

ANTON ŠTRUKELJ

Preljubo veselje, oj, kje si doma

Dar humorja

Humor ni samo najboljši odziv na negativno kritiko, ampak hkrati izraz notranje prostosti. Pomislimo na igrivost papeža sv. Janeza XXIII. Ko je tarnal zaradi teže svoje odgovorne službe, mu je angel varuh prišepnil: »Janez, moj otrok, ne imej se za tako pomembnega!«¹ Sv. Janez Pavel II. je rekel o svojem častitljivem predhodniku, s katerim sta bila hkrati (27. aprila 2014) povzdignjena do časti oltarja: »O papežu Janezu se nam je vsem vtisnila v spomin podoba smehljajočega se obraza in razširjenih rok, ki želijo objeti ves svet.«

Humor svetnikov je specifična, nezamenljiva karizma katolištva: »Nekako polno humorja je, če katoliška Cerkev ... odgovarja na reformacijo z igrivimi upodobitvami bavarskega baroka.«² Kako sveže in opogumljajoče učinkujejo naslednje Balthasarjeve misli: »Knjigo o humorju svetnikov je treba šele napisati. Kratko poglavje iz nje nam je podaril Goethe v svojem 'Filipu Neriju, humorističnem svetniku' ... Toda kakšna vedrina je že pri Ireneju, ko prebada lesketajoče se milne mehurčke gnostičnih sistemov sveta, pri Klemenju Aleksandrijskem, ko se s temi sistemi igra kakor žongler s kroglicami; kakšna deška razposajenost je v Bonaventurovem spisu 'Potovanje duha k Bogu'. Koliko bliskajočega se humorja (medtem ko takšnega zaman iščeš pri reformatorjih) pri Ignaciju Lojolskem in Tereziji Avilski, da o blagodejnem Claudelovem smehu (sredi solza bridkosti) niti ne govorimo, kako vedra grandezza pri Péguyju, ko odpira svojo krščansko dušo za vse poganske in judovske vrednote in nato (v Evi) vse zaklade smehljaje položi pred jaslice, kako ljubeča prizanesljivost za pomanjkljivosti kristjanov (ki si jih je želela kot goreče bakle) pri Madeleine Delbrêl. In z mirno vestjo smem katoliški

Cerkvi pridružiti humor C. S. Lewisa (njegove pravljice, lepše kot Brentanove) in humor Ljeskova, za katera je bilo življenje z vsemi svojimi grozotami en sam paradoksen čudež. In še drug, Kierkegaard, se onkraj meja svoje turobne religije hrepeneče ozira v katoliški raj, kjer smeš kljub vsej resnobi vedno biti 'nekoliko navihan', kjer 'se vse otroško v drugi potenci vrača kot dozorela naivnost, preprostost, strmenje, humor ...'. Péguyjevi sklepni kategoriji (v 'Note Conjointe') sta 'morale souple' in 'morale raide': gibčno, prožno ravnanje in togo ravnanje spričo trpljenja, tudi med kristjani. Zanj souplesse (gibkost) nima nič opraviti z laksizmom, nasprotno; gibkost veliko globlje obvezuje človeka in njegovo ljubezen kakor vsa lagodna togost.«³

Sarin smeh

Joseph Ratzinger v velikonočni pridigi z naslovom »Sarin smeh« premišljuje o jagnjetu, ki prinaša odrešenje. Zanimivo je, kakšno vlogo ima jagnje v središču judovske pashe in krščanske velike noči. Že na prvih straneh Svetega pisma je pripoved o daritvi ovčjega pastirja Abela. V zadnji knjigi Nove zaveze pa samo jagnje more odtrgati pečat zgodovine. Jagnjetu, ki je kakor zaklano, a vendar živi, gre češčenje vseh bitij v nebesih in na zemlji. S svojo smrtno rano kot zmagovalec sporoča, da na koncu ne bodo zmagovalci tisti, ki morijo; svet živi marveč od tistega, ki se daruje. V daritvi je resnična zmaga.

Ratzinger nato spregovori o darovanju Izaka. Na njegovo vprašanje, kje je žrtveno jagnje, oče Abraham odgovori: »Bog bo poskrbel ...« (1 Mz 22,8). Šele v trenutku, ko hoče Abraham obrniti nož proti Izaku, se pokaže rešitev: v vejevje se je ujel oven, ki stopi na Izakovo mesto ... Judovsko izročilo je v tej povezavi premišljevalo o pomenu imena »Izak«, ki ima v sebi koren »smeš«. Sveto pismo s tem namiguje na neverni in žalostni smeh Abrahama in Sare, ki nočeta verjeti, da moreta dobiti sina (prim. 1 Mz 17,17; 18,12). Ko pa se izpolni obljuba, nastane vesel smeh, ki sprosti krč osamljenosti v veselje izpolnitve (prim. 1 Mz 21,6). Poznejša izročila smeha se ne navezujejo več samo na Izakove starše, ampak tudi nanj samega.

Prav res: ali ni imel razloga za smeh, ko se je po grozni napetosti smrtne stiske kar naenkrat ujeti oven izkazal kot rešitev uganke? Ali naj se ne smeje, ko sta se srhljiva in žalostna drama vzpona na goro in zvezanost nenadoma znašli v tako nepričakovanem in po tako grozljivem začetku skoraj komičnem, a vendar res osvobajajočem in odrešujočem razpletu? V tem trenutku se je pokazalo, da svetovna zgodovina ni tragedija, ampak *divina commedia* (božanska komedija): Izak, ki je zagledal poslednje, se je mogel smejati ... Kdor je videl jagnje – Kristusa na križu – ve: Bog je poskrbel.⁴

Risus paschalis (velikonočni smeh)

»K baročni liturgiji je nekoč spadal *risus paschalis*, velikonočni smeh. Velikonočna pridiga je morala vsebovati zgodbo, ki je silila k smejanju, tako da je cerkev odmevala od veselega krohota. To je bila morda nekoliko površna oblika krščanskega veselja. Toda ali ni nekaj zelo lepega in primernege, da je smeh postal liturgični simbol? In ali nam ne dene dobro, da v baročnih cerkvah iz igre angelov in ornamentov še vedno slišimo smeh, v katerem se je razodevala svoboda odrešenja? In ali ni znamenje velikonočne vere, ko je Haydn o svojih cerkvenih skladbah rekel, da je v misli na Boga občutil veselje: »Ko sem hotel izgovoriti prošnjo, nisem mogel potlačiti svojega veselja, ampak sem dal duška svojemu veselemu čustvu in miserere itn. označil z napisom 'alegro'.«⁵

Velikonočni smeh je bil v srednjem veku mišljen kot zasmehovanje hudiča. Verniki naj bi ob tem na doživeti, čustveni ravni slavili zmagoslavje vstalega Kristusa. V času reformacije in razsvetljenstva je velikonočni smeh prišel na slab glas, češ da ni primeren za bogoslužje.⁶

Smeh kot govorica

V obsežni študiji »Homo ridens« (Smejoči se človek) v treh zvezkih na skoraj 2000 straneh je Lenz Prütting obravnaval bistvo,

oblike in vloge smeha.⁷ V raziskavi, ki sega od antike, patrističnega in meniškega izročila prek srednjeveških teologov do sodobnih psihologov, je avtor prišel do spoznanja, da obstajajo tri osnovne oblike smeha:

Smeh izražanja. S smehom izražamo in izpričujemo vsakovrstna čustva, ki segajo od zmagošlavja prek zadrege do obupa. S smehom se odzivamo na komične stvari.

Smehljaj in nasmešek, s katerima se obračamo k drugim osebam: dobrohotno z nasmeškom, neprijazno zviška ali zasmehujoče prezirljivo. Vselej je obvezen stik s pogledom.

Smeh kot odziv, ki je odvisen od naše notranje naravnosti. Koliko oblik: smehljaj, nasmešek, smeh, posmeh, krohot ...

