

LJUBEZEN IN ETIČNO SPOZNAVANJE V KRŠČANSKI MISELNI TRADICIJI

“Kaj namerava nebo, ko nam vsiljuje tako različne postavbe?
Eros, Agape ... vse, kar trga duha in razdvaja dušo?”
(L. Durell, Aleksandrijski kvartet)

Ljubezen je vsekakor ena osrednjih kategorij Evropske kulturne tradicije. Na njej temelji celotna evropska mitologija (tako Babilonska, klasična Grška in Rimska, Judovsko-Hebrejska in zgodnja krščanska, kakor tudi nova mitologija, ki se oblikuje okrog 12. stol. pod vplivom spoja krščanstva in helenistično-gnostično-orientalske tradicije, ki v Evropo ponovno prodre z Arabci preko Španije v Provanso, ter s križarji iz bližnjega vzhoda v celotno Evropo; glej Kroflič 1999). Teorij in hipotez, ki pojasnjujejo njeno osrednje mesto v Evropski kulturi, pa je mnogo. Naj omenim le Kierkegaarda, ki pojasnjuje ponoven vznik koncepta *erosa* v srednjeveški Evropi z negativno vlogo, ki jo je v zgodnjem srednjem veku odigrala krščanska (seksualno pesimistična) teologija in politika. V knjigi *Ali - ali* zapiše, da je čutnost kot psihični fenomen obstajala že v antiki, vendar jo kot duhovno načelo in moč proizvede šele krščanstvo s tem, da jo izključi (Kierkegaard 1990, str. 59-60).

Še bolj je zanimiva hipoteza, ki jo je mogoče izluščiti iz Heraklitovega izreka št. 85, v katerem pravi: “Težko se je boriti proti srcu, kajti kar si zaželi, si kupi za ceno duše.” (Heraklitos Efeški 1992, str. 43) Ko se namreč oblikuje trodelna struktura človekove duševnosti, ki jo bo prevzelo tudi krščanstvo, se v njej zrcali določena napetost in neskladje (predvsem med duhom in telesom), celotno duševnost pa povezuje prav ljubezen. Z njo je namreč prežeto telo in (božanski) duh, duša kot posredovalni člen pa prav tako ne more ubežati njenemu vplivu. Tako se bo v krščanstvu duša v obliki greha poželenja odzivala na *telesni eros* (“Sad z drevesa dobrega in zlega ni nič drugega kot naše meso; da, in jabolko spoznanja je le jabolko iz prahu.” (Durell 1963, str. 435)), medtem ko bo po Božji *agape* (milosti) deležna etičnega orientira in metafizičnega temelja, na katerem sloni krščanski koncept človeka kot osebe. V znameniti *triniteti* pa zelo zanimiv pisatelj in mislec L. Durell vidi tudi neko človeško posebnost, ki se s tem, ko razruši biološko pogojeno dvojnost počel “spola in bolečine” ter periodičnost zgodovinskega izkustva, znajde v specifični napetosti: “Kaj ščiti živali in jim omogoča, da živijo dalje? Neka lastnost organske materije. Najdeš jo, brž ko najdeš, kje je življenje; z njim je neločljivo zvezana. Kakor večina naravnih pojavov ima dva nasprotna pola – negativnega in pozitivnega. Negativni pol je bolečina, pozitivni pa je spol... V opici in človeku najdemo prvi živali, pri katerih se spol lahko razvname brez zunanje spodbude... To je imelo za posledico, da se je največji vseh naravnih zakonov, periodičnost, v človeški rasi izgubil. Periodično organsko stanje, v katerem se je lahko predramil spolni čut, je postalo popolnoma nepotrebna, degenerirana, patološka manifestacija.” (Prav tam, str. 360) To napetost bo v prihodnje lahko pomiril (in ne tudi izničil!) le takšen koncept ljubezni, ki bo povezal telesni in duhovni, s tem pa tudi moralni značaj človekovega bivanja. Če seveda koncepti duhovne ljubezni (*eros, nomos in agape*) ne bodo preveč “trgali duha in razdvajali dušo”, kot omenja L. Durell v citatu, ki sem ga izbral za *motto* tega razmišljanja.

Sleherno razmišljanje o statusu etičnega spoznanja v krščanstvu ter o pomenu ljubezni za etično spoznanje mora upoštevati naslednji skrivnostni misli:

“Gospod Bog je človeku zapovedal in rekel: 'Z vseh dreves v vrtu smeš jesti, le z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej! Kajti na dan, ko bi jedel z njega, boš gotovo umrl.'“ (1 Mz 2, 16-17)

“Žena je videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poželenja, ker daje spoznanje. Vzela je torej od njegovega sadu in jedla, dala pa je tudi možu, ki je bil z njo, in je jedel. Tedaj so se obema odprle oči in spoznala sta, da sta naga.” (1 Mz 3, 6-7)

“V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog... In Beseda je postala telo in se je naselila med nami, ... polna milosti (*agape*) in resnice (*aletheia*)... Postava je bila namreč dana po Mojzesu, milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu.” (Jn 1, 1-17)

Če *Geneza* govori o stvarjenju sveta in človeka, o odnosu med človekom in Bogom, o pomenu, ki ga ima v človekovem svetu etično spoznanje, in o poželenju, ki ga to spoznanje vzbuja, pa uvodne misli *Janezovega evangelija* opredelijo krščanstvo kot religijo vokacije (besede) in ljubezni (milosti). Krščanstvo je torej religija besede in ljubezni, ali bolje religija ljubeznivega (veselega) oznanila, na tem konceptu pa se metafizično utemeljuje tudi koncept človeka kot osebe (Rougemont 1983, str. 42-43; glej tudi Kroflič 1999 a).

Da bi razumeli skrivnostni pomen spoja resnice (etičnega spoznanja) in ljubezni v krščanstvu, si bomo ogledali tri koncepte ljubezni, ki se prepletajo v *Svetem pismu*, ter dva “naglavna” duhovna greha, ki izpričujeta človekov odklon od “spoznanja v ljubezni, ki osvobaja”. Zanimivost svetopisemske mitologije je namreč v tem, da nekako prevzame že obstoječi grški (*eros*) in hebrejski koncept ljubezni (*nomos*), ter jima v *Novi zavezi* doda nov koncept božanske ljubezni, imenovan *agape*. Razumevanje teh v jedru nasprotujočih konceptov v kontekstu krščanske misli pa ni mogoče v smislu ukinjanja (*nomos* ukine *eros*, *agape* pa ukine *nomos*), ampak prepletanja, v katerem se v zgodovini krščanske misli vzpostavijo različne povezave, v katerih prevladuje zdaj prvi, zdaj drugi ali tretji koncept ljubezni.

Eros

Koncept *erosa* izvira iz helenistične tradicije in čeprav zajema številne oblike in objekte ljubezni (glej Rougemont 1985, str. 13-14), zanj veljata naslednji skupni lastnosti:

- da izvira na eni strani iz človekovega primanjkljaja (uboga *Penia* je njegova mati), na drugi strani pa je božanskega izvora (bog *Poros* je njegov oče; glej Simp. 203, b-e);
- zato teži k dejavnemu dvigu k popolnosti, pa naj gre za iskanje spolnega partnerja (druge polovice *hemafroditske pra-celote*), resnice (Antigonin *nenapisan zakon o posvečenosti mrtvih*, Sokratov *daimon*) ali nesmrtnosti oziroma Boga (Diotimin nauk o *najvišjem misteriju ljubezni*).

Razsežnost helenističnega *erosa*, ki je verjetno najbolj begala Jude in zgodnje kristjane, je bila platonistična vera v možnost prehajanja *telesnega eros* k duhovnim ciljem in celo k Bogu. Ali kot pravi že citirani L. Durell: “Da, raztegniti register telesne čutnosti, da bi objel še matematiko

in bogoslovje: gojiti neposredne notranje spoznave, namesto da bi jih zatirali! Zakaj kultura pomeni spolnost, temeljno spoznanje, in ker je ta lastnost iztirjena ali pohabljen, se njeni stranski proizvodi, kot je na primer vera, prikažejo v potlačeni ali zmaličeni obliki – namesto emblematične mistične rože dobiš judoidne cvetače, kot so mormoni ali vegetarijanci, namesto umetnikov scrkljančke, namesto filozofije semantiko. Spolna in ustvarjalna energija hodita vstric in spreminjata druga drugo – sončna čutnost in mesečeva duhovnost se pogovarjata v večnem dialogu. Skupaj jezdit po spirali časa. Objemata celoto človeških nagibov. Resnico lahko najdemo samo v lastnem drobovju – resnico časa. Spolno združevanje je poezija množice.” (Durell 1963 (druga knjiga), str. 453-454)

Čeprav se zdi, da je grški koncept ljubezni izgnan že z judovsko-herbejskim konceptom *nomosa*, lahko v *Visoki pesmi* prepoznamo ljubezensko motiviko, ki bo z zgodnjekrščansko gnozo zaznamovala krščansko mistiko, okrog 12. stoletja pa bo v dopolnjevanju z novozaveznim *agape* postala celo eden vodilnih ljubezenskih motivov krščanske kulture.

