

Evangeljski sveti v zakonu?

O življenjskem stanu svetov imamo tako uradna koncilna besedila kakor tudi besedila nemške sinode,¹ knjige Johanna Baptista Metza, Josefa Sudbracka in Norberta Lohfinka o redovništvu,² Johannesa Borsaa in Franza Kamphausa, Gisperta Greshakeja ali škofa Jeana Marie Lustigerja duhovnikom,³ dalje Paula M. Zulehnerja o svetih vsem kristjanom.⁴

I. Stan svetov?

1. Takoj moramo stvarno ugotoviti, da mnogi od te oblike življenja ne pričakujejo ničesar – niti zase niti na splošno. V treznem realizmu so imeli življenje svetov vedno za "nenaravno" in "nemogoče". Kajti prav to resno misli teološko govorjenje o *milosti* in njeni posebni nujnosti. Od redovnega stanu so torej nekaj pričakovali zato, ker so lahko *zanj* pričakovali nekaj, kar je presegalo lastne predpostavke. V tisti meri, kakor to obzorje zbledi nadnaravno pričakovanje upanja, preostane le še naravna nezmožnost za življenje.

Zato je postala določujoča tista miselnost, ki jo je Paul Ricoeur razlagal s "trema mojstri sumničenja", Marxom, Freudom in Nietzschejem: predhodna sumničavost plemenitosti, pripravljenosti na žrtev in velikodušnost, močno nezaupanje nasproti govorjenju o "veliki ljubezni", šele potem prav zato o veliki ljubezni do Boga, ki vse spreminja.

2. Stan svetov je način posebno izrazitega pričevanja za Kristusa. Leta 1975 je kardinal Hermann Volk razlagal nemškim redovnim prednicam: "Za negovanje bolnikov ali vodenje šole v zavestno krščanskem duhu ni potrebno vstopiti v red. V bolnišnicah ali šolah, ki jih imajo redovi, je danes večina moči laiš-

kih. Tudi te želijo opravljati svojo službo v krščansko-katoliškem duhu. Torej bi morale privlačiti mlade ljudi že samo redovno življenje in ne šele dejavnost".⁵

Odločilna služba redov in skupnosti obstaja torej prav v pričevanju njihovega skupnega življenja svetov (misijonskega, karitativnega, apostolskega ali kontemplativnega idr.), in to navkljub vsej neveri in temu, da mnogi ničesar ne pričakujejo, in navkljub "neuglednim" pričakovanjem sodobnikov.

Ta razpetost nikakor ni moderen problem. V svetopisemskem kontekstu: potreba, pričakovanje in pripravljenost ljudi za hojo za njim se usmerjajo na Gospoda, ki jim zagotavlja vsakdanji kruh (Jn 6, 14 sl.); želijo si, da bi jim s pretirano ponudbo svojega lastnega mesa in krvi raje prizanesel (Jn 6, 48 sl.). Prav zato je malovernost (oligopistía) najusodnejša ovira blagovesti.

In vendar živi hrepenenje po veliki ljubezni dalje. Slej ko prej ljudi prevzame, če se dogaja pred njihovimi očmi. Ida Friederike Görres je v svojem času v *Dialogu o svetosti, Pogovor o sveti Elizabeti* (z geslom iz Nietzschevega Zaratustra), v jeziku tistih let, zapisala:⁶

"V zemeljski ljubezni je točka, ko vse drugo, tako najdragocenejše kot najtežje, postane nepomembno, noro nepomembno; starši in domovina in posest in dobro ime; nevarnost in zdravje in življenje in smrt; noro nepomembno; ko noro tvegamo in brez obžalovanja izgublamo in se ne zdi vredno nobenega vzdihla in nobenega premisleka; in nič več zavestno in s ponosom na lastno žrtev – ne, kakor mimogrede, z naglim zamahom roke, ki odrine nadležno. – Da mora biti ta

točka v ljubezni človeka do Boga in da resnično *je*, si moremo komajda misliti ...”

Da ljubezen tu kakor tam ne nastopa zgolj v takšni ekstati, da se mora spreminjati, če hoče pridobiti vztrajnost, je razumljivo. In gotovo je treba upoštevati, kar pravi evangelij po Luku o racionalnosti zidanja stolpa (14, 28 sl.). Toda, kateri svetnik ni bil nekoč najprej “čuden svetnik”? Pri treznem filozofu G. W. F. Heglu beremo, “da ni bilo na svetu nič velikega dopolnjenega brez strasti”.⁷

V tem smislu je v krščanstvu odločilna služba redov, njihov obstoj kot tak v stanu svetov. Da “na kronično vprašanje danes: ‘Kaj delaš?’ odgovorijo: ‘Sem’, in sicer zaradi lepe božje milosti” (Kurt Koch).⁸

II. Evangeljski sveti

1. Vendar tukaj ne razmišljamo o stanu svetov, marveč o življenju po svetih v zakonu in družini. O tem se da razmišljati še v dveh osnovnih oblikah. Obstaja življenje poročenih in njihovih otrok po zaobljubah v novih cerkvenih oblikah skupnosti; o tem zdaj – zaradi pomanjkanja znanja in pristojnosti – ne bomo razpravljali. Tukaj gre le za “normalen” zakon in družino.