Krščanski teologi so različno obravnavali Aristotelovo navodilo o obvladovanju samega sebe pri smehu. Večina cerkvenih očetov je smeh zavračala. Večina sholastikov pa ga je vrednotila pozitivno. In vendar ni prišlo do izrecne teološke utemeljitve smeha.

Zbirka izrekov puščavskih očetov »Apophtegmata Patrum«⁸ obsega 1200 poučnih anekdot iz življenja zgodnjih egiptovskih puščavnikov, ki so jih zbrali, zapisali in širili njihovi učenci. V tej zbirki je tudi duhovita pripoved o sv. Antonu Puščavniku, ki je kot izkušen in moder mož vedel, da tudi v askezi ni pametno pretiravati. »V puščavi je bil divji lovec. Videl je Antona pri razvedrilu s svojimi brati in se zgražal. Anton ga je hotel poučiti, da je treba včasih ustreči bratom, in mu rekel: 'Položi puščico na svoj lok in ga napni.' Lovec je storil tako. Anton mu je rekel: 'Še bolj napni lok,' in ga je napel. Znova: 'Napni ga.' Lovec mu je rekel: 'Če ga napnem preveč, se bo zlomil.' Oče Anton mu je rekel: 'Enako je z askezo. Če pretiravamo, se bodo bratje zlomili. Zato je včasih treba popustiti bratom.' Ko je lovec to slišal, se je zamislil. Obogaten s starčevo modrostjo, je odšel. Bratje pa so se okreppljeni vrnili v svoje bivališče.«⁹

Anton Puščavnik se v tej pripovedi izkaže kot moder kristjan, ki presega togo stoično resnobo neobčutljivosti ali trpnosti, apatičnosti. V 12. stoletju bo sv. Bernard iz Clairvauxja izrekel čudovito misel: »Impassibilis est Deus, sed non impassibilis« (Bog je netrpljiv, a ni brez sočutja).¹⁰

Ambrož je nekoliko ožji od Antona. V naslonitvi na Cicerona piše Ambrož: »Svetni pisci vrhu tega dajejo še veliko predpisov o načinu govorjenja, ki jih po moje smemo obiti. Npr. o šaljivem govorjenju. Če so namreč šale kdaj pa kdaj spodobne in krasne, pa se ne skladajo s cerkvenim pravilom. Kako naj bi izgovarjali stvari, ki jih ne najdemo v Svetem pismu? Celo pri kramljanju se jih izogibajmo, da ne razvrednotijo resnega pogovora. 'Gorje vam, ki se zdaj smejete! Jokali boste,' svari Gospod. Mar bomo iskali snov za smejanje, da bi se tu smejali, tam pa jokali? Ne le praznih, ampak sploh vseh šal, menim, naj bi se izogibali.«¹¹

Pogosto navajajo tudi Avguštinov govor, v katerem svari pred smehom: »Et rident homines, et plorant homines: quod rident, plorandum est,«¹² kar pomeni: »Ljudje se smejejo in jokajo; a jokati je treba že nad tem, da se smejejo.«

V sholastiki so bili bolj naklonjeni smehu. Tomaž Akvinski hvali obvladovanje samega sebe in piše: »Tudi igranje je v sebi nravno dobro, kolikor je koristno za humano življenje. Kakor namreč človek potrebuje, da od časa do časa opusti telesno delo in se odpočije, tako se mora včasih tudi človekova duša oddahnuti od napetosti duha, ko se je ukvarjal z resnimi stvarmi. In to se zgodi z igranjem. Zato Aristotel pravi, da igra služi umiritvi v duševnem pritisku skrbi tega življenja in srečevanja z ljudmi ... Pove pa tudi, da se tisti ljudje, ki sploh nikdar nočejo povedati česa šaljivega in se celo hudujejo nad šaljivci, ker se nekako čutijo užaljene, imenujejo 'agrii', se prvi kmetavzarsko grobi, trdosrčni, ker jih ne omehča veselje do igre ... Tako Aristotel pokaže, kakšna je sredina v odnosu do igre. Pravi, da se oni ljudje, ki ohranjajo uravnoteženo mero v igranju, imenujejo 'eutrapeli', se pravi 'dobrohotni' ljudje, ker spretno obrnejo v smešno, kar ljudje povedo ali storijo.«¹³