V čem je torej osnovna poanta koncepta *duhovnega erosa*, ki ga predvsem krščanska mistika ohrani živega vse do danes, ne glede na prisotnost *agape* v *Novi zavezi*? Kot zapiše A. Nygren, pomeni *duhovni eros* “...človekov prehod od čutnega k nadčutnemu; je težnja človekove duše k vzponu; je realna (dejanska) moč, ki vodi dušo v smeri sveta Idej.” (Nygren 1953, str. 170) Gre torej za izrazito antropocentrični koncept ljubezni ter egocentrični koncept religije, ki v človekovi ljubezenski sli po večnosti in blaženosti vidi zadostno osnovo za srečanje z bogom (prav tam, str. 205-207). Ko se ta helenistični koncept preseli v krščansko mitologijo in izročilo, daje osnovo človekovi strastni težnji po popolnosti – po osebni stiku z Bogom. To postane še posebej pomembno takrat, ko novozavezna etika vzpostavi zahtevo po brezpogojni ljubezni (do Boga, med verniki – brati, pa tudi do grešnikov, poganov in sovražnikov krščanstva) za temeljno maksimo krščanskega etosa, *agape* pa se izkaže bolj kot odziv (refleks) na Božjo ljubezen: “Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen. Božja ljubezen do nas pa se je razodela v tem, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina, da bi živeli po njem. Ljubezen je v tem - ne v tem, da bi bili mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v pravno daritev za naše grehe. Ljubi, če nas je Bog tako vzljubil, smo se tudi mi dolžni ljubiti med seboj...” (1 Jn 4, 8-11) Zahtevati od vernika ljubezen, ki vsebuje vse razsežnosti *agape*, se v luči navedenega citata izkaže za povsem nemogočo zahtevo. Če si še nekako predstavljamo možnost, da človek v ljubezni preseže njeno egocentrično izhodišče in je sposoben altruistično odpuščati krivice in zlo (kljub pogubni kritiki, ki jo je Freud v *Nelagodju v kulturi* naperil zoper krščansko usmiljenje in tisto znano Jezusovo maksimo iz *Govora na gori*: če te kdo udari po levem licu...), pa človek po Nygrenu ne more posnemati popolnoma “nemotiviranega (zastonjskega) karakterja *agape*” v odnosu do Boga, saj je Bog prvi ljubil človeka! In ker je *agape* torej predvsem Božanska ljubezen, se *duhovni eros* pokaže kot ustrežnejši motiv za označevanje vernikove strastne težnje po stiku z Bogom. Motivika “mistične poroke” iz *Visoke pesmi* predstavlja zato vodilni osebni mit mnogim redovnikom in še posebej redovnicam; naj omenim le znameniti Sv. Makrino (4. stol.) in duhovno učiteljico Malo Terezo (19. stol.).

Morda je na tem mestu treba opozoriti tudi na dejstvo, da Jezus v evangelijskih zgodbah in prilikah nikjer očitno ne zavrača *telesnega erosa*. Četudi se mu kaže kot tista oblika ljubezni, ki (pre)mnogokrat vodi v greh, pa še posebej v *Lukovem evangeliju* poudari, da je tudi grešna ljubezen ljubezen, brez katere ni usmiljenja. Jezus namreč povabi k mizi grešnico, ko se je s solzami pokesala pred njim, mu z njimi umivala noge in jih brisala s svojimi lasmi, ter reče:

“Odpuščeni so njeni mnogi grehi, ker je močno ljubila; komur pa se malo odpusti, malo ljubi.” (Luk. 7, 47) Naj uradna razlaga tega odlomka (opomba 47 na str. 1571, Sveto pismo 1996) še tako podrobno pojasnjuje grešnično “močno ljubezen” (*agapan*) kot kesanje in vračilo dolga, to stališče v bogati zgodovini krščanske misli ni prepričalo mnogih velikih mislecev in ponižnih asketov (vključno s Sv. Avguštinom), da ne bi v helenističnem *erosu* našli ustrežnejši motiv za pojasnjevanje svoje osebne vere in težnje po stiku z Bogom.

Nomos

Za starozavezni koncept ljubezni so odločilni trije navedki: postava (*dekalog*), ki jo Mojzesu posreduje Bog na Sinaju (2 Mz 20, 1-26), 103. psalm z naslovom *Hvalnica Božji ljubezni* ter še posebej Mojzesov zadnji govor, v katerem se pojavi prilika o *poti življenja in poti smrti* (5 Mz 30, 11-20), prilika, ki bo zaznamovala mnoge svete spise o krščanski morali (npr. *Didahe*), pa tudi krščansko sinodo na prelomu tisočletij v Slovenski rimo-katoliški cerkvi.

Med moralnimi zapovedmi *dekaloga* je na prvem mestu zapoved ljubezni do enega in edinega Boga, na ljubezen pa se nanašajo še zahteva po spoštovanju staršev, prepoved ubijanja, prešuštovanja ter krivega pričevanja zoper svojega bližnjega (2 Mz 20, 2-7). Ker pa negativna narava “pravnih norm” vedno narekuje oblikovanje kodeksa dovoljenih in nedovoljenih vedenjskih oblik, ni čudno, da je krščanstvo, ki si je sinajske zapovedi razlagalo kot sistem moralnih norm, razvilo strog moralni kodeks nedopustnih oblik seksualne ljubezni.

Koncept *nomosa*, ki ločuje primerne od neprimernih oblik ljubezni, dobi novo teološko težo ravno pri glavnem “ideologu” *agape*, Sv. Pavlu. Njegov znameniti govor o razmerju med grehom in postavo namreč pokaže, da brez postave (*nomosa*) človek ne bi prepoznal svojega poželenja in grešne (mesene) narave, brez tega ključnega (etičnega) spoznanja pa ni milosti in preko nje očiščenja in svobode: “Je mar postava greh? Nikakor ne! Vendar greha nisem spoznal razen preko postave, saj tudi za poželenje ne bi vedel, ko postava ne bi govorila: *Ne poželi!* Ob tej zapovedi je greh sprostil v meni vsakršno poželenje; kajti brez postave je greh mrtev... Greh, ki je po zapovedi dobil povod, me je namreč prevaral in me prek nje usmrtil... Prek zapovedi naj bi se greh pokazal v čezmerni grešnosti.” (Rim 7, 7-13). Da bi se človek očistil, mora prepoznati in zavreči, “umoriti postavo mesa”, ki ga vleče v smrt, ter se prepustiti Svetemu Duhu. S tem pa hkrati izbira pot življenja: “Če namreč živite po mesu, boste umrli, če pa z Duhom morite dele telesa, boste živeli.” (Rim 8, 13)

Glavna problema hebrejskega koncepta *nomos* sta naslednja. Prvi se nanaša na ponujeno izbiro med potjo življenja in potjo smrti, ki je pogojena z brezpogojno pokorščino in ljubeznijo do Boga: “Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo, ko sem ti danes zapovedal, da ljubi Gospoda, svojega Boga, da hodi po njegovih poteh in izpolnjuj njegove zapovedi, zakone in odloke. Tako boš živel in se množil, in Gospod, tvoj Bog, te bo blagoslavljal... Če pa se tvoje srce obrne in ne boš poslušal in se boš dal zapeljati, da bi se priklanjal drugim bogovom in jim služil, vam danes naznanjam, da boste gotovo uničeni... Nebo in zemljo kličem danes za pričo proti vam: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izberi torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod, tako da ljubiš Gospoda, svojega Boga, poslušaj njegov glas in se ga držiš.” (5 Mz 30, 15-20).

Prilika o poti življenja in poti smrti je tipičen primer izsiljene izbire, ta pa je po Lacanu vedno nemogoča. Zahtevam lahko poslušnost, ne pa tudi ljubezni. Za ljubezen je mnogo bolje, če je prepovedana, saj, kot smo že videli, negacija le še podžge ogenj strastnega hrepenenja. Če pa ljubezen "zaukažem", jo po J. Elstru zagotovo onemogočim. Zato seveda ni čudno, da je krščanstvo tej nemogoči zahtevi dodalo element božje milosti v liku Jezusa Kristusa ter eshatološke obete odrešitve po smrti. Jezus naj bi s svojo ljubeznijo (*agape*) stopal človeku naproti, odrešitev pa naj bi pomenila motivacijo vernikovi pokornosti in ljubezni.

Drugi problem *nomosa* je ta, da se s popolnim ločevanjem telesne in duhovne ljubezni siromaši tradicionalno pojmovanje ljubezni kot *vitte active*, tiste nepresegljive moči, ki ruši postave (Antigona), človeku daje strastno moč za raziskovanje samega sebe (Sokratov *daimon*) ter ga preko zrenja lepega dviguje k bogu (Diotima). Napetost med "postavo, ki brezpogojno zahteva ljubezen do edinega Boga" in celo "potlačitev telesnega *erosa*", ter "ljubeznijo, ki ruši omejitve in zakone", je v kontekstu razmišljanja o pojmovanju ljubezni praktično nezamisljiva.