Tudi o pojmu “svet” ne bomo razpravljali, zlasti ker je Jezus “zelo razločno in splošno izgovoril” še marsikaj drugega, kar “pogosto preslišimo”.⁹ To, da pride v srednjem veku do te trojke (ne še npr. v Benediktovem vodilu), pa ima notranje razloge. Kajti kar zadeva osnovno držo, ki se uteleša v njih, je za vse kristjane, da, za vsakega človeka, ne zgolj svet, temveč nujen pogoj za srečno življenje.

To pa je vendar spet v svoji knjižici ponazoril Zulehner.¹⁰ Pri naravnem hrepenenju človeka dodaja to, da bi imel ime, moč in domovino. Pokaže notranjo brezmejnost teh praznelja, da potem razvije duha neporočenosti, nemoči in nepremoženja kot načine njihove kulture.

Paul Ricoeur govori o stremljenju po pesti, gospodovanju in veljavi. “Omembe

vredno je, da ni jaz nikoli zagotovljen: trojno hrepenenje, v katerem išče samega sebe, ni nikoli popolnoma izpolnjeno; medtem ko je ugodje [Lust] neke vrste minljivi mir, kakor je tako jedrnato formuliral Aristotel, in medtem ko se blaženost odlikuje prav po trajnem miru, je srce [Gemüt] nemirno. Kolikor je ‘srce’ srce [Gemüt], thymós, je srce že od rojstva to, kar je v meni nemirno. Kdaj bom imel dovolj? Kdaj bo moja avtoriteta zadosti utemeljena? Kdaj bom dovolj cenjen, priznan? Kje je v vsem tem ‘zadostnost’? Med končnost ugodja [Lust], ki konča in s svojim mirom zapečati neko skrbno omejeno dejanje, in neskončnost sreče potisne srce [Gemüt] v nedoločeno in z njim grožnjo, ki se pripne na početje brez konca.”¹¹

Ta nezadovoljnost in nemirnost ogrožata človeka v središču in ga skušata k nečloveškosti. Od nekdanj je bilo mogoče najti to nevarnost v treh Jezusovih skušnjavah, z različnim poudarkom in variantami v aplikaciji nase. Glavne navezne točke pa so vendarle določene: a) povezava z ono v prvi skušnjavi – imeti, b) povezava s ti v videnju templja (biti cenjen; rad bi mislil na “biti nošen” s pogledom potrditve ljubljene/ljubljene) – biti z,¹² c) povezava z jaz, avtokracija v ponudbi svetnega vladanja (v skladu z dvojnim vidikom avtokracije: gospodovanje jaza – nad jazom¹³) – biti jaz sam.¹⁴

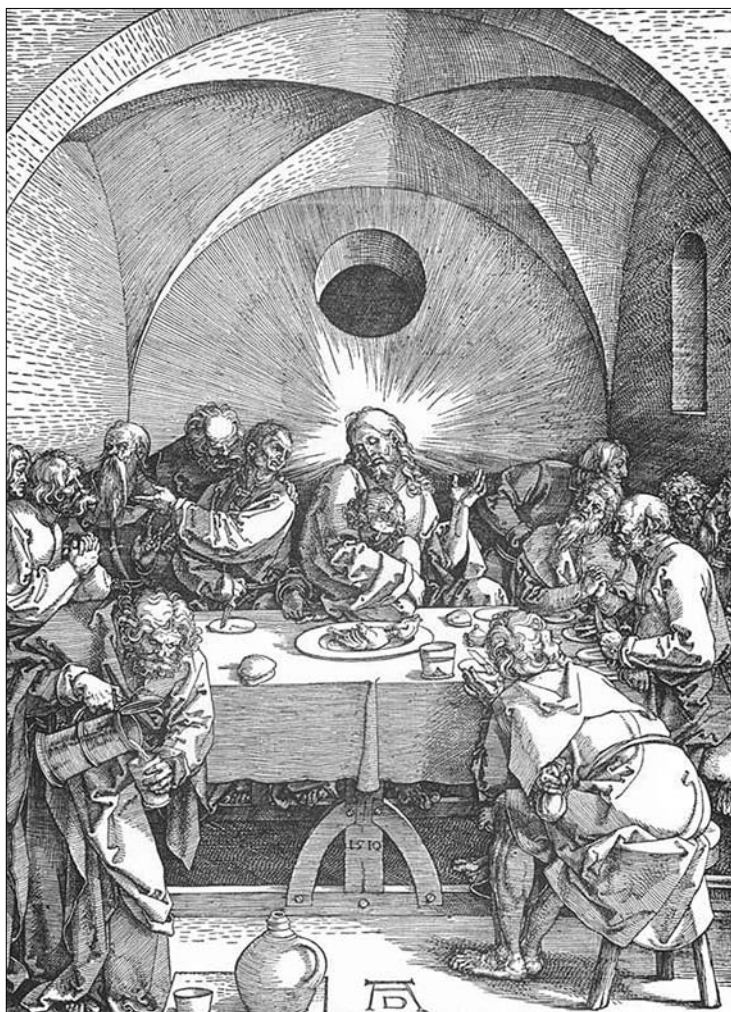
V vseh teh povezavah mora Kristus živeti, kakor da ne bi živel (1 Kor 7,29-31) – pri čemer ni mišljena kakšna stoična ločenost ali Rilkejevo “že-vedno-bitimrtev”,¹⁵ marveč tem bolj sproščeno življenje v duhu svobode. Ali se to lahko posreči, če ostajam načelno v obzorju želje in potrebe (zgolj z njuno omilitvijo po stiliziranju), ali mi ni morda treba te perspektive načelno spremeniti v perspektivo *odgovora* na neki klic?

