ki ga na področju raziskovanja reformacije lahko uvrstimo



med enakovredne evropske avtorje, na področju pastoralne in duhovne teologije pa je poudaril njegovo vizionarsko gledanje na pastoralo malih skupin ter na globoko mistično duhovnost, kot jo je sam živel in jo posredoval drugim.

Namesto zbornika s simpozija je v nadaljevanju blok razprav, ki odstirajo doslej manj znane strani Rajhmanovega dela. Fanika Krajnc-Vrečko v razpravi *Življenje in delo ddr. Jožeta Rajhmana (1924–1998)* oriše njegovo življenjsko pot z najpomembnejšimi življenjskimi mejniki, ki so zaznamovali delo duhovnika, teološkega profesorja in pronicljivega misleca širokega filološkega in duhovnega formata. Poudarek je na predstavitvi njegove širše družine in očeta Josipa, izgnanstvu družine med drugo svetovno vojno in njegova študijska leta. Predstavljene so službe, ki so bile vezane na duhovniški poklic, v katerem se je v prvem desetletju službovanja znašel pod drobnogledom takratne oblasti in dolgoletnih sodnih procesov. Poleg duhovniškega poklica nas seznanja z raziskovanjem Rajhmanove slovenske duhovne, kulturne in literarne zgodovine, kar je obravnavanega avtorja uvrstilo med vodilne poznavalce slovenskega protestantizma in njegovega glavnega akterja Primoža Trubarja. V prispevku je predstavljen del rokopišnega gradiva s področja duhovnosti, ki ponuja možnosti nadaljnega raziskovanja in ovrednotenja. Kot je zapisala avtorica prispevka, se ob 100-letnici rojstva spominjamo Jožeta Rajhmana v okoljih njegovega skromnega življenja in bogatega delovanja, prispevek pa skuša dopolniti dosedanje vedenje o njegovem življenju in delu.

Avguštin Lah v razpravi *Za človeka gre: Jože Rajhman o Bogu* predstavi Rajhmanovo antropološko misel. Ta se v svojih razpravah osredotoča na bivanjska vprašanja današnjega človeka in ga umešča v odnos z Bogom, hkrati pa nakazuje odnos Boga s človekom. Tako človekova razpetost med bivanjem in nebivanjem, med polnostjo in praznino, med smislom in nesmisлом v svoji paradoksalni izkušnji vodi v doživljanje Božje vseprisotnosti. V vsaki »mejni situaciji«, posebno pa v trpljenju je človeku dano srečanje z Bogom, zato 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 je ni mogoče magično polastiti in je uporabiti za individualne interese. V osebni odločitvi za Boga človek v veri dojema smisel življenja



in potencial za ustvarjanje kvalitetnih medčloveških odnosov v družbi in Cerкви ter vzpostavlja kritično držo do družbenih in cerkvenih institucij.

Vinko Škafar predstavi *Rajhmanovo vizijo pastoralne teologije in duhovnikovo mesto v pokoncilski pastoralni*. Poudarek je na predstavitvi pastoralnega okolja v mariborski škofiji, v kateri je začel svoje delo. Pri samem avtorju pa ugotavlja, da je Jože Rajhman s svojimi razpravami in članki pastoralne teologije nakazal, četudi učbenika pastoralne teologije ni napisal, sodobno pokoncilsko vizijo pastore in duhovnikovo mesto v pokoncilski pastoralni. V svojih razpravah je ob uporabi koncilskih dokumentov večje uporabljaj tuje in domače pastoralne teologe in pastoralne sociologe. Izjemno močno poudarja, da se mora Cerkev – ter posledično pastoralna teologija in pastore – ukvarjati z malimi skupinami, saj bo tako v današnjem globaliziranem svetu najlažje ustvarila pristno krščansko občestvo, ki postane »odrešenjsko občestvo«. V tem odrešenjskem občestvu bo duhovnik njen služabnik, vsi člani občestva pa bodo v moči krstnega duhovništva izvrševali svoje poslanstvo. Škafar poudarja, da so Rajhmanove razprave in članki o viziji pastoralne teologije še vedno izziv, saj imajo njegovi številni poudarki še danes pastoralno vrednost, ker izhajajo iz teologije drugega vatikanskega cerkvenega zbora ter iz krščanske in svetopisemske antropologije.

Janez Juhant v prispevku *Filozofija jezika in Rajhmanova filozofska misel* ugotavlja, da je Rajhman v veliki meri razvijal svoj filozofski jezik in svoj filozofsko-teološki pogled v duhovnem dialogu z Bogom ter v dialogu z družbenimi in cerkvenimi tokovi časa. Vplivna pastoralno-teološka paradigma zanj je bilo delovanje (slovenskih) protestantov v zahtevnih in spreminjajočih se razmerah njihovega oznanjevanja Božjega sporočila Slovincem. Na razvoj slovenskega in teološkega jezika in teološke govornice drugih narodov pa je bistveno vplival drugi vatikanski cerkveni zbor z bogoslužjem v domačem jeziku in dušnopastirski prijemi, »posodabljanje« (»aggiornamento«) delovanja Cerkv, ki je terjalo govornico, primerno čutenju modernega človeka. Govornica je za Rajhmana bistveno orodje oznanjevanja. Njegovo razumevanje jezika in filozofije je tako služilo čim boljsemu umevanju božje besede in njeni teološki obdelavi, ki bo dosegla sodobnega človeka, posebej še kristjana. Zgled za to so mu bili Trubar in protestanti. Po njihovem zgledu pa mu je bil cilj čim boljša dušnopastirska gibljivost Cerkv. Njegovo preučevanje Trubarja in protestantov



je navdihovalo tudi oblikovanje smernic dušnopastirskega delovanja Cerkve v sodobnem času. K zahtevnim slovenskim razmeram Cerkve v komunizmu je pristopal s posebnim zanimanjem in postavko teologije osvoboditve. Skupaj z Grmičem sta iskala prvine t. i. socialistične teologije. Juhant skuša v ustrezni časovni distanci s kritičnim pristopom in jezikovno analitično pozornostjo ovrednotiti Rajhmanov pastoralno-teološki projekt in ga postavlja v kontekst razvoja teološke govornice v zahtevnih razmerah »moderne« sveta in človeštva.

Za razliko od prispevkov, ki Rajhmana prikazujejo kot poznavalca razmer v 16. stoletju ter sodobnih pastoralnih razmer, Aleš Maver kritično vrednoti *Poglede Jožeta Rajhmana na slovensko zgodovino 19. in 20. stoletja*. Pri tem Rajhmanova skromnejša srečevanja z zgodovino slovenskega prostora med letoma 1800 in 1950 vrednoti v primerjavi z drugimi pomembnejšimi raziskovalci tega obdobja. Za njegovo razumevanje Jerneja Kopitarja je najpomembnejši prispevek o razmerju med avstroslavizmom in katolištvom pri dunajskem dvornem knjižničarju. Mavra tukaj vsaj malo prese- netita Rajhmanova jedka ocena Kopitarjeve verske vneme pa tudi njegovo navdušenje nad oceno Ivana Prijatelja iz leta 1908 o dejavnosti sloven- skih protestantov v 16. stoletju kot netivu kulturnega boja med Slovenci na prelomu iz 19. v 20. stoletje. Dotakne se pomembnega članka *Slovenski »Nacionalizem in krščanstvo«*. V njem je teolog pregledno orisal razvoj pogledov na hierarhijo vrednot ob vprašanju naroda v slovenski katoliški misli 19. in 20. stoletja. Maver meni, da se s svojim razumevanjem slovenske preteklosti in zlasti odločilnih prelomnic 19. in 20. stoletja Rajhman umešča v tisti tok katoliške misli na Slovenskem, ki je v javnosti po drugi svetovni vojni lahko ohranil vsaj nekaj skromne besede.

Razprava Jonatana Vinklerja z naslovom *Protestantistika Jožeta Rajhmana: med horizonti ekumenizma, mednarodne historiografije ter »zoženega prostora« v komunistični Jugoslaviji* umešča Rajhmana v širši kontekst evropske historiografije in vrednoti njegovo delo z vidika mednarodnih raziskav. Tako obravnava historiografijo Jožeta Rajhmana o reformaciji, in sicer z metodo zgodovine idej in tekstne genealogije, pri čemer ugotavlja, da je Rajhmanovo zgodovinopisje nezamudniško umeščeno v evropske religijske in historiografske tokove ter premene druge polovice 20. stoletja (ekumenizem, metodološki razvoj zgodovinopisja ter uveljavljanje inter- in multidisciplinarnе obravnave, tezno zgodovinopisje pod



komunističnim totalitarizmom ter historiografska zgodovina). Rajhman se skozi znanstvena dela o slovenskem protestantizmu kaže kot sodoben interdisciplinarni (teologija, filologija, cerkvena in literarna zgodovina) zgodovinar. Po mentaliteti je soroden raziskovalcem, ki so po drugi svetovni vojni s svojimi temeljnimi deli utirali dotlej neuhojena intelektualna pota v nemškem katoliškem historiografskem prostoru ter njegovem razmišljanju o Lutru in reformaciji. Vinkler poudari, da Rajhmanova dela tvorijo temeljni repertorij za moderno historiografijo o Primožu Trubarju in protestantizmu 16. stoletja na Slovenskem.

Blanka Bošnjak se v razpravi *Rajhmanova gesla v slovenskih leksikonih* loteva doslej manj znanega dela obravnavanega avtorja. Pri tem ugotavlja, da prav zaradi prevladujočega poglobljenega teološkega in literarnozgodovinskega raziskovanja še posebej Trubarjevega življenja in dela Jože Rajhman velja za t. i. trubarologa. V prispevku predstavi pomen objavljenih Rajhmanovih gesel v slovenskih leksikonih, med katerimi količinsko prevladujejo tista, ki so vezana na slovenski protestantizem 16. stoletja in starejšo slovensko književnost. Tematiko Rajhmanovih gesel razporedi v dve večji skupini, in sicer stvarna, vezana na slovensko protestantiko ter druga stvarna gesla, in biografska gesla slovenskih protestantov pa tudi s tem obdobjem povezanih drugih akterjev ter druga avtorska gesla starejšega slovenskega slovstva. V referencah avtorica navede Rajhmanova gesla, objavljena v različnih slovenskih leksikonih in drugih pregledih literarne ter obče in cerkvene zgodovine.

Srečko Reher prikaže *Pogleda Jožeta Rajhmana v reviji Znamenje na izzive katolištva na Slovenskem*. Rajhmana predstavi kot soustanovitelja revije *Znamenje*, ki so jo leta 1971 ustanovili trije takratni osrednji katoliški intelektualci Grmič, Kocbek ter Cajnkar. Ustanovitev revije sovpada s številnimi premiki na političnem, kulturnem in gospodarskem področju v tedanji Jugoslaviji in »aggiornamentom« drugEGA vaticanskega koncila, ki je s sprejetimi konstitucijami preusmeril njeno pot iz »vojskujoče se Cerkve« 1. vaticanskega koncila k »potujočemu Božjemu ljudstvu«. V dvainštiridesetih letih izhajanja revije (od 1971 do 2012) je Rajhman v njej objavil tudi velik del svojega knjižnega opusa. Njegove razprave ga razkrivajo kot izjemnega poznavalca evropske in slovenske reformacije ter raziskovalca zgodovine duhovnosti in pastoralne prakse na slovenskih tleh. Celotno



dogajanje je Rajhman presojal z obzorij novih kontekstnih teologij, ki so se po koncilu soočale s konkretnimi udejanjenji krščanstva.

Za sklep vsebin o predstavitvi obravnavanega teologa in filologa se Mateja Pevec Rozman na izviren način loteva obravnave Rajhmanove tematike vloge žensk v Cerkev. Pri tem odkriva avtorjevo odprtost in širino glede ženskega vprašanja s poudarkom na skrbi za formacijo žena in katehistinj kot ključnih sodelavk pri oznanjevalnem poslanstvu Cerkve. Prispevek najprej prinaša bistvene poudarke drugega vatikanskega koncila glede vloge laikov in žensk v Cerkev, v nadaljevanju pa osvetli in približa Rajhmanova stališča do obravnavane problematike. V analizi člankov, ki jih je Rajhman napisal na temo vloge žensk v Cerkev, avtorica izpostavlja aktualna stališča tega slovenskega teologa: »Težava, ki jo je moč jasno razbrati, ali recimo raje škandaloznost, je v tem, da Cerkev na načelni ravni sicer podpira enakopravnost, jo tudi pričakuje v svetu, sama znotraj svojih struktur pa je še ne udejanja.« V obravnavi še neobjavljenih besedil pa ugotavlja, da se »za temi, sicer kratkimi, a povednimi Rajhmanovimi objavami, ki se dotikajo vprašanja vloge žensk v Cerkev, skriva, recimo raje kar odkriva, pogum profesorja teologije, ki upa ne samo spremljati in razmišljati, temveč tudi pisati o tematiki, ki odstopa od ustaljenih vzorcev in razmišljanj znotraj tradicionalnih pogledov Cerkve«.

Vsebinski sklop prispevkov o življenju in delu Jožeta Rajhmana povzema tisti del simpozijских vsebin iz novembra 2024, ki so jih avtorji pripravili za objavo v tokratni številki revije *Edinost in dialog*. Budno pa bomo spremljali prihodnje številke te in sorodnih revij, ki bi z dopolnjujočimi objavami prikazale življenje in delo tega izjemnega teologa in filologa.





Družina Rajhman

(Zlata, Zalka, Jože, Zdenko, oče Josip in Boža),
kot jo je v objektiv leta 1939 ujel celjski fotograf Josip Pelikan.



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 1. 4. 2025; Sprejeto Accepted: 1. 8. 2025
UDK UDC: 27-1:929Rajhman J.
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Krajnc
© 2025 Krajnc-Vrečko CC BY 4.0

Fanika Krajnc-Vrečko

Jože Rajhman, življenje in delo

Jože Rajhman, Life and Work

Izleček: V razpravi je orisana življenjska pot Jožeta Rajhmana (1924–1998) z najpomembnejšimi življenjskimi mejniki, ki so zaznamovali njegovo delo duhovnika, teološkega profesorja in pronicljivega misleca širokega filološkega in duhovnega formata. Poudarek je na predstavitvi njegove širše družine in očeta Josipa. Otroška in mladostna leta je preživel v viharnem predvojnem obdobju in izgnanstvu družine med drugo svetovno vojno, kjer se je srečal s sebi povsem novim kulturnim okoljem v Srbiji. Prva odločitev za študij slavistike in romanistike se je kmalu spremenila v odločitev za duhovniški poklic ter študij teologije, vendar se je kasneje znova vrnil k svojemu prvemu interesnemu področju, k filologiji. Številne službe, ki jih je opravljal – od Ljubljane, Celja, Marije Snežne do Maribora – so bile vezane na duhovniški poklic, v katerem se je v prvem desetletju službovanja znašel pod drobnogledom takratne oblasti in dolgoletnih sodnih procesov. Poleg duhovniškega poklica je kasneje našel dovolj časa in motivacije za raziskovanje slovenske duhovne, kulturne in literarne zgodovine, kar ga je uvrstilo med vodilne poznavalce slovenskega protestantizma in njegovega glavnega akterja Primoža Trubarja. Njegova objavljena filološka in teološka dela so že dokaj raziskana, medtem ko rokopisno gradivo ponuja možnosti nadaljnega raziskovanja in ovrednotenja. Ob 100-letnici rojstva se ga spominjamo v okoljih njegovega skromnega življenja in bogatega delovanja, prispevek pa skuša dopolniti dosedanje vedenje o njegovem življenju in delu.

Ključne besede: biografija, sodni procesi, širša družina, delo

Abstract: *This paper outlines the life of Jože Rajhman (1924-1998) with the most important milestones in his life that marked his work as a priest, theological professor and insightful thinker of a broad philological and spiritual format. Emphasis is placed on the presentation of his extended family and his father Joseph. He spent his childhood and adolescence in the turbulent pre-war period and his family's exile during the Second World War, where he encountered a cultural environment in Serbia that was entirely new to him. His first decision to study Slovenian and Romance studies soon turned into a decision to become a priest and to study theology, but he later returned to his first field of interest, philology. The many jobs he held in different cities, from Ljubljana, Celje, Marija Snežna to Maribor, were linked to the priestly profession, in which he came under scrutiny from the authorities and the long-lasting trials during his first decade of ministry. In addition to his priestly vocation, he later found the time and motivation to research Slovenian spiritual, cultural and literary history, which placed him among the leading experts on Slovenian Protestantism and its main protagonist, Primož Trubar. His published philological and theological works are already quite well researched, while his manuscript material offers opportunities for further research and evaluation. On the occasion of the centenary of his birth, he is remembered*

in the context of his modest life and rich activity, and this paper seeks to add to the existing knowledge of his life and work.

Keywords: *biography, trials, extended family, work*

Uvod

O življenju in delu Jožeta Rajhmana¹ so bili doslej objavljeni številni zapisi (Krajnc-Vrečko 2019, 111–136; 2010a, 195–206; 2009, 5–22; 2008a, 3–13; 1998, 201–204), ki pričajo o njegovi bogati življenjski poti, ki je zagotovo močno vplivala na njegovo duhovno življenje in ustvarjanje. Za širše razumevanje njegovega vsestranskega ustvarjalnega opusa in za nekatere odločitve v njegovem življenju pa tokrat objavljamo nekatere ugotovitve, ki so skorajda trideset let po njegovi smrti nastale na osnovi arhivskih virov, ki jih hrani Nadškofijski arhiv v Mariboru, pa tudi po pričevanju daljnih sorodnikov iz avstrijske Koroške² in Srbije.³

-
- 1 O priimku Rajhman: »Štetje prebivalcev Dravske banovine v letu 1931 je priimek *Rajhman* zaznalo samo v Mariboru na desnem bregu Drave, njegovo pisno dvojnico *Reichman* pa razen v Mariboru še v okrajih Celje, Dravograd in Ljubljana. Jože Rajhman je bil leta 1931 popisán v celjskem okraju, saj je bilo njegovo uradno ime tedaj še Jožef Reichmann (za podatek se zahvaljujem dr. FaniKI Krajnc-Vrečko). Obe pisni različici priimka sta na Slovenskem prisotni še danes, a nobena nima več kot pet nosilcev. Priimek izvira iz nemškega *Reichmanna*, ki je motiviran iz pridevnika *reich* v pomenu 'bogat' in samostalnika *Mann* 'človek, moški'. A ker ta prvotni vzdevek ni nastal v sodobni nemščini, ker je pododovan iz srednje visoke nemščine, moramo ponatančiti takole: nemški priimek *Reichmann* se je razvil iz srednjevisokonemškega *Rihhiman*, ki je zložen iz pridevnika *rihhi* 'bogat' in samostalnika *man* 'človek'. Prvotno je torej vzdevek bogategu človeku, kakor npr. nemški priimek *Langmann* vzdevek dolgemu, tj. velikemu človeku, *Grossmann* obilnemu, debelemu, *Armann* revnemu in *Rottmann* takemu bolj rdeče polti. In še bi lahko naštevali: *Jungmann* je vzdevek mladeniču, *Altmann* pa starcu. Prvi nosilec nemškega priimka *Reichmann* je bil torej bogat človek. Po bogastvu pa se niso odlikovali samo Nemci, tudi pri nas so nastajali tako motivirani priimki. Najpogostejši je *Bogatec* s 1322 nosilci, kar ga po pogostnosti uvršča na 96. mesto. Ta naš priimek je po vsej verjetnosti prvotni vzdevek, nastal iz občnega imena *bogat* s pomenom 'bogat človek', ki ga poznata že Pleteršnik in Pohlin. Manj verjetno je njegov izvor v občnem imenu *bogotaj* v pomenu 'brezbožnik', ki je domnevno šele otrok 19. stoletja, saj se pri naših starejših piscih v tem pomenu poleg sinonimov *neovernik* in *blaznik* pojavlja le daljša tvorjenka *bogotajivec*. Redkejši priimki s prvotnim pomenom 'bogat človek' so še *Bogatec* (20 nosilcev), *Bogatin* (67), *Bogatič* (16), *Bogat* (manj kot 5), ki ima vzporednico v staropolskem vzdevk *Bogaty.*» (Akad. prof. dr. Marko Snoj na Simpoziju ob 100-letnici Rajhmanovega rojstva)
 - 2 V Rožeku ob Vrbskem jezeru živi Jožetov pranečak, sin njegove sestrične po očetu Alex Schuster, slavist in rusist ter vsestransko aktiven koroški Slovenec, ki je zbral in objavil gradivo o družini Reichmann (Rajhman) iz Lipe pri Vrbi. Njegov bratranec, prav tako sin druge sestrične Petrej Sticker (1940–2025), duhovnik, dolgoletni župnik v Globasnici, se je še udeležil simpozija ob stoletnici Rajhmanovega rojstva na SAZU novembra 2024, na Jožefovo 2025 pa je umrl. Oba sta avtorici tega prispevka pripovedovala o širši družini Rajhman, Petrej pa tudi o prizrčnih srečanjih z Jožetom, ki ga je osebno poznal.
 - 3 V Srbiji živita dve nečakinji, hčerki sestre Zalke, ki se je po izgnanstvu družine v Srbijo tam poročila (Pop-Manić). Nada Pop-Manić živi v Beogradu, Mirjana, por. Dilparić, pa v Čačku. Obe se z ljubeznijo spominjata strica Jožeta, s katerim je družina iz Srbije vedno imela lepe odnose.



1 Življenje

Profesor ddr. Jože Rajhman, čigar 100-letnico rojstva smo obeležili leta 2024, je bil duhovnik mariborske škofije, ki se je med redkimi povojnimi teologi uveljavil v slovenskem znanstvenem okolju kot filolog in izjemen poznavalec slovenskega reformacijskega gibanja ter Primoža Trubarja, s čimer je v znanstvenih krogih pridobil naziv slovenskega trubarologa. V teološkem okolju je bil cenjen in spoštovan duhovni vodja mnogih mariborskih duhovnikov in teologov, kot predavatelj duhovne in pastoralne teologije pa cenjen profesor na Teološki fakulteti. V jubilejnem letu, ko smo s simpozijem obeležili 100-letnico njegovega rojstva, pa so številne razprave razkrile njegovo vsestransko razgledanost in ustvarjalnost.

1.1 Rojstvo, širša družina Reichmann, dvakratno izseljenstvo očeta Josipa in družine Rajhman

Rojstni in krstni list, izdan v Kraljevini SHS, števil. 124, z dne 8. 8. 1928, priča o tem, da je bil Jožef Reichmann rojen 17. novembra 1924 (krščen 18. 11. 1924) v kraju Sromlje 16, občina Sromlje. Krstil ga je župnik Jože Pečnak. Oče Jože Rajhman, meščanskošolski učitelj (v krstni knjigi nadučitelj), mati Roza, rojena Pichler, prav tako učiteljica (Stalež 1923, 22). Samo v krstni knjigi (NŠAM, Krstna knjiga Sromlje 1924) je ob imenu Jožef v oklepaju zapisano ime Lipej,⁴ kasneje nikoli ni uporabljal tega dodatnega imena. Mladostna leta je preživel v Celju. Obiskoval je osnovno šolo in prvih šest letnikov Državne realne gimnazije v Celju do leta 1941. Ta mu je v nemškem jeziku izdala spričevalo o končanem 6. razredu gimnazije (*Zeugnis Reichmann Josef VI. a razred II. Realgymnasiums Cilli vorzüglich*, 15. 8. 1941) Spričevalo o zaključenem šestem razredu gimnazije je bilo izdano, potem ko je z družino že bil izseljen v Srbijo (10. 6. 1941). Spričevalo o opravljenem 6. razredu gimnazije mu je bilo ponovno izdano v cirilici na gimnaziji v srbski Jagodini kot neke vrste nostrifikacija. Sedmi in osmi razred gimnazije je končal v izgnanstvu v Nišu ter opravil zrelostni izpit, o čemer priča dokument:

4 Daljni sorodnik Alex Schuster je pojasnil, da je na avstrijskem Koroškem ime Lipej okrajšava za Filip. Tako je bilo ime Jožetovemu staremu očetu. Kot kaže, je oče Josip Rajhman svojega prvega sina dodatno poimenoval po svojem očetu.



Državna II. Muška gimnazija u Nišu Br. 19, Svedočanstvo o višem tečajnom ispitu. G. Josip J. Rajhman [...] svršio je školske godine 1942/1943 osmi razred Druge muške realne gimnazije u Nišu i polagao prvi put viši tečajni izpit (izpit zrelosti) u vremenu od 25 juna do 6. jula 1943 godine [...] izkazuje zrelost i spremnost za fakultetske studije na univerzitetima i višim stručnim školama. U Nišu, del. Br. 1070, 14, jula 1943 god. (NŠAM, ZD-RJ, 2086/1)

Po izkazanih spričevalih se je Jože Rajhman šolal v treh državah in prejel spričevala v treh jezikih: slovenskem, nemškem in srbohrvaškem.

1.2 Oče Josip in družina Reichmann

Rajhmanov oče Josip/Zepi (1891–1976) je bil rojen v Lipi ob Vrbi na avstrijskem Koroškem v zavedni slovenski družini, po domače pri Jesenikovih (Merkač in Schuster 2018, 6.117). V družini so bili trije fantje in dve hčerki, od katerih je najmlajša, Agnes (Neža), bila redovnica, in to pri mariborskih šolskih sestrah, kjer je 21. aprila 1919 umrla kot sestra Vilibalda Reichmann (Schuster 2024, 30). Josip je bil drugi sin te zavedne slovenske družine. Prvo svetovno vojno je preživel kot vojak in Maistrov borec, po vojni leta 1919 je skupaj s pisateljem Franom Ksaverjem Meškom pobegnil čez Karavanke v Slovenijo. Leta 1920 se je poročil z Rozo Pichler iz Novega mesta. Kot nadučitelj je od leta 1921 služboval v Sromljah in tam v šolskem letu 1922/23 absolviral višjo pedagoško šolo v Zagrebu (SŠM, OŠ Sromlje, Zgodovina OŠ v Sromljah, 3). V Sromljah je »skliceval roditeljske sestanke, na enem izmed njih je starše skušal prepričevati o škodljivosti alkohola, kar pa se mu ni posrečilo, ker je nagovarjal ljudi, naj posekajo iz vinogradov trto in zasadijo koruzo. Uvedel je tudi nerazdeljeni šolski pouk, kar je znatno izboljšalo obisk pri pouku.« (SŠM, OŠ Sromlje, Kronika za l. 1939)

Zakoncema Reichmann se je 17. novembra 1924 rodil Jože, drugi med petimi otroki. Kasneje se je družina preselila v Celje in si zgradila dom na Jožefovem hribu, danes Zvezna ulica 9. Po rojstvu hčerke Bože leta 1928 je mati umrla in oče Josip je ostal sam s petimi otroki. Leta 1934 najdemo njegovo ime med učitelji Državne deške meščanske šole v Celju, naveden je kot učitelj slovenskega in srbohrvaškega jezika ter zgodovine (Stalež 1934, 37). Skrb za pet majhnih otrok, izseljenstvo sprva iz rodne



Koroške in nato v Srbijo ga je oslabilo, kar je pripomoglo k njegovemu šibkemu zdravju in živčnim zlomom.

1.2.1 Izgon v Srbijo

Kot zavednega Slovenca, Maistrovega borca in učitelja je nemška oblast očeta takoj po zasedbi – kot mnoge intelektualce – aretirala. Izpoved o njegovem srhljivem srečanju z nacističnim voditeljem Heinrichom Himmlerjem v celjskem priporu je zapisal Franjo Roš:

Nemci so me aretirali še v uniformi rezervnega kapetana takoj po moji vrnitvi domov iz razpadle jugoslovanske vojske. Menil sem, da me hočejo odvleči v vojno ujetništvo. Toda moral sem se preobleči v civilista in oditi z njimi. V kasarniški sobi so me tovariši izbrali za sobnega starešino. Tistega dne me je neki policist – stražar na hodniku sočutno opozoril: »Himmler je tukaj, to vam zaupno povem. Naprosite ga, da vas izpusti zaradi vaših malih otrok. Saj bo dovolj, če vas postavijo pod policijsko nadzorstvo.« In že je bil tu! Ob vratih komandiram: »Achtung!« in takoj nato ga v nemškem jeziku naprosim: »Ekscelenca! Vdovec sem s petimi nepreskrbljenimi otroki. Prosim, da me izpustite!« »Vaše ime?« »Josip Rajhman.« »Vaša narodnost?« »Slovenec.« »Vaš oče?« »Slovenec.« »Vaš ded?« »Slovenec.« »Vaš praded?« »Ker je ded bil Slovenec, menim, da je bil tudi praded.« »In prapraded?« »O njem ničesar ne vem.« Himmler je za hip pomislil, zgrbančil čelo in vzkipel: »Vi ste narodni izdajalec! Z vami bomo ukrenili nekaj drugega.« To je bila lahko smrtna obsodba zame – koroškega Slovenca. Pomislil sem na otroke in dobil živčni napad. Čakal sem na posebni transport. Vendar so me z drugimi vred odpeljali v mariborske zapore in z otroki izselili v Srbijo. Julija 1945 sem se vrnil in mi je ob prijavi matičar občine Celje povedal: »Imamo vso nemško kartoteko izseljencev, le vaš list manjka.« Iz tega sem sklepal, da so nacisti po Himmlerjevem ukazu imeli res poseben namen z menoj. (Roš 1967, 35–36; 1975, 411–413)

Josip je bil s sinovoma Jožetom in Zdenkom sprva odpeljan v meljsko kasarno v Maribor in nato z drugim transportom, 10. junija 1941, v srbski Arandelovac. Hčerke Zalka, Zlata in Boža so kmalu same odšle za moškim delom družine. Najstarejša, Zalka, je že bila učiteljica in tudi njo bi Nemci



na silo izselili. V Srbiji je družino Rajhman gostoljubno sprejela družina pravoslavnega duhovnika in kmalu so se vsi vživeli v novo okolje. Slovenski učitelji so bili v Srbiji dobro sprejeti. Oče Josip je kot samohranilec petih mladoletnih otrok in učitelj poskrbel za svojo družino, ki je kmalu odšla v Niš, saj se je Jože že jeseni vpisal v sedmi razred II. moške gimnazije in jo leta 1943 zaključil z odliko. Izgnanstvo v novem okolju je družina preživela v sožitju z domačimi prebivalci. Oba sinova sta se po končani gimnaziji zaposlila na železnici v Nišu (Komanda grada Niša, br. 26, 20. 1. 1945, *Potvrda*, da je vpisan pod red. br. 1360 u spisak prijavljenih željezničara Zdenko J. Rajhman) (NŠAM, ZD-RJ, 2086/1).

Jože sam je avtorici tega prispevka pripovedoval anekdoto iz svoje prve zaposlitve. Od julija 1943 do junija 1945 je delal v skladišču na železnici. Pri tem je bil zelo vesten in natančen. Predale, v katerih je bil spravljen material, je natanko označil in popisal ter tako sestavil popoln seznam celotnega skladišča. Ko so zavezniki pomladi 1945 bombardirali Niš, je na »njegovo« skladišče padla bomba in vse njegovo delo je bilo hipoma uničeno. Ta dogodek mu je dal misliti, kako hitro je lahko uničeno človekovo delo, o katerem je v dobri veri prepričan, da je nujno potrebno.

O Jožetovem izgnanstvu v Srbijo pričajo številni dokumenti, mdr. Potrdilo Muzeja narodne osvoboditve Maribor (MNO MB) štev. 557/75 (15. 9. 1975), da je Jože Rajhman vpisan v seznam izgnancev (*Verzeichnis der aus der Steiermark ausgesiedelten Personen*), izgnan 10. junija 1941, transportna lista 2; Upravna enota Maribor, zahtevek za priznanje statusa žrtve vojnega nasilja, izgnan v Srbijo 10. 6. 1941 v Arandelovac; pred vrnitvijo v domovino 30. 6. 1945 živel v Nišu, Francoske republike 10 (15. 1. 1996) (NŠAM, ZD-RJ, 2086/1).

Julija 1945 se je družina Rajhman vrnila domov v rodno Celje. Jože je bil poklican na vojaško rekrutno komisijo, ki pa ga je spoznala za nesposobnega za služenje vojaškega roka (*Redovna rekrutna komisija Celje br. 420, 12. okt. 1946, Rajhman Jože, stanujoč Plečnikova 3, »razglašava se stalno nesposobnim [...] zbog: Jaka kratkovidnost oboju oka.«*). Tako mu ni bilo treba na služenje vojaščine in je lahko nadaljeval študij.



1.3 Študij na dveh fakultetah ljubljanske univerze in prva leta službe v duhovništvu

Po vrnitvi v domovino se je Jože za krajši čas (1. 7.–30. 9. 1945) zaposlil pri celjski Mohorjevi družbi, oktobra 1945 pa se je vpisal na Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani, smer slovenščina, francoščina. Tu se je med kolegi slavisti zelo dobro počutil in nekatera prijateljstva ohranil vse do svoje smrti. O tem pričajo zapisi nekaterih znanih slavistov ob njegovi smrti 1998: Jožko Humar (12. 11. 1998); Franc Jakopin (27. 10. 1998), bila sta skupaj 1945/46 med »maloštevilnimi romanisti [...] bil je velika osebnost«; Boris Paternu (24. 10. 1998): »Daleč nazaj seže moj spomin nanj, vse tja v leto 1946, in ostal je nenavadno čist in veder. Zdaj je še bolj tak, le še bridek zraven, poln občutja, da smo izgubili v resnici najboljšega človeka našega povojnega literarnozgodovinskega rodu.« Zoltan Jan (21. 8. 1998): »Izguba dr. Rajhmana bo zapustila za seboj dolgotrajno praznino, ki jo bo težko zapolniti.« Breda Pogorelec (2. 10. 1998): »[S]pričo tega bi ga označevala kot filologa v zlahtnem novem pomenu te besede, zaradi interdisciplinarnosti, intelektualne širine in zanimanj. Nikakor ni bil zgolj literarni zgodovinar.« (NŠAM, ZD-RJ, 2086/1)

Po treh semestrih na Filozofski fakulteti je študij prekinil in januarja 1947 ga je mariborski škof Ivan Tomažič sprejel v mariborsko semenišče, ki je takrat gostovalo v Ljubljani. Študij teologije na ljubljanski univerzi je zaključil leta 1951, pred tem je 29. junija 1950 bil posvečen v duhovnika. O njegovi novi maši lahko beremo v knjigi *Cerkev na zatožni klopi*: »[P] od poglavjem 'Zlomškove drobtinice' (11. junij 1951) [...] je bila opisana nova maša Jožeta Rajhmana v Celju. Upokojeni oče, ki je bil učitelj, se je tako bal, da se ni upal nikogar pogostiti.« (Gieser-Pečar 2005, 733–734)

O njegovih prvih letih duhovništva pričajo dekreti s podpisom škofa Maksimilijana Držecnika, in sicer:

- 17. februar 1951, semeniški duhovnik v Celju, začasno dodeljen mestni župniji sv. Danijela za duhovnega pomočnika.
- 30. april 1951, postavljen za kaplana v župniji Marija Snežna na Velki.
- 23. aprila 1955 odlok Lavantinskega škofijskega ordinariata števil. 1045, postavljen za kaplana v mestni župniji sv. Janeza Krstnika v Mariboru.



- 18.-19. septembra 1958 opravil župnijski izpit (spričevalo izdano 8. januarja 1962).
21. septembra 1961 imenovan za učitelja slovenščine v dijaškem semenišču v Mariboru.
9. februarja 1962 dobil dovoljenje, da sme čitati in obdržati prepovedane knjige, brošure in revije, toda pod ključem, »kar je pri vašem študiju neobhodno potrebno« (Držečnik).
10. februar 1962, dovoljenje Maksimilijana Držečnika, da sme nadaljevati študij na Filozofski fakulteti v Ljubljani z namenom, da se strokovno izpopolni za profesorja na škofijskem dijaškem semenišču.
12. 2. 1965 prejme diplomu Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, s katero je pridobil naziv profesor slovenščine in francoščine. Ime na diplomi »Jozé Reichmann«.
18. julija 1968 imenovan za honorarnega predavatelja ascetike. Nadškofijski ordinariat Ljubljana, nadškof Pogačnik.
29. julija 1968, štev. 828, Škofijski ordinariat v Mariboru da soglasje k imenovanju za honorarnega predavatelja ascetike na Teološki fakulteti v Ljubljani (Držečnik).

Podiplomske študije je opravil na Teološki in Filozofski fakulteti, in to leta 1971, ko je zagovarjal licenciatsko nalogo (kasneje znanstveni magistririj) na Teološki fakulteti; na Filozofski fakulteti je leta 1972 ubranil doktorsko tezo s področja filologije ter leta 1973 drugo tezo na Teološki fakulteti s področja teologije, v obeh primerih je raziskoval življenje in delo Primoža Trubarja.

1.4 V primežu sodnih procesov

Sveženj sodnih dokumentov (NŠAM, ZD-RJ, 2086/6) priča o nekajletnem sodnem postopku zoper Jožeta Rajhmana v letih 1956–1962, ki se nanašajo na obdobje, ko je bil kaplan na Velki pri Mariji Snežni, in v prvih letih kaplanske službe v mariborski stolnici. Tako med drugim Nalog za plačilo stroškov kazenskega postopka, sodba z dne 23. 9. 1958 (6.412 din), priča o tem, da je moral poravnati tudi sodne stroške.⁵ Obtožnice ga bremenijo

5 Tamara Gieser Pečar (2005, 571–572, 576–577, 588–589, 661, 733–734) v svojem delu *Cerkev na zatožni klopi* omenja preganjanje Jožeta Rajhmana s strani oblasti in kazni, ki jih je moral plačevati za stroške sodnih obravnav.



kaznivih dejanj, kot je izkrivljanje verskih čustev v politične namene, in danes si je težko predstavljati, kakšnim obtožbam so bili podvrženi katoliški duhovniki v režimu poveljne Jugoslavije.

Januarja 1956 je bil tri dni v priporu.⁶ Tajništvo za notranje zadeve Maribor je izdalo sklep o priporu (štev. II/6-248/1-56-SU) z obrazložitvijo: »Med poizvedbami se je ugotovilo, da je izvršil kaz. dej. po čl. 119/III s tem, da je javno nagovarjal državljane, da naj hodijo k spovedi, s čimer je širil versko nestrpnost. Obstoja sum, da bi utegnil vplivati na priče in bi s tem otežkočil nadaljnje poizvedbe, zato je utemeljeno odrediti pripor, kot je zgoraj.«

Isto tajništvo je 12. 1. 1956 izdalo odredbo za hišno preiskavo, kjer naj bi iskali predmete po čl. 119/III KZ. V zapisniku o hišni preiskavi je navedeno, kaj vse je bilo najdeno v njegovi pisalni mizi in zaseženo, med drugim 4 notesi z zapiski, 3 knjige (komajda čitljivo, zagotovo pa Jagodic, Petan, Fag...); mapa z raznimi popisanimi papirji in časopisi; sedem zvezkov z raznimi beležkami ...

Prva obtožnica zoper njega je bila pri Okrožnem javnem tožilstvu v Mariboru vložena 19. junija 1956. V njej se mu očita kaznivo dejanje po čl. 118/II, 119/III in 311 KZ.

Maja 1956 se je obtožnica razširila na domnevno izjavo obdolženca ob potovanju maršala Tita v Indijo in Burmo, da je to potovanje nepotrebno in da se s tem nepotrebno troši denar. Ta »izjava« se kot kaznivo dejanje pojavlja v vseh naslednjih obtožnicah, na katere se je vedno znova pritožil. Tako v pritožbi – ki je dodana k Vabilu obdolženca za 17. 9. 1956, kazenska zadeva zoper vas – dodaja Pismeni zagovor v upravno-kazenski zadevi Okrajnemu ljudskemu odboru, Sodniku za prekrške Maribor. V zagovoru pojasnjuje vsebino svojih dveh pridig pri Mariji Snežni na Velki, v katerih naj bi kršil člen 5/I Zakona o verskih skupnostih. V pridigi 23. januarja 1955 je v zaključnem delu dejal: »Verniki prvih časov so dali kri za Kristusa, nam pa danes tega ni treba, ampak moramo s svojim življenjem pričati za Kristusa.« Zanika, da bi omenjal »prevzgojo ali pridobivanje zoper vero v vrstah mladine«, kar mu je bilo očitano.

6 Sam je pripovedoval, da je bil zaprt v Gornji Radgoni. V NŠAM ni dokumenta o lokaciji.



V drugi pridigi, dne 20. februarja 1955, je pridigal o zgodovinskem dejstvu Konstantinovega edikta leta 313 in ob koncu pridige dejal: »Znani Voltaire je rekel, da čez 20 let ne bo več Cerkve, čez 20 let je Voltaire ležal na smrtni postelji, Cerkev pa še danes živi in je vedno močnejša ter raste po številu vernikov.« Ob tem v zagovoru zanika, da bi dostavil, češ, »v nekaterih deželah jo skušajo zatreti«, kot ga bremeni obtožnica. V sklepu zagovora pravi, da je prepričan, da »gre za nesporazum, neumevanje ali samovoljno konstrukcijo njegovih dveh pridig«.

Ugovor zoper obtožnico z dne 19. 6. 1956, št. K 460/56: očita se mu, da je ob priliki potovanja predsednika republike maršala Tita v Indijo in Burmo izjavljal, da je tako potovanje nepotrebno in samo zapravljanje denarja. V isti obtožnici so mu bili očitani še štirje prestopki, med drugim pridiga, ki je nikoli ni bilo in v zvezi z njo ni bil zaslišan, naslednja obtožba se nanaša na pridigo na sv. Ani, in ne na Velki, in je zanjo že bil obsojen ter pravnomočno oproščen; zadnji člen obsodbe pa se je nanašal na spovedno molčečnost in domnevno siljenje k spovedi.

Šest gosto tipkanih strani dolga obtožnica je bila sklenjena s Sodbo v imenu ljudstva K 460/56/48, izrečeno 8. 11. 1957. Obsojen je bil na eno leto strogega zapora, pri čemer se je upošteval že prestani pripor (v času od 20. do 23. 1. 1956), in plačilo stroškov kazenskega postopka 6.500 din ter 1000 din povprečnine, ker da naj bi bil kriv v treh zadevah. 1) V letih 1953–1955, ko je bil kaplan na Velki, je večkrat izjavljal, da v Jugoslaviji ni verske svobode in da se vera preganja; da si ljudje, ki so v državnih službah, ne upajo v cerkev; da mladina naj ne hodi na razne tečaje in prireditve, ker se tam pohujšuje; da noče vstopiti v Cirilmetodijsko društvo duhovnikov,⁷ ker to sodeluje z oblastjo; da v Jugoslaviji vse propade; da je že omenjeno potovanje Tita v Indijo in Burmo nepotrebno in predstavlja samo zapravljanje denarja. S temi izjavami naj bi obtoženi širil ljudstvu in državi sovražne ideje. Druga točka obtožnice ga bremeni vzbujanja verske nestrpnosti,

7 V CMD je bil sprejet šele 16. 3. 1965, potem ko mu Republiški zavod za socialno zavarovanje ni priznal 12 let delovne dobe v času od 1.3. 1952 do 31. 12. 1964. Prvega marca 1952 je namreč bilo uvedeno socialno zavarovanje samo za duhovnike člane CMD, ne pa tudi za ostale duhovnike. Šele s pogodbo z dne 26. 4. 1964 je bila dana zakonita možnost duhovnikom izven Cirilmetodijskega društva, da so se lahko zavarovali. O tem pričajo tudi arhivski dokumenti v NŠAM, in sicer Rajhmanova pritožba na odločbo Zavoda za socialno zavarovanje št. 190-1193/65-2/1 z dne 3. 4. 1965 in odločba Vrhovnega sodišča v Ljubljani št. 190-180/53-3 z dne 25. 5. 1965 (NŠAM, 2086/1).



s tem da naj bi julija 1954 v pridigi v Ščavnici govoril o nekem vladarju, nasprotniku Katoliške cerkve, zaradi katerega so trpeli njegovi podložniki, in da naj bo ta dežela zgled otrokom, češ da so tudi pri nas ljudje, ki se izogibajo vere, in bo tudi njih zadela nesreča. V tretji točki obtožnice mu je bilo očitano, da je 27. marca 1955 kot duhovnik na Velki pri spovedi dvema osebama dejal, da jima ne bo dal odveze, ker nista cerkveno poročeni, in s tem »zlorabil svobodo opravljanja verskih opravil v namene, ki so nasprotni ustavnemu redu«.

V zagovoru na to sodbo odločno zanika krivdo in se čuti užaljenega:

Moji ožji sorodniki na avstrijskem Koroškem so bili in so še vedno voditelji tistih koroških Slovencev, ki so še narodno zavedni in se prištevajo k slovenskemu narodnemu telesu in ki so doprinesli in še doprinašajo za to tudi težke žrtve. Moj oče je kot koroški borec zastavil svoje življenje za Koroško. Dokaz temu je izjava Centralnega odbora koroških Slovencev v Ljubljani.

Mi vsi Rajhmanovi smo ozko povezani med seboj, čutimo se kot eno, brez ozira na to, ali živimo na tej ali na oni strani meje. Naša rodbina, ki je svojo naklonjenost do FLRJ izpričala doslej ne le z besedami, ampak z dejanji, ima dovolj poguma in poštenosti, da bi me že davno izločila, če bi bil jaz resnično tak, kakršnega me želi naslikati obtožnica, kajti vse moje sorodstvo v nacionalnem in državotvornem oziru zasleduje življenje in delovanje vsakega svojega člana in skrbi, da je kdo ne bi omadeževal in ji delal sramote.

V nadaljevanju zagovora se sklicuje na nepravilnosti in protizakonitost v postopku pri zasliševanju prič, ki naj bi pričale zoper njega, ter navaja izjave iz poročila na IV. plenumu KPJ dne 4. junija 1951, ki jih je podal takratni notranji minister FLRJ Aleksander Ranković. Mdr. navaja Rankovićeve trditve o tem, da »imajo tudi organi notranje uprave v svojem delu velike slabosti in pomanjkljivosti predvsem v vprašanju spoštovanja in uveljavljanja zakonitosti«. V zagovoru spovedne molčečnosti, zaradi katere ga bremeni tretja točka obsodbe, med drugim zapiše: »Spovedna molčečnost je eno izmed najtežjih in najdelikatnejših bremen duhovniškega poklica, ko mora posegati duhovnik v najintimnejše sfere človeške duše. [...] Ako me visoko sodišče spozna za krivega v katerikoli točki obtožnice, bo to



zadelo mene in vso mojo rodbino. Če me pa obsodi v tej točki, smatram to kot največji dar božji.«

Zagovor sklene z besedami: »Če bi pa bil tukaj spoznan za krivega, dasi sem po svojem najglobljem prepričanju nedolžen, bi bila s tem obsojena tudi vsa Rajhmanova družina na tej in oni strani meje. Prepričan sem, da se s tem ne bi zgodila krivica samo meni, ampak to ne bi bilo v interesu FLRJ niti v interesu naše ljudske oblasti.«

Na obsodbo se je pritožil na Vrhovno sodišče LRS v Ljubljani in zanimal kakršnokoli krivdo. To je s sklepom K 460/56 (13. 3. 1958) deloma ugodilo Rajhmanovi pritožbi in sodbo sodišča prve stopnje v prvih dveh točkah razveljavilo, ostali del sodbe pa vrnilo v ponovno obravnavo prvostopenjskemu sodišču.

Prvostopenjsko sodišče v Mariboru je 23. 9. 1958 ponovno izreklo sodbo v imenu ljudstva (K 229/58), v kateri je Jožeta Rajhmana obsodilo na 11 mesecev zapora s pripombo, da se »obtožencu izvršitev izrečene kazni odloži za dobo dveh let pod pogojem, da obtoženi v tem času ne bo storil enako hudega ali hujšega naklepnega kaznivega dejanja«.

Tudi na to obsodbo se je 7. 10. 1958 pritožil in v tej pritožbi je poleg zaničanja dejanj, navedenih v obtožnici, navedeno utemeljevanje obrambe o lojalnosti Rajhmanove širše družine:

Povedano je bilo, da Rajhman Jože izhaja iz zavedne koroške družine. Njegov oče Rajhman Jože je bil po poklicu učitelj in doma v Lipi nad Vrbo, kjer je tudi vršil svojo službo. Bil je vedno zaveden in se je kot tak udeležil borb za osvoboditev Koroške leta 1918.⁸ Zaradi te njegove zavednosti so Nemci njega in njegovo družino preganjali. Leta 1941 so Nemci celo družino kot politično nevarno preselili v Srbijo. Obdolženec je med pregnanstvom v Nišu maturiral. Brat obdolženca Rajhman Zdenko se je aktivno udeležil borb za osvoboditev in se je boril kot borec v III. armiji

8 Rajhman, Josip, vpisan na seznamu Maistrovih borcev pod zap. štev. 8631. V Slovenskem planinskem polku je bil v času od 2. 11. 1918 do 31. 7. 1919 poveljnik narodnih straž na Koroškem, za kar je prejel Spomenico 1918/19 (Zveza društev Maistrovih borcev [s. a.]).



NOV. Stric obdolženca Rajhman Franc je bil zelo zaveden in vsled tega somišljenik in prijatelj pisatelja Prežihovega Voranca.⁹ Drugi stric Rajhman Jakob se je aktivno boril med zadnjima vojnama za ohranitev slovenskega življa na Koroškem. Zaradi tega so ga Nemci izselili v Nemčijo. Vendar tudi tam ni miroval. Po končani vojni, ko se je vrnil domov na Koroško, je bil do svoje smrti l. 1953 predsednik Izseljeniške zveze in podpredsednik Demokratične zveze Slovencev na Koroškem. Kot tak je tudi sodeloval z našim generalnim konzulom Vošnjakom v Celovcu.

Po ponovnem zaslišanju treh oziroma štirih glavnih prič, ki so zaradi pričanja in spremenjenih izjav v vseh letih, kar se je vlekel postopek zoper obdolženega, bile brez pojasnila nekaj mesecev priprte, je bila 23. 1. 1959 izrečena Sodba v imenu ljudstva, v kateri je Vrhovno sodišče zavrnilo Rajhmanovo pritožbo in ponovno izreklo kazen 11 mesecev strogega zapore z odlogom za dobo dveh let. V obsodbi med drugim piše:

Obtoženčeva pritožba ni utemeljena [...] Obtoženec izhaja iz narodno zavedne slovenske družine na Koroškem, ki je igrala v nacionalni borbi odločilno vlogo. Iz tega pohvalnega dejstva pa še ne izhaja, da obtožencu ne bi mogli pripisati inkriminiranih izjav. Obtoženčeve izjave gredo na račun naše socialistične družbene ureditve ter na račun ločitve države od cerkve. Ni obtoženec edini Slovenec, ki mu naša družbena ureditev in ločitev cerkve od države ni pri srcu. Iz dejstva, da izhaja obtoženec iz zavedne slovenske družine, še ne izhaja, da se ne bi zavedal, da njegove izjave na preprosto ljudstvo kvarno vplivajo ter da so v nasprotju z načeli socialistične graditve, tedaj sovražne ljudstvu in državi.

9 Prežihov Voranc o Francu Reichmannu: »Obiskal sem te, France Reichmann, Jesenik – prijatelj moj iz mladih let – na pokopališču v Lipi. Stojim ob grobu, v katerem poslušáš zvonjenje, kateremu si prisluškoval v življenju! Tvoja slika gleda vame, tista je, ko sva se šla skupaj slikat v Ljubljani pred dvajsetimi leti. Od takrat se nisva videla več. Vojna ti je izpila dušo in kri, prišel si le toliko domov, da si umrl, da počivaš v Lipi in neprestano poslušáš svoje zvonove. Ko si izdihnil, se je podrla gora, cela Lipa se je zamajala in potopljeni zvon je zapel, da se je zasišalo po vsej deželi Drabosnjakovi. Tako si bil velik, da se še danes čuti tvoja praznota, akoravno so tvoje kosti že davno bele in mehke. Najboljši moj prijatelj si bil, čeprav je najino srečanje bilo kratko in mimogrede. Ker sem te poznal, se tolažim samo s tem, da ti je smrt prihranila veliko bol, ki bi te bila zadela ... Ker sem te imel neskončno rad, ti privoščim rano smrt, ker si vzel slovo od svoje Lipe ravno ob vzhajajoči zori in te mrak ni našel več med živimi ... Srečno, France.« (Prežih 1945, nav. Merkač in Schuster 2018, 109)



Končno je 2. marca 1962 prejel Sklep Okrožnega sodišča v Mariboru, da je bila zaradi kaznivega dejanja po čl. 118/II, 119/II, 311 KZ v smislu čl. 479 ZKP, pogojna sodba z dne 23. 9. 1958, opr. št. K 229/58-56, po zakonu izbrisana.

Marca 1962 je že bil kaplan v mariborski stolnici in profesor slovenščine v malem semenišču, škof Držečnik pa mu je dovolil, da nadaljuje študij na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Tam je leta 1965 diplomiral in se poleg dela na področju slavistike izpopolnjeval tudi na področju teologije. Že leta 1962 je odšel na izpopolnjevanje v Francijo, kjer je v francoski provinci bistriških šolskih sester v Morestellu združil študij duhovne teologije z izpopolnjevanjem francoščine. V Morestell se je vračal vsako leto vse do svoje smrti in pri sestrah vodil duhovne vaje.

1.5 Duhovni vodja mariborskih bogoslovcev

Prva leta duhovniške službe in vprašanja, ki si jih je v povojnem obdobju zastavljal ob odločanju za študij – najprej slavistike in nato teologije – so bila vprašanja že preizkušenega, čeprav po letih še mladega človeka. Sprejetje duhovniške službe in nato prva kaplanska službovanja so bila zanj, ki je izšel iz družine izgnancev, v takratnem družbenem okolju če že ne nenavadna, pa vsaj vredna nenehnega nadzora, zato je – kot lahko ugotavljamo iz prej zapisanega – bil izpostavljen na dveh straneh. Kot vse duhovnike, posebej pa še kot izgnanca so ga nadzorovali s strani države. Ker pa je družini bilo prizaneseno, kljub temu da je oče odkrito izražal svojo versko pripadnost, pa Jože kot duhovnik tudi ni bil povsem »siguren oziroma pravoveren« za uradno domačo Cerkev.

Ta zunanja razdvojenost ga je privedla k duhovni poglobitvi in k poglobljenemu študiju. Z odločitvijo za nadaljevanje študija in raziskovanja slovenske protestantike je tvegala v svojem službenem okolju. Čeprav izrazito duhovni teolog, celo mistik, je bil imenovan za docenta na katedri za pastoralno teologijo, kar mu je dajalo pečat praktičnega teologa, ob hkratni službi spirituala, v kateri je živel in posredoval svojo mistično duhovnost. Sprva navdušen nad drugim vatikanskim koncilom in kasneje zaradi sodelovanja s škofom Grmičem na obrobju uradne krajevne Cerkve, je nenehno doživljal vzpone in padce, ki so ga vse bolj gnali v spraševanje o smislu, bivanju, človeku in Bogu. Človek – ne glede na to, ali je bil vernik



ali ateist – mu je bil vedno tisti bližnji, v katerem je videl obraz Boga, trpečega na križu ali v slavi vstajenja. V praksi je opozarjal: »Napaka [...] je pač v prepričanju, da se je vere mogoče naučiti, nikoli pa ni prišlo do zavesti spoznanje, da se Bog 'razodeva'. Bog pa se razodeva vedno v ljubezni do človeka.« (Rajhman 1979, 158)

Rajhmana so že kot mladega kaplana v mariborski stolnici v šestdesetih letih prejšnjega stoletja odlikovali izjemno razumevanje mladega človeka, izostren pedagoški čut, zrela osebnost s pravilno duhovno in teološko usmerjenostjo, nenehno poglobljanje v študij teologije, kar je vse prepričalo škofa Maksimilijana Držečnika, da ga je imenoval za spirituala ali duhovnega vodjo mariborskih bogoslovcev (1968–1981) v na novo vzpostavljenem bogoslovju. Nad 150 duhovnikov mariborske škofije je bilo deležnih njegove duhovniške vzgoje, duhovniškega oblikovanja in pastoralne usmeritve. Na Teološki fakulteti pa je predaval duhovno in pastoralno teologijo. Službo spirituala je opravljal vse do julija 1981, ko ga je škof Kramberger odstavil s tega mesta. V času te službe je prejel dodatne zadolžitve, razvidne iz dokumentov (NŠAM, ZD-RJ 2086/1), in sicer:

- 1. maja 1968 je bil imenovan za pravdnika pri škofijskem Cerkvenem sodišču v Mariboru.
- 11. novembra 1968 je bil imenovan za duhovnega voditelja katehistinj in pripravnic za katehetsko službo mariborske škofije.
- 18. 9. 1970 se je prijavil k opravljanju licenciatskega izpita.
- 7. 1. 1971 ga je na predlog ordinarija (M. Držečnik) BKJ (Škofovska konferenca Jugoslavije) za dobo treh let imenovala za člana *Vjeća za kler* (Duhovniški svet).

Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, številka 1103, 30. 7. 1975, imenovanje za docenta; habilitirani docent TEOF, oddelek Maribor; 1. julija 1975 imenovan za fakultetnega docenta za pastoralno bogoslovje.

Škofijski ordinariat Maribor, številka 649, 6. 7. 1981: škof Kramberger ga s 1. 8. 1981 razreši službe spirituala v mariborskem bogoslovnem semenišču in svojo odločitev zaključi tako: »Trinajst let ste opravljali odgovorno službo spirituala. Po svojih močeh ste se trudili, da bi se bogoslovci navadili živeti po evangeliju v duhu odpovedi [...] se vam iskreno zahvaljujem.« (NŠAM, ZD-RJ 2086/1)



1.6 Duhovne vaje in duhovno vodstvo

Iz obdobja, ko je bil duhovni vodja mariborskih bogoslovcev, so v njegovi zapuščini ohranjeni rokopisi, ki pričajo o njegovih duhovnih razmišljanjih in kažejo na njegovo globoko duhovnost. Tokrat samostojno objavljamo le poglavje iz njegovih Duhovnih vaj, ki jih je imel leta 1969 in so v obliki tako imenovanih punkt.

Za širše razumevanje njegove duhovnosti nam poleg punkt lahko služijo tudi kratka razmišljanja o Bogu, starševstvu, duhovniškem poklicu, o molitvi ...

Neznani Bog [...] čas hiti.

Kaj je meni Bog? Koliko pomeni v mojem življenju? – Kaj je meni Križani Bog? Ali je moje življenje krščansko? Merilo in stopnja krščanstva – ljubezen do sočloveka / stopnja, določena z merilom križa. [...] Bog je ustvaril srce, tako skrito, da ga nihče ne vidi.

Usta lahko molčijo, srce ne more.

Zakaj je Bog zapovedal spoštovati, a ne ljubiti starše? Ker marsikateri otrok ne more ljubiti svojih staršev, ker ga navajajo h grehu, toda spoštovati jih mora!

Oscar Wilde [je] napisal pesem o svoji sodbi: Oscar, v mladosti si zaničeval svoje starše – priznam, Gospod! Oscar, hudoben si bil – priznam, Gospod! Oscar, sovraštvo si gojil v svojem srcu – priznam, Gospod! Oscar, nemaren si bil – priznam, Gospod! Oscar, obsojen boš – vem, Gospod! Oscar, obsojen boš na večno kazen v peklju – ne verjamem, Gospod! Ne morem verjeti, saj sem na pekel bil obsojen vse življenje, pekel nosim v srcu. Življenje je kratko, nikoli dovolj premišljevana resnica, da od mene zavisi usoda mnogih duš (od moje molitve, žrtev apostolata).

Zakaj si toliko lepote ustvaril, ki pogublja, zakaj tako majhen korak od ljubezni do greha?



Hvala ti, Gospod, da si me ustvaril! Hvali ti, da si me postavil v moj čas – da mi odkrivaš skrivnosti tvojega stvarstva (22. februar 1959, koledarček z zapisi).

(NŠAM, ZD-RJ, 2086/4, Koledarček 1969)

V času, ko je bil spiritual, je vodil številne duhovne vaje po samostanih, za katehistinje, duhovnike in laike, bil pa je tudi vsestransko aktiven v življenju mariborske škofije.

1.7 Raziskovanje protestantizma in Primoža Trubarja

Po odstavitvi z mesta duhovnega vodje bogoslovja se je v večji meri posvetil raziskovalnemu delu. Na Teološki fakulteti je do upokojitve in honorarno še do leta 1994 predaval pastoralno teologijo, sicer pa je bil odmaknjen od vodstva škofije. K njegovi biografiji iz tega obdobja spadajo podatki, da je 25. 11. 1982 prejel odločbo o popravku osebnega imena v Rajhman Jože (NŠAM, ZD-RJ 2086/1). Tudi v rojstni knjigi Sromlje za leto 1924 je pri imenu Reichmann, Jožef, zaznamek iz leta 1982, da se ime spremeni v Rajhman, Jože.

29. novembra 1984 je prejel državno odlikovanje *Red zaslug za narod s srebrnim vencem*, ki mu ga je na slovesnosti na mariborski občini podelil Franc Šetinc. V Pokrajinskem arhivu Maribor, kjer hranijo arhiv političnih organizacij iz tega časa, ni bilo mogoče najti obrazložitve, sklepamo pa lahko, da je odlikovanje prejel kot eden redkih duhovnikov, ki je sodeloval v SZDL, v Komisiji za verske skupnosti, obenem pa se je že uveljavljal kot dvakratni doktor znanosti, raziskovalec s področja slovenske kulturne in literarne zgodovine.

8. avgusta 1986 ljubljanski *Dnevnik* poroča, da so »institucije, ki tvorijo Univerzo, pa tudi nekatere druge prejele pismo SZDL s predlogi kandidatov za SAZU« iz Maribora, med katerimi sta bila tudi dva teološka profesorja, in to Vekoslav Grmič in Jože Rajhman. Nobeden ni bil sprejet. Sam je to zavrnitev pojasnjeval z neizpolnjevanjem pogojev – takratni pogoj za sprejem v članstvo Akademije naj bi bil med drugim tudi naziv rednega profesorja, česar pa Jože Rajhman na matični fakulteti ni prejel, ker so bile njegove razprave s področja protestantizma, ki ga na Teološki



fakulteti niso obravnavali kot samostojni predmet. Kljub temu je kot zunanji sodelavec Slovenske akademije znanosti in umetnosti začel pripravljati Pisma Primoža Trubarja in študije s področja protestantske teologije in Trubarja, ob tem pa je pripravljaj biografije drugih slovenskih protestantov ter številne razprave s tega področja. Že obsežno geslo *Trubar, Primož v Slovenskem biografskem leksikonu* in druga dela s področja protestantizma in protestantov so ga uvrstila med najpomembnejše raziskovalce tega obdobja in osebnosti ob koncu 20. stoletja.

Po letu 1989 je resno zbolel in ostal brez levega očesa, kar je bil zanj hud udarec. Po bolezni se je tudi dokončno razšel z dolgoletnim sodelavcem Vekoslavom Grmičem. Zadnja leta svojega življenja je ostal tesno povezan s krogom zvestih prijateljev in nekaj družinami, ki jih je rad obiskoval. Našel je tudi krog ožjih sodelavcev in nadaljeval svoje raziskovalno delo ter leta 1997 zaključil projekt izdaje *Pisem slovenskih protestantov*.

Leta 1998 je bil nominiran za Glaserjevo nagrado, vendar ga je prehitela smrt. Utemeljitev nagrade je v svoj nekrolog v dnevniku *Večer* (27. 6. 1998) vključil njegov vrstnik in prijatelj dr. Bruno Hartman, ki je zapisal, da je bil Jože Rajhman največji trubarolog in da brez njega in njegovih razprav ne bo več mogoče obravnavati obdobja reformacije na Slovenskem.

2 Delo

O Rajhmanovem znanstvenem delu je avtorica tega prispevka pisala v svojih raziskavah na Teološki fakulteti v obliki znanstvenega magistririja pod naslovom *Govorica kot pot v duhovni svet Jožeta Rajhmana* (Krajnc-Vrečko 2002), zbrala, uredila in izdala je njegove razprave o Trubarjevi teologiji in jih izdala pod naslovom *Jože Rajhman, Teologija Primoža Trubarja* (2008), v disertaciji z naslovom *Bog in človek v teološki misli Jožeta Rajhmana* pa je ovrednotila njegov prispevek v slovenski teološki antropologiji (2008b). Delo je izšlo tudi v samostojni monografiji *Človek v Božjem okolju* (2010b); naslov je parafraza Rajhmanovega *Božjega okolja v človeku* (Rajhman 1996).

Njegovo delo je bilo v reviji *Edinost in dialog* že predstavljeno, zato tokrat le sklenemo:



Pregled njegove bibliografije kaže, da Jože Rajhman ni bil dogmatični teolog. Njegova teologija je predvsem praktična – izhaja iz prakse in dela »za prakso«. Glede na širino njegovih objav je nemogoče prikazati celotno teološko delo [...] seveda pa ne moremo mimo njegovega prispevka v širšem slovenskem kulturnem prostoru [...] kot literarnega zgodovinarja in trubarologa. (Krajnc-Vrečko 2019, 116)

Iz neobjavljenega fonda duhovnega teologa

Udeleženci Rajhmanovih duhovnih vaj in drugih premišljevanj govorijo o njegovih *Punktah*. V NŠAM so v Rajhmanovem fondu ohranjeni številni rokopisi, ki pričajo o bogati zapuščini duhovnega teologa. Za lažje razumevanje njegove duhovne teologije je v nadaljevanju prepis duhovnih vaj iz leta 1969. Francoz Rene Voillaume iz reda malih Jezusovih bratov je imel dve leti zapored (1968 in 1969) duhovne vaje za papeža Pavla VI. v Vatikanu. Izdaja Voillaumejevih duhovnih vaj (1969) je bila prva javna objava papeževih duhovnih vaj v zgodovini sploh in Jože Rajhman je takoj po francoski izdaji uporabil to predlogo za »svoje« duhovne vaje. Rokopis obsega kratke zapise z mnogimi povezavami, kazalkami in vodilkami v obliki pomišljajev, vezajev in puščic. Pri prepisu njegovega rokopisa sem skušala ohraniti takšno obliko zapisa, ki najboljše odslikava vsebino. Čeprav so povedi velikokrat brez povedka, oblika zapisa sledi izvirnemu rokopisu, da bi si bralec lažje ustvaril podobo avtorjevega razmišljanja, ki ga želi posredovati poslušalcu oziroma bralcu.

V nadaljevanju so nekatere redke opombe z najnujnejšimi pojasnjevanji rokopisa.



Duhovne vaje *Z Jezusom* – presbiterat¹⁰

Uvod, *Z Jezusom* v puščavo

Ne boj se, mala čreda! – Mt 12,32 sl.

Jezus: kjer sta dva ali trije ... tam sem jaz. Navzočnost – misterij, različna od evharistične, kajti to je posebna obljuba.

Societa Jesu – ne poznamo je, razen po posebnem doživetju (12 učencev okoli Jezusa). Poznamo Gospoda bolje kot učenci? Apostoli so poznali Gospoda v nekem smislu, v katerem ga mi ne poznamo. Če je treba med duhovnimi vajami kaj napraviti, je treba sebe prisiliti, da dobimo živ stik z Jezusom, tako kot tisti, ki so ga videli, tipali, slišali govoriti, videli trpeti in vstati – najprej z Njim v puščavo.

Zakaj puščava? Ali ni največji zakon zakon ljubezni? – a Jezus je šel v puščavo in se vanjo periodično znova vračal. To je nekaj bistvenega v vsem krščanskem življenju, v apostolskem življenju. V puščavo od množice in iz puščave k množici. (Svojstvo naše vere: od vidnega k nevidnemu. Množica ni hotela zapustiti Jezusa, Jezus je zapustil množico.)

- a) Posvečenje sobote (Exodus XX – ne opravljaj nobenega dela – posvečenje časa Bogu, žrtev časa, desetina dana večnemu Bogu).
 - Sinteza (znanstvenik danes nima le analize) v duhovnih vajah (božja modrost, vizija vere / zato odpoved vseh aktivnosti, celo intelektualnih).

¹⁰ NŠAM, Zapuščine duhovnikov, Rajhman, Jože. Sig. fonda 2086, škatla 4: »Duhovne vaje. Presbiterat 1969. (22.-28. VI.) Objava teh Rajhmanovih duhovnih vaj je le majhen del še neobjavljenih rokopisov iz njegove zapuščine, ki kliče po nadaljnjem raziskovanju.



- *Condition prealable* – pogoj duhovnih vaj / v gledanju v veri (*visio fidei*).
 - Umakniti se v puščavo z Jezusom / imel je potrebo iti v puščavo – želja biti sam z Očetom.
- b) Doživetje Boga v veri – hrepeneti po njem, čeprav zavisi od Sv. Duha. Iti preko običajnega okvira naših molitev: Elija / nisem boljši od mojih očetov. Na koncu moči, poguma Elija vstane in gre proti gori Gospodovi – hrana, dana le v puščavi.
- c) V Sv. pismu: kdor je poslan, najprej v puščavo – Janez Krstnik, Pavel, Jezus (v nadnaravni luči odkrijemo v samoti, kaj Bog hoče od nas).
- d) Kratko malo: moliti z Jezusom (Jezus je šel v samoto, da bi molil svojega Očeta). Nisem sam, z menoj je Oče – Oče naš, definicija njegove molitve.

Veliko moliti! – Jezus je molil – Tabor, Getsemani.

- e) Iti v samoto po upanje. Potreba, odpočiti se v Jezusu (pravica do počitka v Njem) – vedeti, da je On naše veselje, definitivno srečanje z Njim – duhovne vaje z Jezusom.

Načrt: vera in predanost v Jezusa

premišljevat i in ljubiti Očeta z Jezusom

moliti z Jezusom

v evharistiji z Jezusom

ljubiti brate z Jezusom

naučiti se »delati z Jezusom« (»znanstveno delo« – trpljenje, križ)

p. Foucauld

upati v Jezusovo usmiljenje

biti priča Jezusovega vstajenja

biti duhovniki in pastirji z Jezusom in v njegovi Cerkvi

biti ubogi z Jezusom iz Nazareta

končno: z Jezusovo Materjo.



1 *Z Jezusom*

Kdo sem: katehistinja – laični apostol – v službi Cerkve – vsekakor: nekdo izmed tistih – *senquis martyrurum – sermon christianorum*.

Afrika – katoliška vera se je tako hitro razširila, ker (so) učenci bili pravi božji apostoli – Uganda / škofi in Afrika. Jezus evangelija – moj Jezus! Gorje meni, če ne bi omenjal evangelija! Vsak, kdor hoče živeti svojo vero, v duhovne vaje (M. Robain, Clara Lubich).

1.1 Verovati v Jezusa, Njemu se predati

Jan: »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo videli s svojimi očmi – kar smo gledali in so naše roke otipale, o Besedi življenja in Življenje se je razodelo in smo videli in pričujemo ter vam oznanjamo (kajti Življenje se je razodelo in vam oznanjamo) večno življenje« – Jezusova vera! Beseda Boga!

Jezus je, preden je postal Učenec, bil pravi Izraelec (Mojzes: Jaz sem, ki sem) 3 x sveti – ki ga nihče ni videl, ne da bi umrl ... ta se je razodel.

Predmet naše vere je neizmeren. Nikoli do konca – vse življenje je premalo, ne zadostuje – navajeni na skrivnosti naše vere, da pozabimo na vso veličino skrivnosti. On je življenje!

Z učenci pot k Jezusu: srečali so ga – začudeni kot njegovi rojaki v Nazaretu. Prerok, ki je nehal biti preprost delavec, sin Jožefa. Ni študiral v rabinski šoli, njegova modrost presenetiti. Rabi, kje stanuješ? (Natanael)

Prvi čudeži Jezusovi – Mesija (potrdijo namreč v upanju, da je mesija). Mati Zebedejevih sinov (naivnost – Jezus pozna svoje apostole; kakšna vera, kako naj jim pojasni, da je Sin božji). Napove svoje trpljenje, reakcija apostolov pohujšanje (Jn 6) – trde besede – Gospod, h komu pojdemo? Bojazen, nevera v trpljenje (Emavs).



Sin božji – sinedrij, veliki duhovnik – Jaz sem. Smo res poznali Jezusa? Nezaslišana stvar, naša vera v Jezusa. Mnoge očara Jezusova osebnost (preskušnja), nočejo ga za Boga. Vera je velika in težka stvar! (Bolj bi verovali v transcendenco, težji je dvom v nas.)

Jezus živi, blizu nam je. »Gospod, pokaži nam Očeta in dovolj nam bo ...« »kako dolgo sem med vami, in ti me ne poznaš, Filip!« Ta očitke velja nam. Jezus ne le sebe, uči, da mi spoznamo sebe (sami smo misterij, posinovljeni božji). Sebe ne moremo spoznati brez Jezusa.

Svet, ki veruje, in svet, ki ne veruje (prepad). Med nevidnim in vidnim svetom – svet Jezusa Kristusa, svet milosti, živeti svojo vero – bolj popolno kot doslej (mohamedanski pisatelj, otroška vera). Moderni brezverec, osvajanje veselja – noče več skrivnosti, suverenost razuma (Michelet – preteklost je naš sovražnik, bodočnost naš prijatelj). Moderni brezverec, socialna dimenzija odvisnost od zunanjih okoliščin, človek vendar ni srečen!

Odgovorni za vero svojih bratov (v vsakdanjem kontaktu z Jezusom). Naša vera je živa, ker jo potrebujejo naši bratje. Vera naj odseva v našem življenju.

1.2 Verovati v Jezusa (nadaljevanje)

Življenje vere, rast vere.

Jezus je življenje. Jezusa ne moremo spoznati, ne da bi ga posnemali; ne moremo ga posnemati, ne da bi ga spoznali. Jezus je življenje.

Duhovno življenje (eno izmed verovanj) je le intelektualno življenje. Duhovno življenje je vedno na temelju intelektualnega življenja, to je teorija. Praksa je pri Jezusu: pravo spoznanje stremi k enotnosti, ki je hkrati razum in ljubezen. Mi težimo k enotnosti (*unité*).

Sv. Duh nas razsvetli, ne da bi nam dal, da ljubimo, in obratno. P. Foucauld: »Odkar vem, da Bog biva, sem razumel hkrati,



da morem le zanj živeti.« To pomeni, da je cilj vsega človekovega življenja eno samo življenjsko absolutno dejanje (vizija), in to je ljubezen.

Teološko znanje v nas – preoblikovano po Sv. Duhu, da postane nekaj, kar ni le čisto spoznanje (Terezija D. J. – kaj je verovala Terezija D. J.).

Viri za spoznavanje Jezusa: evangelijski, Sv. pismo, premišljevanja, kontemplacija. Hoditi proti spoznanju Boga (napredujemo vedno le tedaj, če vse, kar spoznamo, obrnemo v življenje, iz teorije v prakso). Evangelij v življenje (vedno nova spoznanja). Učenci še vedno niso razumeli – če učenci, koliko manj mi sami. Za njih je dobro, da je odšel – Sv. Duh jim je dal razumeti. Stokrat beremo isto misel – sedaj znova s prošnjo, da se nam razodene (Šteiner – inspiracija). Naše pridige naj bodo na kolenih, ne pred ogledalom.

Vse, kar zadeva Boga – spremenjeno v ljubezen! Kontemplativne duše. Ne moremo biti apostoli, če nismo priče (... za osebno doživetje Tistega, o komer se pričuje) – v nas enotnost, Jezus je življenje.

»Hvala, da si to prikril razumnim in modrim ...« (Terezija D. J.)

Vsak sprejel dar Sv. Duha – znanost o Jezusu, luč Sv. Duha ...

»Če ne sprejmete božjega kraljestva kot ta otrok ...« (nevera, ne želimo, ne moremo izbrisati te besede) v vsem svojem znanju – to je drugače kot v svetu znanosti.

»Mali« v Jezusovem smislu: razlika med zavestjo: sem ustvarjen, in zavestjo »otrok sem« – ta je obdan z ljubeznijo in zaupanjem, hoče znati, je učljiv, popolno zaupanje v tistega, ki ga poučuje – ponižnost razuma, uboštvo srca.

Razpoloženje duše – Marija, najlepši vzor. Ona je verovala. Predanost Bogu – popolna vera. Dekla Gospodova – zgodi se mi po tvoji besedi. Jožefov dvom, Marija molči. Bog opomni Jožefa,



ne Marijo. Marijin molk, nedolžni otročiči v Betlehemu. Dovršiti svojo vero s predanostjo Bogu – Marija se je mnogo naučila.

Mi smo za Boga »nekdo« kljub milijardam pred nami in za nami.

Naša preteklost – zavest, da smo bitje z neskončnimi inspiracijami.

Naša bodočnost – ne vemo, kaj bo jutri, predanost v božjo Previdnost (zavest polne odgovornosti za svoje bivanje – poglobiti nauk o Previdnosti).

»Ne bojte se, jaz sem.« »Zakaj si dvomil« – pokorščina poklicu, človeški nalogi ...

»Jezus je učitelj nemogočega.«

»Nekaj od Gospoda – nikoli se ne smemo ničesar bati, pogum v življenju.« (P. Foucauld)

K srečanju z Jezusom (kot Peter), zakaj si dvomil?

Janez XXIII. – Kdor veruje, se ne boji.

1.3 Premišljevat, gledati in ljubiti Očeta z Jezusom¹¹

Brez ljubezni ne moremo živeti.

Ali je mogoče, da so ljubezenske vezi med Bogom in njegovo stvarjo? Svetniki, Janez od Križa, Terezija Avilska, p. Foucauld prepolni veselja – kaj se rodi? Iluzija? Je to stvarnost (Katarina Sienska) – Ali velja tudi za nas? Vemo za bivanje ljubezni – »Oče, ljubil si me od stvarjenja sveta« ... »Kot je Oče mene ljubil, sem vas jaz ljubil, ostanite v moji ljubezni« – Ni veliko besed – enostavno povedano, da je bil ljubezen in da je ljubil. Kar je bilo skrito od vekov v Bogu – razodeto s čudovito preprostostjo.

11 (Pripis) Naš ordinarij. Morali (bi) govoriti o veri, da smo spoznali. Doslej preveč razuma.



Mi smo ljubljani. Korak za korakom v evangeliju – kot je oče mene ljubil, sem vas jaz ljubil. – Srce Odrešenika – pastir duš – zavetje grešnika – mohamedanec / ... jokal, ko je prinesel prevod, niti slutil ni, da je v Bogu toliko nežnosti.

(Izgubljeni sin – izgubljena ovca.)

Boječi mladenič (... in ga je vzljubil), Samarijanka, Lazar, prešuštnica ...

Karakteristika razodetja – razodetje ljubezni po Jezusu!

Kdor ima ušesa, naj razume – (le srce razsvetljeno po Sv. Duhu) tako preproste, da so kakor skrite!

Jezus je ljubil svoje do konca.

Ali smo mi osebno ljubljani? Verujemo, da je Bog poslal Sina, vemo, da Gospod ljubi svet in vse ljudi, tako nam je verjeti: biti predmet neskončne ljubezni – težje je verovati, da si ljubljen, kot ljubiti! Kristjani ne vedo več, da so ljubljani.

Zgodovina svetnikov začenja s spoznanjem, da so ljubljani. Terezija V. hoče biti ljubljena bolj kot drugi (neke vrste ljubosumnost), zakaj nam je težko verjeti, da smo ljubljani? Mi – mušice, tudi Jezus se (je) obračal k mušici. Bog je enostaven, ne more se razdeliti / dialog Katarine Sienske – vtis, ko da je za Boga le Katarina na svetu.

Če hočemo za Gospodom – prositi za milost, »vedeti, da smo ljubljani« (*se savoir aimé*) – (v duhovnem življenju potrebujemo ljubezni – ne kot slabo negovan otrok). Trenutki, ko se samemu sebi gabiš – kako naj me Bog ljubi.

»Ljubil ga bom in se mu razodel« – kako se bo razodel?

Odgovoriti na to Gospodovo ljubezen – naravna ljubezen – iz izkušnje, toda ljubiti Boga?



Kaj se pravi – ljubiti Jezusa? Sledimo dušam, ki jih je poklical Bog. (*Gratiae effectivae / consolationes* - v življenju svetnikov.)

- 1) V odnosu Jezusa do apostolov – evolucija. Ali morate prihiteti? (Polni navdušenja / Zabedejeva sinova – Peter, dam življenje zate, petelin, Peter ponovi ...) – navdušenje, zaupanje – ne vedo še, kaj je: ljubiti Gospoda.

Ni le edinstvena ljubezen, tudi ljubezen, ki gre po poti križa. Peter se je zjokal ...

- 2) Če me ljubite, spolnajte moje zapovedi – dolžnost ljubezni? (Je to vse – hladnost v spolnjevanju zapovedi, nekatere duše samo to: niso srečale Jezusa.)

»Če spolnate moje zapovedi, ostanete v meni kot jaz, ki sem spolnil zapovedi mojega Očeta, in ostanem v njegovi ljubezni.«

V tem (zapovedih) ljubimo Gospoda, spremlja nas ljubezen (*contemplatorum – immanense, tendensse pour les hommes*).

Prodreti v globino ljubezni Jezusa ... le s pomočjo Sv. Duha (po milosti kontemplacije, po milosti nežnosti do bližnjega).

(Puščavniki vedo – kljub boju – veselje in mir / tema!)

P. Foucauld toliko ur enostavno gledal Gospoda; oprijemam se vere, ne vem, če ljubim Boga, in ne vem, če me On ljubi, nikoli mi ne pove (*realite de la vie spirituelle*) – ve, da je v Bogu, kljub temu da ljubi in da je ljubljen.

1.4 Verovati in ljubiti Očeta z Jezusom (nadaljevanje)

Bolj spoznati Gospoda (Jezus je bil celibater – ljubezen, ki jo posevčuje čistost).

Ubogi celibat – vulkanska tla, pogledimo še enkrat iz oči v oči.



Motivi celibata, motivi, ki nas vežejo na Jezusa Kristusa.

Celibat v drugih verstvih, izven vere. Budizem, motiv: vzvišena odpoved (nirvana) – posvetiti se popolnoma nalogi. Socialni, znanstveni – askeza.

Vse to ni krščanski pojem čistosti. Inkarnacija – zdi se, da nas to postavlja v drugačni položaj pred Bogom, da odgovorimo na ljubezen, ki mu jo dolgujemo. Posvetiti se Jezusu Kristusu, dokončno, v posebnem poklicu, vse naše človeške možnosti za ljubezen, zato ker je Jezus sin človeka. Čistost izraža neko lastnost, kvaliteto ljubezni. Tu je večja podobnost z Jezusom, moral (je) naprej, v vstajenje.

Ljudje pričevali. Celibat (so ljudje, ki ne delajo iz tega kreposti čistosti). Naša zaobljuba, odreči se spremstvu, družini, očetovstvu. Posebna vrednost v posvečeni čistosti.

V stanju čistosti – zahteva po bratskem prijateljstvu. Gospod poklical apostole (kolegij), poklical v skupno življenje – naval osamljenosti! (*La solitude! L'épouve du dimanche soir!*)

Skupno delo za odrešenje. Duhovni blagoslovi – sad celibata. Slabosti: egoizem (ne delimo križa z drugimi), kompenzacija – h Kristusu – kot kontemplacija. Frustracija!

Poklic za celibat (Gospod da razumeti, da me kaže v celibatu). Nevidno duhovništvo vidno po celibatu.

Krščanski zakon – celibat (mladi zakonski par – težje ali enako težko kot celibat). Ni lahko hoditi za Gospodom, ne tako, ne tako.

Kristus rojen iz Device – pokazal zakon kot eno največje dobro, vendar njegovi učenci zakona naj ne bi poznali. Pavel, celibat, tesnejša zveza z Bogom (1 Kor 7,32), vendar Ef 5.

Grčija – rojeva se celibat! Taize.



2.1 Moliti z Jezusom

Skušnja, zakaj moliti? Molitev je res potrebna? Med duhovniki ne morem več moliti.

Danes molimo le tedaj, če spoznamo, da je vredno moliti.

Ali je potrebno, da molimo? Ljudje ne občutijo psihološke potrebe po molitvi. Živiš lahko, ne da bi molil. Moralna vrednost človeka ne zavisi vedno od dejstva, če moli ali ne moli. Če kaj občutimo kot potrebo, potem je na tem svetu zabava, nič, molk.

Ali imamo čas za molitev? Takoj občutimo: nimam časa – če mislim na Boga tu in tam, zakaj posvetiti del časa še posebni molitvi.

Ali me ne svari Gospodov opomin (opravičenje): Ne tisti, ki pravijo »Gospod, Gospod ...«, zadovoljimo s »*prière diffuse*« – molimo ves dan, ne čutimo potrebe po posebni molitvi.

Liturgična reforma – skupna molitev – zakaj še posebej.

Moliti za svoje potrebe – stvar, ki je vedno manj evidentna (saj zavisíš od zakonov narave – zakaj prositi? (Vlado!) – Dež – pridelki (meteorologija) – boljše higiena, ki varuje pred kugo, kot molitev – vse me ... – morda razen skupne molitve.

Pogled k Jezusu – le on razvozla naše probleme – *solutio omnium difficultatum Christus*.

Jezus je molil – ne kot Jud, ampak osebni kontakt z Očetom.

Jezus kot človek – brez hinavščine – izraz tega, kar je v Sveti Trojici (dialog, v ta dialog človeštvo – velika skrivnost).

Pogled v evangelij – nenehna molitev.

Začetek: Jezus 12 let – v duši dialog (Marija ni razumela) – v tem, kar je Očetovega.



Jezus pri Jordanu: ko je molil, je prišel nadenj Sv. Duh.

40 dni v puščavi (nikoli ne bomo mogli reči, kaj se je tam zgodilo) delo Očeta – odrešenje sveta – trpljenje – po ... in puščave – očenaš (odsev pomena molitve).

Moja duša je vznemirjena, zrno, ki pade v zemljo. Oče, poveličaj svojega sina – bit njegove molitve. Getsemani – vrh zmerne (!) molitve (učencem: čujte in molite). Izbral apostole – molitev za Petra, bleedi odmevi, kar so apostoli zapravili.

Ali moramo storiti enako kot On? Prepričanje v vas, da smo poklicani k molitvi!

Vsi, ki so bili poklicani bliže k Jezusu, poklicani k molitvi – poklicanost k luči, življenju – ali v tem tudi poklicanost k molitvi?

Vprašanje obveznosti do molitve. Koliko časa, kdaj moliti, kolikokrat na leto (teologi – moralisti). »Če hočeš« – Jezus pravi! – Vprašanje ljubezni do Očeta – Zadovoljiti z malo molitve (kristjani in tudi duhovniki).

Molitev je zahteva ljubezni, ne pa teološka potreba.

1. Če smo sinovi Boga, potem molitev, če smo služabniki, potem spolnjevanje zapovedi – ne imenujem vas služabnike, ampak prijatelje.

Napoved. Moli Gospoda svojega Boga. Češčenje – (kaj je to? Tudi duhovniki večkrat ne vedo.).

2. Adoracija – akt, ki se nanaša na Stvarnika kot takšnega – krik stvari k Stvarniku.

Moderni človek ima težave – ... odvisnost.

3. Potreba prositi, povedati Bogu, da trpimo (psalmi – zbirka krikov človeštva k Bogu, najbolj spontanah, najprimitivnejših).



Jezusova prošnja – najpopolnejša prošnja. Jezus nas je učil prositi! – Prosite in boste prejeli! Jezus nas je učil pravilno moliti.

Determinizem v zgodovini. Združiti naša prizadevanja z molitvijo.

Molitev za mir: Ne da nam Bog da mir, ampak da bi ljudje spoznali, koliko je vreden mir – srce človeka skrivnost – tu je milost in skrivnost božjega delovanja.

Skupna molitev? – Vsak umre sam!

Krščansko življenje – ravnotežje med liturgično, skupno in osebno molitvijo.

2.2 Moliti z Jezusom

Kako moliti? Molitev – potreba ljubezni. *»Brez mene ne morete nič storiti«*

Le osebna molitev – dialog z Bogom, srečanje z Bogom (teološko življenje).

P. Faucauld: *»Prier, c'est pense á Dieu en l'aimant.«* Misel (teologija) + ljubezen.

Ko študiram – Bog – mislim.

Ko delam za bližnjega iz ljubezni – mislim na Boga.

Gospod, nauči nas moliti – Oimes. (Janez Krstnik verjetno tudi učil moliti.)

1. Nato: biti z vsemi dober, »v miru« – z Bogom in z brati.
2. Ponižnost (farizej in cestnar). Ljudje – bogaboječi (Gospod mu zameri, da je preveč 'pravičen', da se zaveda, da je pravičen) bolje v koži cestnarja. Jezusova posebna ljubezen



do ponižnih – popolnoma resnični pred njim, v vsej resničnosti greha – ne zunanost.

3. Vztrajnost v molitvi (ne obupati), najvažnejše v Jezusovem nauku!
4. Zaupanje – moliti, kot da bi že prejeli. V molitvi ni možno prositi za to ali ono stvar. Je dejstvo, da prosimo.

Važno ni prejeti, kar smo prosili, ampak odnos prošnje (*l'étitude de demandeur*). Kdor ne zna biti odvisen od Boga, ne bo znal prositi.

Delovanje Svetega Duha v molitvi (skrivnostne besede) – »obiskal bo te, ki ga ljubijo, in se jim bo razodel«.

Jezus ni dal posebne metode o molitvi – mnogi zbegani (zadovoljni, da smo dobro molili). Najpopolnejša molitev – tista, ki nam uhaja. In vendar – metode (metode zadnjih stoletij izgubile na učinkovitosti).

Molitev – sodelovanje med nami in Svetim Duhom.

Pota molitve – različna.

Način molitve: brez hrane za vero nemogoče moliti – »duhovno berilo« – meditacija, spoznati Boga, ker je Bog.

Pripravljenost, da besedo spremenimo v dejanje (*état de charité*) – biti nenavezan na stvari, takrat ko moliš (Janez od Križa). Vse zapustiti, vsaj za čas molitve.

Nekdo je dejal, da so redki trenutki čiste molitve v življenju (popolno izničenje, kot v smrti).

Vztrajnost v iskanju čiste molitve: »Trkajte in se vam bo odprlo.« – Vemo, da se nam bo odprlo, ne vemo pa, kdaj in kako.



Meditacija božje besede v evangeliju – danes metoda molitve.

Priti naproti Svetemu Duhu, srečati Sv. Duha. Ni privilegij nekaterih duš. »Oče bo dal Svetega Duha tistim, ki ga prosijo. Sv. Duh ne prihaja k tistim, ki ga ne želijo.

Dati nekaj časa Bogu.

Vneto molite – svojega vala molitve gotovo še niste dosegli – skušanje.

2.3 Moliti z Jezusom

Naučite jih moliti! – ordinarij!

Delo Sv. Duha danes za poglobitev molitvenega življenja.

Spremembe v teku stoletij – sv. Benedikt (le nekateri).

Svetost – danes za vse! Rast v popolnosti vsega krščanstva – evolucija (v posvetnih stvareh – v poglobitvi) v telesu Kristusovem – nič več kratke molitve, v kontemplacijo!

»*Prière gratuite*« – nesebična molitev (mladi).

P. Foucauld: izdihati se pred Bogom in pozabiti nase – za trenutek svoje življenje izgubiti v Bogu.

Manj zanimanja za ustno molitev (pobožne vaje).

- 1) Afrika, krščanska skupnost, ... molitev skupna in v cerkvi. Nekdo med njimi odkril lepoto dolge tihe molitve. Ostal v cerkvi po službi božji eno uro – mislili, da z njim nekaj ni v redu. On pa pove svoje odkritje drugim: 3 do 4 mlade družine, potem 10, 20, 3 ali 4 v skupini pred Najsvetejšim, premišljevali Sv. pismo.



2) Mladi vstopajo v duhovno življenje, niso vajeni duhovnih vaj – pravilno vodstvo vodi k želji po molitvi. Mladi (se) lažje najdejo v duhovnosti puščavnikov, kot bi mislili – delo Sv. Duha (*roche d'or in maladi*). Molk mladih.

Človeško, kdo bi bil sposoben daljše molitve brez pomoči Sv. Duha!

Naše duhovniško življenje predpostavlja čas daljše molitve. Sveti Duh potrebuje nekaj časa, da nam more pomagati. Le osebno doživetje Boga – je možno odvrniti materializacijo našega življenja – vitalna potreba – najti čas za molitev.

Odnos med akcijo in kontemplacijo – položaj danes – tudi duhovniki (se) težko zberejo k molitvi. Veliko sredstev: *la vie moderne* – ritem tedna (*weekend*), pol dneva vsak teden Bogu – *roche d'or* en dan v mesecu, letne duhovne vaje, sobotno leto (študij).

Dom Sortois, generalni opat trapistov: veliko ustnih molitev ubilo (zamorilo) življenje kontemplacije v mojih (odpor zoper »pobožne vaje«); »vaje«, to ni molitev.

Najti enotnost v življenju (med akcijo in kontemplacijo). Žrtvovati kontemplacijo na račun akcije? Gospod je zgled: od množice in spet k množici! Realizirano v enotnost ljubezni.

Molitev (dopolnitev)

Grmade knjig o molitvi, ljudje ne znajo moliti. P. Monier, *Seigneur, je cherche ton visage*.

Zaupanje v Boga – uspeh v življenju (riba v reki = eno).

Biografija sv. Janeza od Boga – k trgovcu v Granadi – drugi. Konji, čuvaj, berači – uspe!

Don Bosco – zaupanje – uspe!



Pavel – kvalitete, neverjetne napake, želi v Rim, ne more brez denarja. Rimljani ga tja pripeljejo (piše pisma Ef, Kol – zakladi), božji mož z njimi.

Terezija D. J. – po smrti sipala rože na zemljo – biti delo takšne komunikacije z Bogom = molitev. Toda kakšna molitev! Cvetlice + svetloba – moliti, odpreti se, sprejeti nekoga – ubog sem, prazne roke – (...).

P. Charles – utrujen sem, če nočeš moje utrujenosti, ti podarim utrujenega človeka – obrnem se proti tebi, bolje vidiš kot jaz.

Zavedati se svoje potrebe, to je resnična molitev. Odpreti se, resnična molitev, tedaj ko ne morete več spregovoriti besede – stanje sprejemljivosti. Očenaš, rožni venec.

Moliti z občutkom lagodnosti, iz razpoloženja? To ni molitev. Če je, je nevarna – egoizem.

Boga slaviti (Oče, slavim Te...). Pridite k meni vsi, ki ste obteženi, in jaz vas bom poživil ...

Getsemani, molitev človeka, ki zaupa v Boga, joče, kriči, poti krvavi pot – žalost do smrti – to je molitev: Oče, ako je mogoče ...