Tomaž Akvinski je v Jakobu de Voragine, genovskem škofu, našel človeka, ki je njegov zagovor Aristotelovega nauka o obvladanju sebe podprl z mnogimi zgledi. V Zlati legendi (Legenda aurea) iz leta 1290 je zbral veliko svetniških legend in posebno obširno sestavil poglavje o sv. Antonu Puščavniku ter zelo prikupno naslikal že omenjeno anekdoto o lovcu in njegovem loku.¹⁴

Smejoči in igrajoči se človek

Smejoči in igrajoči se človek je »resno-veder«.¹⁵ 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 razkril in sprevidel tragično-smešne maske življenjske igre ter izmeril utesnjujoče meje zemeljskega bivanja. In tako je: samo kdor obe nasprotji spravi v duševno enoto, je v resnici igrajoči se 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 se 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 stvarim, ki si jih brez večnosti tudi ne moremo misliti,« je v dnevnikih in nočnih zapiskih sredi smrtno groze nemškega propada napisal Theodor Haecker. Poskušajmo torej razložiti to sintezo v skoraj Mozartovem lebdenju med solzami in smehom, med veselostjo in potrpežljivostjo, kakor so cerkveni očetje pradašnjine na nekaterih svojih najlepših straneh pisali o »božanski otroški igri« tega zemeljskega življenja.

Igrajoči se človek je najprej človek resnobne vedrosti. Na dnu vsake igre je globoka skrivnost. Vsaka igra, natanko tako kakor najgloblja resnost pri reševanju življenjske naloge, stremi po tistem približanju Stvarniku sveta, ki svoje delo opravlja z božansko resnostjo globoke smiselnosti; a hkrati s spokojno kretnjo božansko mojstrske, nikdar nujne dejavnosti umetnika ... Zgolj resnost se ne dokoplje do jedra stvari; to marveč pogosto še lažje in globlje ter bolj igrivo doseže veselost, ironija, humor. 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 svoj izvor iz Boga in hkrati za svoje meje, v katerih se stvari zaletavajo ter tako povzročajo komičnost in tragičnost. Ta humor igrajočega se človeka »je zrastel v zemeljski nepopolnosti in se razcvetel v

ljubezni do sveta«. 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.« 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 stvarjem, ne da bi jih kdaj zaničeval z begom iz sveta – a si vendar sproščen, ker jih ne smeš jemati prereno.

Platon nas je tega že naučil: »Kajti brez spoznanja smešnosti ni mogoče zares razumeti resnobe. Kakor sploh, če hočemo priti do polnega spoznanja, pri nasprotjih ni mogoče dognati enega člana brez drugega.« Tako je vsaka igra le uvajanje v resnost – to uči Aristotel, četudi nekoliko ožje kakor Platon. Huizinga je zato v svojem delu *Homo ludens* (Igrajoči se 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«.

E. R. Curtius je govoril o tem humanem idealu resno-vedrega človeka. 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.«

Z drugimi besedami: resnična vedrost igrajočega se človeka, ki sta mu resnost in šala sestri, je religiozno vprašanje: samo zemeljsko-nebeški človek more živeti tako. Kierkegaard 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. Zato smemo tukaj dodati nekaj misli o krščanskem idealu resno-vedrega človeka. Theodor Haecker ima zato prav, da je humor stvarno človeško ozadje krščansko-evropske kulture. 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.« 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 Atanazijevem *Življenju Antona Velikega* preberimo 73. poglavje, kjer je oče askeze opisan v skoraj nebeški veselosti: »Njegov govor je bil začinjen z božjo soljo.« 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). 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.

»Po vsej resnobi so ti dovoljene tudi burke, vendar naj bodo dostojne in tebe vredne« (Hildebert von Le Mansa).