Ne gre za to, da bi zatajili potrebe in želje, temveč da jih beremo z njihove strani kot odgovor. Odgovor na obstoječe, ki od nas

pričakujejo svoje ime, kakor pravi – po Genezi (2,19 sl.) – Rilke,¹⁶ ki se nam hočejo zdeti lepe in dobre in vredne poželenja (ali manj poetično: o katerih Bog hoče, da so nam všeč, ker nam jih daje On). Odgovor ljudem, ko ni več nobene prispodobe, če rečemo, da si želijo, da bi bili poželeni oziroma globlje – spoznani (1 Mz 4,1), rečeno s Zulehnerjem: biti poimenovani z imenom.¹⁷ Odgovor tudi glede mojega lastnega jaza, tako da bi videl (samo)oblikovanje kot službo – po tezi Ro-

mana Guardinija, “da moja človeška oseba ni nič drugega kakor način, kako sem poklican od Boga, in kako naj odgovorim na njegov klic ...”.¹⁸ S tem pa pride (rečeno z E. Levinasom) do preobrata od zahtevanja potrebe (besoin) v hrepenenje (désir): po tem, da bi mogel odgovarjati vedno bolje.

K temu poskus formulacije k povezavi s ti: “Obvladano dopuščanje drugemu, da je to, kar je, pri enako najintenzivnejšem trudu zanj, to bi rad imenoval trenutek neporoče-



Albrecht Dürer, **Veliki pasijon : 9 - Zadnja večerja**, 1510, rezljan les, 39 x 28 cm, Graphische Sammlung Albertina, Dunaj, Avstrija.

nosti pri zakonu, in po razumevanju cerkvenega izročila to postane vidno posebno v karizmi evangelijskega sveta. (Kar naj ne pomeni, da je to edini ali tudi zgolj pravi smisel tiste oblike življenja neomejene razpoložljivosti za božji klic.)”¹⁹

Podobno bi lahko formulirali za druge razsežnostne povezanosti. Z upoštevanjem tega je torej življenje v stanu svetov v pomoč – zglodno, spodbudno in v oporo –, vidno kot institucionirana oblika bivanja, kar velja za vse kristjane (sicer na poseben način za duhovnike, ki potrebujejo za to posebno pomoč in oporo tako s strani redovnikov kot tudi laikov).

2. Po drugi strani pa bi ne bilo dobro zabrisati razlike med “duhom” in konkretnim uresničevanjem življenja svetov. Najbolj jasno je to (znova) pri drugem svetu. Njegovo ime – bodisi “devišstvo” bodisi “neporočenost” – nedvoumno oporeka zakramentalni poklicnosti “zakona”.

Prek preroške *ponazoritve* krščanske *svobode* kot *take* se mi zdi, da je v življenju v stanu svetov dana posebna oblika te svobode, ki jo razumemo kot *dopolnilno* k prav tako posebni življenjski obliki “svetnih kristjanov”.

Mišljeno lahko najlažje obravnavam ob problemu enosti ljubezni do Boga in ljubezni do bližnjega (torej spet izhajajoč iz druge zaobljube; seveda ne približno, saj jo je brez obeh drugih mogoče živeti le z omejitvami – že s pogledom na par, povsem pa s pogledom na otroke). Poleg tega se smem vrniti k temu, kar je že predloženo drugje – v navezavi z Rihardom Svetoviktorskim.²⁰

Namesto nekega ali-ali, ki ni redko zastopan v duhovnem izročilu, in tudi prek posredovalnega predloga Karla Rahnerja, po katerem je treba misliti o ljubezni do Boga in do bližnjega kot na transcendentalno načelo in kategorialno uresničenje,²¹ vidi Rihard ljubezen načelno kot igro treh: “Kadar se dva ljubita med seboj in se v velikem hrepenenju podarita drug drugemu in se pretaka tok ljubez-

ni od tega k onemu in od onega k temu in je vsakič usmerjena na nekaj drugega, je tukaj sicer na obeh straneh ljubezen, manjka pa so-ljubezen (condilectio). O so-ljubezni je mogoče govoriti šele, ko dva složno ljubita tretjega in ga skupaj ljubeče obdajata, ko v ognju ljubezni do tretjega naklonjenost obeh zadene v eno.”²²

Ta trinitarična praoblika zdaj odseva v odnosu jaz-ti-Bog. Par tretjega ne izključuje in se ne ločuje od njega, temveč mu daje v svoji medsebojnosti prostor; oba doživljata svojo enost v tem biti-tukaj zanj in se tega veselita kakor svojega dvojstva kot podvojene ljubezni do njega. Njemu pa ni dodeljen zgolj dar te naklonjenosti; obenem se veseli, da lahko sprejemanje njega služi njuni enosti.