Zanimivo je, da se prav najbolj strasten zagovornik teze o pomenu *nomosa*, ki nam omogoči, da se ob njem zavemo lastne grešne narave in "križamo svojo meseno naravo", sveti Pavel, ujame v zanko zapovedane ljubezni. Kot vemo, je bil Pavel vojak, ki je v imenu "farizejske postave" preganjal Jezusa in apostole. Po njegovih lastnih besedah ga je prav "pravičnost v postavi" privedla v smrtni greh - v preganjanje Cerkve; opravičenja pa si ni zaslužil po postavi, ampak po veri v Kristusa in po njegovi milostni ljubezni: "...obrezan sem bil osmi dan, sem iz izraelskega ljudstva, iz Benjaminovega rodu, Hebrejec izmed Hebrejcev, po postavi farizej, po gorečnosti preganjalec Cerkve, po pravičnosti v postavi neoporečen. Toda kar je bilo zame dobiček, to sem zaradi Kristusa začel imeti za izgubo. Še več, za izgubo imam vse zaradi vzvišenosti spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda. Zaradi njega sem zavrgel vse in imam vse za smeti, da bi si prislužil Kristusa in se znašel v njem, in to ne s svojo pravičnostjo, ki izvira iz postave, ampak s pravičnostjo, ki je po veri v Kristusa..." (Flp 3, 5-9) Upravičeno lahko postavimo hipotezo, da postava opozarja človeka na njegove moralne dolžnosti, lahko mu pomaga spoznati lastno (moralno) šibkost, ne more pa navdihniti njegove ljubezni. Po črki zakona lahko sledimo moralnim zahtevam, a srce ostaja hladno, "zakrknjeno", s tem pa tudi temelj krščanskega etosa – ljubezen do Boga in do sočloveka.

To težavo uvidijo pisci *Nove zaveze*, saj Jezusova *agape* ponovno "prevzame" presežni status grškega koncepta *erosa*, s tem da človeka vabi onstran zunanje postave (Sv. Pavel) in tradicionalnega pojmovanja pravičnosti kot recipročnega odnosa (Jezusove *prilike* in *Govor na gori*).

Agape

Ne glede na dokazovanje o prepletanju arhaičnih konceptov ljubezni v svetopisemski mitologiji ne moremo mimo dejstva, da *Evangeliji* in *Apostolska dela in pisma* ustvarijo povsem nov koncept božanske ljubezni – imenovan *agape*, s tem pa tudi nov odnos med človekom in Bogom: "Kar prinaša Jezus, ni nov koncept Boga ali nova ideja Boga, ampak nov odnos do Boga... Odnos do Boga ne vodi Zakon, ampak ljubezen. Odnos Boga do človeka ne določa *justitia distributiva*, ampak *Agape*, ne pravično povračilo, ampak svobodno darovana in odpuščajoča ljubezen." (Prav tam, str. 68 in 70) Trditev o novem konceptu ljubezni se ne veže le na nov termin za opredeljevanje ljubezni, ki vznikne v *Novi zavezi*, torej na *agape*, ampak tudi na pri Pavlu eksplicitno izpričano

razliko med konceptom *nomosa* in milosti, njegovo kritiko koncepta spoznanja (*gnosis*), ki je vezano na koncept *erosa*, ter končno na že omenjeno novo pojmovanje *pravičnosti*.

Govor na gori začenja Jezus z znamenitimi *blagri* ter nadaljuje z opozorilom, da ni prišel razdirati stare postave in prerokov, temveč jo je prišel dopolniti z “novim pojmovanjem pravičnosti”, ki mora biti “... večja kakor pravičnost pismoukov in farizejev...” (Mt 5, 20). Hitro pa se izkaže, da osnova “nove pravičnosti” ni v “kvantiteti”, temveč je predvsem vsebinska. Če je starozavezni koncept pravičnosti temeljil na recipročnosti, njena obramba pa na *talionskem načelu* (“oko za oko, zob za zob”), potem nova pravičnost uveljavi zastonski karakter ljubezni in milosti ter usmerjenost Božanske milosti k majhnemu, nepopolnemu človeku. Že *blagri* opozarjajo, da Jezus *a priori* ne ceni trdnih, gorečih vernikov, ki vedno izpolnjujejo tradicionalne postave, niti poduhovljenih asketov, ki z erotično gorečnostjo v osami iščejo stik z Bogom, temveč predvsem tiste, ki se zavejo svoje šibkosti in so jo pripravljeni priznati. In če naj vernik sledi Jezusovi drži, potem nova pravičnost ne predvideva “povračila”, temveč “odpuščanje”, to pa je mogoče le na osnovi zastonske ljubezni.

Zaradi opisanega osnovnega vsebinskega loka koncepta nove pravičnosti tudi ni presenetljivo, da se Jezusove vsebinske etične norme iz *Govora na gori* stekajo v eno samo moralno normo – ljubiti, ki jo Pavel v *Pismu Rimljanom* zaokroži z naslednjim citatom: “Ne bodite nikomur dolžniki, razen če gre za medsebojno ljubezen; kdor namreč ljubi drugega, je izpolnil postavo. Kajti zapovedi *Ne prešuštuj! Ne ubijaj! Ne kradi! Ne poželi!* pa tudi vse druge zapovedi so obsežene v besedi: *Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe*. Ljubezen bližnjemu ne prizadeva hudega; ljubezen je torej izpolnitev postave.” (Rim 13, 8-10)

Zahteva po nesebični, zastonski ljubezni (tudi do svojega sovražnika) vsebuje v *Govoru na gori* še dve zanimivi dopolnili, ki vzpostavljata do starozavezne in sodobne etike zanimiva razmerja. Prvo se nanaša na opozorilo, da sta odprtost in svetloba duše temelj prave moralnosti (*Stara zaveza* je v negativni obliki opozorila na ta problem v kontekstu opredelitve *zakrknjenosti srca*, o njej pa bomo spregovorili v nadaljevanju): “Svetilka telesa je oko (op. SSP: prisposoba središča osebe, “srca”; str. 1486). Če je torej tvoje oko čisto, bo svetlo vse tvoje telo. Če pa je tvoje oko pokvarjeno, bo temnačno vse tvoje telo. Če je namreč luč, ki je v tebi, tema, kako velika je tema!” (Mt 6, 22-23)

Drugo dopolnilo pa bo imelo v sodobni (tako deontološki kot diskurzivni etiki) izjemen odmev. Gre namreč za povezavo med “srcem” in “moralnim kriterijem”, med “dušo” in “duhom”; med “ljubeznijo” in “postavo” kot temeljem vsake morale. Pripravljenost “srca” na brezpogojno dajanje se namreč v območju duha prepozna kot temeljni etični kriterij v obliki *zlatega pravila*: “Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim! To je namreč postava in preroki.” (Mt 7, 12)

Zlato pravilo etike so poznali že judovski učitelji pred Jezusom (glej opombo 12 v Svetem pismu SSP, str. 1487), a dobi polno veljavo šele v kontekstu “novozavezne pravičnosti”, saj ukinja reciprociteto moralo, posredno pa tudi v *nomosu* zakoreninjene moralne zapovedi. Čeprav se nanj nasloni Kantova deontološka etika, bo na to dimenzijo etične odločitve eksplicitno opozoril šele L. Kohlberg z razločitvijo konvencionalne in postkonvencionalne morale. Če je na konvencionalni stopnji etična odločitev še zavezana uveljavljenim moralnim normam (socialne) okolice, je na postkonvencionalni stopnji moralni subjekt zavezan le še samostojnemu odgovornemu razsojanju po kriteriju temeljnega etičnega načela – zlatega pravila etike (Kroflič

1997, str. 46-49). S tem je ukinjena konformistično naravnana konvencionalna morala ter afirmirana postmodernistična etika pravice do sobivanja različnih pogledov na moralo, življenjskih stilov ter verskih in svetovno-nazorskih opredelitev, saj nimamo v imenu nobenega partikularnega *nomosa* (moralne norme) pravice vnaprej izključiti pravico drugega/drugačnega do lastnih želja in pričakovanj, če je drugi seveda pripravljen na preverjanje in usklajevanje svojega "pogleda" po temeljnem moralnem kriteriju.

Zlato pravilo etike pa prinaša še eno pomembno razsežnost, ki jo Kantova deontološka etika neupravičeno zapostavi. Naj je bilo to vrhovno etično načelo znano "od nekdaj", se je s svetimi spisi lahko uveljavilo šele v povezavi z novozaveznim konceptom *agape*. Zlato pravilo etike lahko namreč postane vrhovno moralno načelo šele takrat, ko je sposobno povezati "srce" in "moralni kriterij", "dušo" in "duha", "ljubezen" in "postavo". Brez te povezave ostaja kantovski kategorični imperativ brez notranje moči, le še ena "mrtva črka na papirju", kajti spoštovanje zlatega pravila zahteva prepoznanje in sprejetje drugega kot drugačnega, drugega kot osebe, to pa je mogoče le v povezavi med nesebično ljubeznijo in besedo (vokacijo), ključnima konceptoma krščanske religije. Zato ni presenetljivo, da se v okrilju novejših psihologij rojevajo koncepti, ki naj bi povezali (raz)um in emocije, pa naj gre za Selmannov koncept *socialne kognicije*, Gardnerjev koncept *mnogoterih inteligenc*, med katere uvršča tudi sposobnost medosebnega sporazumevanja, ter najnovejša iskanja na področju *čustvene inteligence*.

Do enakega zaključka nas pripelje tudi "negativna logika", ki je povezana s svetopisemskim razumevanjem dveh duhovnih grehov: *zакrknjenosti srca* in *ošabnosti (napihnenosti)*, ki jo zaznamuje vera v popolno (raz)umsko spoznanje.

Zакrknjenost srca je vsaj zame eden najkontroverznejših svetopisemskih konceptov, saj predpostavi možnost, da Bog v posebnih okoliščinah človeku odvzame osnovni "etični kompas" ter ga s tem pahne ("predestinira") v brezizhodno zlo. Poglejmo si najznamenitejši primer *zакrknjenosti* v *Stari zavezi*, Mojzesov in Aronov poskus prepričati faraona, da odpusti Izraelce iz suženjstva:

"Gospod je rekel Mojzesu: 'Glej, postavil sem te faraonu za boga, tvoj brat Aron pa bo tvoj prerok. Ti mu povej vse, kar ti ukažem, tvoj brat Aron pa naj govori faraonu, da odpusti Izraelove sinove iz svoje dežele. Jaz pa *zакrknem* faraonovo srce in pomnožim svoja znamenja in čudeže v egiptovski deželi. Faraon vaju ne bo poslušal, zato položim roko na Egipt in odpeljem svoje čete, svoje ljudstvo, Izraelove sinove, z velikimi sodbami iz egiptovske dežele. In Egipčani bodo spoznali, da sem jaz Gospod, ko iztegnem roko nad Egipt in odpeljem Izraelove sinove izmed njih.'" (2 Mz 7, 1-5)

Da *zакrknjenost* pomeni problematičen koncept, je razvidno iz obširnega komentarja v *SSP Svetega pisma*: "Hebr. uporablja za to (*zакrknjenost*) tri glagole, še važnejše pa je, da ima različne zveze med osebkom in povedkom: 1. Bog *zакrknem* faraonu srce; 2. faraon *zакrknem* svoje srce; 3. faraonovo srce se *zакrknem*. Gre za skrivnost človekovega upiranja Božjemu klicu. Reči, da Bog zla sicer noče, ga pa dopušča ali predvideva, in da ima semitska misel rada oster način izražanja, vprašanja še ne pojasni. Trditev v tej vrstici vsekakor meri na to, da je Bog svoboden pri uresničevanju svojega načrta. V njem je zajeta tudi faraonova nepopustljivost. Piščeva teologija še posebej poudarja, da je Bog povzročil faraonovo *zакrknjenost* z namenom, da bi tako lahko Egipčanom in Izraelcem pokazal svojo moč s čudežnimi znamenji. Torej je poudarek na misli, da je človekovo kljubovanje Bogu uspešno le na videz, Bog pa v svoji vzvišeni moči tudi to vnaprej sprejema v svoj načrt." (str.

112-113) Tako radikalnega negativnega primera Božjega posega v človekovo srce *Sveto pismo* ne ponovi več.

V *Izaijevi knjigi* je sicer ponovno govora o zaslepljenem ljudstvu, ki je posledica “duha omrtvelosti, ki ga je na njih zlil Gospod, tako da jim je zaprl oči in zastrl glave” (Iz 29, 10), zaradi česar to ljudstvo prihaja k Bogu “le s svojimi usti... , njegovo srce pa je daleč od njega” (Iz 29, 13), a Bog mu ne obeta radikalne zakrknjenosti in kazni kot v primeru faraona, temveč “zgolj” presenečenja, ki bodo povzročila, “da bo izginila modrost njegovih modrih in se skrila razumnost njegovih razumnih” (Iz 29, 14); ta presenečenja pa so verjetno čudeži kot v faraonovem primeru.

In končno na fenomen *zakrknjenosti srca* naletimo v *Markovem evangeliju*, ko Jezusovi učenci ne morejo dojeti njegovih čudežev s pomnožitvijo kruha in hojo po vodi, ker je njihovo srce zakrknjeno (Mr 6, 52), a že v naslednjem trenutku, ko isti učenci prispejo na kopno, prepoznajo svojega učitelja (Mr 6, 53). Zakrknjenost njihovih src očitno ni tako radikalna kot pri faraonu, prav tako pa ni vezana na Božjo intenco, da aktivno poseže v človekovo nezmožnost moralnega razsojanja ter mu nato “postreže” s presunljivimi čudeži in kaznimi, da bi dokazal svojo veličino! Celopomenba *SSP Svetega pisma* na tem mestu kot da ne sledi isti logiki kot tista prej citirana iz *Stare zaveze*. V razlagi *Markovega evangelija* najdemo zapisane naslednje misli: “...zakrknjeno ali otrdelo, tj. njihovo srce je bilo zaradi slabe notranje naravnosti nesposobno razumeti Božja dela in namere. V SP je človeška “zakrknjenost” vključena v Božji večni odrešenjski načrt, vendar to v ničemer ne zmanjšuje človekove svobodne odločitve in odgovornosti, ki sta bistveni del tega načrta.” (Str. 1538)

Mnogo bolj dorečen je koncept drugega duhovnega greha, *napuha oziroma ošabnosti*. V *Sirahovi knjigi* je govora o “trdovratnem srcu”, zaradi katerega bo “grešnik nakladal greh na greh”, za “nadutežovo rano (pa) ni zdravila, v njej se je namreč zakoreninila zel hudobije”. (Sir 3, 26-28) V *Prvem Janezovem pismu* pa sta *meseno poželenje* in *napuh življenja* prepoznana izključno kot človekova izbira *samozadostnosti*: “...vse, kar je v svetu – poželenje mesa, poželenje oči in napuh življenja – ni od Očeta, ampak od sveta.” (1 Jn 2, 16) In končno o *napuhu* govori znamenita Pavlova *Hvalnica ljubezni*, ta svojevrsten odgovor helenistično-gnostičnemu konceptu etičnega spoznanja:

“Preroštva bodo prenehala, jeziki bodo umolknili, spoznanje bo prešlo, kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo. Ko sem bil otrok, sem govoril kakor otrok, mislil kakor otrok, sklepal kakor otrok. Ko pa sem postal mož, sem prenehal s tem, kar je otroškega. Zdaj gledam z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan. Za zdaj pa ostajajo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen.” (1 Kor 13, 8-13)

Z natančnejšim branjem *gnostičnih rokopisov* hitro ugotovimo, da je Pavlova kritika gnosticizma, češ da se opira zgolj na racionalno spoznanje in ne na (božansko) ljubezen, pretirana. Res pa mnogi pomembni teoretiki opozarjajo na razlike med gnostičnim in ortodoksno krščanskim pojmovanjem ljubezni. Naj omenim le dve najočitnejši. Kljub preseganju starozaveznega koncepta z *nomosom zapovedane ljubezni* igra predvsem v pavlinskem konceptu ljubezni *nomos* še vedno odločilno vlogo, saj, kot smo videli, brez njega ni uvida v človekovo grešno naravo, brez “križanja lastne mesene narave” pa ni božanske ljubezni (milosti). V nasprotju s tem stališčem izoblikuje gnoza do

telesne ljubezni povsem ambivalenten odnos. Druga razlika pa je vezana na koncepte *duhovne ljubezni*. Pavlinska *agape* je predvsem božanska ljubezen, ki je je človek deležen izključno po milosti in v kolikor je zmožen mističnega spoja z Bogom, tako da kljub telesni naravi skozi njega spregovori Sveti duh. Gnostična duhovna ljubezen pa je antropocentrična in meri na človekovo erotično težnjo po stiku z Bogom oziroma po vrnitvi v izvorno pra-celoto. A tudi če pritrdimo Nygrenu, da gnostiki vztrajajo na helenističnem konceptu *duhovnega erosa*, moramo dodatno omeniti, da gnostični *eros* sprejme določene elemente novozavezne *agape*: predvsem altruistično noto, ki je nujen pogoj, da lahko ljubezen povežemo z etosom oziroma z etičnim spoznanjem, brez katerega si nobena "religija" ne more zamisliti stika z bogom. Na tesno povezanost etičnega spoznanja in ljubezni v zelo prepričljivi obliki naletimo v *Filipovem evangeliju*, kjer med drugim beremo: "Vera prejema, ljubezen daje. Nihče ne bo mogel prejeti brez vere. Nihče ne bo mogel dajati brez ljubezni... Tisti, ki poseduje spoznanje resnice, je svoboden. Kdor je resnično svoboden s pomočjo spoznanja, je suženj ljubezni za tiste, ki še niso uspeli doseči svobode spoznanja. Spoznanje jih usposobi, da postanejo svobodni." (The Nag Hammadi Library 1988, str. 147 in 155)

O tesni povezanosti (etičnega) spoznanja in ljubezni pa seveda govorijo mnoga ključna mesta *Nove zaveze*. Tako opozarja Janez v prvem pismu, da "kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen" (1 Jn 4,8). Po Janezu in Pavlu torej Jezusova ljubezen pomeni novo perspektivo v človekovem življenju. Človek je bil že pred njegovim prihodom obdarjen s spoznanjem (*gnosis*), a to je bilo le delno in nejasno (kot odsev v kovinskem ogledalu). Kristusova ljubezen nas je naredila "dovzetne" za pravo spoznanje, pot do njega pa vodi preko najvišje med krščanskimi vrtilinami - čiste ljubezni (*agape*).