Molitve, ki bi se izmaknila zemeljski danosti, ne poznamo (ne v evangeliju ne v Pavlovih pismih).

2.4 V skupnosti z Evharistijo Jezusa

Il tout prièr! Drug za drugega.

Naša molitev je slaba, revna (skušnjave malodušnosti). Trenutek, da se spomnimo, da naša molitev ni osamljena – postavljena v Kristusovo molitev.

Kristus v slavi – neprestano prosi za nas pri Očetu. Zemeljska ljubezen Jezusova – večni odmev: Getsemani, križ, molitev na Taboru,



molitev za vero Petra, molitev za edinost – so, kot da bi bile prisotne – z Jezusom molimo (*vrelo* Cerkve).

Communio sanctorum – Marija – svetniki, vsa skupnost Cerkve.

Molitev za druge. Naša neučinkovita in revna molitev v stalno, neizmerno molitev vseh! Molitev Cerkve podpira našo molitev. Brevir – liturgija (*visio beatifica*), biti zedinjeni z Gospodom brez Evharistije?

Evharistična adoracija. Cerkev ima Evharistijo, vse krščanske cerkve se ne morejo odreči evharistiji (Luter, Zahodne cerkve: krst, Evharistija) – *transsubstancija*.

Jezus je postavil zakrament. Razlagamo njegov namen, njegove besede – je nekaj, kar presega moč teologov: ustanova Evharistije, vera Cerkve in spontana pobožnost trenutkov.

Je evharistija le v danosti (!), le v oblačilu?

Test vere kristjanov: ko vera slabi, podcenjujemo navzočnost Jezusa v Evharistiji: iste kritike, iste težave kot Jezus sam v svojem življenju na zemlji. Prej Jezus, sedaj Evharistija znamenje nasprotovanja.

Vzhod – ikonostas.

Zahod – prejšnje stoletje adoracija, več kot maša – tako pravica vseh do čaščenja. Premalo maša, potreba čaščenja izven maše. Mnenje protestanta: zakonito premišljevat to veliko skrivnost izven liturgije.

Bogastvo Božjega Srca.

Navzočnost tehnologije – vera in ljubezen do Jezusa – kam bi sicer šli, da bi našli znamenje božje navzočnosti v svetu, ki ima vedno manj znamenj.



Charles de Foucauld: *le point de départ* – izhodišče njegove molitve – tabernakelj. Zunanja navzočnost Boga v Evharištiji. Znamenja – naša človeška narava potrebuje pobožnost vernikov, njihovo spontanost (veliko število tistih, ki so ljubili Gospoda, niso dvomili).

Jezus imel namen postaviti tabernakelj – navzočnost tolažbe, pomoč naši veri, vabilo k češčenju.

3.1 Ljubiti svoje brate v Jezusu

Naučiti se ljubiti svoje brate v Jezusu.

Najlepša – najtežja zapoved, ljubiti svoje brate.

... stneži s svojimi zahtevami. Odslej vemo. Brez ljubezni do bratov ni več religije, vere!

Ta zapoved je srce vere. Preroki – pravičnost. Danes – zahteva sveta, človeštva – brez ljubezni ni miru.

Jezusov nauk, Jezusove besede, neskončno preproste, toda nekaj v njih, da bodo ljudje do konca sveta premišljevali o njih: nova zapoved, ljubiti se med seboj, kot sem jaz ljubil – to je vse!

Zakaj je to nova zapoved? Malo prej Jezus: ljubi svojega Boga, ni večje zapovedi od te! ... Jezus je spomnil na SZ, ljubi svojega bližnjega, sovraži sovražnika, oko za oko ... Toda jaz pa vam pravim, ljubite svoje sovražnike. Če vas kdo udari na levo lice ... nova zapoved: ljubite se med seboj, kakor Jezus nas ljubi.

Človek je znova postal sin božji, podoba Boga, posinovljen, Jezusov brat. Vse se je torej spremenilo – nove vezi med Bogom in nami, mi smo Jezusovi bratje. Nove vezi med Bogom in človekom, bratje Jezusovi.

Nova situacija človeka: kakor Jezus moramo gledati na človeka – kar (je) Jezus storil za ljudi, moramo mi storiti.



Kot samega sebe – podcenjevanje ljubezni do bližnjega, opravičenje svojega zločina (vsak svetnik žlico obrnjeno k sebi). Vključeni v ljubezen božjega Sina – mi smo ljubljene, Bog nas ljubi. Kakor On, moramo ljubiti mi. Človek naj ljubi samega sebe, kakor je Jezus ljubil – ljubezen – izhod iz sebe. Ko ljubimo sebe s to neskončno ljubeznijo, z Jezusom v smrt za Brate (ni večje ljubezni). Kar želite, da vam storijo, storite vi njim.

Skrivnostna povezava med božjim Srcem in nami: kar storite enemu izmed mojih najmanjših bratov, meni storite. Skrivnostna povezava med Srcem božjim in nami. Poljub gobavca sv. Frančiška je poljub Kristusa.

Sv. Janez(!) Če hočemo ljubiti Boga, ki ga ne vidimo, in ne ljubimo bratov, ki jih vidimo, smo lažniki.

Paralela med Bogom (ne vidimo) in našimi brati (vidimo)!

Ljubiti Boga, povsem drugačna stvar! Kako vemo, da ga ljubimo? Kristus je postal človek – tesna vez med njim in vsakim človekom. Človek poedinec – ne človek množica. Ne moremo ljubiti Boga in ne ljubiti človeka.

(Bog molči! Tisto nekaj, kar zanj storimo, skrivnostna povezava – več ljubezni predmet naše ljubezni.)

Parabola – poslednja sodba – bil sem lačen ... žeja po dostojanstvu, po kulturi, po svobodi, po delu. Vse, kar ljudje potrebujejo, da so ljudje.

Dospeli do kritične točke zgodovine – Biafra [...] – ne pravim, da ne ljubimo iz srca, trdim le, da se moramo naučiti ljubiti.

Ljubiti Boga, iti do skrajnih meja ljubezni. Resnost – teža dolžnosti – ljudje gledajo Cerkev in pričakujejo znamenja.



3.2 Ljubiti svoje brate v Jezusu (nadaljevanje)

Prej: Jezus postavlja zapoved in sodi. Bernanos – sovraži mlačne, do konca v grehu, v ljubezni.

Strah nas objame. Preplašimo se ob pogledu na vse, kar zahteva od nas zapoved ljubezni.

Ni mogoče dati Bogu vse, kar moramo dati, ne da bi pri tem premislili, kaj moramo spremeniti v našem življenju, da bi lahko pogledali Gospodu v obraz.

Bog je ustvaril človeka. On ve, kaj je človek – njegove slabosti, njegove meje.

Dobre želje ne zadoščajo. Po tem, da se ljubite med seboj, bodo spoznali, da ste moji učenci. Ljudje morajo iz naše ljubezni odkriti Jezusa.

Velika večina ljudi hoče ljubiti.

Ljudje hočejo ljubiti – le ne znajo ljubiti, odkrijejo: ne moremo ločiti volje od razuma, srca od pameti, ljubezni od zamisli resnične človekove sreče.

Starši – otroci. Nesrečni, ker jih starši niso znali ljubiti.

Manjka jim več luči, ne ljubezni – Marx je ljubil – zmota – ljubiti v resnici – manjkalo luči.

Kaj je ljubezen v našem življenju? Plemenitost, pozabiti nase, dobra čustva, predanost, predanost v službi, vse je potrebno, toda ne zadošča. Ni človeške popolnosti brez resnice.

Ljubezen, odsev božje ljubezni – uravnana, v ravnotežju z božjo resnico. Ni torej popolne ljubezni brez popolne vere.

Ljubiti ni lahko.



Problem: 2 vprašanji. Človek, ki se je približal Jezusu, je postavil (vprašanje):

- 1) Kdo je moj bližnji? Odgovor: prilika o usmiljenem Samarijanu, Samarijan pomaga Judu. Jezus ob Jakobovem studentu – daj mi piti. Ti, ki si Jud, prosiš Samarijanko ... majhne razprtije – nekaj desetnih kilometrov vsaksebi. Jezus daje lekcijo ljubezni ob tem zgledu, ki so ga najbolje razumeli Judje in Samarijani.

Odslej ni več meja za ljubezen, toda kako v dejanje našo ljubezen (kdo je moj bližnji), tolike množice ljudi, nismo omejeni, to pomeni beseda: bližnji, človek, ki nam je blizu. Danes je to težka definicija. Zamisel ljubezen je ozka – družina, sosedi, ubogi (cerkveni ključar v Negovi – streha nad korom, ki je pogorel); cerkev (darovi za cerkev). A ljubezen je univerzalna. Ali niso vsi ljudje moji bližnji? Tisti je moj bližnji, ki ima pravico nekaj pričakovati od mene. Človek v manj razviti deželi ima pravico do pomoči tistega, ki ima v izobilju.

Kaj naj storim? Gane me pasivna organizacija »*ettitude*«. Zapleteno. V naravi ljubezni je, da hoče biti učinkovita.

2. Ljubezen hoče dobro. Kakšno dobro? Večno. Danes, konkretno dobro? Pijanec v župnijski pisarni – ni lahko določiti neposredno dobro človeka. Postavljene meje naši pameti. V ponižnosti se lotiti tega problema (misijonarji, duhovniki ...).

Lukesch – Caritas! Zgled: misijonarji in indijansko pleme – večno življenje (krst, zakramenti, nauk – ali so jim dali največ, dobro? Najboljše?). Ponižnost, zaupanje (Cerkev je odpravila meništvo s počasnostjo, ki preseneča – toda danes prav tako).

Pogled k Srcu Jezusovemu. Sveti nemir v nas – ljudje vas pričakujejo – vi mislite nase? Duhovni kvas – spremeniti srca.

3.3 Sodelovati pri delu Odrešenika.

Jezus zaposlen – konkretna ljubezen do bližnjega – trpljenje.



Veliko delo Odrešenika – njegovo trpljenje. Greh je stopil v življenje človeka, ljudje trpijo. Zlo prej in pozneje (Jezus – trpljenje) – vidno se ni nič spremenilo, trpljenje se nadaljuje, velika skrivnost, ne moremo pojasniti zla, po stoletjih razmišljanja nismo napredovali. Jobovi prijatelji – molčali so in mi z njimi.

Kakšen odgovor je prinesel Jezus? Skrivnost: po nepokorščini enega človeka so postali vsi grešniki, po pokorščini enega so postali vsi pravični ... Jezusovo trpljenje ima svojo vrednost od pokorščine.

Pokorščina Jezusova – pred njo Abraham, žrtev sina, velika pokorščina – Devica Marija.

Smrt in trpljenje Jezusovo, demonstracija, dokaz velike pokorščine Očetu.

Mislimo, da ker Sin božji, ni bila prava pokorščina. Resnična pokorščina – nihče bolj svoboden od njega – nihče manj – spoznanje.

Jezus, v življenju res bil otrok, mati ga učila govoriti. Jezus *visio beatifica*.

Ikona Marije z Jezusom v naročju – Jezus v starosti, ko že ima razum, izgubi sandale, angel v roki s križem, trenutek, ko spozna svoj poklic in ga svobodno sprejme.

Jezus skušan v puščavi, kako je bil skušan! V direktnem odnosu z odrešenjem na križu – ali ni bilo druge možnosti odrešiti svet. Enako s Petrom, mora iti v Jeruzalem – pojdi od mene, Satan. Jezus je občutil trpljenje kot mi, Jezus je ponovil svoje naznanilo, da bo trpel. Judu Iškarjotu: kar misliš storiti, stori brž. Jezus je hotel, da preide čim prej in gre v slavo.

(Načrt Previdnosti – v popolni svobodi ljudi.)



Zakon križa. Križ je v nadnaravnem redu podaljšanje tega zakona. Apostolat zaznamovan z zakonom križa. Duhovnost neuspeha (močan sem, ko sem slaboten). Bog je izbral, kar je slabotnega ...

Rojstvo »bratskih skupnosti«, Charles de Foucauld v življenju ni mogel uresničiti svojih načrtov ustanoviti skupnost »*en souffrant*«. Če zrno ne umrje – nisem še umrl. Ch. de Foucauld je bil mož akcije, poosebil je duhovni uspeh: moje poslanstvo, delati na ustanovitvi kongregacije malih bratov in sester. Poskušal je na vse načine, a dosegel ni ničesar. Nekega dne zapisal drugače: moje poslanstvo ... ko trpim, ko se darujem, ko umiram ...

Sprejeti križ, to je vse!

3.4 Sodelovati pri delu Odrešenika (nadaljevanje)

Ko govorimo o trpljenju, ki rodi sadove v našem življenju, moramo govoriti o evharistični daritvi. Kontakt z našim življenjem je v zakramentu, v evharistični daritvi. Tu je izvenčasovnost Jezusovega trpljenja. Realnost navzočnosti Gospoda: pri zadnji večerji je bil postavljen zakon evharistije. V moj spomin! Kaj so zbudile te besede v apostolih? Peter, vizija Tabora v enem svojih pisem. Konsekracija, prisotnost Gospodove daritve. Skrivnostna povezava po zakramentu med Gospodovim trpljenjem in vsako konsekracijo – dve dimenziji pri daritvi: Kristus v nebesih, Marija, svetniki ...

Trpljenje Gospodovo in vernikov greh, beda, trpljenje. Liturgija naj nam vse to pove v stvarnost križa, trpljenja. Ker smo »*in via*« – ne le poveljani Kristus, potreben nam je trpeči Kristus. Liturgija (relevantnost simbola, da ostane simbol) v stvarnost križa, trpljenja in odrešenja.

Ravnajte se po tem, kar izvršujete, posnemajte, kar delate. Sv. Pavel: Umreti s Kristusom, biti pokopani s Kristusom, da bi z njim vstali. Stigmata (sv. Frančišek), soodrešenje, vsak kristjan nosi nevidne stigme. Znamenje, da še nismo v nebesih (Tizian), na zemlji bodimo podobni križanemu Gospodu.



Zakon križa: če zrno ne umrje, ne obrodi sadu – življenje prihaja iz smrti, rodovitnost iz izničenja. Zakon novega krsta: umrl, da bi življenje prišlo po smrti.

Jezus je ubogal. Ali ne veš, da bi mogel prositi svojega Očeta in bi mi takoj poslal legije angelov. Getsemani (trenutek, ki je za nas silno važen v Jezusovem življenju): če je mogoče ... Jezus je bil pokoren do smrti na križu – »Resnično, ta je bil sin božji!«

Posledica za nas. Vi jokate nad menoj, jokajte nad seboj. Jezus nam ni pojasnil skrivnosti zla, ne. »*Il n'est pas venu pour expliquer, mais pour accomplir.*« (Caudel)

Sprejel je nase naše trpljenje – moralno trpljenje; prijatelji so ga zapustili – fizično trpljenje. Važna je pokorščina Jezusa, tj. njegova ljubezen.

Učenca v Emavs: vse je končano; da bi razumeli, se jim Jezus prikaže, binkošti. Ali smo mi razumeli?

Passio Christi – v nas tako malo odmeva. Cerkev se je rodila skromna. Trpljenje je postavilo skrivne odnose med dušami in Bogom. Ljudje ne razumejo, da takšen dogodek ni nič spremenil v svetu trpljenja – zmote, grehi.

Postavljamo si vprašanje ob Gospodovem trpljenju. Ali smo v naše življenje sprejeli Gospodovo trpljenje? – le majhen del Gospodovega trpljenja; kapljica krvi mi zadostuje. Ne, vse trpljenje zame! V Jezusovem trpljenju je trpljenje veliko ljudi. Če Jezus ne bi trpel, ne bi verjeli v njegovo ljubezen. Teologi: dej Jezusove ljubezi in vsi smo odrešeni. Jezusov križ: po nepokorščini enega – po pokorščini Jezusa – vsi z njim.

Mi bi hoteli po 2000 letih enako kot učenca v Emavsu. Vsak mora vedeti, da je ljubljjen – pustimo se odrešiti! Greh ostane, trpljenje ostane, toda vse je nova vrednost križa. Jezusovo trpljenje ostaja zunaj časa. »Kdor hoče za menoj, naj vzame svoj križ ...« – mučilno orodje ... lepe besede o trpljenju.



4.1 Upati v Jezusovo usmiljenje

Premišljevanje o usmiljenju božjega Srca – temelj našega upanja.

S svetostjo je usmiljenje aspekt, ki ga najtežje dojamemo – kako težko je poznati Boga!

Poznamo človeka – od tod k Bogu – trikrat svet – kako se mu približati – kako usmiljenje dojeti, ko je nekje blizu božje svetosti?

Poklicani k popolnosti, k Bogu, ki je popoln, kako bomo stopili predenj.

Bog, ki je neskončno svet – je neskončno usmiljen. Poklicani k svetosti, k popolnosti – mislimo na božjo sodbo, strah nas je. Ko si starejši, te objame misel: umrl boš – strah!

Vice – zadnja transformacija ljubezni, da bomo sposobni prenesti božji pogled.

Bog je ljubezen in Resnica, usmiljenje je Resnica!

Resnica Stvarnika, s katero gleda bitje, ki ga je ustvaril – toda kdo bi poznal srce Človeka, če ne Bog, ki ga je ustvaril!

Usmiljenje v SZ se razodene

Izrael, ki greši (boj), in Bog, ki ga je izvolil – vedno znova se sreča. Bog – zdi se, da je to božja slabost. Mati, pastir – blede podobe Usmiljenja, ki ni slabost.

Usmiljenje, to ni odpuščanje ne milost ...

Le Bog je lahko usmiljen (Terezija D. J., C'e que ...) – nismo usmiljeni le zato, ker smo Bogu podobni.

Norme svetosti – jo pozabili (!) – zapovedi, sveti Kristusovi; v Srcu Jezusovem odkrijemo usmiljenje.



On ne sodi kakor mi. Jezus ni izgubil zaupanja v človeka – poslan po božjem usmiljenju reševat.

Jezus je vedel, kaj je v človeku, zato »reševat ...«. Škandal za mnoge, je z grešniki ..., uboga žena novčič v zakladnico, nihče je ni opazil. Kanaejko – psički jedo od mize gospodarjev.

Svetost – usmiljenje, dva korelativna pojma.

Bogati in ubogi Lazar. Zakaj – (pohujšanje za vse mesto, Jezusovo ponašanje).

Revna grešnica – ko bi ta bil umrl, bi vedel, da je grešnica ... veliko je ljubila ...

Prešuštnica. Pojdi, odslej ne greši več.

Jezus odpušča, ne zastonj – našel ponižnost srca – resnica v srcu človeka.

Desni razbojnik – le Jezus se zanj zavzame. (To je pogled, ki ga pri Srcu Jezusovem morda najtežje razumemo.) »...ne vedo, kaj delajo«, »kot ovce brez pastirja« smo!

Zato je treba odpustiti. Bog to ve, zato odpušča.

Skrivnost: zakaj je Bog človeka ustvaril tako slabotnega, nevednega? Odgovor Boga v njegovem usmiljenju – vsi, ki se trudite ... Gospod ni pojasnil (kot problem zla).

Ne bo nalomil trsa ...

Naše življenje nikoli popolnoma zlomljeno – z zaupanjem Jezusu – On je Bog življenja, ne smrti – hoče življenje: čudeže, znamenja skrite duhovne aktivnosti – slepi vidijo, hromi hodijo – ubogim se oznanja evangelij (Janez Krstnik zbehan zaradi pomanjkanja mesijanskih znamenj – Jezusov odgovor!).



Nazaret: Duh Gospodov je nad menoj, zato me je mazilil, da oznanim blagovest ubogim, poslal me je naznanit jetnikom oproščenje in slepim pogled, da izpustim zatirane v prostost ...

Danes je to pismo pred nami izpolnjeno – niso verjeli.¹²

Grešnik, ki se vrne – večje veselje; izgubljeni sin. (Veselje nebes – veselje, odpuščeno mi je.)

Prosimo Gospoda, da nam odkrije skrivnost svojega usmiljenja – in zahteve resnice – srečen, ki greši in najde pot usmiljenja – veselje odpuščanja – nauči se: niti greh ga ne more ločiti od Boga.

Terezija D. J.: Če bi storila največji zločin, bi ji bilo odpuščeno. Biti majhen – vse se mu odpusti.

4.2 Upati v Jezusovo usmiljenje (nadaljevanje)

»Bodite usmiljeni, kot je usmiljen vaš Oče.« (Mt 18,21-)

Prilika o hudobnem služabniku – Gospod mu je odpustil, on ni odpustil. Ali mu nisi moral odpustiti, ker sem ti jaz odpustil? ... Kakor mi odpuščamo! »Z mero, s katero vi merite, se vam bo odmerilo.«

La plus terrible parole du Christ.

Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo – Bog ve, da smo usmiljeni (do Boga? – do človeka).

Naučiti se odpuščati. Petru: kolikokrat naj odpustim – 7 x? 70 x 7! – odpuščati vedno. S kakršno sodbo sodite, s takšno se vam bo sodilo.

Kaj je to: odpustiti? Beseda, izgovorjena zviška – ne pred sodišče! Je to vse? Saj je bolan!

¹² Ob strani zapis: Defregger, Peter, Juda Išk. *Tribunal misericordiae* nasproti Srcu Jezusovemu.



Usmiljenje je globlje – do srca. Usta govore, česar je polno srce.

Jakob: če kdo ne greši z jezikom, ta je popoln. Jezik – krmilo. Tudi ladje, čeprav so tolike in jih gonijo silni vetrovi, obrača zelo majhno krmilo. Jezik je majhen ud, pa se hvali z velikimi rečmi. Zveri ukrotiti – le jezika ne more ukrotiti noben človek. Ni mogoče ločiti ust od srca – vse razodeva našo notranjost. Ne soditi v svojem srcu! Toda spoznati!

Psihologija podzavestnega: determinizen – indeterminizem, zlata sredina! Slabost človeka, z dobro voljo – ne obupati nad božjim usmiljenjem, sprejeti svojo bedo.

Sodimo po videzu, ne poznamo pa src.

»Ne sodite, da ne boste sojeni« – sodimo, toda ne obsodimo. Mladi pred duhovnikom: takoj obsojeni ali ne. Jak 2,1 sl.: Ti lepo tukaj sedi – ti sedi tukaj ali sedi k mojemu podnožju. Zgled – med malimi brati nekdo [...] Benediktu [...] (župnišča in samostani – ponekod so se vrata zaprla pred njim, ni imel videza redovnika).

Rasno razlikovanje: »kdaj bomo ljudje kot drugi ...« (črni študent), *jesuites africain* (iz Evrope duhovnik).

Če hočemo za Gospodom, potem moramo spremeniti svoje bistvo do največjih globin. Le Sv. Duh dovrši popolno spremenjenje – preprostost ljubezni.

Zadnje vprašanje:

Ljudje, ki so namesto Kristusa – predstavljajo Kristusa.

Dajati zapovedi: veličina in slabost Cerkve.

Apostoli nepripravljeni (grom in blisk na mesto, ki jih ni sprejelo), navdih: skrb za božjo slavo!?



Jak 3.1 sl.: Naj vas, bratje moji, ne bo mnogo učiteljev, ker veste, da bomo strožje sojeni. V marsičem grešimo namreč vsi ...

Pravila (!) redovnih pravil.

Vsak učitelj v Cerkvi kontemplativec. Vsak pastir – človek, napolnjen z usmiljeno ljubeznijo božjega Sina. Sv. Duh – nam dan!

4.3 Priče Jezusovega vstajenja. Mi smo priče

Če Kristus ni vstal, je naše oznanjevanje prazno, prazna naša vera – smo lažne priče (Pavel) 1 Kor 15-.

(Enajsteri) apostoli so izbrali novega apostola, ki je bil priča vstajenja. Zdelo se jim je, da je neobhodno potrebno, da so priče življenja in vstajenja Gospodovega.

Z apostoli za Gospodom – v veri v vstajenje.

Čudež (znamenje) vstajenja je za Jezusa edinstven. »Ne bo se dalo temu rodu drugo znamenje kot znamenje preroka Jona.« Vera apostolov v mesijo – judaizem: Mesija ne sme umreti – apostoli niso hoteli poslušati Jezusa, ki jim je govoril o svoji smrti.

Njegovo vstajenje spada k napovedi trpljenja.

Jezus gospodar življenja in smrti: zbudi Jairovo hčer, mladeniča iz Naina. Ta glas se je razširil po vsej Judeji in po vsej okolici.

Spremenjenje na gori Tabor. Isti učenci na vrtu Getsemani – utrditev učencev, da jih Kalvarija ne pohujša.

Ostaja pri tem gledanju (vzhodna liturgija). Obujenje Lazarja – eden izmed vrhov v Jezusovem življenju.

Jezus joče, začudi nas! Smrt je tudi v Jezusovi luči nekaj grozljivega. – Trpljenje je blizu. Veselim se zaradi vas, da niste bili tam, da boste verovali.



Jezus veže na ta čudež vero apostolov v svoje vstajenje.

Jezus misli na smrt: Ne bom vas pustil sirot – prišel bom, videli me boste, ker jaz živim in vi boste živeli.

Učenci ne verjamejo, da bo Jezus umrl.

»Porušite ta tempelj, v treh dneh ga postavim.« Beseda zaprta za učence.

Učenci žalostni. Vi se žalostite, toda spet vas bom videl in vaše srce se bo veselilo ... veselje ob novici, da je Jezus vstal.

Vse, kar je mogel, je Jezus storil, da bi učenci verovali – preden se bodo videli z očmi.

Jezus si prizadeva, da bi učenci verovali v njegovo vstajenje. Najprej vidijo prazen grob. Za žene angel – treba je verovati. Spomnite se, kako vam je povedal, ko je še bil v Galileji: Sin človekov mora biti izdan v roke grešnikov ... in tretji dan vstati.

Peter in Janez: videl je in je veroval – spomnil se je Jezusove besede.

Petru se je Jezus prikazal v istem času kot učencem v Emavsu. Jezus je (ni Duh), otipajte me!

Gora Blagrov!

Blagor njim, ki niso videli in so verovali (Tomaž). Blagor več – ne da bi videli!

Le tu in tam – za učence nenavadno!

Videnja se nadaljujejo – prizor na bregu Tiberijskega jezera: Gospod je!



Vnebohod – nihče ga ni videl več na zemlji (drugo vstajenje spomin na drugo smrt – ampak ne umrje več – velika skrivnost). Zmagovalec smrti – kaj je z našo vero v vstajenje?

Pavlovo poročilo: izročil sem vam, kar sem tam sprejel o smrti Gospoda ... Pokazal se je Kefu, 500 bratom, podoben vsem apostolom – spomin apostolov na dneve med vstajenjem in vnebohodom. Zakaj stojite in gledate v nebo? On bo spet prišel.

On bo prišel – kdaj? Kmalu!

Temelj: oznanilo apostolom – vera v vstajenje: živa vera, posvečeno življenje, čistost ...

Credo – je to živa vera? Smisel vsega le v mojem vstajenju, poslednje reči (težko verjeti) – duša ... Nobena stvar, kar zadeva Boga, ni pod znanstveno kontrolo.

Zakaj se Jezus ni poslovil? – nobene komunikacije z onostranstvom – odsev ničā? So videnja, toda videnja v znanstveni kontroli.

Govoriti o drugem Jezusovem prihodu – težko. Kako se bo zgodilo vstajenje mrtvih? Kaj bodo delali vsi vstali? Večina si ne zna predstavljati tega drugega življenja in si ga ne želi. Živeti, da se spleča živeti! Srednjeveške slike nebes (fra Angelico) – za veliko večino kristjanov nebo ni privlačno.

Parabola – za naše sodobnike – v vsem tem zdrava radovednost.

Priti k preprostosti apostolov (njihova *kozmogonija*) – Jezus se vrne. Čakati moramo Jezusa – z Jezusom šele po našem vstajenju.

Paralelni svet, Einstein (inklusija), kdor se ne vprašuje, je njegova vera dremotna!

4.4 Priče Jezusovega vstajenja (nadaljevanje)

Biti priča – v ... pričati = *martyres*.



Četudi se nič ni spremenilo, vsaj navidezno, po vstajenju Jezusovem nekaj vendar: odnos človeka do Boga. Pavel najbolje povedal (Pavel Jud, težko ga razumemo): umiramo s Kristusom, pokopani s Kristusom, vstali z njim (tako ... skušal povedati, kaj je nam dano s Kristusom). Mi moramo živeti, ne le verjeti v vstajenje – to je vse krščansko življenje.

Kaj pomeni vstajenje v našem vsakdanjem življenju? Če smo mu podobni v smrti, mu bomo tudi v vstajenju (po krstu).

Pavel: nova stvar. Obleči Kristusa, prosti greha, mir in veselje v Bogu. Tempelj Božji in Sv. Duha, biti otroci božji, dediči nebes, brez strahu. – Kaj je to za nas? Sv. Pavel trdi, da smo grehu umrli, mi pa ugotavljamo, da smo presneto slabi. – Danes tako govoriti o mrtvičenju – nov aspekt krščanstva: živeti vstajenje z Jezusom, svobodi božjih otrok. Sv. Pavel govori o boju: stari človek proti novemu človeku – delam, kar hočem in kar nočem, ne delam.

Misterij smrti – mrtvičenje. Ugovor: ali je razvoj v Cerkvi v tej smeri, ali ni več boja v nas – zakon mesa in zakon duha. Kdo bi upal trditi, da danes ni več boja!

Vsak pritrdil sv. Pavlu, angel Satanov je bitje – v slabosti se razodeva božja moč – odgovor.

Vprašanje askeze – naši boji v bojih Pavla, v njegovih [...] disciplina, askeza.

Vodstvo duš – kaže, da oblike askeze, ki so bile veljavne doslej, so odslej manj – psihološke težave. Post, ki ga ni več v očeh mnogih, ni več obveznosti.

Nočna molitev ohranja svojo veljavo – mir noči.

V čem je moderna askeza? Svet je lep in privlačen, novi svet, ki zahteva novega človeka (odpreti je treba oči) – solidarnost med ljudmi – deliti trpljenje (televizija – ljubezen postaja avtentična, pristna), hrup, vprašanje počitka, utrudljivi šport, avdiovizualni



aparati, fizično delo – askeza, ki je učinkovita, brez duha uboštvu se je težko upirati skušnjavam.

Začrtana pot krščanske askeze (individualna pok. askeza, p. Štrukelj).

Nasičenost v tem svetu. Srečanje Pavlovega človeka in modernega človeka. Mladi ljudje hitro nasičeni, naveličani.

Moderni svet (Jezus v smrti in vstajenju).

Vstajenje v nas kot seme, ki mora rasti. Nihče nas ne more opravičiti od notranjega boja. Kdor se skuša umakniti boju, je poražen – degradacija človeka.

Najprej križ, potem veselje v poveličanju.

Ni važno, da se kristjan veliko bavi z askezo v življenju. Sprejema velikodušno vero, ki mu je potrebna, da bo napredoval v duhovnem življenju. Vse, kar storimo v tej smeri, da služimo drugim. Osebna askeza – velika obveznost, odpoved sebi – ljubezen do bližnjega, predanost v službi.

Termometer – vsakdanja sv. maša (sv. Janez Vianej).

Brez askeze ne bo šlo!

5.1 Duhovniki in pastirji z Jezusom v njegovi Cerkvi

Spomin, ki ne ugasne – naš poklic.

Naš poklic Jezusovega apostola – z Jezusom – »Niste vi mene izbrali, ampak jaz sem vas izbral. Postavil sem vas, da greste in obrodite sad« – proti koncu življenja.

Prvi poklic – ko jih je Jezus poklical – njihova ginjenost – Jakob, Janez (z očetom in z ribiči). Hodita za menoj, napravil vaju bom za ribiča ljudi.



Enako Simon. Njegov poklic vezan na čudežni ribolov. »Pojdi od mene, ker sem grešen človek.« Odslej boš ljudi lovil. Lažje ljudi kot ribe loviti! Ne boj se! – Vse je treba zapustiti.

Andrej – »Glejte, jagnje božje!« Kaj iščeta, le to? Rabi, kje stanuješ? – Pridite in pogledite – vse ta večer (!). Nisem mesija – Petru – Filip – Natanael. Pridi in glej!

Njihova vera nepopolna. Direktno (Mateju, pridi!), indirektno (po oznanilo) poklicani. Vse oblike poklica.

Bistveno, da sledijo Jezusu in morajo vse zapustiti.

Apostoli niso edini, ki morajo za Jezusom. Kot drugi klic – Jezus na goro, vso noč v molitvi.

Tri leta z Jezusom. Apostoli mislijo človeško. Jezus ni naredil čudeža, da bi spremenil apostole. Ni prehitel milosti – počasno dozorevanje v duhovnem življenju. In vendar so stebri Cerkve: slabotni, polni napak, skušnjave. Tu se razodeva božja moč.

Apostoli preko preskušnje trpljenja, preskušnje vere v Jezusa – vstopajo v božji načrt. »Ti misliš človeško« – na to jasno pokaže. Za Petra preskušnja smrti še posebno boleča.

Peter, ali me ljubiš?

Ali smo res poklicani? Ali ni poklic sad naše domišljije? Nihče v apostolat, če ni poklican – Gospod nam to pove. Ni to splošna Previdnost – posebna, svobodna odločitev Jezusova za nas. (Zgodovina Cerkve.) Vsak dan se odzvali klicu! Nihče v poklic brez volje Boga, prijatelji.

Biti Jezusov prijatelj. Kaj to pomeni?

Jezus zahteva od apostolov zaupanje. Peter po vodi – nauk, navdušenje za Gospoda, ne da bi vedel za zahteve ljubezni. Boji se.



Strah je tisto, kar škoduje našemu poklicu. Strah, sprejeti dolžnosti v službi Boga.

Gotovost poklica se poveča z leti (vedno novi odgovori, z leti, na Gospodove zahteve). Bog pa je zvest.

Apostolski poklic. Ne navezanost na svet. »Pustil sem vas na svetu, toda vi niste od sveta.« Jaz sem premagal svet – moram ga izničiti in z njim umreti na križu.

Orodje Gospoda – mi smo v Jezusovi službi. Ne navezanost na naše aktivnosti, dejavnosti. Nismo lastniki samega sebe. Apostolat je aktivnost Jezusa, delo Svetega Duha, ne naše delo. Nam je to delo zapuščeno. Evangelizacija, vodstvo duš, največje delo (pozabiti nase, ..., ponižnost!).

Služba.

Biti ponižni služabnik (Jezus umiva noge svojim učencem). ... prijatelji, toda služabniki. »Ne učitelji, ne pismouki« – prvo mesto? – Kdor hoče biti prvi ... bolje zadnje mesto v škofiji. Nihče ti ga ne bo zavidal.

Poznati.

»Poznam svoje ovce in one poznajo mene« – zahteva apostolata. Cerkev ne more biti zavod za poučevanje, zavod za propagando (največja težava). Vero je treba dati – ne oznanjamo neodvisno od Svetega Duha (če se ne najdemo s Sv. Duhom na neki točki) – če Jezus ni uspel pri učencih, kako naj bi mi (večinoma ne poznamo teh, ki jim oznanjamo vero).

Osebna srečanja danes – poznati »*vitalement*« resnico, ki jo oznanjamo. Z neizmerno notranjo gotovostjo – apostol mora imeti »mirno gotovost« (osebna asimilacija verskih resnic).

Pridigati teologijo (znanost) nas učili: popolnoma napačno!



[Pridigati] Gospoda z gotovostjo in jasnostjo – spoznanja, ki presegajo občo teologijo. Ne, kakor da bi imeli avtoriteto, nihče nas ne bo poslušal.

Spoznati človeka: ponižnost, odprtost, razumnost – naravni darovi.

Vsak duhovnik ni za oznanjevanje, četudi pobožno mašuje. Darovi Sv. Duha dodajo naravnim, ne pa nadomestijo. Apostolat zahteva celega človeka (na svoji koži – težko po dveh tirih).

Pavel se je ločil od spremljevalca. Gotovost obljube, da bo z nami Sv. Duh, ne poenostavi stvari, a vse nas spodbuja k zaupanju.

V svetu, kakršen je danes, le kontemplativec more oznaniti božjo besedo (beseda privilegij tistega, ki jo je videl).

Ne profesor, ne doktor, ne tisti, ki govori z gotovostjo, ne tisti, ki se prilagodi – [...] *Cor ad cor loquitur*.

Sredstva apostolata – televizija.

Globoke korenine zaupanja. Jezus nas je izbral, ta izbor je definitivni in stalni. Pripravil nam je prostor. Grem, da vam pripravim mesto ... da boste tam, kjer sem jaz.

5.2 Duhovniki in pastirji z Jezusom v njegovi Cerkvi (nadaljevanje)

Bratska skupnost v Cerkvi – bratska skupnost v apostolskem delu. Apostoli z Jezusom – tesna bratska skupnost. Ne brez medsebojnih težav, toda obstajala je in se potrjevala v navzočnosti Gospoda. On je bil glava, čustvo skupne ljubezni, skupnega čiščenja – postajali bratje drug drugemu – Jezusova Cerkev.

Znotraj Cerkve bratske skupnosti. Ali so podobne pravim? Znamenje – ljubezen ... Že vnaprej apostolska skupnost primernejša za apostolat kot osamljeni kristjan, ki ne more pričati sam za Jezusa. Delo Sv. Duha: duhovniki – verniki. Vedno bolj



prepričani, da ne morejo biti zvesti Jezusovi izven bratske skupnosti. Nekaj se je spremenilo v značaju in psihologiji ljudi. Premalo pravilo – prej pravilo vse – kriv apostolat. Slabost volje? Znamenje – popolnost v Cerkvi na ta način.

Obnova (duhovnega, redovnega) življenja, isto za nas – svetne. »Nosite bremena drug drugega« (prijateljstvo) – delo v občini (!). Ali ni utopija? (provincialna hiša sester).

V svetu strah pred osamljenostjo, isto v duhovščini, v redovnem življenju. Znamenje kratke ljubezni se mora izraziti.

Problem – pokorščina, avtoriteta – v ljubezni in iz ljubezni. V pokorščini le po ljubezni – ni pristne ljubezni brez pokorščine. Vsaka avtoriteta svoje opravičenje od Jezusa, toda je to popolnoma opravičeno?

Kristus – pokoren do smrti. Po tej pokorščini nas je rešil (tako vsak kristjan, v pokornem sodelovanju) *solva reverantia*.

Razlika med pokorščino semeniščana in duhovnika ni vedno vidna, posledice težke.

Tisti, ki imajo avtoriteto (resnično duhovno vodstvo), popolnost – resničnost, vsi isti namen. Tisti, ki vladajo, tisti, ki (so) pokorni, edinstvo v Gospodu.

Peter! Vzgoja ljubezni in ne strahu. Starši – otroci.

Kriza avtoritete pri mladostnikih (avtoriteta, ki vzbuja spoštovanje). Mladi so ustvarjeni za Boga kot odrasli.

Če je Cerkev mati, je tudi vzgojiteljica – zakaj ni mogoče ustvariti bratske skupnosti v župniji. Biti naivni z Gospodom? Ideal, ki ne bo dosežen na zemlji, nikoli vse popolno.



5.3 Ubogi z Jezusom iz Nazareta

Naivnost – Jezus : mi!

Naše premišljevanje z Jezusom, učiteljem in vzorom apostolov ne bo nikoli popolno, če ne bi govorili o uboštvu, uboštvu apostolov Jezusovih in njegove Cerkve. – Težki predmeti!

Krepost – preprosta, postavi človeka brez vsega pred božje obličje. In vedno postavlja toliko problemov.

Beseda »uboštvo« – več pomenov: svet ima svojo govorico, Kristus svojo. Včasih nenavezanost, včasih beda (ki jo ubogi sovražijo in se je hočejo znebiti).

Včasih zaobljuba uboštva. Uboštvo – relativni pojem z ozirom na raven življenja. Svoboda duha, svoboda srca, svoboda – nenavezanost.

3 sveti: pokorščina na prvem mestu, kristjani – svet pa drugače: zanj najprej zemeljske dobrine. Pokorščina – alienacija. Uboštvu pripisuje največ – naivnost.

Pogled k Jezusu, k Cerkvi, v svet.

- 1) Jezus iz Nazareta. Perioda 30 let, njegov socialni in družinski stan je presentljiv. Okvir – Jezusa ni (*effarement*), zgubljen v množici ljudi, od drugih ga ne ločimo. Njegov položaj in položaj siromaka, »delovno uboštvo« – usoda večine človeštva. Betlehem, Marija revna žena, votlina, usoda tudi drugih družin. Ni študiral, ni bil iz Levijevega rodu, čeprav iz rodu Davidovega.

Socialno stanje v Izraelu – mislim, da ni mogoče govoriti o socialnem uboštvu pri Jezusu. Jezus je bil ubog, hotel ostati ubog med ubogimi – najobičajnejše stanje. Doslej delil usodo množice, ki se rodi, dela, da živi, ustanavlja družino in umira. Množica v vsej svoji absolutni enostavnosti: brez nalog, njihovo ime je neznano, kratko malo: so ljudje. Jezus pokaže dostojanstvo



človeka. Marija le mati otroka. Tu je velika skrivnost Nazareta. Spoštovanje pred tistimi, ki nimajo ničesar, so brez imena. Verovati, da so poklicani k popolnosti – lahko so popolni kot Jezus iz Nazareta.

Jezusov odnos do bogastva in revščine

- a) Suverena neodvisnost od stvari (nima nič, toda ne odkloni, kar mu ponudijo) – nima, kamor bi glavo položil. Smisel: Jezus pripada vsemu. Ni doma na svetu. Obiskoval bo bogate in uboge (ve, kaj je v srcu človeka).

V tem je svoboda apostola. Isto svetuje učencem, ne jemljite ničesar s seboj.

Nauk, najvažnejši, v govoru na gori. Blagor ubogim na duhu (vsi blagri tvorijo eno celoto). Nihče ne more razložiti, kdor živi te blagore, ta okusi! Gorje vam, bogatinom, kajti našli ste svojo tolažbo ... Bogastvo = navezanost. Nihče ne more služiti Bogu in mamonu ...

Lažje priti velblodu ...

Na drugi strani Jezus obiskoval bogate (Zaheja) in revne (vdova). Ubogim se omogoča blagovest – (upanje v srečo) apostola, naj ubogi razumejo (del množice).

- 2) Svetniki. Frančišek, veselo uboštvo, gre preko uboštva, več kot nenavezanost. Povišanje, biti enak Križanemu. Ne v potrebi po ljubezni in dokazilih svoje ljubezni. Stigme, posledica velike ljubezni, ...

Charles de Foucauld: v Nazaretu prepoln veselja (otroci za njim kamenje), ker je preziran, majhen. Za nas – priča evangeljskega uboštva.

- 3) Cerkev – nenavezanost (krepost uboštva), ne more biti revna, če je ne spremlja minimum uboštva. Zaobljuba uboštvu (ugasiti



v srcu nagon po lastnini); potrebe Cerkev, Jezus v položaju preroka (živel od darov), Pavel.

5.4 Ubogi z Jezusom iz Nazateta (nadaljevanje)

Jezus ubog – Cerkev ni uboga.

Svet vprašuje Cerkev, velika ura Cerkev, vsi več ali manj od nje pričakujejo nekaj.

Svet vprašuje Cerkev, pogosto svet ateizma.

- 1) Položaj v svetu, rojstvo sveta, ki dela, razvoj industrije, svet, ki je reven in ve, da je reven. Cerkev ovira napredka. Zdi se, da je vezana na kapitalizem, imperializem.

Kristjani, Cerkev naj bo še bolj uboga, bolj evangeljska, bolj preprosta.

Ustreči ljudem: uboštvo pri osebah, nepremičnine, institucije, sredstva apostolata. Resnično in pristno uboštvo. Poznali uboge! (Uboštvo dejavno in ljubezen do ubogih) Prepad med ubogimi in duhovniki, ne najdeš stika z delavskim svetom – na strani bogatih.

Avstrija, Nemčija, cerkveni davek. Madžarska!

Tovariš, -ica: gospod (šel je za gospoda).

- 2) Uboštvo Cerkev, njene nepremičnine »zidovi vtirajo svoj znak tistim, ki med njimi prebivajo« (Ch. de Foucauld).

Cerkev, naše hiše brez duše in duha. Potreba sredstev (marksistična revija, Cerkev ne more obstajati v socialističnem svetu). Cerkev mora pokazati, da ne zavisi od denarja (saj je že!) in da lahko obstane tudi tam, kjer ni kapitalizma.



250 (kan. pravo) Problem težek, župnik za 2 šoli, nič več smisla za pastoralno delo. 251

Nimam ne zlata, ne srebra, kar pa imam, to ti dam (Kristusa), svetu (na novomašnih vabilih).

3) Sredstva apostolata – Pavel jih skoraj ni poznal, mi jih poznamo 50 let nazaj. Delo, čas Nazareta, kako težko je ubožstvo Cerkve.

6 Z Jezusovo Materjo

Le Marija nam lahko pomaga vse milosti duhovnih vaj spremeniti v vsakdanje življenje.

Marija, Jezusova mati – njen prvi in glavni naziv. Ona je bila Jezusova Mati na zemlji, je Jezusova mati v nebesih. Začela je svojo »kariero« kot revna hčerka izraelskega ljudstva, njen vrhunec ob vnebovzetju, odslej ob svojem sinu. Neskončni kontrast, ki je Božji kontrast: »Pri Bogu ni nič nemogoče.«

Pred oznanjenjem je Marija vedela za Boga. Vse, kar je napisano v evangeliju, je resnično. Jezusova beseda: »Slavim te, Oče, da si to prikriš modrim ...« se nanaša tudi na Marijo. Vse, kar se je zgodilo od Nazareta, Betlehema, Egipta in še spet Nazareta, je bilo za Marijo razodetje, ki je počasi raslo k vedno večji jasnosti. Dvakrat je zapala evangelistu, da je »vse to« premišljevala v svojem srcu.

Navadno mislimo, da je Jezusova bližina olajšala Mariji njeno vero. Nasprotno! Marija je vero potrebovala bolj kot apostoli, bolj kot Izraelci. Verovala je, a ni videla. Šele dvanajstletni Jezus začudi svoje starše. »Toda onadva nista razumela ...«

V Kani je nastopila sprememba v Marijinem obnašanju, pokaže se vendar že intimnost med Sinom in Materjo. Marija spodbudi Jezusa, da se pokaže kot Mesija, in odslej učenci verujejo vanj.

Marijina popolnost je v tem, da je popolna mati, preprosto: ona je Jezusova mati. Loči se od Sina, da ga ne bi motila v oznanjevanju, kajti Sin je ves v tem, »kar je Očetovega«. Le ona je učljiva (*docilis*), razumela je, kaj se mora zgoditi, in verovala je. Janez je veroval šele tedaj, ko je videl prazen grob. In pod križem je Marija popolnoma Njegova Mati.

In sedaj pride do razpleta skrivnosti Marijinega materinstva: Janez naj jo vzame k sebi, se pravi, Marija naj se približa apostolom, odslej je Marija Mati Cerkve. Njena vloga v krogu apostolov je ostala ista: Mati Jezusova, ki več ve o Njem, prinaša več luči o Učitelju, Odrešeniku in Božjem Sinu. Je živ spomin nanj, ki so ga apostoli poznali. Po binkoštih, kjer je sredi apostolov, ostane Marija z učenci. Ko apostoli vidijo Marijo, vidijo Jezusa, Marija jim je tako živi evangelij.

Po vnebovzetju je Marija pri svojem Sinu. Skrivnost vnebovzetje je Jezusova želja, da hoče imeti On vedno Mater.

Kaj pomeni in kaj je Marija za nas? ... kar je bila Jezusu. V tem je tudi naša pobožnost do Marije.

Marija ni nikoli zapustila Jezusa, naj mi pomaga, da rastem kot ona v veri, da, v gledanju, v živem kontaktu z Njim, ki ga moram kot duhovnik oznaniti ljudem.

Marijino mesto v Jezusovem življenju – Marijino mesto v mojem duhovniškem življenju.

»Kraljica duhovnikov« – zato, ker je bila pred tem kraljica apostolov. Hočem razumeti to zvezo: od apostolov k duhovnikom. Vsi duhovniki, skoraj brez izjeme, so rastli prav ob Mariji v svojem duhovništvu. Zakaj ne bi jaz? Ali sem izjema? Ali res hočem tvegati, da bi bil izjema?

Poglobimo torej svojo pobožnost do Marije, naj nam v tem pomagajo prav binkoštni dnevi, dnevi Svetega Duha. Ali ni bila Marija »*gratia plena*«?



Sklep

Mnogo govoril, malo povedal

Jezus iz Nazareta – srečanja z njim v teh 6 dneh – stvarnost, naše duhovno življenje. Nič se ni spremenilo – lepo je biti z Jezusom, ti vtisi z nami. Ne vem, kako je deloval Sv. Duh v nas, vendar ...

Srečen duhovnik (novomašno vodilo?): spomniti se vseh, ki so molili. Odgovornost – Bog in ljudje pričakujejo. Jezus – učitelj nemogočega. Optimizem.

Srečen sem, ker sem duhovnik.



Sklep

Dvakratni doktor znanosti, teolog in filolog, duhovnik in človek širokega srca in duha, profesor Jože Rajhman je v drugi polovici 20. stoletja s svojim delom pustil neizbrisen pečat v slovenskem duhovnem in kulturnem okolju. S svojim življenjem je nenehno pričeval, čeprav se je v odločilnih obdobjih znašel tudi na nepravni strani in bil odkrito ali tudi manj opazno preganjan ali zavračan. Kljub temu je ohranjal svojo vero v Presežno in v človeka ter ostajal zvest Cerkvii in slovenstvu, kar mu je bilo položeno v zibel. Verjel je v tisto dobro v človeku, narodu in v Cerkvii, kar zmore premagati še tako velike ovire, in s svojo duhovno širino je to svojo vero nevsiljivo posredoval drugim. V človeku je iskal tisto božje, kar ga dela človeka, in v Bogu je našel tisto človeško, kar omogoča osmišljevati Boga.

Njegov bogati opus, ki obsega okoli 480 bibliografskih enot s področja pastoralne teologije, duhovne teologije, teološke antropologije, ekleziologije in ekumenizma, ga uvršča med pomembne slovenske pokoncilske teologe. Slovenski protestantizem ostaja prevladujoča tema njegovih raziskav, na to temo so izšla monografska dela, med katerimi so najpomembnejše korespondence Primoža Trubarja in slovenskih protestantov, ki so izšle pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti. Njegovo duhovno izročilo je v knjižici *Božje okolje v človeku*, ki izpričuje globokega duhovnega misleca in hkrati človeka najširših filoloških in duhovnih obzorij.

Kratice

ARS	Arhiv Republike Slovenije
BKJ	Biskupska konferenca Jugoslavije
FLRJ	Federativna ljudska republika Jugoslavija
KPJ	Komunistična partija Jugoslavije
KZ	Kazenski zakonik
LRS	Ljudska republika Slovenija
MNO MB	Muzej narodne osvoboditve Maribor
NŠAM	Nadškofijski arhiv Maribor
SHS	(Kraljevina) Srbov, Hrvatov in Slovencev
SŠM	Slovenski šolski muzej
ZD-RJ	Zapuščine duhovnikov – Rajhman, Jože
ZKP	Zakon o kazenskem postopku



Reference

Arhivski viri

- Arhiv Republike Slovenije**, 231 - Ministrstvo za prosveto, personalne mape učiteljev, škatla 37 (Josip Reichman, št. 3174).
- Nadškofijski arhiv Maribor**, Krstna knjiga Sromlje 1924.
- , Zapuščine duhovnikov. Rajhman, Jože. Sig. 2086, škatla 1.

- , Zapuščine duhovnikov. Rajhman, Jože. Sig. 2086, škatla 4.
- , Zapuščine duhovnikov. Rajhman, Jože. Sig. 2086, škatla 6.
- Slovenski šolski muzej**, OŠ Sromlje. Zgodovina OŠ v Sromljah.
- , OŠ Sromlje. Šolska popisnica iz leta 1923.

Druge reference

- Gieser-Pečar, Tamara**. 2005. *Cerkev na za-tožni klopi*. Ljubljana: Družina.
- Krajnc-Vrečko, Fanika**. 1998. Jože Rajhman 1924-1998: in memoriam. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 69, Nova vrsta 34/2: 201-204.
- . 2002. *Govorica kot pot v duhovni svet Jožeta Rajhmana*. Magistrsko delo. Ljubljana: Teološka fakulteta UL.
- . 2008a. V znamenju obletnic Trubar - Rajhman. *Znamenje* 3-4:3-13.
- . 2008b. *Bog in človek v teološki misli Jožeta Rajhmana: ovrednotenje avtorjevega prispevka slovenski teološki antropologiji*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2009. Podoba strpnosti med krščanskimi cerkvami: trubarolog Jože Rajhman in slovenski protestantizem. V: *Na poti strpnosti: monoteistične religije in verska svoboda*, 5-22. Maribor: Pokrajinski muzej.
- . 2010a. Rajhmanova antropologija kot iskanje božjega okolja v človeku. *Bogoslovni vestnik* 70/2: 195-206.
- . 2010b. *Človek v božjem okolju: teološka misel Jožeta Rajhmana v luči teološke antropologije*. Znanstvena knjižnica 22. Ljubljana: Teološka fakulteta UL.
- . 2019. Jože Rajhman (1924-1998), duhovni in pastoralni teolog, literarni zgodovinar trubarolog. *Edinost in dialog* 74/1: 111-136.
- Merkač, Janko, in Alex Schuster**. 2018. *Srce trepeče od hrepenenja, v šumni vrtinec sili življenja: ob stoletnici smrti Franca Reichmanna*. Rožek: Tilia.
- Prežihov Voranc**. 1945. *Od Kotelj do Belih vod: Če Zila noj Drava nazaj potačo*. Ljubljana: DZS.
- Rajhman, Jože**. 1979. Kateheza drugače. *Znamenje* 9: 156-158.
- . 1996. *Božje okolje v človeku*. Ljubljana: Družina.
- . 2008. *Teologija Primoža Trubarja*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Znanstvena knjižnica 16. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Roš, Fran**. 1967. *Slovenski izgnanci v Srbiji 1941-1945*. Maribor: Obzorja.
- . 1975. Prva izjava nacističnega vrha o izgonu Slovencev: Nacisti na slovenskih tleh. *Borec* 27: 411-415.
- Stalež šolstva in učiteljstva v Sloveniji**. 1923. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.
- Stalež šolstva in učiteljstva ter kulturnih in prosvetnih ustanov v Dravski banovini**. 1934. Ljubljana: Banovinska zaloga šolskih knjig in učil.
- Voillaume, René**. 1969. *Retraite au Vatican avec sa sainte Paul VI*. Paris: Fayard.
- Zveza društev general Maister** [s. a.]. Seznam Maistrovih borcev. <https://www.zvezadgm.si/seznam-borcev/> (pridobljeno 17. 3. 2025).





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 dojemanje 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 dojemanje 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 dojemanje 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 nezaželeno bitje«. Ojdip je žrtev usode. »Tragedijo usode« rešijo bogovi, ki ga na koncu rehabilitirajo. »A odgovora na vprašanje: Čemu nezasluženo 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 »tej 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 prenove »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 obnebu 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 peklju, 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 Cerкви. 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 Cerкви, 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 obnebjū 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 Cerкви. *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.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 14. 3. 2025; Sprejeto Accepted: 22. 3. 2025
UDK UDC: 27-46:929Rajhman J.
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Skafar
© 2025 Škafar CC BY 4.0

Vinko Škafar

Rajhmanova vizija pastoralne teologije in duhovnikovo mesto v pokoncilski pastoralni

Rajhman's Vision of Pastoral Theology and the Priest's Place in Post-Conciliar Pastoral Care

Izleček: Jože Rajhman (1924–1998) je kot profesor pastoralne teologije (docent 1975, izredni profesor 1979, po upokojitvi še predaval do 1993/94) na mariborski enoti Teološke fakultete v Ljubljani prvi predstavil mariborski rokopisni (litografski) slovenski učbenik *Pastirna* (1873) Lovra Vogrina, ki je doktoriral v Gradcu. Rajhmanov škof Maksimilijan Držečnik iz Maribora je na drugem vatikanskem cerkvenem zboru predlagal in uspel, da je koncil v Odluku o pastirski službi škofov priporočil na teoloških fakultetah predmet pastoralne sociologije. Čeprav Jože Rajhman učbenika pastoralne teologije ni napisal, je s svojimi razpravami in članki pastoralne teologije nakazal sodobno pokoncilsko vizijo pastoralne in duhovnikovo mesto v pokoncilski pastoralni. V svojih razpravah je ob uporabi koncilskih dokumentov večše uporabljal tuje in domače pastoralne teologe in pastoralne sociologe.

Izjemno močno poudarja, da se morajo Cerkev, posledično pa tudi pastoralna teologija in pastorala ukvarjati z malimi skupinami, saj bo tako v današnjem globaliziranem svetu najlažje ustvarjeno pristno krščansko občestvo, ki postane »odrešenjsko občestvo«. V tem odrešenjskem občestvu bo duhovnik njen služabnik, vsi člani občestva pa bodo v moči krstnega duhovništva izvrševali svoje poslanstvo.

Rajhmanove razprave in članki o viziji pastoralne teologije so še vedno izziv, saj imajo številni njegovi poudarki še danes pastoralno vrednost, ker izhajajo iz teologije drugega vatikanskega cerkvenega zbora in iz krščanske ter svetopisemske antropologije.

Ključne besede: Lovro Vogrin, Maksimilijan Držečnik, pastoralna teologija, duhovnikovo mesto v pastoralni, male skupine, laiki subjekti pastoralne

Abstract: Jože Rajhman (1924–1998), a professor of pastoral theology (assistant professor 1975, associate professor 1979, after his retirement he continued lecturing until 1993/94), was the first to present at the Maribor unit of the Faculty of Theology in Ljubljana the manuscript (lithographic) Slovenian textbook *Pastirna* (1873) by Lovro Vogrin, who had received his doctorate in Graz. At the Second Vatican Council, Bishop Maximilijan Držečnik of Maribor proposed and succeeded in getting the Council to recommend the subject of pastoral sociology at theological faculties in the Decree on the Pastoral Ministry of Bishops. Although he did not write a textbook on pastoral theology, Jože Rajhman, through his treatises and articles on pastoral theology, pointed to the contemporary post-Conciliar vision of pastoral

care and the priest's place in post-Conciliar pastoral care. In his discussions, he made skilful use of pastoral theologians and pastoral sociologists, both foreign and domestic, in the use of conciliar documents.

He stresses very strongly that the Church, and consequently pastoral theology and pastoral ministry, must deal with small groups, because this is the way to create authentic Christian communion in today's globalised world, which becomes a "redemptive communion". In this redemptive communion, the priest will be its servant, and all the members of the communion will exercise their mission in the power of the baptismal priesthood.

Rajhman's discussions and articles on the vision of pastoral theology are still challenging, as many of his points still have pastoral value today because they are rooted in the theology of the Second Vatican Council and in Christian and biblical anthropology.

Keywords: *Lovro Vogrin, Maximilian Držečnik, pastoral theology, the priest's place in pastoral care, small groups, lay pastoral subjects*

Uvod

Jože Rajhman leta 1968, po prenosu bogoslovnega semenišča in teološkega študija mariborskih študentov teologije iz Ljubljane v Maribor, ni postal samo spiritual bogoslovcev v mariborskem semenišču (1968–1981), ampak tudi predavatelj in profesor na mariborskem oddelku Teološke fakultete v Ljubljani. Najprej je predaval duhovno in pozneje tudi pastoralno teologijo, ki je šele leta 1774 postala obvezna samostojna teološka disciplina na teoloških fakultetah in visokih teoloških šolah. Rajhman je postal docent pastoralne teologije leta 1975, izredni profesor leta 1979; četudi je bil uradno upokojen leta 1987, je v akademskem letu 1993/94 še predaval del pastoralne teologije (Škafar 1999b, 109–117; 1999a, 112–113).

Podobno kot v duhovni teologiji je Rajhman tudi v pastoralni teologiji raziskoval zgodovinske vire in tako opozoril na ohranjeni prvi rokopisni učbenik pastoralne teologije na mariborskem teološkem učilišču v 19. stoletju. Zato bomo z njim začeli, saj je »*historia vitae magistra*«. Kot drugo posebnost v mariborski škofiji bomo mimogrede omenili tudi koncilski predlog mariborskega škofa Maksimilijana Držečnika (leta 1964), da bi zaradi družbenih sprememb morali na teoloških učiliščih in fakultetah uvesti tudi pastoralno sociologijo. Držečnikov predlog je bil sprejet v koncilskem *Dekretu o pastirski službi škofov v Cerkvi*. Predvsem bomo predstavili Rajhmanovo vizijo pastoralne teologije in duhovnikovo mesto v pokoncilski pastoralni.



1 Mariborska *Pastirna* iz leta 1873

Leta 1980 je Jože Rajhman z daljšo razpravo predstavil prvi mariborski rokopisni (litografski) slovenski učbenik *Pastirna* Lovra Vogrina (Rajhman 1980b, 205–211; Škafar 1991, 195–245), ki so ga kot visokošolski učbenik uporabljali na mariborskem bogoslovnem učilišču v letih 1873–1885. Rad bi opozoril na to edinstvenost, saj morda brez Rajhmana, ljubitelja starih slovenskih, tudi štajerskih rokopisov, *Pastirna* še sploh ne bi bila predstavljena.

Vogrinova *Pastirna* je dragocen prispevek, čeprav samo litografirana, za razumevanje »verskega in cerkvenega življenja med našim narodom« v mariborski škofiji in tako dopolnjuje zelo izčrpno razpravo Marjana Smolika *Liturgika in pastoralka pri Slovencih* (Smolik 1980, 3–25), ko dodaja k zgodovinskemu pregledu tovrstne slovenske prakse še del štajerske pastoralno teološke misli in prakse. Še vedno seveda manjka celovški in graški del tega zgodovinskega prereza pred Vogrinom v Gradcu ter pred Slomškom v Celovcu in po njem.

2 Koncilski prispevek škofa Maksimilijana Držečnika v *Odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi*

Omenimo, da je lavantinska (mariborska) škofija, katere duhovnik je bil Rajhman od leta 1950, že pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom, od leta 1957, pripravila več predavanj pastoralno sociološke vsebine za pastoralne konference duhovnikov. Mariborski škof Maksimiljan Držečnik je o pastoralni sociologiji zapisal: »Leta 1958 je bila s posebno uredbo ustanovljena škofijska statistična služba; leta 1959 pa smo ustanovili Svèt za pastoralno sociologijo, ki je takoj začel sistematično preučevati družbeno življenje in versko prakso v dekanijah. Leta 1964, meseca avgusta, je isti Svèt – pastoralno sociološki – priredil tečaj pri Sv. Trojici v Slovenskih goricah. Nanj so bile povabljene tudi druge škofije, obe slovenski in hrvaške, da pošljejo svoje odposlance. Tudi jaz sem se tečaja udeležil.« (Držečnik 1968, 179)



Maksimilijan Držečnik je 18. 9. 1964 na drugem vatikanskem cerkvenem zboru spregovoril o pastoralni sociologiji v razpravi o pastirski službi škofov v Cerкви.

V govoru sem naglasil nezadostnost liturgične obnove, ki jo je cerkveni zbor poudaril in uzakonil z liturgično konstitucijo. Z liturgično obnovo bomo dosegli le tiste kristjane, ki obiskujejo cerkev, ne pa tistih, ki so se odtujili verskemu življenju. Da se približamo njim, moramo iskati novih potov v pastoralni. Pri tem nam bodo v veliko korist sociološke raziskave in pastoralna sociologija, ki skuša sociološke izsledke izkoristiti za pastoralno delo. [...] Kakor je Cerkev v preteklosti iskala pomoč pri naravoslovnih vedah, da bi zavračala razne zmote, tako so ji danes potrebne sociološke vede, zlasti verska in pastoralna sociologija, da morejo dušni pastirji pravilno spoznati in presojeti družbene razmere, v katerih naj vršijo svoje duhovno poslanstvo. Zato sem predlagal, da se navedenemu odstavku doda priporočilo socioloških raziskav in študij pastoralne sociologije na teoloških fakultetah in v bogoslovnih semeniščih ter ustanovitev pastoralno socioloških svetov pri škofijskih ordinariatih. Na ta predlog je bil [v *Odloku o pastirski službi škofov v Cerкви*, op. V. Š.] dostavljen sledeči stavek: »Sociološka in verstvena raziskovanja, ki jih izvršujejo ustanove pastoralne sociologije, zelo pripomorejo k uspešnosti in učinkovitosti tega dela in jih zato nujno priporočamo.« (Š, 17) (1968, 179–180)

Rajhman je upošteval pastoralno teologijo v luči koncila, v kontekstu miselnosti takratne mariborske škofije pa tudi takratna sociološka in verstvena raziskovanja.

3 Rajhmanova vizija pastorale

Rajhman, ki je poznal zgodovino pastoralne teologije – ki je sicer novejša teološka veda, saj je bila uvedena na teološke fakultete in visoke teološke šole šele leta 1774 – je dobro vedel, da je drugi vatikanski cerkveni zbor dajal poudarek predvsem pastoralni, in ne toliko kot prejšnji koncili cerkvenim resnicam. Poznal je tudi prispevek mariborskega škofa Držečnika na drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Tako je v svojem predavanju



na Tomaževi proslavi 30. 1. 1975 predstavil svoj takratni pogled na pastoralno in posledično na pastoralno teologijo. Predavanju je dal naslov *Vizija neke pastorale* (Rajhman 1975b, 156–164). Svojo vizijo opisuje v luči dokumentov drugega vatikanskega cerkvenega zbora, predvsem obeh konstitucij o Cerkvi, dogmatične *Luč narodov*, C, in pastoralne konstitucije *Veselje in upanje*, CS. V svojem razmišljanju se večkrat sklicuje na takrat znane tuje (K. Rahner, E. Schillebeeckx, F. Klostermann, L. Roos, V. Hösliger, J. Goldbrunner, G. Hasenhüttel, J. Scharfenberg, D. von Oppen, R. Riess in T. Ivancić) ter domače teologe (Perko [1970, 96–110], Lešnik [1970, 111–118]) in pri tem omenja tudi slovenskega pastoralnega sociologa Jožeta Krošla z navajanjem odlične razprave *Sociološko preučevanje v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora* (Krošl 1969, 359–376), čeprav se je Krošl seveda dobro zavedal, da »sociologija ne bo rešila vere« (1968, 160–185). Krošl je pozneje izdal tudi knjigo *Uvod v pastoralno sociologijo* (1973) in tako prispeval svoj delež pri prenovi pastoralne teologije. Rajhman je vedel, da so v viziji pastoralne teologije potrebne antropološke discipline, kar pomeni, da gre pri njem za vizijo pastorale, ki upošteva meddisciplinarnost.

V svojem izhodišču glede vizije neke pastorale izhaja iz Pavlovih besed: »In ne ravajte se po tem svetu« (Rim 12,2) in iz Kristusovih besed: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil.« (Jn 3,16) V luči tega poudarja, da »Bog nikakor noče iztrgati kristjana iz tega sveta, nasprotno, Bog hoče, da je kristjan v svetu, kar pomeni, da mora biti kristjan v svetu, ki ni zrastel po njegovih željah in načrtih, temveč se je razvijal mimo njega in kljub njemu. Za kristjana je torej nujno, če hoče v svetu izpolniti svojo nalogo, da sprejme svet takšen, kakršen je, z vsemi možnostmi in danostmi. To se pravi, da mora sprejeti današnji svet v njegovem sekularizacijskem procesu. Še več, videti mora v tem svetu danes izziv Boga.« (Rajhman 1975b, 156)

Zanimivo, da se Rajhman sklicuje na Tomaža Akvinskega, ki je pisal o novem stilu redovništva v 13. stoletju, ko so novi redovi opustili velike meniške opatije in se dali na razpolago na križiščih življenja in na obrobju. Opustili so župnijske, opatijske in škofijske meje in začeli novi stil popotne pastorale.



»Red pridigarjev« (dominikanci) – sledilci sv. Dominika in manjši bratje sv. Frančiška Asiškega se po svojih pravilih niso več odločali za stalnost istega kraja prebivanja (*»Stabilitas loci«*), temveč je postalo normalno, da se zaradi potrebe začeli seliti iz enega samostana v drugega ali tudi v drugo redovno provinco pa tudi v misijonske dežele. V luči teh takratnih novosti Rajhman razmišlja o novi podobi župnije danes,

ki ne bi imela več predvsem teritorialne podobe, temveč bi lahko združevala ob teritorialnem še druge elemente, ki bi jo oblikovali v smeri večje samostojnosti in s tem tudi večje odgovornosti. Ako hočemo razumeti današnjega človeka in mu priskočiti na pomoč v njegovi verski stiski, je pač nujno, da najprej najmanjša delna cerkev po koncilu spremeni svojo podobo. Toda ali ni potrebno seči še dalje? Ustvariti znotraj te najmanjše pokoncilске skupnosti nova še manjša žarišča? Ali ne govori pastoralna sociologija o skupinah in jih značilno imenuje »male skupine«? Pojav malih skupin ni več le teoretično vprašanje, temveč je že preraslo, če je sploh bilo v začetku najprej samo teorija, v življenje. (1975b, 157)

Po tem bolj teoretičnem in splošnem razmišljanju o malih skupinah postane pozneje konkretnější in ugotavlja:

V našem prostoru se soočamo z zelo naglo urbanizacijo, ki povzroča, da mestne župnije rastejo mnogo hitreje, kot je mogoče ustvarjati nova središča, kot je mogoče pomnožiti število duhovnikov v velikih mestih. Problem, s katerim se pri nas soočamo vedno bolj, pa ni le naš, temveč ga poznajo po skoraj vsem krščanskem svetu. Hkrati s tem, ko narašča število vernikov v mestnih župnijah, raste tudi njihova anonimnost. Tudi ta pojav ni lasten le slovenski Cerkvi, temveč o njem razmišljajo tudi v vesoljni Cerkvi. Predvsem se s tem ukvarjajo v Ameriki, od tam pa prehaja spoznanje, da obstaja problem anonimnosti tudi v evropskem krščanskem prostoru. (157–158)

Po tej ugotovitvi Rajhman poudari, da se mora (takratna) pastoralna teologija ukvarjati z obema problemoma, problemom malih skupin in ustvarjanjem prostora, v katerem bo mogel posameznik premagati svojo anonimnost in se vključiti v »apostolsko« dejavnost Cerkve. Tako



svoje predavanje razdeli na dva dela: 1. osvetlitev problema malih občestev in 2. možnost za prostor, v katerem bo mogel posameznik premagati svojo anonimnost in se vključiti v »apostolatsko«¹ dejavnost Cerkve. K tema dvema točkama bomo dodali še tretjo točko s pomočjo članka *V znamenju občestva*, ki ga je objavil pet let pozneje in v katerem že napravi refleksijo o desetletni prehojeni poti malih skupin (Rajhman 1980a, 392–398).

3.1 Osvetlitev problema malih občestev

Pri osvetlitvi problema malih občestev si Rajhman zanimivo pomaga ob tujih avtorjih, predvsem nemških, tudi z domačima avtorjema Rafkom Lešnikom² in Francem Perkom. »Cerkev dandanes sebe razumeva iz baze (iz božjega ljudstva), a vendar kot hierarhično občestvo, tako mora ravno iz baze, tj. mentalitete duhovnikov in ljudstva, rasti v Cerkvi nov način, nova oblika institucionalnosti.« (Lešnik 1970, 117) To je mogoče le v pokoncilski Cerkvi, v kateri je zmagala zavest, ki sebe razume kot »odrešenjsko občestvo« (Perko 1970, 106). V pokoncilski Cerkvi je »zmagala zavest, da je Cerkev odrešenjsko občestvo božjega ljudstva kot celota, celotna Cerkev je hkrati objekt in subjekt odrešenjskega dogajanja« (107). Rajhman ob razmišljanjih Lešnika in Perka zelo pogumno doda: »Takšna miselnost se mora najprej izraziti v malem občestvu, v bazi. Če je Cerkev rasla 'iz baze' v svojih začetkih, mora rasti tudi danes. Zato naj bi vodstvo vedno prisluhnilo dogajanju 'v bazi' in tako tudi moglo uspešno razbrati delovanje Svetega Duha.« (Rajhman 1975b, 158) Za Rajhmana je prav »občestvo«, tj. vse Božje ljudstvo, laiki in kleriki, odgovorno za prihodnost Cerkve. Vloga občestva je že po svoji naravi taka, da mora biti vsa vključena v »apostolatsko« poslanstvo Cerkve. Poslanstvo krščanskih laikov izhaja iz krstnega in birmanskega maziljenja in posledično iz krstnega duhovništva.

Po tej trditvi pa Rajhman omenja troje dejstev, ki naj bi bila že pred petdesetimi leti vsem znana. 1. Pojmu »hribovska župnija« smo se odpovedali. 2. Struktura mestne župnije se je začela spreminjati tedaj, ko smo iznašli

1 Slovar slovenskega knjižnega jezika sicer nima pridevnika »apostolatski«, ima pa glagol »apostolovati«, kar razloži kot »širiti krščanstvo«. Nato konkretno piše: »Ciril in Metod sta apostolovala med Slovani.« (SSKJ, s. v. »apostolovati«)

2 Rafko Lešnik, četudi ni bil visokošolski učitelj, je bil zelo nadarjen in mimogrede tudi Rajhmanov sorodnik.



»week-end«. Župnija je rasla, prihajali so novi ljudje, ki niso z njo zrasli. Kristjan je postal v njej samo številka. Kljub iskanju novih »prijemov« se ni veliko spremenilo, ker so novi prijemi bili znotraj okvirja tradicionalne podobe in zato niso uspeli. Glede tretjega dejstva je Rajhman zelo kritičen in piše: »Doslej še ni nihče storil koraka, ki bi bil 'umirajočo strukturo' župnijo odpravil in jo nadomestil z ustrežnejšo. Ne da ni bilo nikogar, ki bi bil pomagal osnovni celici Cerkvi, ki jo razjeda raku podobna bolezen, ki pomeni počasno umiranje, temveč o tem tudi še nikjer resno ne razpravljajo, čeprav vsi enako opozarjajo, da upada cerkvenost tudi na račun neustreznih temeljnih struktur Cerkve.« (159)

Ob razmišljanju o ureditvi novih razmerij v slovenskih škofijah Rajhman omenja novo pojmovanje dekanove službe, čeprav ne bi smeli zanemariti vprašanja temeljne celice krajevne Cerkve, župnije, ki kaže vedno bolj obrise občestva. »Predvsem pa bi morali čim prej uvideti, da je nujnost napraviti iz župnije občestvo.« (159)

Za Rajhmanom še enkrat ponovimo, da je cilj župnije, da se vse bolj preoblikuje v odrešensko občestvo, četudi bo ohranila naravo cerkvenopravne enote. V župnijski cerkvenopravni enoti naj bi Cerkev znova postala prvotno mesto odrešenskega dogajanja.

3.2 Občestvo naj bi pomagalo prej »anonimnemu« posamezniku k vključitvi v apostolatsko³ dejavnost Cerkve

Rajhman je prepričan, da se bomo v Cerkvi prihodnosti morali srečati ne le z občestvom kot občestvom, temveč se bo moral tudi posameznik srečevati s posameznikom. »K temu nas nagiba osebna narava občestva, ki je nastala iz potrebe po osebostnem srečanju človeka s človekom. Na drugi strani pa spet moramo poudariti človekovo individualno bistvo.« (Rajhman 1975b, 162)

Zato Rajhman upravičeno trdi, da ne moremo sprejeti stavka: »Ne delo posameznika za posameznika, temveč občestva za občestvo. Morda bi pravilneje izrazili ves kompleksni problem, če bi postavili formulo: posameznik

3 Izraz »apostolatska dejavnost« uporablja Rajhman (1975b, 158).



za posameznika, občestvo za občestvo, toda hkrati posameznik za občestvo, občestvo za posameznika.« (162)⁴

Isto trditev Rajhman še osvetli, ko zapiše: »Obenem bi povedali, da je tudi občestvo, ki je živ organizem, potrebno za posameznika in končno tudi zaradi občestva, v katerega se posameznik vključuje ne kot številka, temveč kot njen ud. Po njem se namreč posameznik rešuje, z njim pa se rešuje tudi občestvo.« (162)

Medosebni stiki naj bi pomagali utrditi vero prek človeškega ime-
novalca. Vendar ti stiki ne pomenijo že tudi dopolnitve oznanila,
temveč v najboljšem primeru njegov začetek. Pogovor in oznanilo
sta namreč dva pojmovno različna svetova. Pogovor je »preludij« oz-
nanila, prvo vprašanje naj se razčisti že v pogovoru; takó bo mogel
človek prisluhnuti oznanilu in ga tudi razumel ... Pastoralna prve
Cerkve se vrača v znamenju personalizma, ki razume množičnost
kot odnos do posameznika. (163)

Rajhman končuje svojo vizijo pastoralne teologije dokaj optimistično,
ko zapiše:

Odpreti se svetu, v katerem živimo, se pravi v naši situaciji, da pris-
luhnemo njegovemu vsakodnevnemu utripu in se mu znamo
odzivati na svoji krščanski ravni, to pa spet pomeni sprejemati
z dobrohotnostjo, še več, z božjo uvidevnostjo vse, kar nam čas
prinaša. Takšno gledanje na svet pa je končno identično z božjim
gledanjem. [...] Vizija neke pastoralne je končno vizija neke duhov-
nosti, ki nam jo ponuja pokoncilsko resničnost. (163)

S to trditvijo ostaja Rajhman na ravni teologije, ki je primerna pri uresni-
čevanju pastoralne vizije drugega vatikanskega cerkvenega zbora, seve-
da z upoštevanjem svetopisemske antropologije v sedanjí situaciji in v
razvoju antropoloških ved v današnji družbi, v kateri prihaja do številnih
sprememb, ki ostajajo izziv za vsako novo generacijo.

4 Prim. tudi Franc Perko, »Nekaj misli o teoloških osnovah nove pastoralne«, *Cerkev v sedanjem svetu* 8 (1974): 112; Tomislav Ivančić, »Euharistija i župna zajednica«, v: *Ekumenski zbornik v edinosti* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 1974), 110.



Iz Rajhmanove vizije pastoralne teologije izhaja duhovnikov služabniški odnos do občestva in duhovnikovo mesto v pastoralni.

4 Duhovnik, služabnik občestva, in duhovnikovo mesto v sodobni pastoralni

Rajhman kot duhovni voditelj mariborskih bogoslovcev in predavatelj duhovne teologije se je poglobljal v sodobno duhovniško službo na splošno in posledično v njegovo mesto v sodobni pastoralni. Zato je večkrat pisal tudi o viziji nove podobe pokoncilskega duhovnika. Razmišljal je tudi o problemu duhovniških poklicev v pokoncilskem obdobju, kar pa omenimo samo mimogrede (Rajhman 1976a, 355–364). Razne razprave o duhovniških poklicih nakazujejo, da je Rajhman predvsem računal z vključitvijo laikov v oznanjevanje.

4.1 Duhovnik služabnik občestva

Rajhman je leta 1970 v pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu* predstavil knjižico priznanega hrvaškega teologa Tomislava Šagi-Bunića,⁵ ki ima naslov *Svečenik kome da služi*, kar, četudi ni napisanega vprašaja, pomeni vprašanje (Rajhman 1970, 91). Na to vprašanje sicer avtor odgovarja, vendar že v uvodu razčisti nejasnosti glede položaja duhovnika v Cerkvi, kar Rajhman še posebej poudarja.

Vse do koncila (1962–1965) se je mislilo, da mora duhovnik in predvsem on nositi odgovornost za božje kraljestvo, ne pa vsa skupnost vernikov, kot je bilo v Cerkvi prvih stoletij pa tudi še v Cerkvi srednjega veka, kjer posameznik (duhovnik, škof ali celo papež) ni imel tako odločilnega vpliva na vero in življenje verske skupnosti kot danes. Cerkev je hotela na koncilu poklicati k odgovornosti vse vernike, jih poklicati k sodelovanju, jih primorati, da delajo skupaj z duhovniki za božje kraljestvo. Seveda se to ne more spremeniti čez noč, potrebno bo daljše razdobje, da bodo laiki doumeli svojo

5 Tomislav Šagi-Bunić (1923–1999) je bil na vseh zasedanjih drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965) zasebni teolog zagrebškega nadškofa kardinala Franja Šeperja (1905–1981).



vlogo v Cerкви današnjega časa, kot so to vlogo poznali verniki prvih stoletij, pa se je v teku naslednjih stoletij zbrisala skoraj vsaka sled o neke vrste enakopravnosti laikov pri delu za božje kraljestvo. Ta zavest se v novejšem času vedno bolj prebuja, toda ne dovolj hitro, zato so mnogi škofje po vrnitvi s koncila skušali v svojih škofijah odloke koncila spremeniti v življenje na stari način, prek klera. Mnogi škofje pa so v svojih škofijah, ko so objavljali dekrete, želeli, da le ostane vse pri starem, in so našli somišljenike v starejšem kleru pa tudi med tradicionalno čutečimi verniki. Koncil je nakazal le smernice, postavil načela, ni jih pa konkretiziral. Zato so bila vrata odprta za tiste, ki so želeli znotraj koncilskih pobud zavirati in tako ostati na »starih pozicijah«. Tako je bila duhovnikom dana le vloga »transmisije«. Avtor trdi, da iniciativnost ni krepost, ki bi bila tudi po koncilu posebno cenjena krepost. Duhovnik naj bi tudi vnaprej ostal »tehnik«, čeprav ga njegova izobrazba nikakor ne usmerja v čisto uradniško prenašanje volje višjih, ampak kaže predvsem na *samoinicijativnost*, v iskanje poti, za kar ga koncil usposablja.

[...]

Na drugi strani pa verniki postajajo nezaupljivi, posebno starejši, ki so bili od nekdaj navajeni, da je duhovnik diktiral, verniki pa so poslušali in se ravnali po njegovih besedah. Po koncilu prav ti pričakujejo koncilsko obnovo od duhovnika, seveda v okviru dose-danjih pobožnosti, ki naj bi jih še potencirali. Znajdemo se tako v vzdušju »pobožnjaškega materializma«. Ki absorbira vse človekove zmožnosti za tisto pot, ki naj pelje na globoko, nasprotno pa ga zavaja k samoljubju, češ, »boljši kristjan si od drugih, saj se udeležuješ tolikih pobožnih vaj«. Mladi v Cerкви pa hočejo več, kot jim duhovnik lahko nudi. Ni mogoče seči dalje, kot to dopuščajo koncilske smernice. Mladi tega ne razumejo, radi bi prehiteli čas in jim tako duhovniki niso več blizu, mimo njih bi hoteli doseči uresničitev svojih idealov. (Rajhman 1970, 91)

Tako so duhovniki v škripcih. Dilema, ki je za duhovnika v današnjem svetu življenjsko pomembna, se glasi: »Koga je treba rešiti v krizi današnjega sveta, ali je treba ohraniti Cerkev z vsem njenim aparatom, ali je treba



ohraniti vso zgodovinsko slavo in moč kurije, ali pa je treba rešiti ljudi, ki so v nevarnosti, da zgubijo svojo eksistenco, rešiti ljudi, ki iščejo resnico.« (91)

Rajhman navaja Šagi-Bunićevo razmišljanje v luči koncilskega *Odloka o službi in življenju duhovnikov*, ki daje načelni odgovor. Odlok je predvsem opozoril na *službo* duhovnika, kar izhaja že iz samega naslova odloka. Predkoncilaska teologija je gledala v duhovniku kultnega služabnika, ki je naslednik starozaveznega duhovništva. Duhovnikovo primarno opravilo je daritev maše. Dobil je oblast s posvečenjem, je »drugi Kristus« (avtorju ni všeč ta izraz, ki je nastal v prejšnji dobi, ker ne ponazarja tega, kar je duhovnik v resnici), zadostuje samemu sebi, ne potrebuje za posvečenje svetá pomočnikov; tako je individualna dimenzija edina dimenzija duhovnika v predkoncilski teologiji, v Odloku pa je duhovnik usmerjen kristocentrično. Duhovnika gledamo v povezavi s Kristusom. Cerkev ima najprej skupno duhovništvo in šele nato posebno, »službeno« (ministerialno) duhovništvo, ki pa je v službi skupnemu duhovništvu. (91–92)

Duhovniki niso »nadkristjani, nadverniki«, temveč so živo orodje Kristusa, večnega in edinega velikega duhovnika. To specifično duhovništvo predpostavlja splošno duhovništvo, s posvečenjem se približuje in postaja podobno Kristusu Duhovniku, da more delovati v imenu in vlogi Kristusa Glave.

Zdi se, da se Rajhman zelo ujema s Šagi-Bunićem, ki poudarja, da je prva dolžnost duhovnika evangelizacija. »Ko duhovnik oznanjuje, se tudi sam hrani z božjo besedo, ki jo oznanjuje. Vedno bolj se bliža idealu Gospodovega učenca. Koncil poudarja vlogo oznanjevalca evangelija in jo postavlja na prvo mesto, kakor da bi hotel poudariti razliko do sedaj običajnega gledanja na duhovnika kot celebranta, ko hkrati podčrtuje sintezo evangelizacije in celebracije.« (92)

Duhovnikova eksistenca je teocentrična. Vertikala je povezana s horizontalo, »duhovnik služi Bogu, ko zbira ljudi, da bi z njim darovali Bogu« (92).

Duhovnik je eno z ljudstvom, ni član posebne kaste. Zbirati mora Božje ljudstvo v skupnost, ki je materinska, ta skupnost pa ni niti sociološka niti narodnostna, ampak specifična krščanska skupnost. Odlok še posebej



govori o evangelizaciji ubogih. »Duhovnik se naj posveti ubogim kakor Kristus, naj se ne naslanja na mogočnike in bogataše.« (92)

Po avtorjevem mnenju je odlok najslabše obdelal hierarhični odnos v Cerkvi, odnos škofa do duhovnika in duhovnika do škofa.⁶

Odnos duhovnika do škofa naj bi bil odnos ljubezni v pokorščini. Škofje morajo gledati v svojih duhovnikih »potrebne (nujne) sodelavce«. Škofje so glavni nosilci duhovniške funkcije v Cerkvi. Duhovniška funkcija v Cerkvi je pomočniška. Toda škofje morajo pri opravljanju svoje funkcije upoštevati pomočniško funkcijo »prezbiterja«. Pomočniška funkcija pa je tudi v dajanju nasvetov škofu (in škofom). Duhovniki so škofovi pomočniki ne samo v tem, da delajo z njim, ampak tudi da mislijo z njim, da z njim iščejo pota za rešitev pastoralnih problemov. Tudi oni so prejeli dar Svetega Duha. Odlok še posebej poudarja dialog med škofi in duhovniki. (92)

Rajhman je prepričan, da nas morajo ob vsem, kar je že znano, izvirne misli in logično razmišljanje o današnjem duhovniku, o njegovem odnosu do sveta in do Cerkve pripeljati do sklepa, »da nam odlok o duhovništvu daje možnosti uresničiti v današnjem svetu tisti pluralistični lik duhovništva, ki ga zahtevata Bog in čas« (92).

4.2 Duhovnikovo mesto v sodobni pastoralni

Šest let po Rajhmanovi predstavitvi knjige Tomislava Šagi-Buniča v reviji *Cerkev v sedanjem svetu* (1976) je prva številka *Bogoslovnega vestnika* prinesla tri prispevke, posvečene pastoralni teologiji: Štefan Steiner, *Narava pastoralne teologije* (Steiner 1976, 1–14), Rafko Valenčič, *Nova podoba krščanskega občestva* (Valenčič 1976, 15–34) in docent Jože Rajhman *Duhovnikovo mesto v sodobni pastoralni* (Rajhman 1976c, 34–46).

6 Spominjam se, ko je Šagi-Bunič govoril, da je prvi vatikanski koncil obdelal teologijo papeštva, drugi vatikanski koncil teologijo škofovstva in tretji vatikanski koncil – je upal – naj bi obdelal teologijo duhovništva, odnos škofa do duhovnika in duhovnika do škofa.



V tej razpravi je Rajhman nakazal, da so med tridentinsko in sedanjo pokoncilsko miselnostjo razlike, ki jih moramo upoštevati. Ni mogoče uporabljati meril tridentinske dobe za čas, ki nastaja pred našimi očmi. Drugi vatikanski koncil je uvidel potrebo po novih pastoralnih prijemih, ki bodo ustrezali našemu času. Predvsem je posvetil svojo pozornost oblikovanju nove duhovnikove podobe kot glavnega nosilca obnovljene pastoralne miselnosti. Rajhman obdela svojo razpravo s treh vidikov: 1. duhovnik v občestvu; 2. voditelj občestva in 3. duhovnikova duhovnost (Rajhman 1976c, 45).

4.2.1 Duhovnik v občestvu

Rajhman se je le bežno dotaknil celostne duhovnikove podobe, ker se je želel predvsem ustaviti ob duhovnikovem pastoralnem poslanstvu, in si je zastavil vprašanje, kje je njegovo mesto v pastoralni. Ker mu je občestvo v viziji pastore tako pomembno, je normalno, da je začel z ugotovitvijo, da je duhovnik zrasel v občestvu, da je vzet iz občestva. Bil je krščen in sprejet med vernike, vključen v Božje ljudstvo. Bil je birman in tako še tesneje povezan z občestvom. Njegov poklic za občestvo se je krepil v občestvu. Sklicuje se na *Odlok o službi in življenju duhovnikov*, ki pravi: »Duhovniki so vzeti izmed ljudi in postavljeni za ljudi v tem, kar se nanaša na Boga [...] zato občujejo z drugimi ljudmi kakor z brati. [...] Duhovniki nove zaveze so po svojem poklicu in posvečenju na neki način odbrani sredi božjega ljudstva, vendar ne ločeni, niti od ljudstva niti od posameznega človeka.« (D 3)

Na drugi strani pa spet ne smemo pozabiti, poudarja Rajhman, ko navaja *Odlok o laškem apostolatu*, da so »laiki deležni službe Kristusa duhovnika, preroka in kralja (ter) imajo v življenju in delovanju Cerkve svojo dejavno vlogo [...] V cerkvenih skupnostih je njih dejavnost tako nujna, da brez nje sam apostolat pastirjev večidel ne more imeti pravega uspeha.« (LA 10)

Duhovnik je v pokoncilski dobi izrazito »občestveno« naravnani (Rajhman 1976c, 37):

Nova podoba duhovnika nastaja v občestvu. Občestvo pokoncilске dobe je označeno kot občestvo, v katerem je vidna aktivna udeležba laikov v njegovem življenju. Zaradi tega pa je nujno, da duhovnik najprej uvidi in skladno z novimi spoznanji prizna vlogo



laika v delu občestva. Seveda mora zato spremeniti svoj način dela in svoj stil življenja. (1976c, 45)

4.2.2 Voditelj občestva

Naslednji vidik, ki ga Rajhman poudarja, je voditeljska služba v občestvu, saj duhovnik ni samo del občestva, ni samo njegova naloga, da se zlije z občestvom, temveč ima tudi funkcijo v občestvu. Ta je vidna in najbolj odgovorna med funkcijami, izražena je v vodstvu občestva (Rajhman 1976c, 39).

Voditeljsko službo duhovnika Rajhman povzame v povzetku in piše:

Kljub spremenjeni podobi občestva, v katerem nima več duhovnik nekdanje vloge edinega pastoralnega delavca, je vendar njegova vodstvena služba tista funkcija v občestvu, ki pripada nesporno njemu. Toda ta vodstvena vloga duhovnika se je spremenila. Že poudarjena vloga laika v občestvu zahteva nov način v vodstvu občestva. Kakor se mora duhovnik po načinu življenja prilagoditi novemu tipu občestva, tako mora tudi občestvo voditi po novem, večkrat še nenapisanem obrazcu. To seveda zahteva predvsem več pristnega človeškega odnosa tako duhovnika kot občestva. (1976c, 45)

4.2.3 Duhovnikova duhovnost

Tretji vidik, ki ga mora duhovnik v sodobni pastoralni upoštevati, je njegova duhovnost, ki jo mora oblikovati pastoralna dejavnost (C 41).

Kolikor bolj bo torej duhovnik v službi občestva, toliko bolj bo tudi rasel v duhovnosti, kar pa bo spet vplivalo na rast občestva. (Rajhman 1976c, 41)

Vsa spoznanja o duhovnikovi vlogi v občestvu narekujejo nova načela za duhovnikovo duhovnost. O tem govorijo koncilski in pokoncilski teksti. Duhovnik ne more vztrajati pri predkoncilskem liku duhovnika v novem pokoncilskem času. (45)

Rajhman svojo razpravo okrepi z nemškimi, avstrijskimi in »jugoslovan-skimi« raziskavami med laiki in tudi z razmišljanji številnih pastoralnih



teologov in drugih izvedencev v iskanju novega duhovnikovega mesta v občestvu (41–43).

Uspešnost duhovnikovega dela v pastoralni je odvisna od njegove sposobnosti, da se prilagodi svetu, ki se naglo spreminja, a se z njim spreminjajo tudi strukture občestva, v katerem bo duhovnik moral delovati. (45)

Sklep

Čeprav se je Rajhman »ljubiteljsko« posvečal slovenskemu protestantizmu in se je zelo zavzeto poglobljajl v krščansko duhovnost, je bil izjemen opazovalec in vizionar »neke« pastore, kot se je skromno izrazil v svojem habilitacijskem predavanju. Zdi se, da je njegova vizija šla vse do današnjega razmišljanja o sinodalnosti Cerkve, čeprav tega izraza ni izrecno uporabljal. Na pravo mesto je postavil Cerkev kot občestvo, duhovnika kot služabnika občestva in videl vse vernike, da so – v moči krstnega duhovništva – ne samo objekt, ampak tudi subjekt pastore.