To dogajanje pa vendarle postane dopolnjena igra, kolikor se vsak z vsakim povezuje v par-midva nasproti vsakokrat tretjemu in obenem vsak posreduje kot tretji biti-eno drugega. Vsak nesebično deluje kot “ženinov prijatelj” (Jn 3,29), in vsak prav tako obhaja – tukaj odpovedo podobe – svojo lastno poroko.

Ta igra pa pozna dva “osnovna tonovska načina” ali prevladujoča poudarka “mesta in vloge”: določujoča tema zakonske duhovnosti je v skupni stoji pred Bogom in v oboje-enem bližanju zakoncev Njemu – tako zelo po eni strani hkrati vsak skupaj z Bogom skrbi za drugega, po drugi strani pa “sprejema” njegovo skrivnost z Bogom in njuno skupno skrb zase. Osnovni ton je tukaj ubran v so-eno človeškega para.²³

Celibaterske oblike življenja nikakor ne moremo temu nasproti orisati nekako kot nesvetni “beg osamljenega k osamljenemu”²⁴, temveč v enaki napetosti – polnosti ljubezni do Boga in človeka (ali sveta) – vendar v osnovnem tonovskem načinu “z-Bogom-naproti-drugemu”, tako zelo stoji Bogu posvečeni, “vzet izmed ljudi” (Heb 5,1), skupaj z njimi pred Bogom. Osnovni ton je tukaj z-Bogom, kontemplativno v skupni skrbi mi-oni (v

duhu velikoduhovniške molitve), apostolsko v ljubezenski naklonjenosti mi-ti do vsakokratnega bližnjega.

To tako za drugo zaobljubo nakazano bi bilo treba zdaj analogno razviti za odnos-ono in odnos-jaz.²⁵ – Pri tem bi se duhovnost svetov, kot že rečeno, ne smela kazati samo kot ponazoritev ali “radikalizacija” krščanskega kot takšnega, temveč hkrati kot dopolnilo nekega ustreznega posebnega izoblikovanega laiškega in svetnega krščanstva. Doslej to ni bilo tako uzaveščno, ker je bila lastna laiška pobožnost komaj izdelana. Stoletja dolgo je bila to meniška duhovnost v skrajšani obliki (latinsko: *breviarium*); od reformacije deloma zgolj nasprotno gibanje (“zakon kot svetna zadeva”). In bojim se, da nista pri tem ne koncil ne sinoda dovolj spremenila (kot me po drugi strani slej ko prej spravlja v slabo voljo tudi nasilno reaktivno v teoloških manifestih svobodne nežnosti ali “erotične kulture”).²⁶

3. Potem pa končno vendarle ne moremo ostati pri pogledu dopolnila in alternative. Osnovni tonovski načini nekega življenja iz jaz-ti-eno nasproti Bogu in nekemu življenju iz občestva z Bogom nasproti vsakič poslanemu ti nista na isti stopnji in nista niti najmanj naravni na enak način. Najpozneje zdaj bi se morali posloviti od govorjenja o *svetu* v prid govorjenju o božjem svobodnem, neizpeljivem *klicu*.

Ne kot da naj bi zdaj znova odprli staro razpravljanje o “stanu popolnosti”. In sploh ne o vendarle dobro pojasnjenih nespornostih glede popolnosti vsakokrat posameznega.²⁷ Seveda je – rečeno s Karlom Rahnerjem – vsak kristjan “ [poklican] k tisti krščanski zrelosti, ki jo danes z nezaupanje zbujajočimi, končno pa vendar svetopisemskimi besedami imenujemo popolnost ali svetost”,²⁸ – pa naj je bila ta “skorajda s pompom sprejeta razlaga cerkvene konstitucije” tudi “neznanski dogodek v zgodovini Cerkve in krščanskega samorazumevanja” (408 – in gotovo ima

tudi ta dogodek opraviti z upadanjem redovnega naraščaja).

Ne glede na to ostaja “preprosto dejstvo”, “da človek normalno ne izbere zakona, bogastva, moči, *ker* ljubi Boga”, temveč šele potem stoji pred nalogo, da ga integrira nanj in na ljubezen do njega. Evangeljski sveti pa, nasprotno, “kot taki [!] sploh niso dani, razen da izvirajo iz božje ljubezni” (426 sl.).

Zato zadene naslov knjige *Strast za Boga* v črno. Karl Rahner drastično pravi takole: “V goloba na strehi zares verujemo samo, kadar v dejanju in resnici pustimo vrabcu leteti v roki, in sicer preden je nekomu odvzet in preden je golob že prijet” (423). Škof Kamp-haus govori z verzom Nelly Sachs o bivanju sredi “rane med nočjo in dnevom” in kaže s tem na veliko soboto, ki tvori središče teologije Hansa Ursa von Balthasarja.²⁹ Bernardin Schellenberger je isto izrazil v podobi “pre-roka v luknji”.³⁰

S tem je mišljeno več kakor danes modna alternativika. In mora postati tudi vidno, da je mišljeno več. Redovi ne naredijo laikom nobene usluge, če v zapoznili pokori za prejšnje razvrednotenje zatemnjujejo svetlobo svoje poklicanosti. (Kakšno “figuro naredijo” v tej luči tako posamezniki kot skupnosti, je drugo vprašanje – tudi to bi sicer utegnili voditi v skušnjava, da bi to zakrili.)

