

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

# COMMUNIO



*Grška tragedija*

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA  
COMMUNIO

Ustanovitelji:

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

Izdaja:

SVET MEDNARODNE KATOLIŠKE REVIJE COMMUNIO  
PRI SLOVENSKI ŠKOFOVSKI KONFERENCI

Uredniški odbor:

ALOJZIJ ČEMAŽAR, JANEZ FERKOLJ,  
DAVID MOVRIN, MARIJAN PEKLAJ, JASMINA RIHAR,  
CIRIL SORČ, STANISLAV ZORE

Glavni in odgovorni urednik: ANTON ŠTRUKELJ

© Slovenska škofovska konferenca

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Izhaja pri založbi: DRUŽINA d.o.o.

Za založbo Tone Rode

Tisk: Tiskano v Sloveniji

Naklada: 750 izvodov

Ljubljana 2020

BRANE SENEGAČNIK	89	GRŠKA TRAGEDIJA: ZGODOVINSKA PODOBA IN DUHOVNO OBZORJE
HUGO RAHNER	116	IGRAJOČI ČLOVEK
JEAN-ROBERT ARMOGATHE	128	KRŠČANSKI EVRIPID
JAN-HEINER TÜCK	136	UMIRANJE ZA DRUGE
PETER SEEWALD	149	PAPA EMERITUS BENEDIKT IN PAPEŽ FRANČIŠEK
PETER SEEWALD	164	ZADNJA VPRAŠANJA BENEDIKTU XVI.
KARDINAL ROBERT SARAH	172	»EPIDEMIJA RAZPIHAVA DIM VARLJIVOSTI«
ANTON ŠTRUKELJ	185	SV. PAPEŽ JANEZ PAVEL II. IN KARDINAL HANS URS VON BALTHASAR

BRANE SENEGAČNIK

## Grška tragedija: zgodovinska podoba in duhovno obzorje

### *Grška tragedija v življenju sodobne kulture*

Sofoklova tragedija *Antigona* je v zadnjih letih pogosto med najbolj izposojanimi knjigami v slovenskih knjižnicah, včasih (v letih 2011-2014) prav na vrhu. Če upoštevamo neprimerljivo zahtevnost tega dela glede na glavne tekmece (izjema je le roman *Zločin in kazen* Fjodora Mihajloviča Dostojevskega), je to skorajda neverjetno. Seveda je treba realistično priznati, da je najbrž najpomembnejši vzrok te priljubljenosti precej nepriljubljen: to, da je Antigona uvrščena med obvezno šolsko branje. A s tem zadeva še zdaleč ni razrešena: kajti kaj pa je tisto, kar je zgodovinsko tako zelo oddaljeno dramsko delo »vsililo« v učne načrte in na sezname obveznega branja? Prav gotovo to ne more biti literarna moda; malo smisla bi imelo tudi za tem iskati željo po uveljavljanju kakšne aktualne kulturne ideologije ali celo politične motive. Slej ko prej je to zanimiv statistični kazalnik vraščenenosti antične grške drame v sodobno slovensko kulturo. Nikakor ne edini: v zadnjih letih je bilo širom po Sloveniji, tudi v vodilnih gledališčih in včasih z močnim odmevom, uprizorjenih precej grških dram; nastala so celo nekatera izvirna dramska dela na antične tragiške teme;<sup>1</sup> pred kratkim je bila prevedena še zadnja grška tragedija v slovenščino – prevajanje tragedije je dobilo izreden pospešek v zadnjih dveh desetletjih, vrsta prevajalcev in prevajalk raznih generacij je povsem spremenila pokrajino poslovenjene svetovne klasike – velik, izjemen

in vse premalo opažen in cenjen dosežek za celotno slovensko kulturo. Navsezadnje pa ne gre samo za gledališče in literaturo: nekateri liki grške tragedije so prerasli okvire literarne zgodovine in niso postali samo navdih za neštivilna dela v raznih nacionalnih književnostih, temveč tako rekoč kulturni simboli: beseda Antigona nam ne pomeni samo Sofoklovega (ali morda Smoletovega) dramskega dela in njegovega naslovnega lika, temveč tudi kulturni pojav, ki je sicer zrasel iz te tragedije, a dejansko presega Sofoklovo dramo, pa tudi prostore umetnosti: postal je tako rekoč kulturna kategorija, eksistencialni položaj in ena najpomembnejših oblik, v kateri si zahodni človek zastavlja vprašanje o lastni identiteti in etičnem obzorju.<sup>2</sup> Nekaj podobnega, čeprav obenem v bistvu drugačnega, velja tudi za lik Sofoklovega Ojdipa: ta se je iz junaka, ki je nepopustljivo odločen poiskati resnico o sebi in se pri tem ne ozira na posledice, spremenil v zaščitni znak freudovske psihoanalize in z njo navdahnjenega kulturološkega mišljenja, pri tem pa so se njegovi izvorni simbolni potenciali skrčili na razmeroma ozko tematiko t. i. Ojdipovega kompleksa in njegovih družbenih posledic. In tu se odpira zelo zanimivo vprašanje: grška drama je sicer nedvomno močno vraščena v sodobno evropsko in tudi slovensko kulturo, a koliko poznamo njeno pristno zgodovinsko podobo? In naprej: koliko je ta podoba sploh še pomembna zunaj akademskih prostorov in specialistične literature?

Nedvomno je izročilo, način predavanja in prehajanja skozi zgodovinske dobe, pomembno za podobo vsakega besedila. To prav posebno velja za besedila, ki govorijo o temeljnih in najobsežnejših človeških stvareh: o smislu človeškega bivanja, o etičnih načelih sobivanja v človeški skupnosti in širšem svetu, pa naj gre za naturalistični ali teistični kozmos. Še zlasti pa to velja za gledališke umetnine, torej za dela, ki jih vedno znova uprizarjajo in ki navdihujejo vedno nove obdelave istih motivov in tem, nove upodobitve istih likov (pomislimo le na vse *Antigone*, *Ojdipe* ali *Fedre*, nastale v različnih časih in v različnih jezikih). Toda: ali naj izročilo pojmuje kot valjenje snežne kepe po pobočju zgodovine, pri katerem se sprva drobna snežna kroglica spremeni v velikansko gmoto, v

kateri postane sama povsem neprepoznavna in tudi nepomembna? Seveda bi bilo povsem nedopustno in nesmiselno zanikati pomen tistega, kar nastane v teku izročila, vendarle mislim, da ni tako. Prej nasprotno: grške tragedije so še zmeraj pomembne in »žive« tudi neposredno, v taki obliki, v kakršni so se ohranile.<sup>3</sup> Navsezadnje so se najverjetneje ohranile prav zaradi svoje izvorne zanimivosti in je zgodovinske odzive, replike, predelave itd. mogoče ustrezno dojemati samo upoštevaje njihovo izvorno podobo.

### *Sodobne intepretacije: izostritve, okviri, filtri in nesporazumi*

Raziskovanje grške tragedije, njenega izročila in zgodovine je starodavno in izredno obsežno, razgibano, dinamično področje, ki ga v tem okviru ni mogoče niti v grobem orisati. A preden preidemo k zgodovinski podobi grške tragedije, se mi zdi vendarle zelo važno opozoriti na dva pojavi, ki danes na različne načine močno vplivata na oblikovanje te podobe oziroma na značilno intelektualno razdaljo v načelnem odnosu naše sodobnosti do zgodovinskega izročila.

Prvi tak pojav je sociologizacija ali podružbljenje resničnosti. Velik del družboslovnih in tudi literarnih ved ima namreč za temeljno človeško resničnost družbo: ta ima svojo lastno dinamiko, procese in strukture, ki bistveno določajo vse človeško življenje, tudi jezik in vse druge oblike komunikacije, med njimi umetnost. »Umetnost je tako samo eden od družbenih obravnav, torej sistemov misli, idej, naravnosti, ukrepov, prepričanj in praks, ki sestavljajo subjekte in svetove, o katerih govorijo.«<sup>4</sup> Čeprav so tako metodološko naravnani študiji v zadnjih desetletjih v marsičem prevetrili in izostrili podobo antične zgodovine in umetnosti, so vendarle povsem anahronistični: razumevanje človeka, družbe, življenja in sveta, na katerem temeljijo, je popolnoma neskladno s tistim, ki ga srečujemo v besedilih grške tragedije in v drugih besedilih tistega časa; historično pristno miselno, idejno in doživlajsko obzorje je – praviloma implicitno – obravnavano podobno kakor naravoslovne predstave tedanjega časa v primerjavi s tistimi

našega časa. Taka metoda pa je, ko gre za umetnost, vprašljiva, zato je tako pridobljena podoba v marsičem nezanesljiva in v nekaterih pogledih ne zares pertinentna.

Drugi značilni pojav pa izvira iz hermenevtičnega razumevanja komunikacije,<sup>5</sup> po katerem je pomen vsakega (jezikovnega) sporočila - tudi umetniškega - skupno delo avtorja in sprejemnika oziroma bralca. V poenostavljeni obliki je ta hermenevtični uvid v anglosaškem svetu navdahnil praktično sociološko teorijo bralskega odziva (*reader-response criticism*), ki se ukvarja predvsem z recepcijo literarnih del, v našem primeru s sodobno in zgodovinsko recepcijo grške tragedije. Historicistični literarni zgodovinarji ga povezujejo z dejstvom, da obstajajo različne razlage istih del, pri najslavnejših delih celo zelo veliko zelo različnih, neredko nasprotujočih si razlag. Iz tega včasih izpeljejo sklep, da je pristna podoba dela nedosegljiva, nekateri pa ga še podaljšajo, češ da je taka podoba samo utvara in da je v resnici sploh ni.<sup>6</sup> To je seveda nesmiselno in povsem v nasprotju z logiko celotnega zgodovinskega raziskovanja, saj bi pomenilo, da kritiki sploh ne obravnavajo denimo Sofoklovega *Kralja Ojdira*, ampak zgolj razvijajo teze o svojih lastnih predstavah, ki jih pač svobodno in poljubno razvijajo ob istem besedilu, slednje pa bi bilo v tem pogledu tako rekoč nezavezujoče: ne temelj, temveč bolj izvorna sugestija za interpretativno improvizacijo.<sup>7</sup>

Sorodna logika pa deluje (čeprav neizraženo in morda pogosto nezavedno) v ozadju na povsem drugem področju, ki je izredno pomembno za podobo grške tragedije v splošni zavesti sodobnega človeka: v t. i. režiserskem gledališču. Če torej ni pristne in zavezujoče podobe nekega dela, je kakršno koli branje enako upravičeno, še več: bolj ko je »svobodno«, svojsko, nenavadno, bolj se zdi ustvarjalno in zanimivo ter končno tudi bolj umetniško: kot nadgradnja in obogatitev, ki jo prinese režisersko »branje«.<sup>8</sup>

Morda je v ozadju vseh teh interpretativnih naravnosti nesporazum (ob strani puščam, ali je ploden ali zavajajoč): zamenjava avtentične interpretacije z izčrpno (vsezajemajočo, dokončno), pa naj ima slednja obliko določitve družbene in ideološke vloge grške tragedije, historičnega zajema njenega pomena ali pa gledališke

uprizoritve. To vodi bodisi v zoženje smisla bodisi v obup nad njim. V umetnosti (pa tudi v pristni hermenevtiki v širokem razponu od znanosti do vsakdanjega življenja) ne gre za iskanje dokončnega (in v tem smislu edinega verodostojnega) odgovora, ampak za pripravljenost in sposobnost prisluhni resničnim vprašanjem, ki jih zastavlja avtor. Taka naravnost ni čarobna formula razlage in absolutna metoda. Ni verjetno, da bomo zaradi nje ta vprašanja kadar koli slišali vsi povsem enako, še manj seveda, da bomo nanje dajali enake odgovore; nedovomno pa bomo tako bliže resničnosti besedila in tisti resničnosti, kateri nas to besedilo približuje.

### *Na poti k zgodovinski podobi tragedije*

Kakšni resničnosti nas torej približujejo besedila grških tragedij? V kakšnem miselnem obzorju so nastajale? Kakšni so temelji antropoloških predstav, iz katerih so se izoblikovale? V bistvu morajo tudi ta vprašanja iz več razlogov ostati vprašanja. Najprej zaradi tega, ker so nam od velikanske množine grške antične dramatike ostali samo ostanki ostankov: v bolj ali manj celoviti obliki se je namreč ohranilo samo 32 del, ki so jih napisali trije atenski pesniki v 5. stoletju pr. Kr. (Ajshil, Sofokles in Evripides<sup>9</sup>) ali verjetneje pet pesnikov, od katerih pa sta nam dva povsem neznana.<sup>10</sup> To je torej vse, kar imamo od grške tragedije, ki je tako močno zaznamovala evropsko književnost, gledališče, pa tudi kulturo v celoti. Koliko tragiških del je nastalo, ne vemo, a že iz znanih konvencij, ki so določale gledališke predstave v Atenah v 5. stoletju pr. Kr. (in so z nekaterimi spremembami bile v veljavi vsaj do druge polovice 2. stoletja pr. Kr.), je jasno, da gre številka v tisoče.<sup>11</sup> Drugič je preprost odgovor nemogoč, ker so si trije veliki tragedi med seboj izredno različni v dramaturgiji in poetiki, pa tudi po teoloških, antropoloških in filozofskih pogledih, ki jih srečujemo v njihovih delih. Kot tretje: tudi posamezna dela istega avtorja odkrivajo zelo različne podobe človeka in sveta. In končno: ena in ista dela so skozi zgodovino, pa tudi sočasno intepretirana na zelo različne,

včasih diametralno nasprotne, včasih povsem mimobežne načine.<sup>12</sup> Ostane nam torej, da očrtamo okvir, v katerem je morda mogoče ta vprašanja zastaviti bolj avtentično, se pravi, predvsem bolj prisluhniti vprašanjem, ki jih zastavljajo besedila. V ta namen bomo najprej v grobem orisali zgodovinski družbeni okvir, v katerem so ohranjena tragiška dela nastajala in se izvajala, in predstavili nekatere temeljne poteze tragiškega sveta, ki jih lahko najdemo v delih vseh treh atiških tragedov; zlasti tiste, ki najbrž še posebno močno zadevajo tudi naš čas. Ali pa naj bi ga.

### *Kultni izvor tragedije*

Grška tragedija, ki je vznemirjala Platona, pritegnila Aristotela, počasi ugašala skozi helenizem in cesarsko dobo, skoraj povsem poniknila v srednjem veku, se zmagoslavno vrnila z renesanso in od tedaj oplajala evropsko gledališko in operno umetnost, razvnela filozofe (Hegla, Schellinga) in teologe,<sup>13</sup> je bila izvorno verski obred: liturgija v čast bogu Dionizu, ki so jo v državni organizaciji izvajali v atenski polis od 61. olimpijade (535/532 pr. Kr.).<sup>14</sup> Izhodišče modernega znanstvenega preučevanja atiške tragedije bi bila še danes lahko definicija znamenitega nemškega filologa Ulricha Wilamowitza-Moellendorfa, po katerem je tragedija v sebi zaočkrožen del junaške sage, ki je poetično oblikovan v visokem slogu, namenjen za predstavo, ki jo izvajajo zbor atiških meščanov in dva ali trije igralci, in to kot del javnega bogoslužja v Dionizovem svetišču. Atiška tragedija je bila torej celovit kulturni pojav: bila je oblika družbenega življenja, pesniško-dramska umetnost in zmeraj tudi del kulta boga Dioniza. Sodobni raziskovalci jo tako obravnavajo z različnih vidikov, v različnih perspektivah in z različnimi nameni. Zdi se, da so najbolj pereče vprašanje njene povezave z Dionizovim kultom oziroma njena verska narava (zanimivo, da je bilo to vprašanje zastavljeno že v antiki). Tu so razhajanja učenjakov zelo velika. Nekateri poudarjajo, da je za nastanek tragedije bolj kakor kontinuiteta obreda pomemben prelom z njim: ravno s



tem prelomom naj bi se tragedija oblikovala kot literatura oziroma dramatika,<sup>15</sup> pa tudi kot nov način kritičnega premisleka atenske polis o sebi ali celo subverzije njene etike,<sup>16</sup> čeprav je ostala formalno znotraj religioznega okvira. Sledi Dionizovega kulta (in mita) se tako odkrivajo le še analitičnemu filološkemu vpogledu v zgradbo besedila;<sup>17</sup> po še bolj skrajni razlagi pa se »dionizični duh« razodeva samo v umišljeni naravi gledališča: tako bog Dioniz kot gledališče namreč nenehoma zabrisujeta mejo med stvarnostjo in iluzijo.<sup>18</sup>

Druga linija razlage, ki izhaja iz bolj poglobljenega razumevanja grške religije, pa pripisuje njeni kulturni razsežnosti večji pomen. Tragedija naj bi tudi v svoji povsem razviti obliki, v 5. stoletju, še ostala *notranje* povezana z religijo, včasih naj bi celo neposredno prehajala v kulturno dejavnost,<sup>19</sup> vsekakor pa je ni mogoče imeti za povsem avtonomno estetsko delo v sodobnem smislu;<sup>20</sup> skratka, tudi v klasični dobi naj bi na tragiških prireditvah »od države izbrani pesnik ljudstvu prikazoval in razlagal izbrana poglavja iz svetih zgodb«. <sup>21</sup> Zagotovo se je tragedija tudi v tem pogledu dinamično razvijala, zato jo je mogoče stvarneje presojati le v diahroni perspektivi. Sodobna znanost t. i. predliterarne izvore tragedije vidi v obredih, s katerimi so častili boga Dioniza, svoj čas pa so bili opazni poskusi pokazati, da je pravo jedro njegovega kulta, s tem pa tudi prazvor tragedije, treba iskati še globlje;<sup>22</sup> taka etno-religiološka iskanja je spodbujalo zlasti nenavadno dejstvo, da v tragiških besedilih boga Dioniza skorajda ne srečamo.<sup>23</sup> Pomembno vlogo pri preučevanju obrednih izvorov tragedije so imele tudi številne etnološko naravnane študije o maskah in plesih. Vendarle pa pri tem najbrž ne gre spregledati opozorila švedskega religiologa M. P. Nilssona, da »se neprimernost pretiranega opiranja na etnološki material najjasneje pokaže, kadar ga poskušamo uporabiti za razlago višjih in bolj zapletenih religioznih podob«;<sup>24</sup> in podobno velja tudi za (liturgično) literaturo, če verjamemo najbolj sistematičnemu raziskovalcu grške tragedije v 20. stoletju.<sup>25</sup>

Ne vemo zanesljivo, kako se je izvršil prehod obreda v dramo. Rainer Friedrich zagovarja tezo o postopnem razvoju, prek vmesne oblike, ki jo imenuje ritualna drama. V zgodnji dobi se je drama

(tragedija) sicer odtrgala od obreda, a je še ohranila njegovo vsebino: to je bila sveta zgodba (hieròs lógos) o Dionizovem rojstvu, smrti oziroma razkosanju in ponovnem rojstvu. Ta ritualna drama se je počasi širila z zgodbami o Dionizovih konfliktih z mitološkimi vladarji (npr. Pentejem, Likurgom), pri tem pa so njegovi človeški antagonisti počasi stopali v ospredje. Skratka: tragiško tetralogijo (glej razdelek o tragiških agonih v naslednjem poglavju) so z Dionizovim kultom in mitom povezovali skupni izvori, institucionalni okvir in nekatere sledi obreda, izkoriščene pri dramaturški gradnji in dikciji; najvidnejša vez pa je bil njen sklepni del, »rep« tetralogije in njena vedra dopolnitev, – satirska igra, v kateri so nastopali Dionizovi spremljevalci.<sup>26</sup> S tem se Friedrich podpisuje pod znano trditev, da v polno razviti (se pravi klasični) tragediji ni več ničesar »intrinzično dionizičnega«.<sup>27</sup> A to nikakor ni dokončni odgovor: naj-novejša temeljna študija o tej temi odločno in prepričljivo zagovarja kulturno oziroma religiozno naravo atiške tragedije v klasični dobi.<sup>28</sup>

Čisto drugačne težave pa se pokažejo ob pristopu, kakršen se je uveljavil z deli Friedricha Nietzscheja: ko problema izvora in vsebine ne obravnavamo zgolj v perspektivi preverljivih dejstev, ampak izhajamo iz vere v »dionizični princip« kulture ali človeškega obstoja, ki presega zgodovinsko stvarnost, v kateri se je opredmetil.<sup>29</sup> Kako namreč sploh misliti razmerje med resnično zgodovino in duhovnim svetom? Kako pluti med Scilo neposredljive subjektivnosti in Karibdo jalovih »objektivnih« dejstev? Nejasnost pa nas obvlada tudi, če gremo globlje v konkretnost: kako globoko seže pri vsej svoji prodornosti in energiji Nietzschejeva »dionizična teologija«? Kaj v resnici prinaša njegov Dioniz Osvobojevalec?

### *Tragiške predstave v Atenah petega stoletja*

#### *a) Občinstvo in njegov odnos do predstav*

Pri sodobnih uprizoritvah, kakršne so npr. film, video, TV, so gledalci ločeni od interpretov v času in prostoru, pogosto pa tudi med seboj. V živem gledališču (v njegovih najrazličnejših oblikah)

so sicer v istem prostoru ob istem času, vendar gre za bolj ali manj naključne obiskovalce. V nekaterih primerih je sicer uprizoritev povezana z neko priložnostjo in skupnostjo (npr. odprtje šol, zgradb, posvetitev cerkve na vasi) in zato vključuje vse člane neke skupnosti ali pa vsaj večino njih, bodisi v vlogi interpretov bodisi pripravljavcev predstave ali gledalcev. Vendar takim dogodkom običajno ne pripisujemo večjega pomena za umetnost ali za celotno (državno) skupnost. V antičnih Atenah pa so bile gledališke predstave v bistvu in načelno namenjene celotni skupnosti. Bile so, kakor vemo, del verskih obredov (a to je veljalo za skoraj vse javne prireditve): ob tej priložnosti so lahko praviloma sodelovali vsi državljani, tudi tisti, ki niso bili premožni. Prav gotovo, da dejansko niso sodelovali vsi, zelo lahko si predstavljamo tudi, da marsikdo ni imel interesa za to. Navsezadnje so morali obiskovalci gledališča vse od Periklovega časa plačevati vstopnino: ta je znašala dva obola, šest obolov pa je bila v tem času solidna dnevna plača za svobodnega državljana, ki je moral preživljati družino. V gledališče pa niso prihajali le svobodni državljani: med gledalci so bili tudi metojki (prebivalci Atike, ki niso imeli državljanskih pravic), obiskovalci iz tujine in dečki, mlajši od 18 let (pa le zelo redki sužnji in ženske). A kakor koli že: najsi je Dionizovo gledališče lahko sprejelo do 15.000 gledalcev in je potemtakem gledališko občinstvo vselej zajemalo velik del celotnega atenskega prebivalstva (vsaj petino) ali pa je bilo število obiskovalcev precej manjše (3.700–6.000),<sup>30</sup> je bil to eden največjih množičnih dogodkov v tedanji družbi: dela, ki jih imamo danes za umetnost, so bila tedaj prvič v grški in evropski zgodovini predstavljena pred tako množičnim občinstvom. (V prejšnjih stoletjih je bilo izvajanje poezije večinoma omejeno na okolje t. i. simpozija, na katerem je bilo 16 do 32 udeležencev, sorodstveno, politično ali interesno povezanih aristokratov.)

Veliko gledalcev je imelo odrsko izkušnjo: na predstavah v kaki od gledaliških zvrsti – tragediji, komediji, satirski igri ali ditirambu – so že kdaj nastopili sami ali pa njihovi najbližji družinski člani. V dramskih in ditiramskih zborih je namreč samo v enem letu nastopilo 665 moških in 500 dečkov! Glavne vloge so v času visoko

razvite tragedije sicer najbrž igrali profesionalci (ki niso bili vedno nujno Atenci), a teh na vseh prireditvah v Dionizovo čast skupaj ni bilo več kot 57 na leto.

Občinstvo zelo verjetno ni bilo resnobno, pa tudi pretirano omikano ne, zato bržčas ni spremljalo predstav v zbrani tišini. Sicer so bili med obiskovalci zagotovo tudi izjemno nadpovprečni intelektualci (pomislimo le na Sokrata in njegov krog ter na številne sofiste), toda to je bila le kapljica v morje pri tolikšni množici udeležencev dionizičnih slovesnosti, med katerimi so bili tudi dečki in odraščajoči, ki se še niso udeleževali zasedanj skupščine. Prevladujoča moška družba, množičnost, nizka povprečna starost, navdušenje nad alkoholnimi osvežili, pogosto soočenje z nastopajočimi (žvižgi, ploskanje, metanje predmetov na oder) in celo potreba po strogem nadzoru publike – zaradi vsega tega je, kakor pravi Allan H. Sommerstein, vzdušje v Dionizovem gledališču najbrž prej spominjalo na nogometni stadion *San Siro* kakor na *Teatro alla Scala*.<sup>31</sup>

#### b) Tragiški agoni

Tragiške igre so v Atenah uprizarjali ob različnih priložnostih, ki so bile vse povezane z Dionizovim kultom. Najpomembnejša taka priložnost je bil praznik velikih dionizij, imenovan tudi mestne dionizije, ki so ga praznovali v mesecu *elafeboliónu* (raztezal se je med našim 17. marcem in 15. aprilom). Ta praznik je ustanovil tiran Pejzistrat; ob njem so prebivalci Atike v mesecu *pozejdeónu* (v decembru; ta – šesti – grški mesec je pokrival del našega decembra in del januarja) praznovali tudi t. i. male, podeželske ali vaške dionizije. Velike dionizije so bile posvečene Dionizu Osvoboditelju; njegov starodavni kip so ob tej priložnosti prenesli v Atene iz mesta *Elévtere* (*Eleutheraí*) na meji med Bojotijo in Atiko. Posvečeni so bili vrnitvi pomladi in ponovnemu začetku plovbe po zimski prekinitvi. Zato je bilo verjetno v tem času v Atenah tudi veliko tujcev. Nad organizacijo tega za državo nadvse pomembnega dogodka je bdel t. i. prvi arhont ali tudi eponimni arhont, po katerem se je v uradnem letopisu imenovalo leto; do leta 487 je imel kar najširša

pooblastila, med katerimi je bila tudi skrb za praznovanje največjih praznikov: velikih dionizij in panatenaj. Obhajanje tega praznika je trajalo ves teden, tekmovanja tragiških pesnikov ali *tragiški agóni* pa so bili na sporedu četrti, peti in šesti dan ali, drugače povedano, med 11. in 13. elafeboliónom. Vsak dan se je predstavil po en pesnik s *tetralogijo*: ta je obsegala *tri tragedije* in *eno satirsko igro* (v razviti obliki, katere avtorstvo pripisujejo pesniku Prátinasu iz Fliunta). Predstave so se začele vsako jutro ob sončnem vzhodu; o tem, koliko časa v enem dnevu so potekale in kolikšen je bil odmor med eno in drugo dramo, pa nimamo nobenih podatkov. Glede na sorazmerno majhen besedilni obseg dram – če jih, denimo, primerjamo s Shakespearjevimi – je bilo najbrž dovolj časa za dolge odmore: tako dolge, da je bilo v njih mogoče temeljito preurediti prizorišče, kar je moralo biti, tako upravičeno domnevamo, včasih nujno (tako npr. zlasti med drugo (*Prinašalke pitnih darov*) in tretjo (*Evmenide*) dramo Ajshilove *Oresteje*). Predstave je ocenjevala posebna desetčlanska žirija, ki so jo izbrali po žrebu, kandidate pa je predlagal državni svet (*bulé*); člani žirije so morali priseči, da bodo sodili nepristransko, vendar lahko v komediji in celo pri Platonu najdemo pripombe o tem, da nikakor niso bili neodvisni od burnih odzivov in komentarjev (se pravi: žvižgov, klicev »bu« ali pa navdušenega kričanja in ploskanja) občinstva. Uradno je šlo tudi na tragiških agonih za tekmovanje zborov in tako je žirija nagrade – vsakič so jih podelili vsem udeležencem – podelila sodelujočim zborom oziroma njihovemu »učitelju« (*didáskalos*), kakor se je glasilo uradno poimenovanje.

Kaj je bil ta učitelj? Največkrat, čeprav ne vedno, je bil to avtor dram. Toda antični traged še zdaleč ni bil samo pisec besedila. V klasični dobi je v skladu s svojim nazivom »izučil« zbor in tudi igralce, kar ne pomeni le, da je imel vlogo današnjega režiserja, ampak tudi koreografa; poleg tega je bil skladatelj glasbe za piščal, ki je bila pomembna prvina grške drame, in nadzornik glasbene izvedbe, torej nekakšen dirigent; njegova naloga je bila tudi priprava kostumov, mask, opreme, scenografije in scenskih učinkov;

v zgodnjem obdobju tragiških prireditev pa je bil ne nazadnje tudi igralec glavnih vlog.

Uradno so pesniki naslovili na eponimnega arhonta prošnjo, naj jim dodeli zbor za izvedbo tragiških del (in satirskega) na tekmoivanju. Ta je potem ustregel njihovi prošnji: izmed kandidatov je izbral tri pesnike in vsakemu dodelil zbor; država je plačala tri igralce, izmed katerih je žreb vsakemu pesniku oziroma zboru določil protagonista (igralca glavnih vlog). Vse druge stroške uprizoritve pa je nosil t. i. horeg (*horegós*, dobesedno 'voditelj zbora'): to je bil vedno kdo izmed najpremožnejših meščanov; stroški so bili namreč zelo visoki, saj so poleg nabave mask in kostumov, priprave zbora in prostora za vaje najbrž vključevali tudi scenografijo, vzdrževanje ipd. Horegija je bila sicer izvorno častna funkcija, a je kmalu postala davčna obveznost (visoki sloj je moral priskrbeti sredstva za pripravo zbora tudi v drugih lirskih in dramskih tekmovanjih ob dionizijah, panatenajah in lenajah), ki so se ji poskušali izogniti.<sup>32</sup>

V klasičnem obdobju so uprizarjali skoraj izključno izvirna dramska dela; šele v drugi polovici petega stoletja se začnejo izjemoma reprize in uprizoritve predelanih različic; šele po letu 341 pa se steče redno prikazovanje »starih« tragedij (zunaj tekmovalnega programa), leta 311 pa »starih« komedij. Antični viri kažejo, da je bila sredi tretjega stoletja tudi satirska igra samostojna zvrst in tekmovalna kategorija.<sup>33</sup> Že od leta 449 so podeljevali nagrade najboljšim tragiškim, od približno 312 pa tudi najboljšim komiškim protagonistom.

### *Dionizovo gledališče*

#### *a) Nameščenost, tribune*

Sredi šestega stoletja je bilo na južnem pobočju atenske akropole zgrajeno svetišče, posvečeno Dionizu Osvobojevalcu, v notranjosti katerega je bilo zgrajeno gledališče, namenjeno uprizarjanju tragedij. Kdaj se je to zgodilo, ne moremo natančno določiti. Nekateri antični viri se nanašajo na tisto fazo tragiške produkcije, v kateri

so predstave potekale še na *agora*, na glavnem trgu, torej preden je bilo zgrajeno gledališče v svetišču.<sup>34</sup> Arheološka izkopavanja ne razkrivajo podobe gledališča, kakršno je bilo v klasičnem obdobju, v času ustvarjanja velikih treh tragedov. Sledi gledališča iz starejšega obdobja so izginile v teku številnih predelav in sprememb: najpomembnejše od teh sprememb so bile izvedene v šestem stoletju v času političnega delovanja govornika Likurga.<sup>35</sup> takrat so prvotno leseno zgradbo nadomestili s kamnito. Opaziti pa je tudi poznejše spremembe iz helenističnega in rimskega časa. Vidni ostanki sedežev (lat. *cavea*), ki se vzpenjajo po južnem pobočju griča, orkestre in scenskih stavb, v glavnem pripadajo obdobju cesarskega Rima. Kolikor lahko hipotetično sklepamo o prvotni podobi gledališča,<sup>36</sup> naj bi širok zid (domnevno zgrajen v času prve ureditve sedišč na pobočju) ob vznožju griča podpiral razsežno ravno teraso, primerno za ples zbora. Ta terasa, zravnani prostor, se je raztezala tudi prek prostora, na katerem so mnogo pozneje zrasla scenska poslopja iz kamna, katerih ostanki so se ohranili. Premer tega prostora je bil verjetno okrog 25 m: tu so tekle predstave. Vsi gledalci razen tistih v prvi vrsti so bili torej više od ravni orkestre.

V času, ko je začel ustvarjati Ajshil, se pravi na začetku petega stoletja, je bilo gledališko prizorišče najverjetneje zelo preprosto. Na jugu ga je omejeval podporni zid (nekaj metrov globlje v ozadju je stal majhen starodavni tempelj Dioniza Osvobojevalca), na severu pa pobočje akropole, na katerem so bili preprosti leseni sedeži za občinstvo, imenovani *íkria*. V to prvotno orkestro sta vodila dva rahlo vzpenjajoča se stranska dostopa, ki so ju v petem stoletju imenovali *eísodoi*, pozneje pa tudi *párodoi*: eden na vzhodni in drugi na zahodni strani.<sup>37</sup> Po teh dohodih so prihajali zbor in igralci. Poročilo o tem, da je levi *eísodos* omogočal pot v okolico mesta (po njem so v orkestro prihajali npr. tujci ali osebe, ki so bile na podeželju), desni pa pot v mesto (ali v pristanišče), najdemo pri Juliju Poluksu,<sup>38</sup> ki pa je pozen vir; analiza besedil iz klasičnega obdobja ne kaže, da bi bila taka simbolika v rabi že v tem času.<sup>39</sup>

Zaradi razsežnosti orkestre igralci niso mogli neopaženo priti v njeno središče. Nastop lika je imel zato posebno dramaturško težo:

z besedami ga je naznanil kdo od tistih, ki so že bili v orkestri, s tem ustvaril potreben čas za njegov prihod in hkrati usmeril nanj pozornost občinstva.

### b) Orkestra

Osnovni prostor atenskega gledališča v petem stoletju je bila *orkhéstra*, velik okrogel prostor s premerom približno 25 m.<sup>40</sup> Glede njene oblike med učenjaki – arheologi in literarnimi zgodovinarji – danes sicer ni soglasja. Nekateri učenjaki v novejšem času (po letu 1974) na podlagi najdb starejših gledališč zunaj Atike, pa tudi na podlagi nekaterih arheoloških sledi v Dionizovem gledališču v Atenah domnevajo, da je bil ta prostor raven, podolgovat in pravokoten. To hipotezo je sicer težko uskladiti z dejstvom, da so v orkestri plesali<sup>41</sup> tudi ditirambski zbori, ki so imeli 50 članov in so bili razporejeni krožno; takšno formacijo je težko stisniti v pravokoten prostor, ki poleg tega v primeru uspeha ostane dodobra neizkoriščen.

V tragediji je v orkéstri nastopal zbor (*chorós*), ki ga je pri Ajshilu sestavljalo 12 članov (*khoreutoí*), pri Sofoklu in Evripidu pa 15. Ravno tako so v njej nastopali tudi igralci, ki torej niso bili – razen kadar je to zahteval poseben dramski položaj – na višji ravni od zbora. Tako je bila omogočena normalna komunikacija med zborom in igralci, včasih je bil namreč potreben celo telesni stik med njimi. Zboristi so se gibali vse do (gledano s strani občinstva) zadnjega roba orkestre, včasih pa so igralci po dramaturški logiki morali priti v njen sprednji del. Vodja zbora (*koryphaíos*) je bil tako lahko obenem sogovornik igralcev in član zbora.

### c) Privzdignjeni del orkestre

Po tradicionalni in zelo utrjeni predstavi naj bi bila sredi orkestre vzpetinica, na kateri je stal Dionizov oltar, pozneje imenovan *thyméle*; tak oltar je bil lahko tudi dramsko učinkovito sredstvo zlasti v tragedijah, kjer se k njemu zatečejo prošnjiki ali prošnjice. To vzpetinico so z raznimi scenografskimi elementi lahko priredili ustrezno zahtevam posameznega dramskega dela: lahko je bila npr. opremljena tako, da je predstavljala gomilo, v kateri je bil Darejev



(v *Peržanih*) oziroma Agamemnonov (v *Prinašalkah pitnih darov*) grob, ali pa so na njem stali kipi bogov in je predstavljal bodisi sveti gaj (v *Pribežnicah*) ali mesto. Tja so imeli, kadar je tako zahtevala dramska zgodba, dostop člani zbora in tudi igralci (prim. Ajshilove *Pribežnice*). Taki »scenografski elementi« niso predstavljali stalnih posegov v prizorišče. Če so bili namenjeni eni sami drami, so jih morali seveda pred začetkom druge odstraniti (prim. Ajshilovo *Orestejo*, kjer je scena v *Evmenidah* nujno drugačna kakor v *Prinašalkah pitnih darov*).

### Gledališka oprema in atributi

#### a) Skene

Grška beseda *skené* (od tod naš izraz scena) pomeni ‚kočo‘ ali ‚šotor‘. Predstava, po kateri je bila ta gledališka prvina lesena stavba, pred katero je »oder«, nekoliko dvignjen prostor za igralce (*logeion*) ali kar razkošna veranda, proskenij, izvirajo iz poklasične gledališke prakse, zlasti iz helenistične in cesarske dobe, morda deloma že iz časa Likurgove prenove gledališča v drugi polovici četrtega stoletja. V klasični dobi namreč *skené* ni bila prava zgradba, ampak nekakšna lesena stena, podobna filmskim kulisam, ki so jo lahko dopolnili in okrasili z različnimi tkaninami. Takšna stena ni bila nespremenljiva, ampak je bila po potrebi odstranljiva. Nekatere drame so bile uprizorljive docela brez take stene, torej brez kulis: zadostovale so označbe prostora v besedilu in nekaj odrskih elementov; mogoče je bilo tako še celo ob koncu petega stoletja, vsaj v nekaterih tragedijah, kot npr. v *Filoktetu* ali v *Kralju Ojdipu*,<sup>42</sup> zanesljivo pa to velja za starejša dela, kot so *Pribežnice* in *Vklenjeni Prometej*. Ne vemo pa, ali je bila tudi v teh primerih orkestra za hrbti igralcev zaprta s steno ali ne: ob misli na akustični učinek – zvok bi se odbijal nazaj v gledališki prostor – se to zdi primerno in verjetno. V večini dram je imela *skené* svojo polno dramsko funkcijo: predstavljala je lahko pročelje kraljeve palače, svetišča, vojaške šotore ali celo kmečko kočo (npr. v Evripidovi *Elektri*).

V *skéné* so bila vrata (dvoja ali morda celo troja); verjetno so bila precej velika, če naj bi gledalci skozi njih videli v notranjost hiše, ko je bilo treba odkriti posledice strašnih dogodkov (zlasti umora), ki jih ni bilo dovoljeno neposredno prikazovati.