Kratice

B	<i>Konstitucija o svetem bogoslužju</i>
C	<i>Dogmatična konstitucija o Cerkvi</i>
CS	<i>Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu</i>
D	<i>Odlok o službi in življenju duhovnikov</i>
LA	<i>Odlok o laiškem apostolatu</i>
Š	<i>Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi</i>



Reference

- Držečnik, Maksimilijan.** 1968. Pastoralna teologija na 2. vatikanskem cerkvenem zboru. *Cerkev v sedanjem svetu* 2: 179–180.
- Ivančič, Tomislav.** 1974. Euharistija i župna zajednica. V: *Ekumenski zbornik v edinosti*, 98–114. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Krošl, Jože.** 1968. Sociologija ne bo rešila vere. *Cerkev v sedanjem svetu* 2: 160–185.
- . 1969. Sociološko preučevanje v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora. *Bogoslovni vestnik* 29: 359–376.
- Lešnik, Rafko.** 1970. Krajevna Cerkev kot institucija in kot odrešenjsko občestvo. *Bogoslovni vestnik* 30: 111–118.
- Perko, Franc.** 1970. Cerkev institucija in odrešenjsko dogajanje. *Bogoslovni vestnik* 30: 96–110.
- Rahner, Karl.** 1972. *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Dunaj: Herder.
- Rajhman, Jože.** 1969. Obrodite torej vreden sad pokore. *Cerkev v sedanjem svetu* 3: 56–58.
- . 1970. Tomislav Šagi-Bunič, Svečenik kome da služi. *Cerkev v sedanjem svetu* 4: 91–92.
- . 1975a. Patologija apostolata. *Cerkev v sedanjem svetu* 9: 38–41.
- . 1975b. Vizija neke pastore. *Bogoslovni vestnik* 35: 156–164.
- . 1976a. Problem duhovniških poklicev v pokoncilskem obdobju. *Bogoslovni vestnik* 36: 355–364.
- . 1976b. Spovedna praksa v luči sodobne praktične teologije. *Znamenje* 6: 475–484.
- . 1976c. Duhovnikovo mesto v sodobni pastoračiji. *Bogoslovni vestnik* 36: 34–46.
- . 1977. Teološki vidiki človeške besede. *Cerkev v sedanjem svetu* 11: 70–73.
- . 1979. Poglobitvena gibanja danes. *Cerkev v sedanjem svetu* 13: 69–72.
- . 1980a. V znamenju občestva. *Znamenje* 10: 392–398.
- . 1980b. Mariborska »Pastirna« iz leta 1873. *Znamenje* 10: 205–211.
- . 1986. Strpnost – neznana beseda? *Cerkev v sedanjem svetu* 20: 131–132.
- . 1988. Pastoralna po meri človeka leta 2000. *Znamenje* 18: 195–201.
- Smolik, Marijan.** 1980. Liturgika in pastorka pri Slovencih (Ob 60-letnici Teološke fakultete). *Bogoslovni vestnik* 40: 3–25.
- Šagi-Bunič, Tomislav.** 1970. *Svečenik kome da služi*. Znakovi i gibanja 7. Zagreb: Krščanska sadašnjost.
- Škafar, Vinko.** 1991. Vogrinova »Pastirna« v luči pastoralne teologije devetnajstega stoletja. *Bogoslovni vestnik* 51: 195–245.
- . 1998. Jože Rajhman (1924–1998). *V edinosti* 53: 164–167.
- . 1999a. Jože Rajhman (1924–1998). V: *Mohorjevo koledar za leto 2000*, 158–161. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1999b. Jože Rajhman (1924–1998), In memoriam. *Bogoslovni vestnik* 59: 109–117.
- Steiner, Štefan.** 1976. Narava pastoralne teologije. *Bogoslovni vestnik* 36: 1–14.
- Valenčič, Rafko.** 1976. Nova podoba krščanskega občestva. *Bogoslovni vestnik* 36: 15–34.



SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA

RAZRED ZA FILOLOSKE IN LITERARNE VEDE
CLASSIS II: PHILOGIA ET LITTERAE

KORRESPONDENCE POMEMBNIH SLOVENCEV
EPISTULAE SLOVENORUM ILLUSTRUM

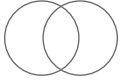
7

JOZE RAJHMAN

PISMA PRIMOŽA TRUBARJA



LJUBLJANA
1986



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 20. 1. 2025; Sprejeto Accepted: 4. 6. 2025
UDK UDC: 27-1:1Rajhman J.
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Juhant
© 2025 Juhant CC BY 4.0

Janez Juhant

Filozofija jezika in Rajhmanova filozofska misel

*Philosophy of Language and
Reichman's Philosophical Thought*

Izvlček: Jože Rajhman je v veliki meri razvijal svoj filozofski jezik in svoj filozofsko-teološki pogled v duhovnem dialogu z Bogom in dialogu z družbenimi in cerkvenimi tokovi časa. Vplivna pastoralno-teološka paradigma zanj je bilo delovanje (slovenskih) protestantov v zahtevnih in spreminjajočih se razmerah njihovega oznanjevanja Božjega sporočila Slovincem. Na razvoj slovenskega in teološkega jezika in teološke govorice drugih narodov pa je bistveno vplival drugi vatikanski cerkveni zbor z bogoslužjem v domačem jeziku in dušnopastirski prijem, »posodabljanjem« (»aggiornamento«) delovanja Cerkve, ki je terjalo govorico, primerno čutenju modernega človeka. Govorica pa je zanj bistveno orodje oznanjevanja. Rajhmanovo razumevanje jezika in filozofije je tako služilo čim boljšemu umevanju božje besede in njeni teološki obdelavi, ki bo dosegla sodobnega človeka, še posebej kristjana. Zgled za to so mu bili Trubar in protestanti. Po njihovem zgledu pa mu je bil cilj čim boljša dušnopastirska gibljivost Cerkve. Njegovo preučevanje Trubarja in protestantov je navdihovalo tudi oblikovanje smernic dušnopastirskega delovanja Cerkve v sodobnem času. K zahtevnim slovenskim razmeram Cerkve v komunizmu je pristopal s posebnim zanimanjem in postavko teologije osvoboditve. Skupaj z Grmičem sta iskala prvine t. i. socialistične teologije.

Članek skuša v ustrezni časovni distanci s kritičnim pristopom in jezikovno analitično pozornostjo ovrednotiti Rajhmanov pastoralno-teološki projekt in ga postaviti v kontekst razvoja teološke govorice, zlasti drugega vatikanskega cerkvenega zbora in dušnopastirskih razmer Cerkve v slovenski socialistični stvarnosti ter sploh v zahtevnih razmerah »modernega« sveta in človeštva.

Ključne besede: govorica, Sveto pismo, teologija, filozofija, »socialistična teologija«, protestantizem na Slovenskem, drugi vatikanski cerkveni zbor, »posodabljanje«

Abstract: *Jože Rajhman largely developed his philosophical language and his philosophical-theological perspective in spiritual dialogue with God and in dialogue with the social and ecclesiastical currents of the time. An influential pastoral-theological paradigm for him was the work of (Slovenian) Protestants in the demanding and changing conditions of their proclamation of God's message to Slovenians. The development of the Slovenian and theological language and the theological speech of other nations was significantly influenced by the Second Vatican Council with its liturgy in the native language and pastoral approaches, the »modernization« (»aggiornamento«) of the Church's work, which required a language appropriate to the feelings of modern man. Speech is for him an essential tool of preaching.*

Rajhman's understanding of language and philosophy thus served the best possible understanding of the word of God and its theological elaboration, which would reach modern man, especially Christians. Trubar and the Protestants were his examples for this. Following their example, his goal was the best possible pastoral mobility of the Church. His study of Trubar and the Protestants also inspired the formation of guidelines for the pastoral work of the Church in modern times. He approached the demanding Slovenian conditions of the Church under communism with special interest and the position of liberation theology. Together with Grmič, they searched for the elements of the so-called socialist theology.

The article attempts to evaluate Rajhman's pastoral-theological project, with an appropriate time distance and critical approach and linguistic analytical attention, and to place it in the context of the development of theological discourse, especially the Second Vatican Council and the pastoral conditions of the Church in the Slovenian socialist reality, and in general in the demanding conditions of the »modern« world and humanity.

Keywords: *discourse, Holy Scripture, theology, philosophy, »socialist theology«, Protestantism in Slovenia, Second Vatican Council, »updating«*

1 Govorica kot orodje

Jože Rajhman je pozorno spremljal vlogo in pomen govornice v okviru človekovega odnosa do sveta in samega sebe in preučeval pomen govornice pri oznanjevanju. Jezik odpira človekov svet (Rajhman 1978, 132), zato – navaja Benjamina Leeja Whorfa (1897–1941) – različne govornice odpirajo tudi različne poglede na svet. Po Whorfu namreč ugotavlja, da govornica oblikuje poti našega mišljenja in določa, kako naj mislimo svet. Antropologi jasno nakazujejo, kako se z govornico človeku odpira svet. Otroci, ki so odraščali pri živalih, so bili ne le nesposobni misliti svet, pač pa sploh niso mogli preživeti. Teološka govornica pa je seveda pomemben del človekove govorne dejavnosti, saj zadeva bistvena vprašanja človeka in sploh smisla njegovega življenja.

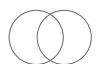
Čeprav se Rajhman ni spuščal podrobneje v temeljne probleme filozofije govornice, je poznal probleme filozofije jezika in upošteval avtorje, ki so pisali o tem. Probleme jezika je preučeval iz teoloških razlogov in imel intuitivno dober čut za neposredno oznanjevalno moč krščanskega teološkega sporočila. Vplivna pastoralno-teološka oz. jezikovno-analitična paradigma v Rajhmanovem raziskovanju je bila delovanje (slovenskih) protestantov v zahtevnih prelomnih oz. spreminjajočih se razmerah. Ker je dobro poznal protestantizem, zlasti slovenski in posebno Trubarja (Rajhman 2008), si je prizadeval, da bi tudi za Slovence v teh prelomnih časih odkril vodilne smernice evangeličanske teološke govornice kot bistvenega orodja pastoralnega delovanja protestantov. Iz teh ugotovitev je Rajhman lahko dal tudi



ustrezen pečat in izdelal okvir za čim boljše možnosti, da bo tudi sodobna pokoncilski govornica primerno teološko-pastoralno orodje za oznanjevanje vesele blagovesti v slovenski družbi danes.

Zato ima Rajhman govornico za temelj in okvir človekovega vstopa v svet; teološko govornico pa razume kot njen pomembni oz. celo bistveni del, saj gre pri tem za človekove večne razsežnosti, za katere ne smemo prikrajšati današnjega človeka (Rajhman 1978, 140). Če namreč posvečamo toliko pozornosti vsakdanjim in neposredno izkustvenim zadevam našega življenja, se moramo toliko bolj posvetiti vprašanju smisla, človekovega končnega cilja, njegovega odnosa do Boga. Teološka govornica mora biti adekvatna, tj. temu primerna. Primerna je takrat, ko je občestvena, saj krščansko občestvo pripoveduje o bistvenih zadevah svojega verskega oz. krščanskega življenja, zato je krščanstvo pripovedno občestvo. V tem smislu je sorodno z drugim, starejšim občestvom, ki se mu je razodel Bog, tj. judovskim jezikovnim občestvom. Rajhman navaja papeža Janeza XXXI., ki je odnos med kristjani in Judi označil z znamenitim stavkom: »Jaz sem Jožef Vaš brat (Guiseppe Roncalli – Jožef, ki si je nadel ime Janez).« (Rajhman 1978, 141) Teološka govornica ima svoj smisel, kadar posreduje to bistveno svetopisemsko sporočilo. Treba pa ga je neprestano odpirati preostalemu izkustvu vsakdanje govornice, ki se zaradi razvoja razvija v človekovem aktualnem prostoru in času.

Rajhman se strinja z Marchallom McLuhanom, da je »jezik sporočilo«: »Ustvarjalna moč govornice je predvsem tista značilnost, ki jo loči od vseh drugih znakovnih sistemov.« (Rajhman 1978, 131) Sposobnost sporočanja pa pomeni tudi oznanilo odrešenja. Govornica človeka osvobaja in odrešuje iz njegove vsakdanje ujetosti ter mu odpira tudi (dokončno) pot odrešenja, ki ga nudi krščansko sporočilo. Zato se Rajhman kot teološki praktik stalno sprašuje, kako najbolje posredovati to sporočilo odrešenja sodobnemu človeku. Treba je izbirati prave besede in imeti ustrezen posluš za človeka te dobe, da bo lahko tudi danes slišal teološko sporočilo. Zato je teolog umetnik, ki ima sposobnost dojeti teološko sporočilo in ga pripovedovati sočloveku in tako širši skupnosti. Teologija ni zgolj znanost, je oznanjevanje, pripovedovanje in tudi dogajanje temeljne resnice o človeku svetu in Bogu v vsakdanjem človekovem življenjskem okviru. Rajhman sam si je v svojem duhovnem iskanju prizadeval, da bi sporočilo izkustveno dojel. Zgled so mu bili krščanski mistiki, posebno Terezija Avilska



in Janez od Križa. Brez globokega religioznega izkustva ni mogoče dojeti sporočila odrešenja in ga posredovati drugim. Teologija je zato praktična, izkustvena veda.

2 Intuitivni pristop

Jože Rahjman je imel zelo izostren čut za vlogo govornice v človekovem življenju, o čemer priča več njegovih razprav, posvečenih jeziku. Vse so, kot rečeno, namenjene izboljšanju, posodabljanju in utrjevanju moči teološkega sporočila ter potrjujejo Rajhmanov smisel za jezik. Razlikuje med »znanstvenim jezikom« in »jezikom v znanosti«: »znanstveni jezik« se po njegovem razlikuje od umetniškega ali filozofskega in teološkega. »Jezik v znanosti« pa odpira probleme jezika oz. govornice znotraj posameznih znanosti, tudi teologije kot neke vrste znanosti. (Rajhman 1989, 63)

Rajhman razčlenjuje torej to vlogo jezika v teologiji in posebej v jeziku teologije v Sloveniji. Tu se kažejo ustvarjalni razvoj, odprtost in svoboda, ki je pogoj človeškega delovanja na posameznih področjih človeškega snovanja sploh. Posebno vlogo, pomen in moč ima ta svoboda v teološkem delovanju ne le pri protestantih, pač pa tudi pri katoličanih in drugih kristjanih. Veliki duhovni in umetniški umi kot Trubar in drugi teologi od začetkov krščanstva do danes so najprej sami dojemali bistvo in globine sporočila ter ga potem v govornici svojega časa posredovali naslednjim rodovom. Rajhman je kot pastoralni teolog čutil pomembnost pravilne zaznave teh hermenevtičnih procesov v zgodovini slovenskega in drugih narodov ter poudaril njihov pomen pri oblikovanju teološko-pastoralne govornice za sodobnega človeka.

Slovenski in tudi drugi nacionalni jeziki oz. govornice v teologiji so tesno povezani s protestantizmom, ki je sprožil prevajanje krščanskega sporočila v nacionalne jezike in odprl pota teologiji v domačem jeziku. Posebno je bilo to pomembno za Slovence, saj so protestanti začeli razvijati slovenski teološki jezik. Podobno je bilo sicer tudi pri drugih narodih, kjer pa so bili že prej razviti vsaj nekateri nastavki teologij v domačem jeziku. Te procese razvoja teologije je zelo močno spodbudilo prevajanje Svetega pisma v domači jezik. Prevajalci so ustvarjalno prilagajali jezik razumevanju ljudi, kar je po Rajhmanu stalnica teološkega snovanja. Treba se je



intuitivno odpirati potrebam človeka in svetopisemsko govornico prirejati njegovemu življenjskemu izkustvu. Teolog je ustvarjalec, umetnik, ki odpira večne razsežnosti govornice.

Ni pa se Rajhman izrecno ukvarjal s problemi filozofije jezika, saj je imel ob sprotne delu preučevanja protestantov in pastoralnih problemov drugega vatikanskega cerkvenega zbora dovolj izzivov, da rešuje vprašanja govornice v teh teološko-pastoralnih okvirih in procesih, ki so zaznamovali slovensko in svetovno teologijo.

3 Razmere, ki zastrujejo vlogo jezika v teologiji

Jože Rajhman je v veliki meri razvijal svoj teološki jezik in filozofsko-teološki pogled v dialogu z družbenimi in cerkvenimi tokovi časa. Poudarja, da so bile razmere v času protestantizma posebno za Slovence odločilne za razvoj teološke govornice, vendar se je v našem času, tj. ob drugem vatikanskem cerkvenem zboru, ki so ga sprožile pomembne družbene spremembe 20. stoletja, zgodila kar »znotrajcerkvena revolucija«, ko se je Cerkev odprla svetu. Zato je presoja vloge jezika v teh prelomnih procesih toliko bolj važna in odločilna, saj je od ustreznih teoloških izrazov odvisno ali bo sporočilo veselega oznanila ustrezno oz. »uspešno« nagovorilo sodobnega človeka. (Rajhman 1989, 64)

Rajhman pravi, da je Ludvik Wittgenstein »zasejal dvom o upravičenosti metafizične govornice, ko je zapisal, da je treba molčati o tistem, o čemer ne znamo govoriti. S tem je hotel reči, da je mogoče govoriti le o izraznem, o neizraznem pa ne. Tako naj bi obsodil teologijo in tradicionalno filozofijo na molk.« (Rajhman 1978, 129) Če pustimo ob strani vse zapletene probleme religiozne govornice, s katerimi so se ukvarjali Wittgenstein in drugi filozofi jezika, je tudi Rajhman opozoril na zahtevno vlogo teološke govornice v sodobni kulturi. Zavedal se je, da je treba govornico nasploh in posebej teološko govornico kot njen del izkustveno odpreti človeku. Zanimivo pa, da se pri tem sklicuje na Bena Zupančiča, ki govori o družbeni angažiranosti govornice, ki so jo gojili komunisti in tako posiljevali družbo s svojo ideološko gostobesednostjo. Rajhman se je zavedal, da teologi ne moremo držati križem rok, če hočemo, da bo religiozno sporočilo spreminjalo družbo. Teološki govornici je treba zato podeliti »ustvarjalno



moč» (Rajhman 1978, 130), da bo prepričevalna in bo nagovorila človeka v njegovih življenjskih razmerah. Pomemben zgled za to so bili Rajhmanu protestanti in posebej Trubar.

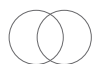
4 Trubar in protestanti

Rajhman je med prvimi slovenskimi strokovnjaki opozoril na pomen teološke govornice Trubarja in protestantov. Označuje ga kot primerno osebnost, ki je teološkem delovanju pokazala vsestransko odprtost in dialoškost: »Trubar je bil prav zato, ker je bil Slovenec, sposoben uresničiti zamisel svojih nemških prijateljev. V svojih spisih je zagovarjal strpnost do drugovercev, celo do katoličanov.« (Rajhman 2008, 11) Doslej so se strokovnjaki, ki so preučevali Trubarja in protestante, večinoma ukvarjali z njihovim prispevkom k slovenskemu kulturnemu in nacionalnemu razvoju, medtem ko je Rajhman opozoril na bistveno razsežnost tega delovanja, tj. na njihovo teološko-pastoralno izvornost oz. ukoreninjenost. Zaradi teološkega sporočila so namreč Trubar in njegovi sodelavci ustvarjali slovenski knjižni jezik. Njihov bistveni namen je bil oznanjevati vero, zato so gojili jezik. Rajhman tako Trubarja označuje kot bistvenega snovalca slovenskega teološkega izrazoslovja. Čeprav je tudi Trubarjeva ljubezen do »slovenšne« pogojevala njegovo delovanje, je bil bistveni razlog njegovega delovanja teološko-pastoralni: Trubar je deloval kot oznanjevalec/pridigar in vse je bilo podrejeno njegovi skrbi, da bi »lubim Slovencem« posredoval čim bolj jasno in razumljivo Božjo besedo. Zato pa je kot prvi Slovenec brez ustreznega dotedanjega izročila ustvarjal teološko govornico, saj so dotlej teologi poslovali pretežno latinsko in deloma nemško, zelo omejeno pa slovensko. Brižinski spomeniki so le jezikovna epizoda, meni Rajhman, resnična slovenska teologija se je začela s slovenskim protestantizmom. Tudi zaradi odkritja tiska je protestantsko gibanje dobilo tako epohalne razsežnosti. Katoliška teologija je ostala vsaj na Slovenskem, tako Rajhman, še naslednja stoletja do neosholastike v veliki meri latinska. Dejansko pa se je zgodila pomembna znotrajcerkvena »revolucija«, šele ko je šlo za odprtje Katoliške cerkve svetu v času drugega vatikanskega cerkvenega zbora. (Rajhman 1969, 93–64) Ta je sprožil bogoslužno spremembo, tj. bogoslužje v slovenskem jeziku, in opozoril na druge pomembne razsežnosti teologije v odnosu do sodobnega sveta, posebej v svoji konstituciji *Cerkev v sedanjem svetu*. (Drugi vatikanski cerkveni zbor 1994, 322)



Rajhman se pridružuje ocenam Antona Breznika in drugih jezikoslovcev oz. poznavalcev in ocenjevalcev delovanja Trubarja ter drugih protestantov na Slovenskem. Kot Breznik tudi on ugotavlja, da je treba »protestantom vendarle priznati njihovo vlogo v začetku naše pisne knjižne kulture [...] Protestantizem ni pomenil zgolj razvojne stopnje, temveč temelj, na katerem so zidali vsi poznejši, tudi cerkveni, slovenski kulturni delavci.« (Rajhman 2008, 143) Ker je jezik temelj kulture, po Rajhmanu iz tega sledi, da so Trubar in ostali protestanti položili temelje slovenske kulture, ker so razvijali slovenski jezik in v njem izražali svojo krščansko oznanjevalno sporočilo. Domača govorica je bila zanje ključni pogoj, da so vernim lahko čim bolj neposredno posredovali svetopisemsko sporočilo. To je pomembna razlika med katoličani do tega zbora in evangeličani, saj so zadnji odprli direktno pot, da verniki dojamajo in sprejmejo Božjo besedo. Seveda ne moremo mimo prejšnje kulture samostanov, ki so oblikovali Slovence, ko so jim oznanjali vero, vendar je bila, kot lahko sklepamo iz zgodovinskih dokumentov, ta kultura bistveno vezana na latinski jezik in izročilo. Do pojava protestantov so bili katoliški oznanjevalci posredniki Božje besede, protestanti so jo skušali približati tudi običajnim vernikom. Zato so po Rajhmanu Trubar in protestanti v svojem času, v Katoliški cerkvi pa v novejšem času drugi vatikanski zbor, odprli nove pogoje za razvoj slovenske teološke govornice in sploh širše duhovne kulture v domačem jeziku. Seveda so slovenski katoliški teologi tudi pred tem poučevali teologijo v slovenščini, vendar moramo reči, da je bil vsaj načelno latinski jezik tudi pri teološkem poučevanju in seveda v bogoslužju prisoten kot osnovni teološki jezik. V bogoslužju pa so na Slovenskem uporabljali tudi ustrezno prirejena mašna besedila v domačem jeziku.

Ne gre le za odpiranje slovenskega jezika, ki so ga omogočili protestanti, veri in teologiji, pač pa tudi za spoznanje in priznanje »resničnega pomena reformacije za slovensko kulturo«, kar je po Rajhmanu jasno izpostavil Ivan Prijatelj (1908). Rajhman ugotavlja, da »bi morali Prijateljjev esej po koncilu znova brati, ga brati kritično in ob njem razmisliti svoje naloge v senci neke naše preteklosti. Ne gre le za obžalovanje, četudi ga ne bi smeli zamenariti, gre za priznanje pozitivnih vrednot slovenskega protestantizma, in to ne samo kot začetek naše književnosti in slovenske narodne in kulturne zavesti, pač pa tudi tistega reformnega pospeševalnika, ki je v svojem času prebudil k novemu življenju slovensko Katoliško cerkev.« (Rajhman 2008, 144) Z obžalovanjem govori Rajhman o katoliških napadih



in obsodilnih stališčih do (slovenskega) protestantizma. Odprtost, ki jo je ponudil drugi vatikanski cerkveni zbor, je po Rajhmanu dala novega vetra sprejemanju in vrednotenju ekumenizma, tj. oznanjevanja pri drugih krščanskih cerkvah in drugih verah nasploh. Za slovensko teologijo in narodno kulturo je torej protestantizem velikega pomena, a katoliška teologija in kultura ga v preteklosti po njegovem nista sprejemali kot takega, zato je tako pomembna odprtost, ki jo je pokazal drugi vatikanski cerkveni zbor.

5 »Druga revolucija«: drugi vatikanski cerkveni zbor

Rajhman je torej prepričan, da so se ključni pojmi moderne teologije v slovenskem jeziku, kot so »partner«, »sodelovanje«, »soodgovornost« ipd., razvijali po drugem vatikanskem cerkvenem zboru (Rajhman 1978, 142). Proces se je sicer začel že s sekularizacijo, a cerkveni zbor je korenito odgovoril na ta naraščajoči odziv. Namesto juridičnega pojma »opravičenje«, ki ga je uvedel Trubar, so se uveljavljali pojmi kot »osvoboditev«, »dialog«, »blaginja«. (Rajhman 1978, 142) Drugi vatikanski cerkveni zbor je sploh sprožil proces, ki ga Rajhman označuje kot prehod od sakralnega k profanemu, kar je izraženo že v naslovu omenjene konstitucije drugega vatikanskega zbora (1994, 317–394) o *Cerkvi v sedanjem svetu*. Gre za prehod od juridičnega pojmovanja odrešenja, postave in oznanila k zakramentalnemu, občestvenemu pojmovanju. Zato so dobili strogo teološki pojmi »Bog, vera, milost, Sveti Duh, greh, ob tem še krščanske kreposti (ponižnost, čistost, zmernost, pokorščina) drugo podobo, kot so jo imeli v zgodovini« (Rajhman 1989, 68). Vse to je odprlo nove razsežnosti in probleme teološke govornice. S približevanjem teh izrazov človekovemu življenjskemu izkustvu pa se izgublja njihova prvotna teološko-juridična vsebina oz. njihovo sporočilo, ki je bilo doslej postavljeno v bolj ontološke okvire in se ni oziralo na aplikativne probleme teologije oz. ni toliko naslavljalo neposrednih problemov človeka.

Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor (1994, 317) pa se je odločno odprl problemom današnjega človeka, kakor so zapisali v omenjeni pastoralni konstituciji *Gaudium et spes (Veselje in upanje)*, namreč veselje in upanje, žalost in tesnoba današnjih ljudi so tudi delež vernih članov Cerkve, ki se tako odpirajo temeljnemu problemom današnjega človeka. Da bi to mogli



ljudje Cerkev dojeti, se mora njihova teološka govorica odpreti svetu, zato tudi oznaka Cerkev v sedanjem svetu. To je revolucija, o kateri govori Rajhman, ki je ustvarila novo govorico, nove »loci« oz. »nov sedež« v življenju oz. »Sitz im Leben« teološkega razmišljanja. Gre za odpiranje Cerkev stiskam, trpljenju, izgubljenosti, revščini človeka, kar Rajhman ponazarja s širjenjem »črnske teologije« in »teologije osvoboditve« (1978, 141).

6 Socialistična teologija

Rajhman zato teži k oblikovanju teološke govorice, ki naj ne bo samo vertikalna, ampak tudi horizontalno odprta za družbene in osebne probleme neposrednega človeka. Zato ne more biti samo strogo teološko korektna, tj. ne sme ostati le pri ustreznem posredovanju sporočila razodetja, pač pa mora nagovoriti ljudi v njihovih življenjskih problemih. Ob vertikalnem razumevanju teološkega sporočila se je uveljavilo horizontalno – človeško – in postalo tako rekoč enakovreden partner vertikalnemu. To ponazarja Rajhman v razpravah o teologiji osvoboditve, kjer je ravno zaradi te horizontalne usmerjenosti prihajalo do zapletov oz. napetosti med doktrinalnim vodstvom Cerkev in učitelji, ki so delovali na terenu. Rajhman zaključuje: »Prav zaradi tega je prihajalo do nesporazumov, ki so vodili naprej v obsodbo, pozneje pa v rehabilitacijo teologije osvoboditve kot izrazito uvajanje teološkega pojma osvoboditve, za kar so si teologi osvoboditve nenehno prizadevali.« (Rajhman 1989, 66)

Rajhman v ta kontekst postavlja tudi t. i. »socialistično teologijo« in skuša opredeliti vlogo krščanske teologije v socialistični družbi. To pojasnjuje na pojmu (socialističnega) samoupravljanja kot po njegovem pomembnega teološkega izraza: »Za nas je povsem razumljivo, da smo sprejeli izraz 'samoupravljanje' kot lasten. Samo vprašanje časa je, kdaj se bo pojavil tudi v strogo teološki literaturi in dobil tudi teološko barvo, s tem pa bo že sakraliziran.« (Rajhman 1978, 142) Seveda pa se danes zastavlja problem kritičnega pristopa k pojmu, ki je imel ideološko pokrov komunističnega sistema, čeprav Rajhman tu misli na samouresničenje človeka, torej samoupravljanje v Gosarjevem (1933 in 1935) smislu, brez nasilnega totalitarnega pokrova, ki je pojem kot tak razvodenil oz. pokvaril. Ravno zato se nam tudi pri njem kot kritičnem teologu odpira problem kritičnosti teologije do totalitarnega sistema v Jugoslaviji. Rajhman namreč pravi, da postaja



osrednji pojem sodobne teologije »osvoboditev« (Rajhman 1978, 142). Gre torej za vsesplošno, ne le vertikalno, tj. za osvoboditev za Boga, pač pa tudi za horizontalno razprtje človeka, za njegovo vsesplošno osvoboditev od vseh spon, s čimer se je ukvarjala teologija osvoboditve v južno-ameriškem kontekstu. Zakaj torej ta kontekst ne bi bil veljaven tudi za jugoslovanske razmere? V tem okviru se zahtevnemu vprašanju ne moremo posvetiti, vsekakor pa se je pokazalo, da teologija osvoboditve v totalitarnem sistemu tudi pri nas ni mogla dobiti svoje polne veljave. Teologija naj namreč osvobaja v vseh okvirih, tudi totalitarnih, seveda pa je vprašanje, ali je taka njena vloga sploh možna. A tako kritično horizontalno držo so zaradi vere teologi izpričali tudi s tem, da so se v zatiralskih razmerah uprli temu zatiranju ter oznanjali osvoboditev človeka. Tako so delovali npr. pri nas Lambert Ehrlich (1878–1942), v Nemčiji pa Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) ter številni drugi pri nas in po svetu pod tem ali onim totalitarnim sistemom. V pogovoru z Vekoslavom Grmičem sem ga kot kritičnega teologa Cerkve vprašal, zakaj ni enako kritičen, kot je do Cerkve kot sistema, tudi do totalitarnega družbenega sistema. Njegov odgovor se je glasil: »Jaz sem pristojen za kritiko Cerkve.«

Zaključek

Rajhman je razvijal svoj model posodabljanja teološke govornice na podlagi izkušenj in praks protestantov ter epohalnega projekta, ki ga je v Katoliški cerkvi izdelal drugi vatikanski cerkveni zbor. Rajhman se je ob izzivu protestantov in tega cerkvenega zbora poglobljeno ukvarjal s problemi teološke govornice in skušal razvijati modele oznanjevanja, ki bodo nagovorili sodobnega človeka.

Njegovo raziskovanje protestantizma ga potrjuje ne le kot poznavalca njihove teologije, pač pa tudi kot strokovnjaka, ki je odkril pomen oznanjevanja vere v slovenskem jeziku pri Trubarju in protestantih ter postavil njihovo literarno-jezikovno delovanje v kontekst teologije v domačem, slovenskem jeziku. Protestantska paradigma mu služi kot pomembno orodje jezika za razreševanje vseh problemov, ki jih je v sodobnem svetu zaznal drugi vatikanski cerkveni zbor. Ta je po njegovem sprožil »pravo revolucijo«, saj je spregovoril v govornici sodobnega človeka. Tudi Rajhman kot pastoralni teolog spregovori o Cerkvi v pogloblitvenem procesu. V Cerkvi



v Sloveniji je bil ta projekt zahteven, še bolj zaradi takratnega totalitarnega sistema, zaradi katerega se pojem »samoupravljanja« v teologiji ni mogel uveljaviti. Še več: Franc Perko, ki ga je skušal aktualizirati, je bil izključen iz CMD (Ciril-Methodijsko društvo slovenskih duhovnikov), kar pa mu je omogočilo, da je potem postal škof.

Rajhman je torej s prefinjenim čutom za govorico in globokim duhovnim uvidom odpiral pota sodobnemu oznanjevanju. Dialoškost teološke govorice je takrat še dodatno zaviral totalitarni sistem. Sicer smo bili priča nekaterim poskusom dialoga med kristjani in marksisti, a podobno kot sistem ni dopuščal samoupravljanja, tudi dialoga ni spodbujal, pač pa ga je zatiral. Zato je bil Vladimir Truhlar (1967; 1971) s svojimi deli uveljavljanja koncilskih idej v Sloveniji sprva takratnim oblastnikom simpatičen, ker je zahteval odprtost Cerkve, kakršno je zastavil v svojih dokumentih drugi vatikanski cerkveni zbor, a je ob spoznanju oblastnikov, da njegova kritična drža ogroža tudi njihov totalitarni monopol, postal deležen pritiskov oblasti in se je moral vrniti v tujino ter je umrl na Južnem Tirolskem.

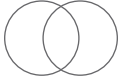
Tudi v Katoliški cerkvi se je po koncilu dialoška govorica težko prebijala med čermi omejenosti, vztrajanja pri starem ter zaprtosti vase, kar je še dodatno obremenjeval avtoritarni komunistični sistem. Revolucija koncila je sicer sprožila nujne razprave o dialogu v Cerkvi in družbi, a pot teološkega dialoga je bila zahtevna in težavna. Rajhman je spodbujal k temu in postavil okvire govorice pastoralnega posredovanja veselega oznanila sodobnemu človeku tudi v teh zahtevnih razmerah. Če smo ga prav razumeli, potem je naloga sodobne teološke govorice, da »posodabljanje« Cerkve stalno nadaljujemo, k čemur vabi tudi obletnica rojstva tega vplivnega slovenskega teologa in oblikovalca oznanjevalne govorice za človeka našega časa.



Reference

- Drugi vatikanski cerkveni zbor.** 1994. Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu. V: Janez Juhant in Rafko Valenčič, ur. *Družbeni nauk Cerkve*, 317–394. Celje: Mohorjeva Družba.
- Gosar Andrej.** 1933–1935. *Za nov družabni red*. 2 zv. Celje: Mohorjeva Družba.
- Prijatelj, Ivan.** 1908. *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*. Ljubljana: L. Schwendtner.
- Rajhman, Jože.** 1969. Trubarjevi ekumenski nazori v luči katoliškega ekumenizma. *Bogoslovni vestnik* 29: 85–93.
- . 1978. Jezikovne osnove teološke govornice. *Znamenje* 7, št. 1: 129–144.
- . 1986. Med Profanim in sakralnim. V: *Slovenski jezik v znanosti*. Zv. 2, 63–69. Ljubljana: UEK.
- . *Teologija Primoža Trubarja*. Znanstvena knjižnica 16. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Truhlar, Vladimir.** 1967. *Pokoncilski katoliški etos*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1971. *Katolicizem v poglobitvenem procesu*. Celje: Mohorjeva Družba.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 9. 4. 2025; Sprejeto Accepted: 9. 7. 2025
UDK UDC: 94(497.4):929Rajhman J.
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Maver
© 2025 Maver CC BY 4.0

Aleš Maver

Pogledi Jožeta Rajhmana na slovensko zgodovino 19. in 20. stoletja

Jože Rajhman's Views of the Slovenian History of the 19th and 20th Centuries

Izvleček: Rajhmanova srečevanja z zgodovino slovenskega prostora med (okvirno) letoma 1800 in 1950 bi lahko na hitro razvrstili v nekaj predalčkov. Za njegovo razumevanje Jerneja Kopitarja je najpomembnejši prispevek o razmerju med avstroslavizmom in katolištvom pri dunajskem dvornem knjižničarju. Tukaj vsaj malo preseneti jedka ocena Kopitarjeve verske vneme. Kar se tiče dejavnosti slovenskih protestantov v 16. stoletju kot netiva kulturnega boja med Slovenci na prelomu iz 19. v 20. stoletje, se Rajhman najbolj navdušuje nad oceno Ivana Prijatelja iz besedila iz leta 1908. Pomemben je članek *Slovenski "Nacionalizem in krščanstvo"*. V njem je teolog pregledno orisal razvoj pogledov na hierarhijo vrednot ob vprašanju naroda v slovenski katoliški misli 19. in 20. stoletja. S svojim razumevanjem slovenske preteklosti in zlasti odločilnih prelomnic 19. in 20. stoletja se Rajhman razvidno umešča v tisti tok katoliške misli na Slovenskem, ki je v javnosti po drugi svetovni vojni lahko ohranil vsaj nekaj skromne besede.

Ključne besede: slovenska zgodovina 19. in 20. stoletja, kulturni boj, vera in narodnost, Jernej Kopitar

Abstract: *Rajhman's encounters with the history of Slovenian areas between (roughly) 1800 and 1950 could be quickly classified into a few compartments. Most important for his understanding of Jernej Kopitar is the essay on the relationship between Austro-Slavism and Catholicism by the Viennese court librarian. Here one is at least a little surprised by the caustic assessment of Kopitar's religious zeal. In regards to the activities of the Slovene Protestants in the 16th century as a nexus of the culture wars among the Slovenes at the turn of the 19th to the 20th century, Rajhman is most impressed by Ivan Prijatelj's assessment in a text from 1908. The article Slovene "Nationalism and Christianity" is very important. In it, the theologian clearly outlines the development of views on the hierarchy of values on the question of the nation in Slovenian Catholic thought in the 19th and 20th centuries. With his understanding of Slovenia's past and especially of the decisive turning points of the 19th and 20th centuries, Rajhman clearly fits into that stream of Catholic thought in Slovenia which was able to retain at least a modicum of voice in the public sphere after the Second World War.*

Key words: *Slovenian history of the 19th and 20th centuries, culture wars, religion and nation, Jernej Kopitar*

Uvod

Leta 1924 rojeni Jože Rajhman se slovenski preteklosti 19. in 20. stoletja ni posvečal kot osrednjemu področju svojega zanimanja (o Rajhmanovem življenju in delu prim. predvsem Vrečko-Krajnc 2019 in tudi Škafar 1999). Ne glede na to se je pogosto dotikal, zaradi česar lahko premislek o njegovih pogledih nanjo prispeva kak pomemben kamenček v mozaik našega razumevanja moža, njegovega časa in njegove misli. Že na začetku moram hkrati priznati, da predstavlja to besedilo šele nekakšno približevanje osrednji temi prispevka, saj bi bilo mogoče in celo nujno vanj verjetno vključiti še precej utrinkov, ki jih v njem ni.

Rajhmanova srečevanja z zgodovino slovenskega prostora med (okvirno) letoma 1800 in 1950 bi lahko človek na hitro razvrstil v nekaj predalčkov. Sam bi v prvega dal njegove znanstvene in strokovne objave o jezikoslovcih iz tega časa, zlasti o Petru Dajniku in Jerneju Kopitarju. Drugi predalček je povezan z njegovim osrednjim znanstvenim zanimanjem, z dejavnostjo slovenskih protestantov 16. stoletja in z recepcijo njihovega dela na Slovenskem. Tu mu je kar nekaj snovi dala intenzivna kulturnobojno obarvana razprava o pomenu reformacije za Slovence, ki se je razplamtela ob koncu 19. in še posebej v začetku 20. stoletja, med drugim ob »Trubarjevih slavnostih«, kakor jih je krstil Ivan Cankar.

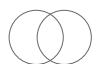
V tretji predalček bi bilo moč umestiti teologovo razmišljanje o razmerju med narodno in versko pripadnostjo, kot se je (zlasti v katoliških logih) na Slovenskem razvijalo od marčne revolucije do obdobja takoj po drugi svetovni vojni. V tem njegovem prispevku vsaj sam vidim bistveno komponento za razumevanje njegovega odnosa do razvojnih silnic obravnavanega obdobja. In končno ne smemo prezreti, da se je Rajhman k dediščini poznega 19. in zgodnjega 20. stoletja vedno znova vračal in se z njo soočal, kadar je govoril o pastoralnih izzivih za Cerkev v naših krajih v času po zadnjem koncilu, najsi je šlo za možnosti za novo evangelizacijo ali za lik duhovnika, kakršen bi bil po mnenju profesorja pastoralne teologije ustrezen za omenjeni čas velikih sprememb znotraj Cerkve.



1 Drobci o družbenem okviru Rajhmanovega delovanja

Ni pretirano reči, da so bila desetletja, o katerih bo govor ob pretresu njegovih besedil, formativnega pomena še celo za današnjo podobo slovenskega družbenega prostora. Zato tudi ni čudno, da so prelomnice v njih in njihovi najpomembnejši akterji vzbujali zelo različne interpretacije. Te se niso razlikovale le med Slovenci nasploh, marveč tudi med predstavniki tukajšnje katoliške skupnosti (Pirc 1997). Kar je nekaterim veljalo za posnemanja vreden zgled, je drugim najbolj začrtalo stranpot, ki je peljala naravnost v tragičen razplet.

Ob tem je treba že zdaj dodati še eno oteževalno okoliščino. Katoliška cerkev na Slovenskem je po drugi svetovni vojni s težavo sobivala s politično oblastjo, ki ji je bila izrazito nenaklonjena (Dolinar 2006; Griesser Pečar 2016; 2017; Kolar 2018; Pacek 2023). Med drugim je to pomenilo, da si je na vso moč prizadevala katoliške vsebine v celoti izriniti iz javnosti (prim. za zelo zgovoren zgled recimo Kolar 2024; prim. tudi Pacek 2020). Intenzivnost tega prizadevanja je bila pri nas tudi v primerjavi z drugimi socialističnimi deželami srednje in vzhodne Evrope izredno visoka (Bizilj 1991; Dolinar 2006; Griesser Pečar 2016; Pacek 2020). Zato je bilo stanje javne navzočnosti omenjenih vsebin bližje tistemu v Sovjetski zvezi kot, denimo, v Nemški demokratični republiki ali na Madžarskem, da o Poljski sploh ne govorimo (Gockel 1990). Tudi med Slovenijo in Hrvaško so bile na omenjeni točki precejšnje razlike (Akmadža 2013; Pacek 2023, 447ss.). Cerkev so morda še bolj zaznamovale čisto fizične posledice medvojnega in povojnega komunističnega nasilja (Griesser Pečar 2005). Tu so sicer obstajale razlike med stanjem v ljubljanski škofiji in tistim v lavantinski, iz katere je izhajal Rajhman (2010). V lavantinski škofiji je bilo recimo žrtev okupatorjev med duhovniki več kot komunističnih, v ljubljanski je bilo povsem drugače. Med drugim je bilo tako zato, ker so nemški okupatorji z območja Štajerske (in Gorenjske) pregnali veliko večino duhovščine, tako da vojnega dogajanja večinoma sploh ni doživljala na slovenskem ozemlju. A morebitno pričakovanje, da bo zaradi navedenega odnos komunističnih oblastnikov do lavantinske duhovščine po vojni drugačen, se je v celoti izkazalo za neupravičeno (2010). Zato ni bilo umestno niti pogosto poudarjanje dihotomije med ljubljansko in lavantinsko zgodovinsko izkušnjo v krogu škofa Vekoslava Grmiča kot nekakšnega naravnega stanja (Maver 2019).



Znotraj katoliške skupnosti pa so do javne besede prihajali predvsem predstavniki sorazmerno ozkega nabora pogledov, ki nemara niso bili niti večinski. V prvi vrsti je šlo za miselni tok, ki je že pred drugo svetovno vojno kazal naklonjenost do marksističnega miselnega blaga in je bil zato v povojnih razmerah najbližji predstavam vladajočih socialističnih struktur o družbi (Maver 2019, 89–90). Seveda so bili njegovi zagovorniki zaradi svojih pogledov v obnebj predvojnega katolištva, kjer je kljub precejšnjemu naboru mnenj prevladovala drugačna usmeritev, deležni odrinjanja na rob in celo omejitev. To je morda še nekoliko okrepilo vsaj začetno bližino povojnim oblastem in dajalo municijo za njihov zadržan odnos do konkurenčnih miselnih smeri iz predvojnega obdobja, ki so bile po vojni v glavnem obsojene na javni molk. A celo ob izhodiščni idejni sorodnosti je bilo potrebne pri javnem oglašanju veliko previdnosti. Tudi ob Rajhmanovih besedilih se človek vsaj tu in tam vpraša, ali je kakšna zaostrena misel in zlasti kak navedek res sad notranjega prepričanja ali se je v besedilu znašla zato, da bi omogočila (gladko) objavo celote (o tem vprašanju nasploh: Valenčič 2001, 145–146; Maver in Ravnikar 2017, 795–796). Tukaj človeku najprej pride na misel pogosto Rajhmanovo navajanje Edvarda Kardelja. Tako v oceni pomena slovenske reformacije v prispevku o Lutru in Slovencih povzame Kardeljevo misel, po kateri naj bi zaradi delovanja reformatorjev slovenski človek »prvič začutil, da more z lastno nadarjenostjo doseči svojo kulturno in politično zrelost, tudi v okviru Cerkve« (Rajhman 1984, 22; navedeno po Kardelj 1970, 186).

2 Rajhman o Kopitarju in Dajniku

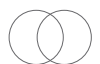
Po tej nekoliko daljši opombi pod črto naj se posvetim nekaterim podrobnostim teologovih razmislekov o slovenskem 19. in 20. stoletju. Njegov pogled na Jerneja Kopitarja je nedvomno zanimiv. V tekstu, posvečenem Petru Dajniku v *Časopisu za zgodovino in narodopisje*, podčrta Kopitarjev pomen za štajerskega duhovnika in jezikoslovca in potegne jasno črto med zgodnjim Kopitarjevim predlogom, naj bi se sleherno (slovensko) narečje oblikovalo v knjižni jezik, in njegovimi poznejšimi nazori (Rajhman 1970, 302–303). Izrazil je celo mnenje, da je slovničar »tudi poleg Dobrovskega duhovni oče dajničice« (Rajhman 1970, 303).



Za Rajhmanovo razumevanje Kopitarja je pomembnejši prispevek o razmerju med avstroslavizmom in katolištvom pri dunajskem dvornem knjižničarju. Tukaj vsaj malo preseneti jedka ocena Kopitarjeve verske vneme, ko Rajhman ugotavlja: »Sicer pa je bil njegov katolicizem umetna tvorba. [...] Tako je Kopitar podredil vero državnim in svojim kulturnopolitičnim idejam.« (Rajhman 1977, 206) V nadaljevanju svoje mnenje podkrepi, saj razmišlja o tem, da Kopitarjevi obrati na verskem področju od liberalnega katolištva do verske restavracije obdobja poznega Franca I. niso bili sad dejanskega razvoja njegovih verskih prepričanj, marveč naj bi z njimi zgolj sledil spremembam v avstrijski državni politiki (Leeb idr. 2003, 363ss). Pri tem se naslanja na svojega priljubljenega vodnika po slovenskem 19. stoletju, Ivana Prijatelja, ter celo vzame za svojo njegovo zaostreno presojo: »Kopitar je torej tudi kot vernik samo Avstrijec, državni vladni vernik.« (Rajhman 1977, 207) V celoti zadržan je teolog tudi do jezikoslovčevih prizadevanj za uveljavljanje uniatstva, saj po njegovem mnenju »to pomeni spet, da je Kopitar izkoristil katoliško zavzetost za uniatsko vprašanje v smislu avstrijskih državnih interesov« (207). Pohvali pa vsaj njegova opozorila v Rim o težkem položaju ukrajinske uniatske duhovščine, ki ji rimskokatoliški sosedje velikokrat niso dali dihati.

Treba je sicer dodati, da ob koncu besedila v *Znamenju* Rajhman poudari mnogoplastnost Kopitarjevega lika. Vendar se zdi njegov pogled nanj po eni strani v skladu z njegovim siceršnjim razumevanjem razmerja med pripadnostjo (in zvestobi) narodu oziroma državi na eni in Cerkvi na drugi strani, po drugi strani pa vodilni slovenski trubarolog očitno vidi nekatere osebnosti 19. in zgodnjega 20. stoletja precej statično, o čemer bo še nekaj govora. Zato si težko predstavlja premike v prepričanjih. Vsekakor pa je Rajhmanov prispevek o Kopitarju iz *Znamenja* dragocen za osvetlitev slovensko-ukrajinskih stikov v prvi polovici 19. stoletja.

Ker je članek o Dajniku vsaj deloma namenjen drugačnemu občinstvu, ga odlikuje precejšnja znanstvena akribija. Teolog natančno osvetli genezo Radgončanove slovnice in s precej citati osvetli njegove stike z jezikoslovci prvih desetletij 19. stoletja (Rajhman 1970, 297–309). V drugem delu prispevka oriše tisto, čemur bi lahko rekli »vzpon in padec dajničice« (Jesenšek 2024, 132–137), ne da bi se do celotnega procesa posebej opredeljeval. Dajnkovo »trmo« večkrat pojasnjuje z okoliščino, da je vseskozi



ostajal predvsem Štajerec. Nazadnje je Rajhman neuspeh dajničice pripisal dvema glavnima okoliščinama:

Morda je za Dajnkov neuspeh kriva predvsem njegova prevelika samozavest. [...] Misli je, da bodo tako kot njega in njegove knjige sprejeli tudi njegov črkopis. Na drugi strani je kriva njegovega neuspeha metelčica, ne toliko, ker je bila strokovneje sestavljena in je ugajala predvsem slovenskim filološkim sladokuscem, ampak preprosto zaradi svojega enako nepričakovanega prihoda kot dajničica. (Rajhman 1970, 312)

3 Protestantizem v viharju kulturnega boja 19. in 20. stoletja

Kar se tiče dejavnosti slovenskih protestantov v 16. stoletju kot netiva kulturnega boja med Slovenci na prelomu iz 19. v 20. stoletje (Vitorović 2006; Rifel 2008), se Rajhman v prispevku z naslovom *Luter in Slovenci*, priobčenem v *Bogoslovnem vestniku* ob obeleževanju petstoletnice Lutrovega rojstva, znova najbolj navdušuje nad oceno Ivana Prijatelja iz besedila iz leta 1908, napisanega prav ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva (Prijatelj 1908). Posvoji predvsem predhodnikovo misel, da bi morala iz vrelca reformacije zajemati tudi Katoliška cerkev na Slovenskem, kar sam aktualizira z navezavo na drugi vatikanski koncil in pokoncilsko prenovno: »Mislim, da bi morala Prijateljjev esej po koncilu znova brati, ga brati kritično in ob njem razmisliti svoje naloge v senci neke naše preteklosti.« (Rajhman 1984, 26)

Rajhman opozori še na pretežno pozitivno oceno delovanja Trubarja in tovarišev pri Antonu Martinu Slomšku, saj jim očita »razumljivo njihovo versko drugačnost, vendar zato njihovih zaslug ne manjša« (Rajhman 1984, 25). Mlajšim naslednikom lavantinskega škofa v katoliških vrstah oponese, da so razdaljo povečali, tudi zato, ker je (bilo) »za slovenski katolicizem petdeset let reformacije nekaj, kar je bilo treba opravičiti pred zgodovino in pred lastno vestjo« (25).

S tem v zvezi je Rajhmanova lastna ocena zgodovinske vloge slovenskega katolištva precej klavrna: »Dejstvo, da so Slovenci ostali katoliški kljub reformaciji, je lahko samo zgodovinsko naključje (po načelu *cuius regio*,



illius et religio), da pa so ostali Slovenci z narodno in kulturno prebujo ter se kot Slovenci vključili v evropski svet, je zasluga slovenskih protestantov.« (Rajhman 1984, 26) Tukaj bi se dalo marsikaj pripomniti, a ker vprašanje v jedru omenjenega razmisleka ni tema mojega prispevka, bi zgolj navedel domnevo, da je v njegovem ozadju še enkrat več za slovenskega trubarologa značilno razumevanje razmerja med narodno in versko pripadnostjo.

4 Rajhman o razmerju med versko in narodno pripadnostjo

S slednjim se je najizraziteje ukvarjal v pomembnem članku *Slovenski »Nacionalizem in krščanstvo«*, ki ga je objavil leta 1979 v *Znamenju*. V njem je pregledno orisal razvoj pogledov na hierarhijo vrednot ob vprašanju naroda v slovenski katoliški misli 19. in 20. stoletja. Vzporedno z navedenim je predstavil svoj pogled na nekatere ključne figure kulturnega in političnega razvoja na Slovenskem v tem obdobju. Ključni referenci sta zanj Goričan Anton Mahnič in Štajerc Janez Janžekovič, ki na neki način ponazarjata dva povsem različna pristopa k osrednjemu vprašanju prispevka. Mahnič naj bi po njegovem mnenju prevzel pojmovanje Luke Jerana, po katerem je »bistvo narodnosti vera, kajti vsi zunanji znaki narodnosti, jezik, kultura itd., obstoje naposled samo zato, da se more izraziti versko čustvo ljudstva« (Rajhman 1979, 400). Vpliv goriškega profesorja naj bi bil nato odločilen, da večina katoliških premišljevalcev o tem razmerju ni doumela pravilnega pogleda na obe vrednoti, kajti: »Do nasprotnega pojmovanja razmerja med narodom in vero in končno precedence same se je dokopal šele po drugi svetovni vojni verjetno edini J. Janžekovič.« (Rajhman 1979, 403) V podobnem duhu je Rajhman Mahniču že leto poprej obesil večino odgovornosti za ločitev duhov ob koncu 19. stoletja: »Značilna za drugo polovico 19. stoletja je ločitev duhov, za katero utegne imeti največ zaslug Mahnič, čeprav so liberalci kazali precej razumevanja za težnje nasprotne stranke, ko so izjavljali s Tavčarjem in Stritarjem, 'očetom slovenskega liberalizma', da so verni.« (Rajhman 1978, 385)

Dalo bi se verjetno reči, da je podoba škofa na Krku v Rajhmanovih besedilih nekako šablonska in statična, kot sem deloma zaslutil že pri njegovi podobi Kopitarja. Verjetno bi bilo od sorazmerno kratkih Rajhmanovih »izletov« v 19. in zgodnje 20. stoletje pretirano pričakovati vsaj bežno omembo Mahničeve kritike v Cerkvi v Avstriji še vedno prevladujoče



jožefinske dediščine kot izhodišča njegovega premisleka o zaželenem razmerju med narodom ali državo na eni in Cerkvijo na drugi strani. Kraševac je nedvomno sodil, da je bil avstrijski model tesne navezave obeh entitet neustrezen, zato je zlasti hotel zagotoviti avtonomijo cerkveni sferi (Mahnič 1912, 146). Vsaj delno to smer razmišljanja Rajhman nakaže, ko opozarja, da je nasprotovanju uvedbi slovanskega bogoslužja škofa Jakoba Missie »botrovala bojazen, da bi v imenu narodnosti predpisovali meje vere in Cerkve« (Rajhman 1979, 403). Pač pa bi bila v kontekstu teologove razprave o »nacionalizmu in krščanstvu« nedvomno dobrodošla kakšna refleksija Mahničevega ravnanja že na Krku in še zlasti ob koncu prve svetovne vojne, ko je za mnoge presenetljivo postal tako izrazit podpornik južnoslovanske prihodnosti Slovencev, da so njegove misli z veseljem povzemali tudi v mariborskem *Slovenskem gospodarju* (Maver, Juhart in Osojnik 2021, 594–595). Od domačega nadpastirja Mihaela Napotnika kakšnih izjav v podporo novi smeri namreč v letu 1918 ni bilo pričakovati (Maver 2020, 666–670).

Zanimivo je Rajhman kritičen tudi do Slomška in njegovega iskanja ravnotežja med vero in narodnostjo. Priznava sicer, da lavantinski škof zelo poudarja materni jezik, vendar mu očita, da je »preozko zajel smisel in pomen narodnosti ter tako zašel v pojmovanje narodnosti kot sredstva za doseg cilja« (Rajhman 1979, 401).

Pravilno naj bi, kot že rečeno, med katoliškimi predhodniki razmerje opisal dolgoletni profesor filozofije na Teološki fakulteti Janez Janžekovič. Rajhman nekako posvoji njegovo sintezo, oblikovano ob izteku druge svetovne vojne: »Nam (katoličanom) je narod prvo. Najprej moramo živeti, potem moremo živeti krščansko.« (Rajhman 1979, 405; Pirc 1990, 121) S tem je hierarhija vrednot jasno postavljena. Vodilni slovenski trubarolog pa razmišljanje sklene z značilnim dostavkom: »Gotovo ne bodo vsi soglašali s takšnim prikazovanjem dejstev, vendar bodo morali priznati, da je 'narodnostno vprašanje' tudi pri Slovencih in slovenskih kristjanih doživelo svoj vrh prav v narodnoosvobodilni vojni.« (Rajhman 1979, 406)

S takšnim razumevanjem slovenske preteklosti in zlasti odločilnih prelomnic 19. in 20. stoletja se Rajhman razvidno umešča v tisti tok katoliške misli na Slovenskem, ki je, kot že nakazano, v javnosti po drugi svetovni vojni lahko ohranil vsaj nekaj skromne besede. Zaradi izvora njegovih



poglavitnih predstavnikov, od Božidarja Raiča preko Franca Kovačiča do Vekoslava Grmiča, bi ga lahko poimenovali »vzhodnoštajerski tok« (Maver 2019, 95–96). Rajhman se vanj po eni strani umešča s sklicevanjem na predhodnike, zlasti na Janžekoviča in tudi Božidarja Raiča, ki ga v enem od besedil prikaže kot pozitivni protipol »bojevitim fanatičnim katoličanom« s konca 19. stoletja (Rajhman 1978, 385). Najbolj pa ga na »vzhodnoštajerski tok« navezuje izrazito dajanje prednosti narodni predversko pripadnostjo, ki je morda celo osrednja skupna značilnost njegovih predstavnikov. Ravno tako Rajhman kot mnogi somišljeniki išče bližino s socialističnimi vsebinami, uradno zaželenimi v njegovem času, v čemer morda hkrati sluti priložnost za premagovanje ožin v katoliški skupnosti. V tem je spet blizu Raiču, ki je menil, da lahko ozkost večinskega toka v slovenskem katolištvu svojega časa preseže s tesno naslonitvijo na nastajajoče liberalno gibanje med Slovenci (Melik 2002, 475–80). Pri profesorju pastoralne teologije sočasno manjka za glavnino predhodnikov in vsaj deloma sodobnikov značilna navezanost na širši južnoslovanski okvir slovenske narodne uresničitve, kar je zelo izrazito pri Raiču in Kovačiču (Kovačič 1920, 153–157), razvidno pa še pri Grmiču. Morda je to vsaj deloma v zvezi z njegovim jasnim pritrjevanjem Trubarjevi odločitvi, da ne gre v širšo južnoslovansko avanturo, kakršno so si želeli njegovi nemški podporniki (Rajhman 1984, 23).

Sklep

Ob koncu se bom ustavil ob Rajhmanovem pogostem obžalovanju, da Cerkev na Slovenskem niti v sproščenosti pokoncilske prenove ne najde moči za predstavitev alternativnih konceptov v slovenski družbi. Zastavlja se mi vprašanje, ali ni k temu prispevalo tudi bolj ali manj zavestno odrekanje velikemu delu lastne katoliške dediščine. Ta je ob vseh negativnih plateh, med katerimi je Rajhman upravičeno izpostavil nezdravo navezavo katolištva na pripadnost zgolj eni politični stranki od konca 19. stoletja naprej (o čemer je pisal že Ignacij Nadrah: Nadrah 2010, 170–175), vendarle vsebovala veliko vznemirljivih pobud. A če je bila obrezana tako, da so od nje ostali samo tisti deli, ki so bili najbolj združljivi z uradno zapovedanimi vsebinami v slovenski socialistični družbi, se je manevrski prostor nedvomno zožil.



Reference

- Akmadža, Miroslav.** 2013. *Katoliška Crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945-1980*. Zagreb: Despot Infninitus.
- Bizilj, Ljerka.** 1991. *Cerkev v policijskih arhivih*. Ljubljana: samozaložba.
- Dolinar, France Martin.** 2006. Die Kirche in Slowenien 1961-1990. V: J. Mikrut, ur. *Die katholische Kirche in Mitteleuropa nach 1945 bis zur Gegenwart*, 517-530. Dunaj: Dom Verlag.
- Goeckel, Robert F.** 1990. The Catholic Church in East Germany. V: P. Ramet, ur. *Catholicism and Politics in Communist Societies*, 93-116. Durham: Duke University Press.
- Griesser Pečar, Tamara.** 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Družina.
- . 2010. Lavantinski škofija v novi Jugoslaviji. *Studia Historica Slovenica* 10/2-3: 429-462.
- . 2016. Katoliška cerkev na Slovenskem leta 1945. *Studia Historica Slovenica* 16/2: 399-418.
- . 2017. Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77/2: 423-437.
- Jesenšek, Marko.** 2024. Dajnkov pokrajinski knjižnojezikovni in črkopisni načrt ter poskus prevajanja Svetega pisma. V: M. Jesenšek, ur. *Dajnkova monografija*, 117-155. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Kardelj, Edvard.** 1970. *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kolar, Bogdan.** 2018. Odpravnik poslov mons. Silvio Oddi in katoliška Cerkev v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 78/2: 557-590.
- . 2024. Ko je bila sumljiva tudi molitev. *Edinost in dialog* 79/2: 149-159.
- Kovačič, Franc.** 1920. Narodnostno načelo in mirovna konferenca. *Čas* 14/4-6: 137-157.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2019. Jože Rajhman (1924-1998), duhovni in pastoralni teolog, literarni zgodovinar trubarolog. *Edinost in dialog* 74/1: 111-136.
- Leeb, Rudolf, et al.** 2003. *Geschichte des Christentums in Österreich: Von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Dunaj: Ueberreuter.
- Mahnič, Anton.** 1912. *Več luči!: Iz »Rimskega katolika« zbrani spisi*. Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo.
- Maver, Aleš.** 2019. Leto 1968 v Cerkvi v Sloveniji in Vekoslav Grmič. *Edinost in dialog* 74/1: 83-101.
- . 2020. Med cesarjem in kraljem: Lavantinski knezoškof Mihael Napatnik v letu 1918 in po njem. *Acta Histriae* 28/4: 661-678.
- Maver, Aleš, in Anton Ravnikar.** 2017. Zastrta znamenja: Vprašanje disidentstva Katoliške cerkve v Sloveniji v času »vzhodne politike« in revija Znamenje. *Annales, Series Historia et Sociologia* 27/4: 793-806.
- Maver, Aleš, Dejan Juhart in Janez Osojnik.** 2021. Ecce quomodo moritur Iugoslavus: Smrt, pogreb in miselna zapuščina škofa Antona Mahniča. *Annales* 31/4: 589-600.
- Melik, Vasilij.** 2002. *Slovenci 1848-1918: Razprave in članki*. Uredil V. Vrtnjak. Maribor: Litera.
- Nadrah, Ignacij.** 2010. *Spomini in semeniška kronika 1941-1944 Ignacija Nadraha*. Uredil M. Ambrožič. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Pacek, Dejan.** 2020. Lex specialis: Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 80/1: 103-129.
- . 2023. *Od konflikta h kompromisu: Oris odnosa med državo in Katoliško cerkvijo 1966-1991*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.
- Pirc, Jožko.** 1990. Rimski katolik in ločitev duhov. V: E. Škulj, ur. *Mahničev simpozij v Rimu*, 109-126. Celje: Mohorjeva družba.



- . 1997. Cerkveni in duhovni tokovi. V: P. Vodopivec in J. Mahnič, ur. *Slovenska trideseta leta*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Prijatelj, Ivan.** 1908. *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*. Ljubljana: L. Schwentner.
- Rajhman, Jože.** 1970. Vloga Petra Dajnka v zgodovini slovenskega knjižnega jezika. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 41(=6)/2: 296–320.
- . 1977. Kopitarjev avstroslavizem v luči njegovega katolicizma. *Znamenje* 7/3: 205–210.
- . 1978. Nova pota slovenske evangelizacije. *Znamenje* 8/5: 383–391.
- . 1979. Slovenski »Nacionalizem in krščanstvo«. *Znamenje* 9/5: 399–406.
- . 1984. Luter in Slovenci. *Bogoslovni vestnik* 44/1: 21–29.
- Škafar, Vinko.** 1999. In memoriam Jože Rajhman. *Bogoslovni vestnik* 59/1: 109–117.
- Valenčič, Rafko.** 2001. Zamolčani in preganjani: Cerkev in mediji. V: P. Kvaternik, ur. *V prelomnih časih: Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000): Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945–2000)*, 139–160. Ljubljana: Družina.



Slovenska akademija znanosti in umetnosti
Academia scientiarum et artium slovenica

Razred za filološke in literarne vede
Classis II: Philologia et Litterae

Korespondence pomembnih Slovencev
Epistolae Slovenorum illustrium

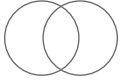
11

Jože Rajhman

Pisma slovenskih protestantov
Briefe der slowenischen Protestanten

Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede

Ljubljana
1997



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 30. 3. 2025; Sprejeto Accepted: 14. 7. 2025
UDK UDC: 274Rajhman J.
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Vinkler
© 2025 Vinkler CC BY 4.0

Jonatan Vinkler

Protestantika Jožeta Rajhmana: med horizonti ekumenizma, mednarodne historiografije ter »zoženega prostora« v komunistični Jugoslaviji

The Protestant Studies of Jože Rajhman: Exploring the “Constrained Space” of Communist Yugoslavia, International Historiography, and Ecumenism

Izvleček: Članek obravnava historiografijo Jožeta Rajhmana o reformaciji, in sicer z metodo zgodovine idej in tekstne genealogije. Ugotavlja: Rajhmanovo zgodovinopisje je nezamudniško umeščeno v evropske religijske in historiografske tokove ter premene druge polovice 20. stoletja (ekumenizem, metodološki razvoj zgodovinopisja ter uveljavljanje inter- in multidisciplinarnih obravnave, težno zgodovinopisje pod komunističnim totalitarizmom ter historiografska zgodovina). Rajhman se skozi znanstvena dela o slovenskem protestantizmu kaže kot sodoben interdisciplinarni (teologija, filologija, cerkvena in literarna zgodovina) zgodovinar. Po mentaliteti je soroden raziskovalcem, ki so po drugi svetovni vojni s svojimi temeljnimi deli utirali dotlej neuhojena intelektualna pota v nemškem katoliškem historiografskem prostoru, ter njihovem razmišljanju o Lutru in reformaciji (Lortz, Iserloh, Manns). Rajhmanova dela zato tvorijo temeljni repertorij za moderno historiografijo o Primožu Trubarju in protestantizmu 16. stoletja na Slovenskem.

Ključne besede: protestantizem, historiografija, interdisciplinarnost

Abstract: *The article uses textual genealogy and the history of ideas to analyse Jože Rajhman's historiography of the Reformation. It demonstrates how Rajhman's historiographical approach is deeply ingrained in the historiographical and religious currents and changes that occurred in Europe in the second half of the 20th century, such as ecumenism, the development of inter- and multidisciplinary approaches, historiographical history, thesis-driven historiography under communist totalitarianism, and methodological advances in historiography. As a contemporary, multidisciplinary historian who integrates theology, philology, ecclesiastical history, and literary history, Rajhman stands out in his academic works on Slovenian Protestantism. His thoughts on Luther and the Reformation are in line with those of post-World War II scholars who created new lines of inquiry in German Catholic historiographical circles (e.g., Lortz, Iserloh, Manns). Thus, Rajhman's writings serve as a*

foundational corpus for contemporary historiography on Primož Trubar and Slovenian Protestantism in the 16th century.

Keywords: *interdisciplinarity, historiography, Protestantism*

Lani je minilo sto let od rojstva Jožeta Rajhmana: teologa, slovenista, filologa, cerkvenega, literarnega in kulturnega zgodovinarja ter leksikografa. V historiografijo protestantizma na Slovenskem se je trajno vpisal z leksikografskimi deli v *Enciklopediji Slovenije* pa tudi z razpravami in knjigami, ki tvorijo temeljno vednost polja (npr. študija o prvi slovenski knjigi, 1977) in so recepcijsko še vedno žive. Slednje je mogoče z gotovostjo zapisati še za obe ediciji protestantske korespondence 16. stoletja (1986, 1997) ter za monografijo o Trubarjevi *Eni dolgi predgovori* (1986).

Rajhmanova dela so do leta 1991 nastajala v nedemokratični korporativistični državi. V njej in drugih podobnih komunističnih tvorbah »vzhodno od Zahoda« si je edina dopuščena stranka tako ali drugače – neredko celo brezkompromisno nasilno¹ – podvrgavala vse družbene podsisteme (Šturm 1998, 78–79)² in si tako podredila – ali vsaj vztrajno skušala podrediti – tudi zgodovinopisje ter slednjemu kolikor mogoče vsiliti tezni pogled na zgodovino kot realizacijo razrednega boja – tudi zastran slovenske duhovne in kulturne resničnosti 16. stoletja. Po drugi strani pa so se v času

1 Prim. Nagodetov proces (1947) npr. z viri o največjem montiranem procesu v komunistični Čehoslovaški, s katerim so želeli stalinistično-komunistični »sodrug« človeškimi obrazom« po letu 1948 zastrašiti najširše množice in pokazati, da je vsak odpor proti totalitarni oblasti na koncu obsojen na smrt: s procesom proti JU Dr. Miladi Horákovu (1950). O slednjem se je ohranilo več kot šest ur izvirnega filmskega arhivskega materiala, posnetega v sodni dvorani, ki je v sodelovanju med Češko televizijo in Narodnim filmskim arhivom, brez retuš in da se ne pozabi, dostopen tukaj: <https://www.ceskatelevize.cz/porady/10153697395-proces-h/> (10. 7. 2025).

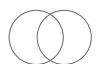
2 Primerjalno nosi izrazito pričevanjsko vrednost primarni vir *Beseda se studenty* (Černý 1994, 213–220). V njem je barokist Václav Černý (1905–1987) v praški pomladi 1968 z neprizanesljivo odkritostjo opisal metode komunističnega uistosmerjanja in »čiščenja« Karlove univerze v Pragi. To so bili pritisk, osebnostna diskreditacija »neprimernih«, ukinitve katedre in nazadnje odpust, kot ga je v obdobju t. i. prve normalizacije na Čehoslovaškem konec štiridesetih in v začetku petdesetih let 20. stoletja mednarodno renomirani učenjak doživel na lastni koži. Preganjanju meščanskih kolegov so se iz ideološko-političnih, občasno pa iz povsem profanih kariernih razlogov pridružili tudi tako ugledni učenjaki, kot je bil npr. lingvist Bohuslav Havránek. Ta »drobnogledi, mali Stalinček«, kot ga je poimenoval Černý, se je celo hvalil, da je »počistil« Filozofsko fakulteto, in sicer tako, da je štirideset kolegov pognal na cesto in bi isto menda ponovil, če bi bila priložnost (Černý 1994, 215). Komunizem je takoj po drugi svetovni tudi v Sloveniji pokazal svoj tovrstni »človeški obraz«. Kajti oblasti so leta 1945 odpustile ali predčasno upokojile dvajset profesorjev Univerze v Ljubljani, med njimi Evgenija Vasiljeviča Spektorskega, knjige posameznih akademskih učenjakov je Ministrstvo za prosveto vključilo na lastni seznam prepovedanih knjig (Šturm 1998, 84), o nekoliko mlajši aferi Slodnjak (1959) pa še vedno ni bila izrečena poslednja beseda.



Rajhmanovega raziskovanja in pisanja protestantike v evropskem prostoru zgodile tektonske spremembe tako na cerkveno-družbenem kot na znanstvenem področju: dialog med katoliki in luterani, drugi vatikanski koncil, ekumenizem, metodološki preboji in prelomne objave v historiografiji.

Razumno je misliti, da določitev Rajhmanovega mesta v slovenski historiografiji o protestantizmu ni mogoča brez opredelitve njegovih del glede na takrat aktualne istovrstne historiografske pobude, metode in narative v mednarodnem, npr. nemškem prostoru na eni ter ne brez soočenja s historiografijo dobe, kot je nastajala v tedanjih slovenskih mentalnih gabaritih, na drugi strani, torej ni možna brez umestitve med globalno in lokalno. Kaj takega pa, kot je meniti, ni uresničljivo brez historiografskega pristopa zgodovine idej ter filoloških orodij tekstne genealogije ter komparacije.

Rajhmanova temeljna znanstvena dela s področja protestantizma, zlasti monografije in ediciji, so recepcijsko še vedno živa, kar se manifestira kot navajanje v znanstvenih člankih in monografijah. Zato ni neutemeljena teza, da je Rajhmanova protestantika znanstveno še vedno aktualna – kot kontrastivna afirmativna potrditev sodobnih raziskav ali kot miselna odskočna deska zanje. Tako je že desetletja upoštevanja vreden odklonilni komentar k diskurzu o znanstveni kakovosti, ki da se prezentira pretežno le z merjenjem odmevnosti v prvih letih po objavi ali npr. izključno s Hirschevim indeksom. Po drugi strani pa je Rajhmanov protestantistični znanstveni opus hkrati tudi izkaz, da raziskovalčevi narativi svoje recepcijske privlačnosti bržda ne morejo vknjižiti na račun konvergence z dirigiranim režimskim zgodovinopisjem izpred leta 1991, ki je danes – vsaj v svojih ideološko najbolj radikalno kontaminiranih besedilih – ponavadi zanimivo le še za historiografa sodobne zgodovine in historiografije. Torej bi veljalo še vedno izkazljivo znanstveno uporabnost Rajhmanovih znanstvenih del bržda iskati predvsem v njihovi evropski dimenziji, modernosti, potemtakem v ujemalnosti z mentalnimi tokovi in historiografskimi tekstnimi premenami ter praksami predvsem severno od dežele med Alpami in Jadranom. Primerjanje med slovenskim in istovrstnim češkim ter nemškim historiografskim prostorom se zdi utemeljeno, kajti gre za isto makroregijo. Ta je v 16. stoletju zavoljo skupnega Reicha do znatne mere delila zgodovinsko dogajanje ali pa so posamezni regionalni dogodki vzajemno vplivali na makro- in mikroregionalno zgodovino.



Dinamika nemške historiografije o Lutru v drugi polovici 20. stoletja: Lortz, Iserloh, Manns in Hacker

Razdeljeno krščanstvo je protislovje. Toda prav to je stanje krščanstva od reformacije naprej. Kajti če pustimo ob strani vzhodno shizmo, obstaja zadnja štiri stoletja temeljni razkol prav v krščanstvu, ki je bilo nekoč enotno. V tem obdobju je živelo veliko večje število kristjanov – in zares veliko več nekatoliških kristjanov – kot jih je živelo vseh petnajst stoletij krščanske civilizacije dotlej.

Iz tega dejstva izhaja utemeljeno vprašanje, ki ga kristjan mora zastaviti zgodovinarju reformacije: Kakšen je bil pomen in zgodovinski namen reformacije?

Da bi odgovorili nanj, je treba poznati ne le potek, temveč tudi *vzroke za reformacijo* [poudarjeno v izvirniku]. Brez tovrstnega vedenja je namreč reformacijski tok nerazumljiv. Raziskava vzrokov za reformacijo je torej temeljnega pomena za raziskovanje reformacije same. (Lortz 1968, 3)

S temi uvodnimi miselnimi akordi v svoje vplivno delo, ki recepcijsko zagotovo sega onstran historiografovega življenja, kajti (p)ostalo je temeljno delo stroke, zaznamuje teolog in cerkveni zgodovinar Joseph Lortz (1887–1975) – ter za njim s svojimi knjigami njegova študenta in intelektualna »sinova« Erwin Iserloh in Peter Manns ter filolog Paul Hacker – prelom v historiografski ubeseditvi reformacije na Nemškem: predvsem s preugledanjem zgodovinske podobe Martina Lutra v njej.

Z Lortzevo knjigo *Die Reformation in Deutschland* (1–2, 1949) je namreč zgodovinopisje reformacije, ki je bilo duhovno in mentalno ozemljeno znotraj Katoliške cerkve, naredilo prvi veliki zgodovinski premik. Primarni zgodovinski vir, na katerem je začelo graditi svoje narative, namreč prvič po 16. stoletju niso bili več eksplozivni pamfletistični *Commentaria Ioannis Cochlaei de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis* (1549), temveč kompleksna kritična analiza in hermenevtika vzrokov za nastanek reformacije ter njenih idej. Katoliško zgodovinopisje je tako od Cochlejeve zbirke (pol)izmišljenih zgodbic in invektiv – med njimi je bilo tudi neženirano natolcevanje o samomoru, torej o ultimativnem smrtnem grehu,



ki je bilo od 16. stoletja bolj ali manj obligatno prikladano v zapise o izteku tosvetnega življenja kontroverznega wittenberškega škofa pridigarja (Oberman 1992, 3–5; Lukens 1990, 545–552) – ki so stoletja podžigale brezmiselno mržnjo do Lutra, preko ponavljajočih se očitkov nemoralnosti in nevednosti (Heinrich Suso Denifle, *Luther und Lutherthum*, 1904; 1909) ter hladnega, deloma celo enostranskega branja pri Hartmannu Grisarju (*Luther*, 1911), stopilo na dotlej metodološko neuhojena pota sodobnega pristopa, ki je srž *zgodovine idej* v drugi polovici 20. stoletja. Tako je Lortzev prefinjeni knjižni portret Lutra, prost vse strastne polemične apelativnosti – ta se je pred njegovo knjigo ne tako redko kazala vsaj kot aprioristična zajedljivost, če že ne ravno kot zaničljivost – začel recepcijsko ustvarjati novo mentalno atmosfero. In v njej je bilo zastran Lutra med katoliškimi in luteranskimi kristjani prvič možno razumevanje in, v številnih vprašanjih, tudi sporazumljenje (Wicks 1970, 1).

Nadaljnji tektonski mentalni premik v razumevanju reformacijskega gibanja in možnosti njegove intelektualno odprte, v zgodovino historiografije in polemik okoli reformacije neuklenjene interpretacije je prineslo delo Lortzevega študenta na univerzi v Münstru, Erwina Iserloha (1915–1996).

Ta je po doktoratu med 1954 in 1964 poučeval srednjeveško ter sodobno cerkveno zgodovino v Trierju, na predavanju 8. novembra 1961 pa je izvedel pravcati historiografski ikonoklazem. Kajti prvič je predstavil dotlej s stališča imaginarija in idearija reformacije – vsaj za luteransko stran – radikalno, celo prevratno tezo. Znameniti emblematični dogodek s pribitjem 95 tez na vrata Schlosskirche v Wittenbergu 31. oktobra 1519 se po Iserlohovem razumevanju pravzaprav naj ne bi mogel niti zgoditi (Iserloh 1968, 62), temveč da zgodovinopisni narativ, ki je dotlej dozdevno utemeljeval ali vsaj napeljeval na to in ono, temelji na legendarnem poročilu iz časa po Lutrovi smrti. Argumenti za in proti Iserlohovi tezi so bili srž živahne intelektualne izmenjave v nemškem prostoru, ki ji je sledila objava knjige *Luther zwischen Reform und Reformation: Der Thesenanschlag fand nicht statt* (1966, v ang. prostoru 1968 pod naslovom *The Theses Were not Posted: Luther Between Reform and Reformation*).

Okoli legendarnega dogodka 31. oktobra 1517 sta tako evropsko nekato-liško ozemljeno zgodovinopisje kot »zamišljanje« nemških nacionalnih imaginarijev v stoletjih po wittenberškem reformatorju, zlasti v epohi



»meščanov in revolucij«, stkala pogosto triumfalistični pogled na začetek luteranske reformacije, predvsem pa sta na njem utemeljila pomembno versko in nacionalno identitetno osišče, med drugim pročodrimsko gibanje, ki je krepko odmevalo tudi v prostoru med Alpami in Jadranom, zlasti v nemško-slovenskih nacionalnih delitvah na Štajerskem v prelomnih letih *fin-de-siècla* ter *finis Austriae* (Cvirn 1988, 425.429–430).

Toda: če še tik pred koncem petdesetih let 20. stoletja bralec v mednarodnem kanonskem historiografskem delu o reformaciji bere o pribitju tez kot gotovem dejstvu (Durant 1957, 340–341), je danes Iserlohova dekonstrukcija legendarnega dogodka standardna vednost v najnovjšem znanstvenem zgodovinopisju o luteranski reformaciji (Schilling 2017, 133) pa tudi v sodobnih monografijah o Lutru, ki ciljajo na recepcijo predvsem pri občem bralcu ali pri ljubitelju literature faktov (Metaxas 2018, 107–109).

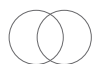
Kajpak: javna polemika okoli domnevnega (ne)pribitja Lutrovih tez 1519 je reflektirala zares le manjši del Iserlohovega znanstvenoraziskovalnega dela. Po vrnitvi na matično univerzo v Münstru leta 1964 in začetku vodenja Katoliškega ekumenskega inštituta je prebojni cerkveni zgodovinar nadaljeval s preučevanjem vseh elementov Lutrove teologije. Tako je na začetku 1968 izšel četrti del knjižne zbirke *Handbuch der Kirchengeschichte* (Freiburg: Herder), v katerem je Iserloh pod uredništvom Huberta Jedina predstavil svoj celoviti historiografski narativ o reformaciji. Že pred tem, leta 1966, je kot vabljeni referent nastopil s temo Lutra in mistike, in sicer na tretjem mednarodnem kongresu za raziskovanje Lutra v kraju Järvenpää na Finskem. Tako je postal prvi katoliški znanstvenik, ki je nagovoril predvsem luteranske zgodovinarje in teologe. Njegova študija je v nemškem izvirniku izšla leto kasneje (1967) v knjigi *The Church, Mysticism, Sanctification and the Natural in Luther's Thought: Lectures Presented to the Third International Congress on Luther Research*, v nekoliko revidirani tekstaciji pa se je angleško govoreči bralec lahko s njo seznanil leta 1970 (Wicks 1970, 35.37–58).

Eden od pomembnih referentov na omenjenem tretjem mednarodnem kongresu za raziskovanje Lutra leta 1966 je bil Peter Manns (1923–1991), tudi nekdanji Lortzev študent. Mannsov prispevek na konferenci je bil izrazito pomemben z metodološkega stališča, kajti argumentiral je, da dekontekstualizirano branje Lutra ter tehtanje *sub specie aeternitatis*, torej



presoja wittenberškega reformatorja *izven časa in prostora*, izven konkretnih zgodovinskih okoliščin in onstran upoštevanja zgodovinsko izpričanega, torej dovolj jasno ugotovljivega komunikacijskega okvira Lutrovega ali pastoralnega dela in/ali polemičnega spoprijema s sočasniki, ni dovolj celovit hermenevitični pristop za razumevanje reformatorjevih stališč, dejanj in spisov. Manns se je tako zavzel za »zgodovinskega Lutra« brez projiciranja modernizirajočih eksistencialističnih pogledov nanj (Wicks 1970, 119), toda s poudarkom na preučevanju konteksta tako dogodkov kot nastanka in recepcije Lutrovih tekstov. Lortzev dolgoletni sodelavec se je zavedal Lutrovega izrazito izvirnega načina mišljenja, toda poudaril je, da je Luter tega vedno zapregel v konkretno situacijo, ga pognal v kompozicijo besedil v kontekstu, »in situ«, v prvi vrsti ne za ustvaritev doslednega teološkega sistema, temveč najprej za razrešitev lastne miselne, mentalne ali osebne eksistencialne zagate, ki mu jo je tisti trenutek postavilo življenje predenj kot duhovniku, pridigarju, univerzitetnemu profesorju ali pristrenemu polemiku. Tako razmišljanje je vodilo po eni strani do objave knjige *Lutherforschung heute: Krise und Aufbruch* (1967), v kateri je Manns ugotavljal, da pristop Otta Hermanna Pescha, ki je želel Lutrovo teologijo pomeriti predvsem ob teološki misli Tomaža Akvinskega, ni zadovoljiv, ker ni dovolj celovit; tak pogled da pušča ob strani zgodovinske dejavnike (nastanka) vsega – dejanj materialnega in/ali mentalnega značaja, tekstov. Po drugi strani pa je Mannsova prefinjena hermenevtika konteksta pripeljala še do nečesa. Ko je npr. bral Lutrove interpretacije Pisma Galačanom iz obdobja 1531–1535, je ugotovil, da je Lutrova teologija sama po sebi otrok polemike in je kot taka jasna, ko reformator upoveduje razmerje med vero, upanjem in dobrimi deli, pri čemer kajpak zavrne kakršnokoli rešujočo moč človekovih storitev onstran Božje milosti. Toda ko mora Luter pojasniti, kaj je z Božjim otrokom človekom, ko nanj (po)sije Božja milost in torej ljubi Vsevišnji nanj že učinkuje, je besedilno nejasen, in tako številni teološki nastavki, o katerih je Manns ugotovil, da so povsem katoliški – in torej še zdaleč ne shizmatski(!) – ostanejo na zarodkovni stopnji (Wicks 1970, 119): zavoljo primarne in dominantne apelativne tekstne funkcije reformatorjevih besedil, ki je vanje vtkana od začetka in artikularala kot polemika.

Toda ta ugotovitev, ki jo je Manns kasneje razširil z metaforo, ko je Lutra npr. v uvodnem nastopu k seriji predavanj v čast Lutrove obletnice (1983) na Leibniz-Institut für Europäische Geschichte v Mainzu decembra 1981 označil za »očeta vere« za katoličane in luterane, je obojim odprla vzajemno



pot k Lutru kot »resnemu možu vere in vestnemu možu molitve« (Lipovšek in Filo 2016, 19). Torej tlakuje pot ekumenski misli, ki doseže (zaenkrat) končno konsenzualno artikulacijo obeh oblik krščanskega mišljenja v dokumentu *Od konflikta do skupnosti*, in nenazadnje tudi do izdaje *Luther für Katholiken* (2016, v slovenskem prevodu *Luther za katoličane*, 2017), ki jo je uredil kardinal Kurt Koch, predsednik Papeškega sveta za pospeševanje enosti med kristjani, in jo je utemeljeno recepcijsko umestiti ob bližino podpisa dokumenta *Od konflikta do skupnosti*, torej v obnebjem ekumenizma kot (tudi) orodja medreligijske diplomacije.

Za razliko od katoliških teologov in zgodovinarjev Lortza, Iserloha in Mannsa filolog Paul Hacker (1913–1978), avtor naslednje spoznavno prelomne knjige o Lutru iz časa Rajhmanovega raziskovanja protestantike, poklicno ni bil neposredno spet z referenčnim prostorom katoliške teologije. Po študiju slavistike in indologije v Bonnu, Heidelbergu in Frankfurtu je na začetku druge svetovne vojne doktoriral v Berlinu. Slovel je kot eden najvplivnejših indologov svoje generacije v Nemčiji, kot praktično nesporna avtoriteta za sanskrt, bil izjemen poliglot (tekoče naj bi obvladal kar osemnajst jezikov), slovit učenjak, univerzitetni profesor (Münster, Bonn)³ in živahen publicist.⁴ Bil je vzgojen kot luteran in se je že zgodaj navdušil za ekumenizem, kajti že leta 1952 je sodeloval na tretji svetovni konferenci Vera in red v Lundu, leta 1960 pa je skupaj z ekumenistom Maxom Lackmannom, sicer študentom Karla Bartha, in Gustavom Huhnem ustanovil *Bund für evangelisch-katholische Wiedervereinigung* (danes *Bund für evangelisch-katholische Einheit*). Že dve leti kasneje je zaradi razočaranja nad težavami pri zblíževanju luteranov in katolikov izstopil, se odločil za katoliško dojemanje krščanstva in 28. septembra 1962 sprejel obhajilo v katoliški cerkvi. Z Lutrom se je ukvarjal od študijskih let dalje in tako

3 Od tod tudi intelektualni dialog, ki je Hackerja do smrti vezal z morebiti najpomembnejšim katoliškim teologom 20. stoletja, profesorjem na univerzi v Bonnu, Josephom Ratzingerjem, kasneje papežem Benediktom XVI. Slednji je Hackerjevi izvorni duhovni postavi in izjemnim intelektualnim zmoglostim namenil dva blaga spominska zapisa (Ratzinger 2005, 77–78; Benedikt XVI. 2024, 107–108). Ni pozabil poudariti Hackerjeve sposobnosti »subtilne jezikovne analize« in dejstva, da se je v znanstvenem pogledu v marsičem štel za Hackerjevega dolžnika; poleg tega pa je napisal predgovor v filologovo prelomno knjigo.

4 Pisal je npr. v *Evangelische Missions-Zeitschrift*, ki ga je izdajala Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft, pa v katoliške *Radius* in *Una Voce Korrespondenz* ter redno v *Vox Fidei* in *Der Fels* (prim. bibliografijo v Hacker 1978).



je sčasoma nastala knjiga *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, ki je izšla leta 1966 pri Styria Verlag v Gradcu (Hütter 2017, vii–viii; Wicks 1970, 83).

Njena poglavitna značilnost je, da se narativi filologa, teologa in filozofa Hackerja prepletajo med seboj (slednje je bila sicer avtorska značilnost njegovih spisov, Bagchee, Adluri 2013, 216) in tako kreirajo izrazito ne(post)-modernistično teksturo, kajti spoznavno in argumentacijsko je zavezana le maksimi *Amicus Lutherus, sed magis amica veritas*. Noben segment dela ne kaže, da bi želel Hacker z besedilom komurkoli ugajati, tudi cehu poklicnih akademskih preučevalcev Lutra ne. Svoj znanstveni diskurz izreka natanko tako, kot si je svoje tekste prizadeval upovedovati Luter: *Dicere, quod res est*, torej brez filtrov intelektualne zadržanosti ter zato zastrtosti jasnega in odločnega izrekanja. Hacker je tako pustil z naravnost pretresljivo natančno filološko analizo in s pretanjeno hermenevtiko teksta primerjalno spregovoriti latinskim in nemškimi besedilom samega wittenberškega reformatorja v dialogu s Pismom, poglavitno vprašanje pa je bilo: Koliko se Lutrova reflektivna vera oz. reformatorjevo razločevanje »vere zame« (*fides apprehensiva*) in »vere o stvarnosti« nečesa (*fides historica*) zares ujema z Novim testamentom (Hacker 2017, 72–82)?

Hackerjeva analiza se je nazadnje zgostila v eksplozivno ugotovitev:

In tako je moral Luter takrat, ko je želel demonstrirati svojo doktrino s Svetim pismom, besedila le-tega prilagoditi. Kajti doktrina o reflektivni veri je v opreki s Pismom [...] Ni bilo Pismo tisto, ki je narekovalo novo doktrino, temveč je Luter uporabil doktrino kot poglavitno hermenevtično orodje za interpretacijo Pisma. (Hacker 2017, 82)

Tako je nastalo zlasti za luteransko stran tudi s stališča ekumenskega dialoga s Katoliško cerkvijo izjemno izzivalno delo,⁵ ki osvetljuje antropološki

5 Slednje pomenljivo izpostavlja Ratzingerjev predgovor v Hackerjevo knjigo: »Na prvi pogled je pričujoča knjiga v nasprotju s prevladujočo atmosfero pomirljivega dialoga med različnimi verskimi denominacijami. Dejstvo namreč je, da danes obe strani (katoliška in luteranska) v veliki meri štejeta za nujno, da se o Lutru govori le s hvalo. Toda ali prizadevanje razumeti drugega izključuje kritično študijo, če je resnica posredovana na ta način? Ali ne drži, da je, poleg znanih razlik med katoliško in luteransko religijo, temelj za razlike že tudi v samih Lutrovih besedilih?« (Ratzinger 2017, xxi. xxii–xxiii)



obrat – človekov ego kot središče: najprej vere in nazadnje vsega – sprožen z Lutrovo teologijo (Hütter 2017, xiii), odmeve antropološkega dojemanja luteranstva pa je morda razvideti tudi v Rajhmanovi obravnavi Trubarjevih besedil in nesporednih poudarkih na Trubarjevo stavo človeka v središču vere. Misliti je, da slovenist Rajhman, ki mu je ravno filološka tekstna analiza kot primarno spoznavno orodje dajala temeljno gorivo za teološko in kulturnozgodovinsko interpretacijo Trubarjevih del, morebitnega luteranskega antropološkega obrata pri prvem škofu slovenske reformacije ne bil mogel razpoznati, če ga ta v svojih delih ne bi evidentiral besedilno, toda slednje je tema za drugo razpravo.

Lortzeva, Iserlohova, Mannsova in Hackerjeva dela o protestantizmu, ki so tudi intelektualni refleksi ekumenizma, pomenijo definitivni prelom z nemško katoliško historiografsko tradicijo o reformaciji. Zavoljo dveh robnih pogojev – ekumenski dialog in razvoj historiografskih metod – sta postala o Lutru in protestantizmu mogoča strpen kritični razmislek na katoliški ter preseganje triumfalizma na luteranski strani.

Dotedanje shematično historiografsko prikazovanje je tako zamenjala večplastnejša, bolj diferencirana predstava tako o položaju Katoliške cerkve v zgodnjem novem veku kakor tudi o Lutrovem delovanju. Nemška luteranska in katoliška historiografija sta namreč začeli sprejemati številne metodološke pobude, ki se primarno niso formirale na polju cerkvene zgodovine in so jih npr. skozi preučevanje srednjega in zgodnjega novega veka izoblikovali zlasti francoski zgodovinarji okoli šole *Annales*. Tako se je bilo mogoče lotiti tudi ponovnega, tokrat hermenevtično kar najbolj večplastnega branja dotlej že večkrat premišljenih zgodovinskih virov o Lutru in reformaciji. In to vsaj z metodami sodobne tekstne kritike, lingvistike in analize diskurza, politične, gospodarske, kulturne, literarne, glasbene, intelektualne zgodovine, zgodovine idej, vsakdanjika in marginalnih skupnosti, predvsem pa ne več zgolj oz. celo ne pretežno z aplikacijo metod cerkvene zgodovine, kot je bilo na katoliški in luteranski strani tako običajno dotlej.

Razširil se je tudi tipološki nabor raziskovanih zgodovinskih virov. Iz po večini le rokopisnih in tiskanih tekstnih, občasno celo pretežno pamfletnih, daleč onstran, npr. na umetnostnozgodovinske, na epigrafiko ter nagrobnike, na vire iz kulture vsakdanjika, npr. pohištvo, na artefakte, odkrite



z arheologijo. Pomnožen vrstni nabor virov so historiografi odtlej, če mislijo resno, pravzaprav zavezani obdelovati interdisciplinarno, multidisciplinarno, občasno celo transdisciplinarno.

Tako se je pokazalo, da srednji vek nikakor ni bil tako teman, kot ga je upovedovala plejada historiografov 19. stoletja. In tudi da je bil Martin Luter mnogo bolj zasidran v srednjeveškem mišljenju, kot so si dotlej priznali, pa tudi v lastnem individualnem sebezavedanju, prepričanju in – egu. Prvič pa so historiografski diskurzi o nemški luteranski reformaciji praviloma začeli upoštevati dejstvo, da ima tudi historiografija svojo zgodovino – in da torej kaže zmerno, ne brezmiselno po- in prevzemati poglede ter stališča starejših historiografskih generacij o Lutru in reformaciji.

Zaradi ekumenskih zблиževanj katolikov in luteranov ter razvoja historiografske vede – v zadnjem desetletju in pol tudi zaradi prednosti intenzivirane primerjalnega preučevanja, ki ga je doba digitalizacije zares postavila kot eno temeljnih recepcijskih strategij virov – je zadnjih šest desetletij v nemškem prostoru mogoče, da se nepristransko govori tudi o mrkih plateh v življenju in delovanju Martina Lutra. Med te spadajo Lutrova nihajoča razpoloženjska stanja, pogosti grobi napadi na Katoliško cerkev in papeštvo, njegove ostre obsodbe kmetov v času kmečke vojne in uporov, zagovarjanje in teološko utemeljevanje preganjanja prekrščevalcev ter izrazito sovražna stališča in izjave o Judih.