Pred štiriindvajsetimi leti sem smel učencu in prijatelju pridigati na novi maši. Iz tega naj tukaj navedem odlomek, katerega “sprememba namembnosti” ne bo težka:³¹ “... dragi sokristjani, namesto orisa duhovniškega etosa dovolite laiku odkrito besedo laikom o *našem* odnosu do duhovnika. Veliko jih je, ki so veseli, da ni klic zadel njih; kajti božja milost je – kakor vse veliko – trda. Vendar se ne varajmo! Duhovnik ne služi Bogu namesto nas, temveč mu služi v tem, da nas – že samo s svojim bivanjem, vendar potem tudi izrecno, bodi prilično ali neprilično, opominja k naši službi in našim dolžnostim. So

drugi, ki mu njegovo poklicanost zavidajo; saj seveda skriva trda božja milost v sebi jedro veličastva. Takšna zagrenjenost se danes prekriva predvsem kot kritika službe nasploh, s parolo odraslosti in demokratizacije ...”

Da bi – v paruziji – ugovarjal Pavlu: Ko bi Kristus ne vstal in bi tako tudi mi ne vstali, potem nikakor ne bi bili “bolj pomilovanja vredni kakor vsi drugi ljudje” (1 Kor 15,19). To bi toliko bolj veljalo za vsakega, ki se zavzema za etično. Rečeno z I. Kantom, po enem njegovih zapiskov (R 4256): “Če tajim bivanje Boga, moram gledati nase ali kot na norca, če hočem biti (ali sem) pošten mož, ali kot na lopova, če hočem biti pameten mož.”

Temu nasproti naj vseskozi postavimo nasproti – ne le z Albertom Camusom -: bolje prevaran kakor sam lažnik. Zares bi bili pri tem na slabšem tisti, ki so eshatološko pričevanje vere in upanja odpovedi “bivati pri”, biti v dobrih rokah in biti doma pri/v nekem drugem človeku, v zvestobi dejansko živeli.

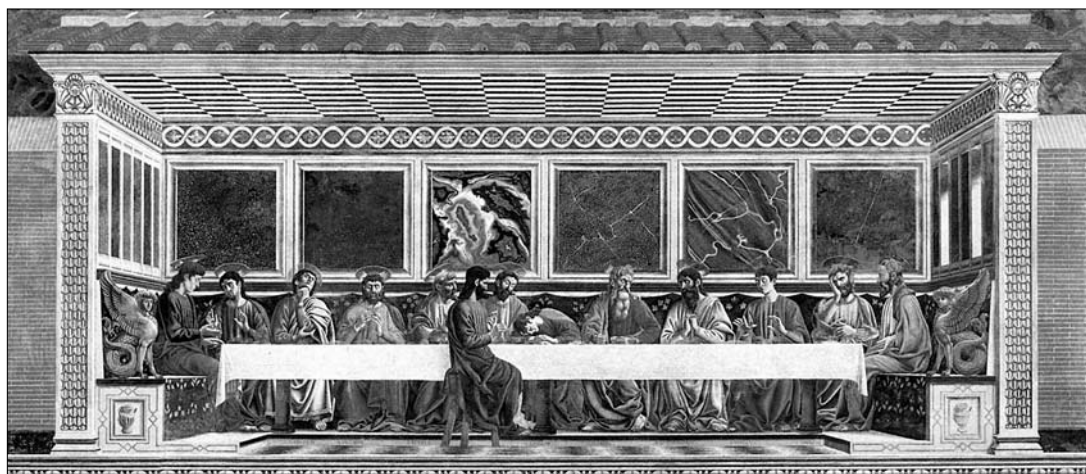
III. Zakon v duhu svetov

1. “Evangeljska pomanjkanja,” piše škof Koch, je “treba razumeti kot konkretizacijo oznanila Prvega Janezovega pisma, da vsa ljube-

zen izvira iz Boga, da nas Bog vedno ljubi prvi in da je naša človeška ljubezen lahko le odgovor na predhodno božjo ljubezen do nas ljudi.” Navaja besedo kardinala Suharda, ustanovitelja “Pariškega misijona” in “Francoskega misijona”: “Biti priča ni v tem, da delaš propagando, ne da kdaj zdramiš ljudi, temveč v tem, da si živa skrivnost; pomeni živeti tako, da bi bilo naše življenje nesmiselno, ko bi Bog ne obstajal.”³² To nikakor ne pomeni, kakor se je še vedno bati, da je vsa izpolnitev preložena na onstranstvo. Vsako življenjsko obliko, tudi stanu svetov, je mogoče živeti in bi jo radi živeli brez obžalovanja, izpolnjeno, identično in v globokem veselju takšne identitete.

Ali se moram bati, da me bodo zaradi govorjenja o veselju napačno razumeli (vendarle naj spomnim na Jezusov “stokratno” – Mt 19,29)? Ali naj nekdo ne prevzame Nietzschejevega klica po bolj odrešenem videzu poklicanih, ki nič ne ve o “žalosti, da ni svetnik”, niti naj ne nadaljujemo tiste slabe mistike trpljenja, ki pozablja, da [je] po izreku nekega Zaddika “še najnižja naslada odsev božjega veselja, celo najplemenitejša bol pa ... posledica greha”.³³

Nekaj drugega je tista ljubezen, ki noče, da ji je bolje kakor ljubljenu. Prav ona pa



Andrea del Castagno, *Zadnja večerja*, freska, 1447, 453 x 975 cm, Sant'Apollonia, Firenze, Italija.

bo izžarevala "strogi" čar "velikega veselja" – prav do skrivnosti "privlačne moči" križa (Jn 12, 32): zaradi predanosti ljubečega, tudi če sam (pri tem) ni občutil drugega kot zapuščenost.³⁴ Ali pa je morda hotel reči, da bi se On dal komur koli prekositi v velikodušnosti?