Smehljaj je vendar znamenje modrosti, kar so vedeli že grški cerkveni očetje. Origen to krščansko spokojnost pretirano zaostri v misel, da je zares moder človek kakor otrok, ki se celo ob krsti staršev smehlja in igra. 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.

Toda človek v natančni sredini med nebom in zemljo, 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. 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 povzpel do »blažene resnosti«, ki je edino Bog. Samo tako je mogoča in opravičena tista vedra melanholijska, v kateri kristjan kot zares igrajoči se 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 se 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«. K tej misli ga je spodbudila tista čudovita beseda Gregorja Nacianskega v pogrebem nagovoru Baziliju Vélíkemu 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.« 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 minimum nostrum*: No, pomislite in odstopite. Zdaj bomo mi nastopili s svojo vlogo!«

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 se človek hkrati veder in resen, v smehu in solzah – ali, da se pridružimo globokoumni sintezi krščanskih očetov: v veselju in potrpljenju. 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?

Tedaj bodo »naša usta polna smeha in naš jezik vriskanja« (prim. Ps 126,2).

Opombe

- ¹ Bernhard Hülsebusch, Robert Rothmann, „Johannes, nimm dich nicht so wichtig!“ Die schönsten Anekdoten der Päpste, Benno Verlag, Leipzig 2008, 25.
- ² H. U. von Balthasar, Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier ²1989, 251.
- ³ Isti, n. d., 252.
- ⁴ Joseph Ratzinger, Das Lachen Saras. Prvotno: »Das Lamm erlöste die Schafe. Betrachtungen zur österlichen Symbolik«, v: J. Ratzinger, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie, Johannes Verlag Einsiedeln ²1990, 93–101.
- ⁵ Isti, n. d., 100.
- ⁶ Franz M. Eybl, Risus paschalis, v: LThK 8, Herder, Freiburg 2009, 1201. Prim. Hanns Fluck, Der Risus paschalis. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde, v: Archiv für Religionswissenschaft 31 (1934) 188–212.
- ⁷ Lenz Prütting, Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens, Freiburg-München ⁴2016, 3 zvezki, 1947 strani.
- ⁸ Weisung der Väter. Apophtegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, Freiburg 1965.
- ⁹ Sentences des Pères du désert; recension de Pélage et Jean, Solesmes, abbaye Saint-Pierre, 1966, št. 13, iz zbirke opata Antona.
- ¹⁰ In Cant. cant. 26, n. 5 PL 183, 906.
- ¹¹ Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand Pflichtenlehre und ausgewählte Schriften, Kempten-München 1917, 872.
- ¹² Prim. Gerhard Schmitz, »... quod ridet homines, plorandum est«. Der Unwert des Lachens in monastisch geprägten Vorstellungen der Spätantike und des frühen Mittelalters, in: Franz Quarthal – Wilfried Setzler, Stadtverfassung – Verfassungsstaat – Pressepolitik. Festschrift für E. Naujoks zum 65. Geburtstag, Sigmaringen 1980, 3–15.
- ¹³ Glej Hugo Rahner, Eutrapelie, eine vergessene Tugend, v: Neueste Hefte, 1954, 346–353, tu 350. Prim. tudi Rahnerjevo delo: Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952, kjer tudi govori o smehu.
- ¹⁴ Jacobus de Voragine, Legenda aurea, 2 zv., Jena 1917, tu 1. zv., 161. Glej tudi Zmaga Kumer, Zlati očenaš, Družina, Ljubljana 1999, 290 strani, kjer avtorica vzporedno spregovori tudi o Zlati legendi Jakoba de Voragine. Zmaga Kumer posveča svojo knjigo »Vsem slovenskim medvojnim in povojnim mučencem v spoštljiv spomin v letu obiska papeža Janeza Pavla II. v Sloveniji«.
- ¹⁵ Hugo Rahner, Igrajoči človek, v: Communio 30 (2020) 116–127. Zdaj ponovno predlagamo v branje glavne misli, a brez navedkov.