Glede na akribijo in bibliografske reference, kot jih izpričujejo Rajhmanove študije protestantike (2008, 173–175; 1986, 111–129), ter ob upoštevanju njemu lastnega ekumenskega mišljenja krščanstva je mogoče misliti, da mu sočasne obravnave Lutra v nemškem prostoru niso mogle biti neznano mentalno obnebjje. In čeprav neposrednih tekstnih sklicev na Lortza, Iserloha, Mannsa in Hackerja v obliki navajanja, povzemanja in/ali referiranja ni evidentirati, vplivov njihovih besedil na Rajhmana ni mogoče zares izključiti. Ni namreč mogoče brez preostanka rekonstruirati izčrpne »knjižnice« tekstov, ki so prišli v Rajhmanovo recepcijo pred pisanjem in med njim, toda pred objavo posameznih del o slovenskem protestantizmu, in tako izključiti tekstnega in duhovnogenealoškega vpliva omenjenih tujih del na slovenskega učenjaka, metodološko in argumentacijsko pa odsotnost neposrednega zapisa navedka ali besedilnega povzemanja in posledičnega referiranja sama po sebi še ni dovoljšen dokaz o odsotnosti



receptije določenega dela: odsotnost dokaza ni hkrati tudi zadosten dokaz o neobstoju reference, na katero naj bi dokaz kazal.

»Zoženi prostor« ob nastajanju Rajhmanove protestantike: med žgočimi dilemami starejše historiografije in teznim zgodovinskim komunističnega totalitarizma

Za historiografijo o Trubarju in slovenskem luteranstvu 16. stoletja je bilo »stoletje skrajnosti« izrazito turbulentno. Njegove prve dekade je namreč zaznamoval polemični kulturobojni spoprijem o vprašanju, ali je Trubar sploh primeren za literarno⁶ ali historiografsko upodobitev. Siloviti prepir ni obšel niti postavitve prvega javnega spomenika Trubarju, za katerega se je na pobudo Antona Aškercera ogrel takratni ljubljanski župan Ivan Hribar, delo pa so naročili pri kiparju Francu Bernekerju (Hribar 1983, 305–307). Spor je bil mentalni odvod zagonetke na osi meščanski liberalizem – katoliški konservativizem. Ta je izpostavljala historiografsko hipotetično, toda aktualnopolitično ne nepomembno dilemo, ali Trubar sploh spada v panteon slovenske zgodovine in literature ter je potemtakem lahko eden od gradnikov romantičnonacionalnega narativa meščanstva o slovenski literaturi (Trubar – Prešeren [– Cankar]) kot ključni ustvarjalec, utemeljitelj in utrjevalec specifične slovenske kulture. Ta pa se v habsburški monarhiji od druge Taaffejeve vlade naprej ni več zadovoljevala le s kulturnimi obeležji, ampak je na dunajskih hodnikih moči in oblasti skozi idejno profilirane slovenske državnozborske poslance stavila čisto konkretne politične zahteve, npr. jezikovne (vzporednice na gimnaziji v Celju) (Grdina 2003, 95–110).

Narativa v historiografiji sta bila v splošnem dveh tipov. Katoliška historiografija o Trubarju, ki jo predstavlja zlasti obsežna *Zgodovina slovenskega naroda* izpod peresa cerkvenega zgodovinarja in stolnega kanonika, prof.

6 Kot na osrednjo velja spomniti na polemiko med Antonom Aškercem in katoliškim taborom, pa tudi na spoprijem Antona Aškercera z Josipom Tomiškom v *Slovenskem narodu* (1905, ta je odziv na Tomiškov receptijo Aškerčeve »zgodovinsko epske pesnitve« *Primož Trubar*). Aškerc, ki je sicer objavil več spisov, v katerih je slavil domače luterane in poudarjal njihovo vlogo pri nastanku knjižnega jezika ter književnosti, hkrati pa se je zaletaval v katoličane, kajti luterane je upodabljal kot samozavestne upornike zoper »korumpirani« Rim (Grdina 1997, 104), je dal narativu končno tekstno podobo v samostojni knjižni izdaji Lavoslava Schwentnerja pod naslovom *Ali je Primož Trubar upesnitve vreden junak ali ne?*



Josipa Valentina Grudna, je bila tipološko poravnana s podobno nemško mislijo o Lutru. Kakor npr. Denifle Lutra je Gruden Trubarja okarakteriziral z nevednostjo in surovostjo:

Bil je mož srednje izobrazbe, brez izrednih darov uma in srca. [...] Vendar je izbruhnila večkrat tudi pri njem znana »Lutrova jeza« ter iskala duška v krepkih psovkah in zabavljičah ... (Gruden 1912, 656)

Vsestransko literarno podjetni Josip Lavtižar pa je svojo trubarjansko »versko sliko našega naroda iz 16. stoletja«, recepcijsko umerjeno na najširšo bralsko publiko, zaključil kar s krilatico, natisnjeno v krepkem tipografskem rezu: »Primož Trubar! čast si delal materini besedi. Žal, da nisi delal časti tudi njeni veri.« (Lavtižar 1935, 128)

Na drugo stran idejne daljice, kot se je reflektirala v historiografiji, je umestiti narative Franceta Kidriča in Ivana Prijatelja. Kot katoliški historiografiji o Trubarju ni manjkalo zajedljivosti in zaničljivosti na račun luteranov 16. stoletja, pa se liberalno meščanski narativi niso želeli odreči zanosa, včasih celo triumfalističnega ubesedovanja zgodovinske resničnosti ter deprecijacije kulturne epohe katoliške verske reformacije in baroka (Kidrič 1951, 60; Prijatelj 1952, 77-78).

Po drugi svetovni vojni se je historiografiji 16. stoletja – podobno kot vsem družbenim podsistemom v deželah za železno zaveso, na Češkem, Poljskem, Madžarskem ... – zgodilo komunistično povzpetje na oblast. Z vsemi nežlahtnimi posledicami za svobodo znanstvenega delovanja.

Avtorjem je namreč do zmehčanja in nazadnje odmrtna ideološko rigidne objavljalne krajine po padcih totalitarnih komunističnih nomenklatur konec osemdesetih in na začetku devetdesetih let oteževalo, občasno pa celo preprečevalo odmevnejše publiciranje historiografskih pogledov, izrazito disonantnih od politično zaukazane tezne zgodovine družbenih razredov in njihovega umišljenega permanentnega boja. Zgodovinarji, ki se niso želeli udinjati režimu (tudi kot ovaduhi in/ali eksekutorji lastnih kolegov po fakultetah in inštitutih) ter so si obenem prizadevali ostati izjavljajno avtentični, duhovno celoviti in objavljalno živi, so bili neredko



prisiljeni tehtati med nekaj neprijetnimi strategijami: pisati za predal,⁷ poskusiti skupaj s prijatelji oskrbeti grafično bolj ali manj nereprezentativen samizdat – oboje je pomenilo skrajno omejeno recepcijo – si (tudi preko kolegov) v tujini oskrbeti objavo in nato nositi posledice na »domači fronti«⁸ ali pa se zateči v prefinjeno tekstno mimikrijo.⁹ Ali umolkniti, kot je pričakovala oblast, in upati na manj svinčene čase.

7 Prelomno delo o evropskem in češkem političnem, umetnostnem in literarnem baroku *Až do predsíně nebes: čtrnáct studií o baroku našem i cizím* izpod peresa Václava Černega je nastalo 1972, toda objavljeno je moglo biti šele 1996, profesorjeva univerzitetna predavanja, ki so nastala za njegovo obdobje pred komunistično »lustracijo« s Karlove univerze, pa pod naslovom *Soustavný přehled obecných dějin literatury a naší vzdělanosti* (I–IV; srednji vek; jesen srednjega veka in renesansa; barok in klasicizem; psevdoklasicizem, predromantika, romantika in realizem) v letih 1996, 1998, 2005 in 2009 – skorajda pol stoletja po nastanku.

8 Spomniti se velja le prof. dr. Antona Slodnjaka, njegove nemško pisane *Geschichte der slowenischen Literatur* pri De Gruyter (1958), Franceta Balantiča v njej in profesorjeve »upokojitve« z mesta predstojnika Inštituta za slovansko filologijo ter rednega profesorja za slovensko književnost na Univerzi v Ljubljani (1959).

9 V *Zgodovini slovenskega slovstva I* izpod peresa Jožeta Pogačnika je ob Kardelju najti tudi Lortzevo knjigo *Die Reformation in Deutschland*, 1–2 (Pogačnik 1968, 165). Če slednja v bibliografski seznam ni bila pridana le po akademski inerciji, torej kot zgolj študijski napotek za morebitnega poglobljenega bralca, ki naj kaže akribijo avtorja knjige, morebiti razkriva precej zapleteno, včasih celo shizoidno situacijo.

V tej se je avtor, kot je misliti, odločil za tekstno mimikrijo. Tako je prvim uradnim bralcem cenzorjem in preko njih oblastnikom v politično občutljivih historiografskih narativih na prvih straneh rokopa »pokadil« s salvo citatov iz temeljnih del marksizma in leninizma. Toda analiza argumentacije in besedilne strukture, zlasti besediloslovna analiza kohezije in koherence zadevnih citatov z ostalim besediljem v izdaji, predvsem pa z glavno snovjo v njej, razkrije, da taka dimna zavesa citatov, ki naj bi deklarativno umeščali tako pisca kot tekst na pravovernno stran komunističnega ideološko-cenzorskega radarja, niti strukturno niti semantično niti argumentacijsko ni nujno ali sploh povezana z jedrom historiografske obravnave, ki jim v besedilu sledi. Pogačnikovo besedilo je primer prav take historiografije, številne primerljive tekstne prakse znanstvenikov pa je mogoče v celotni humanistiki zabeležiti tudi v drugih državah za železno zaveso. Tovrstno tekstno mimikrijo je opaziti celo pri konvertnih, intelektualnih, ki so lastno meščansko humanistično formacijo prešli pred drugo svetovno vojno in so se po komunističnih osvojitvah oblasti odločili staviti na totalitarne političnega konjička, pa kljub temu niso zmogli v sebi zatajiti lastne »predpavlovske« meščanske duhovne strukture. Za primerjalno referenco velja vzeti npr. besedilo *Život a dílo Giordana Bruna* izpod peresa filozofinje in komeniologinje Jiřine Popelové-Otáhalové, ki je bila ena od najpomembnejših čeških filozofov 20. stoletja, učenka Františka Krejčíha, vendar je »vskočila« v marksistično-komunistični tabor in bila za to tudi nagrajena (na Univerzi Palackega v Olomouci je bila npr. 1950–1953, v letih prve normalizacije, retorika). Omenjeno delo je uvod v izdajo *Dialogov* Giordana Bruna v letih po prvi normalizaciji, študija Popelové-Otáhalové pa *Komunističní manifest*, Engelsovo *Dialektik der Natur* in *Anti-Dühring* navaja le nestrukturno, tj. brez neobhodne strukturne utemeljenosti za gradnjo ter brez nujne argumentacijske povezanosti z razpravnim besedilom, kot sicer uporablja druge vire (Popelová-Otáhalová 1956, 5–36).

Zapisano priča predvsem o nesvobodi in zavedanju slednje pri historiografih (zakaj bi sicer kdo le na začetek besedila tlačil tekstovje Marxa, Engelsa, Lenina in po potrebi še Stalina, pri nas obligatnega Kardelja, če navedki v nadaljevanju ne odigrajo nikakršne vloge neobhodnih gradnikov besedila, razen da so za tedaj prvega uradnega bralca cenzorja v vlogi recepcijsko pričakovanega okraska in predobjavne tekstne vabe, in torej premoitve?) na eni ter hkrati o svojevrstni formi integritete na drugi. Če je bilo treba odigrati tekstnega Svejka s citati marksizma in leninizma, so to storili, da jim ni bilo treba kontaminirati nadaljevanja historiografskega narativa (zato je lahko tovrstno delo še vedno historiografsko relevantno, citati iz del marksizma in leninizma v uvodu pa preiščenega bralca bržda ne bodo odvrnili od recepcije celotnega besedila.). Upogniti so se znali, da se jim ne bi bilo treba zlomiti. Že sama misel, da se je treba s tekstno mimikrijo upogibati pred katerimikoli, v tem primeru pred komunističnimi oblastniki, pa več kot osmišlja glavno metaforo knjige publicistike



Za primerjavo, kaj je to pomenilo za zgodovinopisno tradicionalno konfliktno, zato pa interpretativno izrazito odprto nacionalno mentalno dediščino reformacije na Slovenskem, velja nakloniti pogled analogiji iz češkega kulturnega, duhovnega in političnega prostora, in sicer historiografski obravnavi znamenitega husitskega generala Jana Žižke. Ta se je z nastopom komunistov po »zmagovitem februarju« 1948 kmalu znašel med nakovalom zgodovinskih virov in meščanske historiografske tradicije na eni ter kladivom komunističnega ideološkega pogleda in agitpropovskih tendenc na drugi.

Češka analogija: Jan Žižka

Meščanska historiografija: Palacký, Tomek, Pekar

Zgodovinska podoba in njena historiografska ubeseditve vojščaka Jana Žižke sta – podobno kot v slovenski historiografiji Trubar – stoletni nevralglični točki češke nacionalne identitete in mentalni izziv ter duhovnozgodovinski dolg češke historiografije. Zagonetna sta ravno toliko, kot je v noveli *V gozdu* Ryunosukeja Akutagave zagatno vprašanje, kako je preminil samuraj, torej enigma, bolj znana po znameniti inscenaciji v filmu *Rašomon* Akira Kurosava (1950).

Kot v literarnem in filmskem narativu nič zares jasno ne razkriva, kdo je pokončal japonskega bojvnika, tudi češka historiografija od 19. stoletja do monografije Petra Čorneja (2019) niha med dvema ekstremoma, ki jima je doba komunističnega totalitarnega družbenega eksperimenta po letu 1948 vtisnila še dodatno mentalno komponento.

František Palacký, oče češke historiografije v dobi »meščanov in revolucij«, je Žižko v svojih *Dějinnách Národu Českého* upodobil najprej kot junaškega voditelja, v katerega so bile uprte oči celotnega naroda, v zadnjem letu pred smrtjo (1424) pa kot strašljivega vojskovodjo, ki ni prenehal tepsti svojih sodeželanov in je pri tem vsak nadaljnji podvig ostarelega condottiere

iz 1957–1981 znamenitega češkega barokista, literarnega zgodovinarja, filozofa in profesorja Václava Černega: *V zoženem prostoru*.



po okrutnosti presegal prejšnje. Žižkovo smrt je Palacký štel za zgodovinsko pozitiven dogodek (Palacky 1986, 361–362).

Žižka Václava Vladivoja Tomka je precej drugačen kot v historiografski upodobitvi Palackega: je navdušeni češki patriot, ki se sicer bojuje navdahnjen z iskrenim verskim žarom za zakon Božji in tako postane neizprosni uničevalec katoliške duhovščine, toda njegov boj je premišljen in usmerjen k splošnemu dobru, k obrambi češke dežele pred tujci, predvsem pa si Tomkov Žižka prizadeva za obnovitev kraljevske moči in ponovno uvedbo trdnega reda v deželi. Tomek Žižko, kolikor je le mogoče, izvzame iz vseh najbolj kontroverznih dogodkov češke zgodovine 1419–1424, kjer pa ne more zatajiti vojščakove prisotnosti *in situ*, jo skuša vsaj marginalizirati. Tako Žižka pri Tomku npr. ni eden od voditeljev napada na rotovž na Novem mestu praškem 30. julija 1419, temveč skorajda že naključni pasant, ki se je jurišu na mestno hišo, katerega najbolj znani del je prva praška defenestracija, le pridružil. Zgolj kot pomočnik in ker je bil pač – krepak vojščak, in ti tedaj kajpak niso bili vedno pri roki (Tomek 1879, 18).

Tako s prvim kot z drugim pogledom se je v svojem monumentalnem delu *Žižka a jeho doba* (1927–1933) v obdobju prve Češkoslovaške spoprijel ugledni historiograf Josef Pekař, ki je zlasti Tomku očital projiciranje češke družbene realnosti 19. stoletja v narativ o zgodnjenovoveškem bojevniku iz Južne Češke. Pa tudi Palackega ni pustil brez graje: menil je, da se oče češkega naroda ni znal vživeti v mentaliteto viharnega časa v letih po 1419, ki da je bila Palackemu eksistencialno povsem tuja, pa je zato »želel Žižko približati spoštovanju modernega človeka in predvsem Čeha ter ga, tako rekoč, civilizirati, dati za zgled ideala narodnega junaka [...] torej takega, ki je v vsakem pogledu primeren za slavljenje v salonih in na ljudskih zborovanjih 19. stoletja« (Pekař 1990, 115). Pekař je Žižko videl kot »plod duhovnega viharja, ki ga na čeških tleh ni bilo nikoli podobnega in ki se mu po globini, učinku in patosu komaj mora primerjati kateri drugi, če sploh kateri, v srednjeveški Evropi. Ne izpovedovalec zmernih nazorov niti mož reda in discipline, temveč ravno nasprotno: voditelj in junak revolucije miselnega poleta, do tedaj neobičajnega, ki je hotela življenje krščanstva z ognjem in mečem uskladiti z ukazom in voljo Kristusa – to je bil Žižka!« (Pekař 1990, 116–117)



Tezno zgodovinopisje epohe komunističnega totalitarizma

Josef Macek je v svoji pregledni monografiji *Husitské revoluční hnutí* (1952), ki je bila ob koncu prve normalizacije z odlokom Klementa Gottwalda počaščena celo z državno nagrado za leto 1952, »delovnemu ljudstvu« v poduk zapisal:

Leta 1421–1434 so obdobje, ko je meščanska opozicija vodila »božje bojvnike« v nove bitke in se uspešno upirala mednarodni reakciji. Prva leta tega obdobja so bila zaznamovana z vodenjem in politično koncepcijo Jana Žižke s Trocnova. [...] Vsi poskusi buržoazne historiografije, da bi husitsko revolucionarno gibanje prikazala kot »Žižkovo delo«, izvirajo iz napačnega personalističnega razumevanja zgodovinskega razvoja. Ugotovili smo, da se je husitski revolucionarni val vzdignil iz širšega temelja, iz čeških vasi in mest, kjer je delovno ljudstvo vstalo v boj proti staremu izkoriščevalskemu redu. (Macek 1952, 95)

Konceptualno podoben pogled na Žižko, češko husitsko reformacijo in revolucijo je mogel v obdobju do ustanovitve moderne slovenske države dobiti tudi slovenski bralec, kajti prevod dela Václava Huse *Dějiny Československa* (1961, slovenski prevod pod naslovom *Zgodovina Čehov in Slovakov* je bil izdelan po II. izdaji iz leta 1962) npr. vprašanja lastnine v skupnosti taboritov bralcu razjasnjuje z naslednjimi besedami: »Lastninska skupnost taboritov kajpada še ni mogla privedi do ustanovitve komunističnega družbenega reda, ker ni temeljila na podružbljanju proizvajalnih sredstev. To je bil t. i. *potrošniški komunizem* [sic!] [poudaril J. V.] ...« (Husa 1967, 82)

Slovenska historiografska analogija

Tak pogled na zgodovinske fenomene ni bil tuj niti historiografiji o reformaciji 16. stoletja. V Nemški demokratični republiki je tako v soj žarometov zgodovinopisja, publicistike in umetnosti namesto podpornika knežje smeri reformacije, »reakcionarja« Lutra, stopil mnogo radikalnejši Thomas Muntzer, DDR pa je tega nemirnega, kreativnega, elokventnega in ekspresivnega voditelja kmečke vojske iz časa *Bundschuha* (1525) inscenirala na filmu (1956) ter ga nazadnje upodobila celo na bankovcu



za 5 mark. In sicer na podobno emblemski ter za historiografa s stališča idearija in imaginarija dobe imagološko sporočilen način, kot je npr. wilhelminska Nemčija v letih 1908–1910 na *Flottenhuderter* (100 RM) vgravirala grb, kraljevske dragulje in krono, hrast ter floto odprtega morja ali kot je dal hitlerjanski Tretji Reich na bankovec za 5 RM izrisat likovni emblem nacističnega rasnega kulta, moško glavo v slogu Arna Brekerja. Ali: kot je komunistična Češkoslovaška trikrat na bankovec odtisnila podobo Jana Žižke.¹⁰

Programski progresivistični ideološko tezni pogled na zgodovino, ki da naj bi jo zaznamovalo predvsem iteriranje konflikta domnevno tlačenenih s tlačitelji, torej progresivno-revolucionarnih kmečko-delavskih družbenih stanov z nazadnjaškimi konservativci »na oblasti«, zlasti s *clerus maior* Katoliške cerkve, kot ga je glede Žižke razbrati pri Macku, Husi in še marsikaterem historiografu epohe komunističnega totalitarizma, kajpak ni zaobšel niti slovenske historiografije. Tiste, ki se je ukvarjala npr. z luteranskim 16. stoletjem v slovenski kulturi – in je tako tekstno uokvirjala in dajala duhovni kontrapunkt pisanju Jožeta Rajhmana o slovenski reformaciji.

Posebej eksplicitno artikulacijo je tak pogled dobil v programskem spisu marksističnega filozofa Borisa Ziherla *Družbeno-politični temelji reformacijskega gibanja na Slovenskem* (Ziherl 1952, 7–14), ki je intoniral *Drugi Trubarjev zbornik*,¹¹ izdan ob štiristoletnici prve slovenske knjige. V njem je avtor kot obvezno cementiral povezavo med luteransko reformacijo in (kmečkimi) upori zoper obstoječo stanovsko ureditev ter konstatiral: »[O] b zori buržoaznega sveta je vsak boj proti fevdalizmu moral dobiti obliko verskega boja, boja med 'pravo' in 'krivo' vero.« (Ziherl 1952, 8) Razpravo je zaključil s citatom iz Kardeljevega *Razvoja slovenskega narodnega vprašanja*,¹² popolnoma zamolčana pa je ostala »materia prima«: zgodovinska rekonstrukcija duhovnega sveta, imaginarija in idearija dobe, ki se je le

10 25 češkoslovaških kron: 1953–1962, 1962–1972; 20 kron: 1971–1991 (Čornej 2019, 656).

11 Urednik slednjega je bil Mirko Rupel, ki je v naslednjem desetletju podpisal še vedno najboljše znano monografijo o Primožu Trubarju.

12 Slednje in razprava Ferda Gestrina *Družbeni razredi na Slovenskem in reformacija* (Rupel 1952, 15–56), ki sledi Ziherlovemu ideološkemu kretničarstvu v *Drugem Trubarjevem zborniku*, sta opazno vplivali tudi na historiografski narativ v sicer že sodobneje zasnovanem temeljnem delu *Zgodovina slovenskega slovstva* I izpod peresa Jožeta Pogačnika (Pogačnik 1968, 97.100–104). Glej op. 9.



deloma realizirala kot luteranska reformacija. Ziherl je namreč vprašanje katoliške reformacije 16. stoletja, ki enega od vrhuncev doseže z delovanjem tridentinskega koncila, 1545–1563, mirno prezrl, enako pa je storil tudi s kmečkimi upori na Slovenskem v 17. in 18. stoletju, ko med slovenskim etnikom recepcija luteranske reformacije ni imela več domovinske pravice, razen v trajni rabi Dalmatinove Biblije, odmevih v besedilih katoliške prenove, v kapilarni komunikaciji podtalja in posameznih odročnih vasi na Koroškem ter v deželah svetoštetanske krone.

Toda: ideološki krmarji, ki si običajno stavijo monumentalne cilje – utirati silnice in spreminjati tokove zgodovine, in kot mimogrede, tudi zgodovinarskega dela – se v epohi komunističnega totalitarizma ponavadi niso imeli ne časa ne volje minuciozno muditi ob prav vseh meandrih in rokavih zgodovinskega toka, zlasti ob takih ne, katerih nepristranska kritična analiza bi utegnila marksistični tezni pogled na zgodovino razkriti kot neadekvaten, in zato neprimeren razlagalni algoritem glede na izpričano zgodovinsko realnost.

Zavoljo komunistične materialistične interpretacijske paradigme, ki je reformacijo praviloma reducirala izključno na družbenoslojni konflikt, porojen iz lastninsko-posestnih razmerij zgodnjega novega veka, ter v primeru slovenske reformacije 16. stoletja pretežno le na pisanje knjig v slovenskem idiomu ter, posledično, rojstvo slovenskega knjižnega jezika, se je v zvezi s slovensko književnostjo 16. stoletja v kulturni zgodovini, pisani med 1952 in osemdesetimi leti 20. stoletja, uveljavil ahistorični, celo antihistorični ideološki konstrukt.

Gre za obrat, ki je zgodovinsko dogajalno *posledico* (knjige v slovenskem jeziku kot orodje za odrešitev duše slovenskega slehernika, in torej rezultat organiziranega prizadevanja za recepcijo luteranstva v Notranji Avstriji) permutiral na mesto duhovnozgodovinskega *vzroka* dejavnosti slovenskih mož vere 16. stoletja; topogledno bi bilo misliti, da je poklicni dušni pastir, duhovnik najprej katoliške, nato luteranske cerkve Trubar potemtakem vse svoje bitje in nehanje zapregel le v dosego enega samega cilja – postati pisatelj.

Tako se je mogel od petdesetih let prejšnjega stoletja naprej naroditi pomenljiv družbeni fenomen. Nastal je slovenski povsem sekularni,



neduhovni, občasno celo izrazito protikonfesionalni protestantizem druge polovice 20. stoletja in sodobnosti, in sicer kot izključno kulturna identifikacija in identiteta, brez prisotnosti mišljenja transcendence. Torej: ne luterani, ampak »protestanti« ... Vendar – brez vere.

In: Trubar se je tako mogel v slovensko nacionalno zgodovino vsaj na ravni popular(izira)nih izdaj, ki so prejele pritrjujoč *nihil obstat* na »hodnikih moči in oblasti«, v drugi polovici 20. stoletja vpisovati praktično le kot prvi slovenski pisatelj z vsemi modalitetami slednjega. Ne pa kot – izhodiščno in predvsem – edinstveno ustvarjalna, novoveško individualna manifestacija s slovenskim jezikom mišljene nekatoliške, toda krščanske duhovnosti, kot človek trdne krščanske vere, ki je bila zanj eksistencialna neobhodnost, in kot mož duha evropskih mentalnih dimenzij. Kot krščanski duhovnik, ki mu je bilo odrešenje duše zase in za svoje rojake skladno s takratnim občim in njegovim osebnim idearijem tako pomemben osebni eksistencialni imperativ, (po)klic(anost), da je spričo njega začel ob svojem rednem dušnopastirskem delu tudi prevajati in pisati.

Takega Trubarja – predvsem, občasno pa kar izključno pisatelja – je še vedno najti v pedagoškem instrumentariju sodobnih slovenskih učbenikov za pouk slovenske književnosti. Zaenkrat javno objavljena besedila ne kažejo, da bi utegnila aktualna prenova osnovno- in srednješolskih učnih načrtov prinesiti opazen prelom s historiografsko nezgodovinskim Trubarjem-le-literatom in bi tako tudi vednost za všolano mladino bolj sinhrono korespondirala s takim tipom historiografije, kot se npr. glede Lutra in češke reformacije ter revolucije prakticira izven meja podalpskega znanstvenega ekosistema.

Slovenskemu progresivističnemu, pretežno aktivistično usmerjenemu intelektualcu družbenemu delavcu gre namreč še vedno težko z jezika ubeseditev mentalne sence slovenskega idejno levo ozemljenega prostora, ki se nanaša na historično brez preostanka dokazljivo dejstvo. In to je, da so bili Haas, Mayer, P. Trubar, Rokavec, Krelj, Dalmatin, Knafelj, Kupljenik, Vlahovič, Cvečič, Osterman, Dolijanski, Spindler, Tulščak, Švajger, Neapolitanus, Winkler, Pyroter, Savinec, F. Trubar, Stainer, Weixler,



Znojilšek in še več kot dve stotniji¹³ drugih najprej ter predvsem – kristjani. Torej da so bile poglobitve figure slovensko-nemško-italijansko-hrvaške recepcije luteranstva v Notranji Avstriji, ki je prinesla tudi začetek slovenske knjige – torej točko nič moderne slovenske kulture – poklicni udje, duhovniki, običajno najprej (starejša generacija) katoliške in nato luteranske cerkve, in da so zavoljo globoke vere v odrešenje skozi Božjo milost in zaradi branja Besede le nekateri med njimi zbrali dovolj energije, da so ob ugodnem spletu okoliščin pod Alpami in na tujem želeli/zmogli postati tudi slovstveni ustvarjalci. Knjiga o Bogu in človeku, predvsem Biblija v slovenskem jeziku, je bila zanje tako izkazana inkarnacija Božje milosti kot spoznavno orodje, ne pa tudi ustvarjalna nujnost, slovenski literarni jezik pa neobhodno komunikacijsko pomagalo, ne namen sam po sebi. Zavoljo zapisanega kani Trubar za populus, ki bo v naslednjih desetletjih drsal klopi ob pouku slovenskega jezika, še naprej ostati prezentiran po inerciji in inertno, tako kot je bil v obdobju komunističnega enoumja: kot le-pisatelj.

Isti paradigmatški poudarek je najti pretežno tudi v vseh pomembnejših historiografskih delih o zadevnem vprašanju izpred konca enopartijske Jugoslavije. Vendar ne tudi v opusu teologa, filologa, cerkvenega in literarnega zgodovinarja Jožeta Rajhmana.

Zaključek

Rajhmanovo zgodovinopisje je nezamudniško umeščeno v evropske religijske in historiografske tokove ter premene druge polovice 20. stoletja, njihov avtor pa se skozi znanstvena dela o slovenskem protestantizmu razkriva kot sodoben interdisciplinarni zgodovinar, ki svoje narative gradi na podlagi neoporečno izpeljanih in med seboj ustrezno soočenih zaključkov, do katerih se je dokopal z metodami teologije, filologije, cerkvene in literarne zgodovine. Po ustvarjalni mentaliteti je zato soroden raziskovalcem, ki so po drugi svetovni vojni s svojimi temeljnimi deli utirali dotlej neuhojena intelektualna pota v nemškem katoliškem historiografskem

13 Leta 1569 jih je bilo v Notranji Avstriji kar 234: 34 na Kranjskem, 114 na Štajerskem in 86 na Koroškem (Pogačnik 1968, 105).



prostoru, ter njihovemu razmišljanju o Lutru in reformaciji (Lortz, Iserloh, Manns).

Rajhmanova dela zato tvorijo temeljni repertorij za pripravo na vednostno nujno potrebno novo, z mednarodnimi znanstvenimi tokovi sodobnosti uglašeno monografsko produkcijo o Primožu Trubarju in protestantizmu 16. stoletja na Slovenskem, in sicer temelj, s katerim se je mogoče tvorno soočiti z novimi spoznanji, ga šteti za njihovega genealoškega predhodnika in omogočevalca ali pa ga uporabiti kot odskočno desko zanje, ni ga pa mogoče prezreti niti obiti.



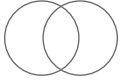
Reference

- Benedikt XVI.** 2024. *Kaj je krščanstvo? Skoraj duhovna oporoka*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Bagchee, Joydeep, in Vishwa Adluri.** 2013. The passion of Paul Hacker: Indology, orientalism, and evangelism. V: Miyang Cho, Eric Kurlander in Douglas McGetchin, ur. *Transcultural Encounters Between Germany and India: Kindred Spirits in the 19th and 20th Centuries*, 215–229. New York: Routledge.
- Cvirn, Janez.** 1988. Politična orientacija celjskega nemštva. *Zgodovinski časopis* 42/3: 413–432.
- Černý, Václav.** 1994. *V zúženém prostoru: publicistika z let 1957–1981*. Praga: Mladá fronta.
- Čornej, Petr.** 2019. *Jan Žižka: Život a doba husitského válečníka*. Praga: Paseka.
- Durant, Will.** 1957. *The Story of Civilization. Zv. 4, The Reformation: A History of European Civilization from Wyclif to Calvin: 1300–1564*. New York: Simon and Schuster.
- Grdina, Igor.** 1997. Trubar orač je naše zemlje mirne ... V: Janez Cvirn idr., ur. *Slovenska kronika 20. stoletja: 1900–1941*, 104–105. Ljubljana: Nova revija.
- . 2003. *Slovenci med tradicijo in perspektivo: politični mozaik 1860–1918*. Ljubljana: Študentska založba. Claritas 32.
- Gruden, Josip.** 1912. *Zgodovina slovenskega naroda*. Celovec: Družba sv. Mohorja v Celovcu.
- Hacker, Paul.** 1978. *Kleine Schriften*. Ur. Lambert Schmithausen. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2017. *Faith in Luther: Martin Luther and the Origin of Anthropocentric Religion*. Steubenville, OH: Emnaus Academic.
- Hribar, Ivan.** 1983. *Moji spomini: 1. del*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Husa, Václav.** 1967. *Zgodovina Čehov in Slovakov*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Hütter, Reinhard.** 2017. Foreword. V: Paul Hacker, *Faith in Luther. Martin Luther and the Origin of Anthropocentric Religion*, vii–xx. Steubenville, Ohio: Emnaus Academic.
- Iserloh, Erwin.** 1968. *The Theses Were not Posted. Luther Between Reform and Reformation*. London: Geoffrey Chapman.
- Kidrič, Francé** [n. d.]. *Primož Trubar*. Ponatis iz *Domovine* 1908 (80–134). Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Lavtžar, Josip.** 1935. *Primož Trubar: Verska slika našega naroda iz 16. stoletja*. Rateče-Planica: samozaložba.
- Lipovšek, Stanko, in Geza Filo.** 2016. *Od konflikta do skupnosti: skupno luteransko-katoliško obeleževanje reformacije leta 2017. Poročilo Luteransko-rimskokatoliške komisije za edinost*. Cerkevni dokumenti 150. Ljubljana: Družina.
- Lortz, Joseph.** 1968. *The Reformation in Germany*. London: Darton, Longman & Todd.
- Lukens, Michael B.** 1990. Luther's death and the secret catholic report. *The Journal of Theological Studies, New Series* 41/2: 545–553.
- Macek, Josef.** 1952. *Husitské revoluční hnutí*. Praga: Nakladatelství Rovnost.
- Metaxas, Eric.** 2017. *Martin Luther: The Man Who Rediscovered God and Changed the World*. New York: Viking, Penguin.
- Oberman, Heiko Augustinus.** 1992. *Luther: Man Between God and the Devil*. New York: Image.
- Popelová-Otáhalová, Jiřina.** 1956. Život a dílo Giordana Bruna. V: Giordano Bruno, *Dialogy*, 5–36. Praga: Státní nakladatelství politické literatury.
- Palacký, František.** 1968. *Dějiny Národu Českého III*. Praga: Odeon.
- Pekař, Josef.** 1990. *Postavy a problémy českých dějin*. Praga: Vyšehrad.



- Pogačnik, Jože.** 1968. *Zgodovina slovenskega slovstva*. Zv. 1 *Srednji vek, reformacija in protireformacija, manirizem in barok*. Maribor: Založba Obzorja.
- Prijatelj, Ivan.** 1952. *Izbrani eseji in razprave Ivana Prijatelja*. Zv. 1. Ur. Anton Slodnjak. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rajhman, Jože.** 1986. *Trubarjeva Ena dolga predgovor*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2008. *Teologija Primoža Trubarja*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Znanstvena knjižnica 16. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Ratzinger, Joseph.** 2005. *Iz mojega življenja: avtobiografija*. Ljubljana: Novi svet.
- . 2017. Preface. V: Paul Hacker, *Faith in Luther: Martin Luther and the Origin of Anthropocentric Religion*, xxi–xxiii. Steubenville, Ohio: Emnaus Academic.
- Rupel, Mirko, ur.** 1952. *Drugi Trubarjev zbornik: Ob štiristoletnici slovenske knjige*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Schilling, Heinz.** 2017. *Martin Luther: Rebel in an Age of Upheaval*. Oxford University Press.
- Šturm, Lovro.** 1998. O kratenju človekovih pravic in temeljnih svoboščin v Sloveniji v obdobju 1945–1990. V: Drago Jančar, ur. *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990*, 65–112. Ljubljana: Nova revija.
- Tomek, Václav Vladivoj.** 1879. *Jan Žižka*. Praga: J. Otto.
- Wicks, Jared, ur.** 1970. *Catholic Scholars Dialogue With Luther*. Chicago: Loyola Press.
- Ziherl, Boris.** 1952. Družbeno-politični temelji reformacijskega gibanja na Slovenskem. V: Mirko Rupel, ur. *Drugi Trubarjev zbornik: Ob štiristoletnici slovenske knjige*, 7–14. Ljubljana: Slovenska matica.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 31. 3. 2025; Sprejeto Accepted: 27. 5. 2025
UDK UDC: 81'374(470):929Rajhman J.
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Bosnjak
© 2025 Bošnjak CC BY 4.0

Blanka Bošnjak

Rajhmanova gesla v slovenskih leksikonih

Rajhman's Entries in Slovenian Lexicons

Izleček: Jože Rajhman (1924–1998) velja zaradi prevladujočega poglobljenega teološkega in literarnozgodovinskega raziskovanja še posebej Trubarjevega življenja in dela za t. i. »trubarologa«. V prispevku je predstavljen pomen objavljenih Rajhmanovih gesel v slovenskih leksikonih, med katerimi količinsko prevladujejo tista, ki so vezana na slovenski protestantizem 16. stoletja in starejšo slovensko književnost. Tematiko Rajhmanovih gesel lahko razporedimo v dve večji skupini, in sicer stvarna, vezana na slovensko protestantiko ter druga, in biografska gesla slovenskih protestantov in s tem obdobjem povezanih še drugih akterjev ter druga biografska gesla starejšega slovenskega slovstva. Rajhmanova gesla so objavljena predvsem v temeljnih slovenskih leksikonih, kot so *Slovenska književnost* (1996), *Enciklopedija Slovenije* (1987, 1988, 1990, 1992, 1995), *Slovenski biografski leksikon* (1982) ter *Katehetsko-pedagoški leksikon* (1992).

Ključne besede: rokopisi, Primož Trubar, Rajhmanova gesla v slovenskih leksikonih, slovenska protestantska književnost, Trubarjeva teologija

Abstract: *Jože Rajhman (1924–1998) is considered a »Trubarologist« for his predominantly in-depth theological and literary-historical research, especially on Trubar's life and work. The paper presents the significance of Rajhman's published entries in Slovenian lexicons, among which those related to Slovenian Protestantism of the 16th century and older Slovenian literature are quantitatively predominant. The subject matter of Rajhman's entries can be divided into two major groups, namely factual entries related to Slovenian Protestantism and other factual entries, and biographical entries of Slovenian Protestants as well as other actors connected with this period, and other biographical entries of older Slovenian literature. Rajhman's entries have been published mainly in the basic Slovenian lexicons, such as Slovenian Literature (1996), the Encyclopaedia of Slovenia (1987, 1988, 1990, 1992, 1995), the Slovenian Biographical Lexicon (1982) and the Catechetical and Pedagogical Lexicon (1992).*

Keywords: *manuscripts, Primož Trubar, Rajhman's entries in Slovenian lexicons, Slovenian Protestant literature, Trubar's theology*

Jože Rajhman je bil zaživa pomemben duhovni ter pastoralni teolog, med drugim predavatelj duhovne in pastoralne teologije na Teološki fakulteti

z Oddelkom v Mariboru, poleg tega je bil nekaj časa del ožjega vodstva mariborskega bogoslovja in spada med pomembnejše ekumenske delavce na Slovenskem v drugi polovici 20. stoletja, na kar kažejo njegove nadvse pomembne teološke kot filološke raziskave v okviru slovenskega protestantizma 16. stoletja.¹ Zaradi prevladujočega poglobljenega teološkega in literarnozgodovinskega raziskovanja še posebej Trubarjevega življenja in dela velja za t. i. »trubarologa«, ki je »prispeval enega najbolj celovitih vpogledov v njegovo teološko podobo«, ob čemer pa je oblikoval tudi svojo teološko misel (Krajnc-Vrečko 2019, 111.123). V prispevku bo predstavljen pomen objavljenih Rajhmanovih gesel v slovenskih leksikonih. S tem namenom sem prosila za dostop do rokopisnega arhivskega gradiva Nadškofijskega arhiva Maribor, ki so ga odobrili za področje Rajhmanovega znanstvenoraziskovalnega in strokovnega dela ter s tem povezano korespondenco. Pregled tega bogatega gradiva, shranjenega v kar osmih škatlah z več mapami, je potrdil izjemno avtorjevo delavnost, globino študija ter raziskovanja in številne povezave s slovenskimi kot tujimi raziskovalci za časa njegovega življenja.² To nadvse dragoceno rokopisno gradivo je med drugim pokazalo, da je bila večina avtorjevih pomembnih raziskovalnih projektov objavljena, kar je posredno povezano tudi z vsebinskimi področji njegovih objavljenih geselskih člankov. Npr. v arhivu shranjen avtorjev tipkopis z naslovom *Trubarjev svetovni nazor* z določitvijo kraja in leta, »Maribor 1986«, na katerega naslovni strani je pod naslovom dodatno v rokopisu zapisana opredelitev besedila kot »(esej)« (Rajhman 1986a), kar kaže pravzaprav na avtorjevo naknadno odločitev za zapis zvrstne določitve te pomembne študije o Trubarju. Istega leta je to avtorjevo besedilo izšlo, vendar z naslovom *Trubarjev svet*, in sicer v Založništvu tržaškega tiska v Trstu (Rajhman 1986b, 3). Da gre za izdajo prvotno drugače naslovljenega besedila, dokazuje vsebinski pregled, čeprav se kazali pri tipkopisni in zatem natisnjeni publikaciji malenkostno razlikujeta v poimenovanju poglavij. V natisnjeni verziji so poglavja naslednja: »Svet, v katerem je živel[;] Es ist ein Mysterium (sktivnost je)[;] Antropocentrizem[;] ‘... tu slovensku pismo, brane inu pisane

1 Prispavek je nastal v okviru raziskovalne skupine P6-0156 z naslovom *Slovensko jezikoslovje, književnost in poučevanje slovenščine*, ki jo financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

2 Ob tej priložnosti se Nadškofijskemu arhivu Maribor (NŠAM) iskreno zahvaljujem za pomoč in dostop do gradiva.



vuči[;] Uraški zavod in Turki[;] Prevajalec[;] Svetovni nazor[;] Literatura«. (Rajhman 1986b, 207) Razlika v primerjavi s kazalom tipkopisne predloge je v tem, da se v tipkopisu pojavi na začetku kazala še poglavje *Predgovor* (Rajhman 1986a, 4), ki ga v tiskani publikaciji ni. Prav tako je v arhivskem gradivu dokumentirano, da se je Rajhman poglobljeno ukvarjal s pismi Primoža Trubarja, ki so izšla pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti v Ljubljani leta 1986. Med bogatim arhivskim gradivom je v zvezi s tem najti Rajhmanovo *Poročilo o opravljenem delu znanstveno-kritične izdaje pisem Primoža Trubarja v letu 1983* (Rajhman 1983) v obliki tipkopisa v dolžini ene strani, ki kaže na potek dela, avtorjevega zbiranja, transkribiranja, prevajanja ipd. Trubarjevih pisem za knjižno izdajo z upoštevanjem predhodno pripravljenih Trubarjevih pisem za tisk Mirka Rupla. Trubarjeva pisma so zatem v monografski publikaciji izšla tri leta kasneje, kot je datirano *Poročilo*, na kar kaže s tega vidika zanimiv citat iz njega:

Načrt za leto 1983 bo uresničen do konca leta in v januarju 1984 bom predal kolacionirana pisma SAZU v pregled. [...]

Ker je nekaj dela opravil že M. Rupel, nekaj pisem tudi poslovenil, večino pa transkribiral, je bila moja naloga, da prevedem še vsa neprevedena pisma, hkrati pa dodam še tista pisma, ki jih M. Rupel ni sprejel v svoj program oziroma s[o] izšla pozneje /najdena po Ruplovi smrti/. (Rajhman 1983)

Poleg tega sta Rajhmanovi zaključni doktorski deli na študiju teologije in slovenistike vsebinsko vezani na Trubarjevo delo ter njegov pomen znotraj širšega koncepta protestantizma na Slovenskem: na Filozofski fakulteti v Ljubljani je leta 1972 ubranil doktorsko tezo s področja filologije, leta 1973 pa še drugo na Teološki fakulteti v Ljubljani s področja teologije; v obeh disertacijah je raziskoval življenje in delo Primoža Trubarja (Krajnc-Vrečko 2019, 114).

Prav zaradi Rajhmanovega izredno poglobljenega poznavanja pomena Trubarjevega dela tako v slovstvenem kot v smislu ekumenske teologije je avtor velikokrat prejel pomembna povabila na različne simpozije, konference in predavanja doma in v tujini. Iz arhivskega gradiva podajamo dva primera: pisemsko povabilo prof. dr. Borisa Paternuja (v obliki tipkopisa na eni strani z dodanim rokopisom ob koncu strani) k sodelovanju



na poletnem Seminarju za slovenski jezik, literaturo in kulturo leta 1988 na Filozofski fakulteti v Ljubljani s temo iz protestantizma, z datumom »Ljubljana, 7. 4. 1988«, in sicer: »Dragi Jože! Prevzel sem dolžnost, da pripravim literarnozgodovinski del programa poletnega Seminarja za slovenski jezik, literaturo in kulturo, ki bo od 4. do 16. julija t. l. na Filozofski fakulteti v Ljubljani.« (Rajhman 1988a) Povabil ga tudi prof. dr. Jože Koruza že leta 1986 k sodelovanju v iniciativnem odboru v okviru Republiškega odbora za počastitev 400-letnice smrti Primoža Trubarja v obliki simpozija, in sicer v okviru SAZU, Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani ter Slovenske matice. Rajhmanu je bilo namenjeno *Vabilo* z datumom »20. 6. 1986«, kot je v tipkopisu, ki obsega štiri strani, kratko natipkana vsebina na prvi strani: »[...] simpozij, na katerem bi pregledali vse, kar je bilo o reformaciji in Trubarju storjenega zadnja tri desetletja.« (Rajhman 1986d, 1) Kot izrednega in poznanega strokovnjaka so Rajhmana povabili, da bi predstavil pregled raziskav o reformaciji in Trubarju v zadnjih tridesetih letih.

V slovenske leksikone je Jože Rajhman prispeval mnoga strokovna gesla, kar je poglobljena tema tega prispevka, čeprav avtorjeva obsežna bibliografija obsega kar 485 enot monografij, različnih strokovnoznanstvenih objav, kamor prištevamo tudi nekaj desetih geselskih člankov. Gesla v temeljnih slovenskih leksikonih je Jože Rajhman izdelal na podlagi virov, ki jih je, kot je bilo že pojasnjeno, zelo dobro poznal, tako ga tudi področje snovanja geselskih člankov uvršča med enega izmed najboljših poznavalcev slovenskega 16. stoletja, zlasti z vidika protestantike. Rajhmanova gesla so objavljena predvsem v temeljnih slovenskih leksikonih, kot so *Slovenska književnost* (1996), *Enciklopedija Slovenije* (1987, 1988, 1990, 1992, 1995), *Slovenski biografski leksikon* (1982) ter *Katehetsko-pedagoški leksikon* (1992).

Tematiko Rajhmanovih gesel lahko razporedim v dve večji skupini, in sicer stvarna in biografska gesla: 1. stvarna gesla, vezana na slovensko protestantiko in druga stvarna gesla; 2. biografska gesla slovenskih protestantov in s tem obdobjem povezanih drugih akterjev pa tudi druga biografska gesla starejšega slovenskega slovstva. Izmed vseh gesel bodo izpostavljeni temeljni primeri za obe podani skupini stvarnih in biografskih gesel: stvarno geslo *protestantska književnost*, objavljeno v 9. zvezku leksikona *Enciklopedija Slovenije* leta 1995, prinaša temeljne opredelitve protestantske književnosti. Predvsem gre za geslo o reformaciji kot verskem gibanju

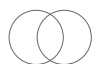


in slovstvenem obdobju 16. stoletja na Slovenskem, ki je Slovincem omogočila »vstop v evropsko kulturo« (Rajhman 1995, 388). V njem so našeta dela in avtorji slovenske protestantske književnosti, poseben del gesla je posvečen Trubarjevemu delu. V geslu se avtor posveča tudi različnim diskurzom slovenske nabožne književnosti, kot so daljši in krajši predgovori k verskim besedilom, abecedniki, ki so bili velikokrat dodani katekizmom, razvoju verskega pesništva, pri čemer je pomembna Rajhmanova misel, ki vrednoti razvoj zvrsti slovenske protestantske književnosti tudi v luči verskega pomena in dviganja nivoja izobrazbe ter jezikovnega razvoja:

Prizadevanje za nabožne knjige je imelo dvojni namen: ustvariti pripomoček pri božji službi in pouku v evangeličanski veri ter hkrati dvigniti izobrazbeno raven Slovencev; ob tem je opazna skrb za čist, lep in vsem Slovincem razumljiv jezik. Tako je nastajal slov. → *knjižni jezik*, ki se je začel s prvo slov. knjigo 1550. (Rajhman 1995, 389)

Dalje Rajhman v tem geslu podaja jezikovne značilnosti slovenskega knjižnega jezika in njegovo razvojno linijo v 16. stoletju, ovrednoteno še z vidika kasnejših jezikoslovnih razprav, ob koncu pa doda podmeno, da v to obdobje spada tudi del katoliškega ustvarjanja s katekizmom Lenarta Pacherneckerja ter odmev slovenske protestantske književnosti v poznejših stoletjih. V tem geslu je Rajhman mdr. zapisal, da se je protestantska književnost na Slovenskem začela »s Trubarjem in se z njim skorajda tudi končala. Ob njem so delovali predvsem tisti, ki jih je večinoma sam učil: Dalmatin, Bohorič, Krelj, Juričič, J. Schweiger, Tulščak, Znojilšek, Felicijan Trubar, Trost, delno tudi M. Klombner.« (Rajhman 1995, 389) Citirana misel odraža Rajhmanov poglobitni raziskovalni interes, ki se prav posebno kaže tudi v snovanju biografskih geselskih člankov tega obdobja, vezanih na protestantizem na Slovenskem v tistem času.

Drugi primer je stvarno geslo *protestantska kateheza na Slovenskem*, ki je bilo objavljeno v *Katehetsko-pedagoškem leksikonu* leta 1992, v katerem Rajhman poda mnenje, da so značilnosti protestantske kateheze 16. stoletja v slovenskem prostoru podobne evropski zlasti v primerjavi z Lutrovima *Malim* in *Velikim katekizmom* iz 1529. leta. Pozneje sta se ob tem uveljavila še *Veliki* in *Mali katekizem* Johanna Brenza, württemberskega teologa in reformatorja. Po Rajhmanovem mnenju je prvi Trubarjev *Katekizem*



iz leta 1550 prevod Brenzevega, čeprav so njegovi nasledniki raje posegali po Lutrovem katekizmu, kar utemelji z izpostavitvijo Trubarjeve t. i. »dvotirnosti« (Rajhman 1992a, 523) pri uporabi katekizmov (Brenzevega in Lutrovega):

Trubarju se je pač zdelo, da je Brenzev katekizem bolj neposreden, ljudski, nazoren, preprost v vprašanjih, še bolj pa v odgovorih. Zahtevo po učenju na pamet (»izvuma naučiti«) je bilo lažje uresničiti po Brenzevem katekizmu. Seveda so v poznejših desetletjih, ko je Trubarjev vpliv upadel, vendarle vpeljali Lutrov katekizem, ki je ustrezal normam augsburške veroizpovedi. Sam Trubar se seveda ni nikoli odločil zgolj za »württemberško« smer, tudi sam je uporabljal in prirejal Lutrov katekizem, mimo te tako očitne dvotirnosti pa ne moremo. (Rajhman 1992a, 523)

Znotraj tega gesla Rajhman dodatno poudari pomen, ki so ga imeli vzgojitelji pri poučevanju katekizma, saj je ob verski vzgoji protestantska kateheza pomagala buditi še »narodno zavest«. Geslo se zaključí s kratko oznako pomena Kreljeve *Otročje biblije* iz 1566. Naslednji primer, tokrat iz podskupine drugih stvarnih gesel, je stvarno geslo »agenda«, ki je bilo objavljeno v *Enciklopediji Slovenije* leta 1987. Rajhman pojasni pojem agende z razlago, da pomeni za katoličane knjigo »navodil in besedil za delitev zakramentov (obrednik, rituale), pri protestantih obvezna navodila in besedila za enotno opravljanje vseh obredov« (Rajhman 1987, 16). V nadaljevanju avtor navede, katere agende so bile v 15. in 16. stoletju v uporabi na Slovenskem, denimo katoliška oglejska in salzburška, zatem protestantske, saj je vsaka evangeličanska skupnost uvedla svojo, ki je bila obvezni del cerkvenega reda, kot npr. Trubar že s prvim tiskanim *Katekizmom* iz leta 1550, zatem v *Cerkovni ordningi* oziroma *Cerkvenem redu* leta 1564, kasneje s *Katekizmom z dvema razlagama* leta 1575, podan je še primer Dalmatinove *Agende* iz leta 1585.

Druga večja skupina so Rajhmanova biografska gesla slovenskih protestantov, kot so Primož Trubar, Adam Bohorič, Jurij Dalmatin, Felicijan Trubar, Sebastijan Krelj, Janž Tulščak, Jurij Juričič, Janž Znojilšek. Z naštetimi so povezani še drugi akterji z gesli, kot so Peter Bonomo, Peter Pavel Vergerij ml., Matija Klombner, Lenart Pachernecker. Iz prve skupine biografskih gesel se geslo Primoža Trubarja pojavi trikrat v treh



različnih publikacijah, kar bo podano v nadaljevanju, največkrat pa se akterji kot biografska gesla pojavijo dvakrat, kot npr. Jurij Juričič (*Slovenska književnost* [1996] in *Enciklopedija Slovenije* [1990]), Sebastijan Krelj (*Slovenska književnost* [1996] in *Enciklopedija Slovenije* [1992]), Jurij Dalmatin (*Enciklopedija Slovenije* [1988] in *Slovenska književnost* [1996]), Felicijan Trubar (*Slovenski biografski leksikon* [1982] in *Slovenska književnost* [1996]). Največkrat objavljeno biografsko geslo, vezano na Primoža Trubarja, je Rajhman prispeval z izredno natančnostjo. Količinski in vsebinski pregled teh gesel pokaže, da sta objavi v *Katehetsko-pedagoškem leksikonu* (1992) in leksikonu *Slovenska književnost* (1996) sicer krajši, vsako obsega približno dve strani, vendar so vsebinski poudarki različni: v prvem primeru je poleg izpostavitve temeljnega Trubarjevega slovstvenega dela poudarek na teološko-verskih vplivih na Trubarja oz. na njegovem verskem poslanstvu v prizadevanju za religiozno vzgojo slovenskega ljudstva in katehizacijo, drugo geslo, ki je vsebinsko vezano na Trubarja, pa je usmerjeno na pomen njegovega slovstvenega dela in na njegove jezikovne inovacije v smislu formiranja knjižnega jezika. Tretje biografsko geslo o Trubarju je bilo objavljeno v *Slovenskem biografskem leksikonu* leta 1982 in je najobsežnejše, saj na kar devetnajstih straneh poda zelo podrobno biografijo ter bibliografijo avtorja, v njem združuje vse vidike obeh drugih gesel, vendar v močno razširjeni obliki z natančno podanimi številnimi referencami iz slovenskih in nemških filoloških, teoloških ter jezikoslovnih raziskav. Ob koncu tega obsežnega gesla Rajhman poda še recepcijo Trubarjevega dela, in sicer literarne obdelave njegovega življenja (kot sta Aškerčeva epska pesnitev iz leta 1905 ter roman Mimi Malenšek *Plamenica* iz leta 1957) ter Trubarjeve upodobitve – od bakrorezov in perorisb do poštних znamk. Glede vplivov na Trubarja je Rajhman mdr. zapisal zelo zanimivo ugotovitev o Trubarjevi relativno samostojni teološko idejni usmeritvi:

V začetku, ko je T.[rubar] spoznaval dela Kalvina, Zwinglija, a tudi Bullingerja in Pellicana, je bil pod vplivom švic.[arske] reform. [atorske] smeri. Še vedno pa ni jasno, koliko moremo o tem vplivu govoriti v nasl.[ednjih] desetletjih njegovega pisateljskega ustvarjanja. Trditi smemo, da je prvo desetletje (1550–60) v znamenju cvinglijanske usmerjenosti. Manj izrazita so nasl.[ednja] obdobja teol.[oškega] snovanja, čeprav se s povsem enotnim luteranskim nazorom ni nikoli zadovoljil. (Rajhman 1982a, 221)



Jože Rajhman je dalje prispeval tudi druga biografska gesla pomembnih akterjev starejšega slovenskega slovstva – in sicer v leksikonu *Slovenska književnost* (1996) – kot sta tiskar Janž Mandelc (Rajhman 1996b, 280–281) in Tomaž Hren (*Enciklopedija Slovenije* [1990] in *Slovenska književnost* [1996]), ki mu Rajhman kljub uničevanju protestantskih knjig in zatiranju protestantizma pripiše zasluge za ohranitev jezikovne in književne tradicije na Slovenskem, zlasti pa je izpostavil Hrenove zasluge za obnovo cerkvene umetnosti (Rajhman 1996a, 141–142).

Ob zaključku prispevka želim podati Rajhmanovo misel, ki jo je objavil kot zaključno v monografiji *Trubarjev svet*, o tem najbolj raziskovanem avtorju slovenskega protestantizma 16. stoletja, kar dokazujejo tudi vse pogloblitve Rajhmanove filološke, literarnovedne kot teološke razprave ter objavljena avtorska gesla o Trubarjevem življenju in delu. Širše zasnovana Rajhmanova misel prerašča v pomemben poudarek Trubarjevega poslanstva za slovenstvo:

Tako ne moremo označiti Trubarja z eno samo besedo, temveč skušamo razložiti njegove posamezne značajske poteze, jih povezati v celotno panoramo njegovega življenja in šele prek nje zazreti osebnost genialnega ustvarjalca novoveške kulturne in tudi politične zgodovine Slovencev in slovenstva. Trubar je vezni člen. Brez njega si ni moč zamisliti našega celotnega bivanja, v katero vključujemo vse, kar nas označuje kot Slovence. (Rajhman 1986b, 201)



Reference

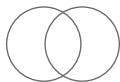
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2019. Jože Rajhman (1924–1998), duhovni in pastoralni teolog, literarni zgodovinar trubarolog. *Edinost in Dialog* 74/1: 111–136.
- Rajhman, Jože.** 1982a. Geslo »Primož Trubar«. V: Alfonz Gspan, Jože Munda in Fran Petré, ur. *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 4, 206–225. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 1982b. Geslo »Felician Trubar«. V: Alfonz Gspan, Jože Munda in Fran Petré, ur. *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 4, 205–206. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 1983. NŠAM, Zapuščine duhovnikov, škatla 7, dokument *Poročilo o opravljenem delu znanstveno-kritične izdaje pisem Primoža Trubarja v letu 1983*.
- . 1986a. NŠAM, Zapuščine duhovnikov, škatla 14, dokument *Trubarjev svetovni nazor*.
- . 1986b. *Trubarjev svet*. Trst: Založništvo tržaškega tiska.
- . 1986c. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 1986d. NŠAM, Zapuščine duhovnikov, škatla 7, dokument *Vabilo*.
- . 1987. Geslo »Agenda: knjiga navodil in besedil za delitev zakramentov«. V: Marjan Javornik ur. *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 1, 16. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1988a. NŠAM, Zapuščine duhovnikov, škatla 7, dokument *Dragi Jože!*
- . 1988b. Geslo »Jurij Dalmatin«. V: Marjan Javornik, ur. *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 2, 170–71. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1990. Geslo »Jurij Juričič«. V: Franček Rudolf, ur. *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 4, 358. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1992a. Geslo »Protestantska kateheza na Slovenskem«. V: France Škrabl, ur. *Katehetsko-pedagoški leksikon*, 523–24. Ljubljana: Katehetski center.
- . 1992b. Geslo »Sebastijan Krelj«. V: Peter Kolšek, ur. *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 6, 6. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1995. Geslo »Protestantska književnost: slovstvo slov[enskih] protestantov v 2. pol[ovici] 16. st.«. V: Dušan Voglar, ur. *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 9, 388–391. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1996a. Geslo »Tomaž Hren«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 141–42. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996b. Geslo »Janž Mandelc«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 280–81. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996c. Geslo »Adam Bohorič«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 36–37. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996d. Geslo »Sebastijan Krelj«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 236–237. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996e. Geslo »Jurij Juričič«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 174–75. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996f. Geslo »Felician Trubar«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 381. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996g. Geslo »Peter Bonomo«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 37–38. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996h. Geslo »Matija Klombner«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 192. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996i. Geslo »Lenart Pachernecker«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 331. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996j. Geslo »Peter Pavel Vergerij, ml.«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 493–94. Ljubljana: Cankarjeva založba.



---. 1996k. Geslo »Janž Znojilšek«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 526. Ljubljana: Cankarjeva založba.

---. 1996l. Geslo »Janž Tulščak«. V: Janko Kos, Ksenija Dolinar in Andrej Blatnik, ur. *Slovenska književnost*, 483. Ljubljana: Cankarjeva založba.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 27. 3. 2025; Sprejeto Accepted: 2. 6. 2025
UDK UDC: 27:929Rajhman J.
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Reher
© 2025 Reher CC BY 4.0

Srečko Reher

Pogledi Jožeta Rajhmana v reviji *Znamenje* na izzive katolištva na Slovenskem

*Jože Rajhman's Views on the Challenges
of Catholicism in Slovenia in Znamenje Journal*

Izleček: Med soustanovitelje revije *Znamenje*, ki so jo leta 1971 ustanovili trije takratni osrednji katoliški intelektualci Vekoslav Grmič, Edvard Kocbek ter Stanko Cajnkar in začrtali njeno vsebinsko naravnost, spada tudi Jože Rajhman. Ustanovitev revije sovpada s številnimi premiki na političnem, kulturnem in gospodarskem področju v tedanji Jugoslaviji in »aggiornamentom« drugEGA vaticanskega koncila, ki je s sprejetimi konstitucijami preusmeril njeno pot iz »vojskujoče se Cerkve« prvega vaticanskega koncila k »potujočemu Božjemu ljudstvu«. V dvainštiridesetih letih izhajanja revije (1971–2012) je Rajhman v njej objavil tudi velik del svojega knjižnega opusa. Njegove razprave ga razkrivajo kot izjemnega poznavalca evropske in slovenske reformacije ter raziskovalca zgodovine duhovnosti in pastoralne prakse na slovenskih tleh. Celotno dogajanje je Rajhman presojal s obzorij novih kontekstnih teologij, ki so se po koncilu soočale s konkretnimi udejanjenji krščanstva.

Ključne besede: revija *Znamenje*, institucionalna vernost, politično krščanstvo, pokoncilsko katolištvo na Slovenskem

Abstract: Jože Rajhman was among the co-founders of the journal *Znamenje*, established in 1971 in collaboration with the three prominent Catholic intellectuals of the time – Vekoslav Grmič, Edvard Kocbek, and Stanko Cajnkar – who also defined its editorial direction. The establishment of the journal coincided with a number of political, cultural and economic changes in Yugoslavia at that time and with the aggiornamento of the Second Vatican Council, which, with the Constitutions it approved, shifted the journal's path from the »Church at War« of the First Vatican Council to that of the »Itinerant People of God«. Over the forty-two years of the journal's publication (1971–2012), Rajhman published much of his literary output in its pages. His writings reveal him to have been an outstanding expert on the European and Slovenian Reformation, as well as a researcher of the Slovenian religious history of spirituality and pastoral practice. Rajhman critically engaged with the developments through the lens of new contextual theologies, which, following the Council, were faced with concrete manifestations of Christianity.

Keywords: the *Znamenje* journal, institutional religiousness, political Christianity, post-Council Catholicism in Slovenia

1 Revija *Znamenje* izziv za slovensko pokoncilsko katolištvo

Začetek izhajanja revije *Znamenje* leta 1971 je odgovor na pomemben premik, ki se je zgodil v Katoliški cerkvi 11. oktobra leta 1962, ko je papež Janez XXIII. sklical drugi vatikanski koncil, končal pa ga je po treh letih – 8. decembra leta 1965 – njegov naslednik Pavel VI. V uvodnem nagovoru je papež Janez XXIII. izpostavil, da je Cerkev po stoletjih potrebna »aggiornamenta« – posodobitve ali podanašnjeja – in prevetritve, ki jo je ponazoril s sintagmo »odpiranja oken« (Grmič 2005, 25), ter 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 podvrigel 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 razglasil 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, ljudje pa 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. (1983a, 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. Ustanovitelji nove revije so se zavedali, da ne bodo mogli mimo teoloških tem, ki so bile skozi stoletja prepovedane, če ne celo anatemizirane, in so s tem predstavljale za uradno slovensko krščanstvo poseben izziv. Grmič ga je ob tridesetletnici revije *Znamenje* predstavil takole:



Takoj 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. [...] 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. (2000, 5)

2 Izzivi slovenskega katolištva v času ustanovitve revije *Znamenje*

V sedemdesetih letih prejšnjega stoletja se Cerkev na Slovenskem še vedno ni izvila iz katolištva, 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«, tj. pri spodbujanju tradicionalnih pobožnosti in cerkvenosti ter doslednem upoštevanju cerkvenopravnih predpisov; prav tako si to katolištvo ni upalo graditi na posameznikovi osebni veri ter odgovarjati na vprašanja, ki se porajajo verujočemu o njegovi veri ter instituciji in ki jih ni mogoče reševati s ceneniimi katekizemskimi odgovori in zahtevami po izpolnjevanju cerkvenopravnih predpisov.

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 številkk *Znamenja* tudi njen prvi urednik kardinal Franc Rode. Predstavil jo je 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. [...] 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. (1971, 99)

V nadaljevanju Rode predstavi novega zrelega pokoncilskega kristjana – tj. takega, ki bo znal »razkrinkavati v sebi in v Cerkvi lažne poteze božjega obličja«. To bo kristjan, ki ni več »verski infantilnež in ideološki ekskluzivnež«, ki so mu »katekizmi 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 često religiozna ropotarnica, polna resnic in zapovedi« (1971, 98).

»Religiozno ropotarnico«, ki jo omenja Rode, so na Slovenskem konec šestdesetih let 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 (1971, 158).

Dodobra so pokopališki mir povojnega slovenskega katolištva zmotile šele štiri knjige in vsaj nekoliko zapolnile prostor po besedilih z resno kritično naravnano versko tematiko: najprej knjiga Vladimirja Truhlarja *Katoliški pokoncilski etos* (1967), potem knjigi Stanka Cajnkarja *Misli o koncilu* (1968) in 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 uradnega katolištva in progresivno orientiranimi duhovniki, da jo je moralo uredništvo *Znamenja* celo prekiniti.¹

1 Ostro polemiko o »plitvosti, ozkosti in infantilizmu« v predkoncilski Cerkvi 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.« (1981, 177)



3 Teme, ki jih je Rajhman izpostavljaj v reviji *Znamenje*

Ddr. Jože Rajhman (1924–1998) – teolog, literarni zgodovinar, leksikograf in predavatelj pastoralne ter duhovne teologije – je pripadal krogu predavateljev na mariborskem oddelku TEOF, ki se je leta 1971 zbiral 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 objavil 77 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 še 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.

Iz številnih razprav, ki jih je Rajhman objavil v *Znamenju*, 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 hermenevtične teologije – ki so se začele posvečati analizi človekove govorice in religioznega izražanja – ter izzivov novih teologij po drugem vatikanskem koncilu. 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 o Bogu in vero vanj.

V odmiku od dotedanje okostenele tomistične teologije mu je postala še posebej blizu politična teologija, ki je prestopila prag »od kulturnega k političnemu, od vertikalnega k horizontalnemu« (1980a, 306) in se je začela zanimati, kakšen pomen ima vera v vsakdanjem političnem ter družbenem življenju in kako se udejanjajo evangeljska načela »bratstva, enakosti in svobode« (1975, 82) v odnosu do revnih. S tem pa je pomagala



»teologiji in Cerкви najti njun prostor v svetu« in »uresničiti evangeljski 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 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 šele solidarnost z njimi »omogoča razcvet poglobljene krščanstva«, saj se s tem »vrača v nekem smislu v prve čase in napaja ob križu na Kalvariji« ter k molitvi, ki »se poživlja v 'boju za svobodo', za enakopravnost [in] za resničnost Jezusovega sporočila« (1983a, 68).

Rajhmanu kot socialno čutečemu razumniku-duhovniku je bila teologija osvoboditve blizu tudi iz osebnih izkustev in izkustev njegove družine: njegov oče, zavedni Slovenec, se je moral ob plebiscitu umakniti z družino s Koroškega, 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 toliko mestih ustavljal ob konkretnih izhodiščih teologije osvoboditve, ki je vzela evangelij resno in se sklonila k izkoriščanim množicam iz Južne Amerike. In prav zaradi tega se mu je ta teologija pokazala »življenjska«. ² Taka – meni – je tudi »Grmičeva izvirna 'socialistična teologija'«, ki je »nastala na naših tleh, iz vsakdanje izkušnje in v dialogu z družbo, v kateri živi Cerkev« (1983b, 178). Ugotavlja pa, da se na Slovenskem še štirideset let po drugi svetovni vojni »vseskozi srečujemo s političnim krščanstvom, ki se je v svojih metodah oddaljilo od evangelija« (1985a, 201), kajti v »trenutku, ko se [Cerkev] postavi na mesto evangelija, ko začenja oznanjevati sebe, je že izdala evangelij« (1979, 271).

2 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.« (1980b, 488)



V to, da bi oznanjevala evangelijsko krščanstvo, jo sili tudi drugi vatikanski koncil, še posebej njegova pastoralna naravnost, ki se kaže v tem, da koncil ni posegal po anatema; da je dovolil kritiko kot legitimno sredstvo; da je dopustil versko svobodo ter drugačna mnenja kot enakopravna in s tem pokazal, kako nujna je verska strpnost in kako nujno potrebna sta dialog ter ekumenski pristop k religijam (Rajhman 1983a, 26). Dialog, ki ni monolog, ampak »povezan z različnostjo nravi in mnenj, zahteva pluralnost družbe in pluralnost posameznih članov občestva« (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, ter s svojimi pogledi na svet in človeka in zgodovinskimi strukturami.

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 katekizemski podobi Boga. Vprašanje, ali se je vere mogoče naučiti, si je v svojih spisih zastavljal tudi Rajhman. V enem od njih odgovarja: »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 [...] 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 opaža, kako je »otročja vera« cerkveno vernih odraz njihovih podob, ki so si jih pridobili v najzgodnejšem otroštvu, in njihovega vzdrževanja s pomočjo »sterilne verske vzgoje« v otroštvu, ki ni »dopuščala skoraj nobenega 'zakaj' k sproščeni izkušnji o verskih vprašanjih« (Rajhman 1983a, 25). Otročje verske predstave vodijo cerkveno verujoče v »patološko vernost«³ v verski infantilizem, v verske blodnjave motnje ter

3 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 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, skrupulanti, nevrotiki. Slep se podrejšo tistim, ki jih navajajo k manifestativnemu izražanju svoje vernosti, čeprav sami trpijo zaradi neskladja med pristnim doživetjem religioznega sveta in njegovo prirejeno manifestacijo[.].« (1982c, 21) Drugi 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



shizofrenijo s halucinacijami verskega značaja. Tovrstne patološke izrodke vere 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 »nevere«, saj ti odkloni nimajo nič skupnega z evangelijsko vero, ampak s 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, 419)

Številne te stranpoti, ki so bile vsajene s tako podobo Boga v zavest verujočega, so odsev napačnega neživljenjskega oznanjevanja, ki se je odrazilo tudi v teološkem slovarju: v izrazih, ki jih nekoč verni ni razumel in jih tudi današnji verujoči ne razume. Na to nevarnost opozarja tudi Rajhman, ko pravi: »Zadovoljiti pa se moramo vedno bolj z 'minimalnim' znanjem verskih resnic, ob tem pa težiti k 'optimalnemu' uresničevanju v življenju.« (1979, 273)

Odmik od cerkvene vernosti je vedno spodbujal živahne razprave, ali je povezan z ateizacijo ali sekularizacijo. Rajhman odmika ni videl toliko v ateizaciji družbe - kot mnogi takrat v cerkveni instituciji - ampak v tem, da je »slovenski verni človek okužen z moderno porabniško miselnostjo«. Pri tem se sklicuje na opravljeno anketo o javnem mnenju, potem pa zaključuje, da »vendar prav tu nikakor ne moremo govoriti o ateizaciji vernega slovenskega človeka, temveč predvsem o njegovi sekularizaciji, pa tudi posledično o njegovi manj rigorozni navezanosti na cerkvene institucije, da skuša oblikovati svojo vernost in svojo moralno zunaj okvirjev Cerkve« (1979, 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« (1982b, 482).

so pobudniki takšnih prikazovanj večidel nevrotiki, so se vneli za 'novo' pobožnost, ki jim obeta vrnitev v stare okvire[.]« (1982c, 23)



In če je dialog nujen na vseh področjih človekovega udejstvovanja, da bo lahko človeštvo preživelo, 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 in zato nikoli dokončno v posesti resnice in večne Resnice.

K ekumenskim prizadevanjem je tudi sam veliko prispeval s sodelovanjem na vsakoletnih ekumenskih pogovorih v Prekmurju,⁴ z referatom na ekumenskem simpoziju v Ljubljani leta 1980⁵ ter s poglobljenim preučevanjem slovenskega in evropskega protestantizma. Razprave iz tega tematskega kroga spadajo v obsežno raziskovanje slovenske reformacije na mariborskem oddelku TEOF, ki so jo odprli njegovi doktorski disertaciji na Teološki in Filozofski fakulteti v Ljubljani⁶ in krog intelektualcev, zbranih okrog revije *Znamenje*, ki je podprl njegove izsledke, s katerimi je pripomogel k premagovanju ozkosti v preučevanju slovenske reformacije, saj 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.« (1985a, 106–107)

V sklop njegovih literarnozgodovinskih raziskav pa spadata tudi dve razpravi, ki ju je objavil v reviji *Znamenje* in z njima bistveno dopolnil literarnozgodovinsko raziskovanje in vedenje o vplivu irske duhovnosti na Brižinske spomenike (1978, 213–223) in o suspenzu pesnika Antona Aškercera (1982a, 220–229).

4 Od leta 1976 do 1978 je v *Znamenju* vsako leto objavil recenzijo revije *V edinosti*, ki jo je izdajal Slovenski ekumenski svet in v kateri so bili objavljeni referati s teh srečanj.

5 *Duhovnost na slovenskih tleh (Predavanje na IV. Ekumenskem simpoziju v Ljubljani 25. septembra 1980)*. Razpravo je objavil tudi v reviji *Znamenje* (1982b, 481–491).

6 Leta 1972 je 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 predgovori. O protestantizmu je izdal več monografij in okoli 130 razprav.*



Sklep

Jože Rajhman spada med soustanovitelje in osrednje sodelavce revije *Znamenje*. V reviji je objavil 249 književnih enot. V objavljenih esejih, zapisih in ocenah književnih besedil se nam razkriva kot izjemen poznavalec in kritičen presojevalec verskega, družbenopolitičnega in kulturnega pomena slovenske in evropske reformacije ter raziskovalec zgodovine duhovnosti in pastoralne teologije, ki sta skozi stoletja usmerjali slovensko duhovnost in versko prakso na slovenskih tleh. Dogajanja v Katoliški cerkvi in Cerkvi na Slovenskem je 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, ki jih ni mogoče reševati s ceneni katekizemskimi odgovori ter zahtevami po izpolnjevanju cerkvenopravnih predpisov »po črki«, zato so njegovi odgovori še danes zelo aktualni.



Reference

- Grmič, Vekoslav, in Jože Rajhman.** 1975. Politična teologija. V: *Teologija v službi človeka. Teološki pogledi na družbo*, 79–93. Tinje: Tiskarna Družbe sv. Mohorja v Celovcu.
- Grmič, Vekoslav.** 1979. *Resnica iz ljubezni: kritična razmišljanja*. Ljubljana: Založba SDD.
- . 2000. Ob tridesetletnici. *Znamenje* 30: 5–7.
- . 2005. *Poslednji spisi: misli o sodobnosti*. Ljubljana: Založba Unigraf.
- Kovačič, Peter.** 1971. O našem verskem tisku. *Znamenje* 1: 158–161.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2000. Biografsko kazalo 1971–999. *Znamenje* (30 let): 1–29.
- Odgovor Vilku Šolincu.** 1972. *Znamenje* 2: 435–436.
- Rajhman, Jože.** 1978. Brižinski spomeniki v luči irske duhovnosti. *Znamenje* 8: 213–223.
- . 1979. Razmišljanje o prenovi oznanjevanja. *Znamenje* 9: 270–274.
- . 1980a. Molitveno razpoloženje. *Znamenje* 10: 302–306.
- . 1980b. Vera in teologija. *Znamenje* 10: 488–496.
- . 1982a. Aškerčeva »tragika«. *Znamenje* 12: 220–229.
- . 1982b. Duhovnost na slovenskih tleh (Predavanje na IV. Ekumenskem simpoziju v Ljubljani 25. septembra 1980). *Znamenje* 12: 481–491.
- . 1982c. Je vera človekova osebna zadeva? *Znamenje* 12: 19–26.
- . 1983a. Strah znotraj Cerkve (ali: služba človeku in svetu). *Znamenje* 13: 22–29.
- . 1983b. Vekoslav Grmič šestdesetletnik. *Znamenje* 13: 177–179.
- . 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.
- 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.



prva slovenska knjiga

jože rajhman

pogubl en/temuzh bode imell ra
vezhni leben/Bug nei postall sui
ga synu na ta sueidt/de bi ta sueo
idt pogubel. temuzh de bi ta suev
idit skusi nega bill ohranen/kir ve
ryame vnega/ta ne bode vei dam
nan/kir pag ne veryame' ta ye
sdai verdamnan/satu kir ne ver
ryame vtu ime tiga diniga synu
boshiga' letu ye pag tu verdamu
nene/de ye ta luzh pryshla na ta
sueidt/inu tyludye so vesh lubiv
li to remo koler to luzh / satu kir
nih della so billa huda/ Joh. v.
koler ta ozha obudi te vmertue
inu oshiuu/ta ku tudi ta syn koger
hozhe oshiuu/ Inu ta ozha nekoy
ger ne obsodi temuzh vso sodbo
ye dall synuui/de vsi zheste tiga
synu koler zheste tiga ozhet a kir
zheste/kir ye nega postall/ Kisniv
zhnu



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 19. 8. 2025; Sprejeto Accepted: 29. 8. 2025
UDK UDC: 27-72-055.2
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Pevec
© 2025 Pevec Rozman CC BY 4.0

Mateja Pevec Rozman

Rajhman o vlogi žensk v Cerkvi: drobc iz Rajhmanovih razmišljanj o vlogi žensk v Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu

*Rajhman on the Role of Women in the Church;
Some Fragments from Rajhman's Reflections
on the Role of Women in the Church after
the Second Vatican Council*

Izvilleček: V pokoncilskem času je postajalo vprašanje vloge laikov in žensk v Cerkvi še posebej aktualno, s tem povezano pa tudi vprašanje njihove formacije. Teolog in pastoralist, literarni zgodovinar in filolog dr. Jože Rajhman (1924–1998), ki je v Sloveniji aktivno deloval prav v pokoncilskem času, se je med drugim posvečal tudi vprašanju vloge žensk v Cerkvi.

Prispevek analizira Rajhmanovo razumevanje vloge žensk v Katoliški cerkvi skozi njegove objavljene članke in neobjavljeno arhivsko gradivo iz Nadškofijskega arhiva v Mariboru.¹ Obdelani so njegovi članki o ženskem vprašanju ter duhovne spodbude in premišljevanja, namenjena ženskam, redovnicam in katehistinjam. S tem Rajhmanovim odnosom do perečega pokoncilskega vprašanja se na slovenskih tleh še nihče ni ukvarjal, zato ta članek prinaša tudi doslej še skoraj popolnoma neznan odmev koncila v slovenski Cerkvi.

Izvirni prispevek članka je analiza Rajhmanove še ne obdelane zapuščine, ki se nahaja v Nadškofijskem arhivu v Mariboru (NŠAM), kolikor nam je bila dostopna v skladu z arhivsko zakonodajo in *Pravilnikom o uporabi gradiva*, in prinaša nekaj drobcov Rajhmanovega razmišljanja o naslovni tematiki, deloma pa razkriva tudi njegov duhovni portret. Metodološko gre za analizo izvirnega arhivskega gradiva. Izbor člankov je narejen po tematskem ključu (o izrecni tematiki je bilo v Cobbisu moč najti štiri Rajhmanove objave), analiza teh je kronološka od najmlajšega do najstarejšega z izjemo zadnjega, ki je zaradi kratke navedbe razvrščen na konec 2. poglavja. V okviru fonda NŠAM zapuščine duhovnikov, Rajhman Jože, sta bili obdelani dve tehnični enoti, in sicer škatla 5 in škatla 9. Treba je omeniti, da je bila obdelava in analiza tipkopisov in rokopisov (slednjih v obliki zapiskov, zaznamkov, mestoma zgolj osnutkov in pribeležk) kljub profesorjevi berljivi pisavi, a zaradi črtanja, popraviljanja, tudi poškodb papirja in manjkajočih delčkov, dolgotrajna in mestoma zahtevna, a hkrati

1 Iskrena zahvala ravnatelju Nadškofijskega arhiva Maribor gospodu Bernardu Geršaku za posebno dovoljenje možnosti dostopa do gradiva ter gospe mag. Lilijani Urlep, arhivski svetovalki Nadškofijskega arhiva v Mariboru, za njene nepogrešljive strokovne nasvete in pomoč pri raziskavi.

navdihujoča, vsa ta zagonetnost je nudila poseben raziskovalski užitek. Med drugim je kot zanimivost treba omeniti, da je bilo v gradivu moč najti Rajhmanova razmišljanja (premišljevanja, kot jih poimenuje sam) in duhovne spodbude, opirajoč se na misel cistercijskega duhovnika Leopolda Bertscheja (1915–1997), ki je pri nas malo znano ime, Rajhman pa se nanj pogosto sklicuje in ga citira. Tematike vloge žensk v Cerkvi se Rajhman dotakne tudi v svojih štirih kratkih člankih, ki jih analiziramo in ob tem pokažemo na avtorjevo odprtost in širino glede ženskega vprašanja s poudarkom na skrbi za formacijo žena in katehistinj kot ključnih sodelavk pri oznanjevalnem poslanstvu Cerkve. Prvi del prispevka prinaša bistvene poudarke drugega vatikanskega koncila glede vloge laikov in žensk v Cerkvi, kar je nujno iz razloga osvetlitve in razumevanja Rajhmanovih stališč. V drugem delu prispevek analizira članke, ki jih je Rajhman napisal na temo vloge žensk v Cerkvi. Tretji del razprave, ki predstavlja posebni izvorni prispevek k obravnavani tematiki, prinaša vpogled in analizo nekaterih drobcev iz Rajhmanove še neobdelane zapuščine, ki se nahaja v Nadškofijskem arhivu v Mariboru.

Glavni cilj prispevka je analizirati odnos Jožeta Rajhmana kot enega slovenskih teologov izobražencev in duhovnikov do vprašanja vloge žensk v (slovenski) Cerkvi kot odmev drugega vatikanskega koncila s teološko religioznega vidika. To vprašanje v slovenskem prostoru doslej še ni bilo obravnavano. V tem se kaže tudi izvornost članka, ki tako postavlja temelje za nadaljnjo strokovno znanstveno obravnavo omenjenega vprašanja in hkrati tudi za odmeve koncila na vprašanje vloge in mesta žensk v Cerkvi.

Pri osmišljanju raziskovalnega vprašanja se je kazala in vse bolj odstirala Rajhmanova naklonjenost do vključevanja in sodelovanja žensk v življenje in delovanje Cerkve, kar se je med raziskovanjem in preučevanjem tudi potrdilo. Na ta način je Rajhman eden redkih teologov, ki je v slovensko cerkev in teologijo vnašal še eno novost drugega vatikanskega koncila.

Ključne besede: vloga žensk, katehistinje, drugi vatikanski koncil, laiki, Cerkev

Abstract: *In the aftermath of the Second Vatican Council, the question of the role of the laity, particularly of women within the Church emerged as one of the most urgent pastoral and theological concerns, closely linked to the issue of formation. The Slovenian theologian, pastoral scholar, literary historian, and philologist Jože Rajhman, PhD (1924–1998), active precisely in this period, devoted significant attention to this question.*

This article provides the first systematic study of Rajhman's understanding of the role of women in the Catholic Church, based on both his published writings and unpublished archival material preserved in the Archdiocesan Archives of Maribor (AAM). Methodologically, the article combines textual analysis of published works with critical examination of primary archival sources (manuscripts and typescripts, notes, and drafts), focusing on two archival units of Rajhman's estate (AAM, boxes 5 and 9). Particular attention is given to his spiritual reflections and exhortations addressed to women, nuns, and catechists, as well as to his engagement with the Cistercian priest Leopold Bertsche (1915–1997), a little-known figure in Slovenia, whose thought Rajhman frequently referenced. Four shorter published articles on the "women's question" are analysed, following a thematic and chronological framework with exception of the last.

The findings reveal Rajhman's consistent openness toward the inclusion and active participation of women in the life and mission of the Church, with special emphasis on their theological formation and role as catechists, key collaborators in the Church's evangelizing mission. This orientation places him among the few Slovenian theologians who advanced, within the local context, one of the major novelties of the Second Vatican Council.

The originality of the article lies in its analysis of Rajhman's hitherto unexplored legacy and in positioning his reflections within the broader theological discourse of the Second Vatican Council. By highlighting previously unknown aspects of his thought, the study not only contributes to Slovenian Church historiography but also establishes a foundation for



further scholarly inquiry into the reception of the Council, particularly regarding the role and status of women in the Church.

Keywords: *the role of women, catechists, Second Vatican Council, laity, Church*

Uvod²

Vprašanje vloge žensk v Katoliški cerkvi še vedno predstavlja enega od osrednjih teoloških in pastoralnih izzivov. Tradicionalno so bile ženskam v cerkvenem življenju pogosto dodeljene podpirne službe (npr. krašenje in čiščenje cerkva in župnišč, gospodinjenje, tajništvo, administracija, računovodstvo, karitativne dejavnosti), v osebnem življenju pa naloge predvsem v službi družine ali v odločitvi za redovno življenje. Sodobna teologija je začela, zlasti po drugem vatikanskem koncilu (1962–1965), razvijati novo razumevanje laikov kot aktivnih nosilcev evangelizacije tako v družbi kot tudi znotraj Cerkve same.³ Poseben poudarek laikom in pa tudi konkretne korake v smeri odpiranja vrat vodilnih položajev tudi v nekaterih cerkvenih službah (tudi ženskam) je storil pokojni papež Frančišek posebej v okviru Dikasterija za laike, družino in življenje (znano je stališče, da laiki niso zgolj pomočniki, asistenti, temveč sodelavci).⁴

Slovenski teolog dr. Jože Rajhman (1924–1998) je bil eden tistih mislecev, ki so v pokoncilskem obdobju aktivno premišljevali o vlogi žensk v Cerkvi, pri čemer se je posebej posvečal domačim razmeram. Kot profesor moralne teologije in pastoralne teologije na Teološki fakulteti v Mariboru je Rajhman združeval akademsko rigoroznost s pastoralnim občutkom za sodobne izzive. Njegova zapuščina, ki se hrani v Nadškofijskem arhivu v Mariboru, razkriva bogastvo njegovih razmišljanj o tej tematiki in vabi k nadaljnjemu raziskovanju. V tem prispevku se v okviru navedenega glavnega raziskovalnega vprašanja omejimo na tri konkretna podvprašanja

2 Prispevek je nastal v okviru raziskovalne skupine P6-0269 *Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe*, ki jo financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

3 Omeniti je treba, da so bili znotraj Cerkve tudi že pred koncilom zaznani premiki, tako je npr. papež Pij XII. ženskam priznal pomen v družbi in Cerkvi. Tudi v katoliških gibanjih (npr. Katoliška akcija) so ženske postajale dejavne sodelavke v pastoralnih in misijonskih dejavnostih. Same priprave na drugi vatikanski koncil pa so odprle prostor novim vprašanjem, med njimi tudi vlogi laikov pri evangelizaciji, kar je posredno vključevalo tudi ženske.

4 Več in na kratko o tem Pevec Rozman, 2023.



oz. naloge: analizirati Rajhmanovo razumevanje vloge žensk v kontekstu koncilске teologije; predstaviti njegove objavljene prispevke o ženskem vprašanju v Cerkvi; osvetliti in analizirati ter komentirati doslej neobjavljeno arhivsko gradivo, ki prinaša dragocene vpoglede v njegovo pastoralno delo in njegovo skrb za duhovnost žensk (mater, redovnic in katehistinj).

1 Drugi vatikanski koncil kot teološki okvir

Za razumevanje Rajhmanovega pristopa k vlogi žensk je ključno poznavanje koncilskega konteksta. Drugi vatikanski koncil (1962–1965) ni obravnaval vloge žensk ločeno, a jih je jasno prepoznal kot pomemben del Božjega ljudstva z enakim dostojanstvom in zmožnostjo aktivnega sodelovanja v poslanstvu Cerkve – kot žene, matere, učiteljice, evangelizatorke pa tudi kot odgovorne državljanke.

1.1 Laiki v koncilskih dokumentih

Koncil je poudaril pomembnost in aktivno vlogo laikov v Cerkvi, kar je bilo podrobno obravnavano v dokumentu *Lumen Gentium* (*Dogmatična konstitucija o Cerkvi*) in *Apostolicam Actuositatem* (*Odlok o laičkem apostolatu*). Tako postavlja *Dogmatična konstitucija o Cerkvi Lumen gentium* temeljno teološko vizijo Cerkve kot Božjega ljudstva. V 31. členu beremo: »Pod imenom laiki označujemo tukaj vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom vključeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in svetu.« (LG 31)

Koncil preseže predkoncilsko razumevanje laikov kot zgolj pasivnih prejemnikov cerkvenih dobrin in jih prepozna kot aktivne sodelavce pri poslanstvu Cerkve. V 33. členu dokument izrecno poudarja, da imajo laiki – moški in ženske – delež pri poslanstvu Cerkve, saj:

so laiki brez izjeme poklicani, da kot živi udje z vsemi močmi, ki so jih prejeli po Stvarnikovi dobroti in po Odrešenikovi milosti, prispevajo k rasti Cerkve in k njenemu neprestanemu posvečevanju.



[...] A laiki so poklicani predvsem k temu, da po njih postaja Cerkev pričujoča in dejavna na tistih krajih in v tistih okoliščinah, kjer more Cerkev samo po njih postati sol zemlje. Tako je vsak laik že zaradi darov, ki jih je prejel »po meri Kristusovega daru« (Ef 4,7), priča in hkrati živo orodje poslanstva Cerkve. Razen tega apostolata, ki je naloga prav vseh vernikov, morejo biti laiki poklicani še na različne načine k bolj neposrednemu sodelovanju pri hierarhičnem apostolatu,⁵ podobno tistim možem in ženam, ki so apostola Pavla podpirali pri oznanjevanju evangelija in ki so se mnogi trudili v Gospodu (prim. Flp 4,3; Rimlj 16,3.4).⁶ Razen tega so sposobni, da jih hierarhija pritegne k nekaterim cerkvenim službam, ki naj jih izvršujejo v duhovni namen. (LG 33)

Izpostavimo nekaj bistvenih poudarkov:

1. Sodelovanje pri Kristusovem poslanstvu: laiki so poklicani, da sodelujejo pri Kristusovi duhovniški,⁷ preroški⁸ in kraljevski⁹ službi (LG 31). To pomeni, da aktivno delujejo v službi Cerkve in v družbi. V 33. členu dokument izrecno poudarja, da imajo laiki – moški in ženske – delež

5 V navedenem členu je ob besedici apostolat dopolnitev v opombi, ki jo navajamo na tem mestu: »Prim. Pij XII., nagovor »Six ans se sont écoulés«, 5. okt. 1957: AAS 49 (1957) 927.« (Koncilski odloki 1980, 169)

6 Prav tako navedeno v dokumentu LG.

7 Soudeležnost pri duhovniški službi pomeni »skupno duhovništvo vernikov«, ki ga imajo vsi posamezniki v odnosu do celotne skupnosti Cerkve kot nalogo, da 'sodelujejo pri darovanju evaristije in to duhovništvo uveljavljajo v prejetem zakramentu, v molitvi in zahvaljevanju, s pričevanjem svetega življenja, z zatajevanjem samega sebe in z dejavno ljubeznijo' (2. vat. koncil). In to duhovništvo se razlikuje od službenega duhovništva duhovnikov, ki je sad zakramenta mašniškega posvečenja. Na osnovi krsta so verniki torej udeleženi na trojni Kristusovi službi: duhovniški, preroški in kraljevski (C 31,1; LA 2; 10,1; M 15,2). Udeležnost pri Kristusovi duhovniški službi vključuje izvajanje duhovnega bogoslužja v Božjo slavo in odrešenje ljudi (C 34,2); kot duhovno daritev darujejo zlasti pri sveti maši vse svoje življenje z vsemi deli, molitvami, družinskim življenjem in vsakdanjim delom, prav tako nadloge življenja. 'Preroško službo' izpolnjujemo tako, da smo priča vere v vsakdanjem življenju (C 35,1); da vedno bolj sprejemamo Kristusovo besedo in jo živimo sredi sveta; da smo živi evangelizatorji, kjerkoli delujemo.« (Turnšek 2017)

8 »Preroško službo oz. preroško poslanstvo izpolnjujemo tako, da smo priča vere v vsakdanjem življenju (C 35,1); da vedno bolj sprejemamo Kristusovo besedo in jo živimo sredi sveta; da smo živi evangelizatorji, kjerkoli delujemo.« (Turnšek 2017)

9 »Kraljevsko službo' uresničujemo, kadar se s 'kraljevsko svobodo' z zatajevanjem samega sebe in s svetim življenjem usposablamo za zmago nad kraljestvom greha v sebi in v svetu ter za vzpostavitev Božjega kraljestva v sebi in drugih (C 36,1). Sv. Ambrož je to službo opisal takole: 'Kdor si podvrže svoje telo in vlada svoji duši, ne da bi se prepustil svojim strastem, je gospodar samega sebe: moremo ga imenovati kralja, ker je sposoben vladati samemu sebi; svoboden je in neodvisen in se ne pusti ujeti v suženjstvo greha.'« (Turnšek 2017)



- pri poslanstvu Cerkve in so poklicani, da kot kvas od znotraj udejanjajo duhovno poslanstvo Cerkve v svetu s pričevanjem svojega življenja in z delovanjem. (LG 33)
2. Udeležba laikov pri poslanstvu Cerkve in poslanstvo v svetu: Dokument *Apostolicam Actuositatem (Odlok o laiškem apostolatu)* poudarja, da laiki izvajajo apostolat predvsem v svojem vsakdanjem življenju, v družini, poklicu, kulturnih dejavnostih in javnem življenju. Poudarek je na prizadevanju, da »se trudijo za evangeliziranje in posvečevanje ljudi« (AA 2). »Vsem krščanskim vernikom je torej naložena častna obveznost, truditi se za to, da bi vsi ljudje po vsej zemlji spoznali in sprejeli odrešensko božje oznanilo.« (AA 3) Tukaj se kaže oz. spodbuja aktivna vloga laikov, ki jo imajo kot oznanjevalci predvsem v svetu, v okviru svojih dejavnosti, zaposlitve, zasebnem in javnem življenju. Skratka, gre za spodbudo, da kristjan živi in izpričuje svoje krščanstvo v svojem življenju in s svojim življenjem in delovanjem.
 3. Poklicanost k svetosti in služenju: V *Lumen Gentium* (40) je zapisano, da so tudi laiki poklicani k svetosti, tako da živijo svojo vero skozi dejanja ljubezni, pravičnosti in miru. Njihovo delo v Cerkvi in v svetu je način posvečevanja in sodelovanja pri Kristusovem poslanstvu, konkretnije glede sodelovanja pri bogoslužju v *Konstituciji o svetem bogoslužju*.
 4. Sodelovanje pri bogoslužju in pastoralnem delu: Laiki so poklicani, da aktivno sodelujejo pri bogoslužju in pastoralnih dejavnostih. Po koncilu se je njihova vloga v bogoslužju povečala, omogočena je bila večja participacija pri obredih, npr. pri branju beril in petju. O sodelovanju laikov pri liturgiji piše *Konstitucija o svetem bogoslužju Sacrosanctum Concilium*, katere glavni cilj je spodbuditi k polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju vseh vernih pri bogoslužnih opravilih (SC 14). Dokument jasno prepozna, da vsi prisotni pri maši sodelujejo v liturgični daritvi – vsak v svoji vlogi: pevci, bralci, ministranti, razlagalci, zbor ipd., in sicer vsak samo tisto in vse tisto, kar mu gre po naravi stvari in po liturgičnih pravilih. (SC 28, 29)

1.2 Eksplicitna omemba vloge žensk v Cerkvi

Vloga žensk je implicitno vključena v razprave o laikih, vendar pa se koncil dotika tudi specifičnih vidikov ženskega sodelovanja in poklicanosti. Drugi vatikanski koncil tudi ne odpira neposredno vprašanja posvečenja žensk,



priznava pa enakovredno dostojanstvo žensk kot članic Božjega ljudstva in spodbuja njihovo dejavno vlogo v svetu in Cerkvi.