2. Morda bi bilo vendar o takšnih najbolj zunanjih (ali najbolj notranjih) stvarih bolj molčati. Toda bralcu dolgujemo še gesla k zakonskemu "življenju svetov".

K "neporočenosti" oziroma "deviškosti", neustrezni besedi, kakor smo priznali, je bil že govor o "amor benevolentiae" (ljubezen dobrohotnosti). Nenazadnje se kaže v daru pustiti-se-obdarovati, v sebi nevajeni hvaležnosti in na vrhu v brezpogojnem odpuščanju. Mogoče bi bilo treba še reči, da takšen "rad te imam – hočem ti dobro" ("ti voglio bene") predstavlja nasprotje kakršnega koli "podcenjevanja".

Pokorščino obljubi v klasičnem poročnem obredu *ona*; vendar prav tako samoumevno velja v obrnjeni smeri. Pokorščina: sprejeti oziroma storiti nekaj na besedo drugega. – "V ponižnosti imejte drug drugega za boljšega od sebe" (Flp 2,3). S čimer ni mišljeno nekako delati-kot da bi, marveč resnično delovanje (namesto mnenja), in to ne pozna nobenega kot-da.

Na splošno načelno je to mogoče izraziti takole: za jaz so njegova lakota, žeja, pozele-nje, njegova naslada in tako dalje šele psihična stvar, za ti pa, nasprotno, moralna. (Jaz naj dam drugim od svojega, ne smem pa si vzeti od njihovega; drugi so "vdove in sirote", ne jaz. Nasprotno pa moram jaz nastaviti drugo lice, ne oni. In najbolj skrajno: nikoli ne smem žrtvovati nekoga drugega – sploh pa ne zase; mogoče pa ne samo smem, ampak moram: sebe.) – Vse to pa šele zdaj prav nasproti čisto najbližjim.

Uboštvo obstaja najprej v skupnosti odprtega srca skupnega pridobivanja in posesti. To sicer ne izključuje "zasebne posesti", temveč jo izrecno vključuje. To je, da vsakemu pripada

iz skupnega "žepnina" – da bi drugemu (in drugim) lahko nekaj podaril. (Moči dati delež prav do "samopriobčenja" služi pravica do lastnega imetja, od posedovanja stvari do pridržanosti zase osebe in njene skrivnosti.³⁵)

Prek jaz in ti postane uboštvo para s pogledom na otroke. Ne živijo namreč samo sebi.³⁶

3. Končno se še enkrat vrnimo k Viktorinerjevemu odkritju. Ti in jaz ne spadata preprosto skupaj. Vsak mora drugega deliti z Bogom. To zadeva vse tri svete. In se razširi tudi s pogledom na otroke.

Posebno lepa je ta beseda v verzih Wernerja Bergengruensa.

*Jaz nisem tvoj, ti nisi moj.
Nobeden ne more biti drugega.
Vzel si me samo na posodo,
dobil sem te samo na posodo.
Torej naj se zgodi:
pomagaj mi, najljubše posojilo,
da te vse svoje dni
zvesto nosim kot posojilo
in te nekoč pred zadnjim pragom
nepoškodovanega dostavim gospodu.*³⁷

Ali nama ne bo ta v tem prav dokončno zaupal drugega drugemu – kot "večjo naročilodarilo", kakor gospod talentov (Mt 25)?

Prevedla s. Vesna Jelen ŠŠ

* *Jörg Splett*, roj. 1936 v Magdeburgu, je študiral filozofijo, ki jo od 1971 poučuje na Filozofsko-teološki visoki šoli St. Georgen v Frankfurtu ter v Münchnu.

1. Koncilski odloki, zlasti *Perfectae Caritatis* (pa tudi *Optatam totius* in *Presbyterorum ordinis*) pred ozadjem cerkvene konstitucije *Lumen gentium*. Sinoda: *Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Auftraggrund pastorale Dienste heute*.
2. J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg, 1982; J.