### b) Maske

Najbolj prepoznaven rekvizit antičnega gledališča je maska (*prósopon*), ki je postala kar njegov zaščitni znak oziroma simbol. Nosili so jo vsi igralci v tragediji – tudi člani zbora in igralci nemih vlog. Igralčeve izrazne možnosti so bile zato omejene na glasovne modulacije in neobrazno mimiko. Zaradi maske so bili takoj in na daleč (to je bilo pri razsežnostih Dionizovega gledališča pomembno) prepoznavni. Uporaba maske je olajševala izvedbo posameznih konvencij: en igralec je tako lahko igral več vlog in moški so lahko predstavljali ženske like (dramatik je imel namreč na razpolago le tri moške igralce). Po dvomljivem antičnem izročilu naj bi maskiranje uvedel Tespis,<sup>43</sup> verjetnejše pa je poročilo, da so v Ajshilovih *Evmenidah* igralci prvič nastopili s pobarvanimi maskami in s tem izzvali grozo občinstva.<sup>44</sup> Ženske like in žensko masko – izraz *gynaikeion próson* namreč lahko pomeni oboje – naj bi prvi uporabil pesnik Frinih.<sup>45</sup>

Ohranil se ni noben primerek maske iz klasičnega obdobja, zato se lahko opiramo le na vazne poslikave, ki prikazujejo gledališko življenje, in jih povezujemo z indici v dramskih besedilih. Ti viri pa so precej bogati in nam omogočajo razmeroma natančno rekonstrukcijo. Maske v tem času so bile najverjetneje iz lanenega platna, ki je bilo strjeno z mavcem in potem pobarvano oziroma poslikano. Pravzaprav je bil ta rekvizit kombinacija maske in kratke lasulje, pokrivalo za obraz in teme, ki je bilo zadaj zavezano z vrstico in ga je bilo mogoče zlahka nadevati si in snemati. Maska iz klasičnega obdobja se je potemtakem močno razlikovala od ohranjenih mask iz helenističnega in cesarskega (rimskega) obdobja: na njej ni bilo značilnih pretirano velikih odprtih za usta in karikiranih potez niti preobilnih spetih lasulj nad čelom. Obrazne poteze klasične maske so bile veliko bolj realistične: razmeroma velike oči, majhna nos

in usta, preprosta pričeska. Ženska maska je bila bela, moške pa so bile temnejše; maske mladeničev so bile po obrazu gladke, tiste mladih moških opremljene z brado, tiste starejših moških pa z belo lasuljo ali pa so jih prikazovale kot popolnoma ali delno plešaste. Majhna usta in narava materiala kažeta na to, da ta maska ni mogla ojačevati igralčevega glasu in mu služiti za nekak megafon, kakor beremo o maskah iz cesarskega obdobja.<sup>46</sup>

V novejšem času se živahno razpravlja o izvoru in funkciji maske z najrazličnejših vidikov:<sup>47</sup> poleg specialnih razprav o njeni simbolni vlogi<sup>48</sup> nastajajo tudi študije o njeni obliki<sup>49</sup> ter o vplivu na način igre in na igralčevo identifikacijo z vlogo, pa tudi praktični gledališki eksperimenti z rekonstruiranimi antičnimi maskami.<sup>50</sup> Izvor maske večinoma povezujejo s kulturnim izvorom tragedije – bila naj bi nasledek obredne maske. Bolj sofisticirano razlaga njeno funkcijo Claude Calame, ki meni, da je namen maske soočiti dramsko dejanje, ki uprizarja legendarno davnino ali zgodovino, in občinstvo, ki prisostvuje predstavi v realnem zgodovinskem trenutku in prostoru: maska namreč ne služi le identifikaciji mitičnega junaka, ampak tudi prikriva igralca, ki je del praznujoče skupnosti.<sup>51</sup> Najradikalnejša je najbrž razlaga J. P. Vernanta, za katerega tragiška maska predstavlja človeško masko in ima estetsko vlogo, ne pa religiozne, kakršno ima v okviru interpretacij, ki v njej vidijo živalsko preobleko ter povezavo s satiri in sileni, ki plešejo za Dioniza. Maska je zanj od vsega začetka izraz zahtev dramskega spektakla, ne pa sredstvo doseganja ekstaze (kakor v omenjenih obrednih – šamanskih – plesih). Tragedija namreč nastane, tako Vernant, ko se rodi nov literarni žanr ali, bolje, dramska umetnost, ki prelomi z religiozno in kultno preteklostjo.<sup>52</sup>

### *Duhovni svet grške tragedije*

V svoji znameniti definiciji v 6. poglavju *Poetike* (1449 b 24–28) Aristotel opredeljuje tragedijo popolnoma tehnično. Takole pravi (v prevodu K. Gantarja): »Tragedija je umetnina, ki posnema

resnobno in zaokroženo dejanje primerne obsega v olepšani besedi (in sicer v posameznih delih z različnimi okrasi) v obliki dramske dejavnosti in ne v pripovedi, in z zbujanjem sočutja in strahu doseže očiščenje takšnih občutij.« V teh besedah ni ničesar o bogoslužnem okviru in značaju, ničesar o človekovem iskanju lastnega položaja v kozmosu, ničesar o bogovih. Seveda je to povezano s posebnim namenom in perspektivo te Aristotelove študije, a kljub temu velja, da »tako kakor v svoji filozofiji v celoti tudi tu človeško eksistenco povsem ločuje od teoloških premis«. <sup>53</sup> Na samem začetku raziskovanja tragedije – in tako rekoč še sredi njenega življenja – je torej tragedija postavljena v povsem imanenten okvir. V resnici pa je grškim tragedijam ob vsej neverjetni raznovrstnosti skupno skoraj samo to, da prikazujejo človekov odnos z bogovi. Ta odnos seveda vrednotijo izjemno različno, od avtorja do avtorja, od dela do dela, včasih celo od prizora do prizora, vendar vedno tako ali drugače zaznamuje dramsko dogajanje. Morda je prav ta odnos tisto, pri čemer se tragično šele lahko pojavi. Srečanja z bogovi, težka, kruta ali odrešilna – včasih tudi v obliki nesrečanja, njihove boleče odsotnosti ali nedostopnosti (kot npr. v Sofoklovi *Antigoni* ali *Trahinkah*) – so namreč za tragične like vedno izkušanje lastnega roba, pot proti teminam lastnega izvora in konca; pot k nepredirni skrivnosti biti, ki nekako preveva tudi vse sicer znano bivanje, ves človeški svet, osebno življenje, prebivanje v lastni polis in v razmerju z ljudmi iz drugih držav, kultur in civilizacij (med drugimi npr. Ajshilovi *Peržani* in *Pribežnice*, Evripidova *Ifigenija med Tavrijci*, *Orest*, *Trojanke*). Kaj pravzaprav hočejo, kaj snujejo bogovi grškega panteona? Kako naj smrtnik prenese navzkrižje njihove nedoumljive volje? Zakaj se mu zdaj oglasijo (v tragediji smrtniki zaznavajo le glas in prijeten vonj božanske navzočnosti, kadar božanstvo to hoče), zdaj pa je nebo spet brezupno gluho? Kdo so ta bitja? *Dei relevati et absconditi*. Brez tega temnega ozadja sveta in skrivnostnih, četudi antropomorfnih bitnosti, ki od tam vladajo vsemu, grške tragedije ni. In veliko vprašanje je, ali je tragedija nasploh mogoča brez izkušnje in zavesti nedosegljive globine sveta.

*Tragedija in pojem tragičnega v zgodovini*

Kako je torej grški tragični junak potoval skozi zgodovino? V nekem pogledu je to potovanje nedvomno uspešno: ni namreč pretirano reči, da je imela antiška tragedija poleg Homerjevih epov in filozofije od vseh žanrov grške literature skozi stoletja največji vpliv na evropsko kulturo.<sup>54</sup> Številni motivi, teme, liki in ideje grških tragedij so postali in ostali njene konstitutivne prvine. Si jo je sploh mogoče predstavljati brez Prometeja, Antigone, Ojdipa, Medeje, brez zamisli, idej, eksistencialnih dilem, strahotnih in veličastnih dejanj, katerih simboli so ta imena? Še več: ali je kaj bolj pristno evropskega kakor tragično občutje življenja – občutje, da človek ne more ubežati propadu, v katerega ga ne potegne lastna krivda, temveč – nedoumljivo – ravno njegova najplemenitejša prizadevanja; paradokсно zlitje spoznanj o lastni veličini in ničnosti, o življenju, ki je samo zvezdni hip nad praznino, nad nepredirno globino sveta, ki mu je vse dala in vse vzela?<sup>55</sup>

Pod obnebjem monoteistične krščanske kulture tako občujete sicer ni moglo obveljati kot najgloblja, zadnja človekova izkušnja, saj je odrešenjski nauk razprl v samega sebe zaprti tragični svet in razodel, da univerzum temelji »na globlji in večji resničnosti«.<sup>56</sup> In vendarle je tragično tu ohranilo dostojanstvo: tragična eksistenca je ostala »strašna in razkošna«, čeprav ni bila več absurdna, ker je bila vključena v nepojmljivo Božjo odrešenjsko ekonomijo.<sup>57</sup> Tragičnost je lahko postala sestavni element krščanske kulture tudi zato, ker so grške tragedije prikazovale predvsem človekovo nemoč pred življenjem in jih je bilo tedaj mogoče dojemati kot prikaz resničnosti neodrešenega človeka: njegov svet je bil v tej optiki videti kot preddverje vere v odrešitev. Naporen proces ovedanja, da sta narava in zgodovina samo akcidenca, in pa spoznanje, da sta obenem edini prostor, kjer se človek srečuje z Absolutnim, z Bogom, in rešuje svojo dušo, sta ustvarila duhovno dinamiko, iz katere je v šestnajstem in sedemnajstem stoletju v Angliji, Franciji in Španiji nastajala velika tragiška poezija.<sup>58</sup>

Tudi v postkrščanski, moderni dobi, ko je religija izgubila formativni vpliv na družbo, tragično ni povsem izginilo, temveč so se njegove pojavne oblike prilagodile ontologiji novega človeka, človeka brez transcendence – z vsemi posledicami, tudi tako, da je nazadnje dobilo karikirane poteze: usoda antičnih junakov in junakinj, s katero se, kot je nekoč rekel pesnik Simonides, »niti bogovi ne morejo bojevati«, se je v realističnih ali naturalističnih dramah sprevrgla v vpliv dednosti in okolja, v pletež bioloških danosti in socialnih težav, ki bi jih, denimo v nekaterih Ibsenovih dramah, »bilo mogoče odpraviti z bolj zdravimi gospodarskimi odnosi ali boljšo vodovodno napeljavo«. <sup>59</sup> Še globlje v našem času, v epohi tehnike, »se je tragično povsem demokratiziralo in si v Beckettovi »metafizični farsii« namesto junakov izbralo za svoje protagoniste vulgarne, norčevske figure in brezimneže«. <sup>60</sup> Čeprav skorajda ni bilo vidnega dramatika 20. stoletja, ki ne bi posegel po antičnih motivih od Hofmannsthal in Claudela preko Cocteauja, Giraudoux, Sartra, O'Neala, Eliota pa do Anouilha in Smoleta, »se zdi, kot da se je tako tragično dejansko ločilo od tragedije«. <sup>61</sup> Toda veliki liki grške tragedije so ostali del evropske kulture, celo eden njenih zaščitnih znakov: potem ko so odložili maske in kostume in zamenjali pesniško govorico s sofisticiranimi diskurzi (post) moderne kulture, so postali simboli človekove vrženosti v svet, <sup>62</sup> signali njegove ujetosti v pandemonij nezavednega, šifre njegovega neuspešnega, a vztrajnega spopadnja z absurdom.

Zgodba o razhodu tragedije in tragičnega pa spodbuja k premisleku. Nekateri učenjaki zlasti v prvi polovici 20. stoletja so poskušali natančno pojmovno ločiti tragedijo in *tragično*: dokazovali so, da nekatere grške tragedije (npr. Ajshilovi *Peržani* in *Vklenjeni Prometej*) sploh niso tragične, saj pride v njih do nekakšne pomiritve, medtem ko naj bi bilo bistvo tragičnega v nepomirljivih nasprotjih v svetu in v nezasluženem izničenju dramskih junakov. <sup>63</sup> Vendar v takem ločevanju ni težko prepoznati posledice močno problematične metode sklepanja: iz *dela* ohranjenih tragiških besedil se je izluščili vzorec, ki je bil razglašen za *bistvo tragičnega*, potem pa je bil uporabljen kot merilo za *vse* tragedije. Tudi filozofi vse od Hegla

in Schellinga so definicijo tragičnega oblikovali predvsem po meri svojega filozofskega sistema in za ilustracijo svojih tez odbirali tista dela tragiškega žanra, ki so se takemu vzorcu prilegala. Toda ne vsi: Max Scheler, ki je verjetno najprecizneje razdelal fenomen tragičnega, je sicer zagovarjal deduktivno pot od bistva k posamičnemu, vendar v grški tragediji ni videl samo enega od primerkov tragične poezije, temveč njen izvor; doumeti grško tragedijo po njegovem šele omogoča razumevanje tragedije kot take, še več – grška tragedija mu predstavlja privilegirano mesto za opazovanje samega pojava tragičnega. Tega Scheler ni razumel kot zgolj subjektivno občutje, ki ga posredujejo ali celo povzročajo učinki literarno-dramskega dela, ampak kot važno prvino veselja, ki zato vsaj načelno niti ni omejeno na človeški svet; je nekakšen opis dogodkov, usod, značajev, torej njihov objektivno obstoječi sestavni del: »Težak, hladen dih veje iz *takih stvari*, obviija jih nekakšen temen sijaj, iz katerega, tako se zdi, se vidi sestava samega sveta.«<sup>64</sup>

Kako je torej z razmislekom v drugi smeri: nas pri iskanju bistva tragičnega pripelje kaj dlje induktivna metoda, neposredno soočenje s posameznimi besedili, ki nas vodi skozi posebni svet vsakega posameznega trageda in tragedije?<sup>65</sup> Ali te sploh imajo kaj skupnega razen nekaterih oblikovnih značilnosti in okoliščine, da so jih uprizarjali ob prazniku velikih dionizij v Dionizovem gledališču v Atenah? Smemo sploh o čem reči: to je sporočilo grške tragiške poezije, ne da bi storili nasilje samosvojim slogovnim, tematskim in idejnim kozmosom posameznih tragedij? Če se sploh kaj odkriva kot pomembna skupna značilnost vseh Ajshilovih, Sofoklovih in Evripidovih del, ki jih ni pogoltnil čas, potem je to spoznanje o negotovosti človekovega položaja v kozmosu in nezanesljivosti njegove identitete. Tragiški liki imajo svobodo in moč za delovanje, še več, njihovo delovanje, poseganje v svet, je njihovo življenje, njihovo bistvo: tako rekoč ne morejo, ne da bi delovali.<sup>66</sup> To delovanje pa jih zmerom in neizogibno pripelje v konflikt z območjem višjih sil: konflikt, ki je včasih zanje poguben, vedno pa pomeni radikalno relativizacijo njihove moči in svobode. Volja višjih sil se ne da predvideti in vračunati v človeške načrte; življenju pa se tudi ni mogoče

izogniti z resignacijo: ljudje zato naravnost morajo dejavno izkušati, da niso gospodarji svoje usode.<sup>67</sup> Resničnost je neukrotljiva ter zahteva neprestano in najgloblje spoštovanje.<sup>68</sup> To tragiško sporočilo (*message*) pa je najrazločnejše v igrah, ki prikazujejo padec velikih junakov z vrha slave v nič (odtod morda toliko nesporazumov o bistvu tragičnega): čudovita iznajdljivost in osupljive sposobnosti jih dvigujejo nad vse stvari v kozmosu in nad druge ljudi, porajajo v njih predstavo, da drže vajeti usode v rokah, dokler ne udarijo ob prej nevidni rob človeškega sveta – in vsa njihova moč se v hipu izkaže za *hybris*, napuh, občutek varnosti pa za *pravid*: ne glede na to, ali junaki in junakinje propadejo ali ne, njihove zgodbe, bogate z vzporednimi temami in sporočili (tako bogate, da te vzporednosti vsrkavajo skoraj vse zanimanje sodobne filologije), v številnih različicah ilustrirajo srhljivo resnične Pindarjeve besede (*Pitijska oda* 8, 136–137): »Enodnevna bitja. Kaj pa je ta, ki je 'nekdo'? In kaj je, kdor je 'nič'? Sen sence je človek.« Besede, ki jih je zgodnji srednji vek prevedel v začetek spokornega himnusa: *Media vita in morte sumus*, sredi življenja pripadamo smrti; ki jih oznanja zvok molčeče trobente v Prešernovem *Memento mori* ali gnusno gomazenje Gradnikovega *Črva*; ki se nepovabljene oglasijo, ko se dotaknemo zadnje samote ...

»Spoznanje je v izkušnji,« se glasi ena od najpogostejših misli v grški tragediji. Resničnost se razodene človeku le tako, da jo doživi. Če samo človekova udeležba v svetu, njegovo doživljanje stvari razodeva njihovo resničnost in je v tem smislu njen temelj, pa njegova lastna breztemeljnost – minljivost, smrtnost – razodeva breztemeljnost in nepremagljivo skrivnostnost vsega, kar je. V tem je skrito jedro tragičnega: to ni bistvo v filozofskem smislu, idejno-tematsko jedro, ki bi ga bilo mogoče razumsko ekstrapolirati in katerega predvidljive variacije bi bile posamezne tragedije. Je inspirativno, duhovnoizkustveno jedro, iz katerega raste vsaka pesniška umetnina v svoji posebni identiteti. Besede in kategorije, v katerih je tu izraženo to jedro, so seveda evropske, kakor sta tragedija in tragično eminentno evropska pojava. Ne pa tudi jedro samo – človekova radikalna izkušnja, izkušnja s celoto lastne resničnosti: ta je sicer zaznamovana s civilizacijo in kulturo, a ni zgolj



njun proizvod. Civilizacija in kultura sta namreč vedno samo *izraz človekovega razmerja z resničnostjo*: določata načine soočanja z njo in njeno obzorje ter sta njen važni del, vendar pa resničnost, ki je – če jo mislim radikalno, do konca iskreno – »nepregledna, odprta, presežna celota znanega in neznanega«, presega sleherno kulturno in civilizacijsko obzorje ter z njim določene oblike človekovega do- jemanja. Tragični junaki v svoji izgubljenosti stopajo in se gibljejo v tem odprtem prostoru – v tem je bržčas navdihujočnost tragedije. Angleški literarni zgodovinar, specialist za angleško književnost 17. stoletja, Paul Hammond je zelo prodorno orisal bivanjski položaj, jezik in čas tragičnega junaka: tak lik živi med dvema svetovoma, v prostoru, ki si ga ne deli z nikomer; govori jezik, ki ga drugi ne razumejo, in je zato v tišini; nekako pa si z drugimi ljudmi ne deli niti časa, v katerem je sam: v njegov čas namreč sega preteklost (dejanja že umrlih); v njem se čutno zaznavno že dogaja prete- klost.<sup>69</sup> Največ primerov za to je lahko zajel iz grške tragedije: taka sta Ajshilova Kasandra (v *Agamemnonu*) in Orest (v *Prinašalkah pitnih darov*), taka sta Sofoklov Odisej (v *Ajantu*) in Antigona, tak je pri Evripidu Orest (v *Orestu* in *Ifigeniji med Tavrijci*) in skupaj z Elektro v *Elektri*, tak postane tudi Pentej v *Bakhah*. Kakor koli že boleče je to tragično gibanje, je znamenje življenja: ker je iztezanje k robu in seganje k resnici. O tem posredno pričuje nenehno živ proces civilizacijskega artikuliranja, preobražanje kultur in možnost medkulturne komunikacije, neposredno pa mistični, eksistencialni in umetniški preboji v neznanu, v presežno, v »povsem drugo«. Odtod rekurentnost tragične zavesti v različnih obdobjih posa- mezne civilizacije.<sup>70</sup> Odtod interkulturalna posredljivost tragedije. Odtod lakota po tragediji v časih, ko je ni na odru.

### Opombe

<sup>1</sup>Navajam po letnicah natisa: Andreja Inkret: *Antigona* (2000); Boris A. Novak: *Kasandra* (2001); Ivo Svetina: *Ojdip v Korintu* (2006).

<sup>2</sup>Povzeto po Brane Senegačnik »Hribovska *Antigona*«, v: Gantar, Kajetan, Senegačnik, Brane: *Sofoklova Antigona v prevodu Ivana Hribovska*. Ljubljana: Družina, 2014, 116.

<sup>3</sup> Posebno in pomembno vprašanje je, koliko so številna stoletja tradicije vplivala na izvirno podobo teh besedil. To, kar imamo, pa je sicer v vsakem primeru izredno okrnjeno: izgubljena je namreč glasba, ki je bila – tako kakor ples – sestavina tragiških del. Če scenografija, kostumografija in odsrski učinki spadajo k vsakokratni uprizoritvi, pa je bila glasba (in morda tudi koreografija) tako kakor besedilo temelj identitete grškega tragiškega dela.

<sup>4</sup> Lessa, Iara (February 2006). »Discursive struggles within social welfare: Restaging teen motherhood«. *The British Journal of Social Work*. 36 (2): 283–298. Za kritično analizo pojma diskurz glej: Frank, Manfred. »Kaj je ‚diskurz‘?, o arheologiji Michela Foucaulta«. *Nova revija* 27, št. 317–318 (2008): 177–191.

<sup>5</sup> To stališče ni vedno povezano z delom zgodovinskih predstavnikov hermenevtične teorije (Friedrich Schleiermacher, August Böckh – ki sta bila tudi klasična filologa, Wilhelm Dilthey, Paul Ricoeur, Manfred Frank), pri katerih je bilo najprej jasno izoblikovano, vendar je blizu njihovi zgoraj omenjeni osnovni ideji.

<sup>6</sup> Simon Goldhill in Edith Hall. *Sophocles and the Greek tragic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 17–18; Simon Goldhill, »Modern Critical Approaches to Greek Tragedy«, v: P. E. Easterling (ur.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, CUP 1997, 331.

<sup>7</sup> Tu ni prostora za razlago filozofskih vzrokov tako nedogranega in problematičnega razumevanja; naj tu le opozorim na nekatera v tem pogledu temeljna dela: danes le še redko brana, pa še tedaj pogosto napačno interpretirana *Literarna umetnina* Romana Ingardna (Ljubljana: ŠKUC 1990) za razumevanje kompleksnosti zgradbe literarnega dela; za kritiko poststrukturalističnih modelov interpretacije literarnega besedila pa Frank, Manfred, »Besedilo in njegov slog: Schleiermacherjeva teorija jezika«. *Nova revija* 26, št. 304–306 (2007), 208–224.

<sup>8</sup> Seveda postavlja razmerje med dramskim besedilom in uprizoritvijo, ki ga je predvidel že Aristotel s svojo »anatomijo« zgradbe tragiškega dela v 6. poglavju *Poetike* (na možnost zgolj bralnega sprejemanja nakazuje v *Poetiki* 1455<sub>a</sub><sub>26</sub> in *Retoriki* 1413<sub>b</sub><sub>8</sub>), posebno – izredno obsežno in zapleteno – teatrološko in filozofsko vprašanje, ki se ga v okviru te razprave ni mogoče niti dotakniti, vendar po mojem prepričanju nikakor ni brez povezave z zgoraj omenjenim pojmovanjem oblikovanja pomena (umetniškega) sporočila.

<sup>9</sup> Za pregleden prikaz življenja in dela velikih treh tragedov v slovenščini glej: za Ajshila: spremno besedo Kajetana Gantarja k njegovemu prevodu *Peržanov* in *Vklenjenega Prometeja* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 1982, 135–142); in Braneta Senegačnika k njegovemu prevodu Ajshilovih *Pribežnic* (Celje: Društvo Mohorjeva družba: Celjska Mohorjeva družba, 2000, 108–115); za Sofokla: K. Gantar. *Sofokles. Antigona. Kralj Ojdis*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1992, 123–138; za Evripida: Brane Senegačnik. *Gradivo za predmet Antična tragedija*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo, 2014, 31–55.

<sup>10</sup> Večina filologov danes Ajshilu odreka avtorstvo *Vklenjenega Prometeja*, Evripidu pa tragedije *Resos*.

<sup>11</sup> Glej poglavje Tragiški agoni. Zelo verjetno je, da so se tragedije uprizarjale tudi zunaj tega uradnega okvira, še zlasti v helenistični dobi; kako natanko je bilo z uprizarjanjem v cesarski dobi, torej v času, ko so bile Atene del rimskega imperija, ne vemo; zadnji ohranjeni fragment grške tragedije je delo avtorja z latinskim imenom (Pompej Macer) iz časa cesarja Avgusta (Gustav Adolf Seck, »Geschichte der griechischen Tragödie«, v: *Das griechische Drama*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, 200), zadnje tragiško delo, o katerem imamo poročilo, pa naj bi napisal Timotej iz Gaze na aktualno temo: o bizantinskem cesarju Anastaziju I., ki je vladal v letih 491–518 (*Suda*, 621). V vsakem primeru tragiška dela niso nastajala samo za uradni tekmovalni program v Atenah in jih je bilo še precej več.

<sup>12</sup> Posebno značilen primer kontroverznih interpretacij so Evripidove *Bakhe*; a tudi zgodovinski pregled zelo različnih interpretacij njegove sicer nekoliko manj znane tragedije *Orest* je zahteval obsežno študijo: Porter, John R. *Studies in Euripides' Orestes*. Leiden: Mnemosyne, 1994. Zgodovine interpretacij Sofoklove *Antigone* ali *Ojdis* ali Ajshilove *Oresteje* so tako obsežne in raznovrstne, da predstavljajo vsaka zase tako rekoč posebno področje literarne zgodovine.

<sup>13</sup> Npr. Bultmann, Rudolf: Polis und Hades in der Antigone des Sophokles, in: Hans Diller (Hrsg.): *Sophokles, Wege der Forschung* Bd. XCV, Wissenschaftliche, Darmstadt 1967, 311–324.

<sup>14</sup> To poglavje je povzeto po Senegačnik 2000, 79–101.

<sup>15</sup> B. Snell, *The Discovery of the Mind*, Cambridge, CUP 1953, 122.

<sup>16</sup> S. Goldhill, »The Great Dionysia and Civic Ideology«, v: J. J. Winkler, F. I. Zeitlin (izd.): *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, PUP, 1990, 97–129.

<sup>17</sup> R. Seaford, »Dionysus as Destroyer of the Household: Homer, Tragedy, and the Polis«, v: C. Faraone, T. H. Carpenter (izd.), *Masks of Dionysus*, Ithaca: Cornell University Press, New York 1993, 115–46, postavlja tezo, da se je dionizični element potem, ko so (kmalu po nastanku žanra) tragiki opustili teme, povezane z Dionizom, ohranil le še v podobju in v modelih dramskega zapleta.

<sup>18</sup> Prim. J. P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Tragedy and Myth in Ancient Greece*, New York: Zone Books 1988, 181–188.

<sup>19</sup> P. E. Easterling, »Tragedy and Ritual: Cry ,Woe woe, But May the Good Prevail‘«, *Métis* 3 (1988), 87–109.

<sup>20</sup> C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Oxford, OUP, 2003, 1.

<sup>21</sup> Gantar, 1982, 120.

<sup>22</sup> Tako je npr. po ritualistični teoriji, katere najvidnejši predstavnik je bil Gilbert Murray, bog Dioniz samo različica t. i. demona leta oziroma menjave letnih časov, ki utelešajo minevanje in ponovno rojevanje življenja: posamezni deli tragedije naj bi bili neposredno izpeljani iz posameznih kulturnih dejavnosti, te pa so bile posvečene posameznim fazam Dionizove usode (boj, trpljenje, poročilo o trpljenju, žalostinka, prepoznanje, epifanija – prikazanje). Po neki drugi teoriji naj bi bil dionizični zbor (*thíasos*) tajno združenje, ki je ob nekaterih spremembah ohranilo bistveno sestavo in funkcijo totemističnega klana. Ob iniciacijskih, posvetitvenih obredih, so se razvile mitološke zgodbe o raznih junakih, ki so nadomestile zgodbo o Dionizu, prim. Friedrich, R., »*Everything to Do with Dionysos?*« v: M. Silk (izd.) *Tragedy and the Tragic*, Oxford: OUP 1996, 271.

<sup>23</sup> Od ohranjenih tragedij le v Evripidovih *Bakhantkah*. Po izročilu (Plutarh, *Moralia* I, 615a) naj bi zato gledalci tedaj, ko sta Frinih in Ajshil uvedla herojske zgodbe, vzklikli: »Kaj ima vse to sploh opraviti z Dionizom?« A pravi pomen tega vzklika, ki je postal pregovor, še danes ni povsem zanesljivo dognan, prim. J. J. Winkler, F. I. Zeitlin (izd.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama and Its Social Context*, Princeton: PUP 1992, str. 3.

<sup>24</sup> *Griechische Religion*, München: C. H. Beck, 1955<sup>2</sup>, 572.

<sup>25</sup> A. Lesky, *Die Tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972<sup>3</sup>.

<sup>26</sup> Prim. celotno razpravo: Friedrich, R., 1996.

<sup>27</sup> O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, London: Methuen, 1978, 162.

<sup>28</sup> Sourvinou-Inwood, C., *nav. del., passim*.

<sup>29</sup> Za Nietzschejevo obravnavo dionizičnega principa ali duha niso pomembna samo dela kot *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* ali *Onstran dobrega in zla* in *Dionizovi ditrambi*, temveč bi lahko rekli, da se delovanje tega principa, kakor ga je opredelil on sam, na svojski način čuti v celotnem njegovem delu.

<sup>30</sup> To število zagovarjajo bolj kakor na podlagi dimenzij zgradbe na podlagi demografskih izračunov novejše študije (prim. zlasti Roselli, David K. *The Theater of the People*. Austin: University of Texas Press, 65).

<sup>31</sup> *Theatron*. Teatro greco, Bari: Levante, 2000, 18. Prim. tudi Sommerstein, *Aeschylean Tragedy*, Bari : Levante 1996, 50–51.

<sup>32</sup> O tem priča tudi zakon o izmenjavi premoženja (*antídosis*): državljan, določen za plačilo horegije, se je tej obveznosti lahko izognil tako, da je pozval kakega drugega državljana, naj prevzame horegijo ali pa zamenja svoje premoženje z njegovim (pod naslovom *O izmenjavi premoženja* se je

ohranil samozagovor govornika Izokrata pred sodiščem, ko je bil pozvan k prevzemu horegije ali izmenjavi imetja).

<sup>33</sup> A. Pickard-Cambridge (revidirala J. Gould in D. M. Lewis), *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford: OUP, 1988, 124.

<sup>34</sup> Prim. A. Pickard-Cambridge, *Theatre of Dionysus in Athens*, Oxford: OUP, 1946, 11–12.

<sup>35</sup> Govornik, 390–325; Izokratov učenec, uspešen politik, čigar glavne zasluge so bile povečanje atenske mornarice in obnova Dionizovega gledališča: med drugim je dal postaviti kipe treh velikih tragikov in izdelati uradne zapise njihovih del – prav ti zapisi so potem po zvijačnosti Ptolemaja II. prišli v aleksandrijsko knjižnico in postali osnova tamkajšnjim helenističnim učenjakom.

<sup>36</sup> Za to so zlasti pomembna izkopavanja nemškega arheologa Wilhelma Dörpelfelda v letih 1882–1895.

<sup>37</sup> Prim. Vincenzo Di Benedetto, Enrico Medda, *La tragedia sulla scena. La tragedia in quanto spettacolo teatrale*, Torino: Einaudi, 1997, 9, op. 9, kjer navaja kot besedilni argument za dva dostopa v orkestro: prizor iz Ajshilove *Sedmerice zoper Tebe*, 369–74.

<sup>38</sup> *Onomastikon* IV 126.

<sup>39</sup> Prim. Di Benedetto – Medda, 1997, 12, op. 14.

<sup>40</sup> Izraz *orkhéstra* kot oznako gledališkega prostora najdemo prvič v Aristotelu pripisanih *Problemata* 901 b 30.

<sup>41</sup> Od tod tudi ime tega prostora: *orkhéstra* (etimološko sorodno z gl. *orchéomai* – plesati) pomeni toliko kakor plesišče.

<sup>42</sup> Prim. Di Benedetto, Medda 1997, 13–16, 30–31.

<sup>43</sup> *Suda*, geslo *Tespis*.

<sup>44</sup> *Vita Aeschyli* 9; Poluks, *Onomastikon* IV 110.

<sup>45</sup> *Suda*, geslo *Frinih*.

<sup>46</sup> Prim. A. Gellius, *Noctes Atticae* V 7.

<sup>47</sup> Za celovito obravnavo te problematike glej monografijo D. Wilesa, *Mask and Performance in Greek Tragedy*, Cambridge: CUP, 2007.

<sup>48</sup> C. Calame: *Facing Otherness: The Tragic Mask in Ancient Greece*, Chicago 1986; F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris: Flammarion, 1995.

<sup>49</sup> V. Di Benedetto, E. Medda, 176–82.

<sup>50</sup> Ch. Vervain, D. Wiles »The Masks of Greek Tragedy as Point of Departure for Modern Performance«, v: *New Theatre Quarterly* 67 (2001), 254–272; Margaret Coldiron »Masks in the Ancient and Modern Theatre«, *New Theatre Quarterly* 18 (2002), 393–394. Koristne refleksije o vlogi maske v različnih obdobjih antike prinaša v več prispevkih zbornik P. Easterling, E. Hall (izd.) *Greek and Roman Actors*, Cambridge: CUP, 2002.

<sup>51</sup> C. Calame, Vision, Blindness, and Mask: The Radicalization of the Emotions in Sophocles, v: 1996. *Oedipus Rex*, v: M. S. Silk (izd.): *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford: OUP, 1996, 17–37.

<sup>52</sup> Prim. Vernant, Vidal-Naquet, 181–188.

<sup>53</sup> Stephen Halliwell, »Learning from Suffering«, v: Gregory Justina. *A Companion to Greek Tragedy*, Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 403.

<sup>54</sup> V tem delu članek povzema po Senegačnik, 2000, 73–79.

<sup>55</sup> To občutje seveda ni nepovezano z »užitkom« v gledališkem predstavljanju tragičnih dogodkov, ki ga raziskujejo literarni znanstveniki že vse od Aristotela, vendar je nekaj veliko širšega in bolj temeljnega. »Užitek« in drugi učinki tragiške predstave niso predmet te študije.

<sup>56</sup> R. Guardini, *Liberté, Grâce et Destinée*, Paris: Seuil, 1957, 232.

<sup>57</sup> Isti, 241.

<sup>58</sup> »Zato ker poudarja vrednost individualnega in zatrjuje, da so zgodovinski dogodki pomembni in nepovratni, se lahko krščanstvo bolj kakor katera koli od visoko razvitih religij prilagodi tragični izkušnji kot tistemu, kar je odločilno za človekovo vprašanje o resnici in realnosti.« H. Gardner, »Pojam tragičnega danes«, v: Z. Stojanović (izd.): *Teorija tragedije*, Beograd: Nolit, 1984, str. 394.

<sup>59</sup> G. Steiner, *Smrt tragedije*, Ljubljana: LUD Literatura, 2002, 14.

<sup>60</sup> J.-M. Domenach, *Le Retour du tragique*, Pariz: Seuil, 1967.

<sup>61</sup> Z. Stojanović, »Pitanje tragedije«, v: isti (ur.): *Teorija tragedije*, Beograd: Nolit, 1984, 22.

<sup>62</sup> Prim. še danes inspirativna razmišljanja J. Monnerota v *Les lois du tragique*, Pariz: P. U. F., 1969, o eksistencialističnih razsežnostih Ojdipove in Orestove problematike.

<sup>63</sup> P. Friedländer, *Die griechische Tragödie und das Geschichte, Die Antike I*, Berlin: de Gruyter, 1925; A. Weber, *Die Tragische und das Geschichte*, München: Piper, R 1959<sup>2</sup>.

<sup>64</sup> Prim. *Vom Umsturz der Werte I*, Leipzig, Der Neue Geist, 1919<sup>2</sup>, str. 235–269. Z njegovih izhodišč je v novejšem času razvijal misli o tragični viziji eksistence Paul Ricoeur, *La symbolique du Mal*, Pariz: Aubier, 1960, 199–218.

<sup>65</sup> Tak postopek je predlagal in ob Sofoklovem opusu tudi izpeljal J. Dalfen: *Gibt es Tragik in den Tragödien des Sophokles?*, v: Kleine Schriften, Salzburg: Horn 2001, 63–91.

<sup>66</sup> Grška beseda *drama* pomeni dejanje: in liki grških tragedij so dejansko predvsem bitja dejanj: z njimi se oblikujejo, izražajo in spoznavajo.

<sup>67</sup> V Ajshilu pripisanem ciklu tragedij o Prometeju celo Zevs izkusi meje svoje moči. A ta osupljiva teološka podoba samo podčrtuje osnovni namen: če Zevs ni samozadosten, če ne more vladati brez ozira na druge, to *a fortiori* velja za človeka.

<sup>68</sup> To je dobro izrazil Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, Piper, 1947, 917–934, čigar razmišljanje o tragičnem spoznanju se izteče v misel, da v tragediji zmaguje transcendentno, ki pa obenem tudi ne zmaguje, ker govori samo skozi *celoto*; se pravi, transcendentno ne izbrisuje imanentnega sveta, ampak ves čas preprosto *je*, s tem pa imanenci nenehoma zarisuje mejo in jo relativira.

<sup>69</sup> *The Strangeness of Tragedy*, Oxford: OUP, 2009.

<sup>70</sup> E. R. Dodds je v znanem delu *The Greeks and the Irrational* razvil tezo, da v pojavu tragedije odseva razvoj kulture sramu in kulturo krivde; zgodovina mentalitete je analogno s tem razlagala prehod srednjeveške religiozno izražene kulture v individualistično moderno zahodno kulturo (kar se je odzrcalilo v tragiški poeziji 16. in 17. stoletja v Angliji, Španiji in Franciji). V taki osvetljava se pokaže, da tragedija ni bila osamljen umetnostni pojav, ampak del splošnih sprememb v miselnosti družbe, ki je začela večji pomen pripisovati individualnemu človeku in njegovemu notranjemu svetu. Tak razvoj kulture je bil ugoden za izostreno izražanje temeljne izkušnje resničnosti (individualnega) človeka, paradoksnе izkušnje lastne temeljnosti in hkrati breztemeljnosti, ki je zgoraj opisana kot jedro tragičnega. Vendar pa to ne pomeni, da je ta izkušnja lahko izražena izključno kot tragična zavest ali pa sploh ni izražena, kar se npr. dogaja v prevladujoče območju kulture naše, tehnične dobe; denimo v srednjeveški kulturi, v katere obzorju je umreti pomenilo samo izgubiti se v Kristusu, je bila ta izkušnja izražena kot del verovanjske izkušnje.

HUGO RAHNER

## Igrajoči človek

Plotin pravi, da je človek »živa igrača«, torej ne le figura, ki jo neznana muhavost premakne ali odloži. Vnaprej je oblikovan v Logosu, je zamisel veselja Božjega Umetnika. Zato je, kakor pravi Platon, človekova najboljša naloga, da je igralec. Človek v obilici dejavnosti, ki pritekajo iz njegovega ustvarjenega bitja, z lahkoto, modro, lepo in resno posnema ustvarjalno moč Boga, kolikor mu je dano. Ta lebdeča lahkotnost nikakor ni lahkomiselnost, kajti lahkomiselnost je vedno skriven obup. Božansko igrajoči pa je varen, ker ve, da nenehno izhaja iz ustvarjalne in varujoče roke Boga. Igrajoči človek je zato človek resnobe, ker vselej ve za oboje: za smiselnost in tudi za nenujnost svojega ustvarjenega bivanja. V tem se razkrivata dva vidika zemeljskega življenja, ki ju igrajoči človek vidi z budno ostrino: bivanje je veselo (ker je varno v Bogu) in tragično (ker je ogrožano v svobodi). Življenje je, kakor pove Platon v Filebosu, mešanica veselja in bolečine, je hkrati komedija in tragedija.<sup>1</sup> Saj ni nobene igre brez globoke resnobe; celo otroci, ko se igrajo, skoraj z mitično močjo stopijo v vplivni krog popolne dolžnosti in pod senco možne izgube. Iz te dialektične napetosti, ki je neodpravljava, dokler smo v materiji potujoči duh, se zdaj sprosti bistvena značilnost igrajočega človeka, ki jo potegnemo iz kopice drugih možnih vidikov: igrajoči človek je »resno-veder«, je človek, ki so ga Grki poimenovali z neprevedljivim izrazom *aner spoudogeloios*. Pokazati hočemo, kako je ta človek vedno dvojen: človek vedre duhovne sproščenosti, tako rekoč duševne elegance, nepremagljive varnosti. A tudi človek tragike, smeha in joka, pogosto naravnost spokojne ironije, ker je spregledal tragično smešne maske življenjske igre in

---

Hugo Rahner, *Der spielende Mensch*, Johannes Verlag Einsiedeln <sup>11</sup>2008, 28–43. S prijaznim dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.

izmeril utesnjujoče meje zemeljskega bivanja. In tako je: samo kdor obe nasprotji spravi v duševno enoto, je v resnici igrajoči človek. Če bi bil samo eno, bi ga morali označiti za neresnega zanesenjaka; če bi bil samo drugo, bi ostal obupanec. Sinteza pa je *homo ludens* (igrajoči človek), resno-vedri človek sproščenega humorja, ki se smehlja še med solzami in na dnu vse zemeljske veselosti najde goščo nezadostnosti. Ta *resnobna vedrost* lebdi med nebom in zemljo (humor je lepa, a obrabljena, celo zlorabljena beseda). »Humorja si ni mogoče misliti brez časa; a humor spada k stvarem, ki si jih brez večnosti tudi ne moremo misliti,« je v dnevnikih in nočnih zapiskih<sup>2</sup> sredi smrtne groze nemškega propada napisal Theodor Haecker, ki je priznaval samo trmasto resnost vražje smotrnosti. Poskušajmo torej razložiti to sintezo v skoraj Mozartovem lebdenju med solzami in smehom, med veselostjo in potrpežljivostjo, kakor so cerkveni očetje pravadnine na nekaterih svojih najlepših staneh pisali o »božanski otroški igri« tega zemeljskega življenja.

Igrajoči človek je najprej človek resnobne vedrosti. Na dnu vsake igre je globoka skrivnost (to smo zaslutili že ob pogledu na Boga, ki se igra ob stvarjenju – v prejšnjem poglavju knjige, op. prev.). Vsaka igra, natanko tako kakor najgloblja resnost pri reševanju življenjske naloge, teži po tistem približanju Stvarniku sveta, ki svoje delo opravlja z božansko resnostjo globoke smiselnosti; a hkrati s spokojno krettnjo božansko mojstrske, nikdar nujne dejavnosti umetnika. *Plotin* je to slutil, ko je govoril o teženju vseh stvari, tudi igre, po *theoria*, po približujočem zrenju božanskega. Sam je začel svojo razpravo z lahko eleganco igralca: »Igrajoč, preden se podamo k resnosti, bi radi zatrdili: vse stvari težijo k teoriji (bogozrenju). Ali je s tem naša sedanja razprava zgolj igra? Vse igra samo iz želje po zrenju: tako resnost moža kakor igra dečka.«<sup>3</sup> Zakaj? Mislim, da zato, ker se zgolj resnost ne dokoplje do jedra stvari; to marveč pogosto še lažje in globlje ter bolj igrivo doseže veselost, ironija, humor. *Ksenofon* ima kar prav, ko svojo *Gostijo* začinja z besedami: »Dela lepih in dobrih mož se mi ne zdijo vredna spomina samo, če so storjena z resnobo (*meta spoudes*), ampak tudi v igri (*en tais paidiais*).«<sup>4</sup> Po *Platonu* se tako v igri kakor v resnobi preizkuša mož,

ki je postal popolnoma moder (*teleos sofron aner*).<sup>5</sup> Ta resnobna veselost se razcveti samo v sredini med nebom in zemljo: v človeku, ki ljubi pester svet in se mu hkrati smehlja; ki ve za njegov izvor iz Boga in hkrati za njegove meje, v katerih se stvari zaletavajo in tako povzročajo komičnost in tragičnost. Nad tem se jeziš, to sprejemaš srdito ali dobrotno spokojno, to nas spravlja s tira – in obenem osrečuje v zrenju harmonije »sooblikujočega Logosa«; iz njega vse izhaja in k zrenju Logosa teži vsa igra. Ta humor igrajočega človeka »je zrastel v zemeljski nepopolnosti in se razcvetel v ljubezni do sveta«.<sup>6</sup> Brez te božanske kapljice olja bi moral stroj sveta škripati in obstati. »Humor je izraz notranjega ravnotežja in humane tolerance, vedre gotovosti in svobode; je nepogrešljiva prvina vsakega višjega človeškega reda.«<sup>7</sup> To so modri Grki, pravi ludimagistri (mojstri igre), vedeli bolje kakor današnji ljudje. Ludwig Radermacher, ki je ob Grkih postal moder učitelj, nam je to pokazal v svoji knjigi o »joku in smehu«. Hvaležni smo mu za veliko spodbud.<sup>8</sup> Za Ksenofana je *paidzein spoude*, to, da »se znaš šaliti v resnosti«, visoka umetnost oblikovanja življenja.<sup>9</sup> Strabon imenuje Meniposa, pisca komedij, *spoudogeloios*<sup>10</sup>. Diogenes Laertios prav tako pohvali lirika in filozofa Heraklita.<sup>11</sup> To bi bila malodane nadčloveška umetnost humane duševne kulture: da se znaš v resnosti igrati in v vsej igri ne pozabiš resnobe. Da si predan stvarem, ne da bi jih kdaj zaničeval z begom iz sveta – a si vendar sproščen, ker jih ne smeš jemati preresno. »Tako se je Sokrat šalil s stvarmi z resnim namenom,« piše Ksenofont ob koncu globokoumnega pouka veselega učitelja.<sup>12</sup> Ali moramo tu posebej opozoriti na šaljivo in pogosto sijajno Aristofanovo globokoumnost? (Ali se pred našim duhom ne pojavi takoj Shakespearjev humor, ki razkriva vse plasti bitja?) V zborovski komediji *Žabe* je Demeteri, kraljici čistih orgij, nakazano, da je šala komedije navsezadnje samo nekakšen ples okoli resnice:

*Naj plešem,  
naj se ves dan brezskrbno igram!  
Mnogo smešnega naj povem,  
resnega mnogo.  
Tvojega slavja najboljši*



*igrivec, šaljivec,  
pa naj bo ovenčan.*<sup>13</sup>

Posmehovalec Lukijan je vedel, da se za humorjem grškega gledališča skriva (in razkriva) več znanja, kakor bi domnevali iz površne elegance mimike in kretenj. »Vedno sem ti prišel domov iz gledališča veliko pametnejši in z veliko mero življenjskega spoznanja,« tako pove v spisu o plesu svojemu napeto resnemu nasprotniku.<sup>14</sup> Ob tem se spomni na verz iz Homerja (o tem smo natančneje govorili drugje).<sup>15</sup> Tam sirene Odiseju, ki vesla mimo, obljubijo globlje spoznanje, porojeno iz veselosti: »Radostno gre proč in ve globlje reči.«<sup>16</sup>

V tem je neodpravljava dialektika »vesele znanosti«, da najglobljeja pri resnobnosti ni mogoče povsem spoznati brez nasprotja vedrine, še več, naravnost smešnosti. Platon nas je tega že naučil: »Kajti brez spoznanja smešnosti ni mogoče zares razumeti resnobnosti. Kakor sploh, če hočemo priti do polnega spoznanja, pri nasprotjih ni mogoče dognati enega člana brez drugega.«<sup>17</sup> Tako je vsaka igra le uvajanje v resnobnost – to uči Aristotel, četudi nekoliko ožje kakor Platon<sup>18</sup>. Huizinga je zato v svojem delu *Homo ludens* (Igrajoči človek) skoraj več govoril o resnosti kakor o igri. A velja tudi obratno: človek, ki je doumel preseganje vsega ustvarjenega k Bogu, tudi najresnejših stvari ne jemlje izkrivljajoče resno. Pogosto z bolečim nasmeškom in modro skromnostjo ve, da so tudi največja človekova dela samo kakor otroška igrača v primerjavi s tem, po čemer hrepenimo, ali s tem, kar je v Bogu. Takšen človek z vsem svojim mišljenjem, tuhtanjem, oblikovanjem posnema tisti Logos, ki se kot modrost igra na zemeljskem krogu, »sooblikuje in barva«. Platon je nekoč enega svojih najglobljih dialogov, *Fajdros*, imenoval »otroška igra« (*paignion*), kajti »za njegov pogled, ki je segal daleč onkraj človeškega vrveža v daljave, sta si bili bolečina in resnoba blizu in ne vedno nerazločljivo druga ob drugi.«<sup>19</sup> V istem smislu more v postavah celotno, ah, tako resno politično udejstvovanje modrih starcev iz Aten imenovati »razumljivo otroško igro« (*paidia logike*)<sup>20</sup>, neke vrste neutrudno spretnost pri skrajno dosegljivem idealu državnega blagra; podobno kakor umetnik, nikoli povsem zadovoljen z delom, vedno znova

»igraje« začenja in vadi. Zato sedmeri modreci v Plutarhovi *Gostiji* pripovedujejo svoje resnice smeje. In če je eden od vse preveč resnih visokih filologov naših dni<sup>21</sup> ta spis imel za neumnost, pa nasprotno Radermacher pripominja s hudomušno modrostjo: »Tako je mogel občutiti mož, čigar duša je imela domovino na višinah Pindarja, Ajshila, Platona. Obstaja patos, ki je smeju tuj, še več, odvraten. Toda ali ne sme obstajati preseganje patosa, ki pojmuje bivanje v nasprotnem in tudi resnosti ukazuje v svojem nasprotju?«<sup>22</sup>

E. R. Curtius je v lepem sestavku govoril o tem humanem idealu resno-vedrega človeka.<sup>23</sup> Opozarja nas na besedilo iz pisem mladega Plinija, v katerem je izražena stoično obvladujoča in k višjim skrivnostim odprta uravnoteženost odličnega rimskega modrijana: »Kakor v življenju, tako imam tudi v svojih študijah za nekaj najlepšega in najbolj človeškega (*humanissimum*), da z resnostjo povezuješ prijazno vedrost (*comitas*). Tako se resnost ne bo izrodila v žalost in šala v nebrzdano početje. To načelo me vodi; zato tu in tam resna dela prekinem z igro in vedrino.«<sup>24</sup> Aelius Spartianus opisuje značaj cesarja Hadrijana z besedami, ki so v svoji dialektični klenosti skoraj klasičen zgled za dušno naravnost, ki jo označujemo s *homo ludens*, torej za lebdečo sredino resno-vedrega. Cesar je bil *severus comis, gravis lascivus, simulator simplex, et semper in omnibus varius* (strogo radosten, resno vesel, zvito preprost človek in vselej v vsem drugačen)<sup>25</sup>.

V tem pa vidimo tudi nevarnost takšne naravnosti. Z gotovim občutkom bo to uravnoteženo kretnjo pravega igralca zadel samo tisti človek, ki ve za natančno sredino med zemljo in nebom: torej tisti, ki zemlje ne prezira cinično ali je ne golta epikurejsko; človek, ki je tudi tako skrben za božje, da ga more najti sredi zemeljskih reči. Z drugimi besedami: resnična vedrost igrajočega človeka, ki sta mu resnost in šala sestri, je religiozno vprašanje: samo zemeljsko-nebeški človek more živeti tako. Kierkegaard<sup>26</sup> je to opisal klasično. In neki filozof, navdihnjen ob njem, je rekel: »Najgloblja srčika humorja živi v moči religiozne naravnosti, pa naj to zveni še tako krivoversko. Kajti humor vidi zemeljsko in človeško v njuni pomanjkljivosti pred Bogom.«<sup>27</sup> Zato smemo tukaj dodati nekaj misli o krščanskem idealu resno-vedrega človeka. Zdi se nam, da je šele

z vero v pravo učlovečenje Boga sploh dana možnost, da dosežemo tisto »vedro gotovost in svobodo«, brez katerih ni mogoča sproščena igra (kakor je bilo rečeno zgoraj). Theodor Haecker ima zato prav, da je humor stvarno človeško ozadje krščansko-evropske kulture<sup>28</sup>. Kajti prav krščanski svetniki so nam pokazali »otroško igro pred Bogom«, prosto vse skrite tragike. To so bili dozdevno tako strašno resni očetje egiptovskih Teb (sv. Anton Puščavnik) in svetniki vse do šarmantnosti Frančiška Saleškega, ki je rekel: »Svetnik, ki je žalosten, je res žalosten svetnik.«<sup>29</sup> E. R. Curtius je v že omenjenem sestavku z naslovom *Cerkev in smeh* zbral vrsto pričevanj, ki nam kažejo antični ideal resno-veselega človeka v krščanskem poveličanju. V slavnem Antanzijevem *Življenju Antona Velikega* preberimo 73. poglavje, kjer je oče askeze opisan v skoraj nebeški veselosti: »Njegov govor je bil začinjen z božjo soljo.«<sup>30</sup> Natančno isto nam pripoveduje Sulpicij Sever o očetu zahodnih menihov, Martinu iz Toursa, in nam posreduje nekaj svetnikovih šal, ki so bile *spiritualiter salsa* (duhovno osoljene).<sup>31</sup> Še dolgo je živel ta ideal resno-vedrega človeka, ideal, oblikovan iz antičnega humanizma in krščanskega občutja odrešenja. Hugo od Svetega Viktorja je menil, da nam resnost bolj tekne, če je tu in tam začinjena z milim posmehom<sup>32</sup>. Anglež Johannes von Salisbury je zapisal v svojem *Polikratiku*: »Prijetno je in častitega moža nikakor ni nevredno, če se tu in tam prepusti zadržani veselosti (*moderata hilaritate*).«<sup>33</sup> Poslušajmo še ljubek verz Francoza Hildeberta von Le Mansa:

*Admittenda tibi ioca sunt post seria quaedam  
sed tamen et dignis ipsa gerenda modis.*

*Šalo, le daj, po resnih zadevah privošči si včasih,  
vendar dostojna naj bo, zmerno jo vedno podaj.*<sup>34</sup>

Smehljaj je vendar znamenje modrosti, kar so vedeli že grški cerkveni očetje<sup>35</sup>. Origen to krščansko spokojnost pretirano zaostri v misel, da je zares moder človek kakor otrok, ki se celo ob krsti staršev smehlja in igra<sup>36</sup>. Srednjeveška teologija pa si zastavlja

vprašanje, ali se je tudi Kristus smejal, ko je vendar prevzel vse človeško; k človekovi bistveni naravi pa spada, da se more smejati.<sup>37</sup> Zato so, mislimo, bili med resnično velikimi kristjani vedno tudi *ioculatores Domini*, ki so bili še večji, še bolj resno-vedri, ker so bili bolj sproščeni do sveta in so bolj ljubili svet kakor *ioculator Basilensis*, o katerem nam pripoveduje *Glasperlenspiel*.

Ta vedrost igre pa je vendar le ena stran: glede na duševno naravnost in bolečo izkušnjo življenja se bo igrajoči človek vedno vračal tudi k tisti tihi melanholiji, ki smo jo začutili že pri Platonu. Življenje samo je igra, ki nam pogosto bridko »zagode«. Da, to izpostavljenost domnevno zlobnim pripetljajem svoje pogreznjenosti v snovno zemeljsko občutimo kot neustrezno, pogosto nevredno svoji duhovni naravi. Čim bolj je človek prevzet od duha, da »je samo Bog vreden vse blažene resnobe« (da se še enkrat izrazimo s Platonom), tem bolj se čuti tu doli pregnanega v igro, ki jo je pač treba dostojno prenašati – kajti »vlogo« zemeljskega življenja moramo odigrati do kraja. A to igro moramo prepoznati v njeni bežni začasnosti kakor kuliso. Plotin je to izrazil v enem najlepših besedil vse svoje mistike igre, kjer vse zemeljsko, politiko, osvajanja, umor, uboj in karkoli že sestavlja tako imenovano zgodovino, pojmuje kot eno samo gledališko igro: »Vse je samo prestavljanje kulis, menjava prizorišča, uprizorjene solze in hlinjene tožbe.« Človek pa, ki ne počiva v Božjem, to igro zamenjuje z resnobe – ali pa v igri zaide v obup. Tu seveda spregovori neznanski spiritualizem neoplatonikov, a hkrati globoko izkustvo melanholičnega poznavanja sveta: »To igro uprizarja samo zunanja človekova senca, ne pa njegova duša. Človek, ki zna živeti samo v nižjem, zunanjem svetu, sploh ne opazi, da je tudi v resno vzetih solzah samo igralec. Kajti samo z resno in žlahtno stranjo človeka se smeš resno truditi pri resnem delu; vse drugo je nečimrna igra. Tisti pa, ki ne znajo biti resni, so pa resni tudi pri igri, ker so sami le nečimrna igra. In tudi če Sokrat kdaj igra – igra samo z zunanjim Sokratom.«<sup>38</sup> Ob tej globokoumni besedi nam postane jasno, da *homo vere ludens* (zares igrajoči človek) more biti samo človek onstranske resnobe, torej ne zaigrani in ne obupani. Točno tako, kakor Hölderlin nekoč

zakliče idilično zaigranim pesnikom: »Kar naprej igrate in se šalite? Morate! O prijatelji, to mi seže v dušo: kajti to morajo početi samo obupanci.«<sup>39</sup> Toda človek v natančni sredini med nebom in zemljo, pravi gnostik, kristjan, more celotno svoje življenje in vse dogajanje sveta pojmovati kot eno samo veliko gledališče (ker ve za vodilne skrivnosti za odrom), ne da bi zapadel v svetobolje ali pohlep: resnost in igra sta mu sestri v Bogu. »Gnostik v drami življenja (*to drama tou biou*) brezhibno igra vlogo, ki mu jo Bog zaupa v izvajanje, ker ve, kaj mora storiti in kaj prenesti,« govori Klemen Aleksandrijski, ki krščansko presvetli stoično modrost.<sup>40</sup> V tem spoznanju so zakoreninjene velike umetnine »gledališča sveta«, od Calderona do Hofmannsthal. Tako, kakor to izgovarja Fortunio v *Beli pahljači*:

*Zelo malo vem.*

*A pogledal sem v globino ter spoznal:*

*Življenje je kot senca.*

*Če se oziraš na ono stran,*

*je znosno. Če pa se ga oklepaš,*

*ti spolzi med prsti.<sup>41</sup>*

Tako sme dejansko samo človek, utemeljen v Božji resničnosti, zemeljsko življenje imenovati igro in bežno senco. Kajti samo njemu, ki veruje, da je ta svet izšel iz Božje stvariteljske polnosti bivanja, je dano, da neposredno za pritrditvijo izreče tudi zadržanost. To se pravi: svet (in tudi sebe) ljubeče sprejema in objema kot Božje delo – a ga odvrže kot nekoristno otroško igračo, da bi se povzpел do »blažene resnosti«, ki je edino Bog. Samo tako je mogoča in opravičena tista vedra melanholija, v kateri kristjan kot zares igrajoči človek potuje med ljubeznijo do sveta in begom pred njim, med objemom in zadržanostjo. V nekaj besedah grške dialektike, ki je ni mogoče posnemati, je Maksim Spoznavalec, razlagalec Gregorjevega verza o igrajočem Logosu, opisal to skrivnost: minljivo človekovo življenje je zato igra, ker »je vzdržljivost, ki se vedno znova izliva in je v vsem spreminjanju pripravljena na podaritev«, ali obratno: je »trdno omejeno iztekanje«<sup>42</sup>. K tej misli ga je spodbudila tista čudovita beseda Gregorja Nazianškega v pogrebem nagovoru Baziliju

Vélikemu iz Cezareje: »Človekovo življenje, bratje moji, je trenutek življenja, ki zdrsi mimo, je naša otroška igra na zemlji, je svetlobna senca, leteča ptica, sled za ladjo, prah, meglena sapa, jutranja rosa in odprta cvetlica.«<sup>43</sup> Da, v veri vemo za dokončno smiselnost drame svojega življenja. Zato more Avguštin govoriti celo o norčavi komediji zemeljskega bivanja, vendar brez nesporazuma. Ravno otroci, ki si jih starši tako želijo, nepotrpežljivo zamenjajo svoje roditelje na odru. Avguštin svojim kristjanom pridiga, kako nastopijo otroci in zakličejo: »*Eia, cogitate ire hinc, agamus et nos mimum nostrum*: No, pomislite in odstopite. Zdaj bomo mi nastopili s svojo vlogo!« »Da, komedija je življenje človeškega rodu, tega življenja v ogroženosti. Kajti pisano je: vsak živ človek je ena sama nečimrnost.«<sup>44</sup>

Tako je prav zares, kakor smo rekli, bivanje veselo, ker je varno v Bogu. In tragično, ker je ogroženo v svobodi. Zato je v resnici igrajoči človek hkrati veder in resen, v smehu in solzah – ali, da se pridružimo globokoumni sintezi krščanskih očetov: v veselju in potrpljenju.

Alegorija, ki jo hočemo tu potegniti iz pozabe, je kakor žlahten biser. Alegorija, ogrnjena s podobami, izreka najbistvenejša spoznanja antičnega kristjana o otroški igri življenja. Da bi jo razumeli, moramo prebrati besedilo iz Prve Mojzesove knjige (26,8). Izak in njegova žena Rebeka sta ob lakoti pribežala k filistejskemu kralju Abimeleku. Da bi Izak rešil svojo ženo, je rekel, da je njegova sestra. A nekega dne je kralj pogledal skozi okno in videl, kako se Izak »igra« s svojo ženo: »Filistejski kralj je pogledal skozi okno in videl, da se je Izak poigraval z ženo Rebeko.«

»Izak« v alegorični govorici aleksandrijskih razlagalcev Svetega pisma pomeni »smehljaj« (prim. 1 Mz 21,6), »Rebeka« pa pomeni »potrpežljivost«. Torej *gelos* in *hypomone*, smeh in potrpežljivost, se igrata drug z drugim in ob tem kralj Abimelek spozna, da sta poročena. Ob tej, kakor se zdi, izumetničeni alegoriji se medtem vnemajo ljubke misli o Božji otroški igri človeka, ki je samo tedaj *homo vere ludens*, če zna združevati smeh in potrpežljivost. Filon iz Aleksandrije je prvi, ki v podobe te alegorije skrije svoj nauk o življenjski igri: »Resnična modrost ni mračna in temna, ni polna

skrbi in dvomljivosti, ampak je vedra in prijazna, polna miline in radosti. Te lastnosti so že marsikoga pripeljale do duhovitosti – seveda ubrane z resnostjo in dostojanstvom, kakor se nasprotni glasovi na dobro uglašeni liri zlivajo v sozvočje enovite melodije.« Tu je še enkrat izrečen grški ideal »resno-vedrega« človeka, v nasprotju do stare stoične strogosti, ki je modremu odrekala vedrino. Prava modrost se smehlja, prav zato ker je resna. A zdaj se pred pogledom judovskega modrijana pojavi svetopisemska podoba igre med smehom in potrpežljivostjo, ki jo kralj opazuje. »Po svetem Mojzesu sta vendar cilj modrosti vedrina in smehlaj – a ne tako, kakor počenjajo otročji ljudje brez pameti. Pač pa tako kakor tisti, ki so že osiveli, ne sicer osiveli po letih, ampak po dobrem mišljenju. Tu je Izak, čigar ime pomeni 'smehlaj'. Njemu je dano, da se veseli s 'potrpežljivostjo', kakor Hebrejci imenujejo Rebeko. Te božanske razigranosti duše pa ne sme videti navaden človek, ampak samo kralj, Abimelek. Ta je gledal skoz okno, to je oko duše, ki prodira v odprto svetlobo. In videl je Izaka, kako se igra z Rebeko, svojo ženo. Kajti katero drugo opravilo bi se moglo spodobiti za modrega, kakor da se igra, je razigran in dobre volje ter vesel s potrpežljivostjo v dobrem?«<sup>45</sup>

Ta nauk iz Filonove šole je čez dobro stoletje kristjan Klemen Aleksandrijski vgradil v skrivnost nove vere. Kralj, ki opazuje igro med smehljajem in potrpljenjem, je Logos, večna Modrost. Potrpežljivost, pomočnica smehljaja, je potrpljenje v Kristusu; igrajoči človek je novorojenec iz Boga. Platonska beseda *paidia*, o igri življenja, je nekako posvečena. Klemen besedo iz Prve Mojzesove knjige razloži tako, da jo vnese v pravo skrivnost otroške igre: »Izak je preveden kot smehlaj. Kralj ga vidi, kako se igra s svojo ženo; kralj, ki mu je mar vse, njegovo ime je bilo Abimelek. Zdi se mi, da je ta kralj nadzemljaska modrost, ki preiskuje skrivnost otroške igre. Rebeko pa prevajajo s potrpežljivostjo.« In tukaj Klemen ubere hvalnico v skoraj sakralnem metrumu:

*O modra otroška igra!*

*Smehlaj, ki ga podpira potrpežljivost,*

*gledalec je sam kralj.  
Veseli se duh tistih,  
ki so otroci v Kristusu  
in živijo v potrpljenju.  
Da, to je božanska otroška igra!*<sup>146</sup>

Duh tega grškega kristjana, ki je modrost Helade (Grčije) položil na Kristusovo stolico, se še enkrat vrača k samemu začetku tistih slutenj igrajočega Boga, o katerih smo govorili. In nato duh prodira v prihodnost, tja, kjer bo človek, ki je v Bogu spet postal otrok, obhajal svoje praznike skupaj z igrajočo modrostjo. Tedaj bo duh dovršil igro tega življenja v smehljaju in potrpežljivosti. Kajti katero drugo opravilo se bolj spodobi za modre in popolne – veseliti se skupaj s ‚potrpežljivostjo‘ dobrih in okrasjem lepote, da bi nekoč skupaj z Bogom obhajali praznik?<sup>47</sup>

### Opombe

<sup>1</sup> Philebos 50B; slov. prevod Gorazd Kocijančič: Platon. Zbrana dela. Mohorjeva družba, Celje 2004.

<sup>2</sup> Th. Haecker, Tag- und Nachtbücher, Hegner-Velag, Olten 1948, 285.

<sup>3</sup> Eneida III, 8 (Harder III, 1).

<sup>4</sup> Symposion I, 1 (Thalheim, Leipzig 1915, 89).

<sup>5</sup> Leges 647D.

<sup>6</sup> H. Lützel, Über den Humor: Licht durch die Nächte, Freiburg 1939, 247.

<sup>7</sup> Franz Schönberger, Über Witz und Humor. Die amerikanische Rundschau 2 (1946). – Prim. E. Ortman, Humor und Erziehung. Situation und Entscheidung, Zeitbuch für Politik und Kultur, I, Wartendorf 1947, 145 do 172. – H. Höffding, Humor als Lebensgefühl, Leipzig, 1930. – Benedetto Croce, Kleinere Schriften zur Ästhetik, Tübingen 1929, 180ss.

<sup>8</sup> Weinen und Lachen. Studien über antikes Lebensgefühl, Dunaj 1947.

<sup>9</sup> Kypropädie VI, 1, 6 (Gemoll, Leipzig 1912, 282); VIII, 3–47 (Gemoll, 413).

<sup>10</sup> Georg, XVI, 29 (Meineke, Leipzig 1925, 1059).

<sup>11</sup> Plac. Philos. IX, 17 (Leipzig 1895, II, 138).

<sup>12</sup> Momarb, I, 3, 8 (Hude, Leipzig 1934, 28, Z. 6s.).

<sup>13</sup> Žabe, vrstica 384ss (Bergk, Leipzig 1923, II, 187); slov. izdaja, prevajalka Andreja Inkret: Aristofan, *Praznovalka tezmoforij*, Žabe. Mladinska knjiga, Ljubljana 2003.

<sup>14</sup> Über den Tanz, 4 (Jacobitz II, 145).



- <sup>15</sup> Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, 416ss.
- <sup>16</sup> Odiseja XII, 188.
- <sup>17</sup> Leges 816D.
- <sup>18</sup> Aristotel, Politeia 1337B. – Platon, Leges 643 C, 794A.
- <sup>19</sup> Radmacher, Weinen und Lachen, 96.
- <sup>20</sup> Leges, 769A.
- <sup>21</sup> Prim. U. von Wilamowitz, Hermes 25, 196, op.
- <sup>22</sup> Radermacher, Weinen und Lachen, 78.
- <sup>23</sup> Romanische Forschungen, 53 (1939) 1ss.
- <sup>24</sup> Epistolae VIII, 23, 1 (Kukula, Leipzig 1912, 23).
- <sup>25</sup> Vita Hadriani XIV, 11 (Peter, Leipzig 1884, 16).
- <sup>26</sup> Gesammelte Werke VIII, 151.
- <sup>27</sup> Ph. Lersch, Die Philosophie des Humors, nav. E. Ortman (prim. op. 51), 163. – Prim, tudi H. S. Braun, Vom Humor des Christen. Ein Kapitel über frohe und unfrohe Frömmigkeit, Paderborn 1940.
- <sup>28</sup> Ponovna srečanja Cerkve in kulture v Nemčiji, 165.
- <sup>29</sup> Nav. M. Müller, Frohe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des hl. Franz von Sales, Freiburg 1933, 104.
- <sup>30</sup> Vita Antonii 73 (PG 26, 945AB), slovenski prevod: David Movrin: Izviri menišтва, Mohorjeva družba, Celje 2011. O humorju pri puščavskih očetih prim. tudi K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, 246ss.
- <sup>31</sup> Dialogi II, 10 (CSEL I, 193s), slovenski prevod: Sulpicij Sever, Martinovo berilo, MD Celje 2017.
- <sup>32</sup> Nav. Curtius, n. d., 8.
- <sup>33</sup> Polycraticus I, 8 (199, 406C).
- <sup>34</sup> PL 171, 1060 C.
- <sup>35</sup> Methodius von Philippi, De lepra 13,5 (GCS 468, Z 9-15).
- <sup>36</sup> Matthäusevangelium XIII, 16 (GCS X, 220). Prim. W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, 55.
- <sup>37</sup> Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 67 (PL 205, 203CD).
- <sup>38</sup> Eneida III, 2, 15 (Harder V, 44).
- <sup>39</sup> Hölderlinova zbrana dela, izd. Fr. Seebaß, Berlin 1923, IV, 3.
- <sup>40</sup> Stromata VII, 11, 65 (GCS III, 47, Z. 7–9).
- <sup>41</sup> H. von Hofmannsthal, Der weiße Fächer, ein Zwischenspiel, Inselausgabe, Leipzig 1907.
- <sup>42</sup> Ambigua 262 (PG 91, 1412B).
- <sup>43</sup> Oratio VII, 19 (PG 35, 777 CD).
- <sup>44</sup> Enarrationes in Psalmos 127, 15 (PL 36, 1686).
- <sup>45</sup> De plantatione 167–170 (Cohn-Wendland, II, 167s.).
- <sup>46</sup> Paidagogos I, 5, 21, 3–4 (GCS I, 102s.).
- <sup>47</sup> Pr. t., I, 5, 22. 1 (I, 103, Z. 6-9).

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

## Krščanski Evripid

Bizantinska dramska pesnitev *Kristusov pasijon* vsebuje veliko izposojenk iz Evripidovega gledališča. Članek preučuje prehod od antične tragedije h krščanski tragiki Kristusovega pasijona.<sup>1</sup>

*Kristusov pasijon* je grška tragedija (ali dramska pesnitev), katere avtor in čas nastanka sta predmet učenih razprav. Nekateri – med njimi tudi zadnji francoski založnik te pesnitve – verjamejo, da je njen avtor cerkveni učitelj Gregor Nazianški. Drugi pripisujejo delo bizantinskemu avtorju; datum nastanka se tako giblje med 4. in 12. stoletjem. V tem članku se v to ne bomo spuščali, ampak se bomo posvetili zgradbi tega dela, ki ga sestavlja 2.600 verzov, od katerih je skoraj polovica izposojenih pri Evripidu. Gre za »centon«, lepljenko osmih grških dram, ki so prilagojene potrebam evangeljske pripovedi.<sup>2</sup> Delo je tridejanka, ki jo sestavljajo trpljenje, smrt in snemanje s križa ter vstajenje. Osrednjo vlogo ima Devica Marija, ob njej pa »teolog«, ki predstavlja apostola Janeza. Poleg njih nastopa še ženski zbor in nekaj drugotnih likov, med njimi tudi za pripoved zelo pripraven »sel«.

V članku se bomo ustavili zgolj ob dveh vidikih, ki se nam zdita ustrezna temi številke: dramatizaciji in teološki perspektivi.

### I – Dramatizacija

Krščanski avtor je v Evripidovem gledališču našel dva zgleda tragičnih mater, *matres dolorosae*: čarovnico Medejo in Agavo (iz

---

*Jean-Robert Armogathe se je rodil 1947 v Marseillu in je od 1976 duhovnik v Parizu. Je zaslužni vodja raziskav na Visoki šoli za verske znanosti, dopisnik ene od vej Francoske akademije in član uredniškega odbora Communio vse od ustanovitve. Je predsednik Društva J.-P. Migne za razširjanje patristike in njenih zakladov. Prevod: Jasmina Rihar.*

Bakchantk). Dobesedne ali predelane izposojenke iz Medeje in Bakchantk sestavljajo sedmino celotnega besedila ali četrtno »centona«.

Potem ko je Medeja prevarala svojega očeta in ubila brata, da bi se Jazon in njegovi argonavti lahko polastili zlatega runa, je Jazon izdal Medejo, ko ni držal svoje obljube, da se bo z njo poročil. Ko se Medeja maščuje tekmici in njenemu očetu, se spravi še nad otroka, ki ju je imela z Jazonom, ter ju ubije z golimi rokami (takšna je Evripidova različica Medeje).

Zgodba druge tragične matere, Agave, je taka: njen sin, mladi kralj Pentej, je želel prepovedati češčenje Dioniza, zato se mu je ta sklenil strahovito maščevati. Medtem ko so žene na gori rajale v njegovo čast, jim je Pentej sledil. Ko so ga ženske v ekstazi zasačile, ga je ubila in razkosala lastna mati.

Avtor si je izbral ti dve tragediji skrajnega sakralnega nasilja, ko materi ubijeta svoje otroke, da bi ponazoril nasilnost odrešenjskega trpljenja (v besedilu, ki je bilo verjetno namenjeno branju in ne igri: gre za dramsko pesnitev in ne gledališko predstavo).

Kako je krščanskemu avtorju uspelo liku Device Marije priličiti dva antična zgleda, ki nedvomno predstavljata tragično veličino, a sta hkrati skrajno oddaljena od lika Odrešenikove matere?

Najprej tako, da je ohranil verze, ki izražajo človeško bolečino, navzočo tako v poganski drami kakor pri krščanski Devici, na primer verza 886 in 887, ki izražata vrhunec materinske bolečine:

Zakaj sirota postajam jaz, ki sem te rodila? O da bi s teboj umreti smela!

Verzi so vzeti iz zgodbe, ki jo Sel pripoveduje Medeji, o strahotni smrti njene tekmice (kateri je po otrocih poslala zastrupljen peplos): poroča, kako jo je njen oče v solzah objel (in zaradi peplosa tudi sam zgorel). Ob tem vzklikne:

Kdo je mene, starca-grob oropal hčere? O da bi s teboj umreti smel! (*Medeja*<sup>3</sup>, 1209–1210)

Drug primer je iz verzov 1046–1054, v katerih gre za ganljiv dialog med Devico in zborom žena:

- a. O, trpim, trpljenje, ki je vredno glasnih tožb.
- b. Oblast neizmerljiva, negledljiva! Dosegli ste umor z zločinskimi rokami,
- c. lepo zmagoslavje ste privedli do joka in solz.
- d. Res, lepa bitka, omočiti si roko s krvjo!
- e. Joj! Ko spoznate, kaj ste storili, vas zaboli v strašanski bolečini. Če pa še vedno ostanete kot zdaj, nesrečni boste se slepili s srečo.

Verzi, ki jih avtor položi v Marijina usta, so izposojeni iz Medeje in Bakhantk:

- a. O, o! Trpim v nesreči, trpljenje, ki je vredno glasnih tožb! (*Medeja*<sup>4</sup>, 111–112: Medeja je videla svoje otroke in se je že odločila, da jih ubije.)
- b. Bridkost neizmerljiva, negledljiva! (Pentejev ded Kadmos pred Agavo, ki v rokah drži sinovo glavo, *Bakhantke*<sup>5</sup>, 1244)
- c. Zmagoslavje ste slavno privedle do joka, do solz. (Zbor poje bakhantkam, *Bakhantke*<sup>6</sup>, 1161.)
- d. Dosegle ste – umor z rokami bednimi! (Spet Kadmos, *Bakhantke*, 1245)
- d<sup>bis</sup>. Res, lepa bitka – omočiti si roko z otroka krvjo! (Zbor, *Bakhantke*<sup>7</sup>, 1163–1164)
- e. Joj! Ko spoznate, kaj storile ste, vas zaboli v strašanski bolečini. Če pa za vselej ostanete kot zdaj, nesrečne boste se slepile s srečo. (Kadmos Agavi, *Bakhantke*<sup>8</sup>, 1259–1262)

Evripidovi verzi vsebujejo tragičnost, ki jo moremo povsem prenesti iz poganskega okvira v krščansko dramo. Za primer vzemimo prvi verz: legendarna Medeja je popolnoma osovražen lik, a vemo, da je Evripid znal v gledalcu vzbuditi neko nelagodje; Medeja je veliko pretrpela in nemočno gleda, kako se trpljenje v njej razrašča v strahotno maščevanje.. Hladno in zavestno se odloči za dejanje, ki bo iz nje naredilo »nesrečno žensko« (v. 1250). Pesnik je ohranil višek bolečine, še več: s povezovanjem nasprotij je Medejo prikazal kot nasproten lik Bogorodice (*Theotokos*), v skladu s klasično retorično igro bizantinskega sloga.

Vidimo, kako dobesečno prevzemanje antičnih besedil omogoča merjenje bližine in razdalje med dionizičnim in krščanskim žrtvovanjem znotraj splošne teorije žrtvovanja.

Dodaten dokaz namere krščanskega avtorja so verzi, ki si jih izposodi pri Ajshilu v Vklenjenem Prometeju. Prometejev lik vse od Ajshila pridobi tragično veličino titana, ki ga Zevs kaznuje, ker je želel pomagati ljudem (»Ker sem imel usmiljenje z ljudmi, sam nisem vreden zdaj usmiljenja«, v. 240). Ob tem lahko poudarimo, da se že Heziodov Prometej med vrsticami pojavi s homerskim vzdevkom *ankulomètès*, »(človek) zahrbtnih misli«, ki pri Homerju označuje čas, pri Heziodu pa Prometeja. Že od 3. verza označuje Hudobca<sup>9</sup>. »Razdelitev dveh božanskih značilnosti nasilja in usmiljenja med Zevsa in Prometeja se v krščanski drami razreši«<sup>10</sup>: »Sin neba in zemlje« (*Ouranos* in *Gè*, v. 25), trpeči Kristus, v svoji bolečini prevzame trpljenje, ki si ga je človeštvo nakopalo z izvirnim grehom, in se ne upira, temveč s svojo človeško voljo sprejme Očetovo voljo.

## II – Teološka perspektiva

Že antično gledališče je vsebovalo psihološko razsežnost, ko je pri gledalcu poskušalo vzbuditi strah in usmiljenje. Vendar ima krščanska igra še neki drug namen, in sicer posredovati teološki nauk. Glede na to, kateremu času nastanka *Christus patiens* sledimo med 4. in 12. stoletjem, se zagovorniški namen spreminja. V vsakem primeru lahko vidimo, da gre za močan kristološki nauk. Avtor zagovarja dvojno Kristusovo naravo pred krivoverci nasprotnih bregov:

a – Tiste, ki so zavračali Kristusovo človeško naravo, je opominjal na Kristusovo človeško dušo z vsemi umskimi in čutnimi lastnostmi:

Odšel si iznenada, prostovoljno si izročil dušo (*psychè*), kajti smrt ne bi bila nikdar premagana, če ti ne bi izročil svojega duha (*pnevma*) v Očetove roke (*Pasijon*, 880–882).

Zadnji verz povzema Lukov evangelij 23,46 (»Oče, v tvoje roke izročam svojega duha (*pnevma*)«), pri čemer prejšnji verz govori o navzočnosti duše (*psychè*).

b – Tistim, ki so zavračali Kristusovo Božjo naravo, različni Marijini samogovori ne dopuščajo nobenega dvoma o njenem položaju Božje matere *Théotokos* (beseda se v igri sicer ne pojavi, morda zaradi metruma). Vsekakor avtorju uspe doseči popolno ravnotežje med božanskim in človeškim materinstvom. V tem smislu zna avtor pretanjeno uporabljati antične vire.