Do pomena *agape* za etično spoznanje nas torej privedeta tako analiza novozavezne moralnosti kot analiza "naglavnih" duhovnih grehov. Še vedno pa nismo identificirali osnovnih prednosti in pomanjkljivosti tega novega koncepta ljubezni.

Največji poznavalec krščanskih konceptov ljubezni, A. Nygren, koncept *agape* opredeli z naslednjimi lastnostmi: spontan in nemotiviran, saj smo zastoj prejeli Božjo milost (Nygren 1953, str. 75); indiferenten do vrednot, saj Bog ljubi tudi grešnike, čeprav ne zaradi greha, temveč kljub njihovim grehom (prav tam, str. 77); dejaven (prav tam, str. 78) in končno Božanski pobudnik odnosa z Bogom, saj je *agape* Božja pot (spušcanje) k človeku (prav tam, str. 80-81). *Agape* kot teocentrični koncept ljubezni (prav tam, str. 205-207) pa ima še eno pomembno lastnost. Če je platonistični koncept *erosa* onemogočal resnično človekovo ljubezen do sočloveka, kajti ta je bila le "orodje" za dosego najvišje ideje Boga (sočloveka ljubim le toliko, kolikor je v njem božanske narave), *agape* omogoča stik med osebama na poseben način: "Bog ni končni, absolutni objekt, ampak izhodiščna točka in stalna osnova ljubezni do sočloveka. On ni *causa finalis*, ampak *causa efficiens*." (Prav tam, str. 216).

Agape se torej loči od Judovsko-Hebrejskega *nomosa* po svoji indiferentnosti do vrednot in neregiprocitnosti, od helenističnega *erosa* pa po tem, da *eros* pomeni poskus človekovega dviga k Bogu, medtem ko je *agape* Božja ljubezen, ki se po milosti spušča k človeku, slednji pa jo lahko "posnema" v odnosu do soljudi, predvsem do svojih sovražnikov. Jezus v že omenjenem *Govoru na gori* reče apostolom: "Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste postali sinovi svojega Očeta, ki je v nebesih. On namreč daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim. Če namreč ljubite tiste, ki ljubijo vas, kakšno plačilo vas čaka? Mar tega ne delajo tudi cestinarji? In če pozdravljate le svoje brate, kaj delate

posebnega? Mar tega ne delajo tudi pogani? Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče.” (Mt 5, 44-48) “Popolnost”, ki jo zahteva Jezus od svojih apostolov, pa kasneje Pavel zahteva tudi od vseh vernikov: “Posnemajte torej Boga, saj ste njegovi ljubljene otroci, in živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus vzljubil nas in je daroval sam sebe za nas kot blago dišečo daritev in žrtev Bogu.” (Efež 5, 1-2)

Novozavezni ideal človeka kot “*imitatio christi*”, obžarjenega z lučjo Božje *agape*, je bil prihajajočim kristjanom vse prej kot razumljiv in dosegljiv. V svoji “božanski iracionalnosti” in “nedosegljivosti” navadnim smrtnikom je zahteval korekcije, če je Cerkev na njem želela utemeljiti nov moralni red, verniki pa dejavno religiozno izkustvo. Zato se je čista *agape* vedno bolj omejevala na pojma milosti in predestinacije, Cerkevni moralni kodeks je za svoje potrebe postregel z mešanico *agape in nomosa*, verniki pa so svoje iskanje Boga utemeljevali na mešanici *agape in erosa*.

Združevanje svetopisemskih konceptov ljubezni

Predstavljeni svetopisemski koncepti ljubezni (*eros, nomos in agape*) so v navezavi na etično dimenzijo vernikovega življenja sprožili vrsto problemov, k njihovem povezovanju pa je prispevala tudi težnja, da se kanonizirani spisi *Stare in Nove zaveze* predstavijo kot sklenjena celota.

Za koncept *nomos* lahko rečemo, da “...krščanskemu pojmovanju ljubezni daje dimenzijo moralnega koda in čeprav nevrotizira Evropsko kulturo, zavira nastanek ekstremnih perversij, ki so v ljubezni latentno prisotne (omenimo vsaj pedofilijo), kar se bo še posebej močno izrazilo v mitologijah *New Agea*, ki bo pojmovanje ljubezni naslonil na svoj prevladujoči koncept *spontanosti*.” (Kroflič 1999, str. 202) Koncept *erosa* “...zagotavlja osnovo človekovi notranji energiji in ji dodaja teleološko dimenzijo s tem, da obeta sublimno srečanje z Bogom tudi za ceno preseganja obstoječih moralnih kodov.” (Prav tam, str. 203) *Agape* pa “...omogoči koncept osebnega, angažiranega Boga, ki “nesmiselno” čustveno realnost (iracionalnost) opremi z oprijemljivimi obeti (milost kot osnova blaženosti).” (Prav tam)

V navezavi na pojasnjevanje ljubezni je konceptu *nomosa* manjkala spontanost in subverzivnost ljubezni, konceptu *erosa* je manjkala dimenzija neegoističnega sprejemanja drugega ter altruistične predanosti, konceptu *agape* pa manjka notranji človeški dinamizem, ki ga v konkretni človeški akciji ne more nadomestiti noben misticizem. Najbolj znamenito sintezo vseh omenjenih konceptov ljubezni že v 4. stoletju ustvari Avguštin s svojim konceptom *karitas*, ki je po Nygrenu svojevrsten spoj helenističnega duhovnega *erosa* in novozavezne *agape*, v odnosu do napetosti med *karitas* in *kupiditas* pa lahko zaznamo tudi primesi *nomosa* oziroma pavlinske težnje, da na področju pojmovanja ljubezni ohrani starozavezno logiko kodificiranja in sankcioniranja moralnih dimenzij vernikovega življenja.

V Avguštinovi percepciji krščanstva v etičnem smislu ljubezen nadomešča celotno postavbo: “Kjer je ljubezen, niso potrebne nobene druge zahteve. Zato lahko Avguštin reče: ‘Ljubi in delaj, kar hočeš.’ Na zahtevi po ljubezni ne slonijo le zakon in preroki, ampak celotni Sveti spisi. V tem pogledu je tudi popolna harmonija med Staro in Novo zavezo, saj obe kulminirata v ljubezni do Boga. Razlika med njima je preprosto ta: v Stari zavezi Bog zahteva ljubezen, v Novi pa daje, kar zahteva. A celo

tu poudarek ni na dajanju, ampak na izpolnitvi zahteve, ki jo Nova zaveza naredi uresničljivo. Zakon in milost kažeta drug na drugega, a z uresničitvijo zakona kot končnim ciljem.” (Nygren 1953, str. 454) Tisto, kar je v konceptu *karitas* novega, je najprej Avguštinovo spoznanje, da je vsaka človeška ljubezen (torej tudi ljubezen do Boga) odraz določene težnje (*appetitus*) oziroma poželenja po najvišji možni in trajni sreči (prav tam, str. 476-477), kar *karitas* poveže s helenističnim *erosom*, ter spoznanje, da je naša ljubezen do Boga vedno šele odgovor na Božansko nemotivirano ljubezen (*agape*), zato se lahko človekova altruistična ljubezen izkazuje predvsem v odnosu do sočloveka. Slednje spoznanje pa bistveno spremeni Avguštinove prioritete v kontekstu etičnih zahtev in norm: “V zakonih je ljubezen do Boga prva in najvišja zahteva. Pri izvrševanju zakona pa je vrstni red obrnjen. Začenjamo z ljubeznijo do sočloveka, ki ga vidimo; s tem ciljamo na to, da bi videli Boga; z ljubeznijo do sočloveka si očistimo pogled, da bi lahko uzrli Boga.” (Prav tam, str. 457)