Bolj na splošno, a je vredno omeniti, se vloga žensk nakazuje v dokumentu *Gaudium et Spes (Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu)*, ki priznava pomembno vlogo žensk v družbenem in kulturnem življenju, ko piše, da ima vsak človek, moški in ženska, tako pravico kot dolžnost, da prispeva k kulturnemu življenju skupnosti. »Žene so zaposlene skoraj že na vseh življenjskih področjih; prav pa bi bilo, da bi morale izvrševati svojo nalogo popolnoma v skladu s svojo lastno naravo. Dolžnost vseh je, da bodo priznavali in podpirali ženam lastno in nujno vlogo pri kulturnem življenju.« (GS 60) Ta odlomek odpira pot pojmovanju razumevanja ženske ne le kot matere in zakonske žene, temveč tudi kot ustvarjalne posameznice, ki ima pomembno družbeno vlogo.

Medtem ko *Lumen gentium* postavlja temeljno teološko vizijo, gre *Odlok o laiškem apostolatu* korak dlje. V 9. členu, ki sprva omenja pomembnost opravljanja apostolata tako v Cerkvi kot v svetu za laike nasploh (med področja apostolske dejavnosti uvršča cerkvene skupnosti, družino, mladino, socialno okolje, narodno in mednarodno življenje), v nadaljevanju izpostavlja vedno večjo vlogo žensk v družbi ter poudarja pomen njihovega širšega sodelovanja na različnih področjih cerkvenega apostolata: »Ker v naših dneh ženske vedno bolj dejavno posegajo v celotno družbeno življenje, je zelo važno, da se obilneje udeležujejo tudi cerkvenega apostolata na raznih področjih.« (AA 9)¹⁰

To je eden od pomembnih trenutkov, ko koncil ženske izrecno vključi in jim priznava dostojanstvo, odgovornost in prispevek k Cerkvi. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu Gaudium et spes* gre še dlje in v 29. členu jasno zavrača vsakršno obliko diskriminacije, ko piše, da je vsaka oblika diskriminacije glede človekovih pravic, ne glede na spol, raso, barvo kože, položaj nesprejemljiva. »Obdarjeni z razumno dušo in ustvarjeni po božji podobi, imajo vsi ljudje isto naravo in isti izvor;

¹⁰ Na takšno pojmovanje so vplivale tudi splošne družbene spremembe tega časa, npr. ženske so pridobile volilno pravico, dostop do izobraževanja in zaposlitve; v teoloških krogih so se začele pojavljati prve ženske teologinje, ki so zahtevale več prostora za ženske v teološkem mišljenju; povečala se je tudi vloga žensk v javnem življenju, kar je predstavljal izziv tudi cerkveni strukturi, ki se je morala soočiti z vprašanji enakosti, soudeležnosti in prepoznanja dostojanstva žensk.



odrešeni po Jezusu Kristusu, so poklicani z isto božjo poklicanostjo in določenostjo: osnovno enakost vseh ljudi je zato treba bolj in bolj priznavati.« (GS 29) V isti točki je zapisana tudi žalostna ugotovitev, da vsem še niso zagotovljene temeljne pravice, ki gredo osebi, pri čemer je konkretno izpostavljeno: »Tako npr. če se ženski odreka možnost, da bi si svobodno izbrala zakonskega druga in se odločila za svoj življenjski stan, ali da bi imela dostop do iste stopnje vzgoje in izobrazbe, kakšna je priznana moškemu.« (GS 29)

V *Dogmatični konstituciji o Cerkvi* pa beremo:

Eno je torej izvoljeno božje ljudstvo [...] skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljena ljubezen. V Kristusu in Cerkvi torej ni nikakršne neenakosti, kar zadeva rod ali narodnost, socialni položaj ali spol, kajti »ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste 'eden' v Kristusu Jezusu.« (Gal 3,18 gr.; prim. Kol 3,11) (LG 32)

Koncil je spodbudil ženske tudi k sodelovanju pri pastoralnem in katehetskem delu. Tako so se postopoma začele uveljavljati kot katehistinje, pastoralne asistentke in aktivne članice župnijskih svetov, čeprav jih sam koncil ni neposredno omenil kot take. Kot zanimiv in pomemben premik v razumevanju in spoštovanju žensk velja omeniti še samo navzočnost žensk na koncilu. Govorimo o zgodovinsko pomembni prisotnosti žensk kot opazovalk («auditrices») na koncilu, kar se je zgodilo prvič v zgodovini Cerkve. Povabljenih je bilo skupno triindvajset, med njimi redovnice, teologinje in članice laičkih gibanj, kar je pomenilo nov simbolni korak k vključevanju žensk v cerkveno razpravo.

Ob kratki predstavitvi bistvenih pogledov drugega vaticanskega koncila in vplivov, ki jih je imel, ugotovimo, da je koncil s priznavanjem enakovredne poklicanosti vseh laikov, vključno z ženskami, postavil temelje za bolj odprto in aktivno vključevanje laikov in žensk v Cerkveno življenje. V dokumentu *Apostolicam Actuositatem (Odlok o laičkem apostolatu)* so ženske izrecno imenovane kot aktivne udeleženke apostolskega dela; »ker v naših dneh ženske vedno bolj dejavno posegajo v celoto družbenega življenja,



je zelo važno, da se obilneje udeležujejo tudi cerkvenega apostolata na raznih področjih« (AA 9). Seveda pa za to potrebujejo ustrezno vzgojo in izobrazbo (tako moški kot ženske), s čimer so se začele spodbujati razne oblike izobraževanj in duhovne formacije obojih, da bi lahko učinkovito sodelovali pri evangelizaciji in pastoralnem delu.

Na koncilu so izpostavili dostojanstvo žensk in pozvali k njihovem prispevku v družbenem in cerkvenem življenju, kar je kasneje omogočilo širše priložnosti za njihovo sodelovanje v Cerkvi, predvsem v vlogi katehistinj. Omenjeno dogajanje v vesoljni Cerkvi je odmevalo tudi na slovenskih tleh in postopoma so se začele oblikovati razne institucije za izobraževanje katehistinj, sprva v obliki teoloških tečajev, ti pa so prerasli v teološko oz. katehetsko pastoralno šolo, ki deluje še danes.¹¹

2 Rajhman o vlogi žensk v Cerkvi skozi njegove objave

Teolog Jože Rajhman je bil kot profesor teologije odprt za novosti drugega vatikanskega koncila. Blizu mu je bila ideja o stalnem prenavljanju Cerkve (*aggiornamento*), ki kot osrednja misel koncila poudarja na eni strani vsebinsko zvestobo izvoru in hkratno odprtost za sodobnega človeka in sodobni svet ter s tem podpira prizadevanje za iskanje novih metod in načinov za uspešno in učinkovito komunikacijo s sodobnostjo. Rajhman je prepričan, da se s prenavljanjem ohranja živost tako institucije kot človeka (o tem pričajo tudi mnoge duhovne vaje oz. obnove, ki jih je imel tako za duhovnike kot laike, s posebno pozornostjo posvečene ženam, materam, katehistinjam in redovnicam), stagnacija ali stanje na mestu pa vodi v okostenelost. Prenavljanje Cerkve mora vedno izhajati iz istih temeljev, to je iz izvira, ki je Jezus Kristus in njegov nauk, in mora ostati temu izviru tudi zvesto. Ta ideja je Rajhmana spremljala tudi pri njegovem pastoralnem delu. Kot duhovnik in duhovni spremljevalec je imel poseben čut za sočloveka v vseh njegovih različnih življenjskih situacijah in tudi različnih ter dopolnjujočih se vlogah, ki so človeku – kot moškemu in ženski – podeljene po naravi, obema pa pripada enako dostojanstvo, izvirajoče iz ustvarjenosti po božji podobi in sličnosti.

11 Več o tem Nežič, 2018.



V nadaljevanju se prispevek osredotoča na Rajhmanovo obravnavo ženskega vprašanja skozi njegove objavljene članke, ki jih ločeno predstavimo in analiziramo, pri čemer velja opozoriti, da gre predvsem za njegove predstavitve stališč in zapisov drugih, kar nam razkriva njegovo osebno stališče do same tematike.

2.1 Članek *Feministična teologija na razpotju* (NŠAM, *Zapuščine duhovnikov, Rajhman Jože*,¹² šk. 9, Zn 88/1; *Znamenje* 18/1 (1988): 90–91)

V zapiskih, ki jih najdemo v arhivskem materialu in predstavljajo osnutek članka o feministični teologiji, ki je bil objavljen v reviji *Znamenje*, se Rajhman opre na zadnjo številko *Conciliuma* iz leta 1987 (franc. izd. št. 214), ki je bila posvečena ženskemu vprašanju.

Gre pravzaprav za predstavitev pogledov drugih avtorjev, ki so objavljali v tej številki. Rajhman navaja, da so članke za to številko prispevale izključno ženske, izvzemši uvodno kroniko, ki jo piše moški avtor (John Coleman). Kot zanimivost omenimo Rajhmanovo drzno opazko, ko piše, da bi uvodno kroniko lahko poimenovali kar »chronique scandaleuose«, saj, kot navaja, »redno kritično spremlja dogajanja v Cerkvi in opazi napake in spodrsaljake, ki jih druge revije prezrejo ali pa molče obidejo« (NŠAM, Rajhman, šk. 9). Konkretno se misel nanaša na kritiko razumevanja definicije Cerkve kot božjega ljudstva, kot jo zapiše avtor uvodne kronike in povzame Rajhman,

da bo le takrat našla v cerkveni skupnosti svoje mesto množica laikov, če bo dosledno svoji definiciji razumela sebe kot resnično skupnost enakopravnih, kjer bodo vsi enakopravno in odgovorno sodelovali in odgovorno soodločali, kjer bo po koncilu razjasnjen teološki položaj sveta in svetnega v odnosu do Cerkve, kjer bodo laiki, ki morajo po definiciji biti aktivni v svetu, v sami Cerkvi, katere člani so, pa nimajo besede. To so bili glavni problemi petnajst tisočev anketiranih laikov v ZDA. (NŠAM, Rajhman, šk. 9, Zn, 88/1)

12 V nadaljevanju: NŠAM, Rajhman.



Težava, ki jo je moč jasno razbrati, ali recimo raje škandaloznost, je v tem, da Cerkev na načelni ravni sicer podpira enakopravnost, jo tudi pričakuje v svetu, sama znotraj svojih struktur pa je še ne udejanja. Rajhman nadaljuje, da čeprav je »po mnenju avtorja sinoda (mišljena je sinoda o laikih) vendarle bila soočena s temi vprašanji, se je z njimi ukvarjala in jih vključila v dnevni red, se seveda stvari bistveno niso premaknile. Toda že dejstvo, da so bile na dnevnem redu, dokazuje neki napredek v smeri novega (sodobnega) razumevanja laikata v Cerkvi in svetu. Saj bodo problemi ostali in bodo počasi nažirali zavest tistih, ki morajo razmišljati tudi po sinodi o usodi 'laikata'!« (NŠAM, Rajhman, šk. 9, Zn, 88/1)

Rajhman v nadaljevanju prispevka povzema vsebino te številke *Conciliuma* (franc. izd. št. 214). Uvodnik, ki ga je napisala E. Schüssler Florenza, navaja 1 Tim 5,3-16 in skuša pokazati, da je že v prvi Cerkvi bila neke vrste diskriminacija med ženskami in moškimi, ko je bil moški nagrajen za svoje delo v Cerkvi, vdova pa je bila deležna cerkvene pomoči le tedaj, če usahnejo viri za družinsko vzdrževanje. Rajhman zapiše, da vidi v tem avtorica načela svetne družbe, ki jih je prevzela prva Cerkev in jih prilagodila svojim potrebam, ta družba pa je bila takrat patriarhalna, se pravi moška, in je odmerjala ženski le »nujen« delež. (NŠAM, Rajhman, šk. 9, Zn 88/1, 2) Dalje Rajhman ugotavlja, da se v vseh prispevkih pojavlja zahteva po enakopravnosti, po razumevanju ženske kot ženske v njenem prizadevanju za moža in družino. Pri tem prihaja do zavesti vedno bolj tudi njen vsakdanji delovni urnik, ki skorajda ne pozna počitka. V sodobnem času oz. novejši dobi, kot piše Rajhman, ko je bila ženski priznana enakopravnost pravice do službe, bodisi v tovarni bodisi v javnem življenju, je prišla do izraza prav ta dvojna vloga: biti mati in žena in biti enakopravna članica družbe z vsemi pravicami in dolžnostmi. Sledi kritična ugotovitev: »Tako si je tudi sama po svoji volji in hotenju nakopala več, kot je bila sposobna nositi. In sedaj so se ji odprle oči: kljub vsemu je izkoriščana, tako v družini kot v družbi. Njen položaj se bistveno ni popravil, prej se je poslabšal, če gledamo samo enodimenzionalno.« (NŠAM, Rajhman, šk. 9, Zn 88/1, 2)

V predstavitvi članka je moč opaziti Rajhmanov pretanjeni občutek za vprašanje vloge, ki naj bi jo imeli laiki v Cerkvi (tako moški kot ženske), a se zdi, da ju v življenju Cerkve in njenih strukturah več kot dvajset let po koncilu še vedno ni moč zaznati. Tako bi se izraz škandaloznost, ki se nanaša na opažanje in poimenovanje težav, ki se pojavljajo znotraj Cerkve, lahko



nanašal tudi na še vedno ne v zadostni meri uresničeno pobudo koncila, da se Cerkev kot institucija bolj odpre tudi v svojih strukturah in službah za sodelovanje z laiki, predvsem ženskami.¹³

2.2 Članek *Ženska teologija, Znamenje 10/5* (1980): 461–462 v rubriki *Zapisi*¹⁴

V kratkem članku *Ženska teologija* Rajhman kritično ugotavlja, da uveljavljanja žensk v družbi Cerkev ne more več zanikati, »četudi je do nedavnega bila zagovornica, deloma pa še danes, podrejene vloge ženske, kar je vidno predvsem v prepovedi, da bi ženske prevzele kakšno liturgično vlogo v obredih« (Rajhman 1980b, 461). Tako Rajhman udarno začne svoj kratki, a provokativni zapis o vlogi žene v Cerkvi. Nadaljuje, da je Cerkev »v odločnem vztrajanju pri ‘moškem’ duhovništvu, ne da bi po mnenju mnogih ‘moških’ teologov mogla za to navesti dovolj prepričljive argumente« (461). Ali se tukaj Rajhman spogleduje z možnostjo ženskega duhovništva, lahko samo ugibamo, dejstvo pa je, kot zapiše, da »pri pastoralnem delu v Cerkvi vse bolj primanjkuje moških«, ter ob tem navaja, da je Cerkev (številčno) v praksi »feministična«, kar kaže na to, kot sklepa Rajhman, da bo počasi »nasprotovanje ženski kot sposobni za cerkvene službe pojenjalo« (461). Pri tem se opira na prakso v drugih krščanskih Cerkvah, posebej v protestantskih, kjer so »ženske že skoraj dosegle enakopravnost z moškimi, posebej tam, kjer so moški posebej občutljivi«, to pa je v vodstveni službi, kot piše Rajhman. Tudi v teologiji sami opaža vpliv ženske teologije, pri čemer omenja članek E. R. Schmidtove (ki spada v sam vrh nemške Protestantske cerkve, postala je prva predsednica nemškega društva za pastoralno psihologijo) z naslovom *Bog mater in ženska*, ki je izšel v znani nemški reviji *Theologie der Gegenwart*, v številki, ki je posvečena teologu in pastoralnemu psihologu Hermanu Stegnerju.

E. R. Schmidtova je prepričana, »da bi delež ženske pri razvoju in razumevanju teologije pomagal, da bi Cerkev šla v svojo prihodnost bolj zrela: najprej naj bi sebe razumela v inkluzivni govorici, v govorici, ki vključuje

13 O feministični teologiji, natančneje o njenih duhovnih obzorjih, je npr. pisal tudi Vekoslav Grmič (1985). Gl. dodatno tudi njegov odmev na temo ženskega duhovništva v reviji *Znamenje* (1977).

14 V tem članku se Rajhman podpiše samo s kratico JR.



žensko; v svojih strukturah naj bi uresničila vodenje, ki ne bi poznalo gospodovanja; naj bi se našla v novem odnosu do človeške telesnosti« (461). Zdi se, da je Rajhman veliko pred svojim časom, namreč zapisati mnenje, kot si ga upa profesor teologije zapisati v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, daleč presega celo mnenja in stališča nekaterih sodobnih teologov, četudi se v dvajsetih letih enaindvajsetega stoletja soočamo s krizo duhovniških (in redovniških) poklicev, o kateri Rajhman in njegovi sodobniki takrat verjetno niso niti sanjali, a so si kljub »zadostni kadrovske zasledbi« tedanjega časa upali razmišljati o medsebojnem sodelovanju med kleriki in laiki, posebej ženskami. To kaže tudi na Rajhmanovo dosledno spoštovanje človeka in človekovega dostojanstva, ki ni vezano na spol, temveč na že omenjeno ustvarjenost po božji podobi.

2.3 Članek z naslovom *K. Rahner razmišlja o ženskem duhovništvu, Znamenje 7/3 (1977): 259–260*

V svojem kratkem članku Rajhman uvodoma zapiše, da je Karl Rahner¹⁵ spremljal dogajanje na koncilu, zdaj pa še vedno redno spremlja izjave cerkvenega učiteljstva in komentira njihove dokumente. Tudi izjava Kongregacije za verski nauk o ženskem duhovništvu ni šla mimo njega, kot piše Rajhman, ki najde v majski številki jezuitske revije *Stimmen der Zeit* Rahnerjev zanimivi članek z naslovom *Priestertum der Frau?*. Rahnerjev pristop – analiza izjave – sledi trem korakom: 1. cerkveni dokument sprejme z vso spoštljivostjo, 2. ugotovi njegove avtoritarne razsežnosti in 3) zapiše svoje teološko mnenje o dokumentu.

Rahner ugotavlja, da razprava zavrača misel, da bi ženska mogla biti duhovnik, predvsem sklicujoč se na Pavlovo stališče do žensk. Dalje se Rahner sklicuje na izjavo nemških škofov z dne 22. 7. 1967, v kateri so škofje mnenja, »da se more motiti tudi cerkveno učiteljstvo pri izvrševanju svoje službe in da se je Cerkev tega vedno zavedala. Če je razvoj možen na drugih cerkvenih področjih, potem tudi izjava o ženskem duhovništvu ne more biti nespremenljiva.« (Rajhman 1977, 260) Rajhman dalje povzema Rahnerja: »Ženska v cerkvi še ni doživela trenutka, ko bi

15 Karel Rahner, nemški duhovnik in teolog, jezuit (1904–1984). Rahner je bil uradni svetovalec na drugem vatikanskem koncilu. Poleg Henrija de Lubaca, Hansa Ursa von Balthasarja in Yvesa Congarja velja za enega najpomembnejših katoliških teologov 20. stoletja.



bila popolnoma enakopravna možu. [...] Cerkev mora znova razmisliti ob hkratnem razvoju ženskega vprašanja v profani družbi, ali ne zaostaja v gledanju na žensko in njeno funkcijo v Cerkvi.« (260) Rajhman pokaže na temeljni problem v ozadju te izjave, ko navede Rahnerja v dveh točkah. Prva šibka stran izjave je v razpravljanju o dveh vidikih tradicije, božji in človeški. Rahner opozori, da je moško duhovništvo nedvomno izraz človeške tradicije, je posledica časovne in kulturne pogojenosti, četudi je helenistični svet poznal svečenice, »Kristus in Cerkev pa nista mogla v tedanji družbi postaviti novega lika žene – duhovnika, saj je že novi odnos do ženske mnoge odvrnil od evangelija. Kolikor ni službeno duhovništvo zoženo na zakramentalno služenje, nikakor ni razvidno, da ne bi ženske imele tudi čisto izrazite duhovniške funkcije v prvi Cerkvi, če pomislimo na Jezusovo naročilo ob vstajenju.« (260) Dalje Rajhman piše, in zdi se, da z izjavo Rahnerja tiho simpatizira, da tudi ni primeren dokaz, ki bi sledil iz dejstva, da je bil Jezus moški. Za Rahnerja to ni argument, »kajti nikakor ni razvidno, da mora Kristusov 'namestnik' (*in persona Christi*) predstavljati Kristusa prav v njegovi 'moškosti'« (260). Rahner poziva, da se mora ohraniti zvestoba Kristusu, toda razprava o tematiki ženskega duhovništva se mora nadaljevati.

Poseben komentar Rajhmana na koncu njegovih prispevkov ne sledi niti ga ni bilo moč pričakovati. Vsekakor pa nam že sama tematika, ki jo Rajhman spremlja in predstavi oz. povzema (vprašanje vloge žensk in konkretno ženskega duhovništva v primeru Rahnerjevega prispevka), daje slutiti o njegovi simpatiji do ženskega vprašanja, ki je skozi debate in razprave v pokoncilskem času odpiralo vrata postopnemu vključevanju žensk k aktivni participaciji v življenju Cerkve in k sooblikovanju pastoralnega in katehetskega poslanstva Cerkve. Bil je odprt za vprašanje, ki je tedaj močno burilo duhove in razdvajalo teologe, a skoraj prav nič drugače ni niti danes.

2.4 Članek *Ženska v moški Cerkvi*, *Znamenje* 10/3 (1980): 266–269

Pri pregledu arhivskega gradiva naletimo na še eno Rajhmanovo razmišljanje o naslovni tematiki, kasneje objavljeno v reviji *Znamenje* pod naslovom *Ženska v moški Cerkvi* (1980a), ki pa ga zaradi preobsežne trenutne razprave ne obravnavamo poglobljeno, temveč zgolj omenjamo. Omeniti ga velja zaradi dejstva, ki potrjuje Rajhmanov odprti odnos do drugače



mislečih in posebej do ženskega vprašanja, ko piše, »da je septembrska številka avstrijske pastoralne revije *Daikonia* /1987/ posvečena problemu krščanskega 'civilnega poguma'« in da »problem obstaja že dolgo, viden pa je v obdobju po 2. vatikanskem koncilu, ko je bila izrečena 'dovolilnica' za variantno mišljenje znotraj Cerkve, ko je bil ukinjen 'index', ko je izgubil 'imprimatur' svojo grozljivo podobo, ko se je začelo oblikovati mnenje o 'delni identifikaciji' z uradno Cerkvijo, ko je naposled 'izobčenje' izgubilo svoj prvotni pomen, ko se je Cerkve kot božje ljudstvo raztegnilo na vse človeštvo« (NŠAM, Rajhman, šk. 9).

Za temi sicer kratkimi, a zgovornimi Rajhmanovimi objavami, ki se dotikajo vprašanja vloge žensk v Cerkvi, se skriva, recimo raje kar odkriva, pogum profesorja teologije, ki si upa ne samo spremljati in razmišljati, temveč tudi pisati o tematiki, ki odstopa od ustaljenih vzorcev in razmišljanj znotraj tradicionalnih pogledov Cerkve. Napak bi bilo sklepati in nepošteno trditi, da se Rajhman z naukom Katoliške cerkve ni strinjal, tudi napak, da ga bi želel spreminjati. Rajhman dosledno spoštuje nauk, norme in tradicijo institucije, ki ji zvesto pripada, toda kot intelektualec se normam slepo ne uklanja in si upa o njih podvomiti, kadar bi želele odstopati od zakonov naravnega in zdravega razuma in kadar bi ne upoštevale pravice do enakopravne obravnave človeka – tako moškega kot ženske. Morda je bil profesor Rajhman v svojem času zaradi svojih odprtih pogledov za koga preveč liberalen, za koga morda celo malce sumljiv (kot velja to še danes za tiste, ki si upajo razmišljati izven okvirjev in pogledati čeznje), vsekakor pa je bil v svoji teološki misli znanstveno dosleden in napreden. V svojih stališčih do žensk je bil izjemno spoštljiv, kar je bilo moč razbrati iz njegove osebne zapuščine, materiala, ki smo ga našli v arhivu, kar predstavim v tretjem delu članka. Spoštljiv pa ni bil le v teoriji, temveč tudi v konkretnem življenju, v konkretnem odnosu do žensk, o čemer pričajo tisti, ki so z njim živeli, delovali in ga osebno poznali.

3 Drobcu Rajhmanove duhovne zapuščine

Pri pregledovanju zapuščine v Nadškofijskem arhivu Maribor, konkretno v škatli št. 5, naletimo na zelo zanimivo umetniško izdelano kuverto formata A5 s čudovito risbo Carmen iz znamenite opere Georgesa Bizeta. Zanimivo, ker nam kaže upravičeno sklepati, da je Rajhman ljubitelj



umetnosti in je njegov odnos do ženske lepote brez predsodkov. V omenjeni kuverti so zapiski Rajhmanovih bogatih premišljevanj, večinoma opirajoč se na *Hojo za Kristusom*¹⁶ (Tomaž Kempčan). Tukaj npr. najdemo *I. premišljevanje (december)* z naslovom *Adventno razpoloženje*, v katerem spomni na prvobitnost adventne ljubezni Boga do človeštva. »Ni Bog pozabil svoje obljube, ki jo je dal v raj, čeprav je ni hotel takoj izpolniti, potrebna so bila tisočletja, da [bi] bilo človeštvo zrelo sprejeti med sebe učlovečeno Božjo Besedo.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5) Na koncu zapis: »Beri Hoja za Kristusom III, 5; I, 21.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

V kuverti najdemo zanimiva premišljevanja z naslovi in oznakami, ki si sledijo: *I. premišljevanje (december)*, *Adventno razpoloženje*; *II. premišljevanje (oktober)*, *Nikoli tako kot Ezav*; *1. premišljevanje (oktober)*, *Rožni venec*; *2. premišljevanje (september)*, *velika odločitev/po duhovnih vajah*.

3.1 **Velika odločitev – Rajhmanov duhovni portret**

V premišljevanju prav v tej omenjeni kuverti z naslovom *Velika odločitev*, zapisanem v septembru – letnice ni moč najti – Rajhman piše, da se je vedno znova treba odločati, kam, kako, kdaj, toda »ena izmed vseh odločitev je največja: moj sklep, ki sem ga storil v mladosti, ali pozneje, da bom služil Bogu« (NŠAM, Rajhman, šk. 5). Omenjeno premišljevanje se sicer neposredno ne nanaša na naslovno tematiko naše razprave, a ga omenjamo kot temeljno izhodiščno polje njegovega osebnega duhovnega

16 Delo *Hoja za Kristusom* (latinsko *De Imitatione Christi*) je eno najbolj znanih krščanskih besedil, ki ga pripisujejo srednjeveškemu meniškemu piscu Tomažu Kempčanu (*Thomas à Kempis*, ok. 1380–1471). Knjiga je zbirka premišljevanj, ki bralca usmerjajo v preprosto, pobožno življenje po zgledu Jezusa Kristusa, in je razdeljena na štiri knjige, ki zajemajo različne vidike duhovnega življenja. Ta razdelitev ni zgolj vsebinska, temveč tudi stilna, kar nekateri navajajo kot dokaz, da avtor dela ni ena sama oseba. Prvi dve sta obarvani precej meniško in poudarjata pomembnost notranjega življenja, kar nasprotno poudarjajo filozofske šole. Tretja knjiga ima bolj dramatični stil, četrta pa se osredotoča predvsem na evharistijo in naj bi bila kasnejšega datuma. Delo je namenjeno predvsem osebni duhovni rasti in krepostnemu življenju. Prva knjiga obravnava pomen odpovedi svetu in iskanja notranjega miru, druga knjiga se posveča duhovnemu življenju in notranjemu miru, tretja knjiga govori o notranjih pogovorih med dušo in Kristusom, četrta poudarja zakrament evharistije in pripravljenost na Kristusovo žrtev. Knjiga spodbuja preprosto življenje, odpoved posvetnim željam in ponižnost ter poudarja zaupanje v Božjo voljo in prepoznavanje notranje modrosti. *Hoja za Kristusom* je ena najbolj branih in prevajanih knjig v zgodovini krščanstva, pogosto imenovana za najbolj vplivno delo po Svetem pismu. Postala je ključna za duhovno življenje ne le v katoliških, ampak tudi v protestantskih in drugih krščanskih krogih. Poudarek na osebnem odnosu s Kristusom je navdihnil mnoge redovnike, teologe pa tudi laike, ki so knjigo uporabljali oz. jo še vedno uporabljajo kot priročnik za duhovno rast in meditacijo. (Platovnjak 2011, 445–451)



sveta, saj odstira portret velikega misleca, ki je imel do žensk, kar pa je naša tema, zelo spoštljiv, sproščen in neobremenjen odnos, ki lahko izhaja zgolj in samo iz prečiščene temeljne odločitve za poklic, v katerega je bil, kot piše sam, poklican in izbran. Rajhman piše, da se njegov sklep nanaša na Božje povabilo: »Bog me je poklical mimo drugih: pridi, hodi za menoj. In jaz sem odgovoril: Gospod, tukaj sem. Kot so apostoli zapustili vse in šli za Jezusom, tako tudi jaz. Od tedaj živim novo življenje. Ena (eno?) velika odločitev za Boga!« (NŠAM, Rajhman, šk. 5) In dalje: »Bog me je uvedel v svoje skrivnosti, tako blizu njegovega srca sem jaz, čeprav bi drugi veliko prej zaslužili priti k Njemu. Toda Bog je izbral, in ne jaz.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Te besede s svojo težo zarežejo v srce še tako površnega bralca ali pa bralca neobčutljivega, ledenega srca, gre namreč za popolnoma osebni zapis nagovora povabitelja in osebni odgovor povabljenca: »Bog me je vprašal: Hočeš biti popoln – in moj odgovor: Hočem. To je bilo tedaj.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5) Jasen odgovor mladosti, ki vključuje iskreno hotenje slediti Kristusu in željo biti popoln, Rajhman z visokoletečih idealističnih predanosti zdaj spusti na realna tla, v sedanjost, s tem pa nehote prinese tolažbo bralcu, ki morda prav tako hrepeni po popolnosti, ter ga vabi k ponovnemu premisleku, ko nadaljuje: »To je bilo nekoč.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

To nam da misliti, da se tudi Rajhman hote zaveda razkoraka med mladostno zagnanostjo in realnostjo, ki jo prinesejo leta življenja in preizkušnje časa. Ko smo polni mladostnega zanosa, dajemo obljube, ne da bi se v resnici zavedali, kaj obljuba pomeni, in ne da bi se zavedali, kaj pomeni vsebina dane obljube. Ti dve distinkciji nista minorni, če želimo obljubo tudi do konca izpolnjevati in končno izpolniti. Toda namesto obtoževanja, ki bi lahko sledilo zaradi nesposobnosti izpolnjevanja dane obljube v polnosti, nam takoj prihaja naproti Rajhmanova tolažba, ko nadaljuje: »To je bilo nekoč. Leta so pretekla, in danes gledam nazaj preteklost. Zdaj vem, da je bila to v resnici velika odločitev, toda vidim tudi, da je to bil šele prvi korak.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Rajhman se dalje sprašuje, »v kakšnem tonu od tedaj teče moje življenje? Kako se[m] povelečeval Gospoda v svojem življenju? Do katere stopnje razpoložljivosti sem se povzpел? Ali je moje življenje en sam dar



Jezusu? – mimo teh vprašanj ne morem. Za njimi stoji Jezus. On sprašuje.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Po tem pogovoru Rajhmanove duše same s seboj, ki tudi bralca vodi po isti poti samopreizpraševanja, sledi pomirjujoč, razumevajoč in tolažilni odgovor: »Četudi moram odgovoriti negativno, vendar vem, da imam čas, da popravim. Vendar ne vem, koliko časa mi bo za to še na razpolago, kako dolgo bo še moje življenje.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Rajhmanovo samopreizpraševanje se seveda ne nanaša na njegovo temeljno odločitev glede duhovniškega poklica, temveč na življenje te poklicanosti, zaveda se namreč, da »od vsakega, komur je bilo dano mnogo, se bo mnogo zahtevalo ... (Lk 12,48) ... Sodba zame bo strožja ... Naj se ne izgovarjam: velika je človeška slabost. Kdo je, ki bi jo zanikal? Toda kdo je dobil več milosti kot jaz?¹⁷ [...] Če kljub vsemu nisem to, kar bi moral biti, kdo bi mogel potem še upati v uspeh?« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Rajhman to globoko samopreizpraševanje zaključí z dvoje sklepov: 1. »V bodoče hočem malo več storiti za Boga kot doslej. Sklep naj obseže praktično stvar, ki se mene tiče osebno, npr. zoper malomarnost, mlačnost, vsak dan ena žrtvica, ali vadiš se bom v določeni kreposti.« Sledi še drugi sklep: »To, kar delam vsak dan, bom delal bolje kot doslej. Več duha in več srca v moje vsakdanje pobožnosti. Več zbranosti – moj cilj naj ne bi bil več samo nekaj narediti za Jezusa kot predvsem dobro storiti, kar storim.« Rajhman zaključí z mislijo, da si bo neprestano prizadeval, da ostane v božji bližini, »na črti, ki mi jo določa Bog, potem sem gotovo na dobri poti k večnemu življenju«. In čisto na koncu Rajhman zaključí s prošnjo Božji Materi Mariji, kar je tudi pogost zaključek njegovih duhovnih premišljevanj: »Marija, mati moja, ali me vidiš, ali me slišiš?« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Omenjeno Rajhmanovo premišljevanje prebudi zavedanje in razburka mlačnost življenja povprečnega kristjana, vodi k samopreizpraševanju,

17 Pri tem Rajhman našteva: »Koliko sv. obhajil, sv. maš, sv. spovedi? Koliko milosti iz vsake vrstice Sv. pisma, iz premišljevanj, iz Rožnega venca? Duhovnik mi je tako rekoč vedno na razpolago. Jezus v tabernaklju še bolj.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)



osebnemu duhovnemu poglobljanju, predvsem pa zarisuje portret mistika,¹⁸ ki svojo poklicanost jemlje dosledno in skrajno resno.

Rajhmanov duhovni portret dopolnjuje še eno premišljevanje, ki ga najdemo zabeleženega pod oznako *II. /September/* z naslovom *Biti podoben Jezusu v vsem*. Tudi to premišljevanje se izvorno ne naša na našo tematiko, a ga je treba omeniti, saj minuciozno izrisuje oz. dopolnjuje Rajhmanov portret, ki se nam kaže že v premišljevanju z naslovom *Velika odločitev*. Takole zapiše:

V sebi moram gojiti sveto hrepenenje, da postanem v teku življenja čim bolj Kristusu podoben. Moj študij, moje premišljevanje, moja misel. Vse se mora oklepati le Kristusa. Vedeti moram, da je le en Kristus, Jezus evangelija, ne moj Jezus, ki si ga krojim po svojih potrebah in svojih željah, in ta Jezus je Križani. Samo ena pot vodi k Njemu: pot križa. Kdor beži pred križem, ni dober učenec Jezusov. Z Jezusom na Taboru je biti lahko, a z Jezusom iti na Kalvarijo težko. Blagor tistemu, ki razume. (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Rajhman izrazi globoko hrepenenje po Bogu, hrepenenje, ki ga ne more potešiti nihče drug in nič drugega kakor zgolj odnos z Njim, ki je polnost bivanja, z Njim, ki nikoli ne razočara in človeka nikoli ne zapusti sredi njegovih duhovnih in življenjskih bitk. Da bi človek tega ne pozabil in se ne vdajal napačnim ali lažnim tolažbam in obljubam tega sveta, mora vse, kar je, se pravi vse svoje delo, svoje misli, razum in srce, vsa svoja hrepenjenja usmeriti v Jezusa Kristusa, ki pa ne izpolnjuje človekovih sebičnih želja, temveč mu naklanja zgolj tisto, kar je za človeka dobro. In to dobro je nemalokrat dosegljivo po poti preizkušenj, trpljenja, neuresničenih

18 Beseda mistik je tukaj mišljena kot oznaka za nekoga, ki pristopa do vprašanj stvarnosti, družbe, človeka in medosebnih odnosov skozi perspektivo osebnega globokega odnosa z Bogom; nekoga, ki se pogloblja v mistična besedila (Rajhman, kot je razvidno iz njegove zapuščine, črpa in se navdihuje vsaj pri treh avtorjih: Leopoldu Bertscheju, Tomažu Kempčanu in sv. Tereziji Deteta Jezusa), iz njih črpa navdihe ne le za svoje življenje, temveč tudi za duhovne spodbude drugim (v obliki duhovnih nagovorov oz. premišljevanj, duhovnih misli, duhovnih vaj). Predvsem pa je izraz mišljen kot oznaka za nekoga, ki živi iz temeljev, h katerim kliče in spodbuja tudi ostale: sveta evharistija, redna molitev (Rajhman poudarja pomen molitve, posebej Rožnega venca), post, zakramentalno življenje, zatekanje k Nebeški materi Mariji, redno prebiranje Svetega pisma, kar za Rajhmana zagotovo velja in kar potrjujejo ne le njegova dela, temveč tudi pričevanja tistih, s katerimi je delal in živel. (V Svetem pismu, ki ga je navdihovalo, najdemo več primerov ženskih molitev, gl. Avsenik Naberogj 2024a, 27–40; 2024b, 41–59; Večko 2024, 61–79; Bogataj 2024, 81–94).



hrepnenj in kdaj tudi puščave, osamljenosti in oddaljenosti od Boga. Zdi se, da Bog pusti človeka, da je sam s seboj, in da se kdaj ta sam s seboj zdi kot zapuščenost od sveta, kdaj tudi zapuščenost od Boga. Toda v tej zapuščenosti Bog človeku šepeta v srce, da ga ni zapustil, a to zapuščenost dopušča, da se človek zave svoje nepopolnosti, svoje majhnosti in ranljivosti, svoje odvisnosti od bivanjske celote, ki ga presega.¹⁹ V ranjenosti se človek močno zave, da on sam ni in ne more biti bog, to pomeni, da ni in ne more biti nikoli popoln: in prav to spoznanje krepi v človeku željo, da bi bil čim bolj popoln, čim bolj podoben Jezusu, in da bi se v tej podobnosti uresničeval, kot je božja volja. Bog dopušča, da človek občuti duhovno puščavo, pusti ga v tej puščavi, da v osami zori v ponižnosti, se spreobrača in brezpogojno kliče k Njemu. Težka je ta pot. In vedno je ne zmoremo sami, toda podobno so morali prehoditi tudi sveti možje in svete žene. Tako tudi Rajhman opogumlja, ko piše dalje: »Skrivnost veličine sv. Frančiška Asiškega je v ljubezni do Križanega. Sv. Ignacij Loyola v svojih duh. vajah govori o tretji stopnji ponižnosti, in ta je v tem: biti z Jezusom tam, kjer je težko. 'Trda je ta beseda' – vemo iz Sv. pisma, toda edina, ki rešuje.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Rajhmanov čut za to, kar je človeško, je brutalno realističen; nenehno nas preseneča in vzbuja občudovanje, ko mu je blizu vsaka človeška stiska in rešljiva zanj vsaka življenjska situacija. Rajhman nikoli ne obtožuje ali moralizira, a tudi nikoli ne olepšuje in ne popušča, v duhovnem usmerjanju ničesar ne spregleda in opušča, izbira jasne besede, ki pa nikoli ne ponižujejo ali vzbujajo občutka lažne slabe vesti. Pokaže resničnost, kot je, toda vedno je razumevajoč in opogumlja, da bi človek v svojih težavah in sredi križev nikoli ne mogel obupati. Rajhman ničesar ne spregleda, toda vedno je razumevajoč in prizanesljiv. Skozi njegova duhovna iskanja in spodbude se slika podoba velikega moža, katerega veličina se kaže tudi v njegovi skromnosti in ponižnosti, v priznavanju svoje lastne nepopolnosti in majhnosti pred Bogom.

Med rokopisi v arhivu najdemo še druga premišljevanja, razporejena oz. zabeležena po mesecih, a jih – kljub izjemni zanimivosti – zaradi

¹⁹ Ranljivost je temeljna antropološka danost človeka, ki razodeva njegovo nepopolnost in odprtost za odnos ter presežnost (Platovnjak 2023, 201–203).



nerelevantnosti tematike glede na našo naslovno temo ne bomo obravnavali.

3.2 Ven iz kletke! Poziv k dialogu s svetom

V nadaljevanju, ob pregledovanju fragmentov razmišljanj na zelo majhnih in težko berljivih lističih (prepognjeni listi A5), naletimo na zanimiv zapis »Ven iz kletke!«. Sprva presenetljiv in nerazumljiv, se v nadaljevanju smelo razkrije kot poziv v luči drugega vatikanskega koncila – poziv k dialogu s svetom, pri čemer opozori tudi na pomen govornice (teološke govornice). Zanimivo, v istem snopu lističev, spetih s kovinsko sponko, najdemo zabeležke, v katerih nepovezano razlaga določene pojme, npr. za nas zanimivo besedo, tako značilno za drugi vatikanski zbor:

6 koncilskih odlokov → [aggiornamento] – iskanje besede ki se težko prevede → prilagoditi se dnevu. (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Dalje na istem listu Rajhman piše, da je v vseh (verjetno se to nanaša na 6 koncilskih odlokov) izražena skrb za oznanjevanje božjega kraljestva:

nobenih novotarij → stara resnica v novi obleki!

Cerkev misijonska – vsa! Vsi misijonarji, ki krščeni!

Tega pa še ne vemo.

Ni prav jasno, kako je misel želel dalje razvijati, kajti zapis je zgolj fragmentaren, a kaže na to, da je to poziv k prenavljanju Cerkve oz. njenega poslanstva: vsi kristjani, torej vsi, ki so s krstom postali posinovljeni Božji otroci, tako laiki kot kleriki, so v moči zakramenta krsta poklicani, da so misijonarji, kar pomeni, da so poklicani, da oznanjujejo evangelij in skrbijo za rast Božjega kraljestva v svetu in v Cerkvi. Ta kratek zapis pa tudi potrjuje naše prejšnje navedke o Rajhmanovi zvestobi nauku Cerkve, o njegovem doslednem spoštovanju tradicije Cerkve in zvestobi resnici, ki je ena sama, zvestobi Jezusu Kristusu. Odpira pa pot novim metodam, novim načinom in novi teološki govorici, ki bo nagovorila sodobnega človeka in s svojo razumljivostjo omogočila, da bo njeno vsebino ponotranjil.



3.3 Slavospev ženam

Med različnimi premišljevanji (tudi v nemškem in francoskem jeziku) najdemo v kuverti tudi tipkopolis *1. premišljevanje / september* z naslovom *Trdnost (o šibkem spolu)*.

Iz zapisa lahko sklepamo, da je bila Rajhmanu ženska duša blizu oz. da jo je kot dober spovednik dobro poznal. Sklepamo lahko na njegov pretanjeni občutek za nežnejši spol, ki pa ga sam tako ne imenuje. Na misel o pretanjenem in zelo spoštljivem odnosu do žensk nas navaja njegovo razmišljanje z naslovom *Trdnost*, pa tudi drugi njegovi zapiski, ki jih najdemo v arhivskem gradivu njegove zapuščine, prav tako pa o tem pričajo tisti, ki so ga osebno poznali, posebej zaposlene v Teološki knjižnici Maribor, s katerimi je sodeloval.

Takole začenja svoje premišljevanje o trdnosti: »Gotovo vam ne ugaja ~~preveč~~,²⁰ če se vas imenuje 'šibki spol'. Izraz vendar le napol odgovarja resnici. Vsak ve, koliko žena zna pokazati pogum v gotovih okoliščinah.« (NŠAM, Rajhman, šk. 9) Toda Rajhman je realist, in je tudi poznavalec moške duše, ko čudovito nadaljuje: »Vendar ne zanikajte svoje ženske narave, bilo bi napačno. Žena, ki posnema moža v vsem, odbija in ne privlači. Biti žena v vsem – to je ~~vaš~~ ideal.« (NŠAM, Rajhman, šk. 9) Iz tega zapisa je moč sklepati, kako zelo zdrav in spoštljiv odnos je imel Rajhman do žensk, kar je občudujoče glede na njegov duhovniški poklic. Toda Rajhman nas znova preseneti, ko v nadaljevanju zapiše misel, s katero opogumlja žensko, da »kljub temu pa je treba pokazati moč moža v boju zoper slaba nagnjenja, sicer ne boste nikoli dosegli vrha popolnosti, in boste ostali le v nizki povprečni sedanjosti«. In nato kruta streznitev: »Nežnost [prav tako] ne vodi k dobremu. Treba se je torej boriti in ne popuščati svojim slabim nagnjenjem.« Če se začnemo spraševati, kako to doseči, kako ne popuščati in kako vztrajati v krepostnem življenju, nam Rajhman že v naslednji

20 Besedico *preveč* Rajhman prečrta, kar pomeni, da se je popravil in s tem vzbudil pri bralcu ženskega spola še dodatno simpatijo. S tem namreč Rajhman izraža jasno stališče, ki je lahko lastno zgolj poznavalcu ženske (ženske duše odločne in samozavestne svobodne ženske, predane svojemu poklicu in poslanstvu, pokončni ženski), da ženskemu spolu sploh ne ugaja, če jo imenujejo, kot piše dalje, »šibki« spol.



povedi postreže z receptom: »Da bi to dosegli, je treba vedno²¹ izbrati tisto, kar manj ugaja naši naravi.« (NŠAM, Rajhman, šk. 9)

Rajhman nadaljuje svoje premišljevanje v smeri razlage odpovedi, namreč, splošna odpoved je potrebna, saj je življenje celota, ki ne dopušča popuščanja, od izvirnega greha dalje se človek nagiba k slabemu in se mora boriti zoper svoja slaba nagnjenja (NŠAM, Rajhman, šk. 9). In nadaljuje: »Pomislite, da se dajo vsi možni grehi skrčiti na skupino sedmih glavnih grehov, in če veste, da se vsak teh grehov da premagati le z naporom in boji, potem je jasno, da je odpoved na mestu povsod in v vsem.« (NŠAM, Rajhman, šk. 9) Ali to pomeni, da je življenje kristjana zgolj odpovedovanje vsem radostim, da je zgolj trpljenje in nepopuščanje vsakokratnim večjim ali manjšim slabostim? Ali je sploh moč upati na užitek v tem življenju ali je življenje zgolj trpljenje in odpovedovanje? Tisti, ki so/ste Rajhmana osebno poznali, se že nasmihate in bi takoj postregli z odklonilnim odgovorom.

In res, ko bi že skoraj krivično pomislili, da je Rajhman rigorist, pokaže na svoje razumevanje človeškega stanja in tako spodbudno ohrabrujoče nadaljuje ter spet preseneti s svojo človeško toplino in razumevanjem: »Nikar ne mislite, da odpoved pomeni tudi odpoved vsem radostim življenja. V sredini adventa in postnega časa Cerkev postavlja po eno nedeljo veselja in Cerkev ve, da je to prav. Resnično veselje izvira iz žrtve, ki jo človek sprejme in dopolni. Saj ste to že sami okusili. Ko ste sprejeli žrtev nase, je veselje, prej neznano, napolnilo vaše srce. Vsaka odpoved vžge v srcu majhen plamen sreče.« (NŠAM, Rajhman, šk. 9) S temi mislimi odpira Rajhman pot v globočine krščanskega življenja, ki more prinašati resnično srečo, predokus večne srečnosti v nebeškem rajju. Rajhman ostaja realist, zmerni realist, tolažnik: »Pa vendar, premagovati svojo naravo vedno se mi zdi neskončno težko.« In nadaljuje skrbno in opogumljajoče: »Če gledate vnaprej, vidite le nepretrgano vrsto odpovedi. Vendar ostane eno: hočem živeti iz ljubezni.«

V tej izjavi se nam razkriva Rajhmanov *raison d'être*, ki je odločitev za Boga in za ljubezen. Vse njegovo življenje, njegovo znanstvenoraziskovalno delo,

21 Zanimivo, da je v rokopisu besedica »vedno« prečrtana. Po tem lahko sklepamo, da je vendarle realist (in ne rigorist), da kot poznavalec človeške duše dopušča tudi človeško šibkost in razume ali dopušča, morda celo opravičuje možnost občasnega popuščanja ali padca zaradi človeške šibkosti.



pedagoško oz. profesorsko delo in nenazadnje temeljna življenjska odločitev – odgovor na poklicanost v duhovništvo – vse to izvira iz temeljne odločitve, odločitve za Boga in za ljubezen. Ta »hočem živeti iz ljubezni« izraža njegovo hotenje, hotenje pa je več kot zgolj želja, ki vključuje tudi možnost nedoseganja tega cilja; hotenje vključuje jasno zavedanje vsebine izbranega cilja in zavestno odločitev za to, da bi ta cilj dosegel: ko človek nekaj hoče, potem stori vse, da bi to mogel doseči. Ta »vse« vsebuje napor, odpovedi, neutrudno prizadevanje, in ne le pobožno pričakovanje, da bi se morda nekaj utegnilo dogoditi ali doseči (kar želja dejansko izraža). Če človek nekaj hoče, potem zastavi vse svoje moči in sile, da bi cilj dosegel. In to je prof. Rajhmanu, sklepajoč iz zapisov v gradivu, tudi uspelo in v tem ga velja posnemati.

Toda vrnimo se nazaj, k njegovemu premišljevanju o trdnosti in odpovedi. Takole piše v nadaljevanju premišljevanja: »Če je vse tako težko in neizvedljivo v tem trenutku, je to le zato, ker manjka ljubezni. Nikoli se ne odpovedujete in se ne žrtvujete radi odpovedi, radi žrtve. Vse iz ljubezni. Odpoved tako postane dar ljubezni Jezusu. Bodite pripravljeni in srečni, da mu dajete, in kmalu boste spoznali, da imate premalo žrtev, saj vas bo po njih žejalo. Ljubite torej Jezusa, ljubite ga vedno bolj, in ne bo vas več strah odpovedi. Tako boste zadobili pravo trdnost, morda tudi duh mučeništva.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

To premišljevanje, skorajda meditacija, je napisano – tako predvidevamo – po delu L. Bertscheja *Epouse du Christ*, saj sledi na koncu meditacije zapis »L. Bertsche, *Epouse du Christ*, I. tome« (NŠAM, Rajhman, šk. 5).²²

3.4 Vloga žene v Cerkvi

Končno naletimo na premišljevanje z oznako *I. premišljevanje (september)*, ki nosi naslov *Žena v Cerkvi*. Svoj razmislek o vlogi žena v Cerkvi nasloni Rajhman na koncilsko dogajanje, konkretnije na slovesno razglasitev Marije za Mater Cerkve s strani papeža Pavla VI. Na tej razglasitvi je bila poleg škofov, teologov, opazovalcev tujih verstev navzoča tudi peščica žena, redovnic in laikov. »Bile so na koncilu, med poslušalci sicer, a kdor

²² Tome – v prevodu zvezek.



pozna zgodovino Katoliške cerkve, ve, da je bil to velik prelom v pojmovanju vloge žena v Cerkve [sic!]. Ni samo enakopravnost tista misel, ki je gnala vodstvo Cerkve, da je ženam v Cerkvi dodelila pomembnejšo vlogo, niti duh časa, pač pa predvsem poglobljen študij mariologije in pa Sveti Duh.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Vidimo, da se Rajhman popolnoma strinja s premikom proti odprtosti za sodelovanje in večjo vključenost žena v poslanstvo Cerkve, kar kaže tudi na njegov neproblematični odnos do drugega spola (brez predsodkov), ko žensko tako lepo opiše: »Neizčrpana rezerva je skrita v ženi, rezerva milosti, apostolskega duha, gorečnosti za božjo stvar, in vse to je bilo doslej morda vse premalo izkoriščeno, pripoznano in uporabljeno.« To utemelji s pogledom nazaj, v preteklost, v prve čase krščanstva, ko je bila »žena v prvih vrstah Kristusovih apostolov, žene so širile krščanstvo, priča je apostol Pavel, ki jih pogosto omenja in hvali njihovo gorečnost, priča številne mučenke. Ob Gospodu so bile žene, od Marije, Njegove Matere, do žena, ki so ga spremljale in bile z Njim pod križem, bile z Njim ob pogrebu, ob vstajenju.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5) Vidimo, da Rajhman našteje pomembne trenutke Jezusovega življenja, ob katerih so bile prisotne tudi žene. Nato nadaljuje, da je »žena nežni, slabotni spol in po svoji naravi ni določena za velika dela, toda pri Bogu 'ni nič nemogočega', Bog je tudi ženo povzdignil v nadnaravo, in Bogu ugaja slabost žene, da po njej izvrši velika dela. Takšen je Bog! Dokazati človeku, da sam iz sebe ne more nič, le 'v njem premorem vse'. Zato po ženi posredno sam rešuje, po Mariji, ki pa je 'polna milosti'! – Ob tem mislimo na Bernardko Soubirous, na fatimske otroke!« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Sledi aktualizacija oz. prenos teme v sodobni čas, ko se na novo premišljuje in postavlja mesto žensk tako v družbi kot v Cerkvi. Rajhman se sprašuje: »Ali vemo, kaj želi Cerkev danes od žena? Zavestno vključitev v delo odrešenja. Predvsem je tu apostolat molitve,²³ žrtev trpljenja in nenazadnje apostolat besede. Cerkev želi vedno bolj imeti ob duhovnikih pomočnike, žene so včasih v določenih okoljih prav posebno osposobljene [sic!],

23 »Molitev osmišlja vernikovo bivanje in mu omogoča, da živi, le ko so besede in dejanja sredstvo za ohranjanje in poglobljanje odnosa z Bogom. Bog je človeku prisoten in odsoten hkrati, to je zakonitost vsakega odnosa. Ko pa nastopi 'temna noč', lahko kristjan ohranja vero zgolj z molitvijo, ko Boga nagovarja s 'Ti!'« (Osredkar 2024, 25)



da so apostoli besede v katehezi, v svojem območju, kjer živijo.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5) Rajhman nadaljuje, nagovarja prav osebno vsako ženo, da bi se vprašala: »Kaj naj jaz še storim? Ali sem pripravljena na klic Cerkve? Naj premislim ob Mariji, ki je 'polna milosti'! Naj storim vse, za kar me Bog kliče v današnji čas!« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Vidimo, da Rajhman ne določa vnaprej, kaj in kako bi morala žena sodelovati v Cerkvi, četudi se zdi, da ob naštevanju nekaterih možnih področij predestinira njeno »novo« vlogo. To je zgolj domneva, ki se izkaže za napačno, saj na koncu jasno pozove žene, da se prebudijo za klic Cerkve, da same najdejo svojo poklicanost, da vsaka poišče področje, ki jo nagovarja, in izziv, za katerega se čuti sposobna, da bi nanj s svojimi darovi lahko odgovorila.

Na koncu premišljevanja stoji zapis vira, na katerega se nanaša meditacija oz. premišljevanje, kar bi lahko služilo tudi kot spodbuda k nadaljnjemu branju oz. navodilo bralcu: »Beri, *Hoja za Kristusom* III/50.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

3.4.1 Rajhmanova skrb za redovnice

V *I. premišljevanju (december)*, ki nosi naslov *Blagor miroljubnim (Mt 5,9)*, se Rajhman posveti ženam redovnicam. Zunanjemu opazovalcu, torej osebam zunaj samostanskih zidov, se zdi morda poudarjanje miroljubja nepotrebno, a kot vsi medčloveški odnosi so tudi odnosi za samostanskimi stenami krhki in ranljivi, podvrženi preizkušnjam in raznim pretresom bodisi zaradi različnih vlog, ki jih imajo pripadniki določene skupnosti, bodisi zaradi osebnostnih lastnosti, ki se bolj ali manj izražajo v skupnem življenju. Rajhman tako v svojem premišljevanju tolaži, spodbuja in daje navodila, kako v redovni skupnosti, ki kot vsaka človeška skupnost ni in ne more biti popolna, vztrajati in pogumno delati za mir. Tako piše, da naj bi bilo življenje v skupnosti v človeški predstavi prežeto s prijateljstvom, sožitjem in z mnogo ljubezni. Vendar opozori, da je to ideal. Ali je ideal sploh mogoče doseči? In zakaj ne? Takole zapiše: »Kot vsak drug ideal tudi le-ta naleti na ovire. Toda ovire niso nepremostljive, če si vsak v skupnosti prizadeva, da jih odstrani. Začnite vi, ostali vas bodo posnemali.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5) Takoj se nam postavi vprašanje, kako neki to doseči, če je npr. sobrat, sosestra, morda celo predstojnik ali predstojnica težavna ali celo nemogoča oseba. Rajhman takoj postreže



z jasnimi in brezkompromisnimi odgovori: »Morate biti spravljivi, potrpežljivi, težave že vnaprej predvidevati, morate biti miroljubni.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Rajhman je neverjeten v poznavanju medčloveških odnosov in presenetljivo uporaben (praktičen), ko daje konkretna navodila za konkretne težave, npr. če bi se kdo prišel pritožiti čez svojo predstojnico, da je ne more več prenašati. Kakšen je Rajhmanov nasvet? Pravi, da je najprej treba presoditi, kakšna je ta oseba, ki se zgleda pri vas in se pritoži. »Če gre le za osebo, ki ne zna drugega kot kritizirati, potem je ne boste poslušali.« Toda kadar je stvar resna in je oseba na križpotju, ji je treba najprej pokazati razumevanje in sočutje do njenih težavam²⁴ in ji nato dati dober nasvet v smislu omenjenih načel. Rajhman se zaveda težavnosti vodstvene službe, zato predlaga, da je najprej treba predočiti težave, ki so vedno povezane z vodstvom, se zavedati, »kako težko je biti predstojnik, in potem, da je treba gledati napake predstojnikov v luči vere«.²⁵ Kadar pa ne gre za težave s predstojnikom, temveč za sestro, ki dela z vami, tedaj ji pokažite sočutje, predvsem pa pot zveličanja. Rajhman spet poda konkreten napotek: »Kaj ji boste rekli: Lahko si predstavljam, da ni lahko z njo skupaj živeti. Toda niste edini, ki trpite. Ali niste že opazili, koliko trpi sama v sebi, kako se bori sama s seboj, in iz tega izvira njena neprijaznost. In pozneje hoče popraviti to, kaj je pogrešila.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Zdaj nastopi Rajhman konkretno in jasno, morda celo ostro, da si mora vsakdo preizprašati svoj svetohtinski pravičniški čut, tako prepogosto identičen starozaveznemu »zob za zob«. Tako Rajhman preobrne celoten pogled in tudi našo morebitno željo po iskanju in zagotavljanju naše človeške pravičnosti (npr. končno je priznala in zdaj se konča, čemur sledi napuhnen, celo nečimrn občutek zmagoslavja): »Nikar ne pogasimo tlečega

24 Resno razumevanje in sočutje do človeka na križpotju je mogoče le skozi potrpežljivo, spoštljivo in sočutno poslušanje, ki ga kot temelj resničnega dialoga poudarjata tudi Platonjnak in Svetelj (2024, 35–41).

25 Nato doda Rajhman pomenljiv odstavek, sicer malce nerazumljiv, zato ga podajamo zgolj v opombi. »Končno ji boste pokazali križ in trpljenje našega Gospoda. V glavnem zadostuje ena sama beseda: Sramota je biti kristjan in ne križan.« (NŠAM, Rajhman, Blagor miroljubnim /Mt 5,9/, šk. 5) Sklepamo lahko, da želi spomniti na to, da je Jezus trpel in da mora tudi človek prejeti trpljenje; da mora vsakdo nositi svoj križ. Spomniti želi morda na to, da je kristjanu lastno, da vzame svoj križ na rame, kot je moral križ nositi (za vse nas) Jezus Kristus. In spomni na to, da tega križa kristjan nikoli ne nosi sam, temveč je njegovo breme lahko, če ga prenesemo oz. zaupamo Jezusu Kristusu.



ognja z našo neprijaznostjo. Saj bi jo s tem postavili na rob obupa. Tako bi nosili tudi mi del odgovornosti. Nikar tega! Darujmo vsak dan za njo Kri Kristusovo in ji pomagajmo na tako dragocen način.» (NŠAM, Rajhman, šk. 5) V tem zapisu se pokažeta vsaj dve plati Rajhmanove osebnosti: poznavanje človeškega položaja, stiske, ki jo človek doživlja ob krivičnem ali neprijaznem ravnanju predpostavljenega oz. predstojnika/predstojnice, in jasna presoja situacije v luči evangelija in Kristusove ljubezni, ki ni maščevalna ali formalistično pravičniška, temveč predpostavlja potrpežljivo prenašanje tegob drug drugega (tak je tudi naslov enega od Rajhmanovih premišljevanj).

Ko skuša Rajhman pokazati na vzroke težav, se zaveda, da so mnogoteri in različni, toda njihovo skupno jedro je eno: »Vendar nekaj imajo vsi skupnega: globoko nekje je leglo sebičnosti, ki povzroča toliko nepotrebnih težav in solza, in nekje je tudi leglo satanovo, ki se veseli zdrahe med ljudmi.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Na koncu poda konkretna navodila v treh korakih (3 načela), da bi čim bolje odstranili nemir, sovrašтво in neprijaznost v medsebojnem občeivanju:

1. skušajmo se vživeti v razmere svojega bližnjega,
2. gledati vse težave v luči vere, in to gledanje prenesti na svojo okolico,
3. govoriti o medsebojnih težavah z Bogom v molitvi. (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Tako preprosto, a uporabno tudi za današnji čas, za naše sodobne toksične odnose, ostaja Rajhman aktualen in nam daje mnogo priložnosti za izboljšanje, za osebno preizpraševanje, ne glede na to, v kakšni vrsti ali obliki skupnosti živimo oz. v kakšnih zvezah oz. odnosih smo.

3.4.2 Duhovne vaje za redovnice (iz II. premišljevanja / julij/ z naslovom *Duhovne vaje*)

V premišljevanju z naslovom *Duhovne vaje* Rajhman povabi k poglobitvi odnosa z Bogom – povabilo k duhovnim vajam, ki ga nasloni na sveto-pisemski odlomek Mr 6,31. V tem odlomku Jezus (Rajhman zapiše »leto za letom«) vabi: »Pojdite sami zase v samotni kraj in se nekoliko odpočijte« (Mk 6,31), kajti vsakemu izmed nas govori: 'Zato, glej, jo privabim, jo povedem v puščavo, spregovorim ji na srce.' /Oz 2, 16/ Bog nas vabi



v samoto, proč od sveta, da z nami spregovori besedo o našem zveličanju.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Rajhman poudarja, da nas po duhovnih vajah Bog vabi bliže k sebi, ne ker bi nas hotel odtrgati od naših nalog v svetu, temveč ker nas želi zanje usposobiti. Bog nas vabi, da v tihoti premislimo o ceni našega odrešenja in da se znova utrdimo v sklepu: le zanj živeti. Rajhman piše, da tudi redovnice potrebujejo duhovne vaje, kar dokazujejo že redovna pravila, ki zahtevajo letne duhovne vaje, to pa dokazujejo tudi nenehna priporočila papežev, duhovnih voditeljev, ki v njih vidijo zagotovljen uspeh v duhovnem življenju duše. Na duhovnih vajah ponovno zaživijo pred nami večne resnice, »resnice o Bogu, o grehu in kazni, o smrti in sodbi, o Jezusu – enkratnem Odrešeniku vsega človeštva, o Mariji – soodrešiteljici, o človeku – božjem otroku, ki je ustvarjen za Boga« – to so teme duhovnih vaj. Želja na duhovnih vajah pa mora biti prečistiti se, znebiti se vse nepotrebne navlake, vsakdanjosti, predsodkov in morda tudi dvomov, kot piše Rajhman. Naša vera bo po duhovnih vajah spet trdna. Bistveno pa je, da lahko pričakujemo sad duhovnih vaj, »v milosti bodo porojeni sklepi: na dveh zapovedih počiva nova zaveza, obe govorita o ljubezni – prva do Boga, druga do človeka ...«, in na tej osnovi je treba formirati svoje življenje. Cilj duhovnih vaj je: »[P]opraviti hočem svoj odnos do Boga in do človeka. In tako služiti Bogu, svojemu večnemu cilju.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5) Na koncu sledi zapis, ki je vir spodbud: »Beri: Hoja za Kristusom I, 25; III, 32.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

3.4.3 Duhovna obnova žena in mater

Končno se pred nami pojavi zložek lističev, zapisanih z roko in mestoma težko berljivih zaradi posebne oblike zapisa (nelinearno, deloma v stolpičih, deloma linearno in spet v stolpičih), z naslovom *Duhovna obnova žena in mater*: Gre za fragmente, ki jih skušamo sestaviti za namene predstavitve Rajhmanove skrbi za duhovno rast žena in mater.

V zasnovi duhovnih vaj, ki jih razdeli na tri dele, najdemo (I Vera, II Upanje, III ljubezen) skicirane osnovne misli poteka duhovnih vaj. Pod temo Vera zapiše: »Žena, velika je tvoja vera – delež žena v Cerkvi ob krstu [...] danes → apostolat žene, moj zgled.« Sledi zapis, da je Jezus spoštoval ženo, »žena je čaščena, spoštovana (svetni dan žena 8. marec, 25. 3.) ...«; sledi tudi spodbuda: »veliko ste storile v tem letu, skrb za vsakdanje delo, nič



se ne vidi, in vendar je vse/ Bog z nami zadovoljen, odtrgati nad posvetne skrbi, poglobiti [vero] – vse je odvisno od Boga.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Vidimo, kako je Rajhman spet optimističen, kako je prizanesljiv, a hkrati dosleden in zahteven. Pod vero zapiše tudi »skrb za vero otrok/kako starši skrbijo (rušijo?) vero otrok«. Besedi »rušijo« sledi zanimiva misel – »skoraj boljše bi bilo obesiti kamen za vrat!«. To ostaja nepojasnjeno v tej fazi raziskovanja; morda v prihodnjem delu preučevanja arhivskega gradiva naletimo na pojasnilo, moč pa je slutiti, da Rajhman kaže na nezadostno izpolnjevanje poslanstva krščanskih staršev.

Na fragmentih zapiskov najdemo tudi tole misel: »Žena podpira tri ogle hiše.« Pod razdelek *I Upanje* pa zapiše: »Eno samo poletje je, mi pa bi radi.« Žal sledijo neberljive besede in nato še podrazdelek *III Ljubezen*: »Ni srečne ljubezni, ni trajnosti, ni večnosti, je le zgolj kratka, minljiva lepota, ki pride in gre.«

Sledi zapis na še manjših lističih, še težje berljivih, ki ga začne: »Žena podpira tri ogle hiše in naniza sanje žena: filmske zvezde, lepoticice, bogastvo, dobra družina ... mi hočemo biti srečni, naj stane, kar hoče.« Takoj nato pozove: »Govorite o občutjih, o grehu, o odpovedi, o trpljenju (ali ste srečne? – Nekdo z vami – niste same – Bog). Toda kako, se nam postavlja vprašanje? Odgovor daje Kanaanka pri Jezusu (Kananejka): žena, rešila je tvoja vera! Zaupanje v Kristusa Boga! Vera je zaupanje – Tvoja vera te je ozdravila.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

V nadaljevanju Rajhman zapiše: »Občudujem žene – kljub vsemu vztrajajo v veri: otroci po svojih potih, one v cerkev, zaničujejo jih – one v cerkev/ blagoslov tem ženam – nazaj v svet.« Kot pripomoček, kako vztrajati v tem svetu in v veri, Rajhman spodbuja žene, naj se naslonijo na molitev rožnega venca, čaščenje Srca Jezusovega, sv. maše (ki je pobožnost vseh pobožnosti), svetega obhajila.

Dalje Rajhman omeni pogosto težavo, ki jo žene omenjajo: »[S]užnja sem svojemu možu, takšno življenje ni vredno.« Rajhman je sprva neprizanesljiv: »Vprašajte se, kako je z menoj, da se mož odtuja, sem kriva, da ni sreče v zakonu, kako je z mojo potrpežljivostjo, kako z mojo zakonsko čistostjo?« Tukaj naletimo na prazen list, takoj na naslednjem pa tolažba,



sklicujoč se na Ef 5, 22: »Žene naj bodo svojim možem podložne kakor Gospodu, zakaj mož je glava ženi, kakor je Kristus glava Cerkvi ..., kakor je Cerkev podložna Kristusu, ste tudi ve, žene, svojim možem v vsem.« S svinčnikom je dopisano »3) Marija pod križem in 2) Marija v nosečnosti – odnos do Jožefa« (NŠAM, Rajhman, šk. 5).

Toda Rajhman ne ostane samo pri napotkih ženam, temveč nadaljuje, ko parafrazira apostola Pavla:

Možje, ljubite svoje žene, kakor je tudi Kristus Cerkev ljubil in samega sebe zanjo dal, da bi jo v vodni kopeli z besedo očistil in bi jo posvetil, da bi napravil sam sebi slavno Cerkev, ki bi ne imela madeža ali gube ali kaj podobnega, ampak da bi bila sveta in brezmadežna. Tako so tudi možje dolžni svoje žene ljubiti kot svoja telesa. Kdor ljubi svojo ženo, ljubi samega sebe. Kajti še nikoli ni nihče svojega telesa sovražil ... (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Tako Rajhman uravnoteži obe vlogi, žensko in moško, uravnoteži odgovornost za srečo²⁶ v zakonu, ko tudi možem pripiše del odgovornosti za zakonsko srečo. Sledijo zapisi zelo drobne pisave, ki bi zahtevali temeljitejše pregledovanje pod lupo.

3.4.4 Rajhman o vlogi in vzgoji katehistinj

Kot slednje v povezavi z vlogo žena v Cerkvi predstavimo Rajhmanovo skrb za vzgojo katehistinj: v gradivu naletimo na rokopis v slabo ohranjenem stanju, namenjen ženam katehistinjam. Posebnost tega zapisa je njegova datiranost, česar v preostalem pregledanem arhivskem materialu Rajhmana ni pogosto zaslediti. Zapis datuma je jasen, v obliki »2. V. 1969«, z naslovom *Marija v mojem življenju*. Iz tega lahko sklepamo, da so vsa doslej omenjena in analizirana premišljevanja izvirno iz tega ali vsaj blizu tega obdobja, nahajajo se na istem mestu (v škattli).

26 To držo še jasneje potrdi Ivan Platovnjak v članku *The Importance of Marriage Groups for Marriage and Family Life* (2023, 485–490).



V premišljevanju *Marija v mojem življenju* se Rajhman morda nepovezano in fragmentarno, a konkretnije dotakne vprašanja vloge žene v Cerkvi danes. »Idealna žena – odsev na druge žene, Marija – Mati božjega sina.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

Protoevangelij/bogoskrunstvo žene! Zaradi moje slabosti (Pavel). V odrešenju človeštva nova Eva ne bo žena novega Adama, ampak njegova mati → podreditev žene materinstvu! In nadalje, materinstvo je vir življenja – vzrok odrešenja. (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

V nadaljevanju Rajhman zapiše, da je v zgodovini očakov moč ugotavljati, da je božji blagoslov najprej nad ženo zaradi njenega materinstva: »[Ž]ena uvaja Boga v človeštvo.« (Podčrtano.)

Meditirati to skrivnost – učlovečenje po ženi (neločljiva zveza matere in otroka). To je tudi znamenje Božje ljubezni – Bog je hotel telo (po ženi) – konstitucija C: ko je prišla polnost časov, je Bog poslal svojega Sina, rojenega iz žene (52), da bi vsi bili posinovljeni. (Gal 4,4)

Skrivnost učlovečenja – teotokos (prav tam)

Vrh ženstva – izraz mati božja, superiornost žene z ozirom na Boga (ta superiornost je strašna). Kot mati je Marija v nekem superior-nem položaju do Jezusa, ne toliko, kolikor je Bog, ampak v kolikor je človek – kot vsaka mati. (Prav tam.)

Rajhman v teh fragmentih povečuje Božjo mater Marijo, preko nje pa daje posebno vrednost vsaki ženi. Neverjetno drzna je njegova misel o superiornosti žene z ozirom na Boga. »Bog je hotel dati ženi božanstvo. Marija je nepogrešljiva v delu odrešenja, njena volja je poudarjena v Oznanjenju, Marija je predstavnica človeštva (žena odloča o odrešenju, spremlja Sina na poslednji poti – poslanstvo žena je v trpljenju, v javnem življenju. Žene so tudi priče vstajenja, žene torej imajo mesto v življenju oznanjevanja.« (NŠAM, Rajhman, šk. 5)

V teh fragmentih se zrcali Rajhmanova skrb za katehistinje, ko jim v zanje pripravljenih duhovnih vajah predstavi lik Marije kot najpopolnejše



vzornice in navdihovalke za delo in služenje v Cerkv. Vrednosti žene ne omejuje na njeno naravno telesno danost, da kot nositeljica, roditeljica in prinašalka novega življenja prispeva k razvoju človeštva, temveč polaga njeno moč in vrednost v njeno sposobnost podarjanja, predanosti drugim, njena samouresničitev in blagoslov sta v darovanju za druge.²⁷ V tem pa je moč iskati tudi smiselnost ne glede na spol – smiselnost je v usmerjenosti iz sebe k drugemu, in nenazadnje, smiselnost je v podarjenosti svojega življenja drugim in v usmerjenosti oz. predanosti tistemu smislu, ki vse smisle tukajšnjosti presega, v predanosti Nadsmislu, kot je Boga poimenoval logoterapevt Viktor Frankl.

Zaključne misli

V prispevku najprej predstavimo in analiziramo, kako koncilski dokumenti razumejo in vključujejo ženske v teologijo laikov, ter predstavimo nekatere konkretne citate in poudarke, ki odpirajo vrata večjemu sodelovanju žensk pri oznanjevalnem poslanstvu v Cerkv. Ugotovimo, da koncilski dokumenti izrecno ne tematizirajo vloge žensk kot ločene kategorije, a jih vključijo v svojo teološko vizijo o Božjem ljudstvu in poslanstvu laikov ter s tem ustvarijo pomemben prostor za večjo soudeleženo žensk v življenju Cerkve. V tem kontekstu sta ključna predvsem dva dokumenta: *Dogmatična konstitucija o Cerkv Lumen gentium*, ki postavlja temeljno eklezioološko vizijo Cerkve kot občestva, ter *Odlok o laiškem apostolatu Apostolicam actuositatem*, ki podrobneje razvija teologijo laičnega apostolata.

V pokoncilskem obdobju je o vlogi žensk v Cerkv na Slovenskem premišljeval in se za njihovo aktivnejšo vključitev v oznanjevalno dejavnost Cerkve zavzemal slovenski teolog dr. Jože Rajhman (1924–1998). Kot profesor moralne in pastoralne teologije na Teološki fakulteti v Mariboru je Rajhman združeval akademsko rigoroznost, doslednost in zvestobo tradiciji ter hkratno odprtost za sodobne izzive in duhovne potrebe sodobnega človeka. Kot teolog je bil senzibilen za znamenja časa, studiozno

27 Podobno o tem gl. tudi članek *Novo stoletje – stoletje žene?*. Mateja Pevec Rozman. 2002. *CSS* 36, št. 1–2:20–23.



resen in človeško topel, ob tem pa tudi izjemno odprt in naklonjen ženskemu vprašanju, kar predstavimo v analizi njegovih štirih člankov in skozi pregled neobjavljenega arhivskega materiala. Na podlagi Rajhmanovih dokumentov in pregledanih besedil se kaže, da lahko na v začetku postavljeno raziskovalno vprašanje oz. hipotezo, da je bil dr. Rajhman kot duhovnik, profesor na Teološki fakulteti in intelektualec odprt ter naklonjen vključevanju žensk v aktivno življenje in delovanje Cerkev, odgovorimo pritrdilno. Ocenjujemo tudi, da je njegova duhovna in praktična teologija o vlogi žensk v Cerkvah v skladu z učenjem koncila, hkrati pa upošteva tudi konkretne kulturne razmere in značilnosti slovenskega prostora in slovenske Cerkev, posebej ko nagovarja in spodbuja žene v njihovih različnih osnovnih poslanstvih: kot žene, matere, redovnice, katehistinje. Ženskemu vprašanju je bil posebej naklonjen, kar veje iz njegovega zanimanja za to tematiko in poguma o tem pisati, konkretno pa se zavzema za večje vključevanje žensk v oznanjevalno poslanstvo Cerkev tudi tako, da si upa o tem spregovoriti in pisati v svojih premišljevanjih, meditacijah in duhovnih vajah, posebej namenjenih ženam, materam, redovnicam in katehistinjam. S tem je v slovensko Cerkev prinašal odmeve drugega vatikanskega koncila, posebej koncilskih odlokov, ki se nanašajo na ženske, na kar ni opozoril še nihče od sodobnih avtorjev, ki so se ukvarjali z vprašanjem drugega vatikanskega koncila, njegovega odmeva in vpliva na slovenskih tleh in v slovenski Cerkvah.²⁸ V tem je tudi izvirnost tega članka.

Ob raziskovanju in poglobljanju v osebno zapuščino prof. Jožeta Rajhmana, kolikor je bila dostopna v Nadškofijskem arhivu, se nam pred očmi postopoma izrisuje duhovni potret velikega teologa, misleca in mistika, pastoralista in duhovnega svetovalca, ki bo morda še v kom, ki ga ni osebno poznal, prebudil dvoje občutij: obžalovanje generacijske razlike, zaradi katere mu ni bilo dano profesorja osebno poznati, in občudovanje: občudovanje neizmernih globin njegovih duhovnih iskanj ter občudovanje poguma za naklonjenost ženskemu vprašanju v časih, ko je bila takšna drža med duhovniki prej izjema kot pravilo.

28 Še en viden profesor Teološke fakultete UL, ki je v slovensko Cerkev prinašal odmeve in sadove drugega vatikanskega koncila, sicer s področja odnosa do Svetega pisma, je dr. Jakob Aleksič (Skralovnik 2019, 29–56; 2021, 119–140).



Rajhman je z vso resnostjo in hkratno neobremenjenostjo ter brez predsodkov opravljal svoje poslanstvo, poslanstvo profesorja in duhovnika, misleca in tolažnika, poznavalca človeške duše in stisk, predvsem pa poznavalca ženske duše in blagega razumevajočega tolažnika. Po pogovoru z nekaterimi ženami, ki so ga osebno poznale (knjižničarki iz Teološke knjižnice Maribor, dr. Fanika Krajnc-Vrečko, nekdanja vodja knjižnice, ter Marjetka Tuš, knjižničarska referentka),²⁹ se je podoba, ki se postopoma izrisovala in jo tudi predstavimo v poglavju o njegovem duhovnem portretu, vse bolj potrjevala; človek namreč vedno piše to, kar nosi v sebi, mislec ne more podajati misli, ki niso njegove, s tem bi izgubljal svojo identiteto. Mislec piše to, kar je, kar se poraja v njegovem umu in kar nosi v svojem srcu. Rajhman se nam tako izrisuje kot gostoljuben, prijazen, duhovno globok, človeški in razumevajoč človek, neobremenjen s superiornostjo moškega spola ali duhovniškega poklica, temveč, zavedajoč se svojega poslanstva in kot globoko veren znanstvenik, tudi topel, preprost in skromen – kar pritiče velikim duhovom *per definitionem*.

Kratice

AA	<i>Koncilski odloki 1980 [Apostolicam actuositatem – Odlok o laiškem apostolatu (LA)]</i>
GS	<i>Koncilski odloki 1980 [Gaudium et spes – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (CS)]</i>
LG	<i>Koncilski odloki 1980 [Lumen gentium – Dogmatična konstitucija o Cerkvi (C)]</i>
SC	<i>Koncilski odloki 1980 [Sacrosanctum Concilium – Konstitucija o svetem bogoslužju (B)]</i>
JR	Jože Rajhman (kratica, s katero se Rajhman podpiše pod svoje kratke članke, obravnavane v tem članku)
NŠAM	Nadškofijski arhiv Maribor
šk.	škatala (tehnična enota arhivskega gradiva)

29 Ga. Krajnc-Vrečko in ga. Tuš sta mi v dolgih pogovorih osvetlili lik in podobo Rajhmana kot duhovnika in človeka tako z osebnega kot s strokovnega vidika. Obema se iskreno zahvaljujem za pomoč in sodelovanje.



Reference

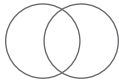
Arhivski vir

NŠAM, Zapuščine duhovnikov, Rajhman
Jože, šk. 5 in 9.

Ostale reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2024a. Slavilna molitev Deborine pesmi (Sodniki 5) v predelavi Apokrifa Liber Antiquitatum Biblicarum. *Edinost in dialog* 79/2: 27–40.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2024b. Šibkost Izraela in moč ženskih likov v Deborini pesmi (Sodniki 5) ter v podobnih slavilnih molitvah. *Edinost in dialog* 79/2: 41–59.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2024. Zgled ženske molitve: Janez Krizostom pridiga o Samuelovi materi Ani. *Edinost in dialog* 79/2: 81–94.
- Grmič, Vekoslav.** 1985. Duhovna obzorja feministične teologije. *Znamenje* 15/5: 397–405.
- . 1977. O ženskem duhovništvu. *Znamenje* 7/6: 542–543.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana. Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.
- Nežič, Julka, ur.** 2018. *Od katehetskega tečaja do Katehetsko pastoralne šole: Ob 50-letnici KPŠ*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Osredkar, Mari Jože.** 2024. Moliti po Kristusovem zgledu. *Edinost in dialog* 79/2: 11–26.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2002. Novo stoletje – stoletje žene? *CSS* 36/1–2: 20–23.
- . 2023. Vsi smo poklicani hoditi skupaj, a kako? *Družina*, 22. 3. <https://www.druzina.si/clanek/vsi-smo-poklicani-hoditi-skupaj-a-kako> (pridobljeno 15. 5. 2025).
- Platovnjak, Ivan.** 2011. Spremna beseda. V: Tomaž Kempččan, *Hoja za Kristusom* [De imitatione Christi]. Prevedel Janez Zupet. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2023. The Importance of Marriage Groups for Marriage and Family Life: A Survey of Our Way Marriage Groups. *Obnovljeni život* 78/4: 479–492. <https://doi.org/10.31337/oz.78.4.5>.
- . 2024. Human Vulnerability, Spiritual Abuse, and Its Prevention. *Obnovljeni život* 79/2: 199–212. <https://doi.org/10.31337/oz.79.2.6>.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2024. *Listening and Dialoguing with the World: A Philosophical and Theological-Spiritual Vision*. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani.
- Rajhman, Jože.** 1980a. Ženska v moški cerkvi. *Znamenje* 10/3: 266–269.
- . 1980b. Ženska teologija. *Znamenje* 10/5: 461–462.
- . 1977. K. Rahner razmišlja o ženskem duhovništvu. *Znamenje* 7/3: 259–260.
- . 1988. Feministična teologija na razpotju. *Znamenje* 18/1: 90–91.
- Skralovnik, Samo.** 2019. Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti. *Edinost in dialog* 74/2: 29–56.
- Skralovnik, Samo.** 2021. Jakob Aleksič – poklicanost človeka k dialogu. *Edinost in dialog* 76/1: 119–140.
- Turnšek, Marjan.** 2017. Kaj pomeni duhovniška, preroška in kraljevska služba za kristjana? *Pisma. Ognjišče* 53/2: 46. <https://www.revija.ognjisce.si/pisma/10602-kaj-pomeni-duhovniška-preroka-in-kraljevska-sluzba-kristjana> (pridobljeno 14. 11. 2024).
- Večko, Snežna.** 2024. Esterina molitev pred srečanjem s kraljem. (Est 4,17a-17h in 17i-17z). *Edinost in dialog* 79/2: 61–79.





Izvirni znanstveni članek *Original scientific paper (1.01)*
Besedilo prejeto *Received: 28. 1. 2025; Sprejeto Accepted: 9. 4. 2025*
UDK UDC: 27-774-9(737.3)
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Herle
© 2025 Herle, Hazemali, Klemenčič & Valentan CC BY 4.0

Dominik Janez Herle, David Hazemali, Matjaž
Klemenčič, Sebastijan Valentan

Pregled zgodovine, poskus ukinitve in ponovno rojstvo slovensko- ameriške Župnije sv. Jožefa v Jolietu v zvezni državi Illinois

*Review of the History, Attempted Closure,
and Rebirth of the Slovenian-American
Parish of St. Joseph in Joliet, Illinois*

Izleček: Članek obravnava zgodovino slovensko-ameriške Župnije sv. Jožefa v Jolietu v zvezni državi Illinois s poudarkom na poskusu njene ukinitve leta 2024 in uspešnem boju župljanov za njeno ohranitev. Župnija sv. Jožefa je bila ustanovljena leta 1891, da bi zadovoljila potrebe rastoče slovenske skupnosti po verskih obredih v maternem jeziku. Skozi svojo zgodovino je igrala pomembno vlogo v življenju slovenskih priseljencev, saj jim je nudila duhovno oskrbo, izobraževanje in prostor za druženje. Leta 2024 se je jolietški škof Ronald Aldon Hicks odločil župnijo ukiniti in jo združiti z drugimi župnijami v škofiji. Svojo odločitev je utemeljil z upadanjem števila župljanov, finančnimi težavami in pomanjkanjem duhovnikov. Župljani Sv. Jožefa so se odločno zoperstavili škofovi odločitvi. Menili so, da so škofove trditve netočne in da župnija še vedno igra pomembno vlogo v življenju slovensko-ameriške skupnosti. Vložili so pritožbo na Dikasterij za duhovnike v Vatikanu, v kateri so ovrgli vse škofove argumente. Dikasterij je 20. avgusta 2024 ugodil prošnji župljanov in razveljavil škofov odlok. To je pomenilo veliko zmago za Župnijo sv. Jožefa in slovensko-ameriško skupnost v Jolietu. Članek poudarja pomen etničnih župnij kot središč verskega, kulturnega in družabnega življenja priseljenjskih skupnosti.

Ključne besede: slovenski Američani, Župnija sv. Jožefa v Jolietu, etnična identiteta, priseljenjska skupnost, Združene države Amerike

Abstract: *The article discusses the history of the Slovenian-American Parish of St. Joseph in Joliet, Illinois, focusing on the attempt to close it in 2024 and the successful struggle of the parishioners to preserve it. St. Joseph Parish was founded in 1891 to meet the needs of the growing Slovenian community for religious services in their native language. Throughout its history, it has played an important role in the lives of Slovenian Immigrants and their descendants, providing them with spiritual care, education while also serving as a place to gather. In 2024, Bishop Ronald Aldon Hicks of Joliet decided to close the parish and merge it with other parishes in the diocese. He justified his decision on the grounds of a declining number*

of parishioners, financial difficulties and a shortage of priests. The parishioners of St. Joseph strongly opposed the Bishop's decision. They believed that the Bishop's claims were inaccurate and that the parish still played an important role in the life of the Slovenian-American community. They lodged an appeal with the Dicastery for the Clergy at the Vatican, refuting all of the Bishop's arguments. On 20 August 2024, the Dicastery granted the parishioners' request and annulled the Bishop's decree. This was a great victory for St. Joseph Parish and the Slovenian-American community in Joliet. This case study highlights the importance of ethnic parishes as centres of religious, cultural and social life for immigrant communities.

Keywords: Slovenian Americans, St. Joseph Parish in Joliet, ethnic identity, immigrant community, United States of America

Uvod¹

Množično priseljevanje Slovencev v Združene države Amerike (ZDA) v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju je vodilo do ustanovitve številnih slovenskih etničnih župnij.² Te župnije so postale pomembna središča verskega, kulturnega in družabnega življenja slovenskih skupnosti v novem okolju. Nudile so duhovno oskrbo v maternem jeziku, kasneje tudi v angleščini, del župnij pa je organiziral tudi šole za otroke priseljencev in uredil prostore za druženje in ohranjanje slovenske identitete. V tem okviru je bila leta 1891 ustanovljena tudi Župnija sv. Jožefa v Jolietu v ameriški zvezni državi Illinois. V svoji 133-letni zgodovini se je župnija spopadala z različnimi izzivi, ki so odražali spremembe v ameriški družbi in znotraj tamkajšnje slovensko-ameriške skupnosti.

V zadnjih desetletjih so mnoge župnije v ZDA, tudi etnične, zaznamovale težave, kot so upadanje števila župljanov, finančne stiske in pomanjkanje duhovnikov. Tovrstne težave so se pojavile tudi v škofiji Joliet, kar je leta 2024 privedlo do odločitve jolietkega škofa Ronalda Aldona Hicksa, da naj bi poleg nekaterih drugih župnij ukinil tudi Župnijo sv. Jožefa in jo združil z drugimi župnijami v jolietški škofiji. Župljani Sv. Jožefa so se odločno zoperstavili tej odločitvi, saj so menili, da so Hicksove trditve netočne in da župnija še vedno igra pomembno vlogo v življenju tamkajšnje slovensko-ameriške skupnosti. Njihova uspešna pritožba na Dikasterij

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalne skupine P5-0081 *Manjšinske in etnične študije ter slovensko narodno vprašanje* ter podoktorskega temeljnega raziskovalnega projekta Z5-60179 *Prilagoditev v stiski: južnoslovanski »sovažni tujci« iz Austro-Ogrske v ZDA med prvo svetovno vojno*, ki ju financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

2 Podrobneje o nastanku etničnih župnij v ZDA v Herle in Klemenčič 2022, 189–191; Klemenčič, Hazemali in Hrzenjak 2019, 506–507, Klemenčič 1995, 131–177.



za duhovnike v Vatikanu služi kot študija primera za preučevanje pomena in prihodnosti etničnih župnij v sodobni ameriški družbi.

Namen članka je podati pregled zgodovine Župnije sv. Jožefa in tamkajšnje slovensko-ameriške skupnosti ter prikazati razloge za odločitev jolietškega škofa Hicksa, da župnijo ukine, odziv župljanov in njihovo pritožbo na Dikasterij za duhovnike ter končno ponovno rojstvo župnije z dekretom Dikasterija za duhovnike.

Članek je utemeljen na zgodovinopisnem pretresu izbranega ohranjenega arhivskega gradiva Župnije sv. Jožefa, osebnega arhiva Michaela Vidmarja, dekretov jolietškega škofa Hicksa, pisne produkcije župljanov, odloka Dikasterija za duhovnike in na kanonskem pravu. Prav tako so bila upoštevana pričevanja slovensko-ameriškega časopisja ter izbrana znanstvena literatura o zgodovini slovenskega priseljavanja v ZDA in delovanju etničnih župnij.

1 Priseljevanje Slovencev in nastanek slovensko-ameriške skupnosti v Jolietu

Slovenski priseljenci so se začeli množično naseljevati v Joliet v zvezni državi Illinois v začetku devetdesetih let 19. stoletja. Večina jih je prišla iz Bele krajine še pred prvo svetovno vojno kot del priseljenskega vala t. i. novih priseljencev.³ O obsegu izseljevanja iz Bele krajine, ki je imelo daljnosežne posledice za to področje slovenskega etničnega ozemlja, priča dejstvo, da najdemo v Jolietu veliko število prebivalcev iz številnih krajev Bele krajine (*Spominska knjiga* 1916). Leta 1910 je po podatkih popisa prebivalstva, ki je upošteval materni jezik, v Jolietu živelo 1564 slovenskih priseljencev in njihovih otrok (Ljudsko štetje 1910 [n. d.]). Leta 1980, ko so prvič popisovali prebivalstvo po etničnem poreklu, je bilo v okrožju Will, katerega del je tudi Joliet, 1858 slovenskih Američanov (Allen in Turner 1988, 242–248). Po podatkih ameriškega Popisa skupnosti (angl. *Community*

3 Med letoma 1880 in 1921 je po podatkih ameriškega zgodovinarja Alana M. Krauta ugodno ameriško priseljensko zakonodajo izkoristilo več kot 23 milijonov ljudi (Hazemali 2023, 905, po Kraut 1982, 2).



Survey) za obdobje 2014–2018 pa je v istem okrožju živel 3371 slovenskih Američanov. Večina teh je bivala oz. biva prav v Jolietu (Statimetric 2022).

V začetku devetdesetih let 19. stoletja je večina slovenskih priseljencev in njihovih potomcev v Jolietu bivala v okolici današnje slovensko-ameriške cerkve sv. Jožefa, deloma pa so se naselili okrog današnje cerkve sv. Jožefa v Rockdalu vzhodno od reke Des Planes. Slovenski Američani v 21. stoletju domujejo predvsem zahodno od reke Des Planes, vendar še vedno v relativni bližini cerkve sv. Jožefa. Župljani slovensko-ameriške cerkve, ki je tudi formalno še vedno etnična, so večinoma slovenskega porekla (AŽSJ 1, *Priloga k ugovoru* 2024).

Slovenski priseljenci so našli delo v podjetjih s tovarnami v Jolietu, kakršni sta bili *Joliet Steel & Wire Company* in *Joliet Horse Shoe Factory*, ter v drugih jeklarnah in industriji proizvodnje apnenca. Nekateri med njimi so se kaj kmalu začeli ukvarjati s podjetništvom. Podjetniki slovenskega porekla so delovali v okviru najrazličnejših panog in poklicev, na primer v pogrebnihih zavodih (Nemanich, Tezak), trgovinah z mešanim blagom (George Stonich), čevljarstvu (Jožef Kraker), kamnoseštvu (Mark Kraker), gostinstvu (Stefanich) in tiskarstvu (Avsec). Med njimi najdemo tudi zdravnike (Matija Ivec) in občinske uradnike. Ti podjetniki so pomembno vplivali na razvoj celotnega mesta, še posebej mestnega jedra, znotraj katerega je bila tudi s finančno pomočjo omenjenih posameznikov leta 1891 zgrajena cerkev sv. Jožefa (Wolf 2006, 36).

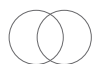
2 Pregled zgodovine Župnije sv. Jožefa do poskusne ukinitve januarja 2024

Župnija sv. Jožefa je bila ustanovljena, potem ko so se Slovenci naselili v Jolietu v zadostnem številu in so potrebovali duhovno oskrbo v lastnem jeziku. Skupina bodočih slovenskih župljanov te župnije je napisala prošnjo takratnemu čikaškemu nadškofu Patricku A. Feehanu, ki je odobril ustanovitev župnije s slovenskim duhovnikom (*Spomenica* 1901, 5; Friš 2013, 644–645). Slovenski duhovnik Janez Solnce iz mesta St. Paul v Minnesoti je ob obisku »stare domovine« povabil takratnega kaplana v Smladniku Frančiška S. Šušteršiča v čikaško nadškofijo z namenom, da prevzame Župnijo sv. Jožefa. Šušteršič se je odzval na njegovo



povabilo in se že leta 1889 preselil v Joliet. Ob ustanovitvi župnije je postal njen prvi župnik (*Spominska knjiga* 1916, 23; Friš 2013, 644–645). Pod Šušteršičevim vodstvom so župljani zbrali dovolj sredstev, da so lahko že oktobra 1891 zgradili prvo cerkev; blagoslovil jo je opat slovenskega rodu dr. Bernard Ločnikar iz opatije St. John v St. Cloudu (Minnesota) (*Spominska knjiga* 1916, 25). Že leta 1895 je Šušteršič v imenu župljanov kupil zemljišče za pokopališče župljanov (*Spominska knjiga* 1916, 16). Prvotna cerkev je kaj kmalu postala premajhna, saj se je v Joliet naseljevalo čedalje več slovenskih priseljencev. Leta 1905 so tako župljani zgradili veliko cerkev sv. Jožefa z dvema zvonikoma, ki je bila takrat po pričevanju uredništva *Amerikanskega Slovenca* »najlepša v Jolietu« (AS 27. 10. 1905, 2; AS 13. 10. 1905, 1). Na mestu prvotne cerkve so leta 1914 pod novim župnikom Janezom Kranjcem postavili novo župnišče, ki stoji še danes. V okviru župnije je že leta 1895 začela delovati župnijska šola, ki je svoja vrata zaprla leta 2010 (*History of St. Joseph's parish* 1941, 17–18; *Celebrating 125 years of Faith & Community* 2016, 67). Glede na to, da je župnija imela za slovenske priseljence tudi funkcijo druženja in združevanja, so župljani leta 1921 kupili Golobičevo dvorano in jo kasneje preimenovali v St. Joseph Parish Hall, v kateri so prirejali koncerte, gledališke predstave, športne in druge družabne prireditve. V času župnikovanja Janeza Plevnika (1915–1938) so kupili zemljišče za park, ki se je nahajalo tik ob župnijskem pokopališču. V tem parku in dodatni dvorani, ki so jo zgradili v parku, so prirejali sprejeme za novomašnike ter druge svečane prireditve. Tam so se odvijale tudi športne in druge družabne dejavnosti (*History of St. Joseph's parish* 1941, 12).

Vse do začetka 21. stoletja so župnijo vodili zgolj župniki slovenskega rodu, z izjemo Raymonda Garbina, ki je župnijo vodil le dve leti (1973–1975). To so bili: Frančišek S. Šušteršič (1891–1911), Janez Kranjec (1911–1915), Janez Plevnik (1915–1938), monsinjor Matija Butala (1938–1973), Roman Malavašič (1975–1978), p. Thaddeus (Tadej) Trpin (1978–1986), p. Athanasius Lovrenčič (1986–1995) in George Klepec (1995–2002). Vse do leta 1978 so pri sv. Jožefu župnikovali škofijski duhovniki. Med letoma 1978 in 1995 so župnijo v upravljanje prevzeli slovenski frančiškani iz Lemonta. Od teh je župnijo v upravljanje prevzel ponovno škofijski duhovnik George Klepec, ki je bil slovenskega rodu. Prav tako sta bila škofijska duhovnika Klepčeva naslednika, James Radek (2002–2006) in Roger Kutzner (2006–2012), ki pa nista bila slovenskega rodu. Za Kutznerjem



je župnijo v upravljanje prevzel karmeličan p. Timothy Andres, ki je v njej deloval do leta 2024 (Saint Joseph Parish 2016). Po upokojitvi p. Andresa je službo upravitelja župnije prevzel škofijski duhovnik John J. Hornicak (*SJB* 7. 6. 2024, 3).

V zgodovini župnije so bili za njeno delovanje najpomembnejši Frančišek S. Šušteršič, ki je bil ustanovitelj župnije, ter Janez Plevnik in monsinjor Matija Butala.

Frančišek S. Šušteršič je poskrbel ne le za izgradnjo cerkvene stavbe, temveč tudi za opremo cerkve, nakup orgel, poslikave in oltarje. Iz raziskav slovenskega zgodovinarja Darka Friša vemo še, da je poskrbel za nakup zemljišča za pokopališče. Župnik Šušteršič je tudi sicer igral pomembno voditeljsko in združevalno vlogo v slovensko-ameriški skupnosti. Med drugim je bil prvi duhovni vodja K. S. K. J. v letih 1894–1897 (Friš 2013, 639–672).

Precej let (1915–1938) je v župniji deloval Janez Plevnik. Njemu gredo zasluge za nastanek župnijskih društev: Društvo Presvetega Imena, mladinska fantovska sekcija tega društva, imenovana Young Men's Holy Name Society, Bratovščina Presvetega Rešnjega Telesa ter Bratovščina Blažene device Marije) (*History of St. Joseph's parish* 1941, 46). V njegovem času so potekala tudi obnovitvena dela zunaj in znotraj cerkve; med drugim so v cerkvi postavili postaje križevega pota. Pod Plevnikom je župnija leta 1926 aktivno sodelovala pri pripravah na evharistični kongres v Čikagu. Člani župnije so se kot del skupine slovenskih katoličanov udeležili parad na kongresu. V času kongresa sta župnijo obiskala slovenska škofa Anton Bonaventura Jeglič in Janez Gnidovec (*AS* 24. 6. 1926, 2). Leta 1935 je župnijo obiskal še ljubljanski škof Gregorij Rožman (*AS* 26. 11. 1935, 1).

Plevnika je leta 1938 na mestu župnika pri Sv. Jožefu nasledil domačin Matija (Matthias) Butala, ki je v tej župniji deloval do leta 1973. Župnik Butala je po pogrebu Plevnika še isti večer prisostvoval svetemu misijonu. Ta je bil tako kot običajno razdeljen glede na jezik obredov – na slovenski in angleški del. Duhovnik Vital Vodusek iz San Francisca je vodil slovenski del, p. Thomas Kennedy pa angleškega. 22. maja 1938 je župljane Sv. Jožefa obiskal takratni ljubljanski župan dr. Jura Adlešič. Butala je ustanovil oddelek Rožnovenske bratovščine, ki je nudila duhovno podporo in se ukvarjala



z dobroteljnostjo. V njej so komunicirali v angleščini. V času njegovega župnikovanja so bili ustanovljeni Dramatični klub, Družbena zveza (angl. *Civic Association*) in Alumni zveza ter skavtska skupina. Ustanovljena je bila župnijska knjižnica, tudi s knjigami v slovenskem jeziku. V tem času je bil prav tako urejen župnijski Park sv. Jožefa, ki je kmalu postal prostor druženja in iger najmlajših. Blagoslovil ga je čikaški pomožni škof Bernard J. Sheil. Poleti leta 1939 je župnik Butala v svojo župnijo sprejel novega duhovnega pomočnika slovenskega porekla Michaela J. Cepona (Čepona) (*History of St. Joseph's parish* 1941, 72–76). V letih druge svetovne vojne, ko je župnija štela že 4162 župljanov (*History of St. Joseph Parish* 1951, 9), se je Butala kljub neljubim razmeram lotil nekaterih novih smelih projektov, med katerimi velja izpostaviti še zlasti leta 1943 ustanovljeni župnijski vrtec (*AD* 25. 6. 1945, 1; *History of St. Joseph Parish* 1951, 13.15). 1. avgusta 1948 je župnijo znova obiskal ljubljanski škof Rožman, ki se je kot begunec naselil v Clevelandu v zvezni državi Ohio.⁴ Bil je gost monsinjorja Johna Omana, župnika v tamkajšnji Župniji sv. Lovrenca. Ob Dnevu Kranjske slovenske katoliške jednote (angl. *K.S.K.J. Day*), ki so ga praznovali v Parku sv. Jožefa, je bil Rožman slavnostni govorec (*AD* 30. 7. 1948, 2; *AD* 6. 6. 1948, 2). V mesecu marcu 1949 je Župnijo sv. Jožefa ponovno obiskal Rožman in vodil slovenski misijon. Rožman je kasneje Joliet obiskal še nekajkrat (*AS* 14. 3. 1951, 1). Leto 1949 je bilo za Župnijo sv. Jožefa prelomno, saj je postala del novoustanovljene jolietске škofije. Leta 1950 je papež Pij XII. imenoval Matijo Butalo za monsinjorja, jolietски škof Martin D. McNamara pa mu je nato avgusta slovesno izročil insignije in listino o imenovanju. Slovesne umestitve, ki je potekala v cerkvi sv. Jožefa 22. oktobra 1950, sta se udeležila tudi škof Rožman in monsinjor John J. Oman, ki je bil slavnostni pridigar. Pred sveto mašo je po jolietских ulicah potekala procesija, po sveti maši pa je bil v Parku sv. Jožefa organiziran slavnostni sprejem (*History of St. Joseph Parish* 1951, 17; *AD* 7. 1. 1993, 4). Ob 60-letnici Župnije sv. Jožefa so poslikali župnijsko cerkev. Kipe sta prepleskali župljanki Lucille in Lillian Brulc. Butala je Brulčevi leta 1953 zaupal še poslikavo dvanajstih učilnic župnijske šole. Poslikava je bila narejena na sprednjem zidu učilnice in predstavlja bodisi biblijski, zakramentalni ali teološki element. Lillian je poleg tega naredila poslikave

4 Podrobneje o preganjanju slovenskih duhovnikov s strani jugoslovanske oblasti v letih po drugi svetovni vojni v Trontelj 2024 in Griesser Pečar 2023.



tudi za župnijsko cerkev in krstilnico. V kapeli za češčenje najdemo njeno poslikavo Jezusovega krsta. Zelo znana je njena poslikava v neposredni bližini cerkve, ki prikazuje življenje slovenskih priseljencev v ZDA. Lillian je skupaj s sestro Lucille (por. Dragovan) v Župniji sv. Jožefa renovirala skoraj vse umetniške slike oz. kipe (Brulc).

Po koncu župnikovanja monsinjorja Butale takratni jolietški škof Romeo Roy Blanchette ni našel ustreznega slovenskega duhovnika, ki bi ga nasledil, zato je za obdobje dveh let župnikovanje pri Sv. Jožefu zapupal Raymondu Garbinu. Za njim je župnik postal Roman Malavašič, prvi duhovnik pri Sv. Jožefu, ki je izhajal iz vrst slovenskih beguncev po drugi svetovni vojni. Tudi drugi župniki pri Sv. Jožefu so vse do leta 1995 izhajali iz vrst beguncev.

Po koncu Malavašičevega župnikovanja so Župnijo sv. Jožefa prevzeli slovenski frančiškani, ki so imeli svoj sedež v 20 kilometrov oddaljenem lemontskem samostanu. Prvi med njimi je bil p. Tadej Trpin. Ta je 1. maja 1983 dobil kaplana, svojega sobrata frančiškana p. Athanasiusa Lovrenčiča, katerega prvi nalogi sta bili duhovno vodenje mladih v župniji ter administrativno vodenje župnijske šole sv. Jožefa. Pater Lovrenčič je nasledil p. Tadeja Trpina pri Sv. Jožefu leta 1986. Leta 1994 so se začela prva dela za izgradnjo kapele. V oktobru je župnik p. Athanasius na ulici Scott Street blagoslovil prve štiri zidove (od desetih); te sta Lillian Brulc in Lucille Dragovan, roj. Brulc, poslikali z motivi, ki predstavljajo prihod slovenskih priseljencev v Ameriko. 28. maj 1995 je bil za Župnijo sv. Jožefa velikega pomena, saj je bila tistega dne na pokopališču sv. Jožefa posvečena kapela Marije Pomagaj. Sliko Marije Pomagaj je naslikala Lillian Brulc.

Patra Lovrenčiča je leta 1995 nasledil George Klepec, ki je bil škofijski duhovnik. Tam je deloval do leta 2002. V novembru 1995 sta Michaela in Frances Ancel-Rugerra naročila in financirala delo in material za sliko angela tolažbe za Marijino kapelo na pokopališču sv. Jožefa (angl. *Angel of Consolation*). Sliko je naslikala Lillian Brulc. Leta 1997 se je župnik Klepec lotil različnih gradbenih projektov. Slikarka Lucille Dragovan je v neposredni bližini župnijske cerkve končala poslikavo zidov z motivi, ki prikazujejo življenja slovenskih priseljencev v ZDA. 30. avgusta 1997 je župnik Klepec ustanovil fundacijo St. Joseph School Foundation. Še posebej slovesno je bilo ob prihodu ljubljanskega nadškofa dr. Franceta



Rodeta, ki je 20. septembra 1997 obiskal župnijsko šolo. Župljani Sv. Jožefa so 23. oktobra 1999 praznovali razglasitev Antona Martina Slomška za blaženega. V ta namen je slikarka Lillian Brulc naslikala portret blaženega Slomška, ki ga je blagoslovil župnik Klepec. Župnija sv. Jožefa je na podlagi prizadevanj župnika Klepca tudi v novem tisočletju ohranjala slovenski značaj, kot ga je pred več kot 100 leti začrtal njen ustanovitelj Frančišek Šusteršič. Župnik Klepec si je preko šolske fundacije še naprej prizadeval za obstoj župnijske šole ter njene dejavnosti. Tako je z denarnimi sredstvi župnije zgradil novo šolsko igrišče nasproti ulice Scott Street. Za vse delo, ki ga je župnik Klepec opravil na področju šolstva v Župniji sv. Jožefa, je 28. januarja 2001 dobil nagrado *Distinguished Graduate Award*. V juniju 2002 je župnik Klepec zaključil svoje pastoralno delo v Župniji sv. Jožefa. Bil je poslednji župnik slovenskih korenin pri Sv. Jožefu (*Celebrating 125 years of Faith & Community* 2016, 71). Do leta 2024 so v Župniji sv. Jožefa delovali župniki, ki niso bili slovenskega porekla (72–135).

Župnija sv. Jožefa je do leta 2024 opravila veliko delo tudi na področju pastorale. V 131 letih obstoja so župnijski duhovniki krstili 11.498 ljudi, 5315 osebam pa podelili zakrament prvega svetega obhajila. 2476 oseb je prejelo zakrament svete birme. Župnija je prav tako zabeležila 3584 porok in 8150 pogrebov (AŽSJ 2, župnijske knjige ŽSJ 1891–2022).

3 Poskus ukinitve Župnije sv. Jožefa in boj župljanov za njeno ohranitev

Jolietski škof Ronald Aldon Hicks je januarja 2024 izdal dekret o prestrukturiranju župnij in katoliških šol v dekaniji Joliet, eni od osmih dekanij istoimenske škofije, s čimer je želel doseči racionalnejše upravljanje človeških virov (duhovniki, ki so bili na razpolago) in omejiti stroške. Škof je to odločitev sprejel na podlagi mnenja Odbora za ciljno prestrukturiranje, ki je več kot leto dni sondiral stanje v vseh 16 župnijah v dekaniji (OAMV 1, *Dekret škofa Hicksa 2024*). Poudariti velja, da Hicksova odločitev ni osamljen primer; zrcali širše trende, s katerimi se soočajo katoliške škofije po ZDA: staranje duhovnikov, upad obiska maš in nedeljskih darov (kar je še poslabšala pandemija koronavirusa), zmanjševanje števila katoličanov in porast tistih brez verske pripadnosti, naraščajoči stroški vzdrževanja



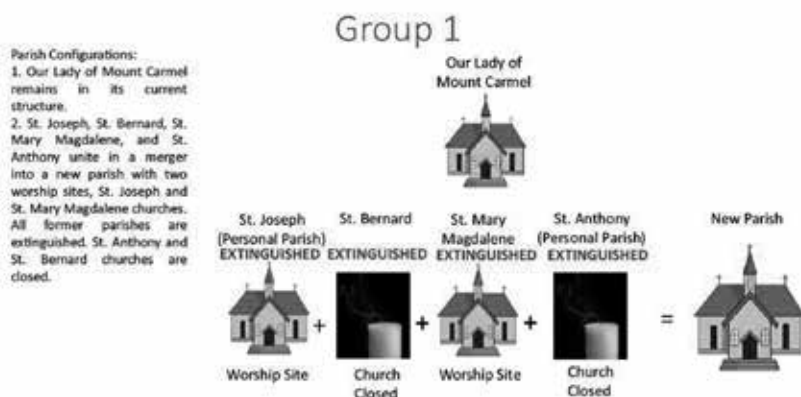
starih cerkva in šol ter pogosto upadanje vpisa v katoliške šole ob hkratnem pomanjkanju učiteljev po vseh ZDA.

Rezultat prestrukturiranja bi bila med drugim tudi ukinitve samostojne Župnije sv. Jožefa, ki ji je škof Hicks očital »(1) domnevno skorajšnje izgibanje slovenske skupnosti, za katero je bila ustanovljena; (2) (pre)majhno geografsko velikost župnije; (3) zgodovinsko upadanje ter (pre)majhno število župljanov, ki obiskujejo nedeljsko mašo; (4) staranje prebivalstva in (5) upadanje prihodkov župnije«; vendar pa so se župljani temu uspešno zoperstavili (OAMV 5, Dekret Dicasterium pro Clericis 2024).

To ni bil osamljen primer uspešnega zoperstavljenja združevanjem župnij. Na začetku devetdesetih let 20. stoletja so na primer cerkev Nativity of the Lord (Gospodovega rojstva) v San Franciscu spričo pomanjkanja vernikov (zaradi številnih izselitev tako slovenskih kakor tudi ostalih slovanskih družin v primestne predele) za nekaj let zaprli. Župljani so svoje nezadovoljstvo z zaprtjem župnije demonstrirali na ta način, da so se vsako nedeljo zbrali pred vrati zaprte župnijske cerkve in molili rožni venec. Vzporedno so si s pomočjo kanonskega pravnika prizadevali za ponovno odprtje cerkve. Do ponovnega odprtja slovansko-ameriške cerkve je prišlo znova leta 1997, ko so se ji pridružili tudi pripadniki poljske skupnosti v mestu. Dobili so poljskega duhovnika Czesława Rybackega. Dogovorjeno je bilo, da bodo v tej cerkvi maševali vsako leto tudi slovenski župniki v slovenskem jeziku (Klemenčič 1999, 404).

Za lažje vodenje procesa prestrukturiranja je škof Hicks vseh 16 župnij jolietške dekanije razdelil v tri skupine. V prvi skupini je bilo odločeno, da Župnija Naše Gospe Karmelske (Our Lady of Mount Carmel) ostane v svoji obstoječi strukturi. Ostale štiri župnije v tej skupini – Sv. Jožef v Jolietu, Sv. Bernard (St. Bernard, ustanovljena 1921), Sv. Marija Magdalena (St. Mary Magdalene, ustanovljena 1953) in Sv. Anton (St. Anthony, ustanovljena 1902) – pa so bile združene v novo župnijo. S tem so te štiri župnije prenehale obstajati kot samostojni pravni subjekti. Nova župnija bo imela dva bogoslužna prostora: cerkev sv. Jožefa in cerkev sv. Marije Magdalene, ki bo hkrati tudi župnijska cerkev. Cerkvi sv. Bernarda in sv. Antona pa se bosta po ustanovitvi nove župnije zaprli in ne bosta več služili bogoslužju (OAMV 1, Dekret škofa Hicksa 2024).





Slika 1: Prikaz Hicksovega načrta prestrukturiranja prve skupine župnij dekanije Joliet (OAMV 1, *Dekret škofa Hicksa 2024*)

V drugi skupini je prestrukturiranje zajelo pet župnij: Sv. Pavel apostol (St. Paul the Apostle, ustanovljena 1950), Sv. Juda (St. Jude, ustanovljena 1954), Sv. Patrik (St. Patrick, ustanovljena 1838), Presveto Srce (Sacred Heart, ustanovljena 1886) in Sv. Jožef v Rockdalju (St. Joseph, ustanovljena 1914). Od teh so bile prve štiri združene v novo župnijo. S tem je vseh pet župnij, vključno s Sv. Jožefom v Rockdalju, prenehalo obstajati kot ločen pravni subjekt. Nova župnija bo imela svoja bogoslužna prostora v cerkvah sv. Pavla apostola, ki bo hkrati tudi župnijska cerkev, in sv. Patrika. Župnija sv. Jožefa v Rockdalju pa je postala misijon te novoustanovljene župnije. Cerkev sv. Juda in Presvetega Srca sta se po ustanovitvi nove župnije zaprli in jima je bil odvzet sakralni namen (OAMV 1, *Dekret škofa Hicksa 2024*).

V tretji skupini ostajata Stolnica sv. Rajmunda (Cathedral of St. Raymond) in Župnija sv. Janeza Krstnika (St. John the Baptist) v svoji trenutni strukturi. Stolnica sv. Rajmunda bo ostala nespremenjena, medtem ko bo Župnija sv. Janeza Krstnika, ki jo trenutno oskrbujejo frančiškani, ostala v obstoječi obliki do trenutka, ko frančiškani ne bodo več mogli zagotavljati potrebne oskrbe. Takrat se bo župnija priključila Stolnici sv. Rajmunda, ob čemer bo sprejeta tudi odločitev o prihodnosti njene cerkve kot bogoslužnega prostora. Pri prestrukturiranju personalnih župnij v tej skupini sta bili zajeti tudi župnija St. Mary Nativity (hrvaška etnična župnija, ustanovljena leta 1906) in župnija Holy Cross (poljska etnična župnija, ustanovljena

leta 1893). Po načrtu bo prva ohranila svojo trenutno strukturo, a kot teritorialna župnija, medtem ko bo druga preoblikovana v misijon Župnije St. Mary Nativity, s čimer bo zagotovljena pastoralna skrb za poljsko-ameriško skupnost. Teritorialni Župniji sv. Ambroža (St. Ambrose, ustanovljena leta 1965) in sv. Ane (St. Anne, ustanovljena leta 1953) bosta prenehali obstajati kot ločena pravna subjekta in se bosta združili v novo pravno enoto, imenovano Župnija sv. Ambroža sv. Ane (St. Ambrose St. Anne Parish). V okviru tega združevanja se bo cerkev sv. Ane zaprla (OAMV 1, *Dekret škofa Hicksa 2024*).

Škof Hicks je v svojem dekretu s 25. januarja 2024 izpostavil tudi nekaj sprememb, ki so zadevale izobraževalne ustanove jolietške škofije. Najavil je, da se bodo junija 2024 zaprle osnovne šole St. Matthew School v Glendale Heights, St. Paul the Apostle School in St. Jude School. Za učence slednjih dveh naj bi zgradili novo osnovno šolo, ki bi jo lahko začeli obiskovati v šolskem letu 2024/2025 (OAMV 1, *Dekret škofa Hicksa 2024*).

Na odločitev krajevnega škofa Hicksa o ukinitvi oz. združitvi Župnije sv. Jožefa z drugimi župnijami so se župljani Sv. Jožefa 31. januarja leta 2024 pritožili. Michael A. Vidmar, aktiven župljan Sv. Jožefa in član odbora te župnije, funkcionar K. S. K. J. in član Slovenske (ženske) zveze, je skupaj s 124 župljani, ki so se poimenovali »The Recurrents«, 31. januarja 2024 pri Hicksu vložil *remonstratio*⁵ oz. ugovor (OAMV 3, M. Vidmar 31. januar 2024). Ta ugovor je škof Hicks 9. februarja 2024 zavrnil (OAMV 4, *Hicksovo pismo Vidmarju, Morrison in Hansonu 2024*). 21. februarja 2024 so »The Recurrents« s pomočjo kanonskega pravnika Brodyja Hala vložili hierarhično pritožbo na prefekta Dikasterija za duhovnike pri vatikanski kuriji kardinala Lazarusa You Heung-sika. Prav Hale je bil tisti, ki je predstavnikom župljanov svetoval, naj se obrnejo na Dikasterij za duhovnike, ki je med drugim odgovoren za ohranjanje in nastajanje župnij. 125 podpisnikov ugovora, naslovljenega na kardinala Lazarusa You Heung-sika, se je sklicevalo na kanone 1734 § 1 in 2, kan. 1735 in kan. 1737 *Zakonika cerkvenega prava (Codex iuris canonici)*, ki posameznemu verniku dovoljujejo upravičeno pritožbo na odločbo pri hierarhičnem predstojniku

5 Lat. *predstavitev nujnosti razlogov za nasprotovanje*. Remonstrate, verb. Merriam-Webster, pridobljeno 27. septembra 2024, na voljo na: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/remonstrate>.



tistega, ki je odločbo izdal (ZCP 1999, 661–662). 4. aprila 2024 je Dikasterij za duhovnike njihovo pritožbo sprejel v obravnavo.

4 Predstavitev ugovora župljanov Sv. Jožefa proti ukinitvi župnije

V uvodnem delu ugovora so izpostavili dejstvo, da člane Župnije sv. Jožefa opredeljuje slovensko poreklo, in ker je Župnija sv. Jožefa umeščena znotraj meja jolietške škofije, imajo njeni župljani cerkvenopravno pravico, da pritožbo naslovijo na Dikasterij za duhovnike oz. na njegovega prefekta. Vsak izmed podpisnikov je to storil kot posamezen župljan etnične Župnije sv. Jožefa, in ne kot član katerekoli skupine ali organizacije. Poleg tega so prefekta kardinala You Heung-sika seznanili še s tem, da je bil škofu Hicksu 2. februarja 2024 poslan prvotni ugovor na škofov dekret, ki ga je slednji 9. februarja 2024 zavrnil:⁶

Dragi župljani Sv. Jožefa, v skladu s kan. 1735 ZCP '83 sem se odločil, da zavrnem vašo prošnjo o spremembi ali razveljavitvi mojega dekreta z dne 25. januarja 2024. V skladu z zakonskimi normami se v zvezi s tem lahko po pomoč obrnete na višjo oblast. (OAMV 4, *Hicksovo pismo Vidmarju, Morrison in Hansonu* 2024)

Pri tem škof Hicks ni odgovoril na nobeno od devetnajstih pritožbenih točk oz. dokazov (angl. *exhibits*) poslanega ugovora.

V prvem delu ugovora, imenovanem *Lack of A Just Cause Upon Which This Decree was Based*, podpisniki ugotavljajo, da dekret škofa Hicksa ni podal upravičenega razloga (razlogov) za ukinitve župnije. Pri tem so izpostavili kot dokaz št. 1 dejstvo, da je Župnija sv. Jožefa v svojem 133-letnem obstoju vselej imela zadostno število vernikov, da je bila finančno solventna in da so pod njenim okriljem delovala številna društva, ki so pomagala pri duhovnem in kulturnem napredku njenih župljanov. V nadaljevanju

6 Izvirnik Hicksovega pisma: »Dear Parishioners of St. Joseph, In accord with c. 1735 CIC 83, I have determined to: Reject your request to amend or revoke my decree of 25 January 2024. In accord with the norms of law, hierarchical recourse may be had regarding this matter. Given on 9th of February 2024, Blanchette Catholic Center, Crest Hill, IL. Most Rev. Ronald A. Hicks, Bishop of the Diocese of Joliet-in-Illinois.«



so podpisniki komentirali tisti del dekreta škofa Hicksa, v katerem ta navaja, da je v fiskalnem letu 2022 le 25 % župljanov obiskovalo sveto mašo. Ta odstotek naj bi se nanašal na kapaciteto sedežev v cerkvi; skupna kapaciteta sedežev je 538, nedeljskih maš pa se je povprečno udeleževalo 411 župljanov. Iz pisanja škofa Hicksa ni jasno razvidno, ali se teh 25 % nanaša na obdobje 2014–2022, saj je bilo prvo poročilo o štetju obiskovalcev svete maše uradno predstavljeno jolietski škofiji za to obdobje, drugo poročilo pa javno sploh ni bilo objavljeno. Leta 2020 je prišlo tudi v ZDA do pandemije COVID-19; ta ni imela vpliva na obisk nedeljske maše samo v Župniji sv. Jožefa v Jolietu, temveč tudi v ostalih župnijah po ZDA. V času pandemije je v Župniji sv. Jožefa stopil v veljavo zdravstveni varnostni ukrep z namenom preprečitve prenosa okužbe. Ukrep je dovoljeval obisk svete maše le 100 župljanom naenkrat. V podporo trditvam o zadostnem številu župljanov so podpisniki peticije predložili dokazne dokumente št. 3a, 3b in 3c, ki prikazujejo obisk svete maše med letoma 2022 in 2023 (OAMV 3, *Ugovor* 2024).

V nadaljevanju ugovora so podpisniki opozorili na netočne informacije škofa Hicksa o stroških popravil, ki naj bi se izvajala v jolietski škofiji; na podlagi *Okrožnice Kongregacije za duhovnike* (angl. *Procedural guidelines for the modification of Parishes and the Closure, Relegation and Alienation of Churches*) naj bi škof te informacije navedel. V dekretu škofa Hicksa so omenjeni stroški vzdrževanja vseh župnijskih zgradb v škofiji ter nezadostnost finančnih sredstev vseh župnij v škofiji, ki naj bi pokrile te stroške. Podpisniki ugovora so dokazali, da ti podatki ne držijo, saj vsa popravila še niso bila dokončana. Prav tako niso bile upoštewane donacije, ki naj bi jih posamezne župnije v škofiji prejele v prihodnjih sedmih letih. V podporo trditvam so podpisniki ugovora prefektu kardinalu You Heung-siku predložili dokaze 4a–d, pri katerih je šlo za natančno poročilo o stanju zgradb, ki jih je imela v lasti Župnija sv. Jožefa leta 2021. Dalje so predstavili projekcijo načrta obnovitvenih del v župniji za obdobje deset let (do leta 2031); pri tem so poudarili tudi že dokončana obnovitvena dela ter stroške zanje (440.000\$). Poleg tega so prefektu v dokazu št. 5 predložili vse kopije dotlej plačanih računov obnovitvenih del. Izpostavili so, da so bili stroški dotedanjih obnovitvenih del manjši, kot je to predvidela jolietška škofija, po mnenju strokovnjakov pa bodo tudi končni stroški obnov nižji od načrtovanih. Četudi bi morala Župnija sv. Jožefa vse stroške obnovitvenih del poravnati takoj, je imela takrat na svojem računu



prihranjenih več sto tisoč dolarjev, saj so njeni župljani od začetka obnovitvenih del organizirali različne akcije zbiranja finančnih sredstev (OAMV 3, *Ugovor* 2024).

V drugem delu ugovora, imenovanem *Parish Listening Sessions*, podpisniki ugovora ugotavljajo, da med sestanki, ki jih je organizirala jolietska škofija, ni bilo nikoli omenjeno, da naj bi se Župnija sv. Jožefa ukinila. Pri tem poudarjajo, da je bilo na sestankih povedano le to, da bi po prestrukturiranju Župnija sv. Jožefa delovala še naprej, bodisi kot neodvisna etnična župnija bodisi kot teritorialna župnija, združena z drugo župnijo. Pri tem je šlo za to, da obstaja razlika med župnijsko cerkvijo ter podružnično (drugo) cerkvijo župnije, ne glede na to, kaj so o tem povedali nekateri uradniki jolietske škofije po objavi dekreta škofa Hicksa. To, kar je bilo povedano vernikom o tem, dokazano ni držalo – slednje so podpisniki ugovora podkrepili z dokazom št. 6. Pri tej zadevi je treba upoštevati duhovno dobrobit župljanov, še posebej glede prejema zakramentov. Podpisniki ugovora pravilno ugotavljajo, da obstaja razlika med župnijsko cerkvijo in t. i. »drugo« oz. podružnično cerkvijo, ki je v dekretu imenovana »worship site« in kar naj bi cerkev sv. Jožefa po načrtih škofa Hicksa postala. V podružnični cerkvi župljani namreč ne morejo prejemati vseh potrebnih zakramentov. Cerkvenopravno gledano, le župnijska cerkev omogoča svojim župljanom prejem vseh zakramentov. Pri tem obstaja sicer možnost, da bi krajevni škof dovolil prejem vseh zakramentov v podružnični cerkvi, toda to dovoljenje bi lahko kadarkoli umaknil, župljani pa se na to ne bi mogli nikomur pritožiti. Poleg tega je duhovnik obvezan svete maše v podružnični cerkvi darovati samo dvakrat letno: na godovni dan zavetnika cerkve oz. ob npr. velikem šmarnu (15. avgusta) ter na dan obletnice posvetitve cerkve (OAMV 3, *Ugovor* 2024).

V nadaljevanju drugega dela podpisniki ugovora ugotavljajo, da bi se predlagana novonastala župnija, ki bi se ji po Hicksovem načrtu pridružila tudi Župnija sv. Jožefa, nahajala v industrijskem območju. Ob tem so izrazili skrb zaradi pospešene industrializacije tega območja. Veliko težavo bi predstavljala vzhodna stran meje potencialne župnije (od Cherry Hilla do ceste Gougar ter nato do glavne ceste Lincoln oz. Route 30), saj se tam nahaja industrijsko območje z mnogimi skladišči. Vse večje logistične poti (angl. *truck routes*) so namenjene prevažanju tovora. To ne bi veljalo le za južni del območja potencialne župnije, temveč tudi za njen severni



del, kjer poteka cesta Bridge in kjer se nahaja župnijska cerkev St. Mary Magdalene. Dnevno naj bi se po cesti Bridge vozilo okoli 600 tovornjakov, ponoči pa naj bi bilo za tovornjake po novem na voljo 81 parkirnih mest; izgradnjo parkirnih mest je po ugotovitvah podpisnikov ugovora že potrdil jolietski mestni svet. Izgradnja novih parkirnih mest za tovornjake bo po mnenju podpisnikov ugovora škodila prebivalcem tamkajšnjega območja ter tudi področju župnije St. Mary Magdalene. Ti so v dokaz gradnje parkirišč za tovornjake predložili dokaz št. 8. Podpisniki so ugotovili še več drugih logistično-transportnih težav, ki bi negativno vplivale na združeno župnijo: na tisoče poltovornjakov, ki s svojim tovorom (zabojniki) potujejo od CenterPoint Intermodal proti vzhodnemu delu zvezne države Illinois; železnica Union Pacific, ki je podvojila svoje zmogljivosti, tako da lahko zdaj vlaki v Joliet dostavijo večje število zabojnikov; avtocesti Interstate 80 in Interstate 55, ki se stikata ravno v Jolietu na t. i. vozlišču Cross Roads of America, ki se sooča z znatno povečanim obsegom prometa poltovornjakov, ki vozijo tovor po celotni državi Illinois pa tudi po ZDA. Zato so morali graditi dodatna industrijska poslopja na severnem in južnem delu Jolietu, kjer naj bi se nahajala nova župnija (OAMV 3, *Ugovor* 2024).

Za podpisnike ugovora je bila problematična tudi odločitev uprave mestne občine Joliet iz decembra 2021, s katero je ta potrdila gradnjo industrijske cone v obsegu 16 kvadratnih kilometrov le dober kilometer južneje od meja načrtovane nove župnije. Začetna gradbena dela so se že začela, ko pa bodo končana, naj bi se v bližini južne meje nove župnije dnevno vozilo dodatnih 15.000 tovornjakov. Zaradi posledic povečanega števila poltovornjakov je v Župniji St. Mary Magdalene na voljo le dopoldanska nedeljska sveta maša, pa tudi udeležba vernikov je posledično manjša. 11. februarja 2024 se je nedeljske maše v Župniji St. Mary Magdalene udeležilo le 56 vernikov. Za primerjavo naj omenimo, da se je dveh nedeljskih svetih maš v cerkvi sv. Jožefa v Jolietu istega dne udeležilo 280 vernikov. Ob tem je imela St. Mary Magdalene formalno več župljanov (OAMV 3, *Ugovor* 2024).

Podpisniki ugovora so prefektu z dokazom št. 10 predstavili zemljevid, ki razkriva lokacije domov približno 840 župljanov Sv. Jožefa in njihovih družin. Z zemljevidom potrjujejo, da večina župljanov Sv. Jožefa ne domuje na vzhodni strani Jolietu, temveč jih več kot 90 % prebiva zahodno

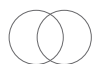


od reke Des Plaines, tj. izven teritorialnih mej predlagane nove župnije, ki bi se nahajala na skrajno vzhodnem delu Joliet. Ta podatek nas ne sme presenetiti, saj je bila Župnija sv. Jožefa že od leta 1891 slovenska, kasneje slovensko-ameriška etnična župnija, katere člani so bivali oz. bivajo na različnih področjih bodoče jolietške škofije, ne oziraje se na meje sosesk (OAMV 3, *Ugovor* 2024).

V potrditev finančne solventnosti Župnije sv. Jožefa so podpisniki ugovora predstavili izpiske bančnih računov. Finančno stanje Župnije sv. Jožefa je bilo 13. februarja 2024 boljše od skupnega finančnega stanja vseh ostalih župnij, ki bi naj postale del nove župnije. Župnija sv. Jožefa je namreč imela tistega dne skoraj trikrat več premoženja, kot ga je imela Župnija sv. Mary Magdalene; podatek so podpisniki ugovora podprli z dokazoma št. 11 in 12. Od novembra 2023 do konca januarja 2024 so župljani Sv. Jožefa spremljali višino tedenskih nabirk in jo primerjali s tedenskimi nabirkami v Župniji St. Mary Magdalene. Podatke so pridobili na podlagi župnijskih oznanil omenjenih župnij in jih predložili kot dokaza št. 14 in 15. Ugotovili so, da je v tem času Župnija St. Mary Magdalene zbrala največ okoli 61 % od načrtovanih nabirk, kar je razvidno iz dokaza št. 16. Župnija sv. Jožefa je v tem obdobju z nabirkami zbrala štirikrat več finančnih sredstev, kar je razvidno iz dokaza št. 17 (OAMV 3, *Ugovor* 2024).

Poleg naštetega in ob dejstvu, da je Joliet tretje največje mesto v državi Illinois in kot tak gospodarsko zelo pomemben, se je župan mesta Joliet Terry D'Arcy odločil, da bo revitaliziral in opolnomočil razcvet jolietškega mestnega jedra. Pri tem bi naj bile investicije osredotočene na ulico Chicago, kjer se nahaja Župnija sv. Jožefa in okoli katere naj bi bila zgrajena nova trgovska poslopja. To naj bi na to območje privabilo mnoge mlade katoličane, za katere nameravajo zgraditi študentske domove. Na podlagi tega so podpisniki ugovora zatrdili, da bi ukinitve Župnije sv. Jožefa vodila do zamrtja katolištva v središču Joliet, saj cerkvena zgradba predstavlja sakralni objekt, cerkev pa leži v mestnem jedru, ki so ga uvrstili med register pomembnih zgodovinskih četrti (angl. *National Register Historic District*). V dokaz so podpisniki ugovora prefektu predložili pismo podpore župana Joliet. Župan je med drugim poudaril naslednje:

[Župnija] sv. Jožefa je bila 120 let bistveni del našega poslovnega jedra mesta, ki se nahaja znotraj jolietškega mestnega jedra Joliet



National Register Historic District, in je kot takšna pomembna za mesto. Ne moremo si zamisliti obnove jolietskega mestnega jedra brez trajne lepote in veličastnosti župnije (cerkve) sv. Jožefa. Cerkev ostaja nezamenljiv del rasti našega prebivalstva in dolgoročnih načrtov. Ob tem, ko zelo spoštujem načelo ločenosti države in Cerkve, bi ukinitve Župnije sv. Jožefa ustvarila praznino v poslovnem jedru mesta. Ko se približujemo 100-letnici ceste Route 66,⁷ bi odsotnost Župnije sv. Jožefa pomenila močno obremenitev ulice North Chicago. V imenu 150.000 prebivalcev Joliet in 700.000 prebivalcev Okrožja Will vas naprošam, da razmislite o vašem načrtu konsolidacije in da dovolite Župniji sv. Jožefa, da ostane vodilna župnija v našem mestnem središču in »svetilnik« okrožja Will. (AŽSJ 3, *Pismo župana Jolietu prefektu You Heung-siku* 2024)

V tretjem delu ugovora, ki so ga podnaslovili *Nezmožnost doseči tisto, kar dekret narekuje glede na določila kanonskega prava* (angl. *Canonical Impossibility of Accomplishing What the Decree Orders*), so podpisniki ugovora ugotovili, da bi bil škofov dekret merodajen, če bi se slovensko-ameriška Župnija sv. Jožefa dejansko nahajala znotraj meja združenih Župnij St. Margaret in St. Bernarda. Vendar pa je iz pregleda geografskih danosti območja razvidno, da ležita ti dve teritorialni župniji tako, da Župnija sv. Jožefa ne leži znotraj meja novo oblikovane teritorialne župnije. Po pravilu naj bi namreč vse (tako župnijske kot tudi podružnične) cerkve bile znotraj meja novo nastale teritorialne župnije. Ker Župnija sv. Jožefa ne leži znotraj teh meja, se tudi preostali dve župniji ne bi mogli združiti z njo. V dokaz te ugotovitve so podpisniki ugovora prefektu predložili dokaz št. 7. Podpisniki ugovora tudi ugotavljajo, da župnijska cerkev St. Anthonyja, ki je italijanska etnična župnija in ena od štirih župnij, ki naj bi se združile v novo župnijo, prav tako ne spada znotraj teritorialnih meja novo nastale župnije. Glede na podatke Popisa skupnosti (ang. *Community Survey*) iz let 2014–2018 je v jolietški škofiji živel 194.957 prebivalcev italijanskega porekla (Statimetric 2022). Poleg tega so podpisniki ugovora ugotovili, da je škof Hicks z dekretom spremenil hrvaško etnično Župnijo St. Mary Nativity v teritorialno župnijo ter da ji je dodelil obveznosti do Župnije

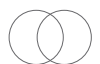
7 Cesta, ki teče skozi zgodovinske in naravne znamenitosti ZDA.



Holy Cross, ki je bila nekoč poljska etnična župnija.⁸ Kot zadnje so v tem delu ugotovili še, da nobena izmed omenjenih župnij (St. Mary Nativity in Holy Cross) ni bila znotraj meja predlagane novo ustanovljene župnije, kar je razvidno iz dokaza št. 18 (OAMV 3, *Ugovor* 2024).

Podpisniki ugovora so v zaključku (angl. *Conclusion*) ugovora zapisali, da Župnija sv. Jožefa služi kot »svetel zgled katoliške vere v središču mesta Joliet«. Slovenski katoliki so tu zgradili veliko župnijsko cerkev ter druge strukture. Pri tem so poudarili, da Župnija sv. Jožefa ostaja finančno solventna in da poseduje zgradbe cerkve, župnišča, parka, pa tudi nekdanjo šolo, ki jo zdaj uporablja kot muzej in zbirališče tudi drugih mestnih organizacij. Ugotovili so, da slovensko-ameriška skupnost jolietske škofije ni izginila. Kot dokaz so mdr. navedli število katolikov slovenskega porekla, ki so podpisali ugovor. Ugotovili so še, da teritorij slovensko-ameriške (etnične) personalne Župnije sv. Jožefa ni majhen, saj pokriva celotno jolietško škofijo; v okviru škofije namreč ni nobene druge slovensko-ameriške (etnične) personalne župnije. Podpisniki so izrazili upanje, da poskusu ukinitve Župnije sv. Jožefa ne bo sledila prodaja oz. premestitev njene lastnine. Poudarili so, da Župnija sv. Jožefa nima nobenega dolga, da je dobro obiskana, da ima v lasti dobro ohranjene zgradbe in da so mnoga popravila opravili tudi po letu 2021. V zaključku so podpisniki ponovili že omenjeno dejstvo položaja druge cerkve v neki župniji po kanonskem pravu. Zapisali so še, da so uradniki jolietske škofije ugotovili, da cerkev sv. Jožefa ne more postati župnijska cerkev novo nastale teritorialne župnije, saj je bila župnijska cerkev personalne (etnične) župnije; da je na splošno mnogo primerov, ko so cerkve personalne (etnične) župnije služile kot župnijske cerkve teritorialnim župnijam; ter da je jolietška škofija cerkev St. Mary Nativity preobrazila iz hrvaške personalne (etnične) župnije v teritorialno župnijo in da zdaj služi kot župnijska cerkev te teritorialne župnije, kar so dokazovali z dokazom št. 19. Nenazadnje pa cerkev sv. Jožefa v Jolietu, tako kot mnoge druge cerkve, ki so jih zgradili slovenski verniki v ZDA, po svoji velikosti in umetniški vrednosti presega mnoge cerkve drugih teritorialnih župnij, kar je bil tudi eden izmed argumentov podpisnikov ugovora. Naj omenimo tudi primere slovenskih etničnih župnij,

8 Popis skupnosti (angl. *Community Survey*) je v letih 2014–2018 ugotovil 10.618 hrvaških in 203.117 poljskih katoličanov na območju jolietške škofije (Statimetric 2022).



v katerih cerkve zahajajo verniki od daleč: v cerkev St. Mary in v cerkev St. Vitus v Clevelandu zahajajo k slovenski maši mnogi verniki slovenskega porekla iz clevelandskih predmestij, oddaljenih več kot 30 kilometrov; v newyorško cerkev sv. Cirila pa so zahajali tudi verniki iz Connecticuta in New Jerseyja. V odziv na poslani ugovor je škof Hicks 21. junija 2024 na Dikasterij za duhovnike poslal svoje odloke *in votum*⁹ v zvezi s prestrukturiranjem škofije, vendar pa je bil – kot bomo videli v nadaljevanju – zavržen (OAMV 4, *Hicksovo pismo Dikasteriju* 2024).

5 Ponovno rojstvo župnije sv. Jožefa

Dikasterij za duhovnike je 20. avgusta 2024 poslal v odgovor na ugovor župljanov sv. Jožefa odlok, s katerim je ugodil njihovi prošnji. V luči pomembnosti tega odloka ga v nadaljevanju podrobneje razdelamo.

V dokumentu Dikasterij najprej na splošno predstavi pogoje za nastanek in ukinjanje župnije, posebno pozornost pa nameni pogojem za nastanek teritorialne župnije na podlagi personalnih (etničnih) župnij, kakršno si je zamislil škof Hicks. Za to bi morali biti na splošno izpolnjeni določeni pogoji, ki jih je potrdil Dikasterij Svetega sedeža in ki izhajajo iz navodil dokumenta *La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa (Pastoralno spreobrnjenje župnijske skupnosti v službi evangelizacijskega poslanstva Cerkev)*. Ta navaja:

Ukinjanje župnij na podlagi »izumrtja« je upravičeno zaradi vzrokov, ki so neposredno povezani z določeno župnijo [...] Kot pogoj za upravičenost tovrstne preureditve morajo biti upoštevani vzroki, ki so neposredno in organsko povezani z zainteresirano župnijsko skupnostjo, ne pa na podlagi splošnih premislekov ali teorij, ki temeljijo izključno na (splošnem) načelu. (*The Pastoral Conversion* 2020; več o tem Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2013)

9 Avtoritativno mnenje škofa o določeni zadevi.



Pri tem je treba poudariti, da čeprav je krajevni škof obvezan preučiti situacijo določene lokalne župnije *ad rem*,¹⁰ da bi lahko prišel do pravične rešitve, mu zakonodaja dovoljuje, da pri tem upošteva situacijo celotne škofije. Vsak župljan ima pravico do pastoralne oskrbe v župniji na splošno, in ne v točno določeni župniji. Krajevni škof lahko (ob odločanju o prestrukturiranju škofije) upošteva situacijo v celotni škofiji, kar pomeni, da čeprav je določena župnijska skupnost v dobrem duhovnem in finančnem stanju, je ta župnija lahko priključena (združena) drugi župniji (OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis* 2024).

Da bi bolje razumeli pogoje, ki jih mora določena župnija izpolnjevati, je župnijo treba ustrezno cerkvenopravno razumeti. Kot je zapisano v kanonu 515 – § 3 *Zakonika cerkvenega prava*: »Zakonito ustanovljena župnija je po samem [cerkvenem] pravu pravna oseba.« (ZCP 1999, 239)¹¹ Župnija je torej pravna oseba, in čeprav je trajno ustanovljena, se lahko ukine, kakor to določa kanon 120 §1:

Pravna oseba je po svoji naravi trajna; preneha pa obstajati, če jo pristojna oblast zakonito odpravi ali če že sto let ne deluje; pravna oseba zasebnega prava pa preneha tudi, če se sama skupnost po določbi statuta razpusti ali če ustanova sama po presoji pristojne oblasti po določbi statuta preneha obstajati. (ZCP 1999, 81; OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis* 2024)¹²

Krajevni škof lahko z enkratno odločbo (dekretom) ukine župnijo ali jo združi z neko že obstoječo župnijo: »Župnije ustanoviti, ukiniti ali preurediti more samo krajevni škof, ki naj župnije ustanavlja, ukinja ali v večjem obsegu preureja le, ko se je prej posvetoval z duhovniškim svetom.«¹³ (ZCP 1999, 239; OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis* 2024) Razlog za ukinitve župnije mora biti upravičen in bi moral po odločitvi krajevnega

10 Na način, ki je relevanten dogodku ali diskusiji dotičnega časa.

11 »Paroecia legitime erecta personalitate iuridica ipso iure gaudet.«

12 »Persona iuridica natura sua perpetua est; extinguitur tamen si a competenti auctoritate legitime supprimatur aut per centum annorum spatium agere desierit; persona iuridica privata insuper extinguitur, si ipsa consociatio ad normam statutorum dissolvatur, aut si, de iudicio auctoritatis competentis, ipsa fundatio ad normam statutorum esse desierit.«

13 »Paroecias erigere, suppressere aut eas innovare unius est Episcopi dioeciesani, qui paroecias ne erigat aut suppressat, neve eas notabiliter innovet, nisi audito consilio presbyterali.« (ZCP, kan. 515 – § 2)



škofa služiti v duhovno dobrobit vernikov (*The Pastoral Conversion 2020*; OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis 2024*). Na duhovno dobrobit vernikov oz. župljanov v določeni župniji močno vplivajo naslednji dejavniki: pomanjkanje duhovnikov, manjše sodelovanje v župniji (obisk sv. maš) in finančne težave. Kadar v župniji pride do tovrstnih dejavnikov, je to upravičen razlog za ukinitvev oz. združitvev župnije z drugimi (OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis 2024*). Omeniti je treba, da ti dejavniki ne vplivajo le na določeno župnijo, temveč tudi na druge župnije v okolici ali na celotno škofijo, kar mora krajevni škof upoštevati pri prestrukturiranju župnij. Poleg tega bi moral krajevni škof upoštevati tudi naslednjo določbo:

Ukinitvev ali združevanje naj bi bila zadnja izbira pri soočanju z različnimi težavami, ki prizadenejo življenje v župniji, potem ko so bile druge rešitve vsaj predhodno že preučene in izločene. (*The Pastoral Conversion 2020*; OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis 2024*)

Cerkvenopravno obstajajo štiri oblike prestrukturiranja župnije: (1) *ukinitvev*, kjer se ena ali dve župniji združita, da bi nastala nova pravna oseba; (2) *ukinitvev*, kjer ena župnija absorbira drugo župnijo, da tako ostane samo ena; (3) *delitev*, kjer se ena župnija deli, da lahko nastane ena ali več župnij; ter (4) *dejanska ukinitvev*, ko se pravna oseba župnije popolnoma ukine (ZCP 1999, 81–82). V dekretu je Dikasterij v zvezi s tem zapisal naslednje:

Splošno pravilo je, da se teritorialne župnije združujejo ali delijo. Včasih so personalne župnije resnično ukinjene, vendar pa so običajno združene ali deljene, bodisi v povezavi z drugo personalno župnijo ali celo s teritorialno župnijo. (*The Pastoral Conversion 2020*; OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis 2024*)

Po mnenju Dikasterija je škof Hicks navedel pet upravičenih avtoritativnih mnenj (pogojev), ki se v njegovem dekretu, ki ga je izdal januarja 2024, nanašajo na štiri župnije (St. Joseph, St. Anthony, St. Bernard in St. Mary Magdalene):

(1) skorajšnje izginjanje skupnosti, za katere so bile personalne župnije ustanovljene; (2) majhna geografska velikost vsake

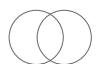


od omenjenih župnij; (3) zgodovinsko upadanje ter majhno število župljanov, ki obiskujejo nedeljsko mašo; (4) staranje prebivalstva in (5) upadanje prihodkov župnije. (OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis* 2024)

Dikasterij za duhovnike Svetega sedeža je skrbno preučil vsa podana avtoritativna mnenja jolietškega škofa Hicksa o upravičenosti (ukinjaja in združevanja določenih župnij) in ugotovil, da nobeno izmed njih ni bilo dovolj utemeljeno. Prvo mnenje škofa Hicksa ni zdržalo, saj ta ni podal dovolj informacij, da bi upravičil domnevo, da slovensko-ameriška skupnost v škofiji Joliet res izginja. Slovenska Župnija sv. Jožefa, ki je bila ustanovljena leta 1891, je imela leta 2022 884 registriranih župljanov. Istega leta je bilo v župniji 14 krstov, šest prvih obhajil, podeljenih 32 zakramentov svete birme, sklenjenih 15 porok in opravljenih 29 pogrebob. Med 1. julijem 2023 in 13. februarjem 2024 je bilo devet krstov ter sklenjenih šest porok (OAMV 3, *Ugovor* 2024; OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis* 2024).

Drugo mnenje, ki se je nanašalo na geografsko majhnost vsake od omenjenih župnij, ni zdržalo, saj obe teritorialni župniji, ki sta bili vključeni v proces združevanja, geografsko obsegata polovico mesta Joliet (OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis* 2024). Poleg tega naj bi bile teritorialne meje novo ustanovljene župnije, v katero naj bi se Župnija sv. Jožefa združila, del čedalje večjega industrijskega območja. Veliko težavo pri tem predstavlja vzhodna stran meje potencialne župnije (od Cherry Hill do ceste Gougar ter nato do glavne ceste Lincoln oz. Route 30), kjer nastaja industrijsko območje s skladišči. Vse večje transportne poti (angl. *truck routes*) so namenjene prevažanju tovora s tovornjaki; to ne velja le za južni del teritorija potencialne župnije, temveč tudi za njen severni del, kjer poteka cesta Bridge in kjer se nahaja Župnija St. Mary Magdalene (OAMV 3, *Ugovor* 2024). Pri tem ne smemo pozabiti na duhovno dobrobit župljanov, še posebej glede prejema zakramentov. Kot smo že omenili, obstaja namreč razlika med župnijsko cerkvijo in t. i. »drugo« oz. podružnično cerkvijo župnije, ki je v dekretu škofa Hicksa imenovana »worship site« in kar naj bi cerkev sv. Jožefa postala (OAMV 3, *Ugovor* 2024).

Tretje mnenje, ki se je nanašalo na zgodovinsko upadanje ter majhno število župljanov, ki obiskujejo nedeljsko mašo, prav tako ni zdržalo. Škof Hicks



je v dekretu navedel, da je v fiskalnem letu 2022 le 25 % župljanov obiskovalo sveto mašo. Odstotek naj bi se nanašal na kapaciteto sedežev v cerkvi; skupna kapaciteta sedežev je 538, nedeljskih maš pa se je udeleževalo 411 župljanov. Podpisniki ugovora zoper ukinitve Župnije sv. Jožefa niso vedeli, ali ta številka velja za obdobje od leta 2014 do oktobra 2022, saj je bilo prvo poročilo o štetju obiskovalcev svetih maš uradno predstavljeno jolietški škofiji za to obdobje, drugo poročilo pa javno ni bilo objavljeno. Kot smo že omenili, je leta 2020 prišlo do pandemije COVID-19, ki ni imela vpliva na obisk nedeljskih maš samo v Župniji sv. Jožefa v Jolietu, temveč v župnijah po vsem svetu (OAMV 3, *Ugovor 2024*).

Četrto mnenje o staranju prebivalstva Župnije sv. Jožefa prav tako ni zdržalo, saj krajevni škof ni podal nobene informacije, ki bi podprla njegovo mnenje. Dikasterij za duhovnike je ugotovil, da tudi če bi bile podane informacije o staranju prebivalstva, to ne bi bil upravičen razlog za ukinitve župnije.

Peto mnenje se je nanašalo na upadanje prihodkov Župnije sv. Jožefa. Župnija je imela v letu 2022/2023 995.579,00 dolarjev dohodkov in 1.090.429 dolarjev izdatkov, 13. februarja 2024 pa je imela na računu 1.247.661,00 dolarjev. Župnija sv. Jožefa ima v načrtu (do leta 2031) dokončati obnovitvena dela, za katera bo v prihodnjih sedmih letih zbrala dodatna finančna sredstva (OAMV 3, *Ugovor 2024*; OAMV 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis 2024*).

Dikasterij je ugodil župljanom Sv. Jožefa in v vseh točkah zavrnil Hicksov odlok. To je pomenilo tako cerkvenopravno kot moralno zmago župljanov Sv. Jožefa.

Sklep

Odločitev Dikasterija predstavlja pomembno zmago za Župnijo sv. Jožefa in za slovensko-ameriško skupnost v Jolietu. Ta primer potrjuje, da se etnične župnije kljub izzivom sodobnega časa še vedno aktivno borijo za svoj obstoj ter za ohranjanje svoje verske, kulturne in jezikovne identitete. Usoda Župnije sv. Jožefa lahko služi kot navdih tudi drugim skupnostim, ki se znajdejo v podobnem položaju, saj jasno kaže, da je z enotnim



nastopom in argumentiranim zagovorom mogoče doseči priznanje pomena župnije ter zagotoviti njeno nadaljnje delovanje.

Čeprav so bile številne župnije – pogosto tudi etnične – v Združenih državah Amerike v zadnjih desetletjih ukinjene ali združene, primer Sv. Jožefa dokazuje, da kanonsko utemeljene in pastoralno žive skupnosti lahko obstanejo. Prav zaradi jasnega izpolnjevanja pogojev, ki jih določa kanonsko pravo, in zaradi vztrajne zavzetosti vernikov ima ta župnija trdno osnovo za svojo prihodnost.

Kratice

AD	Ameriška domovina
AS	Amerikanski Slovenec
AŽSJ	Arhiv Župnije sv. Jožefa
OAMV	Osebni arhiv Michaela Vidmarja
ZCP	Zakonik cerkvenega prava



Reference

Arhivski viri

Arhiv župnije Sv. Jožefa 1, župnijske knjige ŽSJ 1891–2022, Arhiv župnije Sv. Jožefa (Joliet, Illinois, ZDA), arhivska enota 2, *Book of Baptisms* (1891–2022), *Book of First Communion*s (1919–2021), *Book of Confirmations* (1957–2021), *Book of Marriages* (1891–2021) in *Book of Funerals* (1891–2022).

Arhiv župnije Sv. Jožefa 2, »Remonstratio«, Arhiv župnije Sv. Jožefa (Joliet, Illinois, ZDA), *Ugovor (remonstratio) skupine župljanov na dekret škofa Hicksa z dne 31. januarja 2024*.

Arhiv župnije Sv. Jožefa 3, *Pismo župana Jolieta prefektu You Heung-siku 2024* (Joliet, Illinois, ZDA), arhivska enota 3, *Pismo župana Jolieta prefektu Dikasterija za duhovnike kardinalu Lazarusu You Heung-siku z dne 21. februarja 2024*.

Osebnih arhiv Michaela Vidmarja 1, *Dekret škofa Hicksa 2024*, Osebnih arhiv Michaela Vidmarja, *Dekret škofa Ronalda Hicksa z dne 25. januarja 2024* [angl. *Concerning the Restructuring of the Sixteen (16) Parishes and Four (4) Schools in the Joliet Deanery*].

Osebnih arhiv Michaela Vidmarja 2, *Hicksovo pismo Vidmarju, Morrison in Hansonu 2024*, *Pismo jolietkega škofa Ronalda Hicksa Michaelu Vidmarju, Lauren Morisson in Michaelu W. Hansonu z dne 9. februarja 2024*.

Osebnih arhiv Michaela Vidmarja 3, *Ugovor 2024*, *Pismo ugovora Michaela Vidmarja prefektu Dikasterija za duhovnike kardinalu You Heung-Siku z dne 21. februarja 2024*.

Osebnih arhiv Michaela Vidmarja 3.1, *Priloga k peticiji 2024*, *Priloga k peticiji župljanov Sv. Jožefa prefektu Dikasterija za duhovnike kardinalu You Heung-Siku z dne 21. februarja 2024* [angl. *Petition for Hierarchical Recourse Against the Decree Eliminating St. Joseph Parish, Joliet*].

Osebnih arhiv Michaela Vidmarja 4, *Hicksovo pismo Dikasteriju 2024*, *Pismo škofa Ronalda Hicksa Dikasteriju za duhovnike v Vatikan z dne 21. junija 2024*.

Osebnih arhiv Michaela Vidmarja 5, *Dekret Dicasterium pro Clericis 2024*, *Dekret Dicasterium pro Clericis z dne 20. avgusta 2024* [angl. *Decree Dicasterium pro Clericis*].

Časopisni viri

Ameriška domovina. 25. 6. 1945. Nova Liga slovenskih katoliških Amerikancev ustanovljena. 48/146: 1.

---. 6. 6. 1948. Škof Gregorij Rožman v Ameriki. 50/131: 1.

---. 30. 7. 1948. Newburške novice. 50/149: 2.

---. 7. 1. 1993. Recent Deaths, Monsignor Matthias J. Butala. 95/1: 4.

Amerikanski Slovenec. 13. 10. 1905. Nova slovenska cerkev sv. Jožefa v Jolietu, Ill., ki se blagoslovi v nedeljo, dne 15. t. m. 14/44: 1.

---. 27. 10. 1905. Iz slovenskih naselbin. 14/46: 2.

---. 24. 6. 1926. Sijajen sprejem knezoškofa dr. Jegliča v Jolietu. 35/122: 2.

---. 26. 11. 1935. Nadškof (sic) v Jolietu. 44/229: 1.

---. 14. 3. 1951. Vesti iz naselbin, Joliet, Ill. 60/12: 1.

St. Joseph Bulletin. 7. 7. 2024. In And Around Our Parish.



Druge reference

- Allen, James Paul, in Eugene James Turner.** 1988. *We the People: An Atlas of America's Ethnic Diversity*. New York: Macmillan.
- Bruc, Lillian** [s. a.]. The Artist-Biography. Lillian Bruc & Lucija Dragovan. [Http://www.lillianandlucija.com/biography.html](http://www.lillianandlucija.com/biography.html) (pridobljeno 27. 8. 2024).
- Celebrating 125 years of Faith & Community 1891–2016.** 2016. Joliet (Illinois): Parish of St. Joseph.
- Friš, Darko.** 2013. Franc Šušteršič: duhovnik, organizator, narodni delavec, časnikar in publicist (1891–1910). *Studia Historica Slovenica* 13/2–3: 639–672.
- Griesser Pečar, Tamara.** 2023. Pregarjanje duhovščine v priključenem delu Primorske in con B Svobodnega tržaškega ozemlja. *Dileme: razprave o uprašanjih sodobne slovenske zgodovine* 7/1: 123–164.
- Hazemali, David, in Mateja Matjašič Friš.** 2018. »Naši simpatizerji Avstrije so bili utišani kot z nabojem«. Položaj slovenske skupnosti v Združenih državah Amerike v času prve svetovne vojne. *Acta Histriae*, 26/3: 899–922.
- Herle, Dominik, in Matjaž Klemenčič.** 2022. Umeščanje Katoliške cerkve v ameriško družbo od ustanovitve apostolske prefekture Baltimore leta 1784 do prve svetovne vojne. *Edinost in dialog* 77/2: 183–211.
- History of St. Joseph Parish, Joliet, Illinois 1941–1951: 60th anniversary.** 1951. Joliet, IL: St. Joseph Parish.
- History of St. Joseph's parish, Joliet, Illinois. Zlati jubilej (1891–1941): 50th anniversary.** 1941. Joliet, IL: Parish of St. Joseph.
- Klemenčič, Matjaž.** 1999. *Jurij Trunk med Koroško in Združenimi državami Amerike ter zgodovina slovenskih naselbin v Leadvillu, Kolorado, in San Franciscu, Kalifornija*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Klemenčič, Matjaž, David Hazemali in Matevž Hrženjak.** 2019. Slovenska župnija presvetega Srca Jezusovega v Barbertonu, Ohio, skozi zgodovino. *Bogoslovni vestnik* 79/2: 505–520.
- Ljudsko štetje 1910** [s. a.]. FamilySearch.org. <https://www.familysearch.org/> (pridobljeno 15. 10. 2024).
- Roman Replies and CLSA Advisory Opinions.** 2013. Washington D.C.: Canon Law Society of America
- Spomenica 1901: Spomenica desetletnice slovenske župnije sv. Jožefa v Jolietu, Illinois.** 1901. Joliet (Illinois): Župnijsko predstojništvo.
- Spominska knjiga 1916: Spominska knjiga ob srebrnem jubileju 1891–1916 cerkve sv. Jožefa, Joliet, Illinois, U.S.A.** 1916. Joliet, IL: Župnija sv. Jožefa.
- Statimetric.** 2022. Community Survey 2014–2018: Counties by Percentage of Population: Slovene. <https://www.statimetric.com/us-ethnicity/Slovene> (pridobljeno 13. 1. 2024).
- Kongregacija za duhovnike.** 2020. The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelising mission of the Church. Instruction. Vatican, 20. 7. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2020/07/20/200720a.html> (pridobljeno 24. 8. 2024).
- Trontelj, Nik.** 2024. Komunistični sodni proces proti dr. Janezu Veiderju. *Res novae: revija za celovito znanost* 9/1: 140–160.
- Wolf, Marianne.** 2006. *Joliet (IL), Images of America*. Charleston, SC: Arcadia Publishing Incorporated.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1999. Ljubljana: Družina.





JOŽE
RAJHMAN

TRUBARJEVA
ENA DOLGA
PREDGOVOR



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 13. 12. 2024; Sprejeto Accepted: 30. 1. 2025
UDK UDC: 26-53:78
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Debevec
© 2025 Debevec CC BY 4.0

Leon Debevec

Musical Proportions in a Jewish Portable Sanctuary

Glasbene proporcije v judovskem prenosnem svetišču

Abstract: An architectural reading of biblical texts about the Jewish portable sanctuary, especially the metrical properties of its components, shows the presence of relationships that belong to the family of musical proportions. This paper discusses the question of whether the understood proportions are merely concealed in the dimensional characteristics of the elements of this composite architecture, or whether they are in fact part of its deep structure. The discussion shows that the musical proportions are not just some sort of by-product or curiosity of the defined measurements of the most important parts of the Jewish portable sanctuary, but rather they regulate almost all of its essential design features in a mutual balance.

Keywords: tabernacle, architecture, compositional analysis, musical proportions

Izvleček: *Arhitekturno branje bibličnih besedil o judovskem prenosnem svetišču, zlasti merskih lastnosti njegovih sestavin, pokaže navzočnost razmerij, ki spadajo v družino glasbenih proporcij. Problem te razprave je vprašanje, ali so razbrane proporcije zgolj skrite v dimenzijskih značilnostih elementov te sestavljive arhitekture ali pa so v resnici del njene globinske strukture. Razprava pokaže, da glasbene proporcije niso zgolj nekakšen stranski produkt oziroma kuriozitet merskih opredelitev najpomembnejših delov judovskega prenosnega svetišča, temveč da v medsebojni uravnoteženosti uravnavajo domala vse njegove bistvene oblikovne značilnosti.*

Ključne besede: *sveti šotor, arhitektura, kompozicijska analiza, glasbene proporcije*

There is divine power in numbers ordered by the same ratio.

Daniele Matteo Alvise Barbaro (1514–1570)

Introduction

The study of spatial images in the Pentateuch¹ centres on descriptions of the tabernacle, the place of the ritual meeting of Yahweh with the people of Israel during their forty-year sojourn in the desert. The volume of texts relating to the tabernacle (Exodus 25,1–27,19; 30,1–7, 17–19; 36,8–38,20), rich in detailed descriptions of its parts, with engineering terminology and the concentration of dimensional data, gives the impression even at first reading that this is not just a picturesque description, the purpose of which would only be to strengthen the effect of the reality of the drama of the journey of the Israelites from slavery to the Promised Land, but has a complexity that significantly exceeds the narrative layer of the Exodus. Through an architectural »reading« of these texts, the image of the sanctuary as an architectural work rises before our eyes, once with final certainty, at other times shrouded by a veil of vagueness. For centuries, the allure of the undefined has fuelled the passion of various scholars of biblical texts in their desire to clarify the image of this architectural enigma. The present discussion considers it from an architectural perspective. The rationale of this is justified on the one hand by the already presented nature of the descriptions of the sanctuary and, on the other, by its divine »origin«, since the tabernacle was made according to the instructions of Yahweh himself (Exodus 25:8–9),² which gives it the status of a perfect architectural masterpiece. One of the most important elements of architectural art is its deep structure. It can be understood within the compositional framework because of which the architectural work awakens aesthetic pleasure in the viewer. Investigation of the deep structure of the Jewish portable sanctuary to date has revealed the presence of proportions.³ They have been identified in the dimensions of its important elements, such as the ark of the covenant, the altar of incense, the table of shewbread, the altar of burnt offerings, the panels of the sanctuary wall, the carpet of the

1 The research entitled *Genealogy of space in biblical texts* is taking place within the framework of the research program of the Faculty of Architecture of the University of Ljubljana *Sustainable design of a quality living environment* (Source of financing no. P5-0068).

2 »And let them make me a sanctuary; that I may dwell among them. According to all that I shew thee, *after* the pattern of the tabernacle, and the pattern of all the instruments thereof, even so shall ye make *it*.«

3 More on this in Debevec 2023, 383–403.



covering and carpet of the roof covering. The set of established proportions is not random, since they form a complete set of musical proportions.

As a result of the described findings, the central question remains as to what extent and in what way the revealed richness of proportions determines the architectural image of the Jewish portable sanctuary. In searching for an answer to the question posed, the descriptive method and the method of compositional analysis were used as specific tools of architectural analysis. In the current investigation of the discussed problem, an architectural scheme of the Jewish sanctuary complex has already been drawn up for the purposes of compositional analysis, without which any compositional test remains pure speculation.

To understand the procedures and findings presented in the discussion, the distinction between measure, module, ratio and proportion is important. Measure is a description of the size characteristics of a certain whole or individual part of it, expressed in numbers. As a selected measure, the module is the size unit of the composition. It is therefore »the axiomatic basis of a certain system of formal and conceptual relations« (Muhovič 2015, 515). Ratio is a relation expressed by measures (numbers) or modules. We can talk about proportion when we are dealing with the repetition of a ratio in a certain composition (Kurent 2002, 7).

Starting points of compositional analysis

The basis of any architectural reading of the compositional characteristics of the selected architecture is the plan or scheme of its architectural characteristics. As a result of the study of biblical records about the tabernacle in the discussion *The Deep Structure of the Jewish Portable Sanctuary*, the starting points based on the architectural scheme of the sanctuary complex were presented. The architectural scheme was created with a digital drawing tool, which prevents the possibility of geometric inaccuracy and the associated dubiousness of the results of compositional analysis. The architectural scheme shows the set of parts of the sanctuary complex that will be the subject of further compositional analysis. According to architectural logic, the hierarchical set is formed by the following parts: the fanum of the sanctuary, the fence of the fanum, the floor plan of the sacred tent,



its longitudinal and transverse facades, the covering of the sacred tent and the roof covering. In the case of the fanum fence, the demonstration of the presence of proportions will be limited to its transverse part, since the established proportions also correspond in the same way and with the same module to the format and structure of its longitudinal part.

In the proportional analysis of the listed parts of the Jewish portable sanctuary, a whole set of musical proportions was used, which succeeded each other in the following order: 1:1 square – unison, 8:9, hemidiagon – major second, 5:6 quadriagon – minor third, 4:5 biauron – major third, 3:4 penton – perfect fourth, 2:3 hemiolion – perfect fifth, 3:5 auron, 4:7 sixton – minor seventh and 1:2 double square – octave (Wilkinson 1989, 69). A geometric method was used to determine the presence of a particular proportion in the specific part of the sanctuary in question. The essence of this is the use of similar rectangles.⁴ The simplest geometric way of determining the relationship between two sides of a rectangle is the diagonal, which allows a proportional grid to be drawn. This shows two things: the degree to which it corresponds to the format and inner structure of the part being analysed and, based on the field of such a proportional grid, it is also possible to determine the size of the module according to which the grid is calibrated. An essential condition for the credibility of the results of the geometric method is the accuracy of the drawing. This is no longer a problem with the use of digital drawing tools, which were also used in our analyses.

The complexity of the tent of the tabernacle's composition

The result of the compositional analysis of the individual parts of the Jewish portable sanctuary, based on the described starting points, is surprisingly extensive material that fulfils the pre-set minimum condition that the proportional grid of the selected proportion fits at least with the outer edge of the considered work, whereby the module of such a proportional network is expressed by integer multiples of the units of the Old

4 More on this in Scholfield 1958, 102-105.



Testament measurement system.⁵ The stated condition is fulfilled by 102 analyses. According to the proportions presented, they are distributed in the following shares: 1:1 six, 8:9 five, 5:6 eleven, 4:5 twelve, 3:4 nineteen, 2:3 nineteen, 3:5 thirteen, 4:7 one and 1:2 sixteen. The final selection of compositional analyses is the result of the introduction of an additional condition. According to this, in addition to matching the format of the work in question, the proportional grid must also be harmonized to some extent with its internal structure. The vagueness of such a condition is a consequence of the contradiction involved in the search for the largest possible module. On the one hand, this increases the persuasiveness of the presence of a certain proportion in the part of architecture that is the subject of analysis but, on the other hand, due to its size, it necessarily only partially or only exceptionally fits with its finer internal structure. The described paradox is beautifully shown in the proportional analysis of the fanum – the courtyard that surrounds the holy tabernacle in a ratio of 1:2.⁶ The latter covers the fanum surface next to the 100S module with only one field (Figure 01). A proportional mesh of the same proportion, structured with a ten-times smaller module, 10S, corresponds with all the pillars of the longitudinal part of the fanum enclosure and with every other pillar of its transverse part (Figure 02).

The material sifted with the added condition shows fifty-three analyses that are worthy of a more detailed presentation. According to the discussed parts of the portable sanctuary, they are arranged in the following shares: the fanum of the sanctuary 7, the fence of the fanum 8, the floor plan of the sacred tent 9, the longitudinal facade of the sacred tent 7, its transverse facade 8, the covering of the sacred tent 7 and the roof cover of the sacred tent 7. Among the modules, 2S is the most common. It appears in 17 analyses. The others follow in noticeably smaller proportions: 1S seven times, 3S and 10S four times, 2P three times, then 6S, 5S, 4S, 20P, 10F and 6F twice and 100S, 50P, 5P, 4P and 1P once.

5 The Old Testament system of measures of length consists of the following units and their interrelationships. The basic unit is the cubit (*C*). It consists of two spans (*S*). Each span is divided into three palms (*P*) and each palm is further divided into four fingers (*F*) (Powell 1992, 899–908).

6 Double square.



The presence of the auron in the Jewish portable sanctuary

The available scope of the discussion precludes a more detailed presentation of all the proportional analyses. Further presentation will therefore be limited to only one of the proportions. The chosen ratio is the auron, 3:5. There are at least three reasons for its representativeness, although it does not stand out from the others in terms of persuasiveness: in biblical texts it is written in relation to the most excellent element of the Jewish portable sanctuary – the »ark of the covenant« (Exodus 25:10, 17),⁷ proportional analyses confirmed its presence in all the considered parts of the portable sanctuary, and the proportion itself is also an expression of the golden section, the auron, with small whole numbers.

In terms of size, the largest part of the portable sanctuary is the fanum. The 3:5 ratio is present in the fanum with the $20P$ module. A proportional grid calibrated according to it and with cell orientation: longitudinal 3, transverse 5, covers the surface of the fanum with ten cells in the longitudinal direction and three in the transverse direction. The transverse division of such a network corresponds with every other pole of the longitudinal part of the fanum fence (Figure 03).⁸

In the fanum enclosure, the auron is revealed with a ten times smaller module.⁹ A proportional grid calibrated according to it, whose cells are oriented: horizontally 3, vertically 5, divides the surface of the enclosure

7 »And they shall make an arc of shittim wood: two cubits and a half shall be the length thereof, and a cubit and a half the breadth thereof, and a cubit and a half the height thereof! [...] And thou shalt make a mercy seat of pure gold: two cubits and a half shall be the length thereof, and a cubit and a half the breadth thereof!«

8 We place the diagonal $d1$ of the considered proportion in the corner of the fanum $O1$. The diagonal intersects the opposite longitudinal edge of the fanum at point $O2$. The horizontal $H1$ placed here determines point $O3$ on the opposite edge of the fanum and with it also the position of the next diagonal $d2$, its intersection with the edge of the fanum $O4$ and the horizontal $H2$ drawn through it. The latter defines point $O5$ on the longitudinal edge of the fanum. We place a new diagonal $d3$ on it, with which we determine point $O6$ on the opposite edge, and with it also the position of the horizontal $H3$. Its intersection with the opposite edge at point $O7$ determines the position of the last diagonal $d4$. It intersects the transverse edge of the fanum at point $O8$, through which we draw the vertical $V1$. Diagonals $d1$, $d2$ and $d3$ determine the intersections $P1$, $P2$ and $P3$, through which we draw horizontals $H4$, $H5$ and $H6$. We continue the analysis by placing the diagonal $d1'$ at the corner $O1'$ which is diagonally opposite the starting point. The diagonal intersects the horizontal $H3$ at point $P4$, through which we draw the vertical $V2$. The intersections of this vertical with the other diagonals, $P5$, $P6$ and $P7$, determine the positions of the missing horizontals of the proportional grid.

9 Two palms.



into three parts by height, while its vertical division in the rhythm of five cells corresponds with all the pillars of the fence (Figure 04).¹⁰

The auron proportion covers the floor of the tabernacle with only two cells, oriented longitudinally 5 and transversely 3. The size of the cell is determined by module 6S. The transverse that delimits the cells corresponds to the joint of the tenth panel of the tent frame with the eleventh.¹¹ Note that the outer edge of the extended grid for the half-field in the longitudinal direction corresponds with the lower edge of the obliquely tensioned roof covering (Figure 05).

In the proportional analysis of the longitudinal facade, the auron proportion appears with module 4S. According to it, the calibrated grid with cell orientation: horizontal 3, vertical 5, covers the format of the facade area with a total of five cells. Its vertical division corresponds with the joints of the fourth with the fifth panel, the eighth with the ninth, the twelfth with the thirteenth and the sixteenth with the seventeenth (Figure 06).¹²

A half module¹³ shows the presence of the golden section on the transverse facade of the sanctuary. A grid with cell orientation: horizontal 3, vertical 5, covers the facade surface with three cells in the horizontal direction and two in the vertical direction, while its vertical division corresponds to the

10 We place the proportional diagonal $d1$ in the corner of the transverse fence of the fanum $O1$. The diagonal intersects the upper edge of the considered surface at point $O2$, where we can place the first vertical of the proportional grid $V1$. This defines a new point $O3$ on the opposite edge of the fence. We continue the division along the horizontal edge of the plane in the described manner. The last diagonal $d17$ intersects the vertical edge of the plane at point $O34$. At point $O34$, we draw the horizontal line $H1$. This intersects the drawn diagonals at points $P1, P2, P3, \dots$ and $P16$. Through them we draw new verticals of the proportional grid. We repeat the described way of dividing the area of the fence in question by placing the diagonal $d1'$ at the corner $O1'$, which is diagonally opposite the starting point. Diagonal $d1'$ drawn through this point intersects vertical $V16$ at point $P17$, through which we draw another horizontal $H2$. This determines a new set of intersections with the diagonals ($d1$ to $d17$), and with them also the positions of the missing verticals of the proportional grid.

11 We begin the proportional analysis of the floor plan of sacred tent by placing the proportional diagonal $d1$ in the corner $O1$. The diagonal intersects the longitudinal edge of the sanctuary opposite the corner at point $O2$, through which we draw the horizontal $H1$. Thus, we get a new intersection with the longitudinal side on the opposite side $O3$. We draw a diagonal $d2$ through it. It ends exactly at the starting point diagonally opposite corner $O4$.

12 We place the proportional diagonal $d1$ in the lower left corner of the facade $O1$. The diagonal intersects the upper edge of the facade at point $O2$. Through it we draw the vertical $V1$, which intersects the lower edge of the facade at point $O3$. We repeat the described procedure four more times. The last diagonal $d5$ ends exactly in the upper left corner Oz of the facade.

13 Two spans.



joints of the second panel with the third and the fourth with the fifth (Figure 07).¹⁴

Proportional analysis of the covering shows the presence of the golden section in the format of the set. It is revealed by module $4S$, which has already been encountered in the analysis of the longitudinal facade. The proportional grid designed in this way with cell orientation: horizontal 3, vertical 5, covers the format of the connecting area with seven cells in the horizontal direction and three in the vertical direction. Note that the offsets of the horizontal subdivisions of the grid away from the joints between the carpets are the same size as the overlap between the set of carpets (Figure 08).¹⁵

The six times smaller module¹⁶ shows the auron proportion in the roof covering. The proportional grid designed according to this module with cell orientation: horizontal 5, vertical 3, covers the roof covering format with eighteen cells in the horizontal direction and thirty-two cells in the vertical direction. The horizontal division of this rather dense mesh is captured by the entire internal structure of the roof covering (Figure 09).¹⁷

14 We place the proportional diagonal $d1$ in the lower left corner of the facade $O1$. The diagonal intersects the upper edge of the facade at point $O2$. Through it we draw the vertical $V1$, which intersects the lower edge of the facade at point $O3$. We draw a diagonal $d2$ through it. It intersects the vertical edge of the facade at point $O4$, through which we draw the horizontal line $H1$. It intersects diagonal $d1$ at point $P1$, the position of the last vertical of the proportional grid.

15 We place the diagonal $d1$ of the considered proportion in the corner of the set of carpets $O1$. The diagonal intersects the opposite edge of the set of carpets at point $O2$. We place the vertical $V1$ through it, which defines a new intersection $O3$ opposite this intersection. We place a new diagonal $d2$ at it, which determines the intersection $O4$ on the opposite edge, in which we place the vertical $V2$. In the same way, we place the diagonal $d1'$ in the starting point of the analysis, the diagonally opposite corner of the set of carpets $O1'$. It intersects the vertical $V2$ at point $P1$ and the opposite edge at point $O5$. Through the first we draw the horizontal $H1$, and through the second the vertical $V3$. The horizontal $H1$ intersects both the diagonal $d2$ at point $P2$ and the diagonal $d1$ at point $P3$. We place the new verticals $V4$ and $V5$ in them. The vertical $V3$ intersects the diagonal $d2$ at point $P4$, through which we draw the horizontal $H2$. The latter, with the diagonal $d1$, determines the last intersection of the proportional grid $P5$, through which we draw the vertical $V6$.

16 Two palms.

17 The proportional diagonal $d1$ is drawn through the corner of the roof covering $O1$. The diagonal intersects the opposite edge of the covering at point $O2$. We place the first horizontal $H1$ at the point and determine with it the intersection with the opposite edge $O3$. At the resulting intersection, we place the diagonal $d2$, which intersects the edge of the roof covering at point $O4$. Here we place the vertical $V1$. It intersects the diagonal $d1$ at point $P1$, through which we place the horizontal $H2$. The procedure described so far is repeated, except that we take the corner of the roof covering $O1'$ diagonally opposite the starting corner as the starting point. The diagonal $d1'$ placed in it intersects the vertical $V1$ at point $P2$. The horizontal line $H3$ is drawn through it. This determines the intersection of $P3$ with the diagonal $d2$. The vertical $V2$ drawn through this point intersects the diagonal $d1$ at point $P4$, where the horizontal $H4$ is placed. The same vertical also intersects the diagonal



At least three conclusions can be drawn from the refined set of compositional analyses with the presented criteria:

1. Musical proportions are not just some sort of by-product or curiosity of the defined measurements of the most important parts of the Jewish portable sanctuary, but regulate almost all of its essential design features.
2. The presence of a whole set of musical proportions in the compositional subcutaneous of the Jewish portable sanctuary can be confirmed. The compositional analysis confirmed the convincing presence of proportions of 1:1, 2:3, 3:5 and 1:2 in all the considered parts of the sanctuary. The presence of the proportion 4:7 is confirmed to the smallest extent, since it only appears in the analysis of the set of carpets of the covering of the sacred tent.
3. The degree of presence of musical proportions in the composition of the Jewish portable sanctuary is balanced, to the extent that none of the proportions stand out among the others due to their presence to such

d1' at point *P5*. It determines the horizontal position of *H5*. The construction of the proportional grid is continued by placing a new diagonal *d2'* in the intersection point *O3'* determined by the horizontal *H2* and the edge of the covering. The diagonal defines two new intersections: *P6* with the vertical *V2* and *O4'* with the edge of the roof covering. The intersection *P6*, through which the horizontal *H6* is drawn, intersects the diagonal *d1* at point *P7*. We place a new vertical *V3* in it. The vertical *V1'* placed at the intersection point *O4'* also determines two intersections: *P8* with diagonal *d1* and *P9* with diagonal *d2*. Horizontal *H7* in the first and horizontal *H8* in the second. We continue with the proportional analysis with the placement of the mirrored diagonal *d1 - d1zr* in the starting opposite corner of the cover *O5*. It defines as many as four new intersections. The first *P10* with diagonal *d2'*, the second *P11* with diagonal *d1*, the third *P12* with vertical *V3* and the fourth *P13* with diagonal *d1'*. The horizontal *H9* placed through the intersection point *P10* intersects the diagonal *d1* at point *P14* and thus allows the vertical *V4* to be drawn through it. The horizontal *H10* placed through point *P11* intersects the diagonal *d2'* at point *P15* and thus allows the vertical *V5* to be drawn through it. The horizontal *H11* drawn through point *P12* intersects both the diagonal *d1* at point *P16*, through which the vertical *V6* is drawn, and the diagonal *d2'* at point *P17*, through which the vertical *V7* is drawn. Through point *P13* are drawn both the horizontal *H12* and the vertical *V8*, which determines the intersection of *P18* with the diagonal *d1*, through which the horizontal *H13* is drawn. Vertical *V4* intersects diagonal *d2'* at point *P19*. The horizontal line *H14* is drawn through it. The same vertical also intersects diagonal *d1'* at point *P20*; The horizontal *H15* is drawn through it; and diagonal *d2* at point *P21*, which simultaneously determines the position of horizontal *H16*. Vertical *V5* defines four intersections with the diagonals drawn: with diagonal *d2* at point *P22*, with diagonal *d1'* at point *P23*, with diagonal *d1* at point *P24* and with diagonal *d1zr* at point *P25*. Horizontals *H17*, *H18*, *H19* and *H20* are drawn through the listed points. Vertical *V6* defines two new intersections with diagonals: with diagonal *d2* at point *P26* and with diagonal *d2'* at point *P27*. The horizontal lines *H21* and *H22* are drawn through the two points. The horizontal *H16* intersects the diagonal *d1'* at point *P28*, through which the vertical *V9* is drawn. It intersects both diagonal *d2* at point *P29* and diagonal *d1* at point *P30*. The horizontals *H23* and *H24* are drawn thorough the two points. The horizontal *H17* intersects the diagonal *d1'* at point *P31*. Vertical *V10* is drawn through it. It intersects the diagonal *d1zr* at point *P32*, and the position of the horizontal *H25*, which determines with the diagonal *d1* the last intersection *P33*, necessary to complete the proportional grid.



an extent that it could be called the leading compositional principle of the considered architecture.

The compositional diversity raises the question of the quality of the architectural work composed in this way. An astute researcher and connoisseur of the nature of works of art, Roman Ingarden, cites among the necessary features of an architectural work the requirement that the spatial form it embodies »is such that the principle of its building can be seen in it« (Ingarden 1980, 186). According to him, the composition of the holy tabernacle, if it is to be a superior work of art, should be governed by only one compositional key. So how should we understand the balanced presence of musical proportions in the architecture of the holy tabernacle?

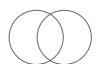
The aliquot principle in the composition of the Jewish portable sanctuary

The answer to the question is to be found in the specific nature of musical proportions. It appears when comparing the proportional grids of the considered proportions, which are the result of compositional analyses of individual parts of the portable sanctuary. Specifically, when such a group of proportional grids is »stacked« one on top of the other, we find that some of them fit exactly in certain places. It is an obvious internal mutual harmony of proportions, the inherent inter-compatibility of musical proportions. This is to be expected, since musical proportions are originally derived from the logic of the oscillation of a variously divided tensioned string. In order to make it easier to understand the principle of inter-compatibility in the family of musical proportions, they are presented separately graphically with a waveform on an axis of uniform length (Figure 10). The wave presentation of a single proportion shows two key characteristics. The first determines the intersection of the wave with its axis. Since it is a logic of oscillation, the point in question can be called the »point of calm« or node. The long characteristic of a wave is the point at which the wave is farthest from its axis. The latter is called the »extremity point« or antinode. A comparison of the proportions presented in this way shows different moments of their inter-compatibility. Thus, the node of the proportion 5:6 corresponds to the antinode of the proportion 8:9 on the eighth wave and of the proportion 2:3 on the third



wave. Similarly, the node of the proportion 3:4 corresponds to the antinode of the proportion 5:6 on the fifth wave and the proportion 1:2 on the second wave. The position of the node of the proportion 2:3 corresponds to the position of the nodes of the proportion 5:6 between the fourth and fifth waves and the proportion 8:9 between the sixth and seventh waves. The position of the node of the proportion 3:5 corresponds to the position of the node of the proportion 4:5 between the third and fourth waves. The proportion 1:2 shows the richest harmony with the other proportions. Its node corresponds to the nodes of the proportions 3:4 between the second and third waves and the 5:6 between the third and fourth waves. At the same time, it also corresponds to the antinodes of all other proportions; with the proportion 1:1 on the first wave, with the proportion 8:9 on the fifth wave, with the proportion 4:5 on the third wave, with the proportion 2:3 on the second wave, with proportion 3:5 on the third wave and with the proportion 4:7 on the fourth wave. The reason for our attention to the presented inter-compatibility is not so much in the geometric, mathematical or physical »purity« of the phenomenon, although the latter is impressive, but in its effect. The essence of using a certain proportional key in an architectural composition is to pursue a particular effect or character of the composition in which it is used. The demonstrated inter-compatibility in the family of musical proportions shows that their co-presence in the composition, at the level of effect, does not create discrepancies. Quite the opposite. It enriches the characteristic effect in a way that is known in the world of music as the »aliquot« principle. Aliquot tones¹⁸ are almost inaudible consonant tones with a certain basic tone which, together with it, form a sound, a tonal »alloy«. This is crucial to the basic tonal colour (Becker 1957, 156–64). When we try to translate this unique phenomenon from the world of sounds into the architectural language of the discussed topic, the question is appropriate of what is the »basic tone« of the architectural composition of the Jewish portable sanctuary, which is enriched by the musical proportions present in it according to the aliquot principle. The status of the basic tone in the composition under consideration seems to belong to the golden section. From the

18 Also resonant tones, subtones, partial tones, higher harmonic tones. Aliquot tones were discovered by Marin Mersenne (1588–1648).



logic of the first and second Fibonacci number series,¹⁹ namely, we know that the proportions 1:1, 1:2, 2:3, 3:5, 3:4 and 4:7 are different expressions (approximations) of the golden ratio with small whole numbers.

To conclude; the writers and redactors of biblical descriptions of the Jewish portable sanctuary, be it mere fiction or real architecture, were aware that an important, if not essential, feature of a complete work of art worthy of divine authorship is its imaginative composition. The golden ratio was chosen as its »basic tone« as a kind of beauty matrix, the principle of all creation expressed through numbers. It is written into the composition of the holy tabernacle with the entire spectrum of musical proportions, with the obvious intention of bringing it to life in all its richness and harmoniously tuned variety. The way in which excellence is shown to be woven into the text of Exodus shows the virtuosity of the priestly elite of that time, who were aware that knowledge of how to approach the quality of transcendent beauty in the coordinates of this world can be safeguarded only if it is woven into sacred texts that are untouchable for the majority.