Jean-Marie Mathieu in Francesco Trisoglio navajata številne podobnosti z deli Gregorja Nazianskega, njegovimi traktati in pesmimi.

Veliki Marijin monolog ob Jezusovi smrti (v. 848–931) so včasih kritizirali zaradi dvomov, ki jih izraža, pa tudi zaradi pretirane bolečine. Vendar lahko med osemdesetimi verzi navedemo več kot šestdeset izposojenk od Evripida; osrednja vira marijanskega samogovora izhajata iz dramskega viška obeh tragedij. Iz Medeje, ko se odloči, da ubije otroka, in iz razpleta v Hipolitu, ko junak umre zaradi prekletstva, ki ga nad njim izreče njegov oče Tezej, potem pa spozna, da je nedolžen (»O da bi jaz umrl mesto tebe, sin!«<sup>11</sup>, v. 1410, dobesedno povzeto v *Pasijonu*, 898).

»Katero mesto me bo sprejelo?« sprašuje Marija (*Pasijon*, 888 = *Medeja*, 386), »umiram, moj otrok, ni več mi do življenja« (*Pasijon*, 899 = *Hipolit*, 1408); »Glej, smrt! Odprta vidim groba vrata«<sup>12</sup> (*Pasijon*, 902 = *Hipolit*, 1447 [Hipolit, ko umira]); »pod zemljo, v temine groba naj gre moja pot«<sup>13</sup> (*Pasijon*, 902 = *Hipolit*, 836 [Tezej objokuje Fedro]).

Poleg tega so primerjave z marijanskim naukom Gregorja Nazianskega<sup>14</sup> primerne za vso vzhodno mariologijo. Že po Origenu je Jezusova mati omahovala v svoji veri:

Če Marija ni trpela pohujšanja, potem Jezus ni umrl za njene grehe (*In Lucam*, 17, 6, SC 87, str. 256–258).

Marijina *stiska* med pasijonom (*salos* – valovanje, vzeto v prenesenem pomenu) je lastno kapadokijskemu izročilu<sup>15</sup>. Bizantinski

obredi posvečajo posebne troparije (in speve) Mariji pod križem – zlasti ob sredah in petkih ter v postnem času –, ki jim pravijo *stavrotheotokia*<sup>16</sup> in izražajo žalost Božje Matere.

Zadnji primer, ki je teološko zelo poučen – Marija šestkrat ponovi isti verz<sup>17</sup>:

Rodila sem te, vem, kako sem tvoja mati.

Verz vsebuje odmeve na Evripida: prvi besedi najdemo v *Medeji* (v množini), v. 927, medtem ko bi bil zadnji glagol lahko odmev druge trpeče matere, Hekabe (*Trojanke*, 475). Stavek »vem, kako« je krščanski dodatek, ki je odločilen za teološki pomen dela. Sklicevanje na Medejo poudarja čustveno vez med materjo in otrokom, vendar je verz vedno uporabljen tako, da potrdi neko gotovost:

1. v 119. verzu, pred napovedjo skorajšnje smrti otrok, pride do zavračanja te smrti, kar je vedno in povsod navzoče;
2. v v. 428, *Theotokos* poudari paradoks umora Boga in hkrati nezmožnosti, da bi smrt nad njim dokončno zmagala;
3. v. 516 izraža voljo po delovanju, da bi Marija prisostvovala Jezusovemu trpljenju;
4. v 769. verzu se Marija pogovarja s križanim Sinom in potrdi svoje zaupanje;
5. v 914. verzu govori o upanju, ki ga je lahko gojila;
6. po vstajenju v 2402. verzu Marija zatrdi, da veliki duhovniki novice o dogodku ne bodo mogli prikriti.

V podrobni študiji Jean-Marie Mathieu primerja Marijino védenje o njenem čudežnem materinstvu s tem, kar govori zbor (*Pasijon*, 598–604):

V zaklad si dobila Boga otroka, kakor praviš. To veš, zdaj pa se ozri v prihodnost, kajti vemo, da si najmodrejša med smrtniki.

Nato v nadaljevanju spomni na dve svetopisemski besedili:

a – kar mati Makabejcev (v rabinskem izročilu imenovana Hana) reče svojim sinovom:

Ne vem, kako ste nastali v mojem telesu. Tudi vam nisem jaz dala duha in življenja. (2 Mkb 7,22)

b – Psalm 2,7 (Ti si moj sin, danes sem te rodil).

Primerjava pomaga poudariti vzporednost med Kristusovim deviškim spočetjem brez vsakršne emanacije in njegovim človeškima rojstvom iz Device:

Oče ti vedno daje življenje, nisi njegova emanacija. Jaz pa sem ostala devica, a sem te rodila in postal si človek, ti, Božji Sin (v. 1544–1545).

### Sklep

Avtor *Kristusovega pasijona* v Evripidovi luči razgrne začetno skrivnost Božjega Sina, ki se je utelesil, trpel in vstal, da bi odrešil celotno človeštvo. Po eni strani se upira privržencem arijanstva, ki so zanikali Kristusovo božjo naravo, in Kristusovo božanskost izraža jasno in nedvoumno. Po drugi strani se zdi, da nasprotuje Apolinariju mlajšemu in njegovim učencem, ki so v nasprotovanju Ariju zanikali, da bi imel Kristus razumnega duha (*nous* ali *pnevma*), saj je namesto tega delovala njegova Božja narava. Avtor nasprotno zatrjuje, da je imel Kristus popolnoma človeško naravo in na koncu uvoda namenoma poudari:

Če bi Beseda ostala v svoji slavi, bi ta žena ne bila Gospodova Mati (vv. 24–25).

Krščanski pesnik je pri Evripidu našel najnatančnejši izraz pretresljive drame, ki jo povzroči otrokova smrt: Medeja, Agava in Tezej so značilni predstavniki vrhunca te bolečine. Ko je spletel centone antičnih tragedij na svetopisemski pasijon, je pri tem znal ohraniti zgoščenost človeške tragedije, ki jo je doživljala Devica Marija, in hkrati njeno presežno razsežnost Bogorodice, *Theotokos*:



Kako bi grob, zapečaten kamen ali vojak lahko zadržali neodoumljivo Besedo (...), ki je prišla na svet, ne da bi ranila deviško naročje? Rodila sem ga, vem, kako sem njegova mati (v. 2394 in 2402).

### Opombe

<sup>1</sup> Naslov članka smo si izposodili iz uvoda v Kristusov pasijon (v. 3–4): »po Evripidovem zgledu (kat' Euripidèn) ti bom napravil zgodbo o trpljenju, ki rešuje svet«.

<sup>2</sup> Uredniki Evripidovih del so bizantinsko delo upoštevali na primer v Bakhantkah pri vrzeli med verzoma 1329 in 1330.

<sup>3</sup> Evripid, Medeja, Ljubljana: Mladinska knjiga, 2000, str. 58, prevedel Marko Marinčič.

<sup>4</sup> Evripid, Medeja, n. d., str. 12

<sup>5</sup> Evripid, Bakhantke, Ljubljana: AMEU – ISH, 2016, str. 106, prevedla Andreja Inkret.

<sup>6</sup> Evripid, Bakhantke, n. d., str. 100.

<sup>7</sup> Evripid, Bakhantke, n. d., str. 100 in 106.

<sup>8</sup> Evripid, Bakhantke, n. d., str. 106.

<sup>9</sup> V Patristic Greek Lexicon G. W. H. Lampeta ga ni.

<sup>10</sup> A.-M. Cosma, »Vklenjeni Prometej in Christus Patiens«, Kentron, 13, 1–2, str. 133–138, tukaj str. 134.

<sup>11</sup> Evripid, Hipolitos, Maribor: Založba Obzorja, 1962, prevedel Fran Bradač, str. 153.

<sup>12</sup> Evripid, Hipolitos, n. d., str. 154.

<sup>13</sup> Evripid, Hipolitos, n. d., str. 130.

<sup>14</sup> Fr. Trisoglio, La Vergine Maria come protagonista del Christus Patiens, Marianum 41, 1979, str. 199–266.

<sup>15</sup> A. Tuilier (str. 69, n. 2) se sklicuje na Bazilija, Lettres (éd. Y. Courtonne), Paris, t. 3, 1966, str. 114, in Amfilohija iz Ikonija (Kapadokijca iz 4. st.): »Ostala sem devica in še bolj trpim v svojem materinskem naročju« (PG 39, 57 A-B).

<sup>16</sup> Vključitev theotokie v vse dnevne obrede pripisujejo antiohijskemu patriarhu Petru (471–488).

<sup>17</sup> Tukaj sledimo študiji J.-M. Mathieuja, »To je moj otrok, vem, kako sem ga rodila«: Gregor Nazianški (?), Christus Patiens, passim, Kentron (Caen), 13, 1–2, 1997, str. 111–117.

JAN-HEINER TÜCK

## Umiranje za druge

*Predpodobe pasijona v grški tragediji:  
Evipidova Alkestida*

Saj sploh ne ljubi, kdor ne ljubi večno.  
*Evipid*

Razširjena je predstava, da naj bi cerkveni očetje sprejemali predvsem miselno ponudbo helenistične filozofije, pesniške mite pa naj bi ostro odklanjali. Toda mite o vse preveč človeških bogovih so, kakor je znano, kritizirali že predsokratiki, pozneje pa tudi Platon in Aristotel. Predsokratik Ksenofan je menil: »Če bi voli in konji in levi imeli roke ali pa bi lahko slikali s svojimi rokami in ustvarjali dela kakor ljudje, bi konji naslikali podobe bogov podobne konjem in voli volom in si izdelali taka telesa ...«<sup>1</sup> Platon še radikalizira kritiko antropomorfne predstave o bogovih, tako da božji enosti pripiše lastnosti edinosti, dobrote, popolnosti in nespremenljivosti. Filon Aleksandrijski, ki sprejema filozofsko prečiščeno predstavo o Bogu, se temu ustrezno zavzema za alegorični pomen antropomorfnih izjav v Svetem pismu: »Bog ni kakor človek« (4 Mz 23,19 po LXX). Biblične pripovedi o njegovem obličju, njegovem dihu, njegovih rokah in njegovem hrbtu se ne smejo razumeti dobesedno. Seveda tudi na cerkvene očete vplivajo standardi filozofskega nauka o Bogu. Strinjajo se s kritiko pesniškega mitičnega panteona bogov in svetopisemski monoteizem povezujejo s filozofsko predstavo o božji enosti.

---

*Jan-Heiner Tück, Sterben für andere. Präfigurationen der Passion in der griechischen Tragödie: Euripides Alkestis, v: IKaZ Communio 49 (2020), 165–176. Prevedel Bogomir Trošt.*

## I

Podoba nekakšne skupne zveze med teologijo cerkvenih očetov in grško filozofijo proti pesniškim mitom pa je vendarle nepopolna in je potrebna dopolnila. So namreč zelo verjetno posamezni mitični motivi, s katerimi se je zgodnja krščanska teologija učinkovito spoprijela, kakor je v številnih svojih delih ne nazadnje jasno pokazal tudi innsbruški patrolog Hugo Rahner (1900–1968). V Homerjevih epih, pa tudi pri grških tragiških pesnikih so našli omembe vredne povezovalne točke, ki so jih uporabili za prestavljanje krščanskega verovanja na grško kulturno in miselno obzorje. V dvanajstem spevu Odiseje, recimo, najdemo znameniti prizor, v katerem se da Odisej po namigu boginje Kirke privezati na ladijski jambor in svojim tovarišem zamaši ušesa z voskom, da ne bi podlegel zapeljivemu petju siren. V tem bistrem previdnostnem ukrepu so prvi kristjani lahko odkrili model za krščanski odnos do sveta. Verniki, ki jim je bila grška kultura nekaj domačega, so na jambor privezanega Odiseja povezali s Križanim; v duhu posnemanja so se poskušali prostovoljno z Jezusom Kristusom privezati na tram križa, da bi se tako izognili nevarnostim v morju tega sveta. Pri tem novem krščanskem pomenu pa se seveda povsem razblini tavanje v Odiseji. Drugače kakor pri Odisejevem vračanju domov, ko ta v svojih blodnjah hrepeni po ognjišču zemeljske domovine in končno najde pot do izhodišča svojega potovanja, pri krščanskem romarju ne gre za zemeljski cilj, ampak za nebeško domovino (prim. Flp 3,20; Heb 13,14; Pismo Diognetu 5). Plovba ladje življenja ima pri novem načinu branja v luči vere eshatološko ciljno točko in je naravnana na pristan zveličanja – na *portus salutis*.<sup>2</sup>

## II

Še bolj kakor primerjava z Odisejem, ki se da privezati k jamboru na ladji, da bi ušel zapeljivim sirenam, se v grških tragedijah pri Sofoklu, Ajshilu in Evripidu najdejo predstopnje razumevanja križa. Mišljena je prostovoljna smrt kot žrtev posameznika, ki

umre za domovino ali z nesebičnim posredovanjem reši življenje prijatelju. Poleg uprizoritev maščevanja in povračila, pri katerih se – kakor pri dramah *Medeja*, *Fajdra* ali *Elektra* – na surov in grozljiv način sproži nakopičeno trpljenje, so poudarjeni tudi prizori prostovoljne samopodaritve, ki se razteza od zgodnje *Alkestide* do pozne *Ifigenije v Avlidi*. Ob tem prihaja pri Evripidu bolj in bolj v ospredje duševni proces, ki poteka v njegovih likih, ko od zunaj povzročeno trpljenje tudi notranje sprejmejo. Kakor Hans Urs von Balthasar si lahko tudi mi zastavimo vprašanje, ali ne bi bil lahko za cerkvene očete pogovor z grškimi tragiki vsaj tako obetaven in rodoviten, kakor je bil z različnimi šolami helenistične filozofije.

Da bi ponazorili pomen tega dokaj pozabljenega pogovora, naj se tukaj spustimo v obravnavo Evripidovega dela. Drugače kakor pri Ajshilu in Sofoklu, ki se jima pripisuje precej naklonjen odnos do mitov in bogov, pride pri Evripidu do preloma z mitičnim panteonom bogov in do njegove kritike. To je že v antiki povzročilo različne presoje. Aristofan je v svoji komediji *Žabe* postavil Evripidu bolj ambivalenten spomenik. Tam uprizori tekmo za častni sedež najboljšega tragika, pri kateri Evripid izgubi proti Ajshilu. Vse drugače pa se glasi Aristotelova sodba: ta v svoji *Poetiki* ceni Evripida kot »najbolj tragiškega med pesniki«. <sup>3</sup> V književnosti se mu vedno znova očita »modernizem« in »racionalizem«, da bi tako označili njegov prekinjeni odnos z mitom in bogovi. Vendar je pri takih oznakah potrebna previdnost, saj se kaj hitro izkažejo za anahronistične projekcije v preteklost. Že Goethe je Augustu Wilhelmu Schleglu, ki je Evripidu pripisal odgovornost za propad grške tragedije, očital prav to: da se zaton neke zvrsti ne more naprtiti enemu posamezniku, da se mora pri tem prekriti veliko več raznovrstnih dejavnikov. Poleg tega naj bi bil Evripidov čas veliko obdobje in nekaterim njegovim delom naj bi dajali prednost pred Sofoklovimi. <sup>4</sup> »Če bi neki moderen človek kot Schlegel že hotel grajati zaradi tako velike stare napake, potem se to gotovo ne bi smelo zgoditi drugače kakor na kolenih.« <sup>5</sup> Goethejeva hvala seveda ni odvrnila Nietzscheja od tega, da je Evripida očrnil kot grobarja grške tragedije. Racionalizem in »estetični sokratizem« <sup>6</sup> v Evripidovih delih naj bi ukrotila dionizično, pravi Nietzsche v delu

*Rojstvo tragedije iz duha glasbe.* Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Karl Reinhardt in Wolfgang Schadewaldt – da omenimo samo te – so ovrgli Nietzschejevo sodbo kot napačno presojo, ki da gre na račun njegove življenjske filozofije. Pri Evripidu se da zaznati – v tem se vse razprave strinjajo – neki napredek glede na Ajshila in Sofokla. Po eni strani se še najdejo sledi predsokratske kritike mitov o bogovih, po drugi pa ostaja nekakšen odsev božjega iz ozadja, saj brez tega božjega sploh ni tragedij.<sup>7</sup> Hkrati pa so Evripidova dela, kakor se posrečeno izrazi Karl Reinhardt, »barometer krize«.<sup>8</sup> Ob njih se lahko pronicljivo zaznavajo patologije atenske polis. Kuga okrog leta 430 pr. Kr., peloponeška vojna, pa tudi sofistična miselnost dodajo svoje k predstavi o religiji in morali. In vse to se vpleta v Evripidova dela. Hans Urs von Balthasar sprašuje: »Kako ne bi razpoka, ki gre skozi čas, razklala tudi njegovega dela; vendar pa, ali ne bi prav ta razpoka, ki ogroža vsebino in obliko, lahko zagotovila tisto poslednjo najnujnejšo podobo tragičnega?«<sup>9</sup>

### III

Evripid v svojem delu *Alkestida*, ki so ga prvič izvedli leta 438 pr. Kr., vzame in pesniško predela dva motiva: na eni strani namomestno umiranje enega človeka za nekoga drugega in na drugi strani osvoboditev mrtvega iz vezi podzemlja. Admet, tesalski kralj, naj umre; tako so odločile mojre, ki ljudem pletejo življenjske niti. Vendar Apolon z zvijačo pregovori te boginje usode, da bi za zdaj njegovo smrt prestavile, toda le, če je nekdo drug pripravljen umreti namesto njega. Iščejo namestnika. Kraljeva starša, čeprav že priletna, se branita vskočiti namesto sina; tudi med prijatelji ni nihče voljan. Le njegova mlada žena Alkestida stori, kar si nobeden drug ni upal. Življenje njenega moža ji pomeni več kakor lastno. V svojem zadnjem pogovoru z Admetom razkrije svoj motiv:

*Ker bolj kot sebe cenim te in da bi ti  
namesto moje duše dalje gledal luč,  
umrem za tebe naj, čeprav mi treba ni,  
(...)*

*od tebe ločena poslej naj ne živim  
ob najinih sirotah (...)*<sup>10</sup>

Vendar si Alkestida želi, da se njen mož ne bi ponovno ženil. In ta je voljan: »Ostala boš, ne boj se nič, za vedno boš, / naj živo te imam sedaj, in če umreš, / edina moja žena ...« (v. 328–330). Žaluje – in si želi, da bi imel moč, s katero bi mrtve spet priklical iz Hadovega kraljestva: »O da imel bi jezik, pesem kot Orfej, / ... / bi stopil dol, čeprav bi Plutonov mi pes, / čeprav bi Haron s čolnom, ki za mrtve je, / branila mi.« (v. 357.360–362). Drzno Orfejevo tveganje, da gre za svojo ženo Evridiko v Had, da bi jo rešil iz podzemlja, so nekateri cerkveni očetje povezovali s Kristusom. Ta je tisti »pravi Orfej«,<sup>11</sup> ki se je spustil do mrtvih in pravične iz stare zaveze rešil iz Šeola. Evripid tukaj priključuje topos, da imata pesem in glasba moč, ki premaga smrt, hkrati pa pusti, da Admet obžaluje svojo nemoč, da mu ni dana ta umetnost pesmi in igranja na liro. Žalost nad izgubo Alkestide se umetniško še stopnjuje, ko Evripid vstavi še sinčkovo tožbo, saj mali Evmelos, tako kakor njegova sestra, ostaja zdaj brez mame. Na liku Alkestide se jasno pokaže premena od *victima* (žrtev) do *sacrificium* (žrtvovanje), saj sprejme nase dejanje namestništva v času, ko je šele nekaj let preživela skupaj s svojim možem.

Ko nekoliko pozneje na vrata palače pride Herakles, kralj gostu zamolči smrt žene Alkestide in se dela, kakor da žaluje za neko tujo ženo. Junak je namreč vstopil v hišo žalosti na dan nesreče in tu začne igrati dobivati satirične poteze. Gosti se, popiva in rogovili. Šele ko neki služabnik glasnemu Heraklu pove za usodo Alkestide, je ta ves poparjen. Iz sočutja z gostiteljem in tragično usodo pokojnice si nemudoma drzne najskrajnejše. Skrije se na Alkestidinem grobu in preži na Smrt [*Thanatos*]. Ko se ta prikaže, da bi Alkestido vzela s seboj, v dramatičnem dvoboju odvzame Smrti njen plen – *Mors et vita duello* [Smrt in življenje v čudnem dvoboju] ...<sup>12</sup> Nato prinese Alkestido še vso zavito Admetu in mu jo vrne. Ta pa, ki je pravkar obljubil, da v hišo ne bo sprejel nobene ženske več, kaj šele, da bi se je dotaknil, noče sprejeti zakrite pod streho, vendar pa hkrati čuti, kako ga ta ženska nenavadno privlači. To občutljivo napetost

Evripid ubesedi, še preden Admet po Heraklovem odhodu opazi, kdo je ženska, ki mu jo je Herakles prepustil.

Je še druga različica zgodbe in zdi se, da izhaja iz Platonovega Simpozija; ta pripoveduje, da naj bi bila Prozerpina, boginja podzemlja, zaradi Alkestidinega prostovoljnega samožrtvovanja tako ganjena, da je umrlo osvobodila spon podzemlja in ji pustila, da se vrne k ljubljenemu možu:

»Ko je [Alkestida] storila to dejanje, se je ne le ljudem, ampak tudi bogovom zdelo, da je storila nekaj zelo lepega; in bogovi so le redkim izmed mnogih, ki so storili veliko dobrega, izkazali to naklonjenost, da bi se duša spet dvignila iz Hada, toda to dušo so dvignili, ker so občudovali to dejanje.« (*Simpozij* 179 c)<sup>13</sup>

Miselni niti obeh motivov pa v snovi *Alkestide* še nista prav povezani: »rešitev življenja z nadomestno smrtjo iz ljubezni in mitični boj junaka s smrtjo, ki ji iztrga plen: zmaga nad smrtjo s čistim trpljenjem (*passio*) in najvišjim dejanjem (*actio*); šele v Kristusu bosta oba motiva brezšivno stkana«,<sup>14</sup> kakor piše Hans Urs von Balthasar v svoji teološki estetiki.

#### IV

K Evripidovi umetnosti spada tudi to, da poleg poteka dogajanja pusti hkrati teči vprašanje, kako se liki odzivajo na to dogajanje. Ali ostajajo povsem pasivni in so tako rekoč nič več kot marionete mojre ali pa se spreminjajo, ko se notranje odzivajo na to, kar se dogaja? Snov *Alkestide* namreč poraja vprašanje: kako Admet sploh lahko dopusti, da gre njegova žena zanj v smrt, on pa še naprej živi? Evripid odgovarja na to vprašanje tako, da gre Admet skozi dramatično preobrazbo. Sprva namreč v skoraj narcistični samovšečnosti vztraja pri tem, da sta on in njegovo življenje pomembnejša od vsega drugega. Svojemu očetu Feresu očita, da se je v življenju obnašal strahopetno: »Kje tvoje je sočutje, ko me čaka smrt?« (v. 633). Dramaturško rafinirano postavi Evripid dvogovor med očetom in sinom pred pogrebni spreved, ki je pravkar krenil, da pokoplje mrtvo Alkestido. Spreved obstane in je priča njenemu besednemu dvoboju. Pri tem pa seveda

Feres ne pusti, da bi se ga jezni očitek njegovega sina prijel, češ: »Ti brez sramu boril si se, da ne umreš, / in še živiš, ko si obšel usodo s tem, / da tole tukaj umoriš« (v. 694–696). Feres sinu zabrusi, da je kar sam »morilec« svoje žene. Očitek strahopetnosti, ki ga je usmeril na starše, se obrne in pade nanj, saj se je prav on zbal, da bi smrt vzel nase. Tudi ko Admet očeta zato preklinja, se tega očitka preprosto ne otrese. Še naprej deluje in sproži proces.

Euripid vključi v svoje delo področje refleksije, ko s potekom zunanega delovanja svojih akterjev ponudi tudi premislek o njihovem notranjem zadržanju.<sup>15</sup> Žalovanju, da je za vedno izgubil Alkestido, se pri Admetu v njegovem pomenljivem zaključnem govoru pridruži še boleče spoznanje, da je te smrti sokriv. Tako *pathein* vodi k *mathein*, izkušnja trpljenja k učenju. Zmogel bi tudi drugače, če bi hotel, se mu prikrade, ko se skrušeno vpraša: »Je to še mož, ki staršem zdaj očita to, / kar sam je bil opustil?« (v. 958 sl.). Ta želja: »O ko bi le ...«, še večja bolečino, ki mu že sama mrači življenje: »Admet zdaj sam spoznava: s tem, da je žrtev svoje žene sprejel zgolj zato, ker je sam hotel živeti, prav s tem si je to svoje življenje uničil.«<sup>16</sup>

Problem se tudi pod sodobnimi pogoji sprejemanja močno občuti. Alkestida brez njega ni hotela še naprej živeti in je umrla – kako da Admet lahko živi brez nje, ne da bi njega in njegovo življenje zakrila senca krivde in žalosti? Hugo von Hofmannsthal (1874–1929) je prav to vprašanje povzel v svoji *Alkestidi* [*Alkestis*] in ga neponovljivo razgrnil z druge perspektive. Pri njem Admet svoji ženi, pripravljene na žrtev, pravi: »Če ti umreš, več nisem živ, / življenje moje mi drhti / kot srčni tvoj utrip.« In še:

*Kot oče ni nikdar, še mati ne,  
si zame ti! Mar misliš, da dovolj  
bo leto žalosti? Mar mi je čas!  
Dokler bom živ, bo žalost moj tiran:  
pri mizi bo in vedno za menoj,  
pri prazni postelji bo vsako noč  
in srepo zrl njen pogled bo nem.*<sup>17</sup>

Žalost kot stalna spremljevalka življenja. Pa ne nekaj takega kakor kesanje, da je zlahka vzel v zakup smrt ljubljene osebe, zato



da njemu ne bi bilo treba umreti – in tudi ne nekaj takega kakor hvaležnost za to, da je bil po nekom drugem tako brez pridržkov in brezpogojno ljubljen.

## V

Apostol Pavel pa prav nasprotno, če zdaj svoj pogled preusmerimo še v Novo zavezo, v svojem pismu Rimljanom do dna duše ganjen pravi, da je nekdo drug šel v smrt za vse: »Kajti ko smo bili še slabotni, je Kristus v času, ki je bil za to določen, umrl za brezbožne. Težko namreč, da bi kdo umiral za pravičnega: morda bi si kdo še upal umreti za dobrega. Bog pa izkazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki« (Rim 5,6-8). Pavel je prepričan o tem, da se je z Jezusovo smrtjo razodela Božja ljubezen do nas. Izraz »umreti za« se pri njem vedno znova pojavi, da bi s tem označil smisel trpljenja (prim. Rim 14,15; 1 Kor 8,11; 15,3; 2 Kor 5,14 sl.; 1 Tes 5,10). Kristusova smrt, ki jo obdajajo različni odrešenijski pomeni, je znamenje skrajne Božje ljubezni.

Pozornost Boga do brezbožnih se iz človeške perspektive lahko zdi nora. Vsekakor presega ekonomijo takega daru, ki gleda le na recipročno izmenjavo in daje prijatelju to, kar si prijatelj zasluži. Pavel to pojasni tako, da omeni antični ideal prijateljstva, ki ga je izrazil Aristotel v Nikomahovi etiki: »O dobrem človeku velja tudi resnica, da je za svoje prijatelje in za domovino pripravljen storiti marsikaj, če treba, tudi umreti.«<sup>18</sup> Drugače kakor deficitne oblike prijateljstva, ki jim gre za korist in užitek ter so nekakšna *amicitia utilis* ali *delectabilis*, ima pravo prijateljstvo po svoji lastni volji pred očmi drugega. Pri tej *amicitia honesta* niso v ospredju materialni ali hedonistični interesi, ampak oseba drugega. Obojestranska naklonjenost med prijatelji pa seže tako daleč, da so, ko je to nujno, pripravljeni umreti drug za drugega.

Pavel je, ko gre za helenistično etiko prijateljstva, precej zadržan: »Težko namreč, da bi kdo umiral za pravičnega,« trezno ugotavlja. Le redkokdaj se to zgodi. Prav zato bi na takem ozadju Jezusovo darovanje življenja moralo osupniti. Svoje življenje je dal za slabotne,

brezbožne in grešne. S tem pa se antični ideal prijateljstva razširi še na sovražnike.<sup>19</sup> Jezus ne umre samo za prijatelje, ampak tudi za svoje sovražnike! To se popolnoma ujema z evangeliji, v katerih je ne samo učil odpoved nasilju in ljubezen do sovražnikov (prim. Mt 5,43–45), ampak to tudi uresničil, ko se je med umiranjem zavzel za svoje mučitelje: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo« (Lk 23,34).

Pavel ne more in noče več molčati o razodetju te ljubezni, odkar je njega samega pred Damaskom v temelju zasukalo.<sup>20</sup> On, farizej, ki se je zvesto držal postave, vneto preganjal Jezusove privrženice in so ga imeli za sovražnika Nazarečanov (prim. Apd 8,1), po dogodku Kristusovega razodetja: »Savel, Savel, zakaj me preganjaš?« (Apd 9,4), sam postane Jezusov privrženec in prijatelj. Moč Božje ljubezni, ki sovražnike spremeni v prijatelje, se kaže v nemoči trpljenja Jezusa Kristusa: »On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« (Rim 8,32). Kdor to ljubezen, podajajočo samo sebe, ki se v pismu Filipljanom podrobneje poetično opeva kot *kenosis* in ponižanje, izničenje sebe (prim. Flp 2,6–11), v veri spozna in prizna, ta, po Pavlu, ne more ostati ravnodušen. Kar je spoznal in prejel, naj predaja drugim in odkrito izpriča. Dar postane naloga, ki se prelevi v oznanjevanje in pričevanje. Kristusova miselnost naj postane krščanska miselnost (prim. Flp 2,5).

## VI

Tudi v poslovilnem govoru v Janezovem evangeliju najdemo motiv prijateljstva. Prispodobi o trti in mladikah sledi Jezusova zapoved ljubezni in k njej doda: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da dá življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13). Tik pred tem je bila namreč tema o Jezusovi ljubezni do svojih in o tem, kako zanje da sam sebe (Jn 10,15.17.18), tu pa se to izrazi z jezikom prijateljstva. Pripravljenost dati življenje se kaže kot *signum* pravega prijateljstva. Misel se takoj obrne v spodbudo, ko se obljuba prijateljstva poveže z izpolnjevanjem zapovedi: »Vi ste moji prijatelji, če delate, kar vam naročam« (Jn 15,14). Za helenistični ideal prijateljstva je pomembna

medsebojna izmenjava in odkritost drug do drugega, kar se jasno razlikuje od odnosov v komuniciranju s sužnji in služabniki.<sup>21</sup> V tem smislu zveni: »vas sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jn 15,15). Kristus, Srednik, posreduje vse, kar je prejel, hkrati pa je on tisti, ki učence izvoli za prijatelje (Jn 15,16). S tem se povezuje pravica, ki relativizira in teološko preoblikuje enakopravnost v helenističnem idealu prijateljstva. Kristus ima prednost, je predpoda in prapoda ljubezni. Nagovorjeni pa, ki so z umivanjem nog pravkar prejeli znamenje pripravljenosti služiti »do konca« (Jn 13,1), naj svoje prijateljstvo presojajo po dejanjih posnemanja. A prav oni so tisti, ki ga bodo kmalu bedno izdali, strahopetno zatajili in na skrivaj zapustili. Vendar Jezus zaradi zatajitve in izdaje svoje obljube prijateljstva nikakor ne prekliča. Ko Vstali na velikonočni večer stopi v sredo med učence, ki so se »iz strahu pred Judi« zbrali za zaklenjenimi vrati, ne zahteva nobenega obračuna o neustreznem obnašanju, ne grozi s kaznijo in maščevanjem. Namesto tega pokaže svoje rane, *stigmata*, na svojih rokah in na svoji strani. Sledi nasilja so se neizbrisno vtisnile v poveličano telo Vstalega. So izkaznica njegovega prijateljstva, ki gre do konca: »Mir vam bodi!« (Jn 20,19).

## VII

V Evripidovi *Alkestidi* se že v 5. stoletju pr. Kr. obravnavata dva motiva, ki bi se ju iz optike patristične teologije dalo brati kot predpoda Jezusovega trpljenja: z ene strani pripravljenost Alkestide, da prostovoljno umre za nekoga drugega, z druge strani pa prevlada nad močjo smrti s Heraklovo zmago nad Smrtjo [*Thanatos*]. Morda gre pri cerkvenih očetih za zadržanost pri kristološkem razlaganju tragedije, saj je pri žrtvovanju sebe Alkestida ženska, Kristus, Odrešenik, pa moški. V teologiji križa in pri *descensus ad inferos* pa se vendarle oba Evripidova motiva kristološko prekrizata. Jezus Kristus je tu predstavljen kot Odrešenik, ki na Golgoti kot Namestnik umre za vse. To je skrivnost velikega petka. Hkrati pa nastopa kot Rešitelj, ki je s

spustom k mrtvim izkazal svojo solidarnost z izgubljenimi, da bi jim omogočil življenje, ki ne pozna več smrti. To je skrivnost velike sobote in velike noči.

Danes je treba oba motiva še enkrat prevesti, ne da bi seveda pri brodnikovi službi prevajanja vrgli čez krov teološko vsebino, da v pasijonu Križanega zasije skrajna podoba razodetja Božje ljubezni. Po Kantu je moralna krivda »najosebnejša zadeva« in se ne more, kot npr. denarni dolg, prenesti na drugega. Aksiom npravne nenadomestljivosti individuuma, tako se zdi, pa privede v krizo teološko govorjenje o namestništvu.<sup>22</sup> Kako odgovoriti? Če subjekt noče obsedeti na hipoteki svojih npravnih prestopkov, potem odpuščajoča Božja ljubezen z dejanjem namestništva mora biti zmožna, da ga doseže, ne da bi pri tem izigrala njegovo svobodo. Najosebnejšega se mora dotakniti in ga vključiti. Izrazu »namestništvo« se pripisuje prostorska pomenskost. To odrešenjsko lahko pojasnimo tako, da Jezus Kristus pri svoji smrti stopi »na mesto« osebe, ki je postala kriva, pa ne zato, da bi jo nadomestil, ampak zato, da bi ji na kraju grešne oddaljenosti od Boga omogočil »priznanje lastnih grehov in na spremembo pripravljeno sprejemanje lastne stvarnosti«. <sup>23</sup> Ko se nekdo drug »postavi« na mesto grešnika, je slednjemu omogočeno, da se postavi sebi nasproti in se distancira od svojih grehov. Negativne posledice grehov seveda nosi ta drugi, Kristus, Križani, tako da vztraja na kraju izgubljenosti Boga.

Vsekakor se Božje darovanje samega sebe na križu ne izčrpa v odrešenju od greha in krivde. To bi bilo hamartiocentrično zoženje soteriologije. Nič manj pomembna ni Kristusova solidarnost s trpečimi. Pri tem se Kristus, Križani, postavi na stran žrtve, pokaže Božje sočutje, *compassio*, s trpečimi in ponižanim spet vrne dostojanstvo. Na koncu pa gre Božje svobodno podarjanje sebe ljudem še nad odpuščanje krivde in ozdravitev uničenega življenja. Svoj vrhunec doseže v nameri, da si hoče človeka pridobiti za partnerja in prijatelja. Kakor meni Duns Scotus: *Deus vult habere alios condiligentes* [Bog hoče imeti druge, ki tudi ljubijo].<sup>24</sup> Prijateljstvo je tisti pojem, ki lahko označi konico Božjega podarjanja sebe, da Bog brez ljudi noče biti Bog. Da se zavzema za privolitev v dokončno

svobodo, še posebno takrat, ko se branijo, da bi sprejeli to ponudbo prijateljstva. Pri podarjanju sebe ne gre za nič manj kakor za podaritev življenja, pri katerem za njegovo polnost nimamo izraza in ga lahko opisujemo le z besednimi drobtinami, kakršne so: »bo obrisal solze«, »ne bo več smrti«, »sprava«, »veselje« in »mir«.

Kaj pa, če človek to podaritev zavrne in ponudbo prijateljstva, ki se približa v osebi vstalega Križanega, odkloni? Ko »da« Božje ljubezni, ki se je brezpogojno odločila za človeka, naleti na kategorični »ne« človeške svobode? Potem se zdi, da se *teodrama* med človeško in Božjo svobodo izteče v pravo tragedijo, ki jo je mogoče preprečiti samo z mislijo na omejitve. Upanje namreč, da bo izgubljenost po lastni izbiri brezbožnika še enkrat poiskal Bog sam. Solidarnost mrtvega Kristusa z izgubljenimi – to bi bil vseh mitoloških ostan- kov očiščeni smisel izraza *descensus ad inferos*, ki bi tako upanje lahko utemeljil. Kakor bi rekel Hans Urs von Balthasar: »Grešnik, ki hoče biti pogubljen, ‚preklet‘ proč od Boga, v svoji osamljenosti spet najde Boga. Toda Bog se v absolutni nemoči ljubezni v ne-času nepredvidljivo solidarizira s tistim, ki pogubi sam sebe.«<sup>25</sup>

### Opombe

<sup>1</sup> Klemen ALEKSANDRIJSKI, *Stromata* [Preproge] 5, 109, 2 sl. (GCS Clemens Alexandrinus II, 400, 1–5). Navedeno po: Christoph MARKSCHIES, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München 2016, 57. O Ksenofanu prim. Anton SOVRÈ, *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 2002.

<sup>2</sup> Prim. Christian WIRZ, *Der gekreuzigte Odysseus. »Umbesetzung« als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen*, Regensburg 2006; prim. tudi avtorjev članek: In Freiheit gebunden. Odysseus am Mastbaum als Modell für den Homo Viator, in: *IKaZ* 47 (2018), 456–471.

<sup>3</sup> Prim. ARISTOPHANES, *Die Frösche*, in: *ISTI, Komödien*. Prevedel Ludwig Seeger, München 1990, 463–524, še posebno: 499–522; slov. izdaja, prevajalka Andreja Inkret: ARISTOFAN, *Praznovalke tezmoforij, Žabe*. Mladinska knjiga, Ljubljana 2003. ARISTOTELES, *Poetik*. Prevedel Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982, 13 (= S. 41); slov. prevod Kajetan Gantar: ARISTOTELES, *Poetika*. Studentska založba, Ljubljana 2012.

<sup>4</sup> Johann Peter ECKERMAN, *Gespräche mit Goethe*, izdal: Fritz Bergemann, Frankfurt/M. 1981, 551 (1. maj 1825). Prim. tudi: 176 (27. dec. 1826). Slov. izdaja (prev. Josip Vidmar): Johann Peter ECKERMAN, *Pogovori z Goethejem*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1959.

<sup>5</sup> Prav tam, 567 (28. marec 1827). Prim. 420 (13. februar 1831): »Vsi, ki so Evripidu odrekli vzvišenost, so bili majhne ribe in nevedni takega povzdigovanja.«

<sup>6</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, in: Friedrich NIETZSCHE, *Werke* (izd. Karl Schlechta), Darmstadt 1997, 64–78, tukaj: 72; slov. prevod

Janko Moder: Friedrich NIETZSCHE, Rojstvo tragedije iz duha glasbe. Karantanija, Ljubljana 1995. Nietzsche označi »bistvo estetičnega sokratizma« z načelom: »Vse mora biti razumno, da bi bilo lepo.«

<sup>7</sup> Wolfgang SCHADEWALDT, Die griechische Tragödie (Tübinger Vorlesungen 4), Frankfurt/M. 1991, 323–431.

<sup>8</sup> Klaus REICHARDT, Die Sinneskrise bei Euripides, in: Klaus REICHARDT, Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung, Göttingen 1960, 227–256, tukaj: 231.

