

JONASOVA REHABILITACIJA NESMRTNOSTI

Glede povezave biti s časom, s tem pa njene ločitve od večnosti, ki sovpada z njegovim razumevanjem biti kot končne, človekove biti pa kot smrtne, je Martin Heidegger edinstven. Od *Biti in časa* naprej je dosledno, tudi po zasuku od biti bivajočega k biti kot biti, vztrajal pri smrtности kot ireduktibilnem bistvu človeka in pri ireduktibilni končnosti kot bistvu biti. Za njim vse do danes ni še nihče tako korenito znova domislil ne končnosti biti ne smrtности človeka: smrtности, ki na ontološki ravni, na ravni človekovega načina biti, izključuje ne-smrtnost.

129

Narobe. Že Heideggrovi učenci niso prenesli misli o človeku kot smrtnem bitju, namreč kot smrtnem bitju brez ostanka. Tega, da je Heidegger razmišljanja oz. razprave o posmrtnem življenju izločil iz hermenevtike tubiti, se pravi, jih iz fundamentalne ontologije potisnil na ontično raven, obenem pa mešanje ravni označil za spekulativno, niso mogli preboleti. Drugače rečeno: misel, da ne-smrtnost ne spada med eksistencialne, se je večini od njih zdela neznosna. Med njimi tudi Hansu Jonasu.

I.

Hans Jonas, rojen leta 1903, je doktoriral pri Heideggru leto dni po izidu *Biti in časa* (1927). Dobro je torej poznal Heideggrovo mišljenje biti, skupaj z mislijo o biti človeka kot biti-k-smrti, vendar je ni mogel, kasneje bržkone tudi ni hotel sprejeti za svojo. Njegova usoda je podobna usodi Emmanuela Levinasa. Oba sta bila judovskega porekla in obema sta mami umrli v nacističnih koncentracijskih taboriščih. Sta umrli brez sledi in zaman? Je bil grozoten konec milijonov žrtev Auschwitza res le konec in nič drugega? Dokončen konec? Kaj je med ubijanjem nedolžnih žrtev počel Bog? Bi Bog lahko dopustil vse te zločine, če bi bil res živi Bog? Tako Jonas kot Levinas ohranjata vero v Boga, teza, da je Bog mrtev, se jima zdi nemogoča, z njo pa tudi teza o neobstoju nesmrtnosti. In skušata zato razložiti, zakaj »današnji človek ni naklonjen misli o nesmrtnosti« (Jonas 1997: 187), obenem pa dokazati, da vera v nesmrtnost vendarle ni brez smisla, še več, obstajali naj bi tudi utemeljeni razlogi zanjo.

130

Jonas (1963: 44–62) na začetku spisa *Unsterblichkeit und heutige Existenz* (1963), *Nesmrtnost in današnja eksistenca*, ki ga je v nemščini oblikoval na podlagi predavanja *Immortality and the Modern Temper* (1962) v Harvardu, ugotavlja, da se nenaklonjenost današnjega človeka misli o nesmrtnosti kaže kot neko razpoloženje, ki je onkraj teoretičnih razlogov. Razpoloženje je v veliki meri odvisno od splošne dispozicije in splošnih nazorov sodobnega duha. Kljub temu meni, da je o ideji nesmrtnosti moč razpravljati v okviru razlogov in protirazlogov. Predmet ideje, nesmrtnost sama, je kot transcendenten sicer onstran dokazov in protidokazov, toda ideja o njem je lahko predmet spoznanja oz. spoznatljivosti. To pa pomeni, da mora notranja pomembnost njenega pomena, se pravi, smisel ideje nesmrtnosti, postati edini temelj možne vere v nesmrtnost. Tako kot umanjkanje takšne resonance pomeni že tudi zadostni razlog za nejevero.

Negostoljubnost modernega duha do ideje nesmrtnosti izhaja v veliki meri iz same pojmovne vsebine te ideje. Ob tem se Jonas dotakne treh zgodovinskih pojmov nesmrtnosti.

1. Najstarejši in najbolj empirični pojem nesmrtnosti izhaja iz misli na »preživetje v nesmrtni slavi«. To preživetje so najbolj cenili v antiki, veljalo pa ni samo za pravično plačilo za plemenita dejanja, ampak tudi za njihovega glavnega spodbujevalca. Dejanja lahko opazimo kot pomembna in se jih kot takih

tudi spominjamo, če so vidna, torej javna. Prostor posmrtnega preživetja v nesmrtni slavi je zato politična skupnost, politična v grškem pomenu. Nesmrtna slava je permanentna javna čast. Vendar je že Aristotel opazil, da je čast vredna natanko toliko kot sodba tistega, ki jo podeljuje. Iz tega izhaja, da je zahteva po permanentni časti in z njo sovpadajoči nesmrtni slavi upravičena samo z zaupanjem v javno mnenje in njegove nosilce. Drugače rečeno, neločljiva je od prepričanja v neomejeno, trajno življenje skupnosti. Posameznik umre, toda skupnost živi naprej.

Moderni človek v trajno življenje skupnosti, z drugimi besedami, v njeno nesmrtnost ni več prepričan. Vanjo ne verjame ali pa vsaj zelo močno dvomi. Nekdanje zaupanje Grkov in Judov ima za naivno. Poleg tega se zaveda, kako poljubna je navsezadnje slava. Kako zelo je reputacija nekoga relativna, kako se fabricira, kako se manipulira javno mnenje, kako pogosto se kronika dogajanja piše po naročilu interesov. In se zgodovina ne tako redko ponareja že vnaprej. »V obdobju strankarskih linij in reklamnih tehnik se zavedamo,« poudarja Jonas, »da je vehikel te nesmrtnosti govor, ki je v javnem prostoru prej medij laži kot resnice, pri čemer med obema vztrajno raste podoba navideznega smisla, ki je nesposobna celo za ali-ali med resnico in lažjo in se pri tem zajeda v obe območji.« (Jonas 1997: 189) Zaradi tega se lahko dogodi, da tudi nadčloveško junaštvo ne pride v javno zavest, torej se kaže, če je sploh zagledano, kot običajna zadeva, kot »posvetni učinek«; kakor da sploh ni junaštvo. Po drugi strani pa nas veliki zločinci, od Stalina in Hitlerja naprej, soočajo z nevzdržno perspektivo, da je za posmrtno slavo vseeno, ali si dobitnik ali zločinec, častitljiv ali brezvesten. Njihova zloglasna slava je zaradi tega prej uspeh kot kazen.

Da bi ugotovili, kako zelo resnična je ta Jonasova navedba, zadošča, da si ogledamo nemške kanale s satelitske televizije; vsak dan vsaj na enem od njih lahko vidimo posnetke Hitlerjevega (1889–1945) nastopanja. Četudi so oddaje z besedilnega vidika kritične, podobe, ki se nam vrstijo pred očmi, Hitlerja spreminjajo v pomembno medijsko osebo. V medijskega junaka, čeprav negativnega. Stalin (1879–1953) medijsko še ni postal tako pomemben, a prej ali slej bo prišel na vrsto tudi on. Jonas ob njiju trpko poudari, da posmrtna slava teh junakov moderne, tj. medijske javnosti narašča tako rekoč s številom žrtev, ki so jih povzročili. Čim več pobitih, tem večja slava. Ob tem Jonas še doda, da samo nadutež hlepi po nesmrtnosti, po večnem izklicevanju njegovega imena, resnično dober in ponosen človek pa je zadovoljen z anonimnimi učinki svojih

dejanj. To dejstvo nas po Jonasu napotuje k drugi verziji empiričnega pojma nesmrtnosti.

2. Drugi pojem nesmrtnosti, vezan na učinke dejanj, je novejšega izvora. Gre za dejanja »v službi višjih smotrov«. A tudi glede teh dejanj imamo danes preveč izkušenj, da bi »svetovno kavzalnost reči«, pravi Jonas, »lahko sprejeli kot zvestega upravitelja dejanj«, saj tej kavzalnosti ni moč pripisati niti primernega razlikovanja med vrednotami niti ohranjanja izbranih vrednot v živem pesku časa. Kajti dandanes vemo tudi nekaj, kar doslej ni bilo še nikdar tako jasno ugotovljeno. Da je tudi tisto, kar se ohranja, minljivo. Tudi kultura kot kultura ni večna, temveč je minljiva. Civilizacije se rojevajo, nekaj časa živijo in propadejo. Vse bolj se zavedamo, da čaka propad, namreč vesoljska smrt, tudi človeštvo kot tako in v celoti.

Ta vednost jemlje veljavnost obema empiričnima pojmomoma nesmrtnosti: tako nesmrtnosti besede oz. imena kot nesmrtnosti dejanj in njihovih učinkov. Razveljavlja celo predstavo o nesmrtnosti velikih del duha in umetnosti, ki sicer bolj kot vse drugo kljubujejo izničenju v času.

132

Zato Jonas povzame: »Z dramatično zaostritvijo, ki jo je splošno-moderna zavest v najnovejšem času izkusila ob minljivosti družb in kultur – pa vse tja do točke, kjer je preživetje samega človeštva postavljeno na kocko –, se zdi naša presumptivna nesmrtnost, kot tudi tista vseh nesmrtnih pred nami, naenkrat izročena muhavosti nekega trenutka, možni napačni sodbi, zatajitvi ali lahkomiselnosti cele vrste zmotljivih bitij.« (190) Jonas ima tu v mislih atomsko nevarnost, ki je vzniknila ob koncu 2. svetovne vojne. V zadnjih desetletjih pa se je raznovrstnost in moč sredstev množičnega uničevanja, ki ogrožajo človeštvo, podeseterila. A v vseh teh primerih, primerih možne uporabe sredstev množičnega uničevanja, gre za možnost človekovega samouničenja. Grozijo pa nam tudi uničenja od zunaj, kakršno bi sledilo trku Zemlje s kakim velikim asteroidom, itn. Da ne govorimo, k čemur nas sili sodobna kozmologija, o postopnem približevanju Zemlje Soncu, ob dotiku s katerim naj bi Zemlja nazadnje zgorela, oziroma – glede na drug, nasproten proces, a z enakim koncem – o postopnem ohlajanju in končni zmrznitvi vesolja. Ne v prvem ne v drugem primeru se nam ne obeta nič dobrega, kaj šele kaj takega, kot je empirična nesmrtnost. Do zadnjih primerov Jonas ne pride, a že prejšnja dejstva mu zadoščajo, da se odreče ideji o empirični nesmrtnosti. Zato preide k neempirični ideji o njej.

3. Tretja ideja o nesmrtnosti je po Jonasu substancialna ideja: ideja o »posmrtnemu življenju osebe v prihodnjem onstranstvu«. Zaveda se, da tudi ta ideja ni v sozvočju z današnjim duševnim razpoloženjem. A hkrati meni, da obstajata vsaj dve temi, ki kljub temu napotujeta k ne-empiričnemu, se pravi, k meta-fizičnemu premisleku o smrti in nesmrtnosti. Ti temi sta razlika med pojavom in resničnostjo ter pravičnost. Obema je skupno to, da »pripisujeta človeku metafizični status npravnega subjekta« in s tem pripadnost, Jonas se pri teh navedbah očitno navezuje na Kanta, »k npravnemu ali inteligibilnemu redu, ki je onstran čutnega«. Toda že pri pravičnosti se zatakne. Princip pravičnosti po svoji lastni meri namreč ne podpira zahteve po nesmrtnosti; časovna zasluga ali krivda zahteva časovno in ne večno povračilo.

Torej pravičnost, ugotavlja Jonas, v najboljšem primeru, ko gre za poravnavo računov, terja nadaljevanje življenja, ki je končno, ne pa neskončnost eksistence. »Kar pa zadeva poravnavo za nezasluženo trpljenje, propadle priložnosti in zamujeno srečo, velja dodatni premislek, da je *zahteva* po sreči (koliko le-te?) že na sebi in za sebe vprašljiva; in da se neuspešna izpolnitev lahko uresniči samo znotraj njenih izvorno lastnih pogojev, tj. pod pogoji prizadevnosti, odpornosti, negotovosti, zmotljivosti, enkratne priložnosti in omejenega časa – ali na kratko: pod pogoji nezagotovljenega uspeha in možne spodletelosti.« (191) Ti neogibni pogoji samouresničitve oz. samoizpolnitve pa niso nič drugega kot pogoji sveta: pogoji tostranstva. Tvegati in izkusiti spremenljivo srečo tega tveganja je način naše biti tu in zdaj. Brez izzivov, brez klica možnosti, strahu preizkušenj in radosti uspelih podvigov ostaja sreča, namreč kot brezplačno pridobljena blaženost, le ponarejen denar. Tega, kar je tu, torej ne moremo zamenjati za tisto, kar je tam: onstran.

V tem pa je za Jonasa vsebovan že tudi odgovor modernega razpoloženja na razlikovanje med pojavi in resničnostjo. Vselej sem imel občutek, pojasnjuje Jonas, da so idealistični filozofi, ki so to razlikovanje učili, živeli preveč zaščiteni pred vdorom zunanjega sveta, tako da so ga lahko obravnavali kot dramsko prizorišče, kot predstavo na odru. Obenem tistemu, kar ponižujejo v golo pojavnost, zagotovo ne izkazujemo zadostne, kaj šele polne časti. »Mi, resno ogroženi otroci tega trenutka, vztrajamo pri tem,« povzame Jonas, »da je treba pojavno vzeti resno kot našo faktično resničnost. (...) In če z zgroženostjo opazujemo slike iz Buchenwalda, razmesarjena telesa in zmaličene obraze, skrajno oskrnitev človeštva, potem zavračamo tolažbo, da naj bi se ta pojav in resnica razlikovala: strašni resnici gledamo v oči in vidimo, da je pojav resnič-

nost in da ni nič resničnejše kot to, kar se tukaj pojavlja.« (192) Kant – z njim pa celotna nemška klasična filozofija – na tej točki torej odpove. Rečeno v povzetku, ki vključuje že tudi zaris druge in drugačne filozofije:

»Zdi se, da se je današnja filozofija najmanj pripravljena sprijazniti z nazorom, da čas končno ni nič resničnega, temveč zgolj fenomenalna forma, v kateri se brezčasna, inteligibilna resničnost pojavlja subjektu, ki ‚sam na sebi‘ prav tako pripada temu inteligibilnemu svetu. To je bil ta majavi teoretični most, ki ga je kot možno nesmrtnost osebe zapustil Kantov kritični idealizem, in tudi ta se je zrušil v klimi modernega duha. Od odkritja fundamentalne zgodovinskosti človeka do ontološke razdelave najbolj notranje časovnosti njegove biti nam je bilo predočeno, da čas, daleč od tega, da bi bil le gola forma pojavov, dosti prej pripada k bistvu takšne biti, kot tudi sebstva, in da je za vsako posamezno sebstvo končnost te biti neobhodni pogoj možne avtentičnosti človekovega eksistiranja. Namesto da bi našo minljivost zatajili, jo zahtevamo: ne želimo se odreči strahu in želu končnosti; ja, celo vztrajamo pri tem, da se zoperstavimo ničū in ohranimo moč, da živimo z njim. Eksistencializem, ta ekstremni poganjek modernega razpoloženja ali nerazpoloženja, se tako brez zagotovitve skrivne rešilne vrvi vrže v vodo smrtnosti. In mi, ne glede na to, ali smo privrženci njegovega nauka ali ne, smo kot predstavniki današnjega rodu deležni dovolj njegovega duha, da zavzamemo naše osamljeno mesto med dvojnimi ničem tistega prej in tistega potem.« (192)

134

Čeprav ga izrecno ne omenja, se osrednji del pravkar povedanega nanaša na Heideggra. Gre pravzaprav za Jonasovo zelo zgoščeno repliko na Heideggrovo mišljenje biti, oprto na analitiko tubiti kot hermenevtiko eksistence. Eksistence kot esence človeka, ki je kot smrtno bitje že po svoji biti soočen z ničem: nad ničem ne samo visi, ampak je vselej že tudi nagnjen vanj, namreč prav s svojo bitjo-k-smrti. Jonas se s takšnim položajem človeka, torej samega sebe, ne more sprijazniti, še manj z ničem kot takim. Obenem pa si sam prizna, ko se ozre na svojo stisko, na svojo razpetost, da se je znašel, ko gre za zaželjeno nesmrtnost, pred dvojnimi ničem oz. med dvema ničema: med ničem ali ničnostjo vse predheideggrovske filozofije, njenih pojmov o nesmrtnosti, in ničnostjo oz. ničem tudi te filozofije, mišljenja biti kot končne, ne pa neskončne.

Ob tem je zanimivo, morda presenetljivo, da v pesmi *O ujeti* že Nietzsche govori o tem, da je obvisel med dvema ničema. Še bolj presenetljivo, domala nerazumljivo pa je to, da tudi Jonas, ko poudarja, da je resničnost prav resnič-

nost pojava, na fenomenološki način ukinja razliko med stvarjo na sebi in pojavom. Stvar sama je tisto, kar se in kakor se kaže, torej fenomen. Je tisto – onstran ali tostran razlike med stvarjo na sebi in pojavi – evidentno, očitvidno, če izhajamo iz Husserla, oziroma tisto, če izhajamo iz Heideggra, kar je neskrito: kar se kaže iz svoje, v svoji neskritosti, četudi je najprej in največkrat prekrito z nanosi neresnice. Ob teh refleksijah smo za hip pozabili na Jonasovo »osamljeno mesto med dvojnim ničem«, njegovo stisko, ki bi jo Heidegger poistovetil s pomanjkanjem, če ne že kar z odsotnostjo poguma pred tesnobo ničča. Kje bo Jonas našel izhod? Ga bo sploh iskal? Se ga da na njegovi poti sploh najti? Mimo ali onkraj filozofije? Ne bo takšen izhod, četudi se bo Jonasu zdel pravi, le navidezni izhod? Izhod brez izhoda? Brezizhodni izhod?

II.

Jonas kljub temu, da »današnji človek ni naklonjen misli o nesmrtnosti«, išče razloge za upravičenost ideje o nesmrtnosti oz. večnosti, tj. o večnem, neminljivem ali neskončnem bivanju. Najprej jih nahaja v lastnih občutjih. Zatrjuje, kako »čutimo, da časovnost ne more biti vsa resnica«; čeprav je »neskončno bivanje« morda napačni pojem, nahajamo po Jonasu ob njem tudi druge pomenne večnosti oz. druga razmerja do časovnosti, kakršnega, na primer, izpričuje občasno izkustvo smrti, ki transcendirata siceršnji tok dogajanj. »Gostota tega tukaj in zdaj se občasno razjasni tako kot pri nenadnih padavinah, ko je dosežena kritična točka. Če obstaja kakršnakoli tovrstna transparenca časovnega za večno, naj si bo še tako redka in kratka, potem bi povod in vrsta njegovega dogajanja,« dokazuje Jonas, »lahko kot kazalo služila temu, kar v naši biti, kolikor to ni substanca našega jaza, štrli v neminljivo in s tem predstavlja naš delež v nesmrtnosti.« (193) Gre torej za vprašanje, v kakšnih položajih in kakšnih oblikah se srečujemo z večnim. Kdaj začutimo, se vpraša Jonas, kako trepetanje brezčasnega oplazi naše srce in nas trga zdaju časa? Kako vstopa absolutno v relativnost naše vsakodnevne biti, v prostor našega vsakdanjega življenja?

Da bi izpričal navzočnost večnosti v času, nesmrtnosti na obzorju smrti, se Jonas ne zateče k mističnim izkušnjam. Tudi na umetnost, v kateri prihaja do stika med ljubeznijo in lepoto, v katerem »smemo gotovo videti preblisk večnosti«, kakor pravi, se ne opre. Pač pa se v duhu moderne eksistence opre na tisto vrsto evidence, ki je odvisna od nas samih, evidence, v kateri smo aktivni

in ne pasivno receptivni, skratka, v kateri smo v celoti subjekti, ne pa objekti. Jonas zatrdi, da se prav v trenutkih odločitve, ko se angažira celotna naša bit, počutimo, kakor da »bi delovali pod očesom večnosti«. Ta občutek, pravi, lahko izrazimo v različnih simbolih, bodisi pod obnebjem religioznih predstav bodisi kakih drugih podob. Tako obstaja predstava, da se to, kar zdaj počnemo, ne-izbrisno vpisuje v »knjigo življenja«, v tisto knjigo, ki jo ima po biblijskem izročilu Bog o vsakem od nas, tako da bomo na koncu, po smrti »dolžni odgovarjati pred brezčasnim sedežem pravice«. Če se izrazimo manj metafizično, povzame Jonas, bi lahko rekli, da si želimo ravnati tako, da bomo z duhom naših dejanj zmožni »živeti v prihajajoči večnosti ali pa v naslednjem hipu z njim umreti«, pa naj se nepredvidljivi tok zgodovine sklene tako ali drugače, uspešno ali neuspešno. Lahko da smo se pripravljene videti tudi »v večnem vračanju reči«, po katerem, ko pride vrsta na nas, ponovno stojimo na začetku, recimo, če naj dodam, tako kot duše v Platonovem mitu iz sklepnega dela njegove *Države*.

136

Če pa vse to morda ne velja, potem, sklepa Jonas, naš »duševni strah pred neskončnim tveganjem« morda ni brez razlogov. Spomnimo se pascalovske stave, po kateri s svojo vero v Boga, če ta obstaja, veliko, neskončno mnogo pridobimo, če pa ga ni, pa tako in tako ničesar ne zgubimo. Ne glede na vse to za trenutek smrti oziroma za naše razmerje do tega trenutka velja: »Večnost in nič pa postaneta eno v tem, da naj bi Zdaj opravičeval svoj absolutni položaj pred kriterijem, da je on zadnji trenutek, ki ga omogoča čas.« (194) Delovati, kakor da smo pred obličjem konca, pomeni delovati, kakor da smo pred obličjem večnosti. Ker se je Jonas bržkone zavedal, da je takšna njegova trditev v očitnem oz. neposrednem nasprotju s Heideggrovimi predpostavkami, po katerih smo pred smrtjo vsak trenutek, s takšno svojo bitjo-k-smrti pa vsak trenutek že tudi, namreč iz skrbi zanjo, obrnjeni prav k lastni biti in njeni čas(ov)nosti. Na to dejstvo lahko sklepamo iz Jonasovega dodatnega, obenem pa sklepnega stavka k tej temi: »Toda razumeti konec v tem smislu, pomeni razumeti ga v luči onstran časa.« Toda kako? Kako se je po Heideggru, ki obzorje smisla biti odkrije prav času – kar pomeni, da človeku lastne biti ni mogoče razumeti drugače kot iz ekstaz časa (bodočnosti, zdajšnjosti kot pričujočnosti in bivšosti) – še mogoče sklicevati na nekaj, kar naj bi bilo onkraj časa? Tako rekoč onkraj biti?

Pod obnebjem filozofije kot filozofije to zdaj ni več mogoče. Tega se Jonas zaveda, zato se zateče nazaj k Platonu, se pravi, na izvor metafizike, drugače

rečeno, k izvirov metafizične filozofije. Ob tem se velja spomniti značilno platonovske povezave metafizike kot filozofiranja z razlogi, v kateri ima glavno besedo zato *logos*, z metafiziko kot *mito*-poetiko. Na ključnih točkah svojih dialogov Platon vselej vpelje – ne pritegne, saj ga proizvede sam – kak mit. To so specifični miti, tako imenovani – po Platonu samem – resnični miti, kakršen je tisti o oblikovanju vesolja kot kozmosa iz *Timaja*. Ti miti niso kak dodatek k Platonovi filozofiji, nekakšna ilustracija, kot lahko beremo v vrsti filozofskih učbenikov, marveč tvorijo srž, lahko bi rekli, umetniško – in zato nikoli do kraja razvezljivo – jedro njegovih teorij.

Jonas si za podkrepitev svojih teženj »izmisli« svoj lastni, vendar Platonu soroden mit. Le soroden, kajti kot Jud je bolj kakor na antično vezan na biblijsko izročilo, se pravi na prikaz nastanka sveta iz *Geneze*, tj. iz 1. Mojzesove knjige. Poleg tega se opre še na gnostične in novoplatonistične opise, deloma pa tudi na nemško klasično filozofijo, zlasti v Schellingovi varianti. Ta mit, ki ga označuje kot »hipotetični mit« (203), Jonas izpostavlja, deloma pa že tudi razlaga takole:

»V začetku, iz nespoznatne izbire, se je božji temelj biti odločil, da se bo zaupal naključju, tveganju in neskončni raznovrstnosti nastajanja. In sicer v celoti: Ker se je spustilo v pustolovščino prostora in časa, božanstvo ničesar, kar mu pripada, ni zadržalo zase; noben njegov neganjen in imun del ni preostal, da bi iz onstranstva usmerjal ovinkasto oblikovanje njegove usode, da bi jo popravljaj in končno zagotavljal. Iz te brezpogojne imanence vznikaja moderni duh. Njegov pogum ali njegov obup, v vsakem primeru pa je njegovo grenko poštenje v tem, da resno jemlje našo bit-v-svetu: da vidi svet prepuščen samemu sebi, prenašajoč njegove zakone z nevmešavanjem, in strogost naše pripadnosti svetu kot tisto, kar ni olajšano z nobeno zunajsvetno previdnostjo. Isto zahteva naš mit za božjo bit-v-svetu. Toda ne v smislu panteistične imanence: če sta Bog in svet preprosto identična, potem predstavlja svet v vsakem trenutku in vsakem stanju njegovo obilje, Bog pa tako ne more niti izgubiti niti pridobiti. Nasprotno, da bi svet bil, da bi bil zase, se je Bog odrekel svoji lastni biti; slekel je svoje božanstvo, da bi jo, obložen z naključno žetvijo nepredvidljivih časovnih izkustev, z njimi povelečan ali morda iznakažen, prejel nazaj iz odisejade časa. V takšnem samožrtvovanju božje integritete zavoljo brezpogojnega nastajanja ne more biti pripoznano nobeno drugo predznanje kot tisto o *možnostih*, ki jih zagotavlja kozmična bit s svojimi lastnimi pogoji: prav tem pogojem je Bog izročil svojo stvar, kajti povnanjil se je v dobro sveta.« (200)

Če primerjamo Jonasov mit z biblijskim in Platonovim, najdemo pravzaprav več podobnosti kot razlik. So pa te razlike bistvene. Vsi trije miti se začnejo kot zgodba o prazračetu. Vendar je tisto, kar naj bi bilo prav na začetku, hkrati že označeno z lastnostmi, ki se v navedenih mitih kar precej razlikujejo med seboj.

Po biblijskem mitu o nastanku sveta je Bog v začetku ustvaril nebo in zemljo. Za to je potreboval kar nekaj korakov, pa tudi truda, saj je po šestih dneh dela sedmi dan moral počivati. Drugače rečeno, Bog sveta ni naredil naenkrat, marveč ga je proizvedel postopoma. Pogosto se to spregleduje, tako da prvi starozavezni stavek nekateri razlagalci razlagajo v smislu, da sta bila nebo-in-zemlja, kar je starozavezno ime za celoto sveta, takoj ustvarjena v celoti. Vendar moramo prvi stavek 1. poglavja *Geneze* brati hkrati z njegovima zadnjima stavkoma: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. (...) Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro. In bil je večer in bilo je jutro, šesti dan.« Da bi dobili zares zaokroženo podobo o ustvarjanju oziroma začetku sveta, pa moramo pritegniti še prvi odstavek 2. poglavja, ki se glasi: »Tako sta bila narejena nebo in zemlja in vsa njuna vojska. Sedmi dan je Bog dokončal delo, ki ga je naredil, in počival je sedmi dan od vsega dela, ki ga je storil. Blagoslovil je sedmi dan in ga posvetil, kajti ta dan je počival od svojega dela, ki ga je storil, ko je ustvarjal. Tako sta se začela nebo in zemlja, ko sta bila ustvarjena.« (1 Mz 2, 1–4) Ne vem, zakaj so sestavljavci *Biblije* pravkar navedeni povzetek oblikovali kot prvi odstavek 2. poglavja, saj po svoji sklepnii vsebini spada k 1. poglavju. Le če ga beremo v tem okviru, dobi svojo polno pomensko težo. Kajti iz njega jasno oz. izrecno izhaja, da ni bil postopoma narejen le svet v celoti, marveč tudi – vsaka zase – njegovi celoto sestavljajoči polovici: nebo in zemlja kot dela sveta v celoti.

138

To pa pomeni, da ima svoj razvoj tudi nastajanje zemlje. In temu ustrezno je treba brati drugi stavek *Geneze*: »Zemlja pa je bila pusta in prazna, tema se je razprostirala nad globinami in duh Božji je vel nad vodami.« Četudi se ne spuščamo v zgodovinske podrobnosti oblikovanja biblijskega mita, iz katerih izhaja, da je najprej obstajala zemlja, pusta in prazna, nad globinami se je razprostirala tema, nad vodami pa je divjal vihar, pihal veter, ter sprejmemo kasnejši vstavek oz. popravek, po katerem namesto vetra veje nad vodami *rúah 'elohim*, duh Božji oz. Božji dih, še zmerom ostane kot osnova zemlja; zemlja, ki pravzaprav še ni zemlja. Uporabljena je oznaka *tóhu vabóhu*, kar prevajamo s *pusta in prazna*, gre pa za nerazločno, torej brezoblično gmoto. Za gmoto, ki jo Bog tako rekoč že nahaja, tako da šele na njeni podlagi začne s svojo božjo

dejavnostjo. Prvo božje dejanje namreč ni ustvaritev zemlje in neba, marveč ustvaritev svetlobe. Vzvrtno gledano to pomeni, da prvega bibličnega stavka ne smemo brati iz njegove vasezaprtosti, marveč kot odprto, odpirajočo napoved celotnega ustvarjalnega postopka: od prvega do šestega oz. sedmega dne.

Kako Bog ustvari svetlobo? Tako, da reče: BODI! Svetloba nastane, vznikne na ukaz. In prvi božji ukaz se glasi: »Bodi svetloba!« Tako in nič drugače. Ne morda: Bodita zemlja in nebo! Nato sledi serija istovetnih, namreč po obliki, ukazov.

Drugi ukaz se glasi: »Bodi obok sredi vodá in naj loči vode od vodá!« Dodatek »in naj loči« je pravzaprav odveč. Kakor je nastanek svetlobe sopovzročil že tudi njeno ločitev od teme, torej raz-ločitev svetlobe in teme, tako nastanek oboka sredi voda sopovzroči že tudi ločitev zgornjih od spodnjih voda, se pravi, raz-ločitev zemeljskih voda in voda na nebu. Nekdaj so si namreč predstavljali, da dežuje, ko se odpro zapornice neba in začne skozi odprte odprtine nebesnega oboka curljati nad njim obstoječa voda, tj. voda z neba. V celoti gledano: zemlja kot zemlja je umeščena med dvema vodama, med tisto pod njo, na kateri plava in tisto nad njo, od koder prihaja dež.

139

Od tod tretji Božji ukaz: »Vode pod nebom naj se zberejo na en kraj in prikaže naj se kopno!« Torej zemlja v običajnem pomenu besede. Preden je nastala zemlja, sta bila potrebna dva predhodna koraka, izražena z ukazoma o nastanku svetlobe in nastanku oboka. Običajna zemlja je kopno, ki se razlikuje od morja, zato je ukaz o oblikovanju zemlje pomenil že tudi ukaz o nastanku morja. Toda zemlja še ni zemlja, prav tedaj ne, ko gre za zemljo v običajnem pomenu, če na njej nič ne raste. Zato Bog istega dne, ko zaukaže nastanek zemlje kot take, ukaže, tokrat že kar zemlji sami, tudi naslednje: »Zemlja naj požene zelenje, rastlinje, ki daje seme, in drevje, ki na zemlji rodi sadje s semenom po svoji vrsti!« Nastali so travniki, nastali so gozdovi, skratka, nastala je pokrajina kot pokrajina.

Šele nato Bog preide k naslednjemu ukazu: »Naj bodo luči na nebesnem obo-ku!« Nebo v običajnem pomenu, nebo s soncem, luno in zvezdami je prišlo na vrsto potemtakem šele po ustvaritvi zemlje. Pred raz-ločitvijo neba in zemlje je bila raz-ločitev svetlobe in teme, tako da prasetlobe ne gre razumeti kot običajne, sončne svetlobe. Ravno tako je bilo treba najprej z obokom razločiti

zgornje in spodnje vode, sploh pa je moral, preden je bilo nanj moč posaditi nebesna telesa, nastati obok sam.

Zdaj torej obstajajo morje, zemlja in nebo (v polnem pomenu besede, z vsemi nebesnimi telesi) in zato Bog lahko preide k naslednjemu ukazu: »Živa bitja naj mrgolijo v vodah in ptice naj letajo nad zemljo pod nebesnim obokom!« To je ukaz petega dne.

Zanimivo, če ne celo presenetljivo je, da Bog tega, petega dne še ne izda ukaza o nastanku kopnih živali. Ta ukaz, z njim pa še nekatere, nič manj pomembne ukaze, si Bog prihrani za zadnji delovni dan. Šestega dne izreče namreč kar štiri ukaze. Prvi med njimi je: »Zemlja naj rodi živa bitja po njihovih vrstah: živino, laznino in zveri zemlje!« Drugi ukaz šestega dne pa se nanaša na prav posebno vrsto živih bitij, na človeka: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost!« Šesti dan si Bog torej ni rezerviral le za človeka, marveč za vsa živa bitja. Sta pa zadnja dva ukaza šestega dne, s tem pa zadnja ukaza znotraj časa, namenjenega ustvarjanju, namenjena prav človeku. Že ob odločitvi, naj bo človek podoben bogovom, Bog to podobnost opredeli takole: **140** »Gospoduje naj ...!« Gospoduje naj vsem drugim živim bitjem: na zemlji, v morju in na nebu. Nato pa že ustvarjenemu človeku – tako moškemu kot ženski, ki ju je Bog po tej, prvi varianti ustvaril hkrati – izrecno ukaže oz. naroči: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!« Nato se Bog vrne k vsebini tretjega dne in jo ravno tako izroči oblasti človeka: »Glejta, dajem vama vse zelenje s semenom, ki raste po vsej zemlji, in vse sadno drevje, katerega sadje nosi seme. Naj vama bo v hrano.« In kakor je Bog ukazal, tako se je, kakor je v poročilu o genezi sveta večkrat omenjeno, tudi zgodilo.

Še več, za vsak dan posebej je rečeno, da se je Bog ozrl na delo, ki ga je opravil, in: »Videl je, da je dobro.« Da je to, kar je naredil, naredil dobro in da je zato dobro tudi vse pravkar narejeno. Drugega dne je na to svojo oceno morda pozabil, vsaj navedena ni, jo pa zato tretjega dne izreče kar dvakrat. Šestega dne pa se je Bog ozrl na vse opravljeno delo, na celoto ustvarjenega oz. narejenega, bil je očitno docela zadovoljen z rezultatom in zato s samohvalo, kakor se skaže kasneje, skoraj pretirava: »Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro.« Pod to, kar je naredil zelo dobro, spadata kajpada tudi moški in ženska.

Ostane vprašanje, kako je Bog naredil vse, kar je naredil? Vse, kar je naredil, je nastalo po ukazu: BODI! To ne pomeni, da je bilo ustvarjeno iz nič. Zato z vidika *Geneze* lahko o stvarjenju govorimo le pogojno. Na to, kar je Bog počel prve dni sveta, ne smemo gledati v vzvratnem ogledalu avguštinovske predstave o nastanku sveta; to, kar označuje sintagma *creatio ex nihilo*, se porodi šele pod obnebjem grške, parmenidovske misli, zares razvije pa šele na obzorju gnosticizma in neoplatonizma. Kljub temu obstaja neka temeljna značilnost, ki smo ji priča skozi vsa zgodovinska obdobja razlage bibličnega mita o nastanku sveta. To pa je takšno razmerje med Bog in svetom, da je na eni, ukazujoči in zato odločilni ravni Bog, na drugi strani pa tisto, kar nastane na podlagi Božjih ukazov. Tisto, kar se dogodi kot posledica ponavljajočega se Božjega »bodi«. Bodi! In bilo je. Zgodilo se je. In bilo je dobro, če že ne zelo dobro.

V Platonovem mitu iz *Timaja* bogu ne gre tako zlahka. Kajti v tem mitu bog na začetku nima oprava z brezoblično gmoto, s tako imenovano pusto in prazno zemljo, marveč z nečim, čemur Platon pravi *chora*. To ni *tóhu*-vabóhu, brezoblična gmota, marveč nekaj živega. Še več, je nekaj, kar mora bog, preden se loti oblikovanja vesolja kot kozmosa, prepričati v spremembo oz. preoblikovanje. Na novo oblikovano vesolje, veselje kot kozmos, kot lepo in dobro urejeno vesolje, je namreč njun otrok. Zato se *theion*, umno prabitje, in *chora*, telesno (ne zgolj snovno) prabitje, z vidika kozmosa kot njunega otroka kažeta kot oče in mati. Če besedo bog iz Platonovega besedila pišemo z veliko začetnico, torej Bog, mora biti z veliko začetnico pisana potemtakem tudi *Chora*. Tisto, po čemer pa se vesolje kot kozmos najbolj razlikuje od sveta, od »neba in zemlje«, ki ju je naredil biblični Bog, je to, da kozmos ni le živo bitje (to je podedoval po svoji materi), ampak tudi bog. Kot vidni otrok nevidnega očeta, Boga kot Uma, kozmos ni le božji sin, marveč prav bog: »vidni bog«. Obenem ima, namreč kot otrok svoje matere, svoje lastne, od Boga neodvisne vzgibe. Ki se, med drugim, izpričujejo s pogosto težko obvladljivimi človekovimi strastmi, izvirajočimi iz njegove telesnosti. Drugače rečeno, ne samo v vesolju, tudi v človeku je pramati *chora* še zmerom pričujoča, namreč kot njegovo telo.

To dejstvo imamo lahko za nekaj dobrega ali slabega, v vsakem primeru pa pomeni določeno neodvisnost in v tem smislu samostojnost človeka, namreč v odnosu do Boga kot Uma oz. do Uma kot Boga. Bog, ki ima na razpolago *ideje*, lahko nastopa kot *Nomos*, kot Zakon oz. kot Zakonodajalec in s tem Ukazovalec, toda človek ni že vnaprej obsojen na to, da bi mu moral brezpogojno slediti. Če človek komu sledi – in to slepo, potem je to najprej njegovo

telo; umni razlogi nastopijo – in če gre vse po zamislih, tudi prevladajo – šele naknadno. Kakšne posledice ima to za Boga samega, nam Platon ne pove. Niti toliko kot *Biblija*, iz katere vemo, da se je Bog zaradi človekovega obnašanja znal svoje čase zelo razjeziti, v nekem trenutku celo na več kot smrtno nevaren način.

Po Jonasovem mitu je to drugače. Mit se sicer začne tako kot v *Bibliji* in pri Platonu. Na začetku je Bog. Bog kot Predpostavka, kot nekakšna predpostavljena predpostavka. Kajti če je bog v začetku ustvaril svet, nebo in zemljo, je moral ob tem začetku obstajati še Začetek, Bog sam kot predzačetni začetek. Teologi o tem neradi govorijo. Ponavadi govorijo o Bogu kot Stvarniku. Toda kaj je bil in kaj je Bog počel, preden je iz njega nastal Bog v običajnem pomenu, se pravi, Bog kot Stvarnik? Gre za božanstvo, ki – strogo vzeto – še ni Bog; zato po Mojstru Eckhartu to božanstvo v svojem predzačetnem začetku biva kot Ne-Bog. Za njim podobno razmišlja Schelling. To razmišljanje odmeva tudi pri Jonasu. Boga sprva ne imenuje neposredno; govori o božjem temelju biti (vsega bivajočega) in božanstvu. Obenem ne začne z začetkom v običajnem pomenu besede, z začetkom kot začetkom (od) sveta, torej z začetkom, ki pripada svetu, marveč z začetkom, ki ostaja še pri božanstvu, se pravi, pri začetku kot božji odločitvi. Na začetku je bila po njem izbira, odločitev božjega temelja biti, in sicer takšna, kakor je pojasnjeno v nadaljevanju mita, s katero se je Bog, kot je zdaj – proti koncu citiranega odstavka – rečeno, odrekel svoji lastni biti.

142

Svet je torej nastal kot paradoks: božanstvo se je odpovedalo svoji biti, da bi jo preneslo na nekaj drugega, prav s tem pa se je vzpostavilo kot temelj biti vsega bivajočega, tj. kot Stvarnik sveta: sveta v pomenu stvarstva. Bit sveta temelji na nebiti Boga, drugače – eckhartovsko – rečeno, na biti Boga kot Ne-Boga. Ko se je Bog odločil za genezo, za nastajanje in s tem za spreminjanje, se je po Jonasu prepustil naključjem in tveganju, dogodivščinam v prostoru in času. Predal se je dogodkom zgodovine. V celoti in popolnoma, brez ostanka. Sebe ni izvzel, narobe, nase je vzel usodo sveta. Torej je tudi svojo usodo prepustil svetu (človeku); saj razvoja sveta ne usmerja z nekakšnega varnega zatišja, sploh ga ne usmerja, to pa pomeni, da ta razvoj nima vnaprejšnjega cilja. Nima Namena in Pomena, ne dogaja se po Božjem načrtu, zato njegov razvoj ni teleološki, še manj eshatološki. Ne gre le za človekovo, ampak – od stvarjenja naprej – tudi za božjo bit-v-svetu. In če ne obstaja božja Pre(d)vidnost, svet, ki je prepuščen samemu sebi, lahko tudi zablodi.

Ob tem Jonas posebej poudari, da pri takšnem razumevanju razmerja med Bogom in svetom, svet in Bog nista nekaj enega in istega, namreč v smislu panteizma. Že Schelling je zavračal očitke o panteizmu, celo Hegel jim je bil podvržen in se jim je ravno tako upiral, Jonas pa je radikalnejši. Ne, Bog se ni poistovetil s svetom, naredil je nekaj še bolj »brezbožnega«, saj se je svoji biti odrekel. Njegova, božja bit-v-svetu ni bit prisotnosti, marveč odsotnosti. Bog ni pričujoč, ne kot nadzornik ne kot priča, marveč čaka na iztek časov, na konec zgodovine, ob katerem se bo pokazalo, šele tedaj, ali je razvoj sveta in človeka pomenil božje poveličanje ali pa ponižanje, morda celo izničenje.

Bog se je v dobro sveta povsem povnanjil, uprostoril in počasovil, in iz ljubezni do človeka svojo večnost brez rezerve žrtvoval. Božja odločitev za ustvaritev sveta in človeka pomeni božje samožrtvovanje. Bog se je s tem na milost in nemilost izročil svetu.

Na tej točki lahko razberemo Jonasovo stičišče s krščanstvom, obenem pa že tudi temeljno razliko med njegovo in krščansko zgodbo. Po krščanski nauku se Bog ne žrtvuje neposredno, marveč prek posrednika; ta je sicer njegov lastni sin, toda kot tak trpi neposredno vendarle samo on sam, njegovemu očetu pa je neposredno trpljenje prihranjeno. Tako kot judovstvo ima tudi krščanstvo sicer enega samega Boga, toda v judovstvu je ta Bog eno in isto z Bogom Očetom, v krščanstvu pa Bog nastopa kot on sam, obenem pa še kot Oče, Sin in Sveti Duh, tako da je Bog Oče v enem in istem razmerju hkrati Bog in svoja lastna prva oseba. Jonas kot Jud, ki zgodbe o enem samem Bogu in njegovih treh osebah, ne sprejema, vztraja, da se vse, kar naredi Bog ali se z njim pripeti, zgodi prav Bogu samemu. Nikakršna nadomestna žrtev ni mogoča, ne v dobesednem ne v prenesenem pomenu, torej gre pri žrtvi, če je to Božja žrtev, pričujoča v odpovedi lastni božji biti in v podaritvi te biti svetu, lahko zgolj in samo za neposredno samožrtvovanje. Žrtev zgodovine, kolikor je to zgodovina žrtev, je najprej Bog sam. Samega sebe je, ko se je predal svetu in njegovi zgodovini, postavil na kocko; samega sebe je, kot vložek prav te igre, vstavil v igro sveta. In ker gre za totalno tveganje, ker si Bog, ko je zastavil samega sebe, ni pustil nobenega izhoda, moramo na to Božje dejanje zreti prej z etičnega kot pa estetičnega vidika.

Razlike med njegovo in krščansko zgodbo so krščanski teologi seveda hitro zaznali. Zato Jonas v dopisovanju s krščanskim protestantskim teologom Rudolfom Bultmannom, utemeljiteljem tako imenovane dialektične teologije, sicer

pa Jonasovim drugim – poleg Heideggra – najpomembnejšim univerzitetnim učiteljem, v enem od pism zapiše tudi tole: »Kot je opazilo več krščanskih korespondentov, je moj mit ne-trinitarno inkarnacijski mit; kmalu po predavanju, ki sem ga imel na Divinity School na Havardu, sem bil opozorjen na to, da je v stari cerkvi nekoč že obstajalo nekaj podobnega in sicer pod imenom ‚patropasianizem‘: ne Sin, temveč sam Oče naj bi bil subjekt pasijona. Kaj več o tem ne vem. Seveda pa pri meni ni šlo za nauk, temveč za simbolični poskus, ki naj bi поблиže izrazil tisto, kar se mi zdi, da vnaša smisel v uganko biti in eksistence.« (216) Prav zaradi tega Jonasov mit ni religiozni, marveč platonovski, filozofski mit.

Jonas sledi nauku o evoluciji. Zanj je evolucija dogajanje, rast božjega v svetu. Toda naključna, dogodnostna, ne pa nujna in predvidena. »Svetovno naključje je tisto, na katero je čakalo nastajajoče božanstvo in s katerim njegov razsipni vložek najprej nakaže znak svoje končne unovčitve.

144

Jonas podobno kot katoliški teolog, jezuit Pierre Theilhard de Chardin (Pojav človeka, MD, Celje 1978), starozavezno pripoved o nastajanju sveta prevede v moderni, znanstveniški jezik. Razvoj v svetu poteka od anorganske prek organske do človeške narave. »Iz neskončno nabreklivega valovanja občutenja, zaznavanja, stremljenja in delovanja, ki se vedno bolj raznoliko in vedno bolj intenzivno dviguje nad nemo vrtinčenje materije, pridobi večnost moč, ki se polni,« ugotavlja Jonas, »z vsebinami samopotrjevanja, in prvič lahko prebujajoči se Bog izreče, da je stvaritev dobra.« (201) Da je bilo njegovo samožrtvovanje svetu smiselno. »Toda upoštevati je treba,« takoj poudari Jonas, »da je skupaj z življenjem prišla smrt in da je smrtnost cena, ki jo je nova možnost biti morala plačati zase.« Zase in po sebi, ne zaradi česa zunanjega ali njej nasprotnega.

Ta ugotovitev glede na biblijsko zgodbo spet prinaša nekaj novega. Kot smo videli, je Bog šesti dan človeku, prvemu moškemu in prvi ženski ukazal, naj bosta rodovitna in naj se množita. Še in še. O njuni smrti na ta dan ni bilo rečenega ničesar. Kakor da bi bili ljudje, četudi se rodijo, tako da ima vsakdo od njih svoje lastno rojstvo, večni. Takšno predstavno obzorje je značilno za mitični pogled. Rojstva so nekako samoumevna, za smrt pa je potrebno najti razlog, običajno tudi neposrednega krivca. Zaradi takšnega razmerja med rojstvom in smrtjo, razmerja, v katerem na obzorju rojstva samega smrti še ni, je tudi za grške bogove značilno, da ima vsakdo od njih svoje rojstvo, obenem pa

so neumrljivi, tj. nesmrtni. So večni, ne da bi bili zares večni; saj je njihova večnost tako rekoč polovična: razteza se v prihodnost, nazaj v preteklost pa ne. Podobno je veljalo, dokler nista storila, kar pač sta, tudi za Adama in Evo. Čeprav smo ju naredili, smo ju naredili po svoji podobi, pravi Bog, torej po podobi bogov kot nesmrtnikov; potemtakem sta bila glede na izvirnik, po katerem sta bila narejena, nesmrtna. Smrt ju doleti šele kot Božja kazen. Po Jonasu pa smrt ni kazen, marveč pride na svet skupaj z življenjem. Smrt morda ni prijateljica, je pa neizbrisna družica življenja. Še več, smrt je skriti pogoj življenja kot življenja:

»Če bi bilo nenehno trajanje cilj, se življenje sploh ne bi smelo začeti, kajti v nobeni možni formi se ne more meriti s trajnostjo anorganskih teles. Ta bit je bistveno preklicljiva in uničljiva, je pustolovščina smrtnosti, ki od dolgotrajne snovi in po njenih pogojih – po kratkoročnih pogojih presnavljajočega organizma – kot posojilo prejema končne poteke individualnih sebstev. Toda prav v kratko potrjevanem samo-čutenju, delovanju in trpljenju končnih individuov, ki prejemajo celotno nujnost in s tem svežino občutenja od pritiska končnosti, se razgrne božanska pokrajina v svoji igri barv, božanstvo pa pride do izkustva samega sebe. Če je s tem smrt temeljni pogoj tistega ločenega sebstva, ki skozi vso organsko naravo prav s samohranitvenim nagonom naznanja, kako visoko ceno zastavlja zase, in če je izkupiček te smrtnosti hrana za neskončnost, to pa smisel celotnega paradoksa, potem je za njene postavljene izvršitelje, za samopotrjujoča sebstva nespametno zahtevati nesmrtnost.« (201)

O kakšni nesmrtnosti je tedaj sploh še moč govoriti? Kaj pomeni nesmrtnost, ki ni osebna, prav moja nesmrtnost? In kakšen pomen naj bi potem nesmrtnost sploh imela zame, če pa je zame osebno navsezadnje brez pomena?

Jonas nadaljuje s premislekom evolucije, predvsem prehoda od naravne h kulturni evoluciji, ki se po njem dogodi tedaj, ko človek začne razlikovati med dobrim in zlim. Tudi zdaj se Jonas navezuje na biblično zgodbo o človekovem spoznavnem, obenem pa kaznivem izkustvu razlike med dobrim in zlim, jo pa hkrati ponovno prepomeni. Človekovo izkustvo ima za samoizkustvo Boga, človekovo spoznanje za Božje samoprepoznanje. Ko človek s človeka konstituirajočim prepoznanjem razlike med dobrim in zlom postane človek v pravem pomenu besede, usoda Boga preide »v dvomljivo varstvo človeka«: »da bi se izpolnila, rešila in uničila v tem, kar človek počne s seboj in s svetom«. In prav v usodnosti, včasih grozljivi, človekovih dejanj, v učinku teh dejanj na

Božjo usodo, na »stanje večne biti«, obstaja po Jonasu človekova nesmrtnost. S človekom se je transcendenca iz imanence naravnega razvoja prebudila k sami sebi, Bog »z zadržujočim dihom« – v upanju in prizadetosti, z radostjo in žalostjo, z razočaranjem in zadoščenjem – spremlja človekova dejanja, vendar ne posega v »dinamiko svetovne drame«. Človek slej ko prej ostaja povsem avtonomen. Drugače rečeno: Bog je odvisen od človeka, človek pa ne od Boga. Človek s svojimi dejanji v času odločilno vpliva na večno bit, na usodo Boga v njegovi večnosti; in prav v tem se izpričuje njegova njegovo smrtnost prese-gajoča nesmrtnost.

Bog, ki je večin in zato iz lastnega izkustva ne pozna smrti, ni nesmrten v pravem pomenu besede. Le človek kot smrtno bitje je nosilec nesmrtnosti, s tem pa tudi pričevalec Boga in njegove večnosti. Jonas na tej točki znova poudari hipotetičnost svojega mita o nesmrtnosti, njegovo prežetost »z ovrgljivimi in antropomorfniimi podobami«, njegovo »eksperimentalno naravo in začasnost«, vendar vztraja:

146

»Če nadaljujemo v enakem spekulativnem slogu, potem iz metafizike, ki jo je nakazal moj mit, izhajajo določene etične konsekvence. Prva je transcendentna pomembnost našega početja, načina, kako živimo naše življenje. Če človek, v smislu naše pripovedi, ni bil toliko ustvarjen ‚po‘ božji podobi, kolikor ‚za‘ božjo podobo – če iz naših življenjepisov izhajajo poteze božjega obraza: potem naša odgovornost ni določena samo z ozirom na svetne posledice, glede na katere je njena teža pogosto dovolj majhna, temveč sega v dimenzijo, kjer se delujočnost meri glede na transkavzalne norme notranjega bistva. Nadalje, ker transcendenca raste z osupljivo dvoznačnimi rezultati naših dejanj, lahko večnost zaznamujemo z dobrimi in zlimi dejanji: lahko gradimo in podiramo, lahko zdravimo in ranimo, božanstvo lahko hranimo in ga pustimo v pomanjkanju, njegovo podobo lahko izpopolnimo ali iznakazimo; in sijaj prvega je tako trajen kot brazgotine drugega. Zato nesmrtnost naših dejanj ni noben razlog za nečimrni ponos: dosti tehtnejši razlog bi imeli, da si želimo, da večina njih ne bi pustila nobene sledi. Toda to ni zagotovljeno. Dejanja so svoje linije potegnili, in te ