

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 ...«¹ 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*.²

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«. ³ 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. ⁴ »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.« ⁵ Goethejeva hvala seveda ni odvrnila Nietzscheja od tega, da je Evripida očrnil kot grobarja grške tragedije. Racionalizem in »estetični sokratizem« ⁶ 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.⁷ Hkrati pa so Evripidova dela, kakor se posrečeno izrazi Karl Reinhardt, »barometer krize«.⁸ 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?«⁹

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 brani 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 (...)*¹⁰

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«,¹¹ 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] ...¹² 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)¹³

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«,¹⁴ 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.

Eviprid vključi v svoje delo področje refleksije, ko s potekom zunanega delovanja svojih akterjev ponudi tudi premislek o njihovem notranjem zadržanju.¹⁵ 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.«¹⁶

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, pripravljeni 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.*¹⁷

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.«¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰ On, farizej, ki se je zvesto držal postave, vneto preganjal Jezusove privrženec 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.²¹ 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 predpodoba in prapodoba 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 prekliče. 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 predpodobo 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 prekrížata. 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.²² 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«. ²³ 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].²⁴ 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.«²⁵

Opombe

¹ 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.

² 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.

³ 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.

⁴ 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.

⁵ 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.«

⁶ 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.«

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

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

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

¹⁰ 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).

¹¹ 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).

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

¹³ 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.

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

¹⁵ 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.

¹⁶ Prim. SCHADEWALDT, Die griechische Tragödie (gl. op. 7), 380.

¹⁷ Prav tam, 59.

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

¹⁹ Vgl. Michael THEOBALD, Römerbrief. Kapitel 1–11, Stuttgart 1992, 142–149.

²⁰ 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.

²¹ Prim. Johannes BEUTLER, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. 2013, 428f.

²² 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.

²³ Thomas PRÖPPER, Theologische Anthropologie, II., Freiburg i. Br. 2011, 738.

²⁴ 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.

²⁵ 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.