<sup>9</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, zv. III/1: Im Raum der Metaphysik. 1. del: Altertum, Einsiedeln 1965, 122.

<sup>10</sup> EURIPIDES, Alkestis, verzi: 282–284, 287–288, v: EURIPIDES, Sämtliche Tragödien und Fragmente. Prevedel Ernst Buschor, izd.: Gustav A. Seeck, München 1972, Bd. 1, 27 sl. Slov. izdaji: EVRIPID, Alkestida, ISH, Ljubljana 2007 (prev. Maja Sunčič), in EVRIPID, Alkestida, SNG Drama, Ljubljana 2013 (prev. Jera Ivanc).

<sup>11</sup> Čeprav cerkveni očetje kritizirajo to, da miti sprevačajo resnico, so vendarle lahko v Orfeju prepoznali nekakšno predpodobo Kristusa. KLEMEN ALEKSANDRIJSKI namreč Kristusa razlaga kot »pravega Orfeja« (Stromata 5, 12, 78, 4); Avguštín pa pevca z liro imenuje kar poeta theologus (De civitate Dei, 18, 14).

<sup>12</sup> Prim. velikonočno pesem slednico (sekvenco): Victimae paschali laudes. Pa tudi: Alex STOCK, Lateinische Hymnen, Berlin 2012, 160–167.

<sup>13</sup> PLATON, Das Trinkgelage. Über den Eros, Frankfurt/M. 1985, 23; slov. izdaja, prevajalec Gorazd Kocijančič: PLATON, Zbrana dela. Mohorjeva družba, Celje 2004, in PLATON, Zbrana dela. KUD Logos, Ljubljana, 2009, 2. knjiga, 497.

<sup>14</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, Herrlichkeit (prim. opombo 9), zv. III/1–1, 132.

<sup>15</sup> To je opazil že ARISTOFAN, saj Evripidu položi v usta misel, da je meščanom priskrbel modrost: »Sem bistroumnost in modrost / z umetnostjo podal, da vsak / razmišljal po pravih bi, / skrbel za hišo, vrt in hlev.« ARISTOPHANES, Die Frösche (gl. op. 3), 504.

<sup>16</sup> Prim. SCHADEWALDT, Die griechische Tragödie (gl. op. 7), 380.

<sup>17</sup> Prav tam, 59.

<sup>18</sup> ARISTOTEL, Nikomahova etika, 9, 8 (1169a, 18–20); slov. izdaja, prev. Kajetan Gantar: ARISTOTEL, Nikomahova Etika, Slovenska matica, Ljubljana 2002, 2016, str. 288.

<sup>19</sup> Vgl. Michael THEOBALD, Römerbrief. Kapitel 1–11, Stuttgart 1992, 142–149.

<sup>20</sup> Christian LEHNERT, Korinthische Brocken. Versuch über Paulus, Berlin 2012. Prim. tudi pogovor s Christianom Lehnertom, v: Jan-Heiner Tück, »Feuerschlag des Himmels«. Gespräche im Zwischenraum von Literatur und Religion, Freiburg i. Br. 2018, 111–132.

<sup>21</sup> Prim. Johannes BEUTLER, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. 2013, 428f.

<sup>22</sup> Prim. Jan-Heiner Tück, Beispiel, Vorbild, Lehrer? Zu Kants moralphilosophischer Transformation der Christologie, v: Markus SCHULZE (izd.), Christus – Gottes schöpferisches Wort (Zbornik za kardinala Christopha Schönborna), Freiburg i. Br. 2010, 599–619.

<sup>23</sup> Thomas PRÖPPER, Theologische Anthropologie, II., Freiburg i. Br. 2011, 738.

<sup>24</sup> Prim. Johannes DUNS SCOTUS, Lectura in Librum Tertium Sententiarum (Sentenzenkommentar), lib. III, d. 23, qu. unica nr. 6 (Opera omnia XV, 433). In še: Eberhard SCHOCKENHOF, Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt, Freiburg i. Br. 2012, 52 sl.

<sup>25</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, Über Stellvertretung, v: ISTI, Pneuma und Institution, Einsiedeln 1960, 401–409, tukaj: 408. Temu nekako blizu je tudi aforizem v knjigi: Elias CANETTI, Fliegenpein. Aufzeichnungen, München 1992, 76: »Neki prekleti v peklu, ki za vsakega novega prišleka prosi milosti.« – Za Thomasa Hürlimanna v spomin na najine dunajske pogovore o križu v književnosti.

PETER SEEWALD

## Papa emeritus Benedikt in papež Francišek

Zaslужni papež je komaj govoril, malo jedel, tožil zaradi utrujenosti. Sploh ni mogel ničesar delati, šepetal je; a res ni bilo več posebnega dela. Tajnik Gänswein je do 28. februarja 2013, zadnjega dneva papeževanja, občutil svojega šefa kot »neverjetno stabilnega«. Zdaj pa je imel vtis, da Benedikt pada v »velikansko depresijo«.

V prtljagi je imel vrsto knjig o teologiji, duhovnosti in zgodovini, ki jih je hotel brati v Castel Gandolfu. Tam se je vedno dobro počutil; rad je imel podnebje, pokrajino, mir, lagodnost ljudi, sprehode v parku. S terase je mogel proti zahodu videti do morja, na severu pa do Rima s stolnico in kupolo svetega Petra. Leta 1943 je idilični trg postal zatočišče za stotine Judov, ki jih je Pij XII. oskrboval s hrano košêr. V papeževi spalnici so jokali novorojenčki, ko je na tisoče drugih beguncev iskalo varnost.

Po preteku papeževanja so bila v mnogih deželah zahvalna bogoslužja, v skoraj vseh škofijah so zvonili zvonovi. Hkrati so državni simbol Svetega sedeža nadomestili z grbom za izpraznjeni sedež (sedisvakanco), ki je prikazoval dva prekrížana ključa. Znamk z Benediktovo podobo niso več izdajali. Posamezna glasila so se spotikala, češ da je bil samo mrtev papež dober papež. Časopis *Spiegel* je Benediktu očital, da »krhkost, bolezen, trpljenje niso razlog za papežev odstop«. V »luči večnosti« gledano, je odstop »pobeg«.

Mnogi mediji so kar tekmovali v tem, da bi ustvarili »podobo«, s katero bo Benedikt ostal v spominu ljudi. Urednica revije *Spiegel*, Fiola Ehlers, je govorila o »večnih sramotah«, ki bi jih morali zaključiti. Nemški papež je »zapustil kurijo v dramatični krizi«, »spodkopano, sprto, razkrojeno z vohuni«.<sup>1</sup> To z vohuni je bilo vsaj

*Peter Seewald, Benedikt XVI. Ein Leben, Droemer, München 2020, 1059-1072. S prijaznim avtorjevim dovoljenjem prevedel Anton Štrukelj.*

izvirno. Tudi Hans Küng je vedel, kako streči besedi (*wording*) in učinkovito zabeliti: »Z Benediktom grozi nevarnost papeža v senci,« je dajal ton.

Še pičlih trideset dni je bilo do začetka konklava. Kakor osem let prej so v Rim hiteli romarji, odposlanci, funkcionarji, redovniki, politiki, čisto spredaj kardinali iz petdesetih dežel. Akreditiralo se je šest tisoč novinarjev, toliko kolikor še nikoli. V Castel Gandolfu niso sprejeli nikogar. Nobenega stika z zunanjim svetom ni bilo, da nikakor ne bi nastal sum kakega vplivanja. Ko je 13. marca 2013 po petem glasovanju prišel iz dimnika Sikstinske kapele bel dim, so zaslužni papež, njegov drugi tajnik Alfred Xuereb in štiri sestre Memores napeto sedeli pred televizijskim zaslonom. Benedikt ni slutil, da ga je njegov naslednik obupano poskušal priklicati. »Rad bi poklical papeža Benedikta. Kako naj to storim?« je vprašal Georga Gänsweina, ki je kot prefekt papeške hiše ostal v Vatikanu. »Čisto preprosto,« je odgovoril. »Imam številko. Kdaj?« – »Tako.« V Castel Gandolfu pa je bilo slišati samo znak za prosto linijo, skoraj simbolno. Gänswein je poklical enega od orožnikov, naj nujno preveri okoliščine. A tudi na zvonjenje pri vratih se nobeden ni odzval. Televizor je bil očitno nastavljen glasneje kakor na sobno jakost.

»Buona notte!«, lahko noč, so bile zadnje besede iz pontifikata Benedikta XVI. »Buona sera!«, dober večer, so prve besede novega pontifeksa trideset dni pozneje. Skoraj tako, kakor da bi svet padel v kratko spanje ali da bi bili, kakor vojaki ob Jezusovem grobu, samo na nočni straži. Malo pred dvajseto uro so se premaknile rdeče žametne zavese za okenskimi krili balkonske lože na Trgu svetega Petra. »Viva il Papa,« je vrelo skandiranje iz stotisočih grl. A nenadoma je množici odpovedal glas. Kajti z Jorgejem Mariem Bergogliem iz Buenos Airesa je stopil naprej mož, ki se je pojavil brez običajnega papeškega rdečega ogrinjala, mozzette. Vrh tega še, kakor je sam rekel, s »konca sveta«.

Toliko novega ni bilo še nikoli: prvi »Američan« na Petrovem sedežu; prvi jezuit; prvi vrhovni pastir, ki si je po tisoč letih spet izbral novo papeško ime. In to kakšno! Kajti do tega dne si nihče ne bi niti upal imenovati se prav Frančišek, po svetniku iz Assisija. Kot



»drugi Kristus« je bil češčen že od srednjega veka. A tudi zaradi svojih stigem, Jezusovih ran, ki jih je nosil, kakor »angel šestega pečata« iz Janezovega Razodetja. Glas, ki ga je pri molitvi zaslišal kot Kristusov glas s križa, je za »Božjega zanesenjaka« postal napotilo: »Frančišek, pojdi in spet popravi mojo hišo, ki povsem razpada, kakor vidiš.«

Bergoglieva izvolitev je bila tako nepričakovana, da večina komentatorjev ni imela pri roki nobenih podatkov o njegovi osebi in njegovem življenju. A tudi Benedikt XVI. je osupnil. »Ko sem slišal ime, sem bil sprva še negotov. Ko pa sem nato videl, kako je govoril z Bogom in ljudmi, sem bil res vesel. In srečen.«<sup>2</sup> Prve Frančiškove besede na balkonu so bile namenjene Benediktu: zahvalil se mu je ter se v molitvi zanj in v tišini pomudil skupaj s stotisoči na trgu. Takoj nato se je priklonil pred verniki s prošnjo, naj nanj prikličejo milost nebes. Šele potem je podelil apostolski blagoslov.

Za Benedikta je bilo s to izvolitvijo jasno, »da je Cerkev vedno gibljiva, dinamična in odprta, da se v njej dogaja nov razcvet«. Cerkev »ni zamrznjena v kakršnekoli vzorce«, ampak »ima v sebi moč, ki jo more stalno prenavljati«. »Po drugi strani je bilo mogoče pričakovati, da bo imela Južna Amerika veliko vlogo.« Njegov naslednik »je hkrati Italijan in Južnoameričan, zato se tudi s tem notranje prepletata stari in novi svet ter prihaja do izraza notranja edinstvo zgodovine«.<sup>3</sup>

Ko sta se 23. marca prejšnji in novi papež prvič srečala v Castel Gandolfu, je bila sprememba časa vidna tudi optično. Benedikt je Frančiška pospremil s pristajališča na vrtu papeških vil. Dve uri in pol je trajala prva bratska predaja službe v zgodovini katoliške Cerkve. Nekateri so si najbrž pomeli oči: dva moža v belem, oba živita in oba sta pristna. Nista si nasprotnika, ampak se dopolnjujeta. »Zdaj imamo celo dva papeža,« je neka vernica izrazila v svojem navdušenju, »in enega samo za molitev.«

S predajo palice ob Albanskem jezeru je bil še enkrat podčrtan zgodovinski pomen odstopa: Benedikt ni prenovil samo papeštva, ampak je hkrati postavil kretnice za papeža s tiste celine, na kateri živi več kakor polovica vseh katoličanov. Spremembo je še bolj ponazorilo to, da je bila menjava od rezbarja bogkov do drvarja. Prvi poet, drugi kakor upornik, ki z zastavo vihra po cestah: zahteva in

priganja. Mož, ki visoko zavaha rokave in ljudem brez ovinkarjenja pove, kaj je treba storiti. Včasih je pridigal kakor vaški župnik, kar naravnost. Niti ni imel pred očmi rokopisa niti ni štedil z jezikom. Medtem ko je njegov predhodnik poslušalcu ali bralcu prepuščal, da sledi argumentom ali ne, je Frančišek na cvetno nedeljo zaklical množici: »In v tem trenutku pride sovražnik, pride hudič, pogosto polepšan kot angel, in nam zahrbtno spregovori besedo.«

Bila je menjava režiserja, a igra je ostala ista. Čeprav sta oba delovala tako različno v slogu, temperamentu in karizmi, je bilo že v predkonklavu jasno, da novi hoče nadaljevati delo svojega predhodnika. Če je Ratzinger pred konklavom leta 2005 bičal »diktaturo relativizma«, je Bergoglio leta 2013 pozval svojo Cerkev, naj gre s krepkim korakom iz svojih zavarovanih prostorov »na obrobja«. Ne sme več »ostati posvetna Cerkev, ki živi v sebi, od sebe in zase«. »Cerkev, ki kroži okoli sebe«, se zapira v »duhu teološkega narcizma«, preneha biti »skrivnost svetlobe«.

Takoj v svojem prvem govoru kot papež nas je Bergoglio spomnil ne samo na besedo o »diktaturi relativizma«, ki jo je »moj predhodnik, dragi in častiti Benedikt XVI.« izrekel kot enega svojih osrednjih pojmov.<sup>4</sup> Gre za Cerkev, ki izpoveduje barvo: »Lahko gremo, kolikor daleč hočemo, lahko zgradimo veliko, a če ne izpovedujemo Jezusa Kristusa, stvar ne gre. Postajamo dobrodelna OZN, ne pa Cerkev, Kristusova nevesta.« Ratzingerjev govor v Freiburgu ni zvenel prav nič drugače. V Cerkvi se kaže težnja, da »bi bila zadovoljna sama s seboj, da si je postlala v tem svetu«, da je »zadostna sama sebi in se prilagaja merilom sveta«. Da bi ostala zvesta svoji pravi nalogi, »si mora vedno znova prizadevati, da se odtrga od svoje posvetnosti in spet postane odprta za Boga«.

Spomladi 2013 je bila dokončana prenova malega samostana v vatikanskih vrtovih. Janez Pavel II. je 13. maja 1994 ustanovil skromno zgradbo za kontemplativne redovniške skupnosti karmeličank in klaris, ki so se menjavale, da nikdar ne bi prenehala molitev za Cerkev, papeža in kurijo. 3. maja 2013 se je Benedikt vrnil v Rim. Z vselitvijo v samostan Mater Ecclesiae (Mati Cerkve) je duhovno in

zemljepisno stopil v središče Vatikana, kakor je napovedal. Tudi če nima »več službene oblasti za vodenje Cerkve«, ostaja s »služenjem molitve« nekako »v ožjem območju svetega Petra«. O puščavniku v klasičnem pomenu seveda ne moremo govoriti. Po svoji preselitvi je priznal, da že »s svojo telesno močjo« ne bi bil sposoben trajne molitve, »ker notranje nisem dovolj močan, da bi se stalno posvečal božjim in duhovnim stvarem«. Zdi pa se mi »pravilno in dobro, da ohranjam neko povezanost z ljudmi, ki danes nosijo Cerkev ali imajo vlogo v mojem življenju. Tako ostajam zasidran v človeških stvareh.« Poleg tega mu primanjkuje »telesna moč«, ki bi mu dopuščala, »da bi vedno ostajal v visokih pokrajinah«.

Hišno skupnost sestavljajo – kakor že prej v Apostolski palači – zaslužni papež, štiri sestre in nadškof Gänswein. Dnevni red je tak kakor prejšnja ureditev, seveda brez poslovanja. Začenja se s skupno sveto mašo ob 7.45 v hišni kapeli. Sledita breviri in zajtrk. Dopoldne se vrstijo molitev, dopisovanje, obiski in branje, tudi pregled tiska, ki mu ga še naprej dostavlja Državno tajništvo. »Ker me še vedno bremeni mnogovrstno delo,« je Ratzinger kmalu po svoji preselitvi odgovoril italijanskemu matematiku Piergiorgiu Odifreddiju. Zato more šele zdaj sprejeti pogovor, za katerega ga je prosil izpovedujoči se ateist. Ob 13.30 sledita kosilo in kratek sprehod po terasi na strehi. Po siesti si Benedikt vzame čas za branje in odpisovanje na nešteta pisma, ki jih še vedno prejema z vsega sveta. Okoli 19. ure je sprehod k lurški kapeli, kjer zmoli rožni venec. Sledi večerja in nato poročila po televiziji, preden se Benedikt umakne in Gänswein ob svoji pisalni mizi pozno v noč odgovarja na elektronsko pošto.

Odkar ga ne »stiska« več breme službe, pravijo v samostanu Mater Ecclesiae, je Benedikt »postal še blažji, še dobrotljivejši«. A nedejavnost ni bila njegov poklic, tudi če gre samo za pripravo nedeljskih pridig, ki jih piše za majhno hišno skupnost. Kot emeritus je uvedel »nagrado Josepha Ratzingerja«, nekakšno Nobelovo nagrado iz teologije, in osnoval ustanovo za podporo katoliške publicistike. Aprila 2014 se je udeležil slovesnosti ob razglasitvi Janeza XXIII. in Janeza Pavla II. za svetnika, oktobra istega leta pa ob razglasitvi Pavla VI. za blaženega. Frančišek je svojega predhodnika izrecno prosil, naj se ne

umakne povsem iz javnosti. A zaradi poslabšanja zmožnosti za hojo je zadnjikrat nastopil v javnosti ob odprtju svetih vrat in slovesnem prazniku brezmadežnega spočetja Device Marije, 8. decembra 2015.

Svoje pisateljsko delo je Benedikt sprva obesil na klin. Saj ničesar ne pogrēša, je pojasnil, zlasti ne kakšnega občutka oblasti. »Nasprotno, Bogu sem hvaležen, da me ne bremeni ta odgovornost, ki je ne bi mogel več nositi. Hvaležen sem, da sem zdaj prost, da vsak dan ponižno hodim z Njim ter živim med prijatelji in me prijatelji obiskujejo.«<sup>5</sup>

Jorge Bergoglio, sin italijanskih priseljencev in izučen kemik, ki rad kuha, ljubi opero, Shakespeara in Hölderlina, je prepričal z neposrednim, ljudskim nastopom. »Splav zavrača,« je dodal neki poročevalec, kakor da bi bila to za papeža senzacija. Prejšnji nadškof iz Buenos Airesa se ni nastanil v Apostolski palači, ampak v vatikanski hiši za goste, nekaj sto metrov proč od Mater Ecclesiae. Prejšnji in novi papež se lepo razumeta. Odnos je »najboljši«, je pojasnil Lombardi, vatikanski govorec. Za svojega predhodnika da Bergoglio svoj spis *Evangelii Gaudium* vezati v belo, kar pristaja samo papežu; pred vsakim večjim potovanjem pride na obisk, da se poslovi. Benedikt je »tenkočuten mislec, ki ga večji del ljudi ne pozna ali ga ni razumel«, oznani. »Veselje je z njim deliti misli.« Obratno pa Benedikt zatrjuje, da nima težav s Frančiškovim slogom, »nasprotno, to mi je všeč«. »Morda so novi poudarki, gotovo, ni pa nasprotij. Nova svežina v Cerkvi, nova veselost, nova karizma, ki nagovarja ljudi.«<sup>6</sup> Včasih ga naslednik vpraša tudi za nasvet, pripoveduje, a »na splošno za to ni nobene priložnosti. Toda večinoma sem zelo vesel, da nisem vključen.«

Bilo je vprašanje časa, kdaj bodo različni krogi začeli oba papeža izigravati drugega proti drugemu, tudi če samo zato, da bi dosegli naklado. Od »progresivne« strani je Frančišek dobil vlogo prenovitelja, pisano na kožo, z naslovi v knjigi »Borec v Vatikanu«, »Frančišek med volkovi« ali tudi kot »osamljeni papež«, ki se trdovratno upira zabetoniranim glavam v Vatikanu. »Konservativna« stran pa je uporabila šablone kakor »Papež diktator«. Bergoglio naj bi bil v resnici oblastnež, ki izdaja dediščino svojih predhodnikov,

kar ruši Cerkev. Hans Küng je kar razsodil, da je Benedikt »papež v senci«, in to vlogo so mediji veselo razglašali. Takšno vlogo je še povečala podoba o zarotniku, ki svojemu nasledniku nenehno meče polena pod noge in v svojem samostanu zbira okoli sebe reakcionarje, da bi torpediral Frančiškove načrte. Komentatorji so vriskali, da so Bergoglievi govori »obračuni z Benediktom«. Neki protestantski teolog se je povzpел do »analize«, da je Frančišek v treh tednih dosegel več kakor Benedikt v osmih letih.

Nasprotno pa se Frančišek ne naveliča hvaliti svojega predhodnika. Ratzinger naj bi v minulih treh desetletjih dal temeljni prispevek za posodobitev Cerkve. Do njega občuti »čustvo globokega občestva in prijateljstva«. »Ali ste Benedikta kdaj vprašali za nasvet?« je bilo eno od vprašanj, ki mu jih je zastavil časopis *Corriere della Sera*. »Da,« je hitro pritrdil in poudaril, da zaslužni papež »ni kip v muzeju«: »On je institucija.« Benedikt je po njegovem diskreten in skromen, noče motiti. A »pogovarjala sta se in skupaj sklenila, da bi bilo boljše, če obiše ljudi, gre ven in se udeleži življenja Cerkve ... Njegova modrost je Božji dar.«<sup>7</sup>

Na poletu, ko se je Frančišek vračal z obiska v Armeniji, je poudaril: »Benedikt mi s svojo molitvijo krije ramena in hrbet.« Zahvalil se mu je tudi za to, »da je odpahnil vrata za zaslužne papeže«. Pri današnjem pričakovanju življenja bi se moral človek v določeni starosti vprašati, ali more »s starostnimi nadlogami voditi Cerkev«. V prihodnosti bosta morda dva ali bodo trije zaslužni papeži.<sup>8</sup> Frančiškov nagovor ob 65. obletnici Ratzingerjevega duhovniškega posvečenja v *Sala Clementina* je bila naravnost nežna izpoved. Papež je rekel svojemu predhodniku: »Danes posebej globoko in bistro živite, kar je edino odločilno: svoj pogled in srce namreč obračate h Gospodu. Svetost, s tem nadaljujete svoje služnje Cerkvi. Nenehno še naprej zares krepko in modro prispevate k njeni rasti. In to delate v tem malem samostanu Mater Ecclesiae, ki kaže, da je vse kaj drugega kakor eden tistih pozabljenih kotov, v katerih poskuša današnja kultura odmetavanja izključiti ljudi, ko s starostjo pojemajo njihove moči. ... Previdnost je hotela, da ste Vi, dragi sobrat, prišli na tako rekoč 'frančiškanski' kraj, iz kate-

rega žuborijo tihota, mir, moč, zaupanje, zrelost, vera, podaritev in zvestoba, ki mi tako dobro denejo ter meni in celotni Cerkvi podarjajo moč.«<sup>9</sup> Benedikt se je smehljaj in zahvalil za dobroto, ki mu jo Frančišek naklanja od prvega trenutka izvolitve za papeža: »Hvala, svetost, po Vas se čutim zavarovanega.«

Še dolgo bi lahko nadaljevali dokaze prijateljstva, ki jih Bergoglio izpričuje Ratzingerju. V predgovoru k Benediktovemu življenjepisu teologa Elia Guerriera je zapisal, da je za Cerkev »navzočnost zaslužnega papeža poleg službujočega novost. Ker pa se imata rada, je to lepa novost. V nekem smislu zelo razločno izraža nepretrganost Petrove službe, tako kakor so člani verige spojeni skupaj z ljubeznijo.«<sup>10</sup> Obratno pa se Benedikt ni pokazal samo lojalnega do svojega naslednika, ampak tudi neomajno diskretnega. Vsakemu obiskovalcu je izpovedoval svojo povezanost s Frančiškom in poudarjal njegovo prisrčno pozornost. V resnici ni niti ene same besede, s katero bi komentiral ali celo kritiziral papeža. Nekaj drugega je, da se ne strinja z vsakim Bergoglievim dejanjem. A o tem ni nikdar govoril.

Smrt je bila normalen konec papeževanja. Sploh ni pravil za papeža, ki se je svoji službi odpovedal. Kot prvi zaslužni papež zgodovine, ki je zares vladal, je Ratzinger ustvaril nov cerkvenopravni in ekleziološki subjekt. Zgodovinskemu pomenu tega dejanja je ustrezalo, da se je ob tem razvnela silovita razprava. Dunajski kardinal Christoph Schönborn na primer je v tem videl vrnitev k svetopisemskemu jedru papeške službe. Skala, »na kateri je Kristus utemeljil svojo Cerkev«, ni toliko v osebi vsakokratnega papeža, ampak v papeški službi sami. Odpoved službi ni dejanje v smeri k svetu, ampak nasprotno, proč od sveta.

Italijanski novinar Antonio Soggi pa je domneval, da je Benedikt XVI. še vedno papež, čeprav v drugačni, »zagonetni«, naravnost »mistični« obliki. Zgodovinar Robert de Mattei mu je ugovarjal. Benediktov odstop naj bi bil zakonit s teološkega in cerkvenopravnega vidika, a moralno zavržen, ker njegova utemeljitev, namreč pešajoče moči, ni v sorazmerju z resnostjo dejanja. V očeh sveta naj bi nastal vtis, da je petrinsko službo mogoče razumeti kot funkcijo, v kateri

bi predsednik iz starostnih razlogov mogel odstopiti. Benedikt XVI. je odtelej za kazen »od Božje previdnosti prisiljen gledati polom, ki ga je povzročil«.

Vprašanje ni bilo samo, *ali* sme papež odstopiti, ampak tudi, *kako* naj se potem vede; kakšna oblačila, kakšen naziv, kakšno ravnanje in kje sme prebivati. Benedikt sam si je kot emeritus želel, da bi ga imenovali »papa Benedetto« ali »oče Benedikt«, kar se ni uveljavilo. Glede obleke so se oglašali predvsem kritiki v Nemčiji. Duhovnik in cerkveni pravnik Hubert Wolf je modroval, da bo »na ravni simbolike katastrofa«, če bo še naprej nosil papeško belino: »Ljudje govorijo: dva bela moža sta na Trgu sv. Petra. To je veliko huje kakor vsa teologija.«<sup>11</sup> Ali je tak pogled za preprosto ljudstvo res neznosen ali ne – kdo naj odloča o teh rečeh, če ne papež sam, suveren. Normativna moč dejanskosti določa načela, tudi če bodo poznejši papeži novo izročilo v podrobnosti razlagali drugače. Pomembnejša od vprašanja obleke (*dresscode*) je bila seveda duhovna opredelitev nove figure. Benedikt je jasno povedal, da odstop ne sme spraviti petrinske službe na meščansko raven. Za emeritusa ni »nobenega umika v zasebnost«: ne more si privoščiti potovanj, predavanj ali poljubnih konjičkov. Podobno kakor družinski oče ohranja »odgovornost, ki jo je prevzel v notranjem smislu, a ne funkcije«.

Po Benediktovem odstopu se je ponovilo, kar je strokovnjakinja za medije Friederike Glavanovics ugotovila že o papeževanju nemškega papeža. Ratzinger naj bi obtičal »v okvirih boječega moža, ki so ga narobe razumeli in se je zapičil v obrobna vprašanja«, je bilo rečeno v njeni znanstveni raziskavi. V »trendu bulvarskosti« je šlo pogosto samo še za »sramotenje papeža«, da bi »z določenim ciljem oblikovali mnenje«. To se dogaja »z izražanjem dvomov o njegovi verodostojnosti in njegovi celovitosti«.<sup>12</sup> Eden od primerov za priučene reflekse je bil odziv na poslovilne besede, ki jih je Benedikt 11. julija 2017 na prošnjo kölnskega nadškofa, kardinala Woelkija, poslal ob pogrebu kardinala Meisnerja. Ratzinger je zapisal, kako ga je ganilo, da je njegov prijatelj »vedno bolj živel iz gotovosti, da Gospod ne zapusti svoje Cerkve, tudi če je včasih čoln že skoraj prekucnjen«.<sup>13</sup> Neki časopis se je odzval z naslovom:

»Benedikt kliče SOS za Cerkev.« Do Ratzingerja kritični uvodniki so si bili edini v tem, da je šlo za bočni napad na papeža Frančiška.

V ravnanju z zaslužnim papežem dejstva in vsebine skoraj niso imele nobene vloge. Dovolj je bilo, da se je Ratzinger sploh oglasil, in že so se sprožili siloviti protestni viharji. Že izdaja knjige »Poslednji pogovori« septembra 2016 je razbesnela kritike v Nemčiji. Benedikt naj bi s knjigo pogovorov prelomil besedo, se je razburjal jezuitski pater Andreas Batlogg. Knjiga naj bi bila »brez sloga in takta«, takšnega dela sploh ne bi smelo biti. »V nasprotju z resnico,« je trdil izdajatelj jezuitske revije *Stimmen der Zeit*, Benedikt naj bi v knjigi kritiziral svojega naslednika. Resnica je bila čisto nasprotna. V *Frankfurter Allgemeine Zeitung* je Daniel Deckers zapisal, da se je emeritus spet vmešaval »s tonom zagrenjenosti«. Pogovor v resnici ni bil niti zagovor niti polemika, ampak knjiga spominov, ki je dala možnost dobiti pristno pojasnilo. Münchenski *Abendzeitung* je komentiral, da je knjiga »prosta vsake zagrenjenosti, vedra in prijazna«.

Ne nazadnje je ob izidu »Poslednjih pogovorov« vodilni nemški časopis povabil homoseksualnega teologa Davida Bergerja, naj v velikem prispevku ponovi svoje nekdanje očitke Ratzingerju. Berger po lastnih besedah ni potreboval »niti ene same sekunde«, da je predlog zavrnil. Namesto tega je na svojem blogu pojasnil, da se hoče Ratzingerju opravičiti »s skrušenim srcem in povešeno glavo«. Teolog je rekel: »Mediji so z Ratzingerjem počenjali vse neumnosti.« »Tem ljudem bi mogel natvesti največjo bedarijo. Verjeli bi, ker so hoteli verjeti.«<sup>14</sup> O Bergerjevi spremembi stališča ni bilo v »vodilnih medijih« mogoče nič zvedeti.

Julija 2018 je povzročilo veliko razburjenje Benediktovo besedilo o odnosu do judovstva. Prispevek, za katerega ga je prosil kardinal Kurt Koch, je bil določen za interno uporabo. Kardinal Koch je kot predsednik komisije za odnose z judovstvom na kolenih prosil zaslužnega papeža, da bi smel članek objaviti v mednarodni katoliški reviji *Communio*.<sup>15</sup> Benedikt se je sicer povsem oprl na koncilski nauk, ki govori o nikdar preklicani zavezi Boga z Judi. Glede zapletene teorije o substituciji pa je videl potrebo po jasnejši opredelitvi. Vik in krik je bil strašen. »Kamen spotike v judovsko-



-krščanskem dialogu,« je bil naslov *katholisch.de*, internetnega portala Nemske škofovske konference. Benedikt vzbuja nejevoljo »z revizijo teologije judovstva. S tem ne spravlja iz ravnotežja samo Judov, ampak izziva kritiko tudi v Cerkvi.«<sup>16</sup>

Kardinal Koch je še poskušal ustaviti vihar, ko je pojasnil, da Benedikt v besedilu ne obravnava »temeljnih prepričanj v judovsko-krščanskem dialogu, da bi jih postavljaj pod vprašaj ali celo ,izpodkopaval', ampak da bi jih natančneje razlikoval in na tej poti teološko poglobil«. Nič ni pomagalo. Profesorji so zmerjali emeritusa, da ni kritičen do antijudaizma. Kmalu se je pojavil očitek antisemitizma, a zgodilo se je, kakor se je vedno zgodilo: po javno razpihovanem nasprotovanju je dunajski nadrabin Arie Folger občutil Benedikta kot »zelo simpatičnega in globokega misleca, ki mu je antisemitizem in antijudaizem v vseh njenih različicah gnusen«. Po osebni srečanju v samostanu Mater Ecclesiae januarja 2019 je delegacija ortodoksnih judovskih rabinov izjavila, da so nesporazumi odstranjeni in nesoglasja razrešena.

V svojem sporočilu o odstopu in v dodatnih pojasnilih je Benedikt izjavil, da se bo umaknil in nikakor ne bo vplival na delo svojega naslednika. V resnici se ni ne vmešaval in ne spletkaril. Nikjer ni bil govor o tem, da si je naložil zapoved molka. Samo enkrat je sam od sebe spisal prispevek, potem ko je razprava o spolni zlorabi v njegovih očeh potekala preveč enostransko. Povod je bilo zasedanje predsednikov vseh škofovskih konferenc v Rimu od 21. do 24. februarja 2019. »Ker sem jaz sam v trenutku javnega izbruha krize in med njenim naraščanjem deloval na odgovornem mestu kot pastir v Cerkvi,« tako je Benedikt začel svoje besedilo, »sem si moral ... zastaviti vprašanje, kaj morem iz pogleda nazaj prispevati k novemu začetku. Zato sem začel zapisovati misli, s katerimi morem prispevati to ali ono opozorilo kot pomoč v tej težavni uri. Po stikih z državnim tajnikom kardinalom Parolinom in svetim očetom samim se mi zdi zdaj pravilno, da v časopisu *Klerusblatt* objavim besedilo, ki je nastalo.«<sup>17</sup>

Morda začetek sestavka z opozarjanjem na gesla spolne revolucije ni bil posrečeno izbran. »V prvi točki poskušam čisto na

kratko prikazati splošen družbeni okvir vprašanja, brez katerega problem ni razumljiv. Poskušam pokazati, da se je v šestdesetih letih zgodilo neznansko dogajanje, kakršnega v takšni razsežnosti v zgodovini pač skoraj ni bilo. Reči moremo, da so se v dvajsetih letih, od 1960 do 1980, popolnoma sesula dotlej veljavna merila glede spolnosti in je nastala zmeda, ki so jo medtem poskušali prestreči. V drugi točki poskušam nakazati posledice tega položaja v duhovniški vzgoji in v življenju duhovnikov. Končno bi rad v tretjem delu pokazal nekaj možnosti za pravilni odgovor Cerkve.«.

Mogoče je razpravljati o tem, kako smiselno je bilo objaviti takšen sestavek. Znano je Ratzingerjevo stališče do te zadeve. Še bolj pa so bili vprašljivi popačeni odzivi na to. *Spiegel* je zapisal, da zaslužni papež pripisuje razmeram v osemindesetih letih »odgovornost za napade katoliških duhovnikov na otroke. Benedikt XVI. trdi, da je bila Cerkev ‚brez obrambe‘.«<sup>18</sup> Sporočilo je moralo bralca razjeziti podobno kakor natisi, ki so govorili o »pisanju in zamolčanju«, o »jeznem oziranju nazaj« ali na splošno o »odločnem poseganju v sramoto zlorabe«. Po poročanju *Deutschlandfunk* se je zaslužni papež »nevarno oglašil nazaj«.<sup>19</sup> Prav nikjer pa niso povedali, da je Ratzinger temeljito spregovoril o krizi morale in v neprizanesljivi samokritiki o propadanju duhovniške vzgoje.

Pravzaprav naj bi bil Benedikt posvarjen, in je tudi bil. Ko se je poleti 2019 ukvarjal s temelji katoliškega duhovništva, sicer svojih spoznanj ni hotel ohraniti zase.<sup>20</sup> Vendar naj bi bil njegov sestavek objavljen šele po njegovi smrti. Zgodilo se je drugače. Afriški kardinal Robert Sarah, prefekt kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov, je zvedel za besedilo in na kolenih prosil Benedikta, da bi smel prispevek objaviti v svoji novi knjigi. Ni bilo dogovorjeno, kdaj natančno naj bi delo prišlo na trg.

Povejmo na kratko: odmev je bil porazen. Še preden je publikacija sploh izšla, je izbruhnil vihar, ki je postavil v senco vse dotedanje napade na emeritusa. V *Frankfurter Allgemeine Zeitung* je Daniel Deckers govoril o »duhu cerkvenega razkola«, ki ga je Benedikt zdaj dokončno izpustil iz steklenice; svetovna Cerkev, ki šteje 1,3 milijarde vernikov, naj bi uničevala sama sebe. Časopis

*Bild* je z debelimi črkami pisal o »bitki papežev«, ki zdaj divja. *Katolisch.de* je objavila deset velikih prispevkov, v katerih so teologi dali duška svojemu ogorčenju. Razburjenje sta seveda povzročila tudi neprimerno ravnanje sodelavcev v okolici kardinala Saraha in agresivna prodajna strategija založbe Fayard. Založba je Benediktovo ime in fotografijo brez njegove vednosti natisnila na ovitku knjige in njegov faksimilni podpis postavila celo pod predgovor in besedo na koncu, ne da bi ti besedili sploh predložila.

V Benediktovem sestavku je bil celibat samo tema ob robu. Nikogar ni moglo presenetiti, da se je Ratzinger izrekel za ohranitev celibata. A za to tudi ni šlo. Obtožba se je glasila, češ da je bila objava kot »nezaslišano vmešavanje« časovno natančno določena, zato da bi nasprotovali papežu Frančišku, ki se je, kakor je znano, hotel v kratkem izreči za razpravljanje o celibatu. *Spiegel* je z naslovom »Dva papeža se prepirata o celibatu« kar prevzel način razlage časopisa *Bild*. V uvodni razlagi je bilo rečeno: »Prejšnji papež Benedikt v sporu glede celibata spet zlorablja potrpljenje svojega naslednika Frančiška. Zakaj to počne?«<sup>21</sup> Članek je bil dobro raziskan, a natančno to je bil problem. Iz njega je izhajalo, da Benedikt XVI. nikakor ni napisal posebnega prispevka o celibatu in da nastanek besedila tudi ni imel nobene povezave s sinodo o Amazoniji. Za domnevno nesoglasje med njim in njegovim naslednikom ni bilo navedeno prav nobeno dokazilo. A vsaj naslov naj bi izražal usmeritev časopisa, tudi če je bil v popolnem nasprotju z vsebino članka. *Spiegel* je še isti dan objavil svoje nove smernice. V slovesno razglašenem kodeksu je bilo rečeno: »Zgodba se mora ujemati ... Ujemanje pa ne pomeni samo, da so dejstva pravilna, da so osebe, da so kraji avtentični. Ujemanje pomeni, da besedilo v svoji dramaturgiji in svojem poteku odseva resničnost.« In naprej: »Besedilo v *Spieglu* mora imeti idejo in težo, ne sme pa imeti spina, ki mu je podrejena argumentacija.«

Nemudoma se je pokazalo, da je bila »bitka papežev« časopisna raca. V dokumentu papeža Frančiška, objavljenem 12. februarja 2020, o amazonski sinodi celibat ni bil omenjen niti v opombi. Papež se je v pogovoru s škofi iz ZDA malo pred tem pritožil, da je širok spekter sinode skrčen na vprašanje celibata in cerkvenih

služb. Zanj je žarišče v družbenih, pastoralnih, ekoloških in kulturnih izzivih. V začetku februarja je v predgovoru prav tako jasno povedal: »Po stopinjah Pavla VI., Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. čutim močno dolžnost misliti na to, da je celibat odločilna milost.«

Življenjepis Josepha Ratzingerja še ni končan. Kot papež je s svinčnikom pisal velika dela. Že njegov »Uvod v krščanstvo« je postal klasika katoliškega nauka. Noben drug papež ni zapustil tako velikega dela o Jezusu ali sploh napisal kristologije. Ni bil menedžerski tip. A to, da ni vladal, je pravljica. V času njegovega službovanja je katoliška Cerkev po vsem svetu narasla za sto milijonov udov, kar visoko presega sorazmerje s splošno rastjo prebivalstva. V Nemčiji je katoliška Cerkev prvikrat prehitela evangeličansko Cerkev kot največjo versko skupnost.