Ključna za koncept *karitas* pa ostaja moralna kodifikacija različnih oblik ljubezni. Če po Avguštinu poželenjski naravi človeške ljubezni ne moremo očitati moralne problematičnosti, se kot kriterij moralnosti vzpostavi izbrani *bonum* - objekt ljubezni: “...v sebi ta poželenjska ljubezen ni ne dobra ne slaba; želiti je preprosto človeško, je odraz dejstva, da je človek minljivo bitje in pripada svetu ustvarjenih stvari. Nasprotje med dobrim in zlom, med *pravo* in *napačno* ljubeznijo, najprej vznikne v zvezi z vprašanjem objekta ljubezni... Tu sta le dve možnosti... *karitas* je ljubezen, usmerjena navzgor, *kupiditas* pa ljubezen, usmerjena navzdol. *Karitas* je ljubezen do Boga, *kupiditas* pa ljubezen do sveta, *karitas* je ljubezen do večnosti, *kupiditas* pa ljubezen do minljivega.” (Prav tam, str. 482-483) A Avguštinova kodifikacija oblik ljubezni vendarle ni tako preprosta, kot bi lahko sledilo iz zgornjega citata. Človekova ljubezenska “usmerjenost navzdol” v profane objekte še vedno sama na sebi ni zlo. Zlo namreč po Avguštinu v nasprotju z Bivajočim in dobrim nima končnega (izvornega) vzroka (*causa efficiens*), ampak ga moramo razumeti kot posledico pomanjkanja Bivajočega in Dobrega (*causa defficiens*) (prav tam, str. 488-489). Zato lahko celo človekove grehe razumemo kot odraz napačnega iskanja Boga (prav tam, str. 496). Da bi rešil razliko med dobro in slabo obliko ljubezni, Avguštin uvede še eno razliko med uživanjem (*frui*) in uporabljanjem (*uti*): “*Uživati (frui)* pomeni ljubiti nekaj zaradi objekta samega, *uporabiti (uti)* pa pomeni ljubiti nekaj zaradi nečesa drugega... Obstaja *pravo uživanje* - to je uživanje v Bogu - in *napačno uživanje* - to je uživanje v svetu; obstaja *prava uporaba* - to je uporaba sveta - in *napačna uporaba* - to je uporaba Boga... *Karitas* uživa v Bogu in uporablja svet, *kupiditas* pa uživa v svetu in uporablja Boga.” (Prav tam, str. 504-506)

Ločitev *frui* in *uti* naredi ves Avguštinov koncept ljubezni še bolj relativen: “V *karitas* je Bog ljubljjen zaradi njega samega, kot najvišje Dobro, objekt, ki daje končno blaženost. A blaženost ni vsebovana v *ljubezni* - to pomeni, v želji in težnji po najvišjem Dobrem - ampak v njegovem *posedovanju*. Blaženost ni vsebovana v *karitas*, usmerjeni k Bogu, ampak v *fruitio dei*, h kateri nas mora pripeljati *karitas*.” (Prav tam, str. 510-511)

V navedenih citatih se odraža bistvo Avguštinovega koncepta ljubezni, ki “... (žal) omogoči verski despotizem, saj je v imenu služenja Bogu upravičeno izrabiti katerikoli “svetni” objekt - tudi sočloveka. S tem se krščanska ljubezen dokončno instrumentalizira, kar se še posebej močno odrazi v pojmovanju vzgoje. Namesto da bi ljubezen v vzgoji pomenila nesebično pozitivni čustveni odnos do gojenca, se spremeni v *vzgojno sredstvo* kot instrument povečevanja vzgojiteljeve avtoritete in nadzora. S tem pa zgublja tisti metafizični pomen, ki ga koncept ljubezni odigra kot temelj, na katerem stoji koncept človeka kot osebe.” (Kroflič 1999, str. 206)

Na težavnost spajanja krščanskih konceptov ljubezni opozarja tudi naslednja, sicer mnogo manj konsistentna sinteza evropskih ljubezenskih motivov, to je *romantična ljubezen*, ki s provansalsko liriko in viteškim romanom vznikne v 12. stoletju. Po D. de Rougemontu sta inverzni in paradigmatični obliki istega koncepta ljubezni romana o *Tristanu in Izoldi* ter o *Don Juanu*. Ker sem o tej problematiki že pisal (prav tam), naj na tem mestu opozorim le na za nas zelo pomembno idejo, ki povezuje dva ključna koncepta krščanstva, koncept ljubezni in človeka kot osebe. Po Rougemontu je namreč romantična ljubezen koncept "spodletelega srečanja ljubimcev", pa naj gre za Tristanovo (in že prej trubadursko) viteško idealizacijo "Gospe" in "Ljubezni" ali za Don Juanovo glorifikacijo (telesnega) užitka: "V čistosti njunega mitskega izraza, ekstroverzija Don Juana in introverzija Tristana vsaka na svoj način uničujeta resničnost bližnjega. Don Juan in Tristan, simbola duše, sta v resnici le dva načina, da ljubimo, ne da bi ljubili bližnjega... Vsaka resnična ljubezen (pa) je *vzajemni odnos*." (Rougemont 1985, str. 127). Romantična ljubezen je torej še en dokaz, da opisane sinteze ljubezni niso omogočile razrešiti paradoksov ljubezni na način, da bi se preko Božanske in človeške ljubezni dokončno vzpostavil metafizični temelj človeka kot osebe.

V našem teoretskem prostoru pa poznamo še en koncept ljubezni, ki se očitno navdihuje v krščanski tradiciji in ki ima od sedemdesetih let izjemen vpliv predvsem v filozofskih krogih, to je koncept *dejavne ljubezni*, ki ga D. Pirjevec razvije na osnovi analize romana F. M. Dostojevskega *Bratje Karamazovi*. Ker je interpretacija koncepta dejavne ljubezni še vedno (oziroma ponovno) zelo živa (Urbančič 1998, Hribar 1998), bom poskušal fabulo romana *Bratje Karamazovi* prikazati v luči različnih konceptov ljubezni, ki jih zastopajo glavni akterji: Ivan, Dimitrij in Aljoša Karamazov.

Zgodba nam pričara tragičen propad družine ter usode treh bratov, ki jih lahko identificiramo tudi kot zastopnike treh (arhe)tipov ljubezni: *agape*, *duhovnega erosa* in *strastnega telesnega erosa*. Glavni junak romana je Aljoša, mladi asket in zastopnik *krščanske agape*, ki jo je D. Pirjevec označil s pojmom *dejavna ljubezen* (Pirjevec 1979, str. 575-702). Ta drža se v romanu izkaže za vse prej kot neproblematično; Aljoševo "žrtveno" razdajanje v zgodbi ne rodi pričakovanih rezultatov. Čeprav Aljoša od drugih junakov ne zahteva niti ne pričakuje, da bi do življenja zavzeli odnos dejavne ljubezni, je dejanski odziv ljudi, ki jih Aljoša srečuje, presenetljiv. Manj kot od njih pričakuje, bolj ga postavljajo za avtoriteto, na mesto idealnega jaza (glej Kroflič 1993, str. 95-96). In če upoštevamo poznano namero pisatelja, da romanu doda še eno knjigo, v kateri bi Aljoša postal fanatični bojevnik v imenu resnice, revolucionar, ki je pripravljen celo ubijati, se njegova *dejavna ljubezen (agape)* nikakor ne steče v pričakovano smer.

Drugi brat Ivan nam v prvi knjigi posreduje teoretsko najzanimivejše razmišljanje o veri in ljubezni, *Izpoved Velikega inkvizitorja*. V njej se izreče v prid dualistične gnostične doktrine o dobrem Bogu in pokvarjenem svetu. V pogovoru z Aljošem tik pred *Velikim inkvizitorjem* Ivan izreče znamenito gnostično misel: "Boga se ne branim, umej to, a sveta, ki ga je on ustvaril, sveta božjega ne sprejemam." (Dostojevski 1968, I. del, str. 284) Ker Ivan ne more sprejeti pokvarjenega sveta, za kar vidi "kronski dokaz" v trpljenju nedolžnih otrok, tudi ne more ljubiti konkretnega, bližnjega človeka: "...nikoli nisem mogel razumeti, kako more človek ljubiti svoje bližnje. Prav bližnje je po mojem nemogoče ljubiti - kvečjemu oddaljene." (Prav tam, str. 286) Tudi ta model abstraktne ljubezni, ki ne more biti usmerjena v "pokvarjeni konkretni svet", ampak zgolj v "idealizirano podobo brezmadežne ženske" (idealne Katerine Ivanovne, ki spominja na Tristanovo Izoldo in jo Dostojevski opiše kot žensko, v katero se vsekakor lahko (strastno) zaljubimo, a ljubezen ne more

trajati; prav tam, str. 177), v romanu ni produktiven, saj se Ivan duševno zlomi. Ivanovo ljubezen lahko torej povežemo s konceptom *romantične ljubezni*, ki v Evropski krščanski tradiciji obnovi helenistično-gnostični model *duhovnega erosa*.

Na videz najbolj obroben in najmanj izčiščen, a hkrati najbolj dejaven je lik tretjega brata Dimitrija. Ta je strasten mladenič, njegova strast, ki se izteka tako v burno sovraštvo do očeta kot v enako intenzivno ljubezen do Grušenjke, je najprej kriva za junakov moralni zlom. Dimitrij, ki očetu res želi smrt, kar večkrat naravnost prizna, je obsojen njegovega umora, ki ga ni storil. Ravno zavedanje lastne grešnosti (sovraštva) in bližina Grušenjke pa sta vir njegovega moralnega spreobrnjenja, ki ga lahko postavimo ob bok svetopisemskemu Jobu: "...nov človek je vstal v meni! ...vsi smo krivi za vse... Očeta nisem umoril, a treba je, da grem. Sprejmem (kazen)!" (Prav tam, II. del, str. 268-269) Dimitrij se torej pobere, ko sprejme "svoj greh" nase in razmišlja o novem življenju v Ameriki ali Sibiriji, življenju s svojo življenjsko sopotnico. Erotična strast ga je potegnila v osebno tragedijo; a ta tragedija mu omogoči izoblikovanje poslanstva, ki je povezano z "jobovskim" sprejemom plačila za greh, ki ga ni storil, in z zrelo ljubeznijo ter s splošnim odpuščanjem. Kot da se v njem zrcali tisti svetopisemski grešnik, ki se je zavedel svoje omejene narave, zato mu je Bog milostno poslal "veselo oznanilo" in mu z njim omogočil spoznanje večne resnice, ki je ljubezen (*agape*).

Če sprejmemo to nekoliko drzno interpretacijo, se nam kot problematična pokazeta tako koncept *duhovnega erosa* kot *agape*. Prvi zato, ker strastno cilja "onkraj" osebnega odnosa v tuzemskem svetu, in drugi zato, ker v svoji čistosti, "brezmadežnosti" deluje nekako "nečloveško", zato tudi ne more izzvati pristnih človeških čustev. Kakor njegov življenjski vzornik Zosima, tudi Ajoša očitno ne bo mogel realizirati nesebične ljubezni, dokler na svoji koži ne bo izkusil strasti *erosa* in teže osebne tragičnosti (greha); zato ga Zosima napoti v življenje zunaj varnega obzidja samostana. Naj na tem mestu opozorim na hudo kritiko koncepta *dejavne ljubezni*, ki jo je v študiji *Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen* (1998) podal I. Urbančič. Po njem sta tako Ivan kot Aljoša (s "spremljajočima idealnima junakoma" Markelom in Zosimo) odraz dekadentnega neuspelega iskanja boga. Še posebej zastopniki *dejavne ljubezni* se bolj kot na *veselo oznanilo* naslanjajo na pavlinski in tertulijanski nauk duhovništva Cerkve (Urbančič 1998, str. 79), po Urbančiču pa jim manjka prav "dionizični element strastne erotične ljubezni", ki v stiku oseb ohranja posameznikovo "enkratno, nezvedljivo, neponovljivo in sproščeno bistvo – dušo", hkrati pa omogoča "preboj družbene in družabne norme, navade, etosa, gosposke dostojnosti in olike in spodobnosti in sramežljivosti v medsebojnih odnosih ljubečih" (prav tam, str. 89-90).

Čeprav Dostojevski v romanu neposredno ne razmišlja o nujnosti erotične strasti za oblikovanje "novega človeka", se zaveda pomena padca v greh in sprejetja kazni. V drugem delu romana se za Dimitrijevo kazen "presenetljivo" potegujejo vsi glavni liki: za zločin, ki ga niso storili, želijo biti krivi Grušenjka, Katerina Ivanovna, Aljoša in celo Ivan. To dokazuje, da je v krščanski koncepciji ljubezni povezava med zakonom (*nomosom*), preko katerega človek spozna svojo grešno naravo, *erosom*, ki poganja človekovo vzvišeno željo po neskončnem, in *agape*, ki človekovi šibkosti in negotovosti omogoča upanje, konstitutivna za realizacijo koncepta avtonomne, kritične in odgovorne osebe.

Dimitrij v svojo življenjsko dramo vstopa strastno kot zastopnik erotične težnje, ki sicer povzroči tragični zaplet, a kateri resnični razvoj poteka brez padcev? Po (ambivalentnem) erotičnem gonu Dimitrij besno sovraži in divje ljubi. A ko ga sovraštvo pripelje v "simbolni zločin", se njegova bes umiri, ljubezen pa ne ugasne, ampak se "uravnoteženo" usmeri v najbližjo osebo. S tem Dimitrij ne

postane ne vojak resnice ne verski gorečnej, temveč oseba, ki se je spravila s svetom in z lastno zgodovinsko izkušnjo ter je sposobna izoblikovati medčloveški odnos. Zavedanje te “empirične bližine” (sočloveka kot osebe) pa vzvratno deluje kot vrhovna življenjska ideja, ki za nazaj in vnaprej osmisli njegovo življenje ter ga navda z življenjskim optimizmom.

Za razliko od njega Aljoša kot glavni pozitivni lik romana nikakor ne more zaživeti kot njegov duhovni učitelj Zosima. Tudi ko ga slednji požene v svet izven varnega zavetja samostana in ko se Aljoša boleče sreča z “zgolj-smrtjo” svojega duhovnega učitelja, njegov lik ne deluje prepričljivo in “dejavno”. Njegova “romantična vznesenost” in “moraliziranje” ne moreta prepričati sogovornikov in bralca, vzrok pa bi lahko iskali tudi v Hribarjevem razmišljanju o sporočilni vrednosti *Evangelija*, katerega glasnik je prav Aljoša: “Kdaj se geslo “Ljubi drugega bolj kot samega sebe” lahko sprevrže v svoje nasprotje, natančneje, kdaj uresničevanje tega gesla lahko postane nasilno, napadalno in sovražno, ne pa ljubezensko? Čisto formalno gledano, tedaj, ko to geslo postane ideja, ideja ideal, ideal pa napotilo za akcijo. Torej tedaj, ko želja postane zahteva, to pa se zgodi v trenutku, ko misel *evangelija* beremo in širimo kot zapoved (*nomos*, op. R. K.)” (Hribar 1998, str. 161) K temu citatu lahko dodamo v duhu pričujoče razprave vodilno misel: etične dimenzije *Evangelija* torej ne moremo razumeti v duhu zapovedi, ampak v duhu ljubezni: na eni strani ljubezni osebne Boga, saj je po njegovi milosti človek deležen duhovnega (in s tem moralnega) temelja, na drugi strani pa ljubezni človeka, ki jo mora ta realizirati najprej v odnosu do samega sebe (ne torej v obliki asketskega samozatajevanja), do sočloveka (ne v obliki imitacije Kristusa kot po-božanstvenega do-puščanje biti) in do širše (naravne in družbene) okolice (ne v obliki pasivnega oziroma konformističnega sprejemanja danosti).

Ljubezen, oseba in krščanska etika

Na izvorih Evropske misli najdemo po Rougemontu (1983) in mnogih drugih mislecih (npr. Mauss 1982, str. 351) tri pomembne postaje za izgradnjo koncepta osebe. Prva je grško mišljenje, ki poskuša s spoznanjem preseči slepe sile usode in takratnih magijskih predstav. Rim zatem izoblikuje sistem prava, ki naj zaščiti integriteto svobodnega meščana. Krščanstvo pa konceptu osebe doda metafizično osnovo, s tem ko se izoblikuje kot *religija besede in ljubezni*.

Prva Božja beseda se pojavi v raj, povezana pa je s prepovedjo Adamu, da bi jedel iz drevesa spoznanja dobrega in zla. Ker Adam Božjega ukaza ne upošteva, se mu razkrije prvo etično spoznanje: da je namreč omejeno, grešno bitje; prepoznanje in sprejetje lastne grešne narave pa v *Svetem pismu* ostane “inicijatsko spoznanje” človekovega etičnega ozaveščanja. Naslednje besede starozaveznega Boga človeku prinesejo moralne zapovedi (*nomos*) in že vsebujejo tako imenovano dvojno zapoved ljubezni: ljubezen do Boga in do sočloveka. Tretje Božje posredovanje besede pa se odvija preko Jezusa, ki vokacije ne posreduje več zgolj kot postavbo, ampak predvsem z osebnim zgledom (etosom) kot veselo oznanilo, ki vokaciji doda eshatološki element milostne ljubezni, ki osvobaja.

Šele povezava vokacije in ljubezni omogoči nastanek koncepta osebe, pri čemer dialektična zveza besede in milosti odločilno vpliva na oba omenjena pola. Dokler je Beseda zgolj Božja prepoved, se v njenem obzorju lahko rodi le človekovo zavedanje lastne šibkosti in grešnosti ter občutek krivde kot refleks na človekovo nespoštovanje Božje postave. Da bi beseda postala temelj človeka kot osebe, zmožne svobodnega in odgovornega etičnega odločanja, se mora iz preproste zapovedi,

moralne norme, *nomosa*, spremeniti v etično načelo, ki od vernika zahteva nenehno tehtanje upravičenosti oziroma neupravičenosti njegovih dejanj. Vrhovno etično načelo, znano tudi kot *zlato pravilo etike*, pa poleg dialektičnega uma zahteva tudi potrebno čustveno občutljivost za potrebe drugega (sočloveka) ter notranjo pripravljenost (voljo), da se odrečem lastnim egoističnim interesom, če to od mene zahteva konkretna etična situacija. To občutljivost do sočloveka ter pripravljenost za odrekanje omogoči ljubezen, ki zato, ker ni zgolj neposredni refleks Božje *agape*, aktivira tudi notranje človeške vzgibe (*eros*), in ker ni zgolj poslušno izpolnjevanje Božje zahteve, presega starozavezni koncept *nomosa*.