- Sudbrack, *Leben in geistlicher Gemeinschaft. Eine Spiritualität der evangelischen Räte für heute und morgen*, Würzburg, 1983; N. Lohfink, *Der Geschmack der Hoffnung. Christsein und christliche Orden*, Freiburg, 1983. Posebno so priporočljivi nagovori kardinala Basila Humea, *Gott suchen*, Einsiedeln, 1979.
3. J. Bours / F. Kamphaus, *Leidenschaft für Gott. Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam*, Freiburg, 1981; G. Greshake, *Priestersein in dieser Zeit*, Freiburg, (2000), 2001; J. M. Lustiger, *Der Priester und der Anruf der Räte, Ansprachen*, Einsiedeln, 1982.
4. P. M. Zulehner, *Leibhaftig glauben. Lebenskultur nach dem Evangelium*, Freiburg, 1983.
5. *Orden als geistlicher Stand. Zum Bildungskonzept der VOD*. Zv. 4, Bonn, 1975, 7. N. Lohfink (prip. 2, 101sl.) govori prav o ogrožanju redovnega pricevanja s pričevanjem sodelavcev – posebno takrat, kadar opravljajo svojo službo dobro.
6. I. F. Coudenhove, Frankfurt, 1932, 58 sl. Geslo: "Ljubim tiste, ki ne znajo živeti, bodisi kot tisti, ki se izgubljajo, saj so umirajoči." Vorr. 4 (KSA 4,17).
7. WW (Glockner) II, 52.
8. *Gottes Schönheit leben*, Freiburg, 2000, 13.
9. Evangelische Räte, v: K. Rahner / H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, 1976.
10. Glej tudi njegov članek v *Prakt. Lexikon der Spiritualität*.
11. *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg/München, 1971, 165.
12. Celo skušnjava po samomoru, ki jo duhovito postavlja Eugen Biser (*Dasein auf Abruf. Der Tod als Schicksal, Versuchung und Aufgabe*, Düsseldorf, 1981, 82-87, z usmerjenostjo na Lk 4, 1-13, kjer vendar stoji skok s templja na tretjem mestu), lahko razumem "dialoško" brez nasilnosti in bi jo lahko tako vpletel.
13. Prim. K. Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg, 1981, II3 (Die personale Struktur der Selbstbestimmung) o "samopripadnosti in samoobvladovanju" (121) osebe.
14. Vprašalnik tudi po znani alternativni Ericha Fromma o "imeti ali biti". K temu J. Splett, Haben – Sein, v: *Zeitschr. f. medizin. Ethik* 47 (2001), 433-436.
15. Gl. št. 13 v drugem delu *Sonette an Orpheus* (SW I 759): "Bodi vedno pred vsakim slovesom ... Bodi vedno mrtev v Evridiki ...".
16. Sie "zu sagen, verstehst, / oh zu sagen so, wie selber die Dinge niemals / innig meinten zu sein ... Und diese, von Hingang / lebenden Dinge verstehn, daß du sie rühmst; vergänglich / traun sie ein rettendes uns, den Vergänglichsten, zu." Deveta devinska elegija, SW I 718 sl. Glej nadalje (kot tako zasebno mitičen in mitopoetičen) poseg: H. Kuhn, *Dichten heißt Rühren*, v: *ibid.*, *Schriften zur Ästhetik*, München, 1966, 236-264.
17. Neprekinjen motiv v Goldenes Notizbuch Doris Lessingove je pričakovanje, da bi bila "poimenovana" na ustreznem nivoju.
18. *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Paderborn, 1950, 42.
19. J. Splett, *Der Mensch ist Person*, Frankfurt/M., 1986, 36.
20. Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe – laienhaft (Idiota de unitate ...) v: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* (Izd. H. Vorgrimler), Freiburg, 1981, 299-310 (dalje pogl. 14 v: Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986; prej, v kontekstu, J. in Ingrid Splett, *Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie*, Hamburg, 1996, I 3: Drei-Gefüge).
21. Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, v: *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln, 1965, 277-298; Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg, 1966, 85-95. Prim. L. B. Puntel, Zu den Begriffen "transzendental" und "kategorial" bei Karl Rahner, v: *Wagnis Theologie* 189-198.
22. De Trinitate III 19 (Die Dreieinigkeit, Einsiedeln 1980, 104) – Spet s "strukturno formulo" (Einheit ... 307, Meditation ... 45): Vsak mi je višja enota "jaz-proti-ti" obeh, "mi-on-z enim" (kot odprtina njenega naproti) in "odnos mi-ti" (kot izpolnitev tega biti-z enim – in ta izpolnitev znova potrjuje svoj prvi jaz-ti.).
23. V tem so-eno, ki je postalo eno, lahko potem "skupaj z Bogom" začneta novo "tropodobo": nasproti otroku, prijateljem, skupnosti ... Tega zdaj ne bomo izvedli, naj pa bo nakazano, da bi se srečali z visom odkrite zasebnosti. Poleg tega ta nova trojnost kaže s svoje strani tisti ovitek "tonovskega načina", ki ga je zdaj treba premisliti.
24. Plotin En VI 9, II.
25. Zasnovi za to (seveda ne specifično za svete) v: J. Splett, *Wagnis der Freude. Meditationen zu Worten der Schrift und Zeichen der Kunst*, Frankfurt/M., 1984, 31-53 (Den Schauenden schauen), zlasti 41 sl. (glede na stvar) in 50 sl. (v pogledu naprej na blaženost).
26. Toliko pomembnejši namig na International Academy for Marital Spirituality: INTAMS (Belgija, Sint-Genesius-Rode), pod vodstvom Aldegonde Brenninkmeijer-Werhahn, ki poleg drugih dejavnosti od leta 1995 izdaja tudi *Intams Review*. Glej tudi A. Wollbold, Fehlt eine Spiritualität der Ehe? v: *Geist u. Leben* 75 (2002), 183-192.
27. K teologiji svetnih inštitutov zlasti: H. U. v. Balthasar, *Gottbereites Leben. Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln, 1993. – Upravičeno svari Manfred Scheuer pred primerjanjem, ki pervezira svet: "Ubogi, ki hoče imeti sebe za