Zgodovina bo presojala, kakšen pomen bosta imela Benedikt in njegovo delo. Gotovo ni vsega storil prav, a priznal je napake, celo takšne, ki jih ni sam zakrivil, kakor na primer Williamsonov škandal. S pozitivitvijo Nauka je nemški pontifeks prenovitelj vere, ki je gradil mostove za prihod novega – kakršno koli že bo. Njegov naslednik v službi svetega Petra je že prepričan: »Njegov duh bo iz roda v rod vedno opaznejši, vedno večji in mogočnejši.«

### *Opombe*

<sup>1</sup> Spiegel online, 9. 3. 2013.

<sup>2</sup> Benedikt XVI., Zadnji pogovori. Peter Seewald, Družina, Ljubljana 2016, 51.

<sup>3</sup> N. d., 51 in 52.

<sup>4</sup> kath.net, 22. 3. 2013.

<sup>5</sup> Pogovor z avtorjem.

<sup>6</sup> Benedikt XVI., Zadnji pogovori. Peter Seewald, Družina, Ljubljana 2016, 56.

<sup>7</sup> kath.net, 20. 3. 2014.

<sup>8</sup> kath.net, 27. 6. 2016.

<sup>9</sup> kath.net, 28. 6. 2016.

<sup>10</sup> Elio Guerriero, Benedikt XVI., Die Biographie, Freiburg i. Br. 2018.

<sup>11</sup> katholisch.de, 11. 8. 2017.

<sup>12</sup> Friederike Glavanovics, Papst Benedikt XVI. und die Macht der Medien. Wie Papst- und Kommunikationsexperten das Medienimage von Papst Benedikt XVI. erklären, disertacija,

Univerza Dunaj, Dunaj 2012.

<sup>13</sup> Papež Benedikt XVI., Kardinal Joachim Meisner, v: *Communio* 27 (2017), 201–202.

<sup>14</sup> Pogovor z avtorjem.

<sup>15</sup> Papež Benedikt XVI., »Nepreklicna milost in poklicanost«. Pripombe k traktatu O Judih, v: *Communio* 28 (2018), 193–214; Papež Benedikt XVI. in rabin Arie Folger, Izmenjava dveh dopisov, v: *Communio* 28 (2018), 354–360.

<sup>16</sup> [katholisch.de](http://katholisch.de), 23. 7. 2018.

<sup>17</sup> [kath.net](http://kath.net), 11. 4. 2019. Papež Benedikt XVI., O krizi vere, v: *Communio* 29 (2019), 89–103.

<sup>18</sup> [Spiegel online](http://Spiegel online), 11. 4. 2019.

<sup>19</sup> [deutschlandfunk.de](http://deutschlandfunk.de), 12. 4. 2019.

<sup>20</sup> Papež Benedikt XVI., Katoliško duhovništvo, v: *Communio* 30 (2020), 1–17.

<sup>21</sup> [Spiegel online](http://Spiegel online), 3. 2. 2020.

PETER SEEWALD

## Zadnja vprašanja Benediktu XVI.

*»Osebno prijateljstvo s papežem Frančiškom ni le ostalo, ampak se je še okrepilo«*

Po številnih pogovorih, ki sem jih smel imeti z Benediktom XVI., so se jeseni 2018 pojavila še nekatera vprašanja, ki sem jih potem predložil. Velik del odgovorov mi je zaslužni papež ostal dolžan. Kajti »kar me sprašujete, pač vodi zelo daleč v sedanji položaj Cerkve«, mi je pojasnil v spremnem pismu 12. novembra 2018. Odgovor bi »neizogibno predstavljal vmešavanje v delovanje sedanjega papeža. Vsemu, kar bi šlo v to smer, sem se moral in se hočem izogniti.«

*Papa Benedetto, ali spremljate dogajanje v Cerkvi?*

Da.

*Niste hoteli napisati duhovnega testamenta. Ali ste to medtem že storili?*

Da.

*Kot papež ste nemudoma začeli postopek kanonizacije za svojega predhodnika in se odrekli običajnemu roku petih let. Kaj Vas je nagnilo k tej naglici?*

Očitna želja vernikov in zgled papeža, ki sem ga sam sodoživljal več kakor dve desetletji.

*Glede Vašega papeževanja se pogosto sliši, da ste v kuriji zadeli na mnoge prepreke.*

Prepreke so prihajale bolj od zunaj kakor od kurije. Saj nisem hotel zgolj in sploh ne v prvi vrsti pospeševati očiščenja v malem

svetu kurije, ampak v Cerkvi kot celoti. Papež ni najprej papež kurije, ampak ima odgovornost za Cerkev v vsakokratni uri zgodovine. Medtem so dogodki pokazali, da je kriza vere privedla predvsem tudi do krize krščanskega bivanja. To merilo mora biti papežu pred očmi.

*Ali je Vatileaks pripomogel k Vaši določitvi, da odstopite?*

V svojih *Poslednjih pogovorih* z Vami sem posebej poudaril, da moj odstop nima nič opraviti z afero Paolo Gabriele. Če naj bi pobegnil pred takšnimi pripetljaji, bi bili tudi drugi povodi take vrste. Slej ko prej se mi zdi bistvena papeževa naloga, da jih vzdrži in se ne ukloni pred njimi. Zato moj odstop z vsem tem nima popolnoma nič.

*Vaš obisk leta 2009 na grobu papeža Celestina V., edinega papeža, ki je odstopil pred Vami, vse do danes povzroča ugibanja. Kaj je bilo zadaj?*

Do obiska na grobu papeža Celestina V. je prišlo bolj naključno. Toda zavedal sem se, da je bil položaj Celestina V. svojevrsten in v nobeni obliki ni mogel biti zgled.

*Ameriški novinar Rod Dreher je rekel: »Priatelj, ki je blizu Benediktu, mi je pripovedoval, da se je papež umaknil, ko mu je postalo jasno, da korupcija v kuriji daleč presega to, kar je mogel zatreti.« Je to izmišljeno?*

Da.

*Stavek iz pridige ob nastopu Vaše službe je posebno ostal v spominu: »Molite zame, da plašen ne pobegnem pred volkovi.« Ali ste predvidevali, kaj vse bo prišlo nad Vas?*

Tudi jaz moram reči, da je obseg tega, česar se mora papež bati, premalo upoštevan. Seveda so zadeve kakor *Vatileaks* zoprne ter predvsem za ljudi v širnem svetu nerazumljive in kar najbolj moteče. Toda dejanska ogroženost Cerkve in s tem Petrove službe ni v teh rečeh, ampak v svetovni diktaturi navidezno humanističnih ideologij. Kdor jim oporeka, je izključen iz temeljnega družbenega soglasja. Pred sto leti bi še vsak imel za absurdno, govoriti o homoseksualnem zakonu. Danes je družbeno izobčen, kdor se temu

postavlja po robu. Podobno velja pri splavu in za proizvodnjo človeka v laboratoriju. Moderna družba je na tem, da bi izdelala protikrščanski credo; kdor se mu upira, je kaznovan z družbenim izobčenjem. Strah pred to duhovno močjo antikrista je potem vse preveč naraven. Zares je potrebna molitvena pomoč celotne škofije in svetovne Cerkve, da bi se mu uprli.

*Volker Reinhardt, cerkveni zgodovinar na univerzi v Fribourgu v Švici, je rekel: »Zame je odstop Benedikta XVI. dejanje skrajnega distanciranja od stanja Cerkve – in priznanje, da ne more voditi Cerkve tako, kakor bi bilo treba.«*

»Skrajno distanciranje od stanja Cerkve« nikakor ni bilo moj namen. Če študiraš cerkveno zgodovino, hitro ugotoviš, da je bila Cerkev vedno mreža z dobrimi in slabimi ribami. H katoliškemu razumevanju Cerkve in vodstvenih služb v njej spada, da si ne izmišljaš idealne Cerkve, ampak da si pripravljen živeti in delovati prav v Cerkvi, ki jo ogroža moč zla.

*Janez Pavel II. je leta 1989 zapisal, da bi odstop prišel zanj v poštev ob težki bolezni. Pet let pozneje je prišel do sklepa, da za »zaslužnega papeža v Cerkvi ni prostora«. Ste se kdaj vprašali, kaj bi o Vašem odstopu rekel Vaš predhodnik?*

Resnica je, da sta Pavel VI. in Janez Pavel II. zelo zgodaj podpisala izjavo. Z njo sta določila svoj odstop ob bolezni, ki onemogoča ustrezno opravljanje službe. Pri tem sta mislila zlasti na razne oblike demence. Po njunem zgledu sem tudi jaz že dokaj zgodaj podpisal enako izjavo. Ob koncu mojega delovanja mi je postalo jasno, da so mogoče tudi drugačne oblike nezadostne zmožnosti za pravilno opravljanje službe.

*S svojo odpovedjo službi ste položili temeljni kamen za novo izročilo v katoliški Cerkvi. Kot prvi Petrov naslednik se imenujete »papa emeritus«. Cerkevni zgodovinarji zatrjujejo, da ni »zaslužnega papeža, ker tudi ni dveh papežev.*

Ni mogoče videti, kako naj cerkveni zgodovinar, se pravi nekdo, ki študira preteklost Cerkve, bolje kakor drugi ve, ali more obstajati



zaslužni papež ali ne. K temu bi s svojega stališča rad povedal tole: do konca drugega vatikanskega koncila tudi ni bilo odstopa škofov. Ko je bil naposled po krepkih razpravah uveden odstop za škofove, smo bili takoj pred praktično težavo, na katero nihče ni pomislil: škof lahko postaneš samo v povezavi z določenim škofovskim sedežem. Škofovsko posvečenje je vedno »relativno«, se pravi povezano z dodelitvijo škofovskega sedeža. Ta značilnost zakramenta, zakoreninjena v zakramentu škofovske službe, ima za nerezidencialne škofove (danes večinoma imenovane pomožne škofove) posledico, da moramo najti zanje vsaj umišljen sedež. Za to je bilo na voljo več sto sedežev iz zgodnje Cerkve, ki predvsem z islamizacijo tistih pokrajin niso mogli biti več stvarno zasedeni s škofi. V skladu s tem smo morali tudi za škofa, ki je odstopil, ki torej ni bil več škof svojega lastnega kraja (na primer München, Berlin), najti naslovni sedež (na primer Kartagina, Hipon itn.). Kar kmalu se je pokazalo, da se je število teh sedežev hitro večalo pri naraščajočem številu škofov, ki so odstopili, ali drugih naslovnih škofih, in v kratkem je bil predvidljiv trenutek, ko ne bo več mogoče najti naslovnih škofij.

### *Kaj to pomeni?*

Kolikor vem, je rešitev našel tedanji passavski škof Simon Konrad Landersdorfer, ki je bil zelo energičen in učen mož. Rekel je, da po svojem dejanskem škofijskem sedežu noče dobiti umišljenega. Mu je kar zadostovalo, da je bil »emerito« v Passauu.

### *Kaj je zaslužni škof ali papež?*

Beseda »emerito« pomeni, da ni bil več dejaven lastnik škofovskega sedeža, temveč v posebnem razmerju nekdanjega škofa do svojega sedeža. Torej je bilo treba upoštevati nujnost, da njegovo službo opredelimo do stvarne škofije, ne da bi ga napravili za drugega škofa njegove škofije. Beseda »emerito« pomeni, da je svojo službo popolnoma odložil, a hkrati priznal duhovno povezanost s svojim dotedanjim sedežem kot pravno kvaliteto. Če na splošno naslovni sedež pomeni čisto pravno namišljenost (fikcijo), potem je odslej obstajalo posebno razmerje do sedeža, ki je bil življenjska naloga. To stvarno dano, a zunaj prava obstoječe razmerje do

prejšnjega sedeža je nov, po drugem vatikanskem koncilu izdelan pomen besede »emerito«. Novi pomen ne ustvarja nobene deležnosti pri dejanski pravni vsebini škofovske službe, a hkrati označuje duhovno vezanost kot resničnost. Tako ni dveh škofov, temveč obstaja duhovna naloga; njeno bistvo je, da služi svoji dotedanji škofiji od znotraj, z molitveno zedinjenostjo in podporo.

*Ali to velja tudi za papeža?*

Ni razloga, zakaj te pravne podobe ne bi prav tako uporabili za rimskega škofa. V tem obrazcu je dano oboje: nobene dejanske pravne oblasti več, toda duhovna pripadnost ostaja, četudi nevidno. Prav ta pravno-duhovna oblika preprečuje vsako misel na vzporednost dveh papežev. En škofovski sedež more imeti samo *enega* lastnika. Hkrati je izražena duhovna povezanost, ki je nikakor ni mogoče odvzeti. Gospodu sem nadvse hvaležen, da dobrotljiva in prisrčna naklonjenost papeža Frančiška do mene omogoča dejansko uresničiti to idejo.

*Proti odstopu škofa so prej ugovarjali, češ da je oče; očetovstva pa ni mogoče vzeti nazaj.*

Na tem je nekaj pravilnega in nekaj napačnega. Nekdo naravno ostaja oče in človeško-duhovni pomen očetovstva ostaja do smrti. Toda očetovstvo ni samo ontološko, ampak tudi funkcionalno. Obstaja menjava rodov, ko oče odda svoj pravni položaj. Nima več *paterna potestas* (očetovske oblasti), ampak mora v menjavi rodov v pravem trenutku prepustiti krmilo sinu. Vidim, da je to zelo lepo izraženo v načinu, kakršen je bil običajen pri bavarskih kmetih. Obstaja tako imenovani preužitek; prostorsko je to preprosta stanovanjska hiša, ki je poleg velikega dvorišča. Oče sinu »prepusti« svoje posestvo. Izseli se iz velike kmečke rezidence v hišo preužitka in poleg tega prejme »preužitek« v obliki gmotnih dobrin (živež, denar itn.). Tako je zajamčena njegova gmotna neodvisnost, prav tako kakor prehod dejanskih pravic na sina. To pomeni: duhovna plat očetovstva je trajna, medtem ko se glede dejanskih pravic in dolžnosti položaj ustrezno spremeni. Res ni težko videti, da je ta struktura ustrezna tudi za zaslužnega škofa.

*Kritiki Vam očitajo, da se ne držite diskretnosti, ki ste si jo sami naložili.*

Trditev, da se redno vmešavam v javne razprave, je zlobno popačenje resničnosti. Pri tem pomislim na besede prijateljstva, ki sem jih – na povabilo kardinala Woelkija – posvetil kardinalu Meisnerju ob njegovem pogrebu. Svojo besedo o čolnu Cerkve, ki ga voda nosi v hudih viharjih, sem skoraj dobesedno prevzel iz pridig svetega Gregorja Vélikega. Kdor torej iz takšne prispodobe o današnji Cerkvi, katere bistvene resnice pač ni mogoče resno zanikati, proizvaja nevarno vmešavanje v vladanje Cerkve, se zavestno udeležuje nepoštenega ustvarjanja javnega mnenja zoper mene, kar nima nič skupnega z resnico. Posebno grob, nezaslišan in žalosten primer takega prevračanja je tudi odziv na moje *Poslednje pogovore* z Vami.

*Posebno so kritizirali Vaš prispevek o judovskem vprašanju, ki je bil objavljen 12. julija 2018 v Mednarodni katoliški reviji Communio.*

»Pripombe« k tematiki krščanstvo in judovstvo sem spisal kot interno besedilo. Kardinalu Kochu, v rimski kuriji pristojnemu za judovstvo, sem poslal to besedilo in izrecno povedal, da ni določeno za objavo. Kardinal Koch mi je potem po daljšem premišljevanju pisal; besedilo je imel za tako pomembno, da naj bi bilo zdaj objavljeno. Prosil me je za dovoljenje in sem mu ga podelil. Morda bi mu moral tudi zaradi svojega ljubega miru odreči. Toda spektakel odzivov, ki je nato prišel od nemške teologije, je tako neumen in zloben, da človek o tem raje ne govori. Dejanskih razlogov za to, da na vsak način hočejo izključiti moj glas, ne bi rad analiziral.

*Kardinal Raymond Burke, eden od štirih avtorjev Dubia, ki so izrazili svoje dvome o papeškem dokumentu Amoris laetitia, je novembra 2016 izjavil, da je Amoris laetitia ustvarila zmedo: »V Cerkev je vdrl strašen razkol, in to ni pot Cerkve.« Papež Frančišek ni odgovoril na Dubia. Ali naj bi to naredil bolje?*

Do zadnjih vprašanj ne bi rad neposredno sprejel stališča, ker to vodi preveč v konkretnost cerkvenega vodenja. S tem bi zapustil duhovno razsežnost, ki je še moja edina naloga. Predvidevam, da bodo vsi, ki me nenehno obtožujejo zaradi mojih javnih izjav, v

teh odgovorih prav res našli potrditev svojih obrekovanj. Zato vas morem spomniti samo na to, kar sem povedal v svoji zadnji javni splošni avdienci, 27. februarja 2013. V Cerkvi bo sredi vseh muk človeštva in zavajajoče moči hudobnega duha vendarle mogoče spoznati tiho moč Božje dobrote. A temine naslednjih zgodovinskih časov ne bodo kar dopustile neskajjenega veselja krščanstva ... V Cerkvi in življenju posameznega kristjana so vedno znova trenutki, ko najgloblje čutimo, da nas Gospod ljubi; in ta ljubezen pomeni veselje, je »sreča«.

*Italijanski filozof Giorgio Agamben v svoji knjigi Skrivnost zla. Benedikt XVI. in konec časov izreka prepričanje, da je bil dejanski razlog za odstop klic, ki naj prebudi eshatološko zavest. V Božjem zveličavnem načrtu ima Cerkev pač tudi vlogo, da je hkrati »Kristusova Cerkev in Cerkev antikrista«. Odstop naj bi bil predujem ločitve med »Babilonom« in »Jeruzalemom« v Cerkvi. Namesto da bi se zapisali logiki ohranjanja oblasti, ste z odpovedjo službi poudarili njeno duhovno avtoriteto in jo konec koncev tudi okrepili.*

Sveti Avguštin je glede Jezusovih prilik o Cerkvi rekel, da so po eni strani v Cerkvi mnogi ljudje samo navidezno, v resnici pa živijo proti Cerkvi; ter obratno, da so zunaj mnogi, ki – ne da bi to vedeli – kar najgloblje pripadajo Gospodu in njegovemu telesu, Cerkvi. To skrivnostno prepletanje med znotraj in zunaj, ki ga je Gospod ponazoril v različnih priložnostih, si moramo vedno na novo vtisniti v zavest. Vemo namreč, da so v zgodovini časi, ko Božja zmaga nad silami zla postaja tolažeče vidna; in so časi, ko moč zla vse zatemni. Za konec bi rad navedel drugi vatikanski koncil, ki v dogmatični konstituciji o Cerkvi (C I, 8) značilno povzame to Avguštinovo gledanje: »Cerkev ,nadaljuje svoje romanje med preganjanji svetá in tolažbami Boga‘ (Avguštin, Civ. Dei, XVIII, 51, 2: PL 41, 614) ter oznanjuje Gospodov križ in njegovo smrt, dokler ne pride (prim. 1 Kor 11,26).«

*V Castel Gandolfu je bilo 23. marca 2013 prvo srečanje med novoizvoljenim papežem in papežem, ki je odstopil. Absolutna novost v zgodovini. Katere misli so Vas obhajale v tej uri?*

Papeža Frančiška sem poznal z njegovih obiskov *ad limina* in iz raznih pisnih stikov, ki jih je imela z njim moja kongregacija. Vrh tega sem vedel, da me je poskušal poklicati takoj po izvolitvi, še preden se je pokazal ljudem z balkona Petrove cerkve. Veselil sem se srečanja s svojim naslednikom in hvaležno vedel, da bo to lepo srečanje med bratoma. V preostalem sem seveda skrbno premislil, kaj naj mu povem, da mu ne bi utrgal preveč časa. To prvo srečanje ostaja v mojem spominu kot dobra luč. Kakor veste, osebno prijateljstvo s papežem Frančiškom ni le ostalo, ampak se je še okrepilo.

KARDINAL ROBERT SARAH

## »Epidemija razpihava dim varljivosti«

*Koronavirus je udaril svet. Kardinal Robert Sarah, umaknjen v Vatikanu, obravnava moč te povsem nepredstavljive krize*

*Kaj menite o krizi koronavirusa?*

Virus je deloval kakor razpihovalec. Zdi se, da se je vélika prevara materialističnega sveta, ki se je imel za vsemogočnega, sesula v nekaj tednih. Politiki so nam še pred nekaj dnevi govorili o rasti, pokojninah, zmanjševanju brezposelnosti. Bili so prepričani vase. Potem pa je virus, mikroskopski virus, spraval na kolena svet, ki se je ogledoval in častil samega sebe, pijan od samozadostnosti, ker se je imel za neranljivega. Današnja kriza je priložnost. Razkriva, kako je bilo vse, k čemur so nas novačili, naj verjamemo, puhlo, lomljivo in votlo. Dejali so nam: mogli boste trošiti neomejeno! Toda gospodarstvo se je sesulo in borze padajo s tečajev. Bankrot je povsod. Obljubljali so nam, da bomo z zmagovito znanostjo potisnili meje človeške narave še dlje. Govorili so nam o umetnem oplojevanju, nadomestnem materinstvu, transhumanizmu, nadčloveštvu. Hvalili so se s človekom sinteze in človeštvom, ki ga bodo biotehnologije naredile za nepremagljivega in nesmrtnega. Zdaj pa smo vsi prestrašeni, ukleščil nas je virus, o katerem ne vemo nič. »Epidemija« je bila srednjeveško geslo. Nenadoma je postalo naš vsakdanjik.

Menim, da je ta epidemija razblinila dim varljivosti. Človek, ki se ima za vsemogočnega, se kaže v svoji surovi resničnosti. Nag je.

---

*Pogovor z naslovom Cette épidémie disperse la fumée de l'illusion je bil objavljen na veliki četrtek, 9. aprila 2020, v francoski reviji Valeurs actuelles. Kardinal Robert Sarah je prefekt Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov. Z njegovim dovoljenjem prevedel Janez Ferkolj.*

Njegova šibkost in ranljivost sta kričeči. Upam, da nam bo ujetost doma dovolila, da se znova obrnemo k poglobitnim stvarim, da ponovno odkrijemo pomembnost naših vezi z Bogom, središčnost molitve v človeškem življenju. Da bi se v spoznavanju svoje zlomljivosti izročili Bogu in njegovemu očetovskemu usmiljenju.

### *Ali smo v krizi civilizacije?*

Zlasti v svoji zadnji knjigi *Proti večeru gre in dan se je že nagnil* sem pogosto ponovil, da je velika zmota sodobnega človeka odklanjanje pripadnosti. Sodobno hoče biti radikalno samostojno. Noče pripadati zakonom narave. Zavrača odvisnost od drugih z dokončnimi vezmi, kakršna je poroka. Odvisnost od Boga ima za nekaj ponižujočega. Sanjari, da nikomur nič ne dolguje. Zavračanje pridružitve v mrežo soodvisnosti, dediščine in posinovljenja nas obsoja na to, da goli stopamo v džunglo tekmovalnosti ekonomije, prepuščene sami sebi.

Toda vse to je samo iluzija. Doživljanje ujetosti je mnogim omogočilo, da so ponovno spoznali dejansko odvisnost drug od drugega. Ko se vse sesuje, ostanejo samo vezi zakona, družine, prijateljstva. Ponovno smo prišli do spoznanja, da smo udje naroda, povezujejo nas nevidne, vendar dejanske vezi. Zlasti smo ponovno odkrili, da pripadamo Bogu.

### *Ali bi mogli govoriti o duhovni krizi?*

Ali ste opazili val tihote, ki se je razvil nad Evropo? Hipoma, v nekaj urah, celo naša hrupna mesta so se umirila. Naše ulice, na katerih pogosto kar mrgoli ljudi in strojev, so danes prazne, tihe. Mnogi so se znašli sami, v tihoti, v stanovanjih, ki so postala kakor puščave ali meniške celice.

Kakšno protislovje! Potrebovali smo virus, da smo utihnili. In kar naenkrat smo spoznali, da je naše življenje zlomljivo. Odprle so se nam oči. Kar nas je skrbelo: denar, počitnice, razprave v medijih, vse to se nam je pokazalo drugotno in prazno. Ko nam vsak dan sporočajo o velikem številu umrlih in okuženih, se ne moremo izogniti vprašanju večnega življenja. Nekatere popade brezglavost.

Strah jih je. Drugi se nočejo sprijazniti z okoliščinami. Rečejo si: to je težak čas, ki bo minil; vse se bo začelo kakor poprej.

O, ja, povsem preprosto, v tihoti, v samoti, ali imamo pogum za molitev? Če si upamo preoblikovati našo družino in naš dom v domačo Cerkev. Cerkev je svet prostor, ki nas opominja, da je v tej hiši molitve treba vse doživljati v poskušanju usmerjenosti vsake stvari in vsake izbire k Božji slavi. O, ja, čisto preprosto, ali smo si upali sprejeti svojo končnost, svoje meje, svojo krhkost ustvarjenosti? Ko je toliko umiranja, vas vabim, da si postavite vprašanje: ali se s smrtjo res vse konča? Ali ni prehoda, čeprav bolečega, ki se odpira v življenje? Zato je od mrtvih vstali Kristus naše véliko upanje. Ozrimo se vanj. Oklenimo se ga. On je vstajenje in življenje. Kdor vanj veruje, bo živel, tudi če umre; in vsakdo, ki živi in vanj veruje, vekomaj ne bo umrl (Jn 11,25–26). Ali nismo kakor svetopisemski Job? Brez vsega, praznih rok, zaskrbljenega srca: kaj nam ostane? Jeziti se na Boga je nesmisel. Ostane nam čiščenje, zaupanje in kontemplacija skrivnosti.

Če človek odbija vero, da smo sad ljubeče vsemogočne Božje volje, je vse to zdaj prehudo, ni več nobenega smisla. Kako naj živimo v svetu, kjer virus trka po naključju in kosi nedolžne? Samo en odgovor je: gotovost, da je Bog ljubezen in da ni brezbrizen do našega trpljenja. Naša ranljivost odpira naše srce Bogu in nagiba Boga, da se nas usmili.

Po mojem mnenju je čas, da si upamo reči te besede vere. Čas zlagane sramežljivosti in mevžastih pomislekov je mimo. Svet od Cerkve pričakuje močno besedo, edino besedo, ki daje upanje in zaupanje, besedo vere v Boga, besedo, ki nam jo je Jezus zaupal.

### *Kaj morajo storiti duhovniki v teh razmerah?*

Papež je bil zelo jasen. Duhovniki morajo storiti vse, kar morejo, da ostanejo blizu svojim vernikom. Narediti morajo vse, kar je v njihovi moči, da obišejo umirajoče, ne da bi spravljali v težave negovalno osebje ali civilne oblasti. Toda nihče nima pravice prikrajšati bolnika ali umirajočega za duhovnikovo duhovno oskrbo. To je poglobitna in neodtujljiva pravica. Duhovniki v Italiji



so že plačali težak davek. Sto devetnajst duhovnikov je umrlo, ko so obiskovali bolnike.

Menim tudi, da številni duhovniki ponovno odkrivajo poklicanost k molitvi in prošnji v imenu vsega ljudstva. Duhovnik je poklican, da je nenehno pred Bogom, ga časti, slavi in mu služi. Duhovniki so zdaj kakor v samostanu, v odmaknjenosti, ki jo je izbral Benedikt XVI. Učijo se preživljati dneve v molitvi, samoti in tihoti za odrešenje ljudi. Če telesno ne morejo podati roke vsakemu umirajočemu, kakor bi želeli, spoznavajo, da morejo posredovati za vsakogar v češčenju. Rad bi, da bi osamljeni in ljudje v stiski občutili to skrivnostno duhovniško navzočnost. Nihče ni v teh strašnih dnevih sam, nihče ni zapuščen. Dobri Pastir bedi pri vsakomer. Cerkev kakor mati bedi in prosi za vsakogar. Duhovniki morejo s stalno molitvijo znova odkriti svoje duhovno očetovstvo. Na novo odkrivajo svojo globoko istovetnost: niso najprej navduševalci zbiranj in skupin, ampak Božji možje, možje molitve, častilci Božjega veličastva in kontemplativci.

Sveto mašo ponekod zaradi omejitev obhajajo v samoti. Tedaj premerjajo neznansko veličino evharistične daritve, ki za roditev sadu ne potrebuje številčne navzočnosti. Duhovnik se pri sveti maši dotika vsega sveta. Duhovniki kakor Mojzes in kakor sam Jezus spoznavajo moč njune priprošnje, njune sredniške vloge med Bogom in človekom. Seveda, ko obhajajo evharistijo, Božjega ljudstva nimajo več pred seboj. Tedaj naj obrnejo svoj pogled proti vzhodu. Origen nam v homiliji o tretji Mojzesovi knjigi pravi : »Ni brez pomena, da je duhovnik s krvjo kropil proti vzhodu. Sprava prihaja z Vzhoda. Od tam namreč prihaja mož, čigar ime je Vzhajajoči in ki je srédnik med Bogom in ljudmi. Zato ti velja poziv, da gledaš proti vzhodu, od koder izhaja 'Sonce pravičnosti', od koder prihaja zate luč, da ne bi nikoli hodil v temi in da te poslednji dan ne bo presenetil v temi.« Tega se bomo morali spomniti po tej preizkušnji, da ne bi ponovno omahnili v prazen aktivizem.

*Kaj pa verniki?*

Tudi kristjani zelo stvarno doživljajo občestvo svetih, to skrivnostno vez, ki povezuje vse krščene v tihi molitvi iz obličja v obličje z Bogom. Pomembno je na novo odkriti, kako dragocena more biti navada branja Božje besede, molitev rožnega venca v družini in posvečevanje časa Bogu, v naravnosti podarjanja sebe, poslušanja in tihega češčenja. Navadno ocenjujemo človekovo uporabnost po njegovi vplivnosti, sposobnosti za dejavnost, celo nagovarjanje. Nenadoma pa smo vsi položeni na isto raven. Radi bi bili koristni, nečemu služili. Vendar moremo samo moliti, se spodbujati med seboj, prenašati drug drugega. Čas je, da spet odkrijemo osebno molitev. Čas je, da ponovno prisluhnimo Jezusu, ko pravi: »Kadar pa ti moliš, pojdi v svojo sobo, zapri vrata in moli k svojemu Očetu, ki je na skrivnem. In tvoj Oče, ki vidi na skrivnem, ti bo povrnil« (Mt 6,6). Ura je, da ponovno odkrijemo molitev v družini. Ura je za družinske očete, da se naučijo blagoslavljeni svoje otroke. Kristjani, ki so prikrajšani za evharistijo, ugotavljajo, kakšna milost je bilo zanje obhajilo. Spodbujam jih, naj imajo adoracijo od doma, kajti ni krščanskega življenja brez zakramentalnega življenja. Gospod ostaja navzoč sredi naših mest in vasi. Včasih se od kristjanov zahteva tudi junaštvo: ko bolnišnice potrebujejo prostovoljce, ko se je treba posvetiti osamljenim ljudem ali tistim na ulicah.

### *Kaj se mora spremeniti?*

Nekateri pravijo: nič ne bo več kakor prej. Upam. Vendar se prej bojim, da bo kakor po starem. Dokler človek ne pride pred Boga z vsem srcem, je njegova pot v brezno neizogibna.

Vsekakor ugotavljamo, kako je svetovno potrošništvo osamilo posameznike in jih spravilo na raven potrošnikov, prepuščenih džungli trga in financ. Srečna globalizacija, ki so nam jo obljubljali, se je pokazala kot vaba. Narodi in družine stopijo skupaj v preizkušnjah. Interesne koalicije pa se razletijo. Sedanja kriza kaže, da družba ne more temeljiti na ekonomskih vezeh. Znova prihajamo do zavesti, da smo narod s svojimi mejami, ki jih moremo odpreti ali zapreti, da se branimo, zavarujemo in poskrbimo za varnost prebivalstva. Temeljno v življenju mesta je, da najdemo, kar nas je

povezovalo v preteklosti: družinske vezi in vezi narodne solidarnosti. Lepo je videti, kako se danes budijo. Lepo je videti najmlajše, da skrbijo za starejše. Pred nekaj meseci se je govorilo o evtanaziji in nekateri so se hoteli znebiti težjih bolnikov in prizadetih. Danes se narodi pripravljajo, da bi zavarovali ostarele. Kažejo se srca nesebičnega in požrtvovalnega duha. Občutek imamo, da so nas medijski pritiski dušili v skrivanju naše najboljše plati. Učili so nas, naj občudujemo »zmagovalce«, »volkove«, uspešne, četudi je bilo treba pohoditi druge na poti. Naenkrat pa občudujemo in ploskamo negovalcem, medicinskim sestram, zdravnikom, prostovoljcem in današnjim junakom. Kar na vsem lepem si upamo pozdravljati strežnike najbolj nemočnih. Naš čas je bil žejen junakov in svetnikov, vendar je to skrival in se tega sramoval.

Ali bomo sposobni ohraniti to krepostno lestvico? Ali bomo sposobni na novo utemeljiti naša mesta še na čem drugem kakor na rasti, potrošništvu in teku za denarjem? Menim, da bomo vredni graje, če se bomo ob izhodu iz te krize zakopali v iste zablode. Ta preizkušnja kaže, da vprašanje Boga ni samo vprašanje zasebnega prepričanja. Izprašuje temelj naše civilizacije.

*Zadnjikrat ste spregovorili ob izidu vaše knjige, napisane v sodelovanju z Benediktom XVI. Kako gledate na to burno obdobje?*

Nasilje in surovo obrekovanje, ki sta se razbesnela pri izidu knjige *Iz globočin src*, sta me zelo pretresla. Z Benediktom XVI. sva hotela odpreti temeljito razpravo, jasno, stvarno in teološko razmišljanje o duhovništvu in celibatu. Opirala sva se na Razodetje in na zgodovinska dejstva. Znašla sva se pred sovražnimi, lažnivimi in sramotilnimi obtožbami. Poskušali so umazati najini osebnosti. Želeli so naju izključiti in predstaviti kot naivneža, žrtvi založniške manipulacije. Prebral sem veliko žaljivk in zmerjanj, vendar zelo malo teoloških in dušebrižnih premišljevanj, zlasti malo pa je bilo krščanske naravnosti.

Z Benediktom XVI. sva vendarle napravila drzne reformne predloge o načinu duhovniškega življenja. Nihče ni poudaril niti komentiral tega, kar menim, da so najpomembnejše strani najinega

razmišljanja. Kjer piše o tem, da se morajo duhovniki odpovedati gmotnim dobrinam, kar kliče k reformi, ki temelji na iskanju svetosti in molitvenega življenja duhovnikov, strani, ki vabijo, da bi »stali pred Bogom in mu služili«. Duhovnik mora biti pokončen, oprezen in neomajen mož. K vsemu temu se pridružuje potreba po služenju Bogu in ljudem. Najina knjiga je hotela biti duhovna, teološka in dušnopastirska, mediji in nekaj samoocklicanih strokovnjakov pa so iz nje naredili politično in pristransko branje. Ali bomo knjigo zdaj, ko so se nerodovitne polemike porazgubile, končno zares prebrali? Ali se bomo mogli o njej v miru pogovarjati?

Seveda, takrat sem trpel, živo občutil napade proti Benediktu XVI. V sebi pa me je bolelo zlasti, ko sem spoznaval, do katere mere so sovraštvo, sumničenje in razdiraštvo preplavili Cerkev pri tako temeljnem in tako poglobitnem vprašanju za preživetje krščanstva: o duhovniškem celibatu.

*Benedikt XVI. ni odgovarjal na odzive. Ali veste, kako je preživljal tisti čas?*

Globoko ga je bolelo. Toda svoje trpljenje je daroval v tihoti, molitvi in darovanju sebe za posvetitev Cerkve.

*Papež Frančišek se ni niti dotaknil vprašanja duhovniškega celibata v posinodalni spodbudi. Ali ste zadovoljni?*

Papež Frančišek je zvest samemu sebi in zakladom Cerkve. Že dolgo pred sinodo o Amazoniji je zatrdil: »Raje dam življenje, kakor pa spremenim postavbo celibata.« Z Benediktom XVI. sva to knjigo napisala, ne da bi vedela, ali bo izšla pred apostolsko spodbudo ali po njej. Najino premišljevanje je hotelo biti neodvisno in se ni navezovalo na zaključke sinode. Zasnovala sva jo v duhu globoke sinovske pokorščine svetemu očetu. Hotela sva izpolniti najino škofovsko nalogo: da papežu in najinim bratom v škofovstvu prineseva premišljevanje, ki se je umirjalo in zorelo v molitvi. Svetemu očetu sem knjigo posredoval takoj, ko je bila natisnjena. Hotela sva podpreti tudi duhovnike, ki so jih pretresli in ranili pomisleki o duhovništvu. Vsak dan sprejemam ganljiva pričevanja duhovnikov in škofov, ki mi pravijo, kako so jih te

vrstice opogumile in pripeljale do bistva duhovniškega življenja, darovanega za Cerkev.

*Ali menite, da so nekateri želeli uporabiti Amazonijo kot izgovor za ideološke zahteve?*

Nekateri prelati so dan po objavi apostolske spodbude *Querida Amazonia* papeža Frančiška pokazali razočaranje in jezo. Niso jih skrbela amazonska ljudstva, razočarani so bili zato, ker bi morala Cerkev po njihovem mnenju izkoristiti to priložnost, da bi se postavila na raven sodobnega sveta. Tedaj smo dobro videli, da je bilo amazonsko vprašanje samo orodje. Uporabili so stisko ubogih za širitev ideoloških načrtov. Moram priznati, da me tak cinizem zelo žalosti. Namesto dela, da bi ljudstvom Amazonije odkrili edinstveno globino in bogastvo osebe Jezusa Kristusa in njegovega odrešenjskega sporočila, so hoteli »amazonizirati« Jezusa Kristusa in ga spojiti z amazonskimi staroselskimi verovanji in običaji ter jim ponuditi duhovništvo po človeški meri, prilagojeno njihovim razmeram. Amazonska kakor tudi afriška ljudstva potrebujejo križanega Kristusa, »Judom pohujšanje, poganom norost«, pravega Boga in pravega človeka, ki je prišel odrešiti ljudi, zaznamovane z grehom, jim prinesiti življenje ter jih spraviti med seboj in z Bogom. Prihaja odrešiti vsakega človeka, globoko zaznamovanega z grehom.

*Kako razlagate težnjo po nasprotovanju tokovom, celo ljudem, znotraj Cerkve? Nekateri so ob izidu knjige omenjali celo »vojno papežev« ...*

To me zelo boli in žalosti. Ta bolezen, ki spravlja Cerkev na politično bojišče, na koncu premaguje kristjane in duhovnike same. V medijih in na družbenih omrežjih lahko vsakdo razlaga, presoja in včasih obsoja ali žali. Ta naravnost prihaja iz naturalističnega gledanja. Mnogi ne vidijo, da je Cerkev najprej skrivnost. Cerkev je nadaljevanje Kristusove navzočnosti na zemlji. Biti mora prostor ljubezni, občestva in edinosti v veri. Če spet ne najdemo malce dobrohotnosti, Kristus ne bo sredi med nami, torej bomo Cerkev naredili nerodovitno. Če se v nas zažrejo sovraštvo, sumničenje in zamere, bomo umrli. Kdo nam bo verjel, če ne bo med nami

osnovne ljubezni? Kako nam bo kdo verjel, če med seboj ne znamo prositi odpuščanja?