Koncept osebe torej omogočita (moralno) spoznanje in nesebična ljubezen, dialektično povezana v *erotični strasti uma*. Če je za razvoj etične odgovornosti pomemben razvoj uma ("socialne kognicije"), je po drugi strani pomembna tudi ljubezen. In če je bil v zgodovini etične misli relativno dobro pojasnjen pomen razvoja uma za nastanek moralne avtonomije, za pomen ljubezni tega ne moremo trditi. Razsvetljenska filozofija je očitno zapostavila pomen opredelitve razmerja med umom in *erosom* (Kroflič 1997, str. 203), tistega razmerja, iz katerega je vzniknila evropska filozofija in na katerem sloni jedro krščanske dialektike.

D. de Rougemont prepričljivo pokaže, kako prepletena sta koncepta osebe in ljubezni: "Edino resnični jaz lahko ljubi bližnjega, kajti edino on lahko v drugem prepozna to isto ljubezen... Ljubiti bližnjega v njegovi osebi pomeni prepoznati njegovo enkratnost, njegov celo virtualen poklic, ga podpreti in pripomoči k njegovemu rojstvu. Na ta način ljubezen v svoji vseobsegajoči resničnosti ... gre od osebe k osebi. Od kod torej oseba? ...resnični jaz je vedno podprt s samo ljubeznijo: 'Bog nas je prvi ljubil.' In ker Bog je ljubezen, ...duhovna ljubezen v človeku ustvari ljubezen... Žrtvovati se za drugega, ljubljenega, pomeni najprej žrtvovati svoj jaz v korist svojega resničnega jaza - definirati ga v skladu s svojim poklicom. Ali še to: žrtvovati se takšen, kakršen si, samemu sebi takšnemu, kakršen imaš postati po duhu." (Rougemont 1985, str. 179)

Ljubezen torej predpostavlja osebo, kajti le oseba lahko resnično ljubi. Po drugi strani pa smo bili prav po ljubezni priklicani v osebo. Če sem s tem paradoksom začel razpravo *Evropski koncepti ljubezni* (1999), končajmo razmišljanje o pomenu ljubezni za nastanek koncepta osebe z opozorilom na korektno razmišljanje o vlogi žrtve, ki jo Rougemont povezuje s fenomenom ljubezni. Ta žrtev nikakor ne pomeni, da moramo v imenu ljubezni postati fanatični mazohisti in zanikati samega sebe oziroma svojo željo. Pavlova zahteva po "križanju mesa" (Rim 6 in 7), torej po odpovedi erotični želji, ki naj bi bila potrebna, če želimo postati bitja Duha, se v medčloveški ljubezni pokaže kot pretirana in neustrezna. Zanikanje samega sebe in/ali ponižanje drugega na raven objekta zadovoljitve lastne egoistične želje uniči ljubezen. O tem sta nas poučila *Tristan* in *Don Juan*, pa tudi *Bratje Karamazovi*. Žrtev moramo po Rougemontu razumeti izključno kot človekovo pripravljenost na duhovni razvoj samega sebe, kadar se nahaja v vlogi vzgojitelja, pa seveda na priznanje otroka kot osebe in pripravljenost na pomoč pri razvoju njegovih osebnostnih potencialov. Ali kot smo brali v gnostičnem *Evangeliju po Filipu*: "Kdor je resnično svoboden s pomočjo spoznanja, je suženj ljubezni za tiste, ki še niso uspeli doseči svobode spoznanja."

Zaključek

Kaj se torej lahko naučimo iz krščanske etične tradicije?

Najprej seveda tega, da brez ljubezni ni mogoče etično spoznanje, kaj šele dejanje. Sprejetje drugega kot osebe, njegovih potreb in želja, zahteva najprej njegovo doživetje, slednje pa omogoča sposobnost vživetja (empatija) in altruistični pristanek k odstopu od absolutnosti svojih potreb in resnice. Hkrati v ljubezni, ki omogoča vživetje v drugega ter njegovo sprejetje, tiči večna nevarnost – tveganje izgube lastnega jaza. Podobna protislovnost velja za vsako iskanje resnice, ki se dogaja v napetosti med erotičnim hrepenenjem po resnici ter trezno uporabo spoznavnih zmožnosti (*apathia*). Sodobna humanistična znanost zarisuje koncepte, ki naj bi ponovno povezali ljubezen in um, pa naj gre za koncept mnogoterih inteligenc ali za koncept čustvene inteligence.

Za etično spoznanje je po mojem mnenju ključno dvoje. Najprej se moramo zavedati, sprejeti in vztrajati v omenjenih protislovljih, kar je bil od nekdaj cilj duhovne gnoze. Hkrati pa se nikakor ne moremo zadovoljiti z dosedanjimi čistimi koncepti ljubezni. Podobno problematične so tudi kasnejše sinteze, ki so nastajale pod večjim ali manjšim vplivom krščanstva. Ne le *eros*, *nomos in agape*, tudi *karitas*, *romantična ljubezen in dejavna ljubezen* zapadejo slabosti, ki sem jo ponazoril z uvodno Durellovo mislijo o “postavah, ki trgajo duha in razdvajajo dušo”, namesto da bi izvorna in nepomirljiva protislovlja človekovega telesa in duha, pa tudi medčloveških etičnih razmerij, spremenile v dejavni temelj osebne in medosebne rasti.

LITERATURA:

- Dostojevski F. M., 1968, *Bratje Karamazovi*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Durell L., 1963, *Aleksandrijski kvartet*, Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heraklitos Efeški, 1992, *Fragmenti*, Maribor: Založba obzorja.
- Hribar T., 1998, Aljoša Karamazov in Alonso Kihano Dobri, *Nova revija*, let. XVII, št. 196/197, str. 140-164.
- Kierkegaard S., 1990, *Ili-ili*, Sarajevo: Veselin Masleša, Svijetlost.
- Kroflič R., 1993, Je smiselna neavtoritarna vzgoja kot vzgoja postmoderne dobe, *Nova revija*, let. XII, št. 129-130, Ljubljana, str. 89-100.
- Kroflič R., 1997, *Med poslušnostjo in odgovornostjo*, Ljubljana: Vija.
- Kroflič R., 1997 a, *Avtoriteta v vzgoji*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Kroflič R., 1999, Evropski koncepti ljubezni, *Sodobna pedagogika*,
- Kroflič R., 1999 a, *Eros v vzgoji*, *Sodobna pedagogika*,
- Mauss M., 1982, *Sociologija i antropologija*, Beograd: Prosveta.
- The Nag Hammadi Library in English*, (ed. J. M. Robinson), 1988, Leiden: E. J. Brill.
- Nygren A., 1953, *Eros and Agape*, London: S. P. C. K.

Pirjevec D., 1979, *Evropski roman*, Ljubljana: Cankarjeva založba.

Platon, 1960, *Simpozijon in Gorgijas*, Ljubljana: Slovenska matica.

Rougemont D., 1983, *Zapadna pustolovina čovjeka*, Beograd: NIRO "Književne novine" Biblioteka Istok - Zapad 3).

Rougemont D., 1985, *Mitovi o ljubavi*, Beograd: NIRO "Književne novine" (Biblioteka Istok - zapad).

Sveto pismo (Slovenski standardni prevod), 1996, Ljubljana: Slovenska svetopisemska družba.

Urbančič I., 1998, Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, *Interpretacije* (Dušan Pirjevec), str. 40-97, Ljubljana: Nova revija.

POVZETEK

Fenomen ljubezni igra v krščanskem konceptu etičnega spoznanja in dejanja ključno vlogo. Hkrati pa se že v Svetem pismu izoblikujejo trije koncepti ljubezni (*eros*, *nomos* in *agape*), ki se v zgodovini krščanstva povezujejo v različne sinteze (*karitas*, *romantična ljubezen*, *dejavna ljubezen*). *Nomos* poudari zahtevo po ljubezni do Boga in sočloveka kot temeljno etično zahtevo, kodificira področje dovoljenih in prepovedanih oblik ljubezni, pod težo izsiljene zahteve po brezpogojni ljubezni pa se človek zave svoje omejene (grešne) narave. *Duhovni eros* poudari človekovo notranjo težnjo po stiku z Bogom in transcendenco, *agape* pa na eni strani Božjo milostno pripravljenost, da verniku z osebnim odnosom pomaga pri njegovih duhovnih težnjah, na drugi strani pa presežni altruistični značaj ljubezni. Že v Svetih spisih se pokaže protislovni značaj opisanih konceptov, še posebej napetost med *nomosom* in *agape* v znameniti Pavlovi misli, da ga je postava (*nomos*) pahnila v greh, medtem ko ga je božanska *agape* osvobodila. Tudi kasnejše krščanske sinteze niso najbolj uspešne pri povezovanju posameznih dimenzij ljubezni. Avguštinova *karitas* se izteče v instrumentalizirano pojmovanje ljubezni, *romantična ljubezen* pa je dokaz spodletelega srečanja dveh oseb. Podobne težave povzroča tudi Pirjevčev koncept *dejavne ljubezni*, zato se kot upravičeno potrdi začetno Durellovo opozorilo o "konceptih ljubezni, ki trgajo duha in razdvajajo človekovo dušo", namesto da bi ljubezen povezala trodelno strukturo človekove duševnosti v konceptu osebe in omogočila etično spoznanje.