Discussion

The discussion showed the depth and variety of the presence of musical proportions in the underlying tissue of the Jewish portable sanctuary. The established inter-compatibility, which can be discerned in the compositional analysis in the partial mutual matching of the proportional grids, can serve the further research of this architecture towards resolving the textual ambiguities of the biblical descriptions of the portable sanctuary's architectural image, since in a perfect architectural work of art, the author of which is Yahweh himself, there can be nothing that would be an expression of vagueness or even arbitrariness. There is no shortage of open questions in this regard; where the interior covering is placed between the holy and the holy of holies, what the floor plan »format« of the holy of holies is, what the structure of the tent's floor is, how the tables for the shewbread and the altar of incense are placed in the holy, what the

19 More on this Debevec 2023, 395.



appearance of the entrance façade is, where the sacrificial altar is, where the laver for the clergy is and what its shape is, what the structure of the anchor ropes of the tent is and the fence of the courtyard, how the tent is placed in the courtyard surrounding it, to name just the most obvious. The directions in which the findings from the research on the architectural features of the Jewish portable sanctuary point are finally a kind of proof that we can, with the wealth of directions for treating biblical texts from theological, philosophical, historical, cultural-historical, sociological, normative, narrative, literary, symbolic and contemplative, to list only those that thought of the Bible immediately bring to mind, also talk about the legitimacy of the architectural layer by which the Bible is also a first-rate architectural theoretical work.



References

- Becker, Oskar.** 1957. Frühgriechische Mathematik und Musiklehre. *Archiv für Musikwissenschaft* 14: 156–164.
- Debevec, Leon.** 2018. Genealogija prostora v bibličnih besedilih: Stvarjenje. *Edinost in dialog* 74/1: 195–212.
- . 2021. Spatial Images in Biblical Texts: Exodus. *Bogoslovni vestnik* 81/3: 655–668.
- . 2023. The Deep Structure of the Jewish Portable Sanctuary. *Edinost in dialog* 78/2: 383–403.
- Holly Bible.** n.d. <http://www.biblegateway.com/passage/?search=Exodus> (accessed 12. 10. 2024).
- Ingarden, Roman.** 1980. *Eseji iz estetike*. Ljubljana: Slovenska matica Ljubljana.
- Kurent, Tine.** 2002. *Arhitektov zvezek*. Ljubljana: Nuit.
- Muhovič, Jožef.** 2015. *Leksikon likovne teorije*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Scholfield, Peter Hugh.** 1958. *The Theory of Proportion in Architecture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sveto pismo: Peteroknjžje.** 2014. Ljubljana: Družina.
- Powell, A. Marvin.** 1992. Weights and measures. In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6, *Si-Z*, 899–908. New York: Doubleday.
- Wilkinson, Scott.** 1989. Microtonal Musings. *Music Technology* (August): 68–71.



Fanum : proporcija 1:2 M=100Pd

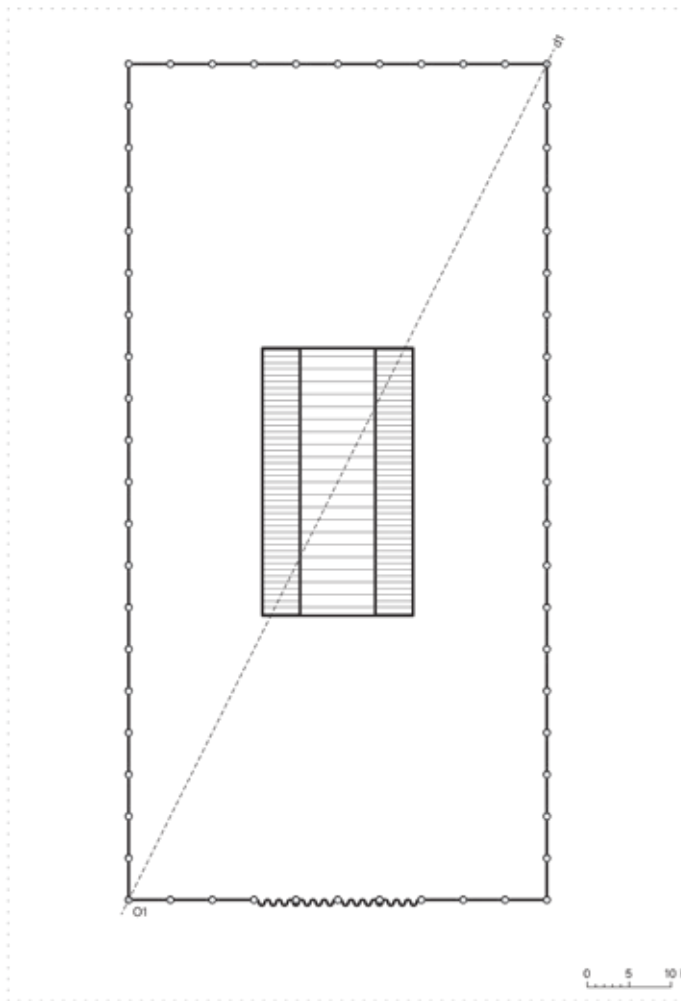


Figure 01: The proportion 1:2 in the fanum of the sanctuary.
Module is 100S.



Fanum : proporcija 1:2 M=10Pd

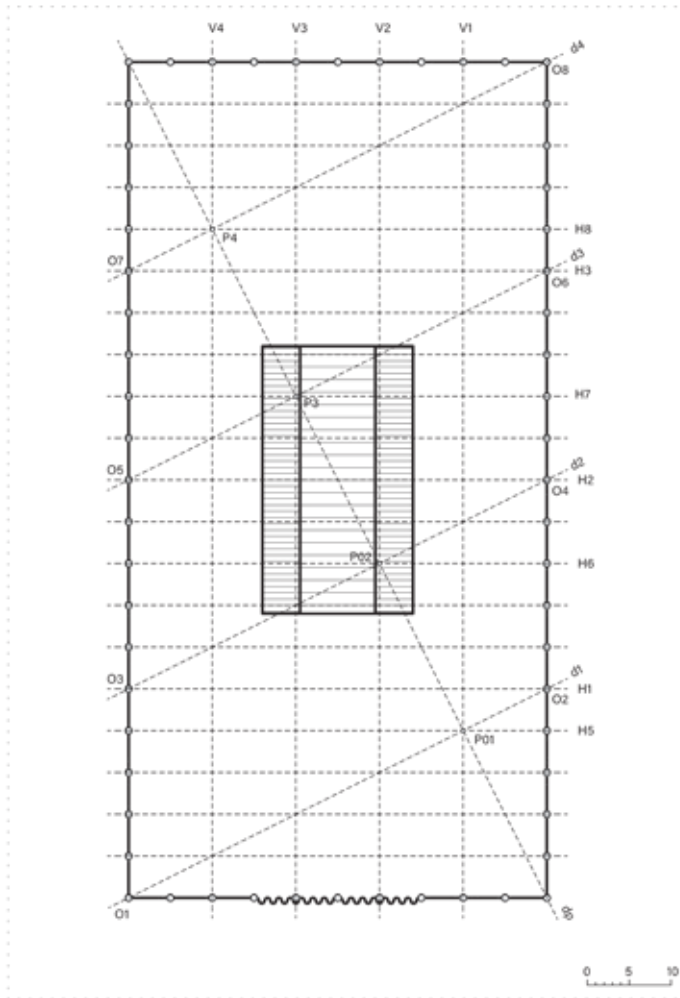


Figure 02: The proportion 1:2 in the fanum of the sanctuary.
Module is 10S.



Fanum : proporcija 3:5 M = 20D

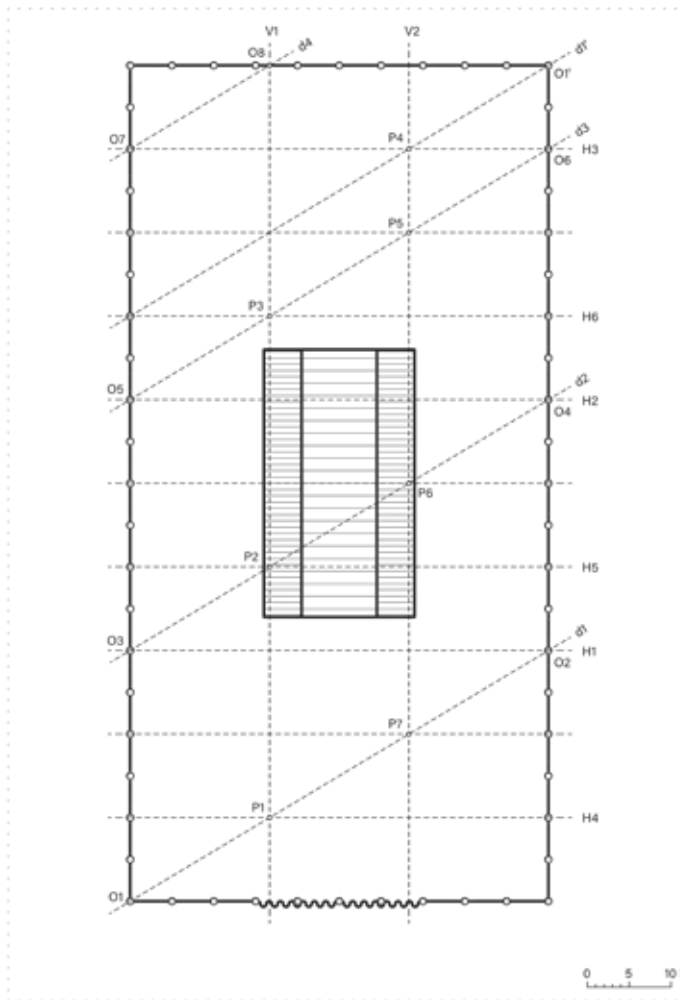
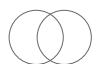


Figure 03: The proportion 3:5 in the fanum of the sanctuary.
Module is 20P.



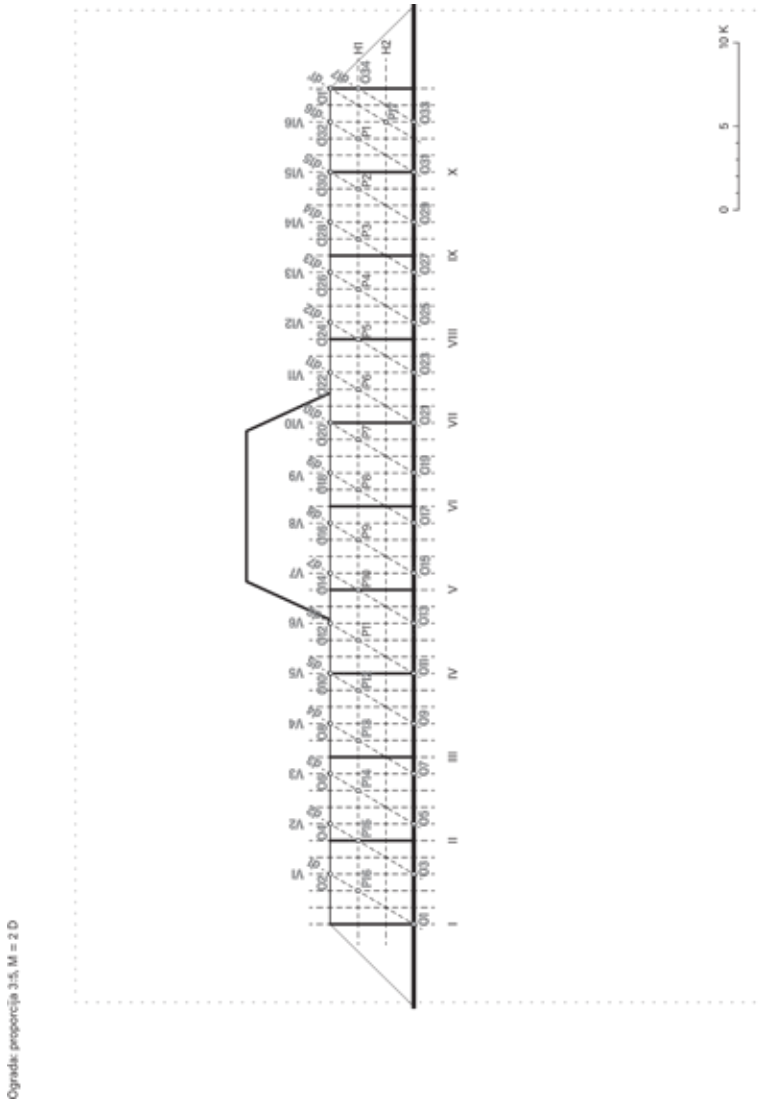


Figure 04: The proportion 3:5 in the fanum enclosure. Module is 2P.



Tloris: Proporcija 3:5, M = 6Pd

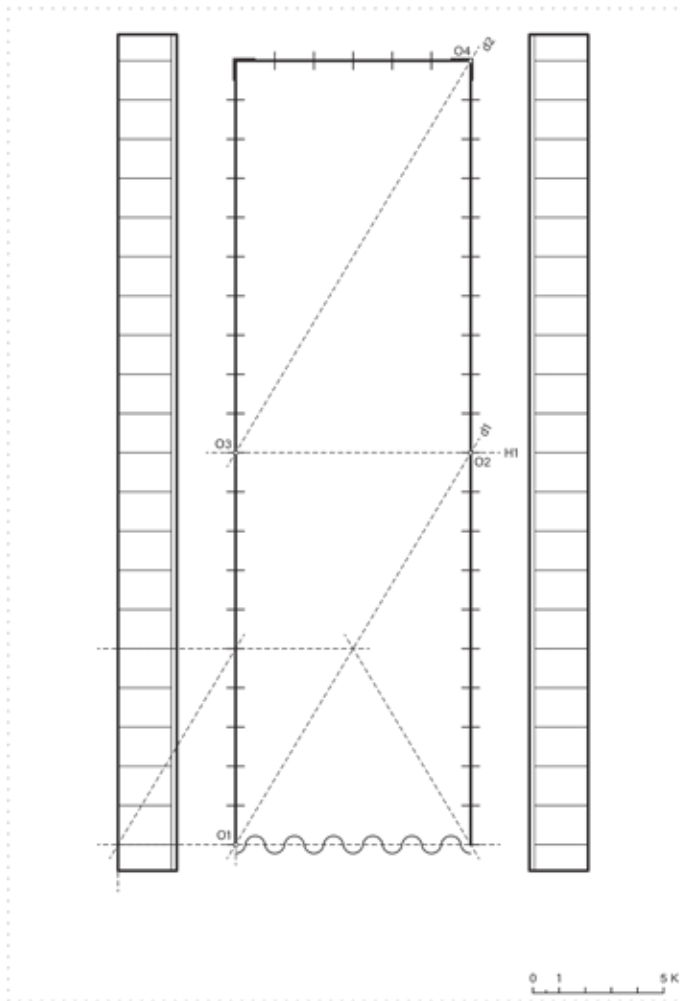


Figure 05: The proportion 3:5 in the ground plan of the holy tabernacle. Module is 6S.



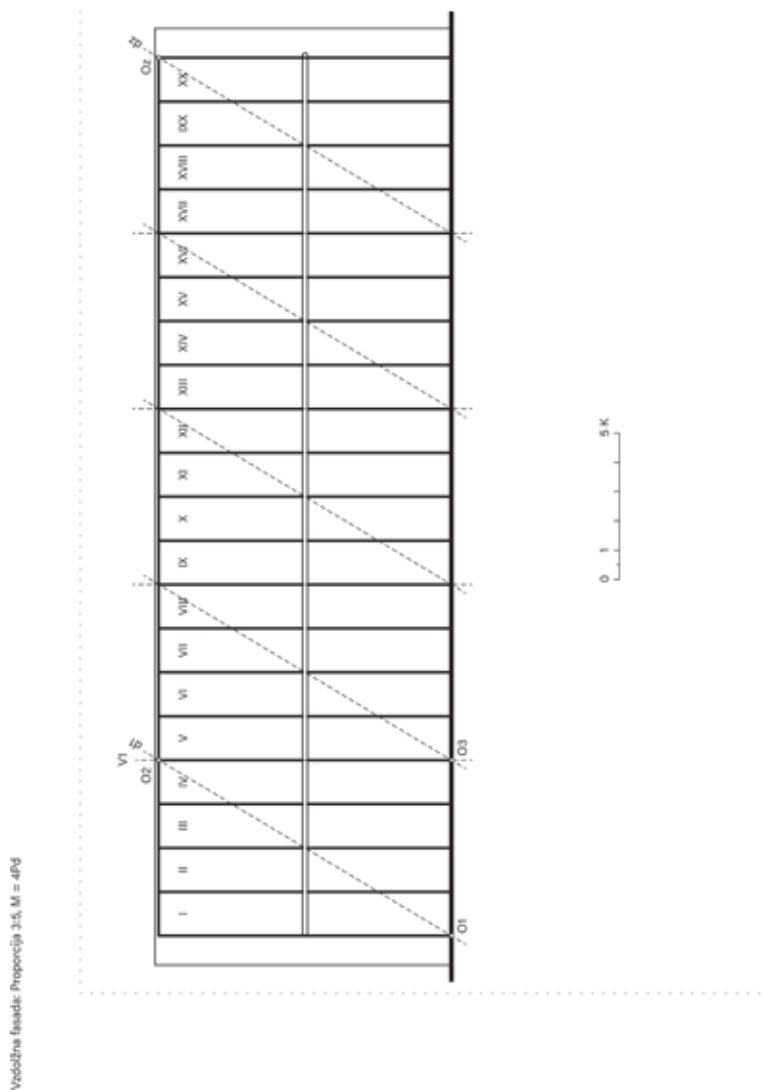


Figure 06: The proportion 3:5 in the longitudinal facade of the holy tabernacle. Module is 4S.



Prečna fasada: 3:5, M= 2 Pd

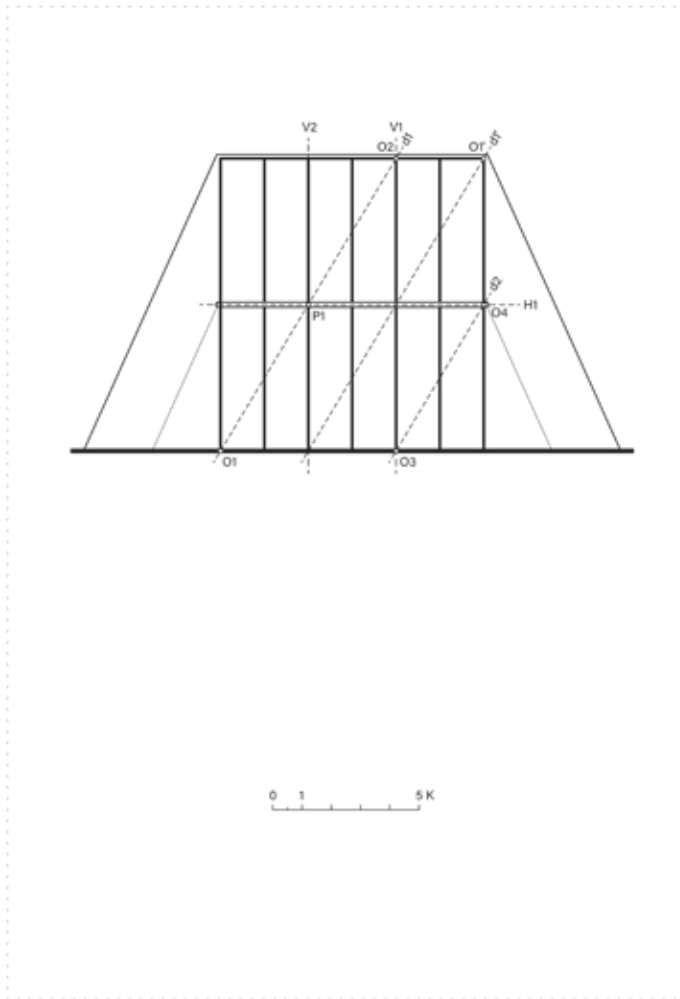
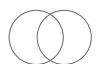


Figure 07: The proportion 3:5 in the transverse facade of the holy tabernacle. Module is 2S.



Pregledajalo : proporcija 3:5 M = 4Pd

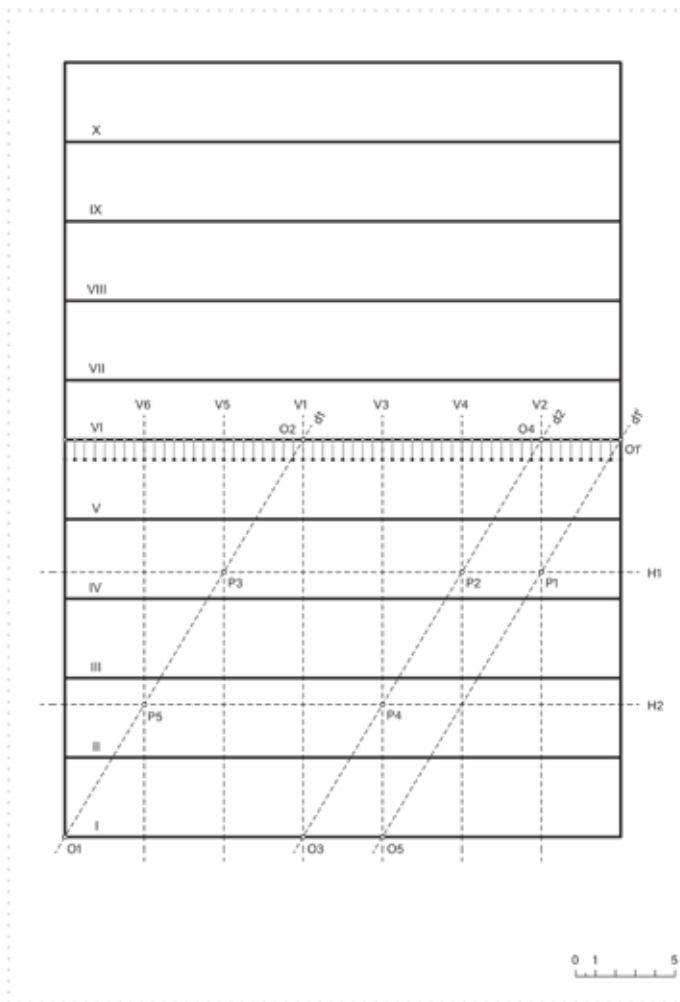


Figure 08: The proportion 3:5 in the covering of the holy tabernacle. Module is 4S.



Strešno pregrinjalo: proporcija 3:5, M = 2D

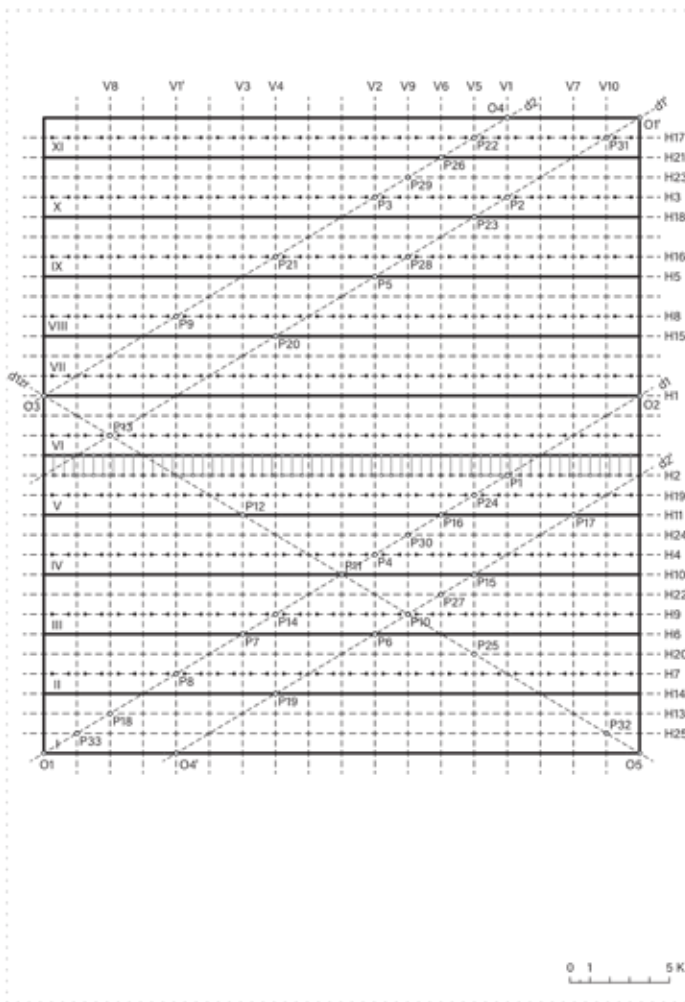


Figure 09: The proportion 3:5 in the roof coverings of the holy tabernacle. Module is 2P.



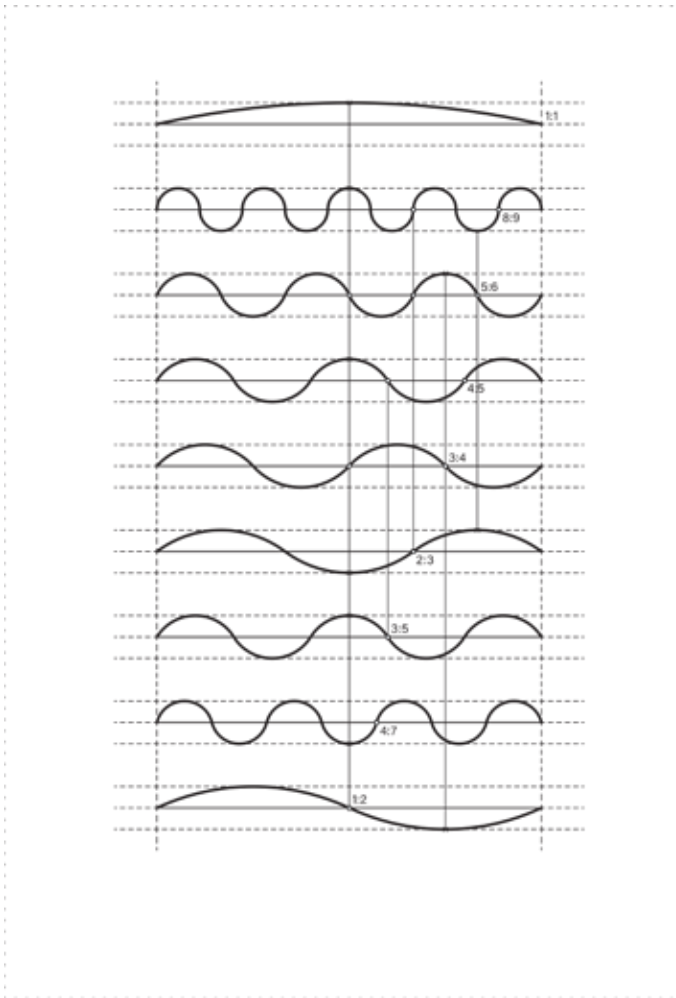
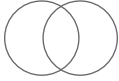


Figure 10: Schematic presentation of mutual correspondence of musical proportions.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 11. 5. 2025; Sprejeto Accepted: 29. 5. 2025
UDK UDC: 159.964:615.85:27-584.7-055.2
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Jerebic
© 2025 Jerebic CC BY 4.0

Sara Jerebic

Growth Through the Therapeutic Element of Relationships: The Experience of a Women's Spirituality Program

Rast skozi terapevtski element odnosov: izkušnja programa ženske duhovnosti

Abstract: The lives of modern women are characterized by the intertwining of the demands of work, family and social expectations, which increasingly leads to inner conflicts. In such a context, the ability to consciously pause, reflect inwardly and form self-help groups becomes crucial for the well-being of the individual and thus also for her family. Programs to promote women's spirituality, which vary according to culture and context, can be helpful in this regard. We present a study on the participation of women from Slovenia in a 90-day spiritual programme for women, focusing on the relational aspect. We used a semi-structured questionnaire survey and examined the experiences of the programme participants through content analysis. The results showed that relational support was a key factor that helped participants to go through personal change. The findings indicate a clear need for spiritual deepening and living presence in relationships and provide guidelines for the development of therapeutic and pastoral approaches to holistically support women in the modern world.

Keywords: women's spirituality, pairs, group, relationship, therapeutic element

Izvleček: Sodobno življenje ženske zaznamuje prepletenost zahtev dela, družine in družbenih pričakovanj, zaradi česar vse pogosteje prihaja do notranjega razkola. V takšnem kontekstu postaja sposobnost zavestnega ustavljanja, notranje refleksije in oblikovanje podpornih skupin ključno za dobrobit posameznic in posledično njihovih družin. V pomoč so lahko programi ženske duhovnosti, ki se različno odražajo v različnih kulturah in kontekstih. Predstavljamo raziskavo vključenosti udeleženk iz Slovenije v 90-dnevni duhovni program za ženske, kjer smo se osredotočali na relacijski vidik. Uporabili smo anketni vprašalnik in na podlagi analize vsebine raziskali izkušnje udeleženk programa. Rezultati so pokazali, da relacijska podpora predstavlja ključen dejavnik, ki udeleženkam pomaga vztrajati pri osebni spremembi. Ugotovitve kažejo na jasno izraženo potrebo po duhovni poglobitvi in živi prisotnosti v odnosih ter nudijo smernice za razvoj terapevtskih in pastoralnih pristopov za celostno podporo žensk v sodobnem svetu.

Ključne besede: ženska duhovnost, pari, skupina, odnos, terapevtski element

Introduction¹

In modern society, women are increasingly confronted with demands resulting from the fast pace of life and growing expectations of their personal, professional and family lives. Research shows that prolonged exposure to stress has a significant impact on psychological well-being, the quality of relationships, and the experience of meaning (Randall and Bodenmann 2017, 96–97; Sandanger 2004, 184). In such a context, the ability to consciously pause, reflect inwardly and form support groups becomes critical to the overall health of the individual and their family. Programs to promote women's spirituality, which varies across cultures and contexts, can be helpful in this regard. Spirituality can protect against stress by acting as an important resilience factor that reduces the brain's response to stressful stimuli, regulates emotions during stress exposure, and prevents or reduces the risk of developing stress-related mental disorders (McClintock et al. 2019, 253). At the same time, it can mitigate stress by enhancing feelings of connectedness with others and with a broader sense of meaning, with relational components such as empathy enabling genuine, equal relationships (Simonič 2020, 320), which serve as a protective factor against psychological distress. There is a growing interest in group programs for spiritual practices that are based on relational approaches and provide a space for connection and support (Koenig 2008, 11).

1 The therapeutic significance of relationships in spiritual programs

The relational paradigm is based on the understanding that humans are relational beings (Mitchell 2000) and therefore every person consciously or unconsciously longs for a relationship with other people and with God (Gostečnik 2007, 51). John Bowlby's (1969) attachment theory and research on empathic resonance (Siegel, 2012) show that secure, honest and compassionate relationships are the foundation for psychological well-being and personal growth. Research suggests that interpersonal relationships

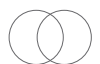
1 The research data used in the paper are of older origin; permissions/consents for publication could not be obtained, therefore anonymization is not possible.



play an important role in spiritual programs and therapeutic outcomes. Spirituality can alleviate stress because it enhances a sense of connectedness to others and to a larger meaning, with relational components such as empathy facilitating genuine, equal relationships that serve as a protective factor against psychological stress, as McClintock and colleagues (2019) point out. The relational aspect plays a key role in psychological healing and personal growth processes. Relational psychotherapy theories emphasize that safe and responsive relationships facilitate relational repair, which reduces internal stress and increases self-regulation (Gostečnik et al. 2017, 1822).

Interpersonal neurobiology (IPNB), developed in the 1990s by Daniel J. Siegel, views the mind as a process that regulates the flow of energy and information through neurocircuitry, which is then exchanged between people through engagement and connection. Our nervous systems are attuned to the expectation of social support, so social resources are our baseline for coping with stress and emotions. Research shows that the sense of interpersonal connection, acceptance and compassion that develops in supportive pairs or groups enhances the neurobiological processes of stress regulation and reduces symptoms of anxiety and depression (Siegel 2010; Cozolino 2014). For this reason, women's experiences in a programme that involves a shared journey in spirituality, renunciation, and reflection can also be understood as relationally effective interventions with potential therapeutic effects. In spiritual programs that involve work in pairs or groups, a therapeutic relational element often emerges. For example, a study by Pandya (2018, 266–268) showed that spiritual counselling in groups for single women improved relationship satisfaction and reduced anxiety later in life. Similarly, a study found that spiritual connectedness between gynecological cancer patients and their family members had a positive effect on psychological resilience and hope (Yildiz and Uslu-Sahan 2022).

The spiritual programme Fiat90 has been running in Slovenia for several years and brings together women from all over Slovenia who see the Virgin Mary as a role model (Primc 2024, 673). Since no research from a relational perspective has been conducted so far, we decided to investigate the experiences of the participants in the programme through community



and mutual support, and we were interested in exploring the relational aspect of interpersonal relationships.

2 Programme Fiat90

Fiat90 is a 90-day spiritual programme for women based on trust, prayer, renunciation and personal deepening of faith, following the example of Mary. It is based on the Latin word »Fiat«, which means »let it be done« and refers to the answer Mary gave to God when she said: »I am the servant of the Lord, be it done to me according to your will.« (Luke 1:38) Fiat 90 reflects Mary's »yes«. The programme is aimed at women and is intended to motivate them to live Lent more intensely. The programme was brought to Slovenia by Špela Furman, following the example of the USA, where students and wives undertook a 90-day journey with Mary before the 100th anniversary of the apparitions in Fatima. For the first time, women in Slovenia undertook a joint Lenten campaign before Easter 2020 and later launched a transparent website (Ognjišče 2021). The Slovenian coordinator took the initiative to translate the website from the USA and transfer the programme to a different cultural environment. Within a week, 80 participants signed up, and the following year the number rose to 300 and a year later to 700 (Mesojedec 2023). The author of the initiative in Slovenia, Špela Furman, points out that Fiat90 is a response to women's need for their own faith journey, which is different from the EXODUS 90 programme for men, and that it is about daily devotion to God in small but often challenging steps – from giving up dieting to limiting one's social networks. The programme encourages single, married and working women and mothers to get up every day when the alarm clock rings, pray the rosary, abstain from social media and television, avoid sweets, exercise daily and read prayers written by Carmelite nuns from Sora. Each participant sets herself a personal goal that she carries in her heart as a source of strength to persevere. As a form of female spirituality, FIAT 90 is both a personal journey and a community support. The programme promotes the spiritual growth of women as partners with men, not in competition, but in complement. Furman believes that women, through their personal spiritual growth, enable men to fulfil their spiritual mission. She draws strong inspiration from the example of Mary – simplicity, silence and deep trust, even in the most difficult circumstances. The



programme begins 90 days before Easter, as preparation and purification (Purger and Herugla 2022). The programme is based on a holistic approach to personal and spiritual growth, divided into three key areas: body, mind and spirit. Each of these areas includes daily concrete practises that lead participants to greater awareness, commitment and inner renewal. Participants are divided into small groups that meet weekly to encourage and support each other and pairs. Each participant has another participant and they are together the whole time of the programme where they take more time to debrief the whole week. The physical part of the programme includes regular physical activity, adequate sleep, fasting and dietary commitments, and establishing a healthy daily rhythm. The mental part encourages the conscious renunciation of distractions such as unnecessary purchases, social networks, complaining, busyness and multitasking. The spiritual part is based on regular prayer, attending mass, adoration and spiritual reflection (Fiat90.si [n.d.]).

The participants in the programme were paired up and also met regularly in groups on a weekly basis. The aim of this part of the study is to shed light on the therapeutic value of these relational structures within the spiritual programme and to place them in a broader scientific context. To date, no such content analysis of the FIAT90 programme has been conducted. Therefore, the guidelines for this content analysis were created based on the analyses conducted by others in relation to other areas.

3 Method

3.1 Participants

The survey was completed by 186 female participants. The majority of participants belong to the age groups from 41 to 50 years (34.1%) and from 31 to 40 years (26.9%), have a university education (40.4%) and are married (74.2%). Most of the participants come from the diocese of Ljubljana (60.8%), followed by Novo mesto (14.2%), Celje (9.5%), Maribor (8.8%) and Murska Sobota (1,4%). 137 answers were suitable for content analysis.



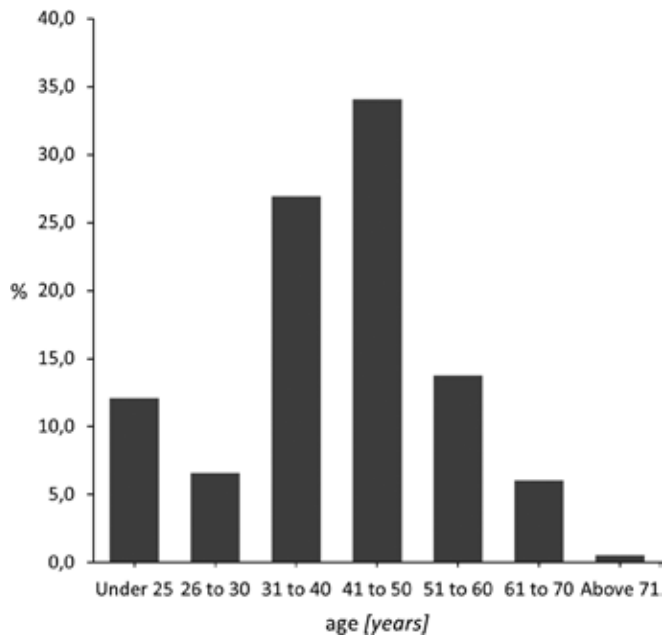


Figure 1: *The age structure of participants in percentages*

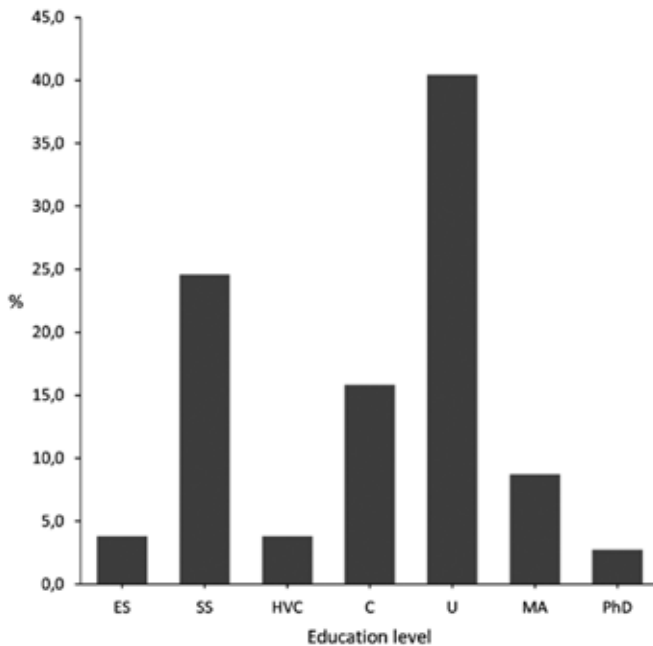


Figure 2: The highest level of education of the participants

3.2 Procedures

We used the research method with a semi-structured questionnaire survey with an online tool 1ka. The survey was conducted in May 2022 and sent to all participants after completion of the spiritual programme.

3.3 Measures

This study used a descriptive design and content analysis. The questionnaire that the participants answered were related to the participants' experiences in pairs with their sister («How did you experience pairs? How supportive or helpful were these contacts? What touched you the most? Describe your specific experience») and the group. In both cases, they were asked to describe their experience in as much detail as possible, how the meetings helped them to highlight the good and bad sides of the meeting in a pair or group and suggest improvements



At the end, we asked them whether they would recommend the Fiat90 recording to others and why. The analysis of responses was conducted according to the principles of qualitative content analysis (Hsieh and Shannon 2005). This is a structured approach that enables the identification of important terms, patterns, and meanings within the data, focusing on similarities, differences, and common characteristics between data. The first phase involved initial coding, where key ideas were extracted from the raw data. These served as the basis for the formation of content categories. Further coding enabled a deeper understanding of these categories and contributed to the explanation and interpretation of meanings. Based on this process, the data were thematically organized and classified according to the research objectives.

4 Results

PAIRS

The majority of participants (31.9%) emphasized that they were most touched by the formation of a new friendship or the deepening of an old one. They stated that through this experience they had a sense of connection and belonging, that they were not alone in this experience, they had someone they could trust and share their experiences with. Many participants (29.4%) mentioned support and mutual understanding. It meant a lot to them that their sisters understood their problems, sometimes time constraints, and that they helped them find solutions to everyday challenges. Many times, they mentioned the prayer support and the connection it created – praying for one another. Somewhat less (20.6%) of the answers referred to the encouragement and motivation they received in pairs. So they supported each other to persevere even when things were not going so well for them. In contrast, 11.9% of participants reported that they had a somewhat worse experience in pairs. They mentioned that they did not have enough time with their sister due to the fast pace of life, that they had a problem establishing a genuine connection, and as a result, the pair did not get along; some even mentioned that they felt that the communication was too one-sided.



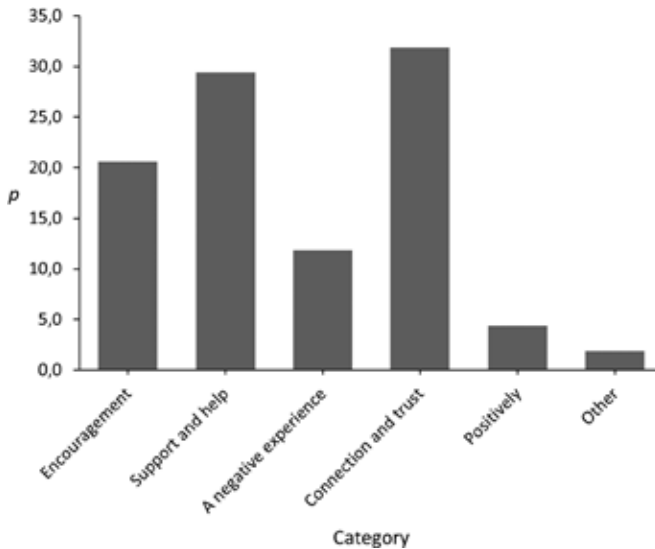


Figure 3: The proportion of responses in each category within pairs

GROUPS

Most answers (28.5%) related to encouragement. As part of this, the participants said that they motivated each other, helped each other persevere, and set themselves challenges. Somewhat fewer (21.8%) answers related to (prayer) support and help, with the participants emphasizing that they got a lot of support in the group, that they prayed for each other and helped each other solve problems and personal hardships. Genuine connection and trust were highlighted by 14.5% participants, who said that they were able to tell each other everything without judgment, that they were mutually connected, forged lasting friendships, and felt that they were not alone on this path – that others were facing similar problems. Learning and sharing experiences were highlighted by 11.2% of respondents. They emphasized that they learned a lot from each other by sharing their experiences and got many ideas on how to deal with their problems. 7.3% of participants had a negative experience with groups. Regarding this, the most recurring reasons were problems with absenteeism, being late and coordination, some missed more in-depth conversations, while others found meetings either too rare or too frequent.



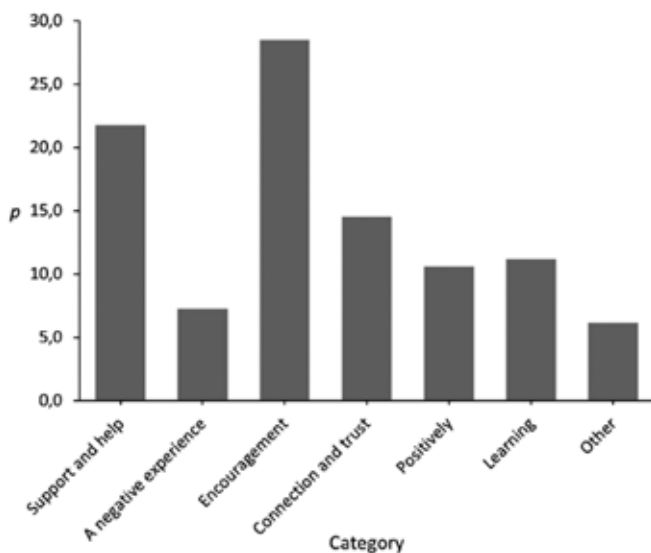


Figure 4: The proportion of answers in each category within groups

As many as 97.4% of participants would recommend joining the Fiat90 to others. When asked why, the largest share of participants (35.6%) chose the answer 'because of a better spiritual life.' As part of this category of answers, they answered that they now have a better relationship with God and Mary, they got to know them better and connected with them more. They also mention that their prayer has deepened, and their Christian way of life has been strengthened, and some have emphasized that this is a good preparation for Easter. The second most common category of answers was personal growth (19.7%). As part of this, the women answered that they became personally better, learned self-control, found room for improvement, and became better at facing everyday challenges. 11.7% of participants reported that they would recommend the Fiat90 to others to deepen their self-reflection. They reported that it was an experience where they took time for themselves, calmed down, and found meaning and their essence. 10.6% of participants reported that they would recommend the Fiat90 because of the relationships formed during this time, because of meeting new people and feeling connected and supported by others, while 10.1% of responses related to a changed lifestyle and thus a healthier and more organized way of life, the establishment of good habits and a more aware and present behaviour.

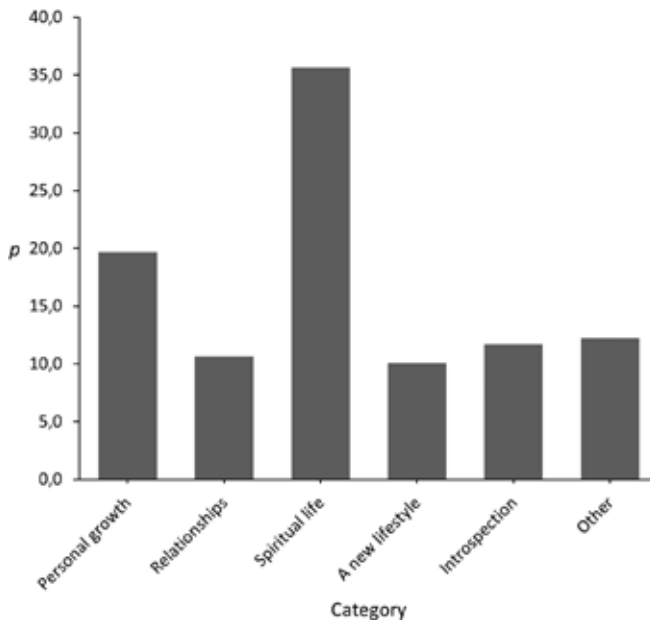


Figure 5: The proportion of responses in each category related to recommendations to others

5 Discussion

The results of the analysis of pairs show that the relationship elements are important to the participants' experiences. Almost a third said that they most enjoyed making new friends or deepening existing relationships. This gave them a sense of security, connectedness and belonging, which is important for developing psychological resilience and a sense of meaning (Lambert et al. 2013, 1418). According to attachment theory (Bowlby 1988) and psychological resilience (Richardson 2002, 309), such connectedness creates a sense of security and acceptance that enables participants to engage in greater inner exploration, reflection and willingness to change. The sense of being heard, understood, and seen in the program, as created through quality two-way communication in pairs, is the foundation for effective spiritual growth in the relational paradigm (Gostečnik et al. 2017, 1822). About a third of the participants emphasized mutual understanding and emotional support. This is a form of relational exchange that has a high therapeutic value. The experience of being able

to share one's vulnerability and receiving compassion and responsiveness in return boosts self-confidence, stress regulation and a sense of meaning (Siegel 2010; Taylor et al. 2000, 418; Simonič 2010, 155–156; Withers 2012, 132–133). The spiritual component is also important here: the prayer support, which many emphasized as a valuable experience, was not only symbolic, but deeply relational. The participants felt «carried», even when they were at their weakest. The sacrifices they made are understood as renunciation and sacrifice, which was possible when they renounced what enslaved them (Platovnjak 2016, 261–262). This is consistent with the findings of studies on retreats, which show that interpersonal connectedness is one of the most important predictors of the long-term benefits of such programs (Boelens 2009, 386–389). Relational theory emphasizes that humans are essentially relational beings, which is also confirmed by research in the field of group therapy (Corey et al. 2018, 19–22). Working in pairs (dyadic sharing) allows for deeper sharing and reflection, allowing participants to develop empathy and mutual trust, which can have therapeutic effects (Simonič 2010, 155–156).

The results confirm that the relationship between the couples is a crucial relational anchor in spiritual programs of this type. When women witness each other's personal and spiritual growth, a space is created in which a sense of self-worth, compassion, and connectedness is strengthened, providing a foundation not only for spiritual development but also for protection from psychological distress and social isolation (McCarroll et al. 2005, 43).

An analysis of participants' responses to questions about their experience of the group shows that the community plays an important role in fostering spiritual, personal and relational growth. Consistent with the findings of previous research on spirituality and the relational paradigm (Pargament 2007, 84; Siegel 2010), the data confirm that the group acts as an enhancer of feelings of belonging, safety, and motivation, which contributes to mutual support. Research shows that even girls crave authentic, vibrant relationships, confirming the importance of the relational dimension of spirituality as a source of inner support and resilience (Jeglić 2024, 929; McClintock 2019). Almost a third of the women cited mutual encouragement as the most important aspect of the group that helped them to persevere. Participants emphasized that they challenged,



encouraged and motivated each other to persevere. The group thus functions not only as a space for identification, but also as a structured stimulus for personal growth. This is consistent with research findings that indicate that a sense of community and a common goal increase intrinsic motivation and a sense of coherence (Yalom 1980, 438). Prayer support, sharing experiences and learning from each other strengthened the sense that they were not alone in their journey, which has important implications for mental health (Koenig 2008, 54–60; Ramšak 2022, 236–237). The participants emphasized that they felt supported in the group in overcoming personal difficulties, in sharing prayer requests and in feeling connected. The relational dynamics that are part of spirituality (Luna and MacMillans 2015, 514), including compassionate listening, praying for others and sharing vulnerability, have been found by research to be crucial for inner regulation (Siegel 2010) and spiritual renewal. Group prayer thus acted as a symbolic and emotional link. Responses of genuine connectedness and trust were also noted, as shown in other studies (Leech and Kees 2005, 370). Participants emphasized that they were able to share personal experiences in the group without fear and were accepted without judgment. This sense of psychological safety and connectedness (Pargament et al. 2014, 249) sets the stage for a deeper relational exchange that goes beyond superficial contact and allows for lasting friendships and identification with other women in a similar spiritual process. It was also important for the participants to listen to others, as this gave them concrete solutions to everyday challenges. This process of co-creation and shared reflection enables self-knowledge (Yalom 1995, 86), which is the basis for inner transformation and behaviour change.

Despite the predominantly positive experiences, 11.9% of participants reported less satisfactory experiences in pairs and 7% in groups. The problems were due to logistical and time constraints, indicating a need for more structured support and coordination. At the same time, these findings highlight the importance of pairing couples appropriately and being able to set clear expectations and provide a structured introduction to the couple's relationship dynamics. These findings suggest that appropriate structuring of meetings and setting shared expectations regarding participation and engagement in the relationship are critical to effective group functioning (Corey et al. 2018, 213–215).



The extremely high recommendation rate (97.4 %) shows that the programme is highly valued. Participants cited improving their spiritual life, personal growth, deeper self-reflection, building supportive relationships and lifestyle change as the most important benefits. In this context, the group is not only a support structure, but a space for safe relational reflection where participants learn from each other, show compassion to each other and deepen their identity as women, mothers, wives and spiritual seekers of meaning through the experience of interpersonal closeness.

The findings support the importance of a relational approach to leading women's spiritual programs, which can also be useful in psychotherapeutic, pastoral, and social contexts. Community, belonging, and the opportunity to »be with someone« create the conditions for growth, inner change, and greater spiritual and psychological integration.

Although the 90-day challenge was an organized activity often found in religion, it is a form of spirituality that understands individual faith and the experiences of a higher power, a higher purpose, where there is a connection to God (Tisdell 2003, 309) through Mary. It represents a progression towards greater authenticity (28–29). Participants stepped out of their comfort zone and risked being vulnerable in their relationships with others in the group. Through their vulnerability, they can also cultivate relationships outside of the group that are necessary for greater social inclusion, and they can encourage others through their example of openness to Christian messages (Ganc 2024, 47–48). This is also confirmed by their recommendations, as the following year there were already 700 registrations for the group. One limitation of the study is the number of participants in the quantitative and content sections. While a larger number of participants (186) completed the demographic questionnaire, fewer people (137) took part in the content section, which required in-depth personal responses. Nevertheless, the in-depth content provides a valuable insight into the experiences with the selected topic. One of the key benefits of the survey is the diversity of participants, who came from different age groups, dioceses and walks of life. This heterogeneity enabled a multi-perspective insight into the research topic and contributed to a greater breadth and depth of content analysis. With their experiences and views, the participants enriched the understanding of the topics discussed from different life and spiritual perspectives.



Conclusion

This study shows that there is great potential for future qualitative and quantitative research on the relational dimension of spiritual programs for women and their potential to improve mental health and spiritual growth. We are only at the beginning of uncovering the importance of spirituality for women in Fiat90 in terms of interpersonal relationships. One of the main advantages of the study is the diversity of the participants, who came from different age groups, dioceses and educational backgrounds. This heterogeneity enabled a multi-perspective insight into the topic and contributed to a comprehensive understanding of the content studied. Based on the research findings, an important direction for further work is the development of pastoral and therapeutic approaches that address the specific spiritual needs of women and strengthen safe, connected and empathetic relationships (Ganc and Jerebic 2024, 178). The research provides useful starting points for both the pastoral planning of spiritual programs and the development of psychosocial support and therapeutic help that incorporates the spiritual dimension of women in a holistic approach to their well-being.



References

- Boelens, Peter A., Roy R. Reeves, William H. Replegle, and Harold G. Koenig.** 2009. A randomized trial of the effect of prayer on depression and anxiety. *The International Journal of Psychiatry in Medicine* 39/4: 377–392.
- Bowlby, John.** 1988. *A Secure Base: Clinical Applications of Attachment Theory*. London: Routledge.
- Corey, Gerald.** 2018. *The Art of Integrative Counseling*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Cozolino, Louis.** 2014. *The Neuroscience of Human Relationships: Attachment and the Developing Social Brain* 2nd edition. New York: W. W. Norton & Company.
- Emami, Mahnaz, Gholamreza Askarizade, and Mohammad Faziltpour.** 2018. Effectiveness of cognitive-behavioral stress management group therapy on resilience and hope in women with breast cancer. *Positive Psychology Research* 3/4: 1–14.
- Fiat90.si** [n.d.]. <https://fiat90.si/> (accessed 23. 5. 2024).
- Ganc, Damijan.** 2024. Navigating the Postmodern Landscape: Embracing Interdisciplinary Openness in Pastoral Theology. *Verbum Vitae* 42/1: 39–53. <https://doi.org/10.31743/vv.17029>.
- Ganc, Damijan, and Drago Jerebic.** 2024. The Application of Psychotherapeutic Interventions into Pastoral Practice: Possibilities and Reflections. *Bogoslovni vestnik* 84/1: 177–188.
- Gostečnik, Christian.** 2007. Odrešenje predpostavlja odnos: Relacijska družinska paradigma. *Bogoslovni vestnik* 67/1: 51–72.
- Gostečnik, Christian, Tanja Repič Slavič, Tanja Pate, and Robert Cvetek.** 2017. Transformational Analysis and Religious Experience. *Journal of Religion and Health* 56: 1812–1825.
- Hsieh, Hsiu-Fang, and Sarah E. Shannon.** 2005. Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative health research* 15/9: 1277–1288.
- Jeglič, Urška.** 2024. Virtualna resničnost kot pripomoček pri poučevanju religijskih vsebin v šolah. *Bogoslovni vestnik* 84/4: 921–930.
- Koenig, Harold G.** 2008. *Medicine, Religion, and Health: Where Science and Spirituality Meet*. Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Lambert, Nathaniel M., Tyler F. Stillman, Joshua A. Hicks, Shanmukh Kamble, Roy F. Baumeister, and Frank D. Fincham.** 2013. To Belong Is to Matter: Sense of Belonging Enhances Meaning in Life. *Personality and Social Psychology Bulletin* 39/11: 1418–1427.
- Leech, Nancy L., and Nathalie L. Kees.** 2005. Researching Women's Groups: Findings, Limitations, and Recommendations. *Journal of Counseling & Development* 83: 367–373.
- Luna, Natalie, and Thomas MacMillan.** 2015. The relationship between spirituality and depressive symptoms severity, psychosocial functioning impairment, and quality of life: Examining the impact of age, gender, and ethnic difference. *Mental Health, Religion & Culture* 18/6: 513–525.
- Mesojedec, Marko.** 2024. Moški in ženske se podajajo na pot izzivov in preizkušenj. Družina. <https://www.druzina.si/clanek/moski-zenske-se-podajajo-na-pot-izzivov-preizkusenj> (accessed 3. 6. 2024).
- McCarroll, Pamela, Thomas J. O'Connor, and Elizabeth Meakes.** 2005. Assessing plurality in spirituality definitions. In: Ann Meier, Thomas St. James O'Connor, and Peter L. VanKatwyk, ed. *Spirituality & Health*, 43–60. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- McClintock, Clayton H., Patrick D. Worhunsky, Iris M. Balodis, Rajita Sinha, Lisa Miller, and Marc N. Potenza.** 2019. How spirituality may mitigate against stress and related mental disorders: A review and preliminary neurobiological evidence. *Current Behavioral Neuroscience Reports* 6: 253–262.

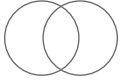


- Mitchell, Stephen A.** 2000. *Relationality: From Attachment to Intersubjectivity*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Pandya, Samta P.** 2018. Spiritual Counseling For Single Women In Late-Life Heterosexual Romantic Relationships Across Cultures. *Journal of Pastoral Care & Counseling* 72/4: 257–268.
- Pargament, Kenneth I.** 2007. *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*. New York: Guilford Press.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. The understanding of spirituality among Slovene Catholics on the basis of the survey Sacrifice in Christian Spirituality. *Synthesis philosophica* 69/1: 217–234.
- Primc, Liza.** 2024. Edith Stein–sv. Terezija Benedikta od Križa o duhovnosti ženske. *Bogoslovni vestnik* 84/3: 665–673.
- Post, Brian C., Marilyn A. Cornish, Nathaniel G. Wade, and Jeritt R. Tucker.** 2013. Religion and Spirituality in Group Counseling: Beliefs and Practices of University Counseling Center Counselors. *The Journal for Specialists in Group Work* 38/4: 264–274.
- Purger, Mojca, and Andreja Hergula.** 2023. 90-dnevni post, ki ga ne moreš opravljati sam. Družina. <https://www.druzina.si/clanek/90-dnevni-post-ki-ga-ne-mores-opravljati-sam> (accessed 12. 4. 2024).
- Radio Ognjišče.** 2022. Začenja se Fiat 90: Izziv ali pot?. <https://radio.ognjisce.si/sl/234/novice/32617/zacjenja-se-fiat-90-izziv-ali-pot.htm> (accessed 20. 6. 2024).
- Ramšak, Mojca.** 2022. Spiritual Care of Religious Communities and Believers in Slovenian Hospitals. *Edinost in dialog* 77/2: 225–246.
- Randall, Ashley K., and Guy Bodenmann.** 2017. Stress and its associations with relationship satisfaction. *Current Opinion in Psychology* 13: 96–106.
- Richardson, Glenn E.** 2002. The Metatheory of Resilience and Resiliency. *Journal of Clinical Psychology* 58: 307–321. <https://doi.org/10.1002/jclp.10020>.
- Sandanger, Inger, Jan F. Nygård, Tom Sørensen, and Torbjørn Moum.** 2004. Is women's mental health more susceptible than men's to the influence of surrounding stress? *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 39: 177–184.
- Siegel, Daniel J.** 2010. *The Mindful Therapist: A Clinician's Guide to Mindsight and Neural Integration*. New York: W. W. Norton & Company.
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija: moč sočutja v medosebnih odnosih*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2020. Dialoške razsežnosti empatije pri Edith Stein. *Edinost in dialog* 75/2: 311–321.
- Taylor, Shelley E., Laura Cousino Klein, Brian P. Lewis, Tara L. Gruenewald, Regan A. R. Gurung, and John A. Updegraff.** 2000. Biobehavioral response to stress in females: Tend-and-befriend, not fight-or-flight. *Psychological Review* 107: 411–429.
- Tisdell, Elizabeth J.** 2003. *Exploring Spirituality and Culture in Adult and Higher Education*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Withers, Sara.** 2012. Daring Greatly: How the Courage to be Vulnerable Transforms the Way We Live, Love, Parent, and Lead [Review of the book by Brene Brown]. *Journal of Applied Christian Leadership* 6/2: 132–133.
- Yalom, Irvin D.** 1995. *The Theory and Practice of Group Psychotherapy*. New York: Basic Books.
- Yildiz, Tulay, and Fatma Uslu-Sahan.** 2022. Effect of spirituality on psychological resilience and hope in patient-family caregiver dyads experiencing gynecological cancer: An actor-partner interdependence analysis. *Cancer Nursing* 47/4: 319–326. <https://doi.org/10.1097/NCC.0000000000001234>.



JOŽE RAJHMAN

**TRUBARJEV
SVET**



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 20. 1. 2025; Sprejeto Accepted: 28. 4. 2025
UDK UDC: 281:27-587
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Arifka
© 2025 Arifka CC BY 4.0

Angga Arifka

The Mystical Union in Sufism and Christian Mysticism: Inter-Experiential Reading of Hallaj's *Hulūl* and Eckhart's *Birth of God*

Mistična združitev v sufizmu in krščanski mistiki: medizkustveno branje Hallajevega Hulūla in Eckhartovega Rojstva Boga

Abstract: Mystical experience illustrates a fundamental aspect of human relations with the ultimate reality within the framework of religiosity. This article explores the mystical experiences of Hallaj and Meister Eckhart, both of whom came from different religious traditions. Employing a hermeneutic approach, this article attempts to read the experiences of both mystics by interpreting one with the other. Inevitably, although both mystics use different religious language and symbols, there is a strong resonance that allows us for inter-experiential reading of such mystical experiences. This article argues that mystical experience can be the strong basis of interreligious dialogue wherein although each mystical experience is personal and subjective in nature, there is something foundational that can be found as a pulse that is connected and can explain each other, rendering our interreligious understanding richer and more profound.

Keywords: Eckhart's mystical experience, fusion of mystical experiences, Hallaj's mystical experience, inter-experiential dialogue, interreligious dialogue

Izvleček: *Mistična izkušnja ponazarja temeljni vidik človekovega odnosa do najvišje resničnosti v okviru religioznosti. Ta članek raziskuje mistično izkušnjo Hallaja in Meistra Eckharta, ki sta izhajala iz različnih verskih tradicij. Z uporabo hermenevitičnega pristopa ta članek poskuša prebrati izkušnje obeh mistikov tako, da jih razlaga enega z drugim. Čeprav mistika uporabljata različen verski jezik in simbole, neizogibno obstaja močan odmev, ki nam omogoča medizkustveno branje takih mističnih izkušenj. Ta članek trdi, da je lahko mistična izkušnja močna podlaga medverskega dialoga, pri čemer – čeprav je vsaka mistična izkušnja osebne in subjektivne narave – obstaja nekaj temeljnega, kar je mogoče najti kot utrip, ki jih povezuje in jih lahko medsebojno razlaga, to pa bogati in pogloblja naše medversko razumevanje.*

Ključne besede: *Eckhartova mistična izkušnja, spoj mističnih izkušenj, Hallajevega mistična izkušnja, medizkustveni dialog, medverski dialog*

Introduction

The spiritual currents of diverse religious traditions, such as Christianity, Judaism, Islam, Hinduism, and others, which often focus upon the relationship between the self and the ultimate reality, are called »mysticism« (Schimmel 2011, 4). The study of mysticism is often concentrated upon what the mystic experiences and what their experience looks like. Mystical experience seems to be something that goes beyond differences of institutionalized religions but is at times delineated in a specific religious language (Stace 1961, 42–44; Underhill 1912, 117).

Although mystical experience is at times described in such a specific religious language, it is not necessarily the same as religious one, for there is a difference between experience *per se* and interpretation thereof, which usually employs a religious framework (Stace 1961, 31–33). Mystical experience involves unitary consciousness wherein a mystic is immersed in such a deep sense of the unity of existence that in the mystic's mind there is no longer a distinction between subject and object (Gäb 2021, 235). Furthermore, mystical experience is nonspatial and nontemporal in nature, while religious one is structured in a certain doctrinal framework (Wainwright 1981, 1–2). Unlike spiritual experience that centres around the discovery of meaning and self-discovery, mystical experience is pertinent to a sense of the dissolution of the self because of a radically altered state of consciousness, epitomizing a specific idiosyncratic phenomenological experience (Gäb 2021, 234).

From a philosophical point of departure, several philosophers maintain that religious diversity vertically converges upon the same pole of esoteric expressions in religions (Schuon 2005, 55–59; Huxley 1947, 30–33; Nasr 1989, 69–70; Smith 2005, xi–xii), that is, mysticism (Stoddart 2007, 231–232). Such convergency is arguably fruitful for interreligious dialogue on the grounds that there is an equal footing wherein the adherents of different religions can have a dialogical conversation.

There has been a large initiative for interreligious dialogue particularly between Christianity and Islam, which is called *A Common Word*, which invites the two religious adherents to find the underlying principles of Islamic and Christian teachings that focus upon love for God and love



for fellow human beings (El-Ansary and Linnan 2010). Interreligious dialogue is pivotal for human understanding of differences and commonalities in conjunction with peaceful coexistence between fellow human beings. It can include many kinds, ranging from scriptures, theological doctrines, rituals and practices, ethics to experiences (Cheetham et al. 2011; Cornille 2013). In this respect, mystical experience can be the subject of interreligious dialogue.

In Sufism or Islamic mysticism,¹ there is a concept of union with God called *fanā'* (self-annihilation), a mystical state wherein one has no longer felt that they and the entire cosmos exist as only God exists and is the existence itself (Schimmel 2011, 44–45; Chittick 2008, 43–45). Hallaj, one of the most controversial Sufis, expresses this kind of mystical state in a famous yet controversial utterance, »*Anā al-Ḥaqq*« (I am the ultimate truth). Such a mystical utterance led Hallaj to the gallows and has been a matter of debate among exoteric Muslim scholars, but it arguably reflects the entire system of Islamic mysticism itself (Nicholson 1923, 27–28).

In Christian mysticism, Meister Eckhart, one of the greatest Christian mystics, maintains that *unio mystica* can be attained once one has succeeded in doing *abgeschiedenheit* (the perfect detachment) (McGinn 1994, 12–13). Bernard McGinn (2001, 44–45) designates Eckhart's type of mysticism as the »mysticism of the ground«, referring to the mystical reality that there is no distinction between God's ground and the ground of the human soul, as Eckhart (2009, 109) explicitly asserts, »Here God's ground is my ground, and my ground is God's ground.« The outspoken remark of Eckhart is quite similar to that of Hallaj, both of whom seem to have conveyed their mystical experience as the union with God.

There have been some studies of both Hallaj and Eckhart. Nonetheless, the experiences of these two mystics are often perused in a separate way,

1 Broadly speaking, the terms Sufism and Islamic mysticism are loosely used interchangeably (Schimmel 2011, 3; Nicholson 2002, 6). However, there are indeed nuanced differences between these two. Islamic mysticism and Sufism both share a focus on mystical experience, thereby being connected in this regard, but Sufism has broader practices than just mystical experience, such as *dhikr* (remembrance of God), *taqarrub ila Allāh* (spiritual proximity to God), and other spiritual practices found in the Sufi order (*ṣarīqah*). Besides, Sufism also includes moral dimensions (*akhlāq*), which Islamic mysticism does not really address (al-Taftazani 1976, 17–18). In this vein, when we discuss mystical concepts in Islam, the terms Sufism and Islamic mysticism are interchangeable.



calling for inter-experiential perusal of both simultaneously. Hallaj was a controversial figure at the time and is still considered so due to his ecstatic utterances (*shataḥāt*). Hallaj is regarded as the one who has spread the teaching of *ḥulūl* (divine indwelling) (Hidayat 2024; Kusuma 2021). Besides, some other Muslim scholars in later times, such as Ibn al-Jawzī (2009, 221–22) and Ibn Taymīyah (1995, 2:480) who were more textualists, condemn Hallaj as dangerous and accuse him of being a heretic and infidel since Hallaj's understanding of God is not compatible with what Islam really teaches. While several Sufis such as Ibn Khafif, Nūrī, and Shibli who were contemporaneous with Hallaj held the same belief as Hallaj (al-Hujwīrī 1911, 151; Mason 1999, 69–71), some more orthodox scholars, particularly *fuqahā'* (Muslim jurists), accused Hallaj of having propagated heterodoxy and blasphemy. On this basis, he was crucified in front of the mass, though it was more political than theological (Ramli 2013; Hodri 2015; Yaqin and Hadi 2022).

Although Eckhart did not face the same thing as Hallaj, he was summoned and tried before the bishop of Cologne due to some sections of his teachings and sermons which were deemed either heretical or dangerous (Schürmann 1978, 27–29; McGinn 2001, 14–15). Eckhart's conception of the indistinct union is rooted in his mystical understanding that God gives birth to His Word within the human soul (Kieckhefer 1978). In pursuit of divine union, Eckhart suggests that one should practise detachment (*gelassenheit*) from anything created in order that God grants Himself to such a person (Bruce Milem 2013). On this basis, not only does one's detachment from multiplicity bring about God within the soul, but it therefore leads one to break through God, that is, to the Ground of the Godhead, the silent oneness (Flasch 2015, 200; Charlton 2013, 50).²

There has been no specific study focusing upon Hallaj and Meister Eckhart, when in fact both were faced with accusation concerning their mystical teachings, in spite of the fact that Eckhart had died before the trial was done, and only twenty-eight articles from his writings count as either

2 There have also been several other studies that address mystics from different religious traditions in comparison, inter alia, between Eckhart and Rūmī (Ghazani and Uysal 2023; Hadi W. M. 2002; Zarrabi-Zadeh 2015), between Eckhart, Shankara, and Ibn 'Arabi (Shah-Kazemi 2006), and between Eckhart and Ibn Arabi (Almirzahan 2009; Sells 1994; Woods 2013; Royster 1995; Almond 2001).



dangerous or heretical (McGinn 2001, 17–19). In this article, I concentrate upon Hallaj's and Eckhart's mystical experiences as a reflective experiential dialogue between two mystics from different religious traditions. The focus upon such a subjective experience is of prime importance since even if it is very personal, it often illustrates a quite similar structure as to what two or more individuals experience. In short, this paper will contribute to putting forward inter-experiential hermeneutics and dialogue which puts much emphasis on experiences as living texts rather than on philosophical concepts and doctrines.

1 Research method

This study is a library research, involving searching, collecting, reading, understanding, and analysing textual sources pertinent to the matters that are discussed. The primary focus of this study is to expound and analyse the two mystics' experiences. To study a personal experience and juxtapose it with another experience calls for hermeneutics, or more precisely »inter-experiential hermeneutics«, wherein mystical experience, for our present context, is considered a »living text« which invites understanding and interpretation. The hermeneutical approach used in this study is philosophical hermeneutics of Hans Goerg Gadamer. In his philosophical view, understanding is the meeting of the reader's horizon and the text's horizon, that is to say, fusion of the two horizons takes place (Gadamer 2006, 305).

In conjunction with the perusal of Hallaj's and Eckhart's experiences, inter-experiential hermeneutics presupposes remarkable congruence through which interpretation and dialogue find their ground and therefore can take place. Such remarkable congruence is their rootedness in their respective religious traditions from which they were able to articulate what they had experienced. The mystical experiences of Hallaj and Eckhart indeed lie in their own horizons that have distinct symbolic expressions and different theological contexts, while my role is to interpret such experiences of those two mystics with each other. Nevertheless, reading Hallaj's and Eckhart's experiences at issue here leads me not only to fusion of horizons, that is, my horizon and those two mystics' horizons, but also to »fusion of experiences« wherein I interpret one mystic's experience with



the other's and vice versa. In this regard, I shall interpret Hallaj's experience of »*ḥulūl*« (divine indwelling) with Eckhart's experience of the birth of God in the human soul and vice versa. Put simply, fusion of experiences consists in an attempt to create a productive mystical dialogue between the experiences of those two mystics from different religions.

2 Hallaj's mystical experience

Hallaj is one of the most controversial Muslim mystics throughout the history of Sufism and Islamic thought (Bayat and Jamnia 1994, 14). In the town of Tur in the region of Bayda located in the southeastern Iran, Hallaj was born in 858 from Persian descent. Since his early age, Abū al-Mughīth ibn Maṣṣūr al-Ḥallāj had commenced studying the Quran as well as commentary, grammar, and theology (Bayat and Jamnia 1994, 15). He was very enthusiastic about performing religious rituals. His spiritual masters were famous Sufis, inter alia Sahl al-Tustārī, 'Abū Ṭālib al-Makkī, and Junayd al-Baghdādī (Massignon 1982, 69–79).

Hallaj is viewed as the epitome of the intoxicated Sufi who was drowned in the ocean of union.³ His spiritual concentration was only to be a sincere servant who was so obedient to God that he was careless of the repercussions, which was his execution in the gallows (Arberry 2008, 60) in 922 due to charges of heresy by virtue of his mystical experience, particularly his famous ecstatic utterance, »*Anā al-Ḥaqq*« (Ernst 1997, 70). In fact, the decision to execute Hallaj was based upon political pressure due to his potential political danger bolstered by the hatred of some Muslim jurists (*fuqahā'*) towards Hallaj (Ernst 1985, 102–110).

If you do not know Him, then know His manifestation. I am His manifestation, and I am the ultimate truth (*anā al-ḥaqq*) because I do not cease to be aware of the existence of the Truth. (Al-Hallaj 2009, 52; Massignon 2001, 107)

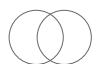
3 There were two types of Sufis in the Sufi school of Baghdad at the time, viz. the sober type and the intoxicated one. Junayd al-Baghdādī was emblematic of the former, whereas Hallaj was of the latter. The intoxicated type is exemplified by those Sufis who were typically drunken in their spiritual states and who expressed ecstatic utterances (*shāḥādāt*), which is in stark contrast to the sober type which emphasizes the control of the self (Picken 2021, 22; Ohlander 2021, 40–41; Yazaki 2015, 78–79).



The story of his execution has made him both praised and despised, and actually, it evokes comparison with the Christian account of the Crucifixion of which Hallaj himself was aware (Hallaj 2015, 105–106). It is worth noting that mystical experiences cannot be categorized as ordinary experiences. Although the Sufis themselves assert that such an experience is a gift from God, it still requires a personal effort from a seeker to undertake a spiritual journey. In the spiritual framework of Sufism, there are three processes of spiritual transformation, viz. *takhallī*, *tahallī*, and *tajallī*. *Takhallī* is a process in which one seeks to empty and cleanse oneself as a stage of purification (*via purgativa*) from all things blameworthy so as to then experience *tahallī* wherein one can adorn one's personality with praiseworthy characters (*via illuminativa*). Eventually, one can arrive at *tajallī* when one experiences spiritual unveiling and feels the *unio mystica* (*via unitiva*) with God (Nawawi 2008, 161–62; Schimmel 2011, 4).

Since his early age, Hallaj had been a person who was obedient in observing Islamic practices, both observing obligatory and supererogatory prayers, fasting, and other kinds of worship (Massignon 1982, 71). Hallaj performed the Hajj three times. His third Hajj in 902 lasted for two years and brought him to the realization of the truth (Mason 2007, 16). After this third Hajj, Hallaj experienced the disclosure of the veil of illusion that had been covering him. Therefore, Hallaj was able to behold the Truth (*al-Ḥaqq*). At this moment of spiritual unveiling, Hallaj exclaimed »*Anā al-Ḥaqq*« in a state of extraordinary ecstasy (Massignon and Gardet 1986, 100; Mason 2007, 17). It is such an ecstatic utterance that led people to accuse him of being a heretic and infidel.

Such a mystical state ignited a passion in him to witness God's love for human by becoming a helpless victim like Jesus for the purification of his community. He was willing to be punished not only for the sins committed by every Muslim, but also for the sins of humankind. On the streets of Baghdad, in mosques, and in markets, Hallaj is said to have called out, »O Muslims, help me! Save me from God. O people! Kill me, for God has



made my blood *ḥalāl* for you, and I come willingly.«⁴ And Hallaj prayed to God, »Forgive them but punish me for their sins« (al-Hallaj 2009, 6–7).

Hallaj's mystical experience revolves around what is called *ḥulūl*.⁵ In this respect, *ḥulūl* is the infusion of one thing into another. One entity occupying another entity renders the so-called »mystical union«, and this mystical state is often labeled as *ḥulūl* in Hallaj's experience. The reason why it is called *ḥulūl* is that Hallaj formulates the two natures of God and of a human being (Massignon 1982a, 367).

According to Hallaj, God has two natures, viz. *lāhūt* (divine nature) and *nāsūt* (human nature) at once (Massignon 1994, 252), since such human nature of God was manifested in the creation of Adam (Schimmel 2011, 72). These two natures are also possessed by humans. In other words, humans not only possess *nāsūt*, but also possess *lāhūt*, because they were as a matter of fact created in God's image (Ibn Arabi 1946, 168). In addition, another ontological reason why human also possesses *lāhūt* is that God breathed His spirit into human as stated in the Quran.⁶

That God possesses the *nāsūt* nature in Himself shows that God is very near to human and even, as the Quran puts it, »nearer to him than even his jugular vein« (Q.S. Qaf [50]: 16). In addition, the *nāsūt* nature in God is that which allows God to be known by His creatures and is that which allows God's love to be felt by His servants so that His servants can also love Him. In addition, the *nāsūt* nature is an aspect whereby God reveals Himself to human so that human can obtain knowledge about God (Smith 2012, 36–37). In other words, the dialectic between the *lāhūt* and *nāsūt* natures of a human being and of God is the pivotal thing that allows *ḥulūl* in Hallaj's mystical experience.

4 Before his execution, Hallaj never wanted to change his beliefs in order to avoid the execution and be forgiven. In this case, Hallaj surrendered himself to God completely, doing self-sacrifice (Nicholson 2002, 32–36).

5 This word is an abstract noun (*maṣḍar*) derived from the basic word *ḥ-l-l* (*hall*), which means stopping, staying, descending, dissolution, incarnation, with the addition of the prefix *alif-mum* (*inḥall*) which means melting or dissolving and union (Wehr 1976, 199–200). As a Sufi term, it suggests the divine indwelling in a human, and it is often understood as incarnation (Armstrong 2001, 76).

6 »When I have proportioned him and breathed into him of My Spirit...« (Q.S. Ṣād [38]: 72).

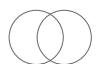


According to Hallaj, *ḥulūl* occurs when one has purified oneself intensely and consistently. Hallaj's spiritual purification technique begins with *zuhd* (asceticism) and *ṣabr* (patience), which made him detached from worldly matters. *Tawakkul*, or complete surrender to God, is an important practice that Hallaj underwent to let go of his ego and will (Mason 2007, 82–83). *Riyāḍah* (spiritual exercise) and *mujāhadah* (spiritual struggle) such as continuous fasting and including *khalwah* (spiritual retreat) that Hallaj consistently practised are techniques to empty the heart from everything other than God (Mason 2007, 7.16).

Hallaj also internalized the science of the heart (*ilm al-qulūb*) to know the secret movements of the spiritual heart because it is the epicentre of divine consciousness (Mason 2007, 83). In the end, Hallaj reaped the spiritual fruit after the long spiritual process as divine unveiling from which he experienced *shath* (ecstatic utterance) where there emerges an explosion of mystical consciousness that exceeds rational control.

Put simply, one must, generally speaking, go through spiritual stages by cleansing the heart (*tathīr al-qulūb*) and purifying the soul (*tazkiyat al-naḥs*) of worldly matters. This spiritual process aims to empty the self (the very soul) by which a servant becomes a vessel for God's spirit. It is spiritually possible to be a receptacle of God, so to speak, as soon as a person obliterates the *nāsūt* nature in himself and only leaves the *lāhūt* nature (Massignon 1982c, 40–41).

In other words, after one has cleansed oneself of one's own *nāsūt* nature and becomes annulled personality (*fanā' nāsūtīyah*) (Massignon 1982c, 48), all that remains is the *lāhūt* nature in them, and at this point one's awareness of everything other than God is replaced by awareness of God alone, leading one to the state of *fanā'* (self-annihilation). The *lāhūt* nature in them then meets the *nāsūt* nature of God. On this basis, human awareness of himself or herself is completely taken over by God. Put simply, *ḥulūl* is the total disappearance of human will in the will of God (Nasution 1995, 88–90). In this regard, Hallaj's mystical union might be confounded with mystical fusion. The latter refers to the collapse of the ego (*fanā'*) caused by an overwhelming encounter with the Numinous, while the former to a more stable and harmonious union.



I argue that such mystical fusion was indeed experienced by Hallaj when he uttered »*Anā al-Ḥaqq*«, illustrating that the self is unsettled inasmuch as it is gripped by the divine presence so that Hallaj's identification of himself was unstable, resulting in such an ecstatic utterance. This sort of state is a mystical fusion. That being said, Hallaj himself later arrived at a more stable mystical union in which this spiritual stage reveals harmonious unity because one can already identify oneself in a complete union. Therefore, in such a state, Hallaj then felt the mystical union as he expressed his following verse:

Your Spirit is mingling with my spirit
 Just as wine is mixing with pure water
 And when something touches You, it touches me
 Now »You« are »me« in everything. (Massignon 1982b, 41; al-Hallaj 1913, 134)

Hallaj experienced a state in which the union between him and God took place on the grounds that his existence was totally dissolved into God, highlighting that after attaining a specific spiritual stage, he had no longer seen himself as a separate being but as a part of God. This mystical union is marked by Hallaj's awareness of his integration with God which is different from the mystical fusion due to his loss of self-awareness. In everyday life, one feels separated from God because of one's ego and one's attachment to the worldly matters. Nevertheless, for Hallaj, mystical experience transcends the boundaries of human ego, and even the ego itself vanishes due to the all-encompassing presence of God. Just as the statement »*Anā al-Ḥaqq*« is suggestive of *tawḥīd* (God's oneness) instead of arrogance, the expression »You are me« evinces deep acknowledgment that one consciously affirms that one's individuality is nothing but God (Massignon 1982c, 48).

Hallaj neatly delineates deep insight about how the relationships between human and God should be. In Sufi tradition, the highest goal of the Sufi is to attain the close relationship with God until the duality between »You«



and »I« disappears.⁷ In such a spiritual journey, the ultimate goal is when a servant is completely immersed in God's love until there is nothing left but God, or until there is nothing left but »I« which is God alone.

I have become the One I love, and the One I love
has become me!
We are two spirits infused in a (single) body
And to see me is to see Him,
And to see Him is to see us. (Massignon 1982b, 42; al-Hallaj
1913, 134)

Two spirits, as delineated above, become one, as if God's spirit entered into Hallaj's, symbolizing the perfect harmony between Hallaj and *al-Haqq* (God). In this respect, Hallaj seems to have wanted to assert that he became a divine reflection, that is to say, he became a manifestation of divine attributes, showing perfect spiritual realization (cf. Massignon 1982c, 48–49). Put simply, such a verse is suggestive of the relationships between God and the servant as a mirror for each other, as is common in all mystical literature (Ernst 1985, 26). In spite of Hallaj's ecstatic utterance »*Anā al-Haqq*«, he never said that he is God or God becomes he. Put differently, Hallaj also puts emphasis on the distinction between God and him.

7 For Junayd al-Baghdādī, the distinction between »You« and »I« can disappear because one truly perceives and accepts God's will in every moment, which brings one to feel God's unity and majesty that permeates everything. The awareness of union is caused by the constant remembrance of God (*dhikr*) which then imprints such awareness wherein the recollecting one is no different from the object of one's recollection (Schimmel 2011, 58). Put differently, *dhikr* is the chief method to attain such spiritual indistinction. Ibn 'Aṣā'illāh al-Sakandarī (1984, 32) delineates four levels of *dhikr*, viz. *dhikr* with forgetfulness (*ghaflah*), with vigilance (*yaqāzah*), with complete awareness of God's presence (*huḍūr*), and the peak being with the state in which everything but that which is recollected (*al-madhkūr*) disappears, which is a state of self-annihilation. Al-Qushayrī (2007, 91) expounds three stages of self-annihilation. The first self-annihilation refers to the state in which one eradicates one's evil qualities and adorns oneself with divine ones. The second self-annihilation leads one to no longer dwell on the distinction between the previous two, between evil qualities and good ones, but to the complete contemplation of God. In other words, one no longer views the qualities separately. Although the ego has been drastically weakened, one who witnesses God is still in a duality between oneself as the subject and God as the object of one's witness. Only in the third self-annihilation does one feel the indistinction between oneself and God; there is no longer »You« and »I« since one is not even aware of the two that can be distinguished due to the disappearance of the structure of such distinction.



I am the Truth
 And the Truth is not me
 I am only one part of the Truth
 Distinguish me from the Truth. (al-Hallaj 2009, 16)

Indeed, Hallaj was not a quiet Sufi figure, but rather the opposite. He even questioned why Sufis should not engage with society, should withdraw from political involvement and should be patient in dealing with tyrannical rulers. He took the opposite position that the Sufi should involve ameliorating the morals of society, which is contrary to the position of Junayd al-Baghdādī and other Sufis. For Hallaj, the Sufi has the moral task of reforming society. Thus, he took off his Sufi robe (*khirqah*) and became a *wā'iz* (preacher) to admonish the laity in various places (Mason 2007, 7-8; Massignon 1994, 12; Hodri 2015, 148).

3 Eckhart's mystical experience

Meister Eckhart is a mystic, theologian, and philosopher whose mystical ideas, despite his being unjustly accused of heresy, have been considered influential and remarkable in the history of Christian mysticism (Fox 1983, 4; McGinn 2001, 1-2). Eckhart was born in Tambach near Gotha in Saxony, Germany, sometime before 1260 – his exact birth date is unknown – and died in 1328. He was a member of the Dominican Order and held an important position. He studied and taught at leading intellectual centres such as Cologne and Paris, and his thinking was heavily influenced by Aristotle, Neoplatonism, Augustine, and Thomas Aquinas. Eckhart was an important figure in the Middle Ages who played a role in the vernacularization of theology, bringing complex philosophical concepts into the laity through the use of German. He was an influential mystic, despite the fact that some of his sermons are considered either dangerous or heretical (McGinn 2001, 2-14; 1994, 9-10). Mystical experience of Eckhart is grounded in the intimate relationship between the human soul and God, epitomizing mystical union in the spiritual journey of the human being.

He has given birth to him [Jesus] in my soul. The Father gives birth to his Son without ceasing; and I say more: He gives birth not only



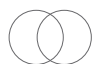
to me, His Son, but He gives birth to me as Himself and Himself as me and to me as His being and nature. (Eckhart 1981, 187)

Eckhart depicts his mystical experience as the birth of God's Word or Son within himself. In the Christian tradition, Jesus as the Word of God is the embodiment of divine wisdom and love. In this sense, the birth of God's Word within Eckhart's soul signifies that the human soul can be the place of a divine manifestation. Eckhart alludes to the Father giving birth to His Son eternally, without beginning or end, which, when related to human experience, refers to the fact that this kind of birth is a spiritual process that is continually taking place within the human soul (Charlton 2013, 55-56).

Furthermore, Eckhart not only explains the birth of the Word in himself but also asserts that God gave birth to Himself in Eckhart. Put simply, in Eckhart's mystical experience, the distinction between his soul and God becomes blurred, indicating that when the human soul is perfect, it can mystically be united with God, that is to say, such union is nothing but indistinction between God and human (McGinn 2001, 47). In this regard, the soul holds a pivotal role.

When the soul departs from the body, that is very painful, but when God departs from the soul, the pain is immeasurable. As the soul gives life to the body, so God gives life to the soul. As the soul flows into all members, so God flows into all the powers of the soul and suffuses them so that they overflow with goodness and love over all about them, so that all things become aware of Him. (Eckhart 2009, 187-188)

As for the existence of human and God, Eckhart asserts that not only is the existence of the former dependent upon the existence of the latter, but also the former is possible, and is only possible, by virtue of the existence of the latter. Further, Eckhart maintains that the human soul, something very close to God, is nothing other than God's being, implying that this divine indwelling is undeniable in human spirituality. Therefore, God is always present in the human soul (Kieckhefer 1978, 209), but many are unaware of it. To realize such mystical reality, one has to cut away everything.



According to Meister Eckhart, emptying oneself is crucial for God to be willing to enter the human soul. The effort to empty oneself is to release all human attachments and dependencies upon all worldly objects, fantasies, and desires. The soul can only receive another thing if it has emptied itself (Eckhart 1981, 220). Put differently, nothing can be realized in the human soul unless the person has detached their soul from all things.

I have often said ... that a man should be so free of all things and of all works, both interior and exterior, that he might become a place only for God in which God could work. [...] For if He finds a man so poor as this, then God performs his own work, and the man is in this way suffering God to work, and God is his own place to work in, and so God is his own worker in himself. (Eckhart 1981, 202)

Emptying oneself from everything is a human attempt to attain a state of detachment, which refers to letting go of everything altogether. For Eckhart, detachment, simply put, is a human effort that is centred upon the consistency to do everything only for God alone. Such a person is in the grip of the Good and acts according to the divine will since they have attained a sense of detachment (Almirzanah 2009, 198–201).

In other words, detachment is not an attempt to practise passive and contemplative asceticism whereby one withdraws from worldly activities, but rather practise active asceticism in the world, working with God and for God, not for anything else or personal gain (Schürmann 1978, 15), that is, living virtuously, which is called »living without why« by Eckhart (Connolly 2014, 198–199). For Eckhart, such detachment is not a sign of someone losing himself or herself, but rather that they achieve »the highest and best virtue« (Connolly 2014, 154).

In the eyes of Eckhart, detachment is not the final stage as there is still the next stage, viz. detachment from detachment. On this basis, when Eckhart attained the state of detachment, he then negated detachment itself, i.e. being detached from detachment (Flasch 2015, 44). Put differently, Eckhart not only observed detachment from everything and even from himself, but also detachment from such detachment. He simply no longer depended



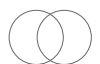
on detachment. At this spiritual stage, Eckhart then experienced the birth of God in his soul, which he describes as follows:

As truly as the Father in his simple nature gives His Son birth naturally, so truly does He give him birth in the most inward part of the spirit, and that is the inner world. Here God's ground is my ground, and my ground is God's ground. Here I live from what is my own, as God lives from what is his own. (Eckhart 1981, 183)

In Eckhart's experience, the soul, which is the divine spark, is the locus in which God gives birth to the Word. Through this mystical birth process, human not only becomes the »Word of God«, but also experiences a mystical union with God, reflecting the spiritual realization of the human will and the divine will (Schürmann 1978, 22). It is significant to note that this birth discloses that what is born shares a likeness with that which gives birth, thereby the two being not completely different from each other (Mojsisch 2001, 77).

In his mystical experience, Eckhart places more emphasis on habitual union, which is diametrically opposed to ecstatic union. It is clear that Eckhart's active asceticism focuses upon a persistent awareness of God, rather than upon an overwhelming and temporary ecstatic awareness, which is characterized by a loss of self-identity (Kieckhefer 1978, 224). This habitual union is arguably predicated upon his experience of the birth of the Word in the soul, signifying the mystical awareness of his union with God in everyday life.

Eckhart (2009, 48) interprets the story of Martha and Mary in Luke 10:38-42 differently from conventional interpretations. It is said that Jesus entered a citadel and was greeted by Martha. Martha's sister, Mary, then sat at Jesus' feet to listen to his words, while Martha was busy with her activity serving the guests. As is common in interpretation, Martha is considered a person who is negligent in spiritual life, in contrast to Mary who stopped her activities to listen to the Word of God. However, according to Eckhart, Martha's spiritual level is actually higher than Mary's, because the former does not leave worldly activities while still being aware of God's presence, which refers to habitual union, while the latter, Mary, was engrossed in her contemplation by withdrawing from her worldly



activity because she had not been able to reach the level of habitual union (Almirzanah 2009, 187–192).

In short, Eckhart's mystical experience took place in three stages. *Firstly*, Eckhart emptied his soul of everything, or what is called »detachment«. This self-emptying is crucial on the grounds that only then can the birth of God in the human soul be possible. *Secondly*, the birth of God occurred in the soul, which is a spiritual process, not a biological one. By virtue of this, the human soul embodies God, because God only wants to be alone in the human soul, without »our this and that«. *Thirdly*, Eckhart experienced union with God, illustrating a mystical union through a spiritual process in such a way that God's will takes over and indwells the human will. Thus, Eckhart partook in the divine nature due to such habitual union (Kertz 1959, 334–335).

Eckhart (2009, 77–78) describes his mystical experience of the birth of God in the soul with a precise metaphor. The human soul must first be a virgin in order to experience such spiritual birth. To be a virgin means to be empty of everything, of all images, and even of the image of God itself (Sells 1994, 137; Almirzanah 2009, 213). After becoming a virgin, the soul then becomes a wife who allows the birth of the Word of God within it. Ultimately, the human soul becomes the spiritual mother of God (Connolly 2014, 159–160). The spiritual journey, briefly speaking, begins with being a virgin and ends with being a spiritual mother.

4 Fusion of mystical experiences

Hallaj's mystical experience of the divine indwelling (*ḥulūl*) implies a mystical union between human and God, and so does Eckhart's mystical experience of the birth of God in the soul. These two mystics did have different experiences, that is, Hallaj's experience is more inclined to a sort of ecstatic union, whereas Eckhart's is that of habitual union. That being said, we can see a strong resonance in both experiences. These two mystics speak of their experience in the form of the mystical union between God and human, viz. through the birth of God in the soul by Eckhart which does resemble the divine indwelling (*ḥulūl*) in human by Hallaj. Therefore,



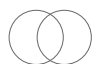
there seems to be a dialogical understanding that can mutually explain one experience with the other.

In Hallaj's experience, *ḥulūl* refers to the divine indwelling in human, which is a spiritual phenomenon, not a physical one. Based upon Eckhart's mystical experience, such indwelling is indeed the birth of God in the human soul. The human soul has the potential for such mystical birth since the soul, as Eckhart explains it, is nothing but God's being based upon the fact that by no means does human possess their own proper existence, let alone the soul (Kieckhefer 1978, 29). In this respect, the nearness of the human soul with God's being is that which makes *ḥulūl* possible in the spiritual process.

The life of Hallaj was inseparable from his religious practices. It is reported that Hallaj was very persistent in living a life of asceticism and observing supererogatory practices every day so as to purify the carnal soul (Massignon 1982c, 433). In Eckhart's view, such religious practices are crucial to cut away all things from the human soul and mind. It is important to highlight that only if the soul has been the true poverty, does the birth of God take place within it, as the emptiness is the condition whereby one can contain the divine (McGinn 2001, 117). In this regard, due to being free from all things, from duality, that is, from something to nothing, the soul becomes united with God (Eckhart 2009, 208).

In fact, the famous expression of Hallaj, which is his ecstatic utterance, »*Anā al-Haqq*«, evinces that God takes over his awareness of his self, his presence, suggesting that the Word of God is manifest in and takes over Hallaj's awareness, so that he could not control his own words. For Hallaj was a »virgin«, devoid of all things, and God could be taking over his very self. Indeed, Hallaj then became a spiritual mother through whom God's words were born during his ecstatic state.

Hallaj's surrender to execution is a symbol of his self-sacrifice before God. He fully accepted God's will because he let go of his own will and willed according to God's will, that is, Hallaj's ground is God's ground. In other words, Hallaj's suffering and martyrdom were the consequences of his mystical union with the divine. In this regard, Hallaj's surrender is arguably Eckhart's »living without why«, which is the principle that is not based



upon any search except in harmony with God's own will. That is to say, living without why is to dedicate life in God (Almirzanah 2009, 203–209).

Eckhart's experience that God was born in his soul is closely related to the two human natures, *lāhūt* and *nāsūt*. For human has the *lāhūt* nature in himself or herself, human can give birth to the Word or God in the soul, referring to the spiritual birth and mystical union, not to biological and physical processes. Such mystical birth is possible because God also has two natures, *lāhūt* and *nāsūt*. It is God's *nāsūt* nature that can »incarnate« into human.

While God's *nāsūt* nature meets Eckhart's *lāhūt* nature, God's *lāhūt* nature remains transcendent, unknown, and unmixed – what Eckhart calls the Godhead, whose being is darkness and is concealed in nature, and thus unknown (McGinn 2001, 170). Be that as it may, the condition that allows the birth of God in the soul is detachment, viz. self-purification (*tazkiyat al-nafs*) and cleansing of the heart (*tahīr al-qulūb*). If Eckhart had still been trapped in his own *nāsūt* nature, namely the carnal soul, he would not possibly have given birth to God's *nāsūt* nature in himself. Therefore, the annihilation (*fanā'*) of Eckhart's *nāsūt* nature, and leaving only the *lāhūt* nature, is the spiritual key to the birth of God in his soul.

God's presence in Eckhart which refers to union between him and God, in other words, indistinction between Eckhart's being and God's being, evinces the principle of *tawhīd* held by Hallaj, that is, there is no duality between »You« and »I« in the self. In this respect, to see Eckhart is to see God, and to see God is to see both of them on the grounds that »two spirits were infused in a single body« (al-Hallaj 1913, 134). Thus, Eckhart's will is nothing but God's will manifested in Eckhart's being, exemplifying a perfect manifestation of divine attributes (*al-ṣifāt al-ilāhīyah*).

The soul, which is the divine spark, is the vessel wherein the *lāhūt* nature could be born in Eckhart. When such a state took place, Eckhart became a divine reflection. It is worth nothing that »reflection« cannot necessarily be likened to that which reflects. If it is to be portrayed through Hallaj's mystical expression, Eckhart might be saying, »*Anā al-Ḥaqq*«, but at the same time he was surely not *al-Ḥaqq*, since the two are not



ontologically the same. Hence, Hallaj would say, »Distinguish Eckhart from the Truth (*al-Haqq*)« (al-Hallaj 2009, 16).

Though mystical experience is inevitably subjective, i.e. referring to what an individual feels and experiences, it evinces the same pulse of such individual experiences in the adherents of different religions (Mitias 2021, 102), as Hallaj's and Eckhart's experiences illustrate. That is to say, examining a subjective experience of the ultimate truth helps unravel the constraints of theological doctrines. While the expressions of religiosity are commonly confined to theological doctrines, mystical experience which is abundantly imbued with such doctrines often transcends them and in essence seems to hold the same ground (Mitias 2021; Bahri 2021), considering that the mystics in different traditions often delineate what they experience in a quite similar symbolic language (Underhill 1912, 153–156; Keller 1978). Put differently, even though it is a subjective experience of each mystic, such experience seems to reveal something intersubjective and even shows peculiarity that does not fall prisoner to theological boundaries.

In Muslim and Christian contexts, Hallaj and Eckhart describe their experiences as an indistinct union with God or the ultimate truth. Investigating such individual yet peculiar experiences as an experiential dialogue leads us to seemingly universal aspects that cannot be constrained by religious doctrines. This study of experiential dialogue can foster interreligious dialogue in a more personal and deeper level rather than in a rigid theological one, since the dialogue on mystical experience proffers, instead of dogmatic differences, a deeper perspective that highlights spiritual unity and profundity.

Conclusion

It is inevitable that the mystical experiences of Hallaj and Eckhart have a profound resonance. Even though they clearly differ in their use of symbolism and in their theological point of departure, both emphasize the ascetic life and the spiritual effort to empty oneself of worldly attachments as the starting point for attaining mystical experience. Eckhart talks about the birth of God in his soul, while Hallaj speaks of the divine indwelling



(*ḥulūl*) within himself, both of which refer to the mystical union with the ultimate reality.

Despite the deep resonance of both mystical experiences, Hallaj and Eckhart stand upon different types of experience. On the one hand, the contour of Hallaj's experience is an ecstatic union that shows divine intoxication, in order that he expresses ecstatic utterances. On the other hand, Eckhart emphasizes a more calm and sober experience, viz. habitual union, so that Eckhart's emotions were not as overwhelming and intoxicating as Hallaj's.

The resonance and difference of those two mystics' experiences notwithstanding, mystical experience can, properly speaking, be the subject of interreligious dialogue to understand each other's spiritual pulse. Furthermore, understanding the experience of a mystic from the viewpoint of another religious tradition can enrich one's understanding of his or her own religion. In other words, interreligious hermeneutics can be operative in inter-experiential hermeneutics, particularly mystical experience, which is often viewed as the main pulse in almost all religious traditions.

Acknowledgement

I express gratitude to Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) under the Ministry of Finance of the Republic of Indonesia for sponsoring and supporting the publication through scholarship.



References

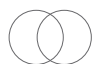
- Almirzanah, Syafa'atun.** 2009. *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Almond, Ian.** 2001. Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Toward a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn Al'Arabi. *Medieval Philosophy & Theology* 10/2: 263–282. <https://doi.org/10.1017/S1057060801020096>.
- Arberry, Arthur J.** 2008. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Routledge.
- Armstrong, Amatullah.** 2001. *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi): The Mystical Language of Islam*. Lahore: Ferozsons.
- Bahri, Media Zainul.** 2021. *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn Arabi, Rumi, dan al-Fili*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Bayat, Mojdeh, and Mohammad Ali Jamnia.** 1994. *Tales from the Land of the Sufis*. Boston: Shambhala.
- Bruce Milem.** 2013. Meister Eckhart's Vernacular Preaching. In: Jeremiah M. Hackett, ed. *A Companion to Meister Eckhart*. Leiden: Brill.
- Charlton, James.** 2013. *Non-Dualism in Eckhart, Julian of Norwich and Traherne: A Theopoetic Reflection*. New York: Bloomsbury.
- Cheetham, David, Ulrich Winkler, Oddbjørn Leirvik, and Judith Gruber, eds.** 2011. *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe Between Texts and People*. Amsterdam: Rodopi.
- Chittick, William C.** 2008. *Sufism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld.
- Connolly, John M.** 2014. *Living without Why: Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Cornille, Catherine, ed.** 2013. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Eckhart, Meister.** 1981. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. Translated by Edmund Colledge and Bernard McGinn. New York: Paulist Press.
- . 2009. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. Edited and translated by Maurice O'C. Walshe. New York: The Crossroad Publishing Company.
- El-Ansary, Waleed, and David K. Linnan, eds.** 2010. *Muslim and Christian Understanding Theory and Application of »A Common Word.«* New York: Palgrave Macmillan.
- Ernst, Carl W.** 1985. *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: State University of New York.
- . 1997. *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Boston: Shambhala.
- Flasch, Kurt.** 2015. *Meister Eckhart: Philosopher of Christianity*. Translated by Anne Schindel and Aaron Vanides. New Haven & London: Yale University Press.
- Fox, Matthew.** 1983. *Meditations with Meister Eckhart*. New Mexico: Bear & Company.
- Gäb, Sebastian.** 2021. Mysticism without Concepts. *International Journal for Philosophy of Religion* 90/3: 233–246. <https://doi.org/10.1007/s11153-021-09799-7>.
- Gadamer, Hans-Georg.** 2006. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Ma. London: Continuum.
- Ghazani, Rasoul Rahbari, and Saliha Uysal.** 2023. Rūmī's Asceticism Explored: A Comparative Glimpse into Meister Eckhart's Thought. *Religions* 14/10: 1254. <https://doi.org/10.3390/rel14101254>.
- Hadi W. M., Abdul.** 2002. Meister Eckhart dan Rumi: Antara Mistisisme Makrifah dan Mistisisme Cinta. *Jurnal Universitas Paramadina* 1/3: 198–223.
- Al-Hallaj, Mansur.** 1913. *Kitab Al-Tawasin*. Edited by Louis Massignon. Paris: Librairie Paul Geuthner.



- . 2009. *Kitab Al-Tawasin*. Translated by Kasyif Ghoiby. Yogyakarta: Titah Surga.
- . 2015. *Poems of a Sufi Martyr*. Translated by Carl W. Ernst. Illinois: Northwestern University Press.
- Hidayat, Yogi Fery**. 2024. The Concept of Hulul: Al-Hallaj's Thought and Its Relevance in Sufism. *Journal of Noesantara Islamic Studies* 1/3: 3. <https://doi.org/10.70177/jnis.v1i3.1303>.
- Hodri, Hodri**. 2015. Al-Hallaj sebagai Korban Politik atau Transgresor Teologis? *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 1/2: 143. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2011.1.2.143-159>.
- Al-Hujwiri**. 1911. *The Kashf Al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*. Edited and translated by Reynold A. Nicholson. Leiden & London: Brill.
- Huxley, Aldous**. 1947. *The Perennial Philosophy*. London: Chatto & Windus.
- Ibn Arabi, Muhyiddin**. 1946. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Jawzi, Ibn**. 2009. *Talbis Iblis*. Cairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah.
- Keller, Carl A**. 1978. Mystical Literature. In: Steven T. Katz, ed. *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Kertz, Karl G**. 1959. Meister Eckhart's Teaching on the Birth of the Divine Word in the Soul. *Traditio* 15 (July): 327–363. <https://doi.org/10.1017/S0362152900008278>.
- Kieckhefer, Richard**. 1978. Meister Eckhart's Conception of Union with God. *Harvard Theological Review* 71/3–4: 203–225. <https://doi.org/10.1017/S0017816000026092>.
- Kusuma, Amir Reza**. 2021. Konsep Hulul menurut al-Hallaj dan Penempatan Posisi Tasawuf. *Jurnal Penelitian Medan Agama* 12/1: 45. <https://doi.org/10.58836/jpma.v12i1.10488>.
- Mason, Herbert**. 1999. Hallaj and the Baghdad School of Sufism. In: Leonard Lewisohn, ed. *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi (700-1300)*. Vol. 1. Oxford: Oneworld.
- . 2007. *Al-Hallaj*. London: Routledge.
- Massignon, Louis**. 1982a. *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Translated by Herbert W. Mason. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.
- . 1982b. *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Translated by Herbert W. Mason. Vol. 3. Princeton: Princeton University Press.
- . 1982c. *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Edited by Herbert Mason. Translated by Herbert W. Mason. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press.
- . 1982d. *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Translated by Herbert W. Mason. Vol. 4. Princeton: Princeton University Press.
- . 1994. *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Edited and translated by Herbert W. Mason. Abridged Edition. Princeton: Princeton University Press.
- . 2001. *Diwan Al-Hallaj*. Translated by Maimunah and Abdul Basith. Yogyakarta: Putra Langit.
- Massignon, Louis, and L. Gardet**. 1986. Al-Hallaj. In: B. Lewis, V. L. Manegé, Ch. Pellet, and J. Schacht, ed. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 3. Leiden: Brill.
- McGinn, Bernard**. 1994. Introduction: Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology. In: Bernard McGinn, ed. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York: Continuum.
- . 2001. *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Mitias, Michael H**. 2021. *Possibility of Interreligious Dialogue*. Cham: Springer International Publishing.
- Mojsisch, Burkhard**. 2001. *Meister Eckhart: Analogy, Univocity and Unity*. Translated by Orrin F. Summerell. Philadelphia: John Benjamins.



- Nasr, Seyyed Hossein.** 1989. *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press.
- Nasution, Harun.** 1995. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nawawi, Ismail.** 2008. *Risalah Pembersih Jiwa*. Surabaya: Karya Agung.
- Nicholson, Reynold A.** 1923. *The Idea of Personality in Sufism*. Delhi: Jayyed Press.
- . 2002. *The Mystics of Islam*. Bloomington: World Wisdom.
- Ohlander, Erik S.** 2021. Al-Junayd al-Baghdadi: Chief of the Sect. In: Lloyd Ridgeon, ed. *Routledge Handbook on Sufism*. New York: Routledge.
- Picken, Gavin N.** 2021. Al-Harith al-Muhasibi and Spiritual Purification between Asceticism and Mysticism. In: Lloyd Ridgeon, ed. *Routledge Handbook on Sufism*. New York: Routledge.
- Al-Qushayri, Abu al-Qasim.** 2007. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*. Translated by Alexander D. Knysh. Reading: Garnet.
- Ramli, Yusri Mohamad.** 2013. Martyrdom of al Hallaj and Unity of the Existence the Condemners and the Commenders. *International Journal of Islamic Thought* 3: 106–112.
- Royster, James E.** 1995. Personal Transformation in Ibn Al-'Arabi and Meister Eckhart. In: Yvonne Y. Haddad and Wadi Z. Haddad, *Christian-Muslim Encounters*. Tallahassee: University Press of Florida.
- Al-Sakandari, Ibn 'Aṭā'illāh.** 1984. *Ibn 'Aṭā'illāh's Sufi Aphorisms (Kitab al-Hikam)*. Edited and translated by Victor Danner. Leiden: E. J. Brill.
- Schimmel, Annemarie.** 2011. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Schuon, Frithjof.** 2005. *The Transcendent Unity of Religions*. Illinois: QuestBooks.
- Schürmann, Reiner.** 1978. *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*. London & Bloomington: Indiana University Press.
- Sells, Michael A.** 1994. *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1994. The Pseudo-Woman and the Meister: 'Unsayng' and Essentialism. In: Bernard McGinn, ed. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York: Continuum.
- Shah-Kazemi, Reza.** 2006. *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*. Bloomington: World Wisdom.
- Smith, Huston.** 2005. Introduction to the Revised Edition. In: Frithjof Schuon, ed. *The Transcendent Unity of Religions*. Illinois: Quest Books.
- Smith, Paul.** 2012. *Mansur Hallaj: Selected Poems*. Campbells Creek: Book Heaven.
- Stace, Walter T.** 1961. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan & CO LTD.
- Stoddart, William.** 2007. Mysticism. In: Martin Lings and Clinton Minnaar, eds. *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*. Bloomington: World Wisdom.
- al-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi.** 1976. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Cairo: Dar al-Thaqafah.
- Taymiyyah, Ibn.** 1995. *Majmū' al-Fatāwā*. Vol. 2. Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li-Tibā'at al-Muṣḥaf al-Sharif.
- Underhill, Evelyn.** 1912. *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. New York: E. P. Dutton and Company.
- Wainwright, William J.** 1981. *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Wehr, Hans.** 1976. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Edited by J. Milton Cowan. Itacha: Spoken Language Services.
- Woods, Richard.** 2013. Mystical Union in the Teachings of Ibn 'Arabi and Meister Eckhart. *Medieval Mystical Theology* 22/1: 74–90. <https://doi.org/10.1179/2046572613Z.0000000005>.



Yaqin, Ainul, and Misbahul Hadi. 2022.

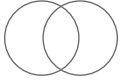
Eksistensi Abu Mansur Al-Hallaj: Sang Sufi Martir. *Journal of Islamic Thought and Philosophy* 1/2: 188–211.

Yazaki, Saeko. 2015. Morality in Early Sufi Literature. In: Lloyd Ridgeon, ed. *The Cambridge Companion to Sufism*. New York: Cambridge University Press.

Zarrabi-Zadeh, Saeed. 2015. Comparative

Mysticism and the Problem of Interpretation: Rumi and Meister Eckhart. *Islam and Christian-Muslim Relations* 26/3: 287–306. <https://doi.org/10.1080/09596410.2015.1018721>.





Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 9. 12. 2023; Sprejeto Accepted: 9. 5. 2025
UDK UDC: 28-054.72(430):177
DOI: 10.34291/Edinost/80/01/Ohser
© 2025 Ohser CC BY 4.0

Erichk Ohser

Muslim Immigrants in Germany Challenge Integration

*Vprašljiva integracija muslimanskih
priseljencev v Nemčiji*

Abstract: Turkish workers who emigrated from their country to Germany could reunify with their families; and now their descendants live there as German citizens. During turmoils and wars in The Middle East, Africa and Bosnia and Herzegovina many people fled their countries and immigrated to Germany as refugees and asylum seekers. Most of the refugees were Muslim and they all built their own communities, mosques and businesses as Turks had done before. They are Muslims; however, they have different cultures, languages, and denominations. They have had differences among themselves, moreover after decades of living in Germany their successful integration is still a question. We present a historical overview of the integration of Muslims in Germany, discuss the reasons for its failure and highlight the fears that non-Muslims and Muslims face in an increasingly Muslim society. We argue that in the future, society will have to face these fears, not to suppress them, but to take them seriously and find ways to allay them and thus ensure peaceful coexistence between people of different worldviews in a Western multicultural society.

Keywords: migration crisis, Islamism, challenge integration, cultural security, Middle East

Povzetek: *Turški delavci, ki so iz svoje države emigrirali v Nemčijo, so se lahko ponovno združili s svojimi družinami, in danes njihovi potomci tam živijo kot nemški državljani. Med nemiri in vojnami na Bližnjem vzhodu, v Afriki ter Bosni in Hercegovini je veliko ljudi pobegnilo iz svojih držav in so kot begunci ter iskalci azila prispeli v Nemčijo. Večina teh beguncev je bila muslimanske veroizpovedi in vsi so si, tako kot prej Turki, ustvarili svoje skupnosti, mošeje in podjetja. So muslimani; vendar imajo različne kulture, jezike in veroizpovedi. Med njimi so razlike, poleg tega pa je tudi po desetletjih življenja v Nemčiji njihova uspešna integracija še vedno vprašljiva. Predstavljamo zgodovinski pregled integracije muslimanov v Nemčiji, razpravljamo o razlogih za njen neuspeh in izpostavljamo strahove, s katerimi se soočajo nemuslimani in muslimani v vse bolj muslimanski družbi. Zagovarjamo stališče, da se bo morala družba v prihodnosti soočiti s temi strahovi ne zato, da bi jih zatrla, temveč da bi jih vzela resno in poiskala načine, kako jih pomiriti ter tako zagotoviti mirno sobivanje med ljudmi različnih svetovnih nazorov v zahodni multikulturni družbi.*

Ključne besede: *migracijska kriza, islamizem, izziv integracije, kulturna varnost, Bližnji vzhod*

Introduction

This study intends to address some of the challenging issues regarding Muslims integration in Germany. Very often the reasons for problems of integration are not clearly understood. This incomplete understanding of problems involving integration may lead to the adoption of ineffective policies and practices that, in the long run, will harm the nation in general and the immigrants in particular. Therefore, we must have a clear understanding of this phenomenon. Such an understanding may help to better identify what kind of policies and practices should be pursued and the implications they may have for the society.

This study is divided into four sections. Section 1 states the hypothesis. Section 2 introduces and reviews the related literature, discusses immigration in general, provides information about social and economic conditions, analyses political Islam, and presents integration. Section 3 concludes and summarizes the policy ramifications of this study and its contribution to and its implications for future research. The method in this research is analytical and is based on information in books, immigrant-related journals, and the media analysis.

1 Hypothesis

The process of integrating Muslims into German society has partly failed, creating a climate of mistrust and fear, and leading to the conclusion that Islam's long-term goal is the conquest of the West. This conclusion, which must be taken seriously as it hinders the further process of integration, is the result of the following reasoning: Muslims social and economic deprivations by irrational racism together with acute dissimilarities of cultures and religious teachings of Islam and Christianity prepare the ground for representation of political Islam among radical and moderate Muslims. Muslims believe that Islam is universal, absolute, and perfect and they express its superiority. There are many denominations in Islam which each of them claims to be the genuine Islam following the path of the Prophet Muhammad. They all oppose each other, moreover, they have had a long history of severe fighting and quarrelling among themselves in Islamic countries to take political power. »It is very important to notice



that Islam and specially Shia is a Religion that aspires to grasp authority and governance anywhere the Muslims live, and their goal is to have a state governed by Islamic Sharia.« (Akhavan Azari and Osredkar 2022, 172) We have the essence of Ayatollah Khomeini's thought: »The fact that we are presently unable to establish a complete and comprehensive form of government does not mean that we should sit idle. Instead, we should perform to whatever extent we can, the tasks that are needed by the Muslims and that pertain to the function an Islamic Government must assume.« (Akhavan Azari and Osredkar 2022, 172) Islam is primarily divided into two main branches: Sunni and Shia. Within each of these branches, there are different legal schools of thought (madhabs) that define the methods of interpreting Islamic law. Additionally, Sufism is a spiritual and mystical tradition that exists within both Sunni and Shia Islam, but it is not a separate »sect«; rather, it is more of an approach to religious practice and spirituality. Additionally, Shi'ism can join other groups of Islam in Europe and Sunni that showed they are in touch with School of Jurisprudence and law about Salafis. Many groups of Muslims ultimately want a caliph, a term that applies only to Sunnis and briefly in Shia Islam, they use »Imam« and »Imamate«, so both expressions will be used in Islamic Ideologies.

2 Literature review

2.1 Immigration

After the World War II, Turkish workers immigrated to Germany as »guest workers«. »The majority of Turkish guest workers noticed relatively quickly that it was very difficult to accumulate enough money for making investments in Turkey. At the same time, the bad economic situation in Turkey made a return to Turkey even more difficult.« (Anwar 2004, 95-96) In the beginning, they had no intention to stay in Germany for a long time and they assumed themselves as temporary working men who were saving their wages to go back home. Because of recession during 1970's, the German authorities decided to send those workers to their countries, however, the guest workers preferred to remain in Germany and reunify with their families.



Eventually, the Turkish population began to prepare themselves for a longer stay in Germany and brought their families to the host country. The increasing number of children and women in the environment required a stronger institutionalization concerning religion. They began to establish an organized Islam in Germany to fulfil their own religious needs and to ensure the religious education of their children in the foreign environment. Therefore, several so called »backyard mosques« were established during this time. These activities were organized by mosque associations. With self-initiative, but without large material support, the believers mainly workers founded prayer centres throughout Germany in former factory buildings, office buildings and other places. (Anwar 2004, 95-96)

The spontaneous rise of »backyard mosques« among Turkish immigrants in Germany marks a grassroots response to the spiritual and cultural dislocation of migration. Lacking formal infrastructure, these improvised spaces reflect both resilience and the urgency of preserving religious identity amid foreign sociopolitical contexts. This phenomenon highlights the deep-rooted role of Islam as a communal anchor, while signalling early tensions between informal Islamic structures and Germany's secular integration frameworks, especially as religious life became increasingly institutionalized outside state oversight.

The Turkish community in Germany is not unanimous and ideological differences within the community are known to cause tension between the majority Sunni population and the minorities, such as Alawis (an order of Shiite Islam), Sufis or Kurds. The Turkish communities in Germany have not been immune to the new phenomenon of refugee migration. Refugees and political asylum seekers from Turkey often find their way to Germany. (Anwar 2004, 79-80)

Within the Turkish community in Germany, ideological divergence breeds internal tensions-particularly between the dominant Sunni and minority groups such as Alawis, Sufis, and Kurds. This fragmentation is further intensified by the recent wave of refugees and asylum seekers from Turkey, underscoring complex integration challenges.

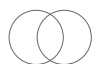


The immigrants are from the countries which are mostly Muslim populated such as »Albania, Turkey, Bosnia and Herzegovina, Iran, Islamic Rep., Morocco, Afghanistan, Lebanon Iraq, Pakistan, Tunisia, Syria, Algeria, Egypt, Jordan, Indonesia, Eritrea, Bangladesh, Sudan, Libyan, Yemen, Saudi Arabia« (Anwar 2004, 72).

An earlier extrapolation by the BAMF Research Centre shows that between 4.4 and 4.7 million Muslims lived in Germany on 31 December 2015. Their share of the then 82.2 million inhabitants in Germany was between 5.4 % and 5.7 %. Accordingly, the number of Muslims increased by 0.9 million persons between 2015 and 2019 and their share of the total population in Germany increased by around one percentage point. Around 55 % of Muslims come from various other regions of origin. Almost 1.5 million people or 27 % come from an Arabic-speaking country in the Middle East (19%) or North Africa (8 %). The dominant origin country among Arabic-speaking Muslims is Syria with around 729,000 individuals. 19 % of Muslims come from South-East European countries of origin. About 9 % of the Muslims have a migrant background from a non-Arabic speaking country in South Asia. (Pfundel 2021, 3)

The Muslim population in Germany grew notably between 2015 and 2019, reaching nearly 6% of the total population. This demographic is highly diverse, with significant numbers from the Middle East, North Africa, South-East Europe, and South Asia-complicating integration efforts through varied cultural, linguistic, and sectarian backgrounds. Germany's Muslim community is ideologically and ethnically fragmented, comprising various Islamic schools and sects such as Sunni, Shia, Wahhabi, and Ahmadiyya. Diverging interpretations of religious authority and ethnic conflicts-like Kurdish-Turkish tensions-import deep-seated divisions, hindering unity and complicating the broader integration process within Germany's multicultural landscape.

The Muslim community in Germany today includes the majority Sunni Islam (which is divided between national groups); Wahhabism, Alawism, Iranian Shiism, Iraqi Shiism, and a very small Ismaili community; Sufism; Ahmadiyya and various other small sub-groups. Although all these orders within Islam are based on the



Koran, Sharia law, Sunnah, and the Hadith, they have different interpretations and different cultural influences. The main ideological differences within the orders of Islam are, first, regarding religious leadership the difference between Shiites and Sunnis. Other differences, such as the Kurdish-Turkish conflict, are ethnic-based. Liberal Bosnian interpretations of Islam often lead to its rejection from the orthodox Muslim community in Germany. These represent the complex situations that are imported to Germany, causing division within the Muslim community. (Anwar 2004, 75)

As numerous analyses, including the article from the MENA Research Center indicate, significant undercurrents are reshaping Bosnian society, with a growing segment of the population drawn to political Islam. This trend raises concerns about the potential impact on regional stability in the Balkans and neighbouring countries (like Slovenia and Croatia), where fragile political and ethnic balances could be disrupted by the rise of ideological extremism.

2.2 Social and economic conditions

»Between 5.3 and 5.6 million Muslims with a migration background from a predominantly Muslim country of origin live in Germany.« (Pfundel 2021, 3) Germany hosts approximately 5.3 to 5.6 million Muslims with migration backgrounds from Muslim-majority countries, reflecting a significant and diverse demographic whose integration poses complex social, cultural, and policy challenges within a pluralistic society. Employment rates among migrants from predominantly Muslim countries lag behind the general population, with stark gender disparities. Muslim women, particularly, face compounded challenges due to traditional household roles and childcare responsibilities, resulting in the lowest employment rate. These patterns highlight structural and cultural barriers to labour market integration in Germany.

People with a migration background from predominantly Muslim countries of origin are proportionately less likely to be in employment than people without a migration background. While the proportion of employed persons in the 16-64 age group is 53 % among persons with a migrant background from



predominantly Muslim countries of origin, it is 72 % among persons without a migrant background. Comparing employment by religion shows that people who do not belong to any religion achieve the highest employment rate, regardless of their migration background. Hardly any differences appear between Muslims and members of a Christian or other religion from the respective countries of origin. Both among persons with and without a migration background, men are more frequently employed than women. However, the gender differences are greater among people from predominantly Muslim countries of origin: Among people with a migration background, Muslim women have the lowest employment rate (41%). One explanation for this is that they disproportionately often live in households with one or more children. (Pfundel 2021, 11)

Individuals with a migrant background from predominantly Muslim countries also lag in vocational qualifications acquired in Germany. Irrespective of their religious affiliation, the number of people who completed vocational training or university in Germany is significantly lower than that of people without a migrant background (9 % to 59 %). This applies to first-generation immigrants. (Pfundel 2021, 10)

First-generation migrants from predominantly Muslim countries exhibit a stark educational gap in Germany, with only 9% completing local vocational or university training compared to 59% among natives. This disparity severely limits their employment prospects and hinders upward mobility, further complicating successful integration.

Linked with their poorer positioning in the education system, the respondents with a Turkish migration background were also found to have lower rates of labour force participation and higher unemployment rates than the other two groups. Compared to the other groups, the second-generation Turks are more often part of the inactive population and are in many cases not looking for a job despite being unemployed. They have a higher rate of youth unemployment, longer time gaps between completing education and first-time employment, and lower incomes. Almost one third



of the women of Turkish origin – predominantly with low qualifications – occupy themselves with unpaid activities that can broadly be described as family work. In sum, it can be established that most of the respondents who are not part of the active labour force possess only low educational qualifications and therefore have few options on the labour market. Furthermore, the unemployment rate correlates with educational status: the lower the educational level, the higher the rate. (Surig 2015, 99)

Turkish-origin migrants in Germany, especially second-generation individuals, face systemic educational disadvantages leading to high youth unemployment, labour inactivity, and income disparity. Low qualifications among Turkish women further entrench this divide, as many engage in unpaid domestic roles. The data confirms a direct correlation between low education and high unemployment, obstructing integration. »Generally, second-generation Turks were least likely to obtain a high educational qualification in Germany.« (Surig 2015, 186) Second-generation Turks in Germany show the lowest attainment of higher education, which directly contributes to elevated unemployment levels. This educational shortfall hinders social mobility and deepens integration challenges, reinforcing a cycle of limited opportunity across generations. »In general, higher education levels were associated with lower unemployment rates.« (Surig 2015, 186) Muslims in Germany have had higher unemployment rate for years because of their lower education, vocational qualification, language problem, though it looks better in recent years by integration of Muslim immigrants into the labour market and low unemployment shown by some new polls. The second and third generation of Turks have had their routine communication in Turkish language, and they prefer not to speak or write in German unless they must.

Over time, many Muslim immigrants in Germany – especially workers from Turkey, the Middle East, and North Africa – developed an informal, simplified version of the German language to meet daily communication needs. This »immigrant German« (often referred to in studies as Kiezdeutsch or working-class German) is not grammatically correct and lacks the structural complexity of standard German. It blends elements of the immigrants' native languages (such as Turkish or Arabic) with basic German vocabulary and local slang. This linguistic development is particularly



common in working-class environments where formal language skills are not essential for the job. For instance, many labourers, shopkeepers, and taxi drivers use a reduced form of German to communicate basic needs, coordinate tasks, or handle customer service. While this simplified language may help with practical survival and daily routines, it often hinders true integration, especially in educational and professional settings. Second-generation immigrants sometimes grow up speaking this hybrid language, which can limit their academic performance and isolate them from both mainstream German society and formal institutions.

Turks have been living on the periphery of the main industrialized areas in Germany. The policies of German authorities on employment and housing pushed Muslim immigrants to gather and live in lower class houses on the outskirts; their economic and social structure gave them the identity of Muslim Turks who could protest socioeconomic deprivations under the flag of Islam.

In recent years, the overall material living situation of people of migrant background has improved, but it is clear that they still face disadvantages in the housing market. This is demonstrated by the fact the households from migrant background, when compared to German nationals, occupy smaller and more run-down apartments. Further, within increasing competition for affordable housing, persons of migrant background still experience discrimination in the housing market. (Anwar 2004, 126)

Despite improvements in material living conditions, migrant populations face persistent housing disparities, occupying smaller and more rundown apartments. Growing competition for affordable housing exacerbates discrimination, underscoring the need for targeted policies to address these inequalities and promote equitable access to housing for all.

The landlords of better residential areas often refused to rent their apartments to Turks. For this reason, they were forced to live in unhygienic, small, and dirty apartments which were often a hundred years old and situated in peripheral areas. The systematic isolation of Turks from the German population represents a starting point for the formation of religious identities living mainly in the



peripheral areas. As Duran Akbulut states, Islam facilitated the life of the Turkish migrants living predominantly in ghetto situations. Through the establishment of prayer areas and gathering places the workers could meaningfully use their spare time. (Akbulut 2003, 59)

Turkish migrants faced systemic housing discrimination, relegated to unhygienic and outdated apartments in peripheral areas. This isolation fostered the development of distinct religious identities, with Islam providing a sense of community and meaning through prayer areas and social gathering spaces in these ghettoized neighbourhoods. Islamic organizations provided crucial social support and stability for Turkish migrants, with mosques serving as refuges and community hubs. These spaces fostered self-help, cooperation, and solidarity among isolated individuals, helping them cope with their challenging circumstances and find a sense of belonging.

The Islamic organizations which appeared during this time developed numerous important social functions for the Turks which had a stabilizing effect. The mosques were, at the same time, a place of refuge and a meeting place. The formation of mosques (in the form of preaching rooms) also constituted a search for self-help and cooperation for those isolated people who were left alone to their fate. (Anwar 2004, 111–112)

Turks' segregation resulted in the revival of their traditional lifestyle and they referred to their own Turkish language, media, customs and Islamic traditions.

»The Islamic cultural centres were established to teach the Turkish children to read the Koran. In Germany, they also provide for everyday social commodities and services such as barber shops, libraries, retail stores, etc. In addition, the federation has established dialogues with other religious communities and political circles in the FRG.« (Anwar 2004, 106–107) Islamic cultural centres in Germany served multiple purposes, including Quranic education for Turkish children and provision of everyday services like barber shops and retail stores. They also facilitated interfaith dialogue



and engagement with political circles, promoting community integration and social cohesion.

»The Muslim community in Germany is divided mainly by language and, therefore, often by national origin, and by religious order. For example, Turkish Sunnis and Arabic Sunnis both have their own mosques and cultural centres, and they nearly never cooperate on joint issues together.« (Anwar 2004, 75) Germany's Muslim community is fragmented along linguistic, national, and theological lines. Different ethnic groups, such as Turkish and Arabic Sunnis, maintain separate mosques and cultural centres. Additionally, Bosnian and Albanian Muslims are perceived as liberal, leading to tensions with more conservative Muslim communities. »Bosnian and Albanian Islam (practiced by Kosovar Albanians) are seen as relatively liberal. The women generally do not wear hijab and there is much less separation between men and women within the religion. They are, therefore, rejected by many Muslims of other nationalities (Rel-News).« (Anwar 2004, 91) Additionally, we see indications even in the backgrounds of radical individuals in Europe that trace back to the Balkans, and these extremist actions and affiliations must be strongly condemned and thoroughly addressed.

There have been sharp differences between cultures and religious rules which cause more segregation in the society. Examples of those differences are the ban on eating pork meat, drinking wine and alcohol and swimming men and women together, and issues such as ritual slaughtering of animals, women's headscarf, call to prayer (Ezan) by loudspeaker, circumcision; in addition, girls' attendance at sexual education and biology classes, their social trips and going to the theatre have interfered with the rules and culture of the host country.

»Another controversy between Muslims and the German authorities involves efforts to engage Muslim girls in sport. As a rule, German schools have three hours of sports instruction each week. But a growing number of schools report that Muslim girls are finding excuses to avoid sport and physical education.« (Herghelegiu 2010, 75) A controversy surrounding Muslim girls' participation in sports instruction in German schools has emerged, with some girls avoiding physical education due to cultural or religious concerns. This issue highlights the challenges of balancing cultural



sensitivity with integration and promoting inclusive physical education practices.

Understanding the Islamic concept of haram ('forbidden') is essential for democratic societies because it reveals the depth of cultural and ideological differences that can challenge the core values of liberal democracy. In Islamic thought, haram is not simply a personal moral guideline, it often comes with collective enforcement, legal implications, and strong emotional or spiritual consequences. Practices like banning alcohol, music, gender mixing, or criticism of religion are not just discouraged, but are considered acts that must be rejected and sometimes punished. This worldview can clash directly with democratic principles such as personal freedom, freedom of expression, gender equality, and the secular rule of law. When a community collectively adheres to and seeks to implement haram-based rules within a democratic society, it can create parallel norms, challenge integration, and even disturb social harmony. Therefore, to understand how haram shapes behaviour, law, and identity it is necessary to grasp the deeper ideological differences between Islamist thought and democratic values, and to respond to them thoughtfully and consistently.

Haram (/hə'ra:m, hæ'ra:m, ha:'ra:m, -'ræm/; Arabic: حَرَام, ḥarām, [ħa'ra:m]) is an Arabic term meaning »forbidden« (Al-Modarresi 2017). Haram refers to what is forbidden or illegal, according to Islamic law. There are several things that Muslims consider haram, including, for example:

- 1) financial and economic practices: Islam forbids gambling and bribery. The Qur'an addresses these prohibitions in several verses, including: Gambling (Q 2:219) and Bribery (Q 2:188; 5:42);
- 2) religious beliefs and doctrines: certain theological beliefs are explicitly condemned in Islam: Polytheism (Q 21:29; 79:24-25); the Trinity (Q 2:22); the rejection of the Qur'an (Q 2:41);
- 3) cultural and social conduct: rebellion against the Islamic government or the Imam is also prohibited (Q 49:9);
- 4) forbidden foods and drinks: Islamic dietary laws clearly forbid pork (Q 5:3); wine and intoxicants (Q 2:219; 5:90). Khamr (intoxicants made from honey, wheat, barley, or corn) is considered haram if consumed in quantities that intoxicate. As one online source explains, »In Quran 5:90-91 and 5:93-94, wine is linked with



gambling and divination with arrows as an abominable creation of Satan« (Oxford Reference [n.d.]). »Drinking alcohol is considered haram, or forbidden, in Islam. As proof of the prohibition, Islamic scholars and Muslim religious authorities typically point to a verse in the Quran, the Muslim holy book, that calls intoxicants ‘the work of Satan’ and tells believers to avoid them.« (Apnews.com 2024);

- 5) arts and entertainment: some Islamic scholars and communities consider instrumental music and poetry to be inappropriate or haram. For example: »Some Muslims believe musical instruments are haram and only vocals are allowed, but the performer must be of the same gender as the audience.« (Magrini 2005, 270) Similarly, the Qur’an warns about poets: »As for the poets, they are followed by the straying people.« (Q 26:224);
- 6) commentary from contemporary Islamic finance: »Gambling is another fundamental prohibition in Islamic financial system« (Blossom Finance 2020).

There are hundreds of acts, foods, drinks, sexual, political, security, financial and economic, cultural, social, ethical-educational, devotional, and religious behaviours which are haram. Violators who do those forbidden categories of actions will be fined, imprisoned, lashed, or executed.

2.3 Political Islam

The immigrant environment in Germany has changed due to the family reunification process in the 1970s. In the beginning of the decade, the first Islamic associations which operated as so-called Cultural and Solidarity Associations (Kultur- und Solidaritätsvereine) were founded by the Turkish believers. Milli Görüs founded Islamic federations whose members began to organize demonstrations and larger meetings for Islamic festivities. (Anwar 2004, 98)

Germany's immigrant landscape shifted in the 1970s with family reunification, sparking the formation of Islamic groups like Milli Görüs. These organizations enabled Muslims to collectively celebrate Islamic events and assert their identity, influencing Germany's cultural and religious diversity.



Family reunification brought forth the issues of »assimilation«, »separation«, »marginalization«, and »integration«.

All these organizations, including those which had been forbidden in Turkey, began establishing their in situations in Germany anew. The bases of these revitalization processes were mosque associations which were the legal bodies representing the religious institutions. This principle of organization was a compromise between the tradition of foundations being the form of local Muslim infrastructures, German legal frameworks, and interests of the religious factions and groups involved. (Anwar 2004, 97)

Islamic organizations banned in Turkey re-emerged in Germany through mosque associations, adapting to German legal frameworks and local needs.

Milli Görüs was not alone: After the 'Islamic Revolution' in Iran, an extremist wing under Cemalettin Kaplan grew and founded in 1984 the Federation of Islamic Association and Communities (ICCB). The Milli Görüs movement established a new umbrella organization as the Union of New World Vision in Europe (AMGT) in 1985. After 1995, Milli Görüs in Europe was reformed again. For questions of belief the IGMG, the Islamic Federation Milli Görüs, became responsible, for issues of money and real estate the European Mosque Building and Aid Federation was established. (Anwar 2004, 102)

The Islamic movement in Europe diversified with the rise of organizations like Milli Görüs and the Federation of Islamic Association and Communities. These groups underwent restructuring, with Milli Görüs establishing distinct entities for theological and financial matters, reflecting the complexity of Islamic identity in Europe.

Different Islamic organizations and their mosques are subsidized by their proponents and some authorities abroad. Their ultimate goal is to gather millions of Muslims under the flag of Islam and to legitimize their own Islamic traditions and rules in Germany.



Today, the IGMG has 514 mosque communities in different European countries. The total number of the local entities amounts to 2,200. Around one fourth of these mosque communities are in Germany. The IGMG has around 87,000 members and an entire community size of around 230,000 (according to the IGMG internet site: www.igmg.de). The number of members in Germany is estimated to be around 27,000 (Der Spiegel, 24. September 2001, 32). (Anwar 2004, 102-103)

Historically, mosques have always been Muslims fortifications where they could do prayer, preach, and get more united against the wicked and injustice. Muslims who attend the mosques enjoy their Imams praising Islam and censuring all other religions and ideologies. Those moderates who attend their mosques even once a year are definitely the devotees of Islam, however they prefer not to expose their heartfelt sympathy in the wrong time. In the time of political turmoil, the moderates join their Islamist brothers.

Federation of the Islamic Cultural Centres (Verband der Islamischen Kulturzentren e.V.) Süleymancılık this is the oldest Islamic organization in the Federal Republic of Germany. This organization was founded because of the necessity of religious care for Turkish guest workers. For a long time, this necessity was neglected by the official authorities. (Anwar 2004, 106)

Two prominent Islamic organizations in Germany are the Federation of Islamic Cultural Centres (Süleymancılık) and DITIB (Turkish High Office for Islam). While Süleymancılık emerged to address the spiritual needs of Turkish guest workers, DITIB represents official Turkish Islam, adhering to secular principles and state control.

Diyanet İşleri Türk İslam Birliği – DITIB (Turkish High Office for Islam) was established in 1985 in Cologne under the special direction of the highest religious authority Turkish Diyanet İşleri Bakanlığı (DIB) (Directorate for Religious Affairs) and works together with Turkish ambassadorial and consular agencies. DITIB represents the official Islam in Turkey, under the control of the state.



It rejects the Sharia. DITIB holds itself to the laical principles and a strict separation from church and state. (Anwar 2004, 108–109)

Nearly 100,000 Germans have converted to the Islam especially due to the binational marriages (Zentrum für Türkeistudien 1999, 113). They are often organized in Muslim associations established by German Muslims. One of these is the German Muslim-League (Deutsche Muslim-Liga) It is one of the oldest Muslim organizations in Germany and was founded in 1952 in Hamburg. (Anwar 2004, 73)

In Germany, around 100,000 converts to Islam often join Muslim associations. However, these communities face Islamophobia, manifesting in discrimination, negative media coverage, and violence, prompting concerns over mosque attacks and highlighting the need for greater understanding and acceptance of Muslim identities. »Islamophobia in Germany refers to the set of discourses, behaviours, and structures which express feelings of anxiety, fear, hostility, and rejection towards Islam and/or Muslims in Germany.« (Richardson 2012, 7) Islamophobia can manifest itself through discrimination in the workforce, negative coverage in the media, and violence against Muslims. »Various Islamic groups in Germany have expressed concerns over the attacks targeting mosques.« (Muslim News 2017)

In Germany, violent attacks have been progressively increased on refugees. Racially prejudiced agitation is also on the rise, whether on the social networking website or on the highway. The online theatricals also lead to actual attacks on immigrants and their shelters. In the year 2014, 247 violent attacks have been counted on refugee accommodations. These also include 36 detention centres that could be reported. Moreover, 81 attacks on individuals were also counted. According to BKA (Bundeskriminalamt) transl. Federal Criminal Police Office, the number of violence and propaganda accusations had increased by more than double as compared to the previous year. The attacks are mostly spread regionally. Additionally, Berlin, North Rhine Westphalia, and Saxony as the top runners, most of the federal states are represented several times. (Amadeo Antonio Foundation 2014)



A survey was conducted by YouGov on the part of *Zeit Online* in which 49% of the respondents expressed that they had an understanding of the ongoing demonstrations in Germany. This sustains sympathy for the demonstrators of the anti-Islamic movements. According to the survey, 73% of the federal residents were concerned about the fear of radical Islamists in Germany. (*Zeit Online* 2014) In 2024 and 2025, Germany experienced terrorist attacks linked to Islamic ideology in Solingen on August 23, 2024, where 3 were killed and 8 injured; in Magdeburg on December 20, 2024, where 6 were killed and at least 299 injured; and in Munich on February 13, 2025, where 2 were killed and dozens injured.

»Security officials estimate that approximately 3,500 Arab militants live in Germany and that they raise significant sums of money for Islamic organizations, including Osama bin Laden's 'al-Quaida' and the Palestinian group ' Hamas'. There are also several networks providing counterfeit documents and safe haven for militants.« (Anwar 2004, 192) All these incidents may stem from the incompetence of officials, governments, or the personal and family issues of these individuals, as well as their knowledge or ignorance of their chosen religion, and must be thoroughly investigated and their reasons scrutinized. However, the inability to distinguish and analyse these cases in a democratic country, and facing violent and provocative situations with individuals who hold radical and terrorist views or conceal their violent tendencies, is a sign of insufficient knowledge and inadequate support for security systems and judicial processes.

Terrorist attacks by Muslim extremist groups have sparked new outbreaks of anti-Muslim behaviour in Germany. Following terrorist attacks, the head of the CDU for Niedersachsen, Christian Wulff, called for video surveillance in mosques to combat the terrorist threat in Germany. Without hesitation, a direct link was made between terrorists and the people that by name only, share the same faith and are living in Germany. (Anwar 2004, 142)

While much of the discussion around integration focuses on policy and state responses, it is equally important to examine the role of Muslim immigrants themselves in the integration process. Many immigrants adopt new behaviours, develop simplified or hybrid forms of language for daily communication, and actively participate in the labour market and education



systems. However, their integration efforts are not uniform and can vary depending on ethnic background and the legal school of Islam (madhhab) they follow. These internal differences influence attitudes toward gender roles, secular norms, and civic engagement. Recognizing these variations can help policymakers and the public better understand the diverse strategies of adaptation among Muslim communities and avoid treating them as a monolithic group.

These distinctions make it difficult to refer to »the Islam« in Germany. The existence of a multitude of groups with specific theological and political interests is a sign of real multiculturalism but it also makes it difficult for the German authorities to find a discussion partner which is involved in all issues. Moreover, some of the Islamic groups do not recognize other Islamic groups as being real Muslims (regarding Alevites and Ahmandiyya) and even refuse a dialogue with them. Even the »Islamkonferenz« founded in 2006, which includes many of these groups, was unable to develop a unitary view on important issues regarding the Muslim presence in Germany. (Herghelegiu 2010, 54)

Germany's diverse Islamic landscape, with various groups holding distinct theological and political views, complicates dialogue with authorities. Some groups even dispute the legitimacy of others, hindering unified representation and consensus, as evident in the challenges faced by the Islamkonferenz, established in 2006.

2.4 Integration

The 1951 Geneva Convention, as defined by the UNHCR, considers a refugee to be someone who has a fear of being persecuted for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group, or political opinion, and is outside their country of nationality and unable or unwilling to avail themselves of their country's protection. Asylum seekers, on the other hand, are individuals who have left their country of origin, sought international protection, applied to be recognized as refugees, and are awaiting a decision from the host government.



A theoretical framework that has been used frequently when understanding immigrants' adaptation to the new society is Berry's (1997) conceptual framework of immigrants' acculturation to the host society and it includes four strategies: assimilation – when individuals do not wish to maintain their cultural identity and seek daily interaction with other cultures; separation – when individuals hold on to their original culture and wish to avoid interaction with others; marginalization – when there is little cultural maintenance or having relationships with others; and integration – when there is maintaining of one's original culture while engaging in daily interactions with other groups (Berry 1997). Considered to be the best approach, integration is a two-way process and can only be successfully pursued by migrants when the host society is open and inclusive in its orientation towards cultural diversity (Berry 1997). Inclusiveness means that refugees should be provided with equal access to housing, health care, education, training, and employment. (Robila 2018, 2)

Refugees' level of integration and adaptation depends on several factors, including premigration experiences, the departure process and the post-arrival experiences and environment. Many refugees and asylum seekers have experienced severe pre-migration trauma, including mental and physical torture, mass violence and genocide, witnessing the killings of family members and friends, sexual abuse, kidnap of children, destruction and looting of personal property, starvation and lack of water and shelter. (Craig, Jajua, and Warfa 2009)

Refugees' integration and adaptation are influenced by premigration trauma, departure experiences, and post-arrival environment. Many face severe challenges, including violence, torture, loss, and displacement, which can have lasting impacts on their mental and physical well-being. »The departure is also a complex endeavour, many times associated with life threatening risks.« (Robila 2018, 3)

»Although arrival in a safe place provides initial relief, frustration sometimes develops as new problems emerge, such as family separation, language barriers, legal status, unemployment, homelessness, or lack of access



to education and healthcare (Craig, Jajua, and Warfa 2009).« (Robila 2018, 3) Here the question arises whether Germany has been prepared to treat all those immigrants properly and, as the host society, could it be open and inclusive to provide refugees with 'equal access' to housing, health care, education, and employment.

Immigrant integration refers to the incorporation of new elements (immigrants) into an existing social system. Integration is a multi-dimensional concept, including structural integration, socio-economic aspects of integration referring to education, employment and social and cultural aspects referring to cultural adjustment, shared norms, and social contacts of immigrants with natives (Vermeulen and Penninx 2000). Structural and cultural dimensions of integration are strongly related, migrants with good social positions (high education, stable job) having more informal contact with the society (Dagevos 2001; Odé 2002). Refugees become involved in a range of economic, social, and cultural transnational activities (e.g., sending remittances) (Al-Ali, Black, and Koser 2001, 615–634; Snel, Engbersen, and Leerkes 2006, 265–284). (Robila 2018, 10)

Most Muslim immigrants have suffered mental and physical torture experience, moreover, some need to be treated by psychiatrists for years or decades. Have the mental health professionals been sufficiently mobilized and equipped to focus on helping all those patients?

Immigrant integration involves incorporating newcomers into the existing social system, encompassing structural, socioeconomic, and cultural aspects. Refugees face challenges, including trauma, racism, and institutional barriers, highlighting the need for adequate mental health support and inclusive host societies.

Studies on obstacles to refugee integration in the European Union indicated that some of the major impediments to integration they experienced were the racism and ignorance experienced at both the personal and institutional levels (Mestheneos and Ioannidi 2002, 304–320; Zetter, Griffiths, and Sigona 2005, 169–181). Personalities of refugees appeared to be another critical factor

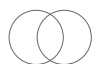


in the ability to be accepted in the new host society. (Robila 2018, 11)

Employment is crucial for migrant integration, facilitating social interactions, language learning, and confidence building. Refugees who work adjust better to the host society, while unemployment and underemployment hinder integration, often leading to downward professional mobility and skill mismatch.

Employment is the most important factor in securing the integration of migrants into society as it enables interactions, increases opportunities for learning the local language, and provides the opportunity to build a future and to regain confidence (Phillimore and Goodson 2006, 1715–1736). Refugees who are working adjust more easily to the host society than those who are unemployed (Bloch 1999; 2000, 160–190; Shields and Wheatley-Price 2003). Inability to locate work and underemployment are the most significant barriers to the successful integration of refugees into society (Bloch 2004, 160–190; Feeney 2000). Refugees struggle to locate employment commensurate with their skills, and as a result, the process of integration is often associated with downward professional mobility. (Robila 2018, 11)

While integration is a multi-dimensional concept, therefore the country which accepts refugees needs to be fully equipped with all kinds of assistance. Failure in each dimension of integration causes severe complications. »Germans have become more intolerant of Islam in recent years and have developed a prejudiced opinion of Muslim immigrants, a new study has revealed. A total of 57% of Germany's non-Muslims said in Nov. 2014 that they perceived Islam as a threat – a rise of 4% since 2012, according to a representative poll conducted for the Bertelsmann Foundation.« (Anadolu agency 2015) »A total of 61% of Germans said they believed Islam was not compatible with life in the Western world, representing a 9% increase from 2012. 40% said that they did not feel at home in their own country because of what they perceived to be the 'Islamization' of the nation.« (Anadolu agency 2015) Tensions surround Islam's place in Germany, with many questioning its compatibility with Western values. This sentiment fuels concerns about integration, while debates around Sharia



law and constitutional adherence continue. In contrast, many Muslims in Germany express strong support for democratic principles. »Islamic groups want Sharia law in Germany.« (Bild 2009). »Chancellor Angela Merkel said on Wednesday Muslims must obey the constitution and not Sharia law if they want to live in Germany, which is debating the integrating of its 4 million strong Muslim population.« (Brown 2010)

In the dictionary definition, democracy »is government by the people in which the supreme power is vested in the people and exercised directly by them or by their elected agents under a free electoral system«. In the phrase of Abraham Lincoln, democracy is a government »of the people, by the people, and for the people« (U.S. Department of State's Bureau 2007). Many Muslim thinkers argued that Islam and democracy were incompatible due to, firstly, the Islamic concept of the absolute sovereignty of God – they believed that ideas of the sovereignty of the people in a democracy contradicted this fundamental principle; secondly, in Islam, the law was defined and promulgated by God and that God's law, the Sharia, could not be altered by elected parliaments; and thirdly, the concept of parliaments as sources of law was seen as blasphemous (Voll 2007). The German chancellor, Angela Merkel, has courted growing anti-immigrant opinion in Germany by claiming the country's attempts to create a multicultural society have »utterly failed«. Speaking to a meeting of young members of her Christian Democratic Union party, Merkel said the idea of people from different cultural backgrounds living happily »side by side« did not work (The Guardian 2010).

In the recent months, we were encountered by thousands of people, mostly Muslims, protesting, fighting, and burning flags in the streets of some cities of Germany concerning the Gaza-Israel war. According to the news, German Chancellor Olaf Scholz said that Iran bore responsibility for helping Hamas in launching attack on Israel. He continued that Hamas, and its activities must be banned in Germany and »anyone who glorifies Hamas or uses its symbols is committing an offence in Germany« (Bundesregierung.de 2023).

Now Hamas is listed as a terrorist organization by the EU, and it is an offence to use its symbols. Germany is in trouble. From the crowd of people who are not indifferent to what is happening and who are concerned



about the common future of society, troubling questions are emerging, such as: »Are all those thousands of people especially pro-Hamas or are many of them just ordinary apolitical Muslims? How is Germany deciphering those Muslim protesters by labelling them all pro-Hamas? How have those thousands pro-Hamas 'terrorist organizations' been living among you Germans for years? How do you recognize that 'Gaza' is not the cause of ordinary Muslims? How couldn't your university professors who are all experts on Islam predict such turmoils in Berlin?« Of course, they have always been advising on peaceful coexistence with Islamic states together with the bright successful integration in the future. But we must stop pretending that this bright common future is assured, because the problems of Muslim integration are growing.

Conclusions

The rapid growth of Muslim immigrants' population in recent years in Germany makes it urgent to examine the issue of integration seriously. Different people from countries with different cultures, languages, denominations have gathered in Germany, therefore it is natural to encounter numerous difficulties in the society. Most of those Muslim immigrants are German citizens now and they have been trying to construct and rebuild Germany as a progressive country. Authorities in Germany are the most responsible for the failure or success of integration of Muslim immigrants in all its dimensions. It is an obligation for the authorities to study and examine all aspects of integration which both sides of society as native Germans and immigrant Muslims are involved in. Educating Germans from primary school how to treat immigrants, foreigners and the people from different race, culture and religion humanly must be in the vanguard of educational programs.

Muslim immigrants should understand that they are newcomers to a country, and they can enjoy living there and learn about a new society and culture. Muslim immigrants must be educated not to interfere with other people's opinions and cultures. Religion must be a private matter of the individual. There are different mosques and organizations in Germany and Muslims who attend these places show their own inclination to a specific ideology in Islam. Most mosques and organizations are maintained



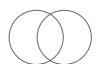
by Islamic states and these Islamic states try to sustain their interest in Germany. Many Muslims believe that Islam is a »perfect universal« religion and its teachings in the Qur'an are absolute. Radical Muslims believe that all societies should act according to Islamic rules and commandments. They condemn all those who do »Haram« and they are willing to try these violators in Islamic courts. Islamic laws are transcended from God to his prophet. Whoever declines to obey those laws must be punished. Hijab (head scarf) must be worn by women and girls in countries which implement Sharia, and whoever does not wear Hijab will be punished according to Sharia. Whoever commits »Haram« must be punished. We have witnessed some citizens being stabbed or beheaded by a terrorist shouting »Allahu Akbar« (God is Greatest). That terrorist is trying to eliminate people who do »Haram« and in his vision he is performing God's ordinance, moreover he is speaking with his God. He has been taught how to eliminate offenders. Moderate Muslims should be much more careful not to slip into extremism in addition condemn it.

In *World Watch Monitor* Raymond Ibrahim examines »from the start, the veracity of the prophet was tied to his military and temporal successes. The Islamic conquests, whereby Islam's invading armies conquered much of the Old World from India in the east to Spain in the west were especial proof that the Islamic way, the Sharia, was the right way. The West's conquest and subsequent colonization shook this paradigm to its core, causing the majority of nominal Muslims to turn to the West and essentially westernize.« (Ibrahim 2013b) Raymond Ibrahim in this section and article shows that when Muhammad was merely preaching as a prophet, he gained few followers; but once he took on the role of a warlord-attacking and plundering those who rejected him-his military victories and the distribution of war booty attracted many more followers, leading the Arabians to accept his message. He examines »The Koran itself contains a number of anti-Christian verses. These include Koran 5:73, 'Infidels are they who say Allah is one of three', a reference to the Christian Trinity; and Koran 5:17, 'Infidels are they who say Allah is the Christ, [Jesus] son of Mary' (see also Koran 4:171). To be referred to as an infidel (that is, a 'kafir') is to be categorized as an enemy of Islam, who must be either eliminated or subjugated (Koran 9:5 and 9:29).« (Ibrahim 2013a, 20)



In *Theo terrorism vs. Freedom of Speech: From Incident to Precedent*, Paul Cliteur examines the fundamental conflict between democracy and theocracy, particularly in the context of freedom of expression. »According to the jihadist, there is a sharp contrast between democracy and theocracy. A theocracy is government by God ('theos'). Democracy, on the other hand, is government by the people ('demos').« (Cliteur 2019, 85) He highlights that, according to jihadist perspectives, there is a sharp contrast between democracy government by the people (»demos«) and theocracy government by God (»theos«) and in Chapter 1, Cliteur references the fatwa issued by Ayatollah Khomeini, which called upon »all zealous Muslims of the world« to execute the death sentence against Salman Rushdie, his publishers, and translators. »The fatwa by Ayatollah Khomeini informing 'all zealous Muslims of the world' that Salman Rushdie, his publishers, and his translators were 'sentenced to death'. Khomeini exhorted all zealous Muslims to execute this verdict.« (Cliteur 2019, 125) This decree exemplifies the extreme measures taken by religious zealots to suppress dissenting voices and enforce theocratic norms.

Those Muslims who seek for Sharia assume that all economic, political, and cultural problems in all societies will be solved by an Islamic government. In 1979, Iran's modern pro-West government was toppled by people with the leadership of an Islamic charismatic leader, Ayatollah Khomeini, who could get 97% votes of all the extremists and moderate Muslims for establishing the Islamic State. »This is the first day of God's government in Iran,« said Khomeini, decreeing that it become a national holiday. Joyous gun bursts and chanting of »Allah is great« were heard throughout Tehran far into the night. The interior minister said more than 98% of the electorate voted and 97% said yes to the Islamic republic. (Koven 1979) Ultimately, the yearning for »multiculturalism« besides »living side by side« will be denied by the belief of »universality and absolute perfection« of Islam while stipulating their own favourable perfect universal Islamic society governed by Sharia which demands obedience to its laws for all cultures. Are these fears justified or are they just prejudices that need to be dispelled? We are sure that much scientific research will need to be done in the future to support or disprove these fears. However, regardless of the outcome of the research, we are convinced that this fear exists as a problem that should not be ignored but must be solved mutually in a calm and intelligent way.



The last problem, which we believe must be highlighted and solved together, is the duplicity of Western politics, which on the one hand looks for extremists in their own countries, and on the other hand supports extremism abroad. The political arena of the West and its Muslim immigrants have been changing qualitatively since the beginning of the Gaza-Israel war. The Muslims demonstrate themselves in protests and turmoils. There have been reports of violence in London, Berlin, Washington, Los Angeles, and some other cities all over the world. Now, Muslim immigrants find themselves surrounded by the coalition of Israel and the West.

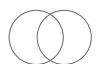
During the Arab Spring, particularly in Syria, a report from the Tony Blair Faith Foundation's Centre on Religion & Geopolitics, as cited in *The Guardian* on December 20, 2015, states that »more than half of the rebel fighters in Syria opposing President Bashar al-Assad are sympathetic to Islamic State views« (Guardian 2015). Some rebels, initially driven by moderate ideals, gradually adopted extremist views. The 1979 Iranian Revolution exemplifies this phenomenon, with Islamist groups emerging as dominant forces, as documented in sources like Britannica. In Sudan, the Islamist government led by Omar al-Bashir implemented Sharia law in the late 1980s, leading to significant human rights abuses and marginalization of non-Muslim populations. In Afghanistan, the Taliban's rise to power in the 1990s was marked by a strict implementation of Sharia law, resulting in severe restrictions on women's rights, freedom of speech, and other basic human rights. More recently, the Islamic State (ISIS) has sought to establish a caliphate across the Middle East, imposing its own interpretation of Sharia law on territories under its control. This has led to widespread human rights abuses, including executions, enslavement, and forced conversions. These examples illustrate the complex relationship between Islam and politics, highlighting the potential for extremist interpretations of Islamic law to be used to justify authoritarianism and human rights abuses. In Surah An-Nisa (Q 4:34), the overall meaning of the section »[and] those women whom you fear their rebellion, admonish them, then abandon them in bed, and strike them« advises men to admonish, then avoid sharing a bed with, and finally strike their wives if they fear their disobedience, which is in sharp contrast with democratic values of gender equality and non-violence in relationships.



In *Crucified Again*, Raymond Ibrahim tells the story of how Islam's foundational texts promote a theology of conquest. Citing a well-known hadith, he writes: »I have been commanded to wage war against mankind until they testify that there is no god but Allah and that Muhammad is the Messenger of Allah.« (Ibrahim 2013a, 20) »If they do so, their blood and property are protected.« (20) And »there are literally hundreds of similar Islamic texts enjoining Muslims to fight non-Muslims until the latter either convert or pay tribute and live in submission.« (20) He argues that such commands, repeated in both the Qur'an and hadiths, reveal that Islam's treatment of non-Muslims either conversion, paying jizya, or war is not circumstantial but doctrinal. In the opening section of *Not Peace but a Sword: The Great Chasm Between Christianity and Islam* (2013), Robert Spencer writes that apostasy from Islam is punishable by death, a view consistently upheld by both traditional Islamic jurisprudence and contemporary scholars. He states, »Whoever changed his Islamic religion, then kill him... killing an apostate is killing someone who deserves to die.«

A true Muslim is the one who does not commit »haram«, but respects and obeys Sharia. Sharia with some interpretations extends into many aspects of private life such as dress codes and hair styles. »True Islam« means the implementation of Sharia (Islamic law). The experiences in most Islamic states unveil that all the people living under Sharia are obliged to conform with it. It is significant to notice that some Muslim women and girls while living in the West justify and boast about covering their hair of their own freewill, however they are very well aware that women and girls living under Sharia in Islamic countries have no choice and they are obliged to cover their hair by veils compulsorily, or else they will be prosecuted. Germany is now encircled by millions of Muslim migrants who aspire for »True Islam« and feel strange in German culture and democracy. The deep sleep of Germany has turned into a nightmare.

Islam has become part of Western society, and it is a fact that we must urgently consider while planning our future existence. Western culture and its democracy should be evaluated and compared to Sharia and Islamic culture. Both sides may find the answers to their questions at the negotiating table with the help of intellect. Many Westerners worry that the migrant Muslims have hidden appetites to take overpower in the West which again breeds mistrust and resistance that potentially creates the



conditions for violence. Muslims and non-Muslims will have to take a step back to reconcile our cultures if possible, so that we can take two steps forward together as a multicultural society.

It is urgent to face up to the fears and prejudices that are often the basis for triggering violence and war which have occurred time and again throughout history. Any group or ideology which creates extremism and violence must be condemned as each may be ashamed of their past or present extremism. Political intervention of the extremist ideologies and states hinders the integration of the Muslim immigrants living in the West.

Germany together with its Western allies have been assembling, buttressing and bolstering the extremist Muslim states for decades, however they now find themselves fallen into their own laid snare.

For example, many German politicians have publicly expressed support for Iranian protesters and the democratic movement in Iran. They have applauded calls for democracy, freedom, and human rights, and even granted symbolic support, such as hosting activists and providing visas. However, in practice, very little has been done to apply actual political or economic pressure on the Iranian regime. Despite strong words, tangible actions remain limited. The German newspaper WELT published a critical article titled *The Protests in Tehran and the Silence of the German Chancellor*, noting that Chancellor Olaf Scholz has only made brief comments about the protests in Iran, and that Germany has failed to take concrete steps or impose serious sanctions on the regime. Authorities in Germany are responsible not to assist economically and politically those Islamic extremist states. Integration will not be fulfilled by dual opportunistic policies of the West. By applauding Islamic extremists abroad and at the same time by looking for »bad Muslims« inside Germany, integration will be wishful thinking. Extremist Muslims should be condemned anywhere. There have been reports by the news agencies that antisemitic incidents are visible in schools and demonstrations held by Muslims in different cities of Germany the way that Bojan Pancevski wrote the title of the article in the *Wall street journal: Antisemitism among Muslim Migrants Unsettles a Germany Haunted by the Holocaust*. There were different interviews with Muslim demonstrators that they claimed they were expecting to have a government run by »Sharia« (Islamic law) in Germany and other countries



in Europe when their population grows. German police have raided the Islamic center of Hamburg suspicious of being in connection with the terrorist Hezbollah Organization (BBC News Agency 2023) There has been a warning on high alert of Islamist terrorist activities recently (DW Agency news 2023). Some German universities in different cities have had kinds of cooperations with »Qum University of Religions and Denominations« which is connected to Islamic Revolutionary Guard of Iran (DW Agency News 2023) The expenses of those relations and cooperations of the universities are burdened on the German taxpayers.

These turmoils by Muslims are not the first nor the last, they are the vanguard of a new era in the EU. It is wise and worth to learn from the invaluable experiences relevant to the integration of the Muslim immigrants in Germany and the EU should carry out a profound review of their previous immigration and integration policies, moreover, learn from the experience of the experienced.



References

- Akbulut, Duran.** 2003. *Türkische Moslems in Deutschland: Ein religionssoziologischer Beitrag zur Integrationsdebatte*. Albeck: Ulmer Manuskripte.
- Akhavan Azari, Kasra, and Mari Jože Osredkar.** 2022. Islamic Theocracy of Shia Twelvers in Iran. *Edinost in Dialog* 77/2: 165–182.
- Al-Ali, Nadj, Richard Black, and Khalid Koser.** 2001. Refugees and Transnationalism: The Experience of Bosnians and Eritreans in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27/4: 615–634. <https://doi.org/10.1080/13691830120090412>.
- Al-Modarresi, Mohammad Taqi.** 2016. *The Laws of Islam*. London: Enlight Press.
- Amadeo Antonio Foundation.** 2014. Rechte Hetze gegen Flüchtlinge - Eine Chronik der Gewalt 2014. *Gewalt*, 14. 12. <https://www.mut-gegen-rechte-gewalt.de/news/meldung/rechte-hetze-gegen-fluechtlinge-eine-chronik-der-gewalt-2014-03> (accessed 2. 4. 2017).
- Anadolu Agency.** 2015. Germans Have Become More Intolerant of Muslims: Poll. 6. 1. <https://www.aa.com.tr/en/world/germans-have-become-more-intolerant-of-muslims-poll/85958> (accessed 3. 4. 2024).
- Anwar, Muhammad, Jochen Blaschke, and Ake Sander.** 2004. *State Policies Towards Muslim Minorities, Great Britain, and Germany*. Berlin: Edition Parabolis.
- Apnews.com.** 2022. Islam's ban on alcohol and how it's applied. <https://apnews.com/article/world-cup-soccer-sports-travel-5da7449cd9f8f7054bf38cf09436854f> (accessed 12. 1. 2024).
- BBC News Agency.** 2023. پلیس آلمان به مرکز اسلامی هامبورگ و اماکن مظنون به ارتباط با حزب الله لبنان 11. 16. یورش برد. <https://www.bbc.com/persian/articles/ckdpr9zdxk0oamp> (accessed 12. 1. 2024).
- Berry, John W.** 1997. Immigration, Acculturation, and Adaptation. *Applied Psychology: An International Review* 46: 5–34.
- Bild.** 2009. Wolfgang Schäuble Warns in Report for the Protection of the Constitution. https://m.bild.de/news/bild-english/wolfgang-schaeuble-warns-in-report-for-the-protection-of-the-constitution-8410944.bildMobile.html?t_ref=https%3A%2F%2Fwww.bild.de%2Fnews%2Fbild-english%2Fwolfgang-schaeuble-warns-inreport-for-the-protection-of-the-constitution-8410944.bild.html (accessed 12. 5. 2024).
- Bloch, Alice, Tanja Galvin, and Barbara Harrell-Bond.** 2000. Refugee Women in Europe: Some Aspects of the Legal and Policy Dimensions. *International Migration* 38/2: 169–190.
- Blossomfinance.** 2020. Prohibition of Gambling. 6. 4. <https://www.blossomfinance.com/posts/prohibition=of-gambling#:~:text=Gambling%20is%20another%20fundamental%20prohibition,the%20expense%20of%20the%20other> (accessed 12. 1. 2024).
- Brown, Stephen.** 2010. German Muslims Must Obey Law, Not Sharia: Merkel. *Reuters*, 6. 10. <https://www.reuters.com/article/world/german-muslims-must-obey-law-not-sharia-merkel-idUSTRE695532/> (accessed 19. 3. 2024).
- Bundesregierung.de.** 2023. Policy Statement by Olaf Scholz. 12. 10. <https://www.bundesregierung.de/breg-en/news/policy-statement-by-olaf-scholz-2230254> (accessed 12. 1. 2024).
- Cliteur, Paul.** 2019. *Theoterrorism vs. Freedom of Speech: From Incident to Precedent*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Craig, Tom, P. M. Jajua, and Nasir Warfa.** 2009. Mental Health Care Needs of Refugees. *Psychiatry* 8/9: 351–354.
- Deutsche Welle News Agency.** 2023a. ۵ سو عطن به به ۱۱ دانشگاه آلمان همکاری با دانشگاه نزدیک به سپاه. <https://www.dw.com/fa-ir/۵-دانشگاه-آلمان-همکاری-با-دانشگاه-نزدیک-به-سپاه/a-67317385> (accessed 12. 5. 2024).
- . 2023b. سازمان امنیت آلمان: خطر حملات اسلامگرایانه در بالاترین سطح است. ۱۱. ۲۹. <https://www.dw.com/fa-ir/سازمان-امنیت-آلمان-خطر-حملات-اسلامگرایانه-در-بالاترین-سطح-خطر-حملات-اسلامگرایانه-در-بالاترین-سطح-است/a-67589503> (accessed 13. 5. 2024).

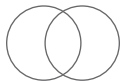


- Guardian.** 2010. Angela Merkel: German Multiculturalism Has Failed. 17. 10. <https://www.theguardian.com/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed> (accessed 13. 5. 2024).
- . 2015. Most Syrian Rebels Sympathise with ISIS, Says Thinktank. *The Guardian*, 20. 12. <https://www.theguardian.com/world/2015/dec/20/most-syrian-rebels-sympathise-with-isis-says-thinktank> (accessed 21. 4. 2024).
- Herghelegiu, Monica-Elena.** 2010. *Germany's Encounter with Islam: Legal and Theological Issues*. Istanbul: Istanbul University.
- Hogan, Linda, and Dylan Lehrke.** 2009. *Religion and Politics of Peace and Conflict*. London: Wipf and Stock Publishers.
- Ibrahim, Raymond.** 2013a. *Crucified Again: Exposing Islam's New War on Christians*. New York: Regnery Publishing Inc.
- . 2013b. The Muslim Brotherhood: Origins, Efficacy, and Reach. *World Watch Monitor*, 4. 7. <https://www.meforum.org/muslim-brotherhood-origins> (accessed 1. 4. 2024).
- Koven, Ronald.** 1979. Khomeini Decrees Islamic Republic after Vote in Iran. *The Washington Post*, 2. 4. <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1979/04/02/khomeini-decrees-islamic-republic-after-vote-in-iran/c4d11a54-8981-4b91-8ca0-7d9771a8cf2c> (accessed 13. 5. 2024).
- Kramer, S. A., E. Olsman, M. H. Hoogsteder, and L. H. Willigen.** 2017. Sleepless Nights because of Ethical Dilemmas in Mental Health Care for Asylum Seekers. *Journal of Refugee Studies* 31/4: 466–487.
- Kuschminder, Katie.** 2017. Afghan Refugee Journeys: Onwards Migration Decision-Making in Greece and Turkey. *Journal of Refugee Studies* 31/4: 566–587.
- Magrini, Tullia.** 2005. *Music and Gender: Perspectives from the Mediterranean*. Chicago: University of Chicago Press.
- MENA Research Center.** 2025. Political Islam in Bosnia-Herzegovina. 9. 4. <https://www.mena-researchcenter.org/political-islam-in-bosnia-herzegovina/> (accessed 13. 5. 2025).
- Mestheneos, Elisabeth, and Elli Ioannidi.** 2002. Obstacles to Refugee Integration in the European Union Member States. *Journal of Refugee Studies* 15/3: 304–320.
- Meyer, Jan.** 2009. Islamic Groups Want Sharia Law in Germany. *Islamist Watch*, 19. 5. <https://www.meforum.org/islamist-watch/islamic-groups-want-sharia-law-in-germany> (accessed 1. 3. 2024).
- Muslim News.** 2017. Germany: Islamophobic Attacks in Germany on Rise. 27. 12. <https://muslimnews.co.uk/news/islamophobia/germany-islamophobic-attacks-rise/> (accessed 13. 4. 2024).
- Oxford Reference.** [n. d.]. Khamr. <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100035621> (accessed 13. 4. 2024).
- Pancevski, Bojan.** 2023. Antisemitism among Muslim Migrants Unsettles a Germany Haunted by the Holocaust. *Wall Street Journal*, 18. 10. <https://www.wsj.com/world/europe/antisemitism-among-muslim-migrants-unsettles-a-germany-haunted-by-the-holocaust-f359e73> (accessed 13. 4. 2024).
- Pfündel, Katrin, Ania Sticks, and Kerstin Tanis.** 2021. *Executive Summary of the Study Muslim Life in Germany 2020*. Nürnberg: German Islam Conference.
- Phillimore, Jenny, and Linda Goodson.** 2006. Problem or Opportunity? Asylum Seekers, Refugees, Employment and Social Exclusion in Deprived Urban Areas. *Urban Studies* 43/10: 1715–1736.
- Qur'an** [n.d.]. <https://quran.com/en/26/224/tafsirs/en-tafsir-maarif-ul-quran> (accessed 21. 4. 2024).
- Reuters.** 2023. Germany's Scholz Condemns Iranian Backing Hamas. 12. 10. [https://www.reuters.com/world/germanys-scholz-condemns-iranian-backing-hamas-2023-10-12/#:~:text=BERLIN%2C%20Oct%2012%20\(Reuters\),that%20backed%20the%20Islamist%20movement](https://www.reuters.com/world/germanys-scholz-condemns-iranian-backing-hamas-2023-10-12/#:~:text=BERLIN%2C%20Oct%2012%20(Reuters),that%20backed%20the%20Islamist%20movement) (accessed 13. 10. 2024).



- Richardson, Robin.** 2012. Islamophobia or Anti-Muslim Racism – Concepts and Terms Revisited. <http://www.insted.co.uk/anti-muslim-racism.pdf> (accessed 10. 12. 2016).
- Robila, Mihaela.** 2018. *Refugees and Social Integration in Europe*. New York: United Nations Department of Economic and Social Affairs.
- Snel, Erik, Godfried Engbersen, and Arjen Leerkes.** 2006. Transnational Involvement and Social Integration. *Global Networks* 6/3: 285–308.
- Spencer, Robert.** 2013. *Not Peace but a Sword: The Great Chasm Between Christianity and Islam*. San Diego: Catholic Answers Press.
- Strang, Alison, and Alastair Ager.** 2010. Refugee Integration: Emerging Trends and Remaining Agendas. *Journal of Refugee Studies* 23/4: 589–607.
- Surig, Inken, and Maren Wilmes.** 2015. *The Integration of the Second Generation in Germany: Results of the TIES Survey on the Descendants of Turkish and Yugoslavian Migrants*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- UNHCR.** 2017. *Global Trends: Forced Displacement in 2016*. Geneva: UN Refugee Agency.
- U.S. Department of State's Bureau.** 2017. <https://web.archive-2017.ait.org.tw/infousa/zhtw/DOCS/whatsdem/whatdm2.htm> (accessed 12. 3. 2024).
- Voll, John O.** 2007. Political Islam and the State. *Religion Compass* 1/1: 170–178. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2006.00017.x>.
- WELT.** 2022. SPD und Iran: Die Proteste in Teheran und Olaf Scholz' Schweigen. 17. 10. <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article241626447/SPD-und-Iran-Die-Proteste-in-Teheran-und-Olaf-Scholz-Schweigen.html> (accessed 1. 2. 2025).
- Zeit Online.** 2014. Islam, Pegida, Flüchtlinge, Deutschland. *Zeit Online: Politics*, 15. 12. <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2014-12/islam-pegida-fluechtlinge-deutschland-umfrage> (accessed 3. 4. 2017).
- Zetter, Roger, David Griffiths, and Nando Sigona.** 2005. Social Capital or Social Exclusion? The Impact of Asylum-Seeker Dispersal on UK Refugee Community Organizations. *Community Development Journal* 40/2: 169–181.
- Zwick, Martin.** 2003. Von der Baracke zum Eigenheim. Zur Veränderung der Wohnsituation von Ausländern in Deutschland. *AiD: Ausländer in Deutschland* 19/2: 3–4.





Matjaž Babič

S poti po pravoslavnih samostanih Srbije

*From a Journey through the Orthodox
Monasteries of Serbia*

V preteklih desetih letih sem v Srbiji obiskal nad šestdeset pravoslavnih cerkva in samostanov. Ta pot me je duhovno obogatila in upam si reči, da sem ob pogovorih s pravoslavni redovniki in redovnicami nekoliko globlje spoznal pravoslavje in njegovo duhovnost. Ob tem pripominjam, da so navedbe in zaključki v tem poročilu povsem moja osebna izkušnja in morda kdaj ne odsevajo pravega stanja stvari.

Srbsko pravoslavno cerkev (SPC) vodi patriarh Porfirije (Perić), ki je bil do nedavna zagrebško-ljubljanski metropolit. Septembra leta 2018 je SPC praznovala osemsto let od pridobitve samostojnosti oz. t. i. avtokefalnosti. Sv. Sava (Rastko Nemanjić) je leta 1218 prepričal patriarhat v Bizancu, da imajo Srbi na svojem ozemlju cerkev, ki naj bi jo zgradil Tit, učenec apostola Pavla – to je bil namreč takrat eden od pogojev za pridobitev statusa avtokefalnosti. Ta cerkev, ki leži blizu Novega Pazarja in zaselka Mišičići, rojstnega kraja sv. Save, spada med najstarejše sakralne spomenike v Srbiji – v njej je še ohranjen vodni bazenček, v katerem je bil sv. Sava krščen.

Avtokefalnost v pravoslavju preprosto pomeni, da je v upravnem smislu določena avtokefalna Cerkev povsem samostojna in ne spada pod nobeno višjo cerkveno organizacijo. To pa se bistveno razlikuje od načela vesoljnosti v Katoliški cerkvi, ki priznava rimsko kurijo kot vrhovno vodstveno cerkvenopravno in upravno organizacijo.

Kar nekaj je vidnih razlik med pravoslavnim svetom in našo slovensko, »katoliško krajino«. Medtem ko je pri nas cerkev središče vsake vasi, griči pa so posejani z belimi cerkvicami, so pravoslavni samostani s svojimi cerkvami praviloma skriti v odmaknjenih krajih pod hribi. Glavni vzrok za to je gotovo iskati v stoletja dolgi turški nadvladi. Samostanske cerkve so za naše pojme majhne in prvenstveno namenjene redovni družini, ne pa zbiranju večjega števila vernikov. Zdi se, da je občestvenost v Katoliški cerkvi mnogo bolj poudarjena. Cerkve so lepo vzdrževane, njihova okolica pa je polna zelenja in cvetja. V svoji odmaknjenosti od sveta nudijo ti sveti kraji poleg duhovnega doživetja tudi možnost prijetnega druženja in oddiha v naravi.

Večina samostanskih cerkva je zgrajena v raškem ali moravskem slogu. Raški slog je starejši in značilen za obdobje od 12. do 13. stoletja. Sem spadajo Đurđevi stupovi blizu Novega Pazarja, cerkev sv. Ahilija v Arilju, samostana Žiča in Studenica v dolini reke Ibar in samostan Visoki Dečani na Kosovu. Vzora moravskega sloga pa sta cerkev Lazarica v Kruševcu in »zadužbina« kneza Lazarja, cerkev samostana Ravanica blizu Čuprije.

Na Fruški gori v Vojvodini so samostani nastali med 16. in 18. stoletjem. Za njihove cerkve so značilni baročni zvoniki s čebulasto streho, kakršnih sicer drugje v Srbiji ni.

Srbske pravoslavne arhitekturne mojstrovine so večinoma ohranile svojo starodavnost, kar je v nasprotju z večino naših cerkva, ki so s prezidavami, zlasti v baroku, izgubile svojo romansko ali gotsko podobo. Nekaj posebnega je cerkev samostana Gradac v dolini reke Ibar. Zidovi prezbiterija so, resda le dekorativno, podprti z gotskimi opornimi slopi, kot jih poznamo pri nas. Ta samostan je »zadužbina« Jelene Anžujске, žene srbskega kralja Štefana Uroša I., ki je zahodnoevropske arhitekturne vplive prinesla z mojstri iz rodne Provanse v Franciji.

Biti Srb skorajda samodejno pomeni biti pravoslavne vere. A ta pripadnost velikokrat pomeni predvsem obiskovanje cerkva ob glavnih praznikih, praznovanje družinskega praznika, t. i. »slave«, krstov in porok, ne nujno pa tudi poglobljenega duhovnega življenja z nedeljskim obiskovanjem svete maše in sodelovanja v župnijskem občestvu.



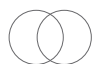
Zdi se, da se pravoslavje mnogo bolj kakor katolištvo nagiba k mističnemu. Tako se dogodek zadnje večerje imenuje »tajna večera«, sveti zakramenti pa so »svete tajne«. Njihova teologija strogo temelji na Svetem pismu in izvornem izročilu cerkvenih očetov. Od tod tudi poimenovanje Pravoslavna ali Ortodoksna cerkev, torej Cerkev, ki »slavi na pravi način«.

Pravoslavno bogoslužje daje videz slovesnosti in je za nepoznavalca težko razumljivo. Poteka v cerkvenoslovanščini, ki je zgodovinsko nastala iz starocerkvenoslovanščine. Verniki pri obredu stojijo in pri njem ne sodelujejo – zdi se, da bogoslužna opravila dobrohotno prepuščajo »tistim, ki so za to poklicani in usposobljeni«. Priča sem bil nenavadnemu velikonočnemu obredju v samostanu Banjska na Kosovu. Verniki v poltemi klečijo, z rokama in čelom pa se dotikajo tal – izraz globokega kesanja ali »velika metanija«. Slikoviti obred poroke sem si ogledal v samostanu Tresije pod Kosmajem v osrednji Srbiji. Po izmenjavi prstanov, ki predstavlja civilno poročenost, duhovnik ženinu in nevesti na glavo posadi zlato krono. Ta odslej simbolizira Kristusovo prisotnost v življenju mladoporočencev.

V redke samostanske cerkve ženske nimajo vstopa v hlačah, pač pa je pred vhodom pripravljena košara s krilu podobnimi rutami, ki si jih obiskovalke lahko ovijejo okoli pasu. Navada žal izginja in sem jo nedavno srečal le še na dveh mestih v Severni Makedoniji.

Posebno spoštovanje gojijo pravoslavni verni do upodobitev svetnikov oz. do ikon. Prva dolžnost obiskovalca cerkve je počastitev ikone zaveznika, ki je izpostavljena v osrednjem delu cerkvene ladje. Način slikanja ikon je že stoletja natančno določen. Na misel mi je prišlo, da se je pred leti v Ameriki, menda kot nov »pastoralni prijem«, pojavila slika Kristusa na križu v kavbojkah – kaj takega je v pravoslavju popolnoma nemogoče.

Velik pomen pravoslavni pripisujejo t. i. »moštim«. To so zemeljski ostanki oz. relikvije svetnikov ali vladarjev iz srbske zgodovine. Nenavaden primer so mošti sv. Petra Koriškega v samostanu Crna reka nedaleč od Novega Pazarja. V mali cerkvi, vklesani v živo skalo, je pod skrinjo, v kateri so shranjene mošti, narejeno oblazinjeno ležišče. Videl sem starejšo gospo, ki je v poltemi z molitvijo legla pod skrinjo v upanju na ozdravitev in prejem posebnih milosti.



Notranji duhovni svet in razlike med katolištvom in pravoslavljem sem spoznaval tudi med pogovori z »monahi« in »monahinjami«. Zelo so ponosni na svoje »svetinje«, naj bodo to sveti hrami, ikone ali relikvije, saj zanje predstavljajo ne le duhovno, ampak kot že rečeno, tudi nacionalno identiteto. Verske resnice znajo preprosto razložiti in povezati s primeri iz vsakdanjega življenja. Njihovo iskrivost sem tudi sam doživel – na vprašanje, ali je voda iz izvira ob samostanu res zdravilna, mi je bilo odgovorjeno, da »je vse od Boga, tudi voda, in če je od Boga, potem je zdravilna«.

Pravoslavni redovniki in redovnice so bili v pogovoru zelo prijazni. Ko so izvedeli, od kod prihajam, so nekateri takoj priklicali spomine na svoje obiske Slovenije. Iguman samostana Jošanica je vojaščino služil kot tankist na Vrhniki. Ena od sester iz samostana Mala Remeta na Fruški gori se je spominjala let, ki jih je preživela v Šentvidu nad Ljubljano. Prav tako tudi sestra iz samostana Preobraženje v Ovčarsko-Kablarski soteski, ki je obiskovala svojega sina med služenjem vojaškega roka v Šentilju. Srečal sem tudi nekaj visokih dostojanstvenikov. Med obiskom samostana Crna reka so me povabili na kavo k raško-prizrenskemu episkopu Teodosiju, ki je ravno tisti dan prišel na obisk. Med ogledom samostana Mileševa sem na hodniku srečal mileševskega škofa Filareta. Tudi v samostanu Grgeteg na Fruški gori sem bil ravno na dan, ko je samostan obiskal sremški episkop Vasilije. Med obiskom muzeja SPC v Beogradu sem prijetno pokramljal s tamkajšnjim odgovornim pri srbskem patriarhu za zunanje odnose. Tega dne sem v bližnji restavraciji pri sosednji mizi naletel na zdaj že pokojnega črnogorsko-primorskega metropolita Amfilohija. In prav istega dne sem v Beogradu obiskal tudi tedanjega beograjskega nadškofa Stanislava Hočevarja. V Prištini sem si ogledal novozgrajeno katedralo Matere Terezije in se zadržal v pogovoru z donom Rrokom Gjonlleshajem, prizadevnim članom gradbenega odbora. Papež Frančišek ga je dve leti kasneje imenoval za nadškofa v Baru.

Položaj Srbske pravoslavne cerkve na Kosovu je vse prej kot enostaven. V tej pokrajini skuša oblast žal izbrisati vse, kar diši po srbstvu. V Prizrenu mi je med fotografiranjem cerkve, posvečene Bogorodici Ljeviški, neki mimoidoči navrgel nekaj neprijaznih opazk. Pa tudi taksist si me ni upal peljati v vas Koriša z ostanki eremitorija sv. Petra Koriškega, češ, v vasi je izključno kosovsko prebivalstvo, ki ne bo veselo »srbskega« obiskovalca.



Nekatere srbske pravoslavne samostane na Kosovu varujejo mednarodne enote KFOR. Pred obiskom Visokih Dečanov so me legitimirali italijanski vojaki, v vasi pa sem srečal tudi slovensko patroljo. Pregledali so me tudi pred obiskom samostana sv. nadangelov Mihaela in Gabriela v Prizrenu. Cerkev v Gračanici in slovito patriarhijo v Peći pa zdaj varuje kosovska policija.

Ob doslej povedanem se seveda postavlja tudi vprašanje ekumenizma oz. gibanja za enotnost kristjanov. Ob omembi, da sem katolik, so postali moji sogovorniki nekoliko previdni – drža Pravoslavne cerkve je včasih do nas, t. i. »papistov«, rahlo zadržana. A v pogovoru ni bilo čutiti nelagodja, saj hitro porečejo, da je »Bog le eden« in da »smo vsi eno«.

Zdi se, da nekateri krogi Pravoslavne cerkve ekumenizmu kot nekakšni »verski globalizaciji« niso naklonjeni. Tako je bilo pred časom razumeti izjavo bivšega paroha SPC v Ljubljani g. Perana Boškovića. Zanimivo je, da je bil nekdanji carigrajski patriarh Atenagora I. eden redkih velikih pravoslavnih cerkvenih dostojanstvenikov, ki je bil ideji ekumenizma naklonjen. O tem bi več vedel povedati upokojeni celjski škof Stanislav Lipovšek, ki je patriarha tudi osebno obiskal.

V preteklih treh letih sem obiskal tudi vrsto pravoslavnih samostanov v Makedoniji, ki predstavljajo duhovni svet, zgodovinsko povezan z grškim prostorom in našima slovanskima misijonarjema sv. Cirilom in Metodom. A o tem morda v katerem od prihodnjih poročil.



The book cover features a grayscale, textured background. On the left side, there is a dark, ink-like profile of a human face looking to the right. A dark, spiky shape, resembling a bird's head or a thistle, is positioned above the face, with a dark line extending downwards from it, possibly representing a neck or a branch. The overall aesthetic is artistic and somewhat somber.

Jože Rajhman

**Božje
okolje
v človeku**

Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika (samo.skralovnik@teof.uni-lj.si) oz. na naslov revije (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje *prijavo oziroma spremni list*, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku.

Priporočeno je, da avtorji upoštevajo oziroma citirajo članke, skladne z obravnavano tematiko, ki so bili v zadnjih petih letih objavljeni v reviji *Edinost in dialog*. To predstavlja izraz kolegialnosti v odnosu do drugih avtorjev, istočasno pa gre za izraz spoštovanja do revije ter za pomemben dejavnik pri nadaljnjem razvijanju njene vplivnosti in relevantnosti.

Če je članek nastal kot rezultat določenega raziskovalnega programa ali projekta, ki ga financira določena organizacija ali ustanova, je to treba izrecno navesti v posebni opombi pod črto na naslovni strani. Primer navedbe: »Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je so-financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

1 Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5 (opombe 10 pt, razmik 1).

1 Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.



Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransh* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works).

2 Izvleček, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **izvleček** in **ključne besede**. Izvleček naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Izvleček obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki), poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

Slog besedila mora ustrezati znanstveni ravni, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

3 Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji,



npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju ne prekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...].

3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi:

Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), če referenca označuje eno poved ali več povedi:

Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (δικαιος), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (ἐλεημοσύναι) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več povedi:

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)



- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP), *Katekizma Katoliške cerkve* (KKC) in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot virov, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

3.2 Navajanje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma in drugih svetopisemskih, judovskih in zgodnje krščanskih virov se avtor ravna po znanstveni monografiji *Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov* (2024). Pri krajšavah (okrajšavah in kraticah) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.



Pri navajanju svetopisemskih besedil v slovenščini se med vrsticami uporablja stični vezaj (-), med poglavji pa stični pomišljaj (-):

2 Mz 20,17 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju
Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32-34 Mr 3-6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44-28,68 Mr 3,1-4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

4 Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba.

En avtor:

Lah, Avguštin. 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.

---. 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

Dva avtorja:

Rode, Franc, in Anton Stres. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.



Trije avtorji:

Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Članki iz revij se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva–zadnja stran.

Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

Sorč, Ciril. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.



Instructions for contributors

The text submitted by the author¹ to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief (samo.skralovnik@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author also has to send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

It is recommendable that the authors take into consideration or cite those articles compatible with their own subject of discussion which have been published in *Unity and Dialogue* in the last five years. This represents an expression of collegiality towards the contributors of this journal; at the same time, it is an expression of respect towards the journal itself and an important factor in fostering the journal's impact and relevance. If the submitted article is a result of a specific research program or project financed by an organization or institution this should be explicitly mentioned in a special footnote at the end of the first page of the article.

1 Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), the font Times New Roman should be used without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5 (footnotes 10 pt., line spacing 1).

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the

1 The term author used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.



Society of Biblical Literature) or *Bwtransh* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works).

2 Abstract, key words, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **key words**. The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

The length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included in the form of **footnotes**.

3 References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety



only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to an entire sentence or several sentences.

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to several sentences.

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons or monographs are indicated in an upright font.

3.2 Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author should use *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters.



4 List of references/literature

At the end of the article, a list of references or literature is included. Literary works are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. *Title.* Location: Publisher.

Journal articles are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. Title of the article. *Name of publication* year: first–last page.



Edinost in dialog

je znanstvena revija *Inštituta Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

Revija je nova serija revij *Kraljestvo božje*, letnik 1 (1924)–15 (1941) in 16 (1957)–24 (1968), ter *V edinosti*, letnik 25 (1970)–67 (2012). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja dvakrat letno. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Besedilo, ki ga avtor pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

Unity and Dialogue

is a scientific journal of the Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje, volume 1 (1924)–15 (1941) and 16 (1957)–24 (1968), and V edinosti, volume 25 (1970)–67 (2012). Unity and Dialogue, volume 68, was issued in 2013.

In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published twice a year. It publishes original and reviewed scientific papers and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. A manuscript sent by the author to the address of the journal Edinost in dialog is a text that has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the Edinost in dialog are not paid for with a fee. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.



TEOF

UNIVERZA V LJUBLJANI
Teološka fakulteta