- boljšega, srečnejšega itd., kakor tisti, ki so priklenjeni na svet, navsezadnje ni ubog; pokorni, ki se v ponižnosti vsem podreja in to primerjalno poudarja, vzvišeno napravljajo pokorščino za orodje gospodovanja ...; neporoceni, ki je zaposlen s tem, da bi se nasproti poročenemu pokazal boljšega, ni več deviško pripravljen in odprt." Die evangelische Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie pri H. U. v. Balthazar, J. B. Metz in v Theologie der Befreiung, Würzburg, 1989, 382.
28. Über die evangelische Räte, v: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln, 1966, 404-434, 405. Prim. *Lumen gentium*, 39-42.
 29. Leidenschaft 185. H. U. v. Balthasar jo je imenoval samo: Mysterium Paschale, v: *Mysterium Salutis* III,2, 133-326, zlasti 227-255 (posamezna izdaja: *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln, 1990, zlasti 141-176); Pneuma und Institution, v zbranem zvezku z enakim naslovom, Einsiedeln, 1974, 201-235; Theodramatik II 379-395 in IV 442-446. Povzetek dajeta besedili 79 in 80 v "H. U. v. Balthasar-Lesebuch" M. Kehla / W. Löserja: In der Fülle des Glaubens, Freiburg, 1980.
 30. *Ein anderes Leben. Was ein Mönch erfährt*, Freiburg, 1980, 20 sl.
 31. Erdkreis 31 (1981) 193-195, 195.
 32. *Gottes Schönheit leben* (op. 8), 30, 60. V tem smislu Erhard Kunz določa svete kot klice po Božji ljubezni, poslušanje Božje ljubezni in delovanje iz Božje ljubezni (v deleženju pri odvisnosti od Jezusa in njegovi molitvi, pri njegovem poslušanju prigovarjanja, pri njegovem vstopanju k drugim v duhu): *Gott finden in allen Dingen*, Frankfurt/M., 2001, 244-258, zlasti 252-256.
 33. I. F. Görres, *Zwischen den Zeiten*, Olten/Freiburg, 1960, 139 sl. – Nietzsche: Menschliches-Allzumenschliches II 98; Morgenröte IV 411; Zarathustra II (Von den Priestern) (KSA 2, 418; 3, 255; 4, 118). – Traurigkeit: L. Bloy, Der beständige Zeuge Gottes (izbor J. in R. Maritaina), Salzburg, 1953, 336-339 (La Femme pauvre). Izrecno naj pri tem pokažemo na lepo knjigo Alberta Zieglerja *Das Glück Jesu*, Stuttgart, 1977. Po drugi strani pa prav klic po popolnosti zahteva ustrezno – že človeško, kaj šele krščansko – ravnanje z neuspehom. Jedro tega je gotovo v tisti Hieronimovi izkušnji, na katero spominja Michael Schneider: "Tisti, ki je Bogu izročil vse svoje življenje, je prišel na večer pred božičem k betlehemskim jasicam ... in govoril v molitvi: 'Gospod, s praznimi rokami prihajam danes k tebi, kaj ti lahko že dam? – Zdaj ga je Jezus prosil za nekaj, na kar ne bi svetnik nikoli pomislil: 'Daj mi svoje grehe!'" Das neue Leben. Geistliche Erfahrungen und Wegweisung, Freiburg, 1987, 42.
 34. Imeti nic bolje: Apd 5,41; "Mär" Mojstra Eckharta (po Herrandu von Wildonie) o možu, ki je hotel biti enook kakor njegova žena: M. E., Gotteserfahrung und Weg in die Welt (izd. D. Mieth, Olten/Freiburg, 1979, 135), pridiga "Ave gratia plena" (DW [Quint] 2, 486-506). Strenge Freude: Seneka, Ad Lucilium III 2(23): "Magnum gaudium res severa." K slednjemu glej H. U. v. Balthasar, Die Freude und das Kreuz, v: *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln, 1972, 131-146. – Še enkrat Léon Bloy: "Gotovo bom srečen, celo zelo srečen, namrec tistega dne, ko bom dokončno in odlono vse ugodje zamenjal za veselje." Die Stimme, die in der Wüste ruft (izd. H. Kuhlmann), Recklinghausen, 1951, 255 (Le Mendiant Ingrant). – Zato bi bilo končno treba povprašati Zaddikovo besedo po "najplemenitejši bolečini"; ali naj bi izhajalo šele iz prvega greha, da "hočejo trpeti" ljubljene drug drugega?
 35. K temu tudi H. U. v. Balthasar, *Das Weizenkorn*, Einsiedeln, 1958, 77: "Lepo je, da lahko med prijatelji veliko zamolčiš, ne da bi kalil soglašanje. Med zakoncema je to težje."
 36. Da si dovolim še zadnji namig nase: Familie in christlich-philosophischer Sicht, v: *Hält Gott seine Hand über die Liebe?* (izd. A. in G. Beestermöller), Münster, 2002, 12-36.
 37. Zu Lehen: (Die heile Welt, 1950, 178) Gestern fuhr ich Fische fangen ... Zürich, 1992, 141.