*Cerkev je ena, vendar verniki vidijo, da so različna, celo nasprotujoča si stremljenja, nesoglasja med cerkvenimi ljudmi. Ali razumete, da so zaskrbljeni?*

Edinost Cerkve najprej temelji na molitvi. Če ne molimo skupaj, bomo vedno razdeljeni. Rad bi, da bi bile sinode bolj čas za skupno molitev in ne ideološko ali politično bojišče. Rad bi, da bi bilo življenje rimske kurije bolj zaznamovano s skupnim molitvenim življenjem in češčenjem. Rad bi, da bi bilo življenje vse Cerkve najprej skupno molitveno življenje. Prepričan sem, da je molitev naša prva duhovniška naloga. Edinost se bo porodila iz molitve. Resnica bo pognala iz molitve.

Toda edinost katoličanov ni samo preprosto počutje. Temelji na tem, kar nam je skupno: Razodetje, ki nam ga je zapustil Kristus. Če vsakdo brani svoje mnenje, svojo novotarijo, potem se bo razdeljenost razširila vsepovsod. Izvir edinosti je pred nami. Vera je ena, vera nas zedinja. Pretresen ugotavljam, da med razpravami histerično bruha subjektivizem. Če verujemo resnici, jo moremo iskati skupaj, med teologi moremo imeti odprte razprave, toda srca ostajajo pomirjena. Dobro vemo, da se bo na koncu pokazala resnica. Ko pa podvomimo o nedotakljivi stvarnosti vere, tedaj se vse spremeni v osebno rivalstvo in spopade moči. Diktatura relativizma preprečuje ozračje vedre ljubezni med ljudmi zato, ker uničuje mirno zaupanje razodeti resnici.

*Vzemimo primer posvečenja poročenih mož, kar je dve tretjini sinodalnih škofov zahtevalo za Amazonijo. Papež Benedikt XVI. in vi se nista strinjala.*

Ne smemo se bati. Cerkev je kakor ladja z apostoli, ki nam jo opisuje evangelij: pogosto je v viharjih, včasih tik pred brodolomom, toda nikoli potopljena. Kristus je z nami na ladji, čeprav se zdi, da spi. Prosim kristjane, naj ohranijo mir in zaupanje. Vera se ne spreminja, zakramenti se ne spreminjajo. Jezus Kristus je isti včeraj, danes in na veke. Božje življenje se prenaša kljub našim zmotam

in grehom. Duhovniki so se pogosto prerekali. Bog je močnejši od naših človeških malenkosti. Če vsak brani svoje mnenje, svojo novotarijo, svoj način inkulturacije razodetja in zaklade izročila Cerkve, tedaj se bodo vsepovsod razširile razprtije, med vernike se bo zažrla razdeljenost. Krščanskemu ljudstvu dolgujemo jasen, trden in neomajen nauk. Kako naj sprejmemo, da si škofovske konference nasprotujejo? Kjer vlada zmeda, Bog ne more živeti!

Edinost vere predpostavlja edinost učiteljstva v prostoru in času. Ko prejmemo novo učenje, ga je treba vedno obravnavati v skladju s prejšnjim učenjem. Če uvajamo prekinitve in prevrate, drobimo edinost, ki vodi sveto Cerkev preko stoletij. To ne pomeni, da smo obsojeni na nepremičnost. Toda vsak razvoj mora biti boljše razumevanje in poglobitev prejšnjega. Reformna hermenevtika v nepretrganosti, ki jo je Benedikt XVI. tako jasno učil, je pogoj *sine qua non* za edinost.

Tisti, ki z velikim ropotom napovedujejo spremembe in prelomnost, ne iščejo blagra Gospodove črede. Naša edinost se bo skovala okoli resnice katoliškega nauka. Drugih sredstev ni. Katero dragocenejše darilo bi mogli dati človeštvu kakor resnico evangelija in duhovništvo, kakršno so živeli Kristus in apostoli?

*Kaj menite o potekanju sinodalnih procesov v Nemčiji? Kardinali so nakazali na nevarnost pred »protestantizacijo« Cerkve?*

Kar se dogaja v Nemčiji, je strašno. Občutek je, da bodo resnice vere in evangeljske zapovedi dali na glasovanje. S kakšno pravico bi mogli odločati o tem, da se odpovemo delu Kristusovega učenja? Vem, da veliko nemških katoličanov trpi zaradi teh razmer. Benedikt XVI. je pogosto dejal, da je Cerkev v Nemčiji prebogata. Z denarjem je v skušnjavi, da se loti vsega: spremeni razodetje, ustvari drugo učiteljstvo, Cerkev tam ni več ena, sveta, katoliška in apostolska, ampak nemška. Nevarnost je, da se ima za eno izmed ustanov sveta. Kako tedaj ne bo konec z njo, če bo razmišljala kakor svet?

Rad bi povabil svoje brate v Nemčiji, da izkusijo uboštvo, se odpovejo državnim subvencijam. Uboge Cerkve ne bo strah korenitosti evangelija. Menim, da nas pogosto naše vezi z denarjem ali

posvetno močjo naredijo hladne ali celo bojazljive za oznanjevanje vesele blagovesti. Za to razpravo je vprašanje nadnaravnosti vere. Krščanstvo ni samo nekakšen dodatek posvetnemu življenju, ni stvar osebne rasti, po katerem hlepijo vznemirjeni sodobni ljudje. Biti kristjan pomeni, pustiti Bogu, da stopi v naše življenje in nas spremeni. Ne pojdemo se tržnice med religijami in duhovnimi navadami. Dogodek razodetja sprejemamo celostno in popolnoma. Narekuje nam! Pretresa naše življenje.

*Danes obstajajo razprave o notranjih vprašanjih Cerkve. Papež Francišek je pojasnil, naj se ne bojimo razkola. Ali se ga vi tudi ne? Kako bi se mogli ponovno zediniti?*

To je mogoče samo, če damo prednost molitvi in adoraciji. Pri tem se skupaj učimo celostne zvestobe katoliškemu nauku in življenju po njem v največji ljubezni.

*Cerkev se mame z vseh strani. Notranji spopadi pri pedofilskih aferah, ki se dogajajo v navidezni neprimernosti s sodobnim svetom. Kaj se dogaja?*

Živimo v globoki krizi. Toda ta kriza je najprej kriza vere in globoka kriza duhovništva. Odvratni zločini duhovnikov so najstrašnejše znamenje tega. Kadar Bog ni v središču, kadar vera ne določa več dejanja, ko nič več ne usmerja in ne napaja življenja ljudi, tedaj postanejo takšni prestopki mogoči. Kakor je dejal že Benedikt XVI.: »Kako je mogla pedofilija doseči takšen obseg? Nazadnje je razlog v odsotnosti Boga.« Vzgajali so duhovnike, niso pa jih poučili, da je Bog edina oporna točka njihovega življenja, niso jih poučili, da ima njihovo življenje smisel samo zaradi Boga in za Boga. Ker niso imeli Boga, jim je ostala samo še moč. Nekateri so zagazili v peklenskost zlorab oblasti in spolnih zločinov. Če duhovnik vsak dan znova ne okusi, da je samo orodje, tedaj je na tem, da se opijani z občutkom moči. Če duhovnikovo življenje ni posvečeno življenje, je v veliki nevarnosti, da zabrede in odpade.

Obličje Cerkve je umazal greh njenih sinov. Vendar se danes znova kaže njen pravi obraz. Sije pri pogumnih duhovnikih, ki



gredo k umirajočim in tvegajo lastno življenje, pri duhovnikih, ki nosijo svoje ljudstvo v tihi molitvi na skrivnem.

Kristjane je oslabilo pomanjkanje vere. Nekateri kristjani živijo, kakor bi si hoteli pustiti vzeti to svetlobo. Silijo se gledati na svet s posvetnimi očmi. Zakaj? Ali želijo, da bi jih svet sprejel? Ali imajo željo, da bi bili kakor vsi ljudje?

Sprašujem se, ali ta naravnost globoko v sebi enostavno skriva strah, da ne bi slišali, kar nam je rekel Jezus: »Vi ste sol zemlje. [...] Vi ste luč sveta« (Mt 5,13–14). Kakšna odgovornost! Kakšno breme! Odpovedati se, da bi bili sol zemlje, pomeni obsoditi svet, da ostane neslan in brez okusa. Odpovedati se, da bi bili luč sveta, pomeni obsoditi svet na temo. Za kaj takega se ne smemo odločiti!

### *Kaj naj storimo?*

Mnogim kristjanom je nelagodno govoriti o veri ali prinašati svetu luč. Naša vernost je postala mlačna kakor spominek, ki počasi zbledi. Postaja kakor hladna megla. Ne drznemo si več potrditi, da je edina luč sveta. Zato ne smemo govoriti o samem sebi, ampak o Bogu, ki je prišel in se nam razodel.

Čas je, da iztrgamo kristjane obdajajočemu relativizmu, ki mrtvi srca in omamlja ljubezen! Pri svoji neobčutljivosti za odklone v nauku ugotavljamo mlačnost, ki se je naselila med nami. Neredko slišimo o hudih zmotah, ki jih poučujejo na katoliških univerzah ali v uradnih krščanskih publikacijah. Nihče se ne zgane! Pazimo, nekega dne bodo verniki od nas zahtevali račune. Obsojali nas bodo pred Bogom, da smo jih prepustili volkovom in pustili pastirsko službo, ki brani ovčji hlev.

Vera pogojuje našo ljubezen do Boga. Braniti vero pomeni braniti najšibkejšo, najpreprostejšo in jim omogočiti, da v resnici ljubijo Boga. Gre za odrešenje duš, naših in duš naših bratov. Takrat, ko ne bomo več goreli iz ljubezni do vere, bo svet umrl zaradi mraza, brez svoje najdragocenejše dobrine.

Kdo bo danes vstal in sporočil mestom na Zahodu vero, ki jo čakajo? Kdo bo vstal, da oznani evangelij muslimanom, ker jim

Zahod kot svoje edino verstvo ponuja potrošniško družbo? Ne moremo si več govoriti, da verujemo, in živeti kakor ateisti!

*Ste v osrčju Cerkve in njenega središča odločanja, ki je Vatikan. Kako gledate na Cerkev danes?*

Središče Cerkve ni vatikanska administracija. Središče Cerkve je v srcu vsakega človeka, ki veruje v Jezusa Kristusa ter moli in časti Najsvetejši zakrament. Središče Cerkve je v osrčju samostanov. Središče Cerkve je zlasti v vsakem tabernaklju, ker je v njem navzoč Jezus. Cerkve ne moremo presoјati s posvetnimi merili. Nima se kaj ukvarjati z raziskavami. Cerkev ni za to, da bi imela vpliv v svetu. Cerkev ponavlja za Jezusom: »Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico. Kdor je iz resnice, posluša moj glas« (Jn 18,37). Kristjani ne bodo nikoli vredni tega poslanstva, Cerkev pa bo vedno zato, da pričuje za Kristusa.



Srečanje v Vatikanu, 28. septembra 1985. © Archiv Hans Urs von Balthasar, Basel.

ANTON ŠTRUKELJ

## Sv. papež Janez Pavel II. in kardinal Hans Urs von Balthasar

Karol Józef Wojtyła, papež Janez Pavel II., je bil rojen 18. maja 1920 v Wadowicach. Ob stoletnici njegovega rojstva leta 2020 se zdi primerno predstaviti sodelovanje in »duhovno sorodstvo« obeh velikih osebnosti. Sveti papež Janez Pavel II. in kardinal Hans Urs von Balthasar sta kakor »dve oljki in dva svečnika, ki stojita pred Gospodarjem zemlje« (Raz 11,4).

Skoraj nemogoče je predstaviti dve izredni osebi v enournem predavanju.<sup>1</sup> Papež Janez Pavel II. in kardinal Hans Urs von Balthasar sta bila izjemna človeka, ne le sodobnika in tesna sodelavca, ampak tudi iskrena prijatelja in velika pričevalca vere. Gospod ju je obdaroval z bogatimi talenti; oba sta svojo mnogovrstno obdarovanost nesebično postavila v služenje Bogu in ljudem. V duhu evangeljskega ubožstva sta iskala *edino potrebno* (Lk 10,42).

Karol Wojtyła, papež Janez Pavel II. – ves Marijin »Totus tuus« – je na Jezusovo vprašanje Petru »Ali me ljubiš?« (Jn 21,15) odgovoril z vsem bitjem in žitjem: »Edini usmerjevalec duha, edini vodnik razuma, volje in srca je za nas Kristus, Odrešenik človeka, Kristus, Odrešenik sveta. Nanj se hočemo ozirati, kajti samo v njem, Božjem Sinu, je rešenje; s Petrom hočemo ponavljati klic: ‚Gospod, h komu pojdemo? Ti imaš besede večnega življenja‘« (Redemptor Hominis, 7). Hans Urs von Balthasar je dal svoji knjigi s svetopisemskimi premišljevanji naslov *Ti imaš besede večnega življenja*. Vso svojo teologijo je pojmoval kot pričevanje za Jezusa: »Na svojo teologijo gledam kot na Janezov prst, ki kaže na polnost razodetja v Jezusu

---

*Izvirno nemško besedilo je bilo sestavljeno za spominsko slovesnost v Baslu, 13. junija 2020. Prevedeno je v več jezikov.*

Kristusu, kakor ga v neskončni polnosti sprejema in razvija Cerkev v svoji zgodovini, zlasti v meditaciji svetnikov. Reči moram, da me med teologi zares zanimajo le svetniki.«<sup>2</sup> Pomenljivo je, kar o njem pove njegov učitelj in prijatelj, kardinal Henri de Lubac: »Balthasar sam je eden tistih mož, o katerih je dejal, da so svoje življenje zastavili ‚za veličastvo teologije‘ – za tisti použivajoči ogenj, ki gori sredi dveh noči, sredi dveh brezen: češčenja in pokorščine ... Balthasar hoče biti teolog samo zato, ker hoče biti apostol. Hoče biti Kristusov pričevalec v Cerkvi.«<sup>3</sup>

V dolgem pontifikatu Janeza Pavla II. je bilo precej osebnih srečanj in živahno sodelovanje med poljskim papežem in švicarskim teologom. Žal mi ni znano, kje in kdaj sta se osebno spoznala. Predvidevati smemo, da je krakovski nadškof Karol Wojtyła že zgodaj bral Balthasarjeve knjige. Na drugem vatikanskem cerkvenem zboru sta koncilski teologa Henri de Lubac in Joseph Ratzinger v razpravah gotovo navajala tudi Balthasarjeve misli. Wojtyła in Balthasar sta bila navzoča na prvi škofovski sinodi v Rimu (od 30. septembra do 6. novembra 1971 o duhovniški službi), slednji kot tajnik sinode. Vsaj od tedaj se je sodelovanje nadaljevalo, o čemer pričuje tudi njuno dopisovanje.

Poljska izdaja Mednarodne katoliške revije *Communio* (1972) je na izrecno željo in po prizadevanju krakovskega nadškofa Karola Wojtyły zaživela leta 1981. Prve priprave so stekle že takoj leta 1972, ko je Wojtyła povabil Balthasarja na Poljsko, in ta je imel 29. maja 1972 predavanje v Lublinu. Ob tej priložnosti je bila že prva seja nastajajočega uredniškega odbora revije *Communio*. Vendar je bil prvi zvezek poljske izdaje objavljen šele leta 1981. Kardinal Wojtyła je bil kljub številnim težavam in oviram s strani države trdno odločen izpeljati ta načrt, zato sme veljati za ustanovitelja poljske izdaje.<sup>4</sup> V arhivu v Baslu so shranjena njegova pisma od leta 1972 do izvolitve za papeža 16. oktobra 1978 (sprva v francoščini, nato v nemščini in latinščini) ter božična in velikonočna voščila in številne zahvale za prejete knjižne darove. – Kot zanimivost dodajmo, da je von Balthasar prav na zasedanju uredništva na Poljskem leta 1983 sestavil lepo »molitev za *Communio*«.<sup>5</sup>

Hans Urs von Balthasar je bil od same ustanovitve leta 1969 do konca svojega življenja dejaven in navdihujoč član Mednarodne teološke komisije v Rimu.<sup>6</sup> Sodeloval je pri številnih dokumentih, ki jih je tudi prevedel v nemščino in objavil v svoji založbi.<sup>7</sup> Papež Janez Pavel II. je članom vsako leto naklonil zasebno avdienco, pogosto s somaševanjem v svoji kapeli. Teolog Hans Urs von Balthasar pa je bil tudi sicer pogosto povabljen k svetemu očetu na osebni obisk, pogovor in kosilo.

V dobrih dveh desetletjih se je dogajalo veliko. Sveti oče je vedel, koga hoče imenovati za prefekta kongregacije za verski nauk: kardinala Josepha Ratzingerja. Balthasar je sicer obžaloval, da mora pogrešati tega škofa z njegovo veliko teološko karizmo na nemškem jezikovnem območju. A kardinal Ratzinger je postal papeževa desna roka; številni papeški dokumenti so tudi sad prefektovega dela. Papež seveda ni nič manj cenil teologa von Balthasarja, ki mu je stal ob strani z nasveti in dejanji.

V nadaljevanju bomo v treh korakih spoznali sodelovanje obeh oseb. Najprej bomo posvetili svojo pozornost tistim nagovorom papeža Janeza Pavla II., ki jasno izpričujejo njegovo visoko spoštovanje do Hansa Ursa von Balthasarja (I. *Papežev glas*). V drugem delu bodo na kratko predstavljena tista besedila, ki jih je Balthasar namenil papežu (II. *Teologov glas*). Ob koncu pa bodo osvetljene vsaj nekatere skupne značilnosti (III. *Skupni glas*).

## I. PAPEŽEV GLAS

**1) Nagovor svetega očeta ob podelitvi nagrade Pavla VI.** (23. junija 1984). Zanimiva okoliščina: slovesnost je potekala v Vatikanu dan pred praznikom sv. Janeza Krstnika – v spomin na svetega papeža Pavla VI., Givannija Battista Montinija. Janez Krstnik je tudi Hansov krstni zavetnik!

Sveti oče Janez Pavel II. je rekel: »Profesorju Hansu Ursu von Balthasarju prisrčno čestitam! Spoštovanje, ki mu je s podelitvijo nagrade izkazano, naj mu bo tolažba za trud pri delu in mu pomaga

nadaljevati raziskovanje, pri katerem je dosegel že tako pomembne izsledke. Razvnetost za teologijo, ki je določala njegovo ukvarjanje z deli cerkvenih očetov, teologov in mistikov, dobiva danes pomembno priznanje. Svoje obsežno znanje je postavil v službo ‚intellectus fidei‘, ki je bilo sposobno današnjemu človeku pokazati tisti sijaj resnice, ki jo je oznanil Jezus Kristus.«<sup>8</sup>

Papež je nato omenil nekatere vidike teološkega raziskovanja. Najprej: teologija služi resnici, razodeti resnici. Znanstveno raziskovanje se nikoli ne konča. »Služenje resnici razodetja zahteva vedno izrazit smisel za skrivnost, ki spremlja pristno teološko raziskovanje... Iz tega razloga more teolog strmeti nad čudovitimi božjimi deli in se v svoji raziskovalni vnemi čutiti prisiljenega, da v molitvenem pogovoru poklekne in okrepi življenje svoje vere. Profesor Urs von Balthasar je pravilno zapisal: ‚Samo v odprtosti kontemplacije in poslušajoče molitve se vedno na novo razkriva, kaj govori in hoče Kristus, naš začetek‘ (Cordula oder der Ernstfall, str. 102). Tukaj je zakoreninjena tista ‚neločljivost teologije in duhovnosti‘, na katero je malo prej opozoril. Teologija je nato služenje Cerkvi. Končno: teologija služi cerkvenemu učiteljstvu.... Pravilen odnos med cerkvenim učiteljstvom in teologijo je odločilen dejavnik za življenje Cerkve in za pričevanje, ki so ga vsi, ki verujejo v Kristusa, poklicani dati svetu. Po zaslugi tega pravilnega odnosa se je mogoče izogniti zablodam in negotovostim, ki zelo zbegajo vest vernikov, ker postanejo negotovi v tistem, kar jim je najdragocenejše: v resnici, za katero je treba biti pripravljen tudi umreti.«<sup>9</sup>

Ob koncu srečanja je papež navedel Balthasarjevo misel, ki jo je v svoj dokument sprejel papež Pavel VI., po katerem se imenuje mednarodna nagrada. Papež Pavel VI. je opozoril, da mora biti Cerkev vedno bolj zvesta Božji besedi. Skliceval se je na resne preroške besede Hansa Ursa von Balthasarja: »Odpovedovanje kristjanov, tudi uradnih pridigarjev, ne bo v Cerkvi nikoli smelo biti razlog, da bi omehčali absolutnost Besede. Ostrina meča (prim. Hebr. 4,12; Raz 1,16; 2,16) ne sme otopeti. Cerkev o svetosti, čistosti, ubožstvu in pokorščini ne bo mogla nikoli govoriti drugače kakor Kristus.«<sup>10</sup>

Papež Janez Pavel II. je še enkrat izrazil svoje priznanje in pristrčne čestitke prof. Ursu von Balthasarju, ki je vse svoje življenje posvetil teološkemu raziskovanju kot ljubečemu premišljevanju o Bogu in služenju Cerkvi. Vsem je zaželel Gospodov blagoslov!

**2) Nagovor svetega očeta udeležencem rimskega simpozija Adrienne von Speyr in njeno cerkveno poslanstvo** (28. septembra 1985).

Papež Janez Pavel II. je – dobro leto pozneje – sprejel udeležence simpozija v zasebni avdienci v Apostolski palači v Vatikanu 28. septembra 1985. Sveti oče je počastil mistikinjo Adrienne von Speyr, ne da bi – samoumevno – izrekel uradno sodbo cerkvene avtoritete. Pomenljivo je, da ima njegov nagovor v *Insegnamenti* naslov: »La Chiesa ha bisogno di laici che operino nel cuore del mondo« (Cerkev potrebuje laike, ki delujejo v srcu sveta). V sklepnem delu nagovora je papež rekel: »Rad bi pozdravil člane Janezove skupnosti, ki izvira iz visokega Adrienninega navdiha. Ona je posebej cenila ‚učenca, ki ga je Jezus ljubil‘ ter videla v njem zadnjega in najglobljega razlagalca Jezusove skrivnosti, Očetove ljubezni do sveta in Svetega Duha, ki nas z gotovostjo vodi v polno luč razodetja Očeta in Sina. Nič manj globoko ni prodrla v občestvo vere in srce Jezusove Matere in učenca Janeza, ki je kot edini z njo vztrajal pod križem. Tu je videla deviški izvor Cerkve, ki je bila zaupana Petru. Poznavanje teologije in duhovnosti, ki jo je Adrienne von Speyr živela s tako predanostjo Bogu in bližnjemu, naj bi čim krepkeje prispevalo k vedno boljšemu utelešanju evangeljskega in cerkvenega življenja v danostih današnjega sveta.«<sup>11</sup>

**3) Papež Janez Pavel II. je v svojih nagovorih vedno znova navajal misli Hansa Ursa von Balthasarja.**

V božičnem nagovoru rimski kuriji 22. decembra 1987 je papež poglobljeno obravnaval obe razsežnosti Cerkve – *marijansko* in *petrinsko*. Pri tem je navedel pomembno Balthasarjevo misel: »Sodoben teolog je posrečeno izrazil tole: ‚Marija je Kraljica apostolov‘, ne da bi zase zahtevala apostolska pooblastila. Marija ima nekaj drugega in več.«<sup>12</sup> Ista Balthasarjeva misel je ponovno navedena v apostolskem pismu o dostojanstvu žene *Mulieris digni-*

*tatem* (15. avgusta 1988). Zares, Marija kot nevesta »brez madeža in gube« (Ef 5,27) ima prednost pred vsemi nami na poti svetosti, ki sestavlja skrivnost Cerkve. »Zato ima marijanska razsežnost Cerkve prednost pred njeno petrovsko razsežnostjo« (MD 27; prim. KKC 773). Marija, Brezmadežna, ima prednost pred Petrom in vsemi apostoli, saj se je v njej Beseda učlovečila zdavnaj prej, preden so bili apostoli poklicani k hoji za Kristusom. Seveda pa je razmerje med obema razsežnostma zelo globoko, tesno in dopolnjujoče.

#### 4) *Kardinalstvo in zadnja počastitev*

Papež Janez Pavel II. je pri maši na praznik Svete Trojice, 29. maja 1988, v cerkvi sv. Petra, naznanil svoj namen, da 28. junija 1988 sprejme v kardinalski zbor nove člane; med njimi tudi švicarskega teologa Hansa Ursa von Balthasarja. Novica se je naglo razširila. Balthasar se je že prej enkrat izmuznil taki počastitvi. Tokrat pa je videl, da mora v pokorščini sprejeti papeževo odločitev. Odšel je celo v Rim zaradi priprav in merjenja oblačil, a hkrati je na tihem slutil, da nebesa načrtujejo drugače: »Zdi se, da imajo oni zgoraj drugačen načrt,« je pisal prijatelju.<sup>13</sup> Gospod je svojega zvestega služabnika poklical k sebi v nedeljo zjutraj, 26. junija 1988.

Žalostna novica o nepričakovanem odhodu izvoljenega kardinala Hansa Ursa von Balthasarja je dosegla papeža Janeza Pavla II. na pastoralnem obisku v Avstriji, v Salzburgu, 26. junija 1988. Po nagovoru zastopnikom znanosti in umetnosti je papež z vidno ganjenostjo in pretresenostjo rekel: »Ob koncu svojih izvajanj naj mi bo dovoljeno, da se s hvaležnostjo in spoštovanjem spomnim velikega moža Cerkve, duha in evropske kulture, ki je bil danes zjutraj povsem nepričakovano poklican iz tega življenja: novoizvoljenega kardinala Hansa Ursa von Balthasarja, ki sem ga hotel na prihodnjem konzistoriju odlikovati s kardinalskim dostojanstvom. S tem visokim odlikovanjem naj bi počastil njegove velike zasluge, ki so mu zagotovile izredno častno mesto v teologiji in duhovni znanosti. Naj mu bo zdaj Bog sam izpolnitev in večno plačilo njegovega neutrudnega služenja Cerkvi in ljudem. Hvala vam.«<sup>14</sup>

V torek, 28. junija 1988, je bil v Rimu konzistorij. Papež Janez Pavel II. se je spomnil umrlega kardinala dvakrat: na tajnem in



javnem konzistoriju. Pri slednjem v dvorani Pavla VI. so bile navzoče tudi tri najstarejše članice Janezove skupnosti, ki so v tihoti in molitvi zastopale gospoda doktorja. Sveti oče je povedal: »Danes naj bi bil v kardinalski zbor sprejet tudi *Hans Urs von Balthasar*. V tem trenutku, ko bi mogel s povišanjem v škrlat prejeti zasluženno zemeljsko nagrado za cerkveno služenje v svetih znanostih, ga je Gospod poklical k drugačnemu povišanju, k povzdignjenju v večno življenje. To upanje njegovega poveličanja v nebesih naj nas tolaži v žalosti, da ga danes nimamo tukaj v zboru drugih novih kardinalov.«<sup>15</sup>

Slovo s pogrebnim bogoslužjem se je začelo v Hofkirche v Luzernu 1. julija 1988 ob 14. uri. (Krsti so prinesli v dvorno cerkev sv. Leodegarja točno ob 11. uri. Bil sem že tam. Dovolili so mi pogledati pokojnika. Nato sem ob njem ostal ves čas.) Papež Janez Pavel II. je pooblastil kardinala Josepha Ratzingerja, da ga zastopa pri pogrebu. Ob začetku bogoslužja so prebrali papeževo sožalno pismo.

Sveti oče je zapisal: »Zelo mi leži na duši, da po tem, ko sem izrazil globoko sožalje ob nenadni smrti zaslužnega gospoda profesorja Hansa Ursa von Balthasarja, z osebno spominsko besedo izkažem poslednjo čast umrlemu tudi ob pogrebnih slovesnostih. – S prizadetostjo žalujemo vsi, ki smo poznali duhovnika von Balthasarja, zaradi izgube velikega sina Cerkve, odličnega moža teologije in duhovnih znanosti, ki mu pripada posebno častno mesto v sedanjem cerkvenem in kulturnem življenju. Mnogovrstne zasluge njegovega dolgega in neutrudnega delovanja kot duhovnega učitelja in cenjenega znanstvenika sem želel priznati in počastiti s podelitvijo kardinalske časti v zadnjem konzistoriju. V ponižnosti se pripogibamo pred Božjim sklepom, ki je tega zvestega služabnika Cerkve tako nepričakovano odpoklical v večnost. – Vaša udeležba pri pogrebnih slovesnostih, cenjeni gospod kardinal, hoče biti izraz visokega spoštovanja, ki ga Sveti sedež izreka osebi in življenjskemu delu tega velikega duhovnika in teologa. Z vsemi, ki se ga v žalosti in hvaležnosti spominjajo, prosim za večno izpolnitev dragemu pokojniku v Božji svetlobi in veličastvu. Naj on, ki je bil mnogim

duhovni voditelj na poti vere, zdaj sam v dopolnitvi zre Boga iz obličja v obličje. – V duhovni povezanosti vsem vam, ki se tega žalnega bogoslužja udeležujete z molitvijo, iz srca podeljujem svoj apostolski blagoslov.«<sup>16</sup>

Besede svetega papeža so nam ob današnjem spominskem dnevu kakor balzam. – Zdaj prehajamo k drugemu delu:

## II. TEOLOGOV GLAS

Hans Urs von Balthasar je ob raznih priložnostih pisal o papežu Janezu Pavlu II. ali zanj. Teologov glas je bil vselej prijateljska podpora »možu v Rimu z njegovim najtežjim bremenom«<sup>17</sup>. Bil je dejavna pomoč, iskreno »služenje«, kajti »vsaka papolatrija (=češčenje papeža) nam je tuja«.<sup>18</sup> Bil je tudi značilno janezovsko umikanje, ki »povezuje s tem, da izginja«, bil je »čutenje s petrinsko Cerkvijo« in zato »ostajanje« v ljubezni.<sup>19</sup> Von Balthasarjevi zapisi v petih enotah:

### 1) *Trije Balthasarjevi komentarji dokumentov papeža Janeza Pavla II. in dva predgovora pri založbi Herder Verlag.*

\* »*Liebst du mich?*« *Dienst aus der größern Liebe zu Christus. Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester.* Mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar, Herder, Freiburg 1979, 51–69.

Na Poljskem je navada, da verniki na veliki četrtek voščijo svojim duhovnikom. Krakovski nadškof Karol Wojtyła je pri krizmeni maši vselej nagovoril svoje duhovnike. Kot papež pa je želel spodbuditi vse duhovnike na svetu. Zato je vsako leto napisal posebno pismo vsem duhovnikom za veliki četrtek. Pogosto je rekel, da je ta dan »rojstni dan«, dvorana zadnje večerje pa »rojstni kraj« našega duhovništva. Prvo pismo leta 1979 je s komentarjem pospremil Hans Urs von Balthasar: »*Duhovniška služba je služenje iz večje ljubezni do Jezusa Kristusa,*« zapiše. Vse je odvisno od osebne ljubezni do Gospoda, ki nas imenuje prijatelje. Balthasar pohvali pristrčnost in neposrednost papeževe besede, ki prihaja od srca in nagovori srce: *cor ad cor loquitur.*

Papeževa spodbuda nam hoče pokazati, »kakšen ogenj gori v osrčju *Catholicae*. Pismo je zasnovano iz tega središča in razločno vodi k njemu; bralec mora biti namenoma slep, če ne more oz. noče videti, da je to središče teološka vsebina pisma, pa tudi njegova cerkvena in bivanjska oblika,« pojasnjuje von Balthasar ter v nadaljevanju navaja razloge za duhovniški celibat. Povsem osrednji so kristološki razlogi. Najprej opiše govorico izvora: »Cerkev je vedno v izvoru, kjer je res živa. Stoletja nič ne pomenijo. Cerkev se ne oddalji od dejanja, v katerem je spočeta: Sveti Duh premosti vsako časovno razdaljo, evharistija vsak dan na novo ponavzočuje vsekratni dogodek križa in vstajenja.«

Prav tako je »govorica telesa v Cerkvi neodpravljiva. Enoumno govori v Jezusu Kristusu. Enoumno govori v njegovi evharistiji... Govorica telesa je nenehno živa v sveti evharistiji. Gospod, ki za odrešenje sveta daruje svoje telo in svojo kri, more priličiti svoje služabnike tudi in predvsem v tem oziru. Evharistija kot izročitev Kristusovega telesa za mnoge je poslednja utemeljitev za sorodnost med *sacerdotium* in *coelibatus*.«<sup>20</sup>

\* *Laßt euch vom Geist bewegen. Enzyklika über den Heiligen Geist von Papst Johannes Paul II.* Mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar, Herder, Freiburg 1986, 129–160.

Okrožnica o Svetem Duhu *Dominum et Vivificantem*, ki jo je papež Janez Pavel II. podaril Cerkvi ob binkoštih 1986, sestavlja sklep trinitarnega triptiha. Njegova prva okrožnica ob nastopu službe *Redemptor Hominis* (4. marca 1979) je posvečena Božjemu Sinu, Jezusu Kristusu, središču naše vere in tudi cerkvenega poslanstva v svetu. Po Jezusu Kristusu imamo dostop k »njegovemu in našemu Očetu«, ki je »bogat v usmiljenju« (*Dives in Misericordia*). Svetemu Duhu je posvečena tretja okrožnica. »Poučen je pogled nazaj na obe okrožnici o Božjem Sinu in Božjem Očetu, da bi pravilno umestili odločilne namene in trditve okrožnice o Svetem Duhu.«<sup>21</sup>

Papež Janez Pavel II. pokaže, da obe prvi okrožnici naravnost zahtevata tudi tretjo: tako je sklenjena trilogija o troedinem Bogu. Celotna zgradba tega dokumenta ima tri dele: »Prvi del

lahko označimo kot cerkven, drugega kot kozmičnega ali celotno-zgodovinskega, tretjega pa kot antropološkega.«<sup>22</sup>

Hans Urs von Balthasar želi opozoriti na povezave in glavne motive, ki se vlečejo skoz celoto. Razvija in opisuje te vidike: Božja logika, stvarjenje in odrešenje, svoboda, Božja bolečina, skrivnost vedno večjega nasprotovanja, Cerkev in človeštvo, molitev in srce. Balthasarjev komentar je kakor podaljšani odmev njegove lastne trilogije. Ob koncu namreč pravi: »Božja ljubezen je v Jezusu Kristusu postala človek in v njem razodela svoje pravo središče: ljudje naj pri Jezusu najdejo mir in počitek, ker je on ‚krotak in iz srca ponižen‘ in ker je bilo ob koncu njegovega pasijona odprto srce, iz katerega je privrela celotna Cerkev ... Tako je razkrita čudovita skrivnost, zakaj more biti katoliška Cerkev v svoji globini tako človeška, tako blizu srcu ljudi: prav zato, ker nam Bog sam, ki prebiva med nami, odpira svoje srce v našem srcu; tam, pravi papež, živi in deluje Sveti Duh.«<sup>22</sup>

\* *Maria. Gottes Ja zum Menschen. Johannes Paul II., Enzyklika Mutter des Erlösers. Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar von Hans Urs von Balthasar, Herder, Freiburg 1987, 129–143.*

V uvodu svojega komentarja Hans Urs von Balthasar zapiše: »Okrožnica našega svetega očeta, objavljena za Marijino leto, je v več pogledih zelo pomembno delo. Napisana je zelo tekoče ter na videz lahko berljivo in razumljivo: zasnovana je iz tako globokega in središčnega zrenja Marijine skrivnosti, da zahteva odločno sodelovanje bralca, če hoče iz mnogovrstnih žarkov, ki izhajajo iz žarišča, prodreti v njeno skrivnost ... Delo je nadvse izvirna sinteza iz marijanskega sklepnega poglavja velikega koncilskega dokumenta *Lumen Gentium* ter papeževega čisto osebnega vpogleda v razmerje med Marijo in Cerkvijo, ki ga obravnava.«<sup>23</sup>

*Vera*: »Genialni prijem okrožnice obstaja predvsem v tem, da je Marijino vero postavil v središče. S tako jasno zavestjo morda tega ni storila še nobena mariologija,« komentira von Balthasar in podkrepi: »Vera, kakršno živi Marija pred nami, je povsem zaupna izročitev duha in telesa Bogu, je uboštvo glede lastnega razumeva-

nja, je preprosta pokorščina, je ponižnost, ki gleda in živi proč od sebe, a tudi prevzeta odgovornost za nalogo, ki ji jo Bog dodeli.«<sup>24</sup>

*Marijina »prednost«*: Marija ni le »zgodba«, »typos« Cerkev in vseh verujočih; kot tista, ki »popolnoma veruje«, ima edinstveno prvenstvo, v svojem »vseobsegajočem materinstvu« je stalno pred nami in hkrati z nami. »Marijino življenje vere od oznanjenja do križa je časno pred dejansko »ustanovitvijo« Cerkev na križu, na veliko noč in binkošti. A ne samo časno, ampak tudi duhovno: to življenje je popolna predpoda tega, kaj naj Cerkev živi; te popolnosti Cerkev vse do konca svetnega časa nikdar ne bo mogla dohiteti.«<sup>25</sup>

»Marijino materinstvo nikakor ni nekaj zgolj duhovnega (kakor bi večinoma radi pojmovali materinstvo Cerkev), ampak je hkrati nekaj najbolj telesno-stvarnega, zgodovinskega.«<sup>26</sup> V to smer se ozira tretji in zadnji miselni krog: *Sad tvojega telesa*. Marija s svojo popolnoma duhovno vero postane telesna mati Odrešenika; in ta telesni vidik bo pritekal tudi v oblikovanje materinstva Cerkev.

Tukaj ne moremo izčrpati izrednega bogastva marijanske okrožnice. A dodajmo vsaj še besedo o *dostojanstvu žene*, h kateremu se bomo pozneje vrnil. Balthasar piše: »Če Jezus v Janezovem evangeliju Marijo povsem neobičajno nagovori kot ,ženo', je s tem jasno rečeno, da on, mož, drugi Adam, v njej zares vidi prapodobo žene. Tako v Kani, kjer Marija nastopi kot priprošnjica, tako na križu, kjer z njim trpi tako kakor noben drug človek. Žena je kot devica, kot mati, kot nevesta in soproga. Ko se oziramo nanjo kot na prapodobo žene, se najbolj zjasni, da bi bila popolna nesmiselnost, če bi si predstavljali ,Marijo v duhovniški službi' (kako recimo pridiga ali celo izgovarja besede spremenjenja). Če žena gleda na Marijo, tedaj ,odkrije skrivnost, kako more dostojno živeti svojo ženskost in uresničevati svoje pravo dostojanstvo. V Marijini luči Cerkev na obličju žene uzre sijaj lepote, ki odseva najvišje vzgibe, ki jih je sposobno človeško srce: podaritev ljubezni brez pridržka, moč, ki zmore prenašati najhujše bolečine, brezmejno zvestobo in neutrudljivo zavzemanje, sposobnost, da najgloblja spoznanja povezuje z besedami tolažbe in spodbude' (46).«<sup>27</sup>

\* Hans Urs von Balthasar, *Vorwort zu Johannes Paul II., Die Freude, die bleibt*. Wort und Bilder der Begegnung, Herder, Freiburg 1980, 5–8.

Von Balthasar pripominja, da bo vsakega bralca ob teh besedah našega papeža prevzela silna pozitivnost, ki je ničesar ne more omajati. To so besede srca, ki se ne boji vsakomur razodeti, da živi v resnici, ker te resnice ne pojmuje kot svojega dosežka, svoje zasluge, ampak kot Božji dar ljudem ... Težišče je na človeškosti: kako more človek kot posameznik in kot občestvo uspeti? S tem, da prizna in sprejme podarjeno mu dostojanstvo ... Avtor ne govori iz shramb svojega življenjskega izkustva: kot delavec, kot mislec, kot škof. Tudi ne govori z obzorja koncila ... Ne govori o katoliškosti; tukaj govori katolištvo samo. V središču je človek. »Človek se mora spraviti s svojo človeškostjo.« Kako? Priznati mora, da se je Bog v Kristusu spravil z njim »in« (to Pavel značilno dostavlja) »nam (apostolom in cerkvenim predstojnikom) zaupal besedo« (2 Kor 5,18). Sprave Boga s človekom ni mogoče ločiti od apostolske službe, tako kakor sonca ni mogoče ločiti od njegovega izžarevanja.<sup>28</sup>

\* Hans Urs von Balthasar, *Vorwort zu Johannes Paul II., Unter deinen Schutz*. Mariengebete und Betrachtungen, Herder, Freiburg 1983, 5s.

Ta izbor Marijinih molitev in premišljevanj našega svetega očeta razodeva ... čisto edinstveno notranje, a tudi na varnem teološkem temelju sloneče razmerje Petrovega naslednika do Gospodove matere ... Ta izbor marijanskih misli nikakor ni središče duhovnosti Janeza Pavla II. Središče je, kakor kažejo njegove velike okrožnice, samoumevno Jezus Kristus, ki razodeva usmiljenje troedinega Boga; Jezus Kristus kot učlovečeni in evharistični izliva to Božjo ljubezen v celotno človeštvo ... A Marija ostaja zanj zvezda vodnica: človek more vse življenje, vsak posamezen dan v hoji za Kristusom vztrajati tudi z mečem v srcu; preprosta Žena je to zmogla.<sup>29</sup>

2) Hans Urs von Balthasar, *Der Kreuzweg des Herrn. Im Kolosseum gebetet von Papst Johannes Paul II., am Karfreitag 1988*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier 1989.

Križev pot v Koloseju 1988 je bil napisan na papeževo prošnjo. Pomislimo: pobožnost križevega pota na veliki petek 1988 – pičle tri mesece pred Balthasarjevo smrtjo. Kako zelo je Hans Urs von Balthasar cenil papeža! Ali ni to premišljevanje dragoceno darilo za Petrovega naslednika, ki je moral nositi nadvse težek križ? Na zadnji veliki petek, leta 2005, je bil sveti oče Janez Pavel II. vidno zaznamovan s trpljenjem. Tedaj je premišljevanja za pobožnost križevega pota sestavil in bral kardinal Joseph Ratzinger – pravi Simon iz Cirene. V resnici: »noben človek ni brez sočloveka« (4. postaja).

Ali ne bi smeli premišljevanj, ki jih je spisal Hans Urs von Balthasar, pojmovati kot rahločuten uvod v njegovo Teodramatiko? »Kaj takega človek ne napiše kar tako; to je kakor končna zgoščena dolgotrajne molitvene meditacije« – v njeno umetnino je pritegnjen tudi bralec, ki premišljuje.<sup>30</sup> Veličastna je že uvodna molitev: »Gospod Jezus Kristus, vsak dan smemo v tvoji sv. eharistiji uživati tvoje za nas darovano meso in tvojo prelito kri. Redkokdaj preudarimo, kaj te je ta največji dar Cerkvi stal: vse tvoje trpljenje in tvoje umiranje v zapuščeni od Boga.« Strmimo nad tem, kako zna avtor globoke teološke misli – kakor tiste v *Teologiji tridnevja* – preliči v splošno razumljivo govorico, vzemimo njegov uvid, da so vsi, »Judje, kristjani in pogani«, obsodili Gospoda (1. postaja), ali »strašen problem: Jezusov pasijon in izraelsko ljudstvo« (8. postaja). Predzadnja postaja »Pietà« premišljuje žalostno Mater Božjo: Marija je tu zastopnica človeštva, ki hvaležno sprejema ves nebeški blagoslov, tudi če se to izvrši v neskončno boleči utrujenosti. Sinovo telo končno ne bo pokopano v hladno brezčutno materijo – spomnimo se, da pride materia od mater – zemeljsko naročje, matrix, v katero bo pokopana, je kljub vsemu materinsko naročje, iz katerega zraste nekaj rodovitnega, podoba ustvarjene ljubezni, ki doseže svoj vrhunec v materialni stvari, v deviški materi Mariji. Zaradi tega podoba Pietà ne ostane prehodna, marveč trajna podoba. Zelo skrivnostna podoba: kajti rodovitnost materinskega naročja, ki tu nosi mrtvega Sina, dolguje svojo poslednjo rodovitnost prav truplu, ki leži v rokah matere« (13. postaja).<sup>31</sup>

3) Hans Urs von Balthasar, **Uvod za zbornik ob 10-letnici pontifikata Janeza Pavla II.**, 1988.

Ta počastitev, napisana v nemščini 17. aprila 1988, tik pred avtorjevo smrtjo +26. junija 1988, je tedaj izšla v italijanščini (prav zdaj v nemščini). Balthasar izdela tako rekoč papežev portret in prikaže molitev kot skrito moč svetega očeta. Papež že s svojo prvo okrožnico *Redemptor Hominis* izraža svojo srčno toplino in neposredno nagovarja ljudi. Posebej bi morali prisluhniti okrožnici o usmiljenju *Dives in Misericordia*, saj je oznanilo o Božjem usmiljenju izrazito zaznamovalo njegovo papeževanje.<sup>32</sup>

»Petrov naslednik, ki mora kot rimski škof skrbeti za edinost vidne Cerkve, je notranje naravnán na to marijansko počelo edinosti Cerkve kot Kristusove neveste; obe cerkveni počeli – ki ju je Kristus sam izrecno postavil v njuno vlogo – sta med seboj neločljivi; njuno ločevanje postane največja škoda organski cerkveni edinosti. Kakor si Marija kot mati in prapodoba Cerkve noče prilaščati službenih funkcij, tako tudi papeštvo in vsaka druga cerkvena služba ne moreta opravljati svoje naloge brez spoštovanja in oziranja na ženskost in materinskost Cerkve,«<sup>33</sup> zapiše von Balthasar.

4) Pomen Balthasarjevega zahvalnega nagovora **papežu Janezu Pavlu II. ob podelitvi nagrade Premio Paolo VI.** v Vatikanu 23. junija 1984.

Hans Urs von Balthasar je tedaj med drugim izrekel pomenljive besede: »Vztrajam pri neločljivosti teologije in duhovnosti; njuna ločitev je bila najhujša nesreča, ki je prizadela zgodovino katoliške Cerkve.« V jedrnatih besedah je orisal svoje teološko, pisateljsko, založniško in prevajalsko delovanje, ki je v celoti namenjeno krščanskemu življenju sredi sveta. Skupaj z Adrienne von Speyr je ustanovil Janezovo skupnost. Janez je prikazan kot idealen Jezusov družabnik, edini učenec, ki je šel za Jezusom do kraja. Njemu Križani izroči svojo Mater, brezmadežno Cerkev; njegov evangelij ima višek v pripovedi o edinstvenem mestu apostola Petra. Janez namreč zedinja Marijo in Petra, ko sam izgine v nepomembnost.

Balthasar želi pokazati, da evangeljski svéti niso beg pred svetom ali iz sveta. Odprtost svetu nima drugega izhodišča kakor



križ, izvor sleherne rodovitnosti, križ, na katerem je Kristus vsejal prvo deviško kal življenja svoje Cerkve: »Žena, glej, tvoj sin« in »Moj sin, glej, tvoja mati« – pelji jo v središče moje Cerkve, katere edinost sem zaupal Petru.<sup>34</sup>

### 5) Nekatere Balthasarjeve izjave ob raznih priložnostih

\* Naprej dve marijanski trditvi. V Balthasarjevi knjigi *Marija za danes*, v 3. poglavju *Marija, spomin Cerkve*, beremo o Marijinem premišljevanju: »Beseda o Mariji kot ‚spominu Cerkve‘ je iz homilije, ki jo je imel sveti oče na Marijin praznik 1. januarja 1987 v cerkvi sv. Petra in v kateri je naznanil novo okrožnico o Božji Materi.«<sup>35</sup> Zares, papež je Marijo dobesedno imenoval »spomin Cerkve« – »*Tu sei memoria della Chiesa!*«.<sup>36</sup>

V isti knjigi *Marija za danes* najdemo slikovito pripombo: »Apostol sv. Pavel in Janez Pavel II. hodita po svetu brez vsakršnega meča; dovolj je, da pričujeta, to je njuno najmočnejše orožje; in Petrov naslednik si more v kaki Marijini cerkvi nabrati moč za to pričevanje.«<sup>37</sup>

\* Angelo Scola v pogovoru z Balthasarjem *Prüfet alles – das Gute behaltet*. Tu von Balthasar dvakrat omenja papeža: »Naš sedanji papež – in mnogi papeži stoletja, a zdaj vladajoči morda bolj kakor drugi – nam predočuje pristno živost, ki jo mora izžarevati krščansko živeta služba. Papež je človek, ki živi od nenehne molitve in ne od objavljanja dokumentov. Celokrajnice, ki jih piše – pomislimo na *Dives in Misericordia* –, izpričujejo in priporočajo krščansko živost.«<sup>38</sup>

Angelo Scola se nato zadrži pri papeževem nauku o telesu in ljubezni. Odkriva podobnosti z Balthasarjevimi nazori v knjigi *Krščanski stan*. V odgovoru von Balthasar najprej poudari »izredno osebnost našega papeža, ki je filozof in duhovni teolog« ter doda: »Mislim, da so v njegovem nauku povsem središčni stavki za razumevanje naše vere: telo, na primer, oseba, občestvo in nato čudovite reči, ki so izrečene o človeškem delu ali o Božjem usmiljenju (da omenimo vsaj nekaj). V tem nauku so izpeljave, ki so vzete naravnost iz razodetja in jih mora vsak vernik preudariti.«<sup>39</sup>

\* *In difesa di Wojtyła*. Ob zagrizenih napadih na poljskega papeža se Hans Urs von Balthasar izkaže kot njegov energični branitelj: »Ni naš namen, da bi Janeza Pavla II. že vnaprej razglasili za svetnika,« zapiše. »A najboljše, kar moremo storiti za tega moža, je molitev – in v to molitev vključimo tudi njegove kritike.«<sup>40</sup>

\* Še sklepni stavek: *Papež kot Ultramodri*. Časopis Die Tagespost je novembra 1986 objavil obsežen pogovor s Hansom Ursom von Balthasarjem. Na vprašanje »Ste spoznali modre može?«, odgovori: »Henri de Lubac, na primer, je modrijan. In nato smemo pač reči, da je papež nadvse moder: ein Ultra-Weiser«,<sup>41</sup> Seveda, ker je Božji človek! Ta poklon nas nehote spomni na Božjo modrost, Sapientia, ki jo opeva prva adventna O-antifona (17. december): »O modrost, ki si izšla iz ust Najvišjega in segaš od kraja do kraja zemlje ter krepko vse urejaš: pridi in nas uči pota razumnosti!«

### III. SKUPNI GLAS

Papežev in teologov glas se zlivata v skupen glas, kajti »resnica je simfonična«. »Simfonija je sozvočje. Zveni. Različno zveni. ... Ne v enoglasju, unisono, ampak kar je veliko lepše, v simfoniji.« Oba izvajalca, ki se ju danes hvaležno in spoštljivo spominjamo, sta najboljše obvladala to simfonijo in dobro vedela, da »enovitost skladbe izvira od Boga«. <sup>42</sup> Obe osebnosti sta bili tudi umetniško nadarjeni. Na svetovnem odru dvajsetega stoletja sta oba kot »osebi igre«, vsak v skladu s svojo nalogo, zvesto izvedla prejeta vlogo. Iz tega izhaja prvi skupen, pomemben vidik:

#### *Kristjanovo poslanstvo v svetu*

Že na dan izvolitve (16. oktobra 1978) in nato ob slovesnem začetku papeške službe (22. oktobra) je Janez Pavel II. vsem ljudem dobre volje zaklical: »Ne bojte se! Odprite, da, na široko odprite vrata Kristusu! Njegovi odrešujoči moči odprite meje držav, gospodarskih in političnih sistemov, obsežna področja kulture, civilizacije in napredka! Ne bojte se! Kristus ve, kaj je v človeku! Samo on to

ve!«<sup>43</sup> Ali niso te znamenite pozdravne besede kakor odmev na Balthasarjevo zahtevo v njegovem programskem spisu *Porušenje okopov?* Svež veter, veter Svetega Duha, veje in kaže misijonarsko poslanstvo Cerkve, ki nosi v srcu upanje na odrešenje vseh ljudi. To je bilo pač prizadevanje Balthasarja, ki ga je papež Benedikt XVI. označil kot »moža Cerkve v svetu«.<sup>44</sup> Prav tak je program, ki ga temeljito pogloblja in razvija prva papeževa okrožnica *Redemptor Hominis*: »*Odrešenik človeka*, Jezus Kristus, je središče kozmosa in zgodovine« (št. 1). Papež ugotavlja: »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostaja nerazumljivo bitje; njegovo življenje je brez smisla, če se mu ne razodene ljubezen« (10). Kot vodilna misel se v vseh njegovih okrožnicah ponavlja trditev: »Človek je pot Cerkve. Človek je za Cerkev prva in osnovna pot, ki jo je nakazal Kristus s skrivnostjo učlovečenja in odrešenja« (14).

Središče papeževe duhovnosti »je seveda tam, kjer se odpira razodetje troedinega Boga v učlovečenem Sinu. Dokaz za to je mogočna trilogija okrožnic o Sinu, Očetu in Svetem Duhu. Kako nujno potrebno je bilo to temeljno skrivnost priklicati vernikom v spomin, saj je mnogim odmaknjena kot nedoumljiva in nerazumljiva resnica! A vendar bi moralo biti to vsakomur najbolj domače: Bog je ljubezen, kakor pravi Janez. In to ne more biti drugače, kakor da je Bog troedin ter nas hoče pritegniti v svoje večno življenje ljubezni po učlovečenju, križu, evharistiji in podaritvi Duha.«<sup>45</sup>

### *Molitev kot vir apostolata*

Kristjanovo poslanstvo v svetu je najtesneje povezano z molitvijo in kontemplacijo. Na pragu tretjega tisočletja poljski papež zakliče: »Naravnost povem pred vsem drugim: perspektiva, v katero je vključena pastoralna pot, se imenuje *svetost*. ... Za to ‚pedagogiko svetosti‘ je potrebno krščanstvo, ki se odlikuje predvsem z *umetnostjo molitve*.«<sup>46</sup>

Pred tako številna in različna področja papeževega delovanja von Balthasar postavlja v ospredje ta vidik, ki »bistveno določa vse njegovo delovanje. To je duhovna globina njegove osebnosti. Edino iz nje priteka ves blagoslov, ki spremlja njegovo neutrudno

dejavnost in za človeško presojo nedoumljivo ustvarjalnost. Veliko blagoslova je vidno na površju, več tega pa samo posredno in statistično sploh neugotovljivo, čeprav vemo, da se je dotaknilo milijon src in jih spremenilo. ... Njegova naloga ga priganja, da se izpostavlja naporom, ki jih celo njegovi spremljevalci le stežka prenašajo, kakor poročajo. Nepojmljiva moč ga podžiga, da vsakič premaguje tudi največjo utrujenost. Ta skrivnostna moč ima čisto preprosto ime: *molitev!* Vsak kolikor toliko dobrohoten človek more opaziti, iz kakšne polnosti preproste in ponižne molitve pritekajo moči za njegovo delovanje. Nihče nima dostopa do skrivnega pogovora med Bogom in njim, a kdor je imel srečo, da je z njim obhajal sveto mašo ali prisostvoval kaki drugi pobožnosti – recimo križevemu potu na veliki petek –, je moral začutiti nekaj te ustvarjalne moči. Z njo so prepojene njegove neštete pridige, homilije, nagovori, tudi če obravnava človeška vprašanja etike, sociologije, človekovih pravic, miru ali znanosti. ... Vendar moramo opozoriti na poseben nov zven njegovih velikih poslanic. Gotovo, to so uradni dokumenti cerkvenega učiteljstva, a napisani s tako občuteno osebno srčno toplino, tako malo ujeti v objektivno kurialno dikcijo; v izbiri tematike in v izrazu tako zelo pritekajo iz neposredne kontemplacije, da človek začuti papeževo utripajoče srce, ki se ga neposredno dotakne v srcu.«<sup>47</sup>

Hans Urs von Balthasar je vedno dajal prednost kontemplaciji pred akcijo. Tudi laikom je priporočal vsaj četrt ure preišljevalne molitve vsak dan! Ni krščanskega delovanja brez molitve. Kolikor globlje naj delovanje posega v svet, toliko temeljitejša mora biti kontemplacija: »Takšno je življenjsko načelo krščanstva. Kdor hoče govoriti, mora najprej poslušati; da bi slišal, se mora izprazniti in utihniti, vacare Deo; onemeti morajo svetne besede in posli, da bi zaznali edino Božjo besedo in Božje delovanje. Kdor hoče temeljito delovati v svetu, mora najprej temeljito odmreti svetu.«<sup>48</sup>

Papež Benedikt XVI. sam je v poslanici (6. oktobra 2005) udeležencem mednarodnega simpozija v Rimu ob stotem rojstnem dnevu Hansa Urša von Balthasarja med drugim slovesno poudaril tale aksiom: »Von Balthasar nam je zapustil zgled resničnega teologa,

ki je v kontemplaciji odkril tisto akcijo, ki zmore v svetu pričevati za Kristusa. Ob tej znameniti priložnosti se ga spominjamo kot moža vere in kot duhovnika, ki v pokorščini in skritosti ni nikdar stremel po osebnem uspehu. V ignacijanskem duhu je vedno želel samo večjo Božjo čast.«<sup>49</sup>

### *Dostojanstvo žene*

Papež Janez Pavel II. je v Marijinem letu 15. avgusta 1988 – nekaj tednov po Balthasarjevi smrti – objavil lepo apostolsko pismo o dostojanstvu žene: *Mulieris dignitatem*.<sup>50</sup> Tematiko je obravnaval zelo občuteno. Morda se je navdihoval ob istoimenskem Balthasarjevem sestavku: *Die Würde der Frau*<sup>51</sup>. V tem pismu papež spregovori o »geniju« žene: »Cerkev se zahvaljuje za vse izraze ženskega «genija» (Ecclesia gratias agit propter omnes »ingenii« muliebris manifestationes) ... Zahvaljuje se za vse milostne darove, s katerimi je Sveti Duh obdaroval žene v zgodovini Božjega ljudstva; zahvaljuje se za vse zmage, ki jih dolguje veri, upanju in ljubezni žena: zahvaljuje se za vse sadove ženske svetosti.«<sup>52</sup>

### *Marijanska pobožnost in rožni venec*

Ko je bil Karol Wojtyła 4. julija 1958 imenovan za krakovskega pomožnega škofa, je v svoj grb poleg križa postavil tudi črko »M« kot razločno znamenje svoje celovite podaritve in pripadnosti Božji Materi. Po izvolitvi za papeža je v prvem nagovoru povedal: »V tej uri, polni težav in strahu, se morem obrniti samo na Devico Marijo, ki v Kristusovi skrivnosti vedno živi in sodeluje kot Mati: nanjo se obračam v otroškem češčenju in ponavljam besedi ‚Totus Tuus – [Ves Tvoj]!‘, ki sem ju pred dvajsetimi leti na dan svojega škofovskega posvečenja vpisal v svoje srce in svoj grb.«<sup>53</sup>

Hans Urs von Balthasar ima papeževo marijansko pobožnost za središčno: »Duhovnosti našega svetega očeta ne bi zares razumeli, če ne bi upoštevali njegovega odnosa do Gospodove Matere. Ta pobožnost prav gotovo ni nič značilno poljskega, če se le ozremo na celotno izročilo katoliške Cerkve. V njegovi docela osebni in izvirni okrožnici o Mariji *Odrešenikova Mati* se papeževa molitev na

poseben način združuje z njegovo antropologijo in ekleziologijo. ... Petrov naslednik, ki mora kot rimski škof skrbeti za edinost vidne Cerkve, je notranje naravnano na to marijansko počelo edinosti Cerkve kot Kristusove neveste; obe cerkveni počeli – ki ju je Kristus sam izrecno postavil v njuno vlogo – sta med seboj neločljivi; njuno ločevanje postane največja škoda organski cerkveni edinosti. Kakor si Marija kot mati in prapodoba Cerkve noče prilaščati službenih funkcij, tako tudi papeštvo in vsaka druga cerkvena služba ne moreta opravljati svoje naloge brez spoštovanja in oziranja na ženskost in materinskost Cerkve.«<sup>54</sup>

Papež Janez Pavel II. nam je ob začetku 25. leta svojega papeževanja (16. oktobra 2002) s svojim apostolskim pismom *Rosarium Virginis Mariae* podaril svetle skrivnosti rožnega venca. Ta novost je vtisnila nezamenljiv in neizbrisen marijanski pečat njegovemu velikemu papeževanju. Dokument je kakor odmev na čudovito Balthasarjevo premišljevanje *Trojni venec. Odrešenje sveta po Marijini molitvi*.<sup>55</sup> Papež slovesno pove: »Nisem zamudil nobene priložnosti, da bi spodbujal k pogostni molitvi rožnega venca. Že od otroških in mladostnih let je ta molitev zavzemala pomembno mesto v mojem duhovnem življenju. ... Rožni venec me je spremljal v trenutkih veselja in preizkušnje. Mnogo skrbi sem položil v to molitev ter v njej vedno prejel okrepčilo in tolažbo. Pred dvajsetimi leti, 29. oktobra 1978, prav dva tedna po izvolitvi na Petrov sedež, sem tako rekoč odprl svoje srce in izpovedal: ‚Rožni venec je moja najljubša molitev. Je čudovita molitev, čudovita v svoji preprostosti in globini.‘«<sup>56</sup>

\* \* \*

Sveti Janez Pavel II. kot *marijanski* papež in kardinal Hans Urs von Balthasar kot »*theologos* ljubezni in veličastva Boga« sta dve svetleči zvezdi na nebu. Sta presenetljiva darova Duha Cerkvi in svetu. Kajti »Duh daje odgovor na žgoča vprašanja časa tako, da ustvari svetnika, ki v svojem času živi oznanilo nebes. Poslanstva svetnikov so odgovor od zgoraj na vprašanja od spodaj.«<sup>57</sup>

## Opombe

<sup>1</sup> Prim. Kardinal Joseph Ratzinger, Učiteljska služba Janeza Pavla II. v njegovih 14 okrožnicah, v: Mednarodna katoliška revija *Communio* 13 (2003) 221–230, tu 221.

<sup>2</sup> Duh in ogenj. Intervju s Hansom Ursom von Balthasarjem (prevedel Anton Strle), v: BV 1976, 242–270, tu 242.

<sup>3</sup> Henri de Lubac, Ein Zeuge Christi in der Kirche, v: IKaZ *Communio* 4 (1975), 397 in 401; nav. A. Štrukelj, Življenje iz polnosti vere, Ljubljana <sup>3</sup>1995, 23.

<sup>4</sup> Prim. Stefan Dusza, Międzynarodowe spotkanie redakcji *Communio*. Ołtarzew 16–19 maja 1996, *Communio* PL 16 (1996), nr 5 (95), s. 4; Stanisław Nagy, Piętnaście lat polskiej wersji *Communio*, *Communio* PL 16 (1996), nr 5 (95), s. 6–8; Lucjan Balter, *Communio* jako część spuścizny duchowej i testamentu kardynała Stefana Wyszyńskiego, *Communio* PL 21 (2001), nr 3 (123), s. 140–141.

<sup>5</sup> Modlitwa *Communio* 3, nr. 4 (1983), 113; Prière pour *Communio*, v: Revue catholique internationale *Communio* 14, nr. 2 (1989), 120–121 (francoski rokopis po nemškem izvirniku); slovenski prevod: Molitev za *Communio*, v: *Communio* 8, št. 1 (1999), 4.

<sup>6</sup> Commissione Teologica Internazionale. Documenti 1969–2004, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, pp. 905.

<sup>7</sup> Internationale Theologische Kommission, Priesterdienst, Johannes Verlag Einsiedeln 1972; Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (1973), Theologie der Befreiung (1977), Mysterium des Volkes Gottes (1987).

<sup>8</sup> Janez Pavel II., Nagovor ob podelitvi nagrade Pavla VI. Hansu Ursu von Balthasarju, v Vatikanu, 23. junija 1984: Discorso di Giovanni Paolo II in occasione della consegna del »Premio Internazionale Paolo VI« ad Hans Urs von Balthasar, Sabato, 23 giugno 1984, v: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VII,1, 1984, LEV 1984, 1910–1917.

<sup>9</sup> N. d.

<sup>10</sup> Apostolsko pismo *Quinque iam anni* von Papst Paul VI. ob peti obletnici sklepa drugega vatikanskega koncila (8. decembra 1970), v: AAS LXIII (1970), 97–106; prim. Hans Urs von Balthasar, Das Ganze im Fragment, Benziger Verlag, Einsiedeln 1963, 296.

<sup>11</sup> Nagovor svetega očeta, v: Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des Römischen Symposiums 27.–29. September 1985, Johannes Verlag Einsiedeln 1986, 181s.; prim. Ai partecipanti al convegno su Adrienne von Speyr, La Chiesa ha bisogno di laici che operino nel cuore del mondo (sabato 28 settembre 1985), v: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VIII, 2, 1985, LEV 1985, 792–793. Tu je tudi papeževo voščilo Balthasarju: »Vous me permettez de saluer tout spécialement Monsieur le Professeur Hans Urs von Balthasar. Je lui présente mes félicitations et mes vœux pour son 80ème anniversaire, et je le remercie encore pour son immense travail théologique, comme je l'avais fait l'an passé en lui remettant le prix de l'Institut Paul VI.«

<sup>12</sup> Prim. Janez Pavel II., Nagovor kardinalom in prelatom rimske kurije, 22. 12. 1987, v: L'Osservatore Romano, 23. 12. 1987. Citat: Balthasar, Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1979, 114; prim. Discorso di Giovanni Paolo II ai Cardinali e ai Prelati della Curia Romana ricevuti per la presentazione degli Auguri natalizi, Martedì, 22 dicembre 1987, v: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, X, 3, 1987, LEV 1988, str. 1481–1492, citat: str. 1484. Navedeno tudi v apostolskem pismu *Mulieris dignitatem*, v: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XI, 3, 1988, LEV 1989, latinsko: 244–316, citat: str. 306; italijansko: 317–378, citat: 370.

<sup>13</sup>Prim. Peter Henrici SJ, Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar, v: Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk. Izd. Karl Lehmann in Walter Kasper, Communio Verlag, Köln 1989, 59; Elio Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993, 394; Manfred Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar 1905–1988. Die Biographie eines Jahrhunderttheologen, Echter Verlag, Würzburg 2020, 636s.

<sup>14</sup>Papež Janez Pavel II., nagovor zastopnikom znanosti in umetnosti ter tiska, radia in televizije v koncertni dvorani Festspielhaus v Salzburgu, v nedeljo, 26. junija 1988, med pastoralnim obiskom v Avstriji. Glej: Omaggio ad Hans Urs von Balthasar: Gratitude e venerazione per un grande uomo di Chiesa, v: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XI, 2, 1988, LEV 1989, str. 2208.

<sup>15</sup>Papež Janez Pavel II., L'allocuzione durante il concistoro pubblico nell'aula Paolo VI (28 giugno 1988), v: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XI, 2, 1988, LEV 1989, str. 2257.

<sup>16</sup>Papež Janez Pavel II., sožalno pismo kardinalu Josephu Ratzingerju, prefektu Kongregacije za verski nauk, v: Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Akademische Arbeitsgemeinschaft, Basel 1989, 14.

<sup>17</sup>Hans Urs von Balthasar, predgovor k: Johannes Paul II., Unter deinen Schutz. Mariengebete und Betrachtungen, Herder, Freiburg 1983, 6.

<sup>18</sup>Hans Urs von Balthasar, Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papstum in der Gesamtkirche integrieren?, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 2. erweiterte Auflage 1989, 11.

<sup>19</sup>N. d., 184–186.

<sup>20</sup>Hans Urs von Balthasar, Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester. Mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar, 65, 63; Prim. diplomsko nalogo: Luka Zidanšek, Služenje iz večje ljubezni do Kristusa. Pisma papeža Janeza Pavla II. duhovnikom za veliki četrtek od 1979 do 2001, Ljubljana 2001, 113 strani.

<sup>21</sup>Laßt euch vom Geist bewegen. Enzyklika über den Heiligen Geist von Papst Johannes Paul II. Mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar, Herder, Freiburg 1986, 129–160, tu 132.

<sup>22</sup>N. d., 136.

<sup>23</sup>N. d., 158–160.

<sup>24</sup>Maria. Gottes Ja zum Menschen. Johannes Paul II., Enzyklika *Mutter des Erlösers*. Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar von Hans Urs von Balthasar, Herder, Freiburg 1987, 129–143, tu 130s. Prim. Anton Strle, V tretje tisočletje z Marijo. Pojasnila k okrožnici Janeza Pavla II. Odrašenikova mati, Maribor 1988. Strle izčrpno navaja to knjigo.

<sup>25</sup>Hans Urs von Balthasar, Kommentar: Maria. Gottes Ja zum Menschen, 133 in 135.

<sup>26</sup>N. d., 136.

<sup>27</sup>N. d., 138s.

<sup>28</sup>N. d., 142s.

<sup>29</sup>Hans Urs von Balthasar, Vorwort zu Johannes Paul II., Die Freude, die Bleibt. Wort und Bilder der Begegnung, Herder, Freiburg 1980, 5–8.

<sup>30</sup>Hans Urs von Balthasar, Vorwort zu Johannes Paul II., Unter deinen Schutz. Mariengebete und Betrachtungen, Herder, Freiburg 1983, 5s.

<sup>31</sup>Prim. Hans Urs von Balthasar, Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet, Johannes Verlag Einsiedeln 1978, 23; slov: Trojni venec. Odrašenje sveta po Marijini



molitvi, Ljubljana 2000, 22.

<sup>32</sup>Der Kreuzweg des Herrn. Im Kolosseum gebetet von Papst Johannes Paul II., Karfreitag 1988, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier 1989; slov.: Križev pot, ki ga je molil papež sv. Janez Pavel II. v Koloseju na veliki petek 1988, v: *Communio* 12 (2002), 11–21. Zadnje misli te postaje so sorodne s tistimi v postumni knjižici *Če ne postanete kakor ta Otrok*, v: *Communio* 15 (2005), 35–65.

<sup>33</sup>Prim. Johannes Paul II., Barmherzigkeit Gottes. Quelle der Hoffnung, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2011.

<sup>34</sup>Hans Urs von Balthasar, Prefazione: Giovanni Paolo II. 10 Anni di Pontificato. Testimonianze e Riflessioni. Raccolte da Sergio Trasatti. Edizione Aquila Bianca, Roma 1988, 11–17. Nemški izvornik prvič objavljen: Ein Pontifikat im Zeichen Marias, v: *Kirche heute*, Mai, Nr. 5, 2020, 14–16, tukaj 16. Slovenski prevod: Papež sv. Janez Pavel II., v: *Ekklesia*, št. 6, letnik 2, 2020/2, 40–43.

<sup>35</sup>Il discorso di Hans Urs von Baltasar, v: Premio Paolo VI, Brescia 1983, 27–28, francosko. Slov. prevod: Anton Strle, Teologi za prihodnost. Izbrani spisi 4, Ljubljana 1998, 18–20.

<sup>36</sup>Hans Urs von Baltasar, Marija za danes, Koper 1988, dopolnjena izdaja Ljubljana 2000, 32.

<sup>37</sup>Prim. Omelia di Giovanni Paolo II, Solennità di Maria Santissima Madre di Dio, Basilica di San Pietro, Giovedì, 1° gennaio 1987.

<sup>38</sup>Hans Urs von Balthasar, Marija za danes, n. d., 23.

<sup>39</sup>Hans Urs von Balthasar, Prüfet alles – das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, Neuauflage 2001, 65.

<sup>40</sup>N. d., 79s.

<sup>41</sup>Hans Urs von Balthasar, In difesa di Wojtyła, v: La realtà e la gloria. Hans Urs von Balthasar. Articoli e interviste 1978–1988, EDIT, Milano 1988, 27–31.

<sup>42</sup>Hans Urs von Balthasar: Antworten für eine von Zukunftsängsten geschüttelte Zeit. Der Geist ist es, der den Menschen bewegt, in: *Die Tagespost*, Nr. 142, 27. November 1986, 5–7, tu 6.

<sup>43</sup>Hans Urs von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Johannes Verlag Einsiedeln 1972, 7–9.

<sup>44</sup>Janez Pavel II., nagovor ob začetku papeške službe, nedelja, 22. oktobra 1978. Značilno je, da papež Janez Pavel II. in papež Benedikt XVI. v vseh zvezkih svojih *Insegnamenti* postavljata vodilno misel *Gesù sapeva quello che c'è in ogni uomo* (Gv 2,25) = Jezus je vedel, kaj je v človeku (Jn 2,25). Prim. Joseph Ratzinger, Öffnet die Türen für Christus, v: *JRGS* 14/2, Herder Verlag, Freiburg 2019, 996–1004.

<sup>45</sup>Joseph Kardinal Ratzinger, Ein Mann der Kirche in der Welt, v: Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk (izd. K. Lehmann in W. Kasper), Communio Verlag, Köln 1989, 349–354.

<sup>46</sup>Hans Urs von Balthasar, Giovanni Paolo II. 10 Anni di Pontificato, 16s. (op. 34); Ein Pontifikat im Zeichen Marias, 16.

<sup>47</sup>Janez Pavel II., apostolsko pismo Novo millennio ineunte, št. 30 in 32 (6. januarja 2001). Sv. Janez Pavel II. je v svojem papeževanju 1329 oseb razglasil za blažene in 473 za svete, skupaj torej 1802. Dne 2. marca 2020 se je uradno začel postopek za njegove starše: za mater, Božjo služabnico Emilijo Wojtyła, roj. Kaczorowska, in njegovega očeta, Božjega služabnika Karola st. Wojtyła.

<sup>48</sup> Hans Urs von Balthasar, Giovanni Paolo II. 10 Anni di Pontificato, 12; Ein Pontifikat im Zeichen Marias, 14s.

<sup>49</sup> Hans Urs von Balthasar, Der Laie und der Rätestand, 17, v: Gottbereites Leben, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993, 44s.

<sup>50</sup> Papež Benedikt XVI., Teologia, ecclesialità, spiritualità e contemplazione: riflessione e ricerca di una guida autorevole che ha sempre desiderato la maggior gloria di Dio, v: Insegnamenti di Benedetto XVI, I 2005, Libreria Editrice Vaticana 2006, 638–640, tu 640.

<sup>51</sup> Janez Pavel II., apostolsko pismo o dostojanstvu žene Mulieris dignitatem, CD 40, Ljubljana 1989.

<sup>52</sup> Hans Urs von Balthasar, Die Würde der Frau, v: Homo creatus est (Skizzen zur Theologie V), Einsiedeln 1986, 134–141; prim. Susanne Greiner, Die Würde der Frau. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars, v: Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk (izd. K. Lehmann und W. Kasper), Communio, Köln 1989, 283–297.

<sup>53</sup> Janez Pavel II., apostolsko pismo o dostojanstvu žene, št. 31.

<sup>54</sup> Janez Pavel II., Erste Radiobotschaft Urbi et Orbi, Sixtinische Kapelle, 17. oktober 1978. – B. sl. Anton Strle pojasnjuje, da vodilo *Totus tuus* najdemo že pri sv. Bonaventuri (+1274). V krščansko pobožnost pa ga je vpeljal sv. Ludvik Marija Grignon de Montfort (+1716). Prim. Anton Strle, V tretje tisočletje z Marijo. Pojasnila k okrožnici Janeza Pavla II. Odrešenikova Mati, Maribor 1988, 35–37.

<sup>55</sup> Hans Urs von Balthasar, Giovanni Paolo II. 10 Anni di Pontificato, 14; Ein Pontifikat im Zeichen Marias, 16.

<sup>56</sup> Hans Urs von Balthasar, Odrešenje sveta po Marijini molitvi, Ljubljana 2000 (op. 31).

<sup>57</sup> Papež Janez Pavel II., apostolsko pismo Rosarium Virginis Mariae o rožnem vencu (16. oktobra 2002), v: Communio 12 (2002), 291–327.

<sup>58</sup> Hans Urs von Balthasar, Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Sechste erweiterte Auflage, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2004, 82.

# MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA COMMUNIO

Nemška: INTERNATIONALE KATOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO  
Schenkenstrasse 8-10, A-1010 Wien, Dr. Jan-Heiner Tüch, info@communio.de

Italijanska: RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO  
JACA BOOK, Via Frua 11, I-20146 Milano, Dr. Aldino Cazzago, communio@jacabook.it

Hrvaška: MEĐUNARODNI KATOLIČKI ČASOPIS COMMUNIO,  
Kršćanska sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb, Dr. Ivica Raguž, communio.hr@gmail.com

Ameriška: COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW  
Washington, D.C. 20017, P.O.Box 4557, Dr. David L. Schindler, communio@aol.com

Francoska: REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO  
F-75004 Paris, 5, passage Saint-Paul, Dr. Serge Landes, communio@neuf.fr

Nizozemska: COMMUNIO. INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT  
B-Groenstraat 57, B-2860 Sint-Katelijne-Waver, wilkens@rodluc.nl

Španska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO Y CULTURA COMMUNIO  
Andrés Mellado, 29 2ªA, E-28015 Madrid, Dr. Gabriel Alonso, Procommunio@communio-es.com

Poljska: MIĘDZYKRAJOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY COMMUNIO  
Ołtarzew, Kilińskiego 20, PL 05-850 Ożarów Mazowiecki,  
Prof. Paweł Góralczyk, Dr. Alfred Dyr, adyr@sac.org.pl

Portugalska: COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA  
Universidade Católica Portuguesa Palma de Cima, P-1649-023 Lisboa, Dr. Henrique de Noronha Galvão,  
communio@lisboa.ucp.pt

Argentinska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO  
Sánchez de Bustamante 2662(1425) Buenos Aires, Argentina, Dr. Luis Baliña,  
communioargentina@gmail.com.ar

Madžarska: COMMUNIO. NEMZETKOZI KATOLIKUS FOLYORAT  
H-1053 Budapest, Papnövelde n.7, Dr. Pál Bolberitz, communio@cela.hu

Ukrajinska: МІЖНАРДНИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ЧАСОПИС СОПРИЧАСТЯ  
МОНАСТІР МОНАХІВ СТУДІЙСЬКОГО УСТАВУ, Užgorod/Lviv

Češka: MEZINÁRODNI KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO  
CZ 11000 Praha 1, Husova 8, Dr. Prokop Broz, communio@serznam.cz

Brazilska: REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO  
Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, RJ 25.685-300, Dr. Edson de Castro Homem,  
communio@cieep.org.br

---

Mednarodna katoliška revija Communio. Naslov uredništva in uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1001 Ljubljana, p.p. 95, tel. 01/360-28-28, faks 01/360-28-29. E.mail: [anton.strukelj@guest.arnes.si](mailto:anton.strukelj@guest.arnes.si) – Revija izhaja štirikrat letno. Cena posameznega zvezka: 8,50 €. Letna naročnina: 34,00 €, za tujino 41,60 €, letalska 44,00 €. DDV je vključen v ceno. Domači naročniki nakazujejo naročnino na transakcijski račun Družina d.o.o. NLB 02014-0015204714, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana; naročniki iz tujine nakazujejo denar na devizni račun pri NLB d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana, IBAN: SI56020140015204714, Družina d.o.o., Krekov trg 1, Ljubljana, SLO SWIFT oz. BIC: LJBASI2X. – Revija izhaja s finančno podporo ARRS. ISSN 1408-9580

# Priporočamo!

NICOLAS DIAT



## JE ČAS UMIRANJA

ZADNJI DNEVI IZ ŽIVLJENJA MENIHOV

**Naročila:**

telefon **01/360-28-28**,

e-pošta: **narocila@druzina.si**,

spletna knjigarna: **www.druzina.si**

ali nas obiščete v naših knjigarnah.

Cena knjige 22,90

8,50 €



3 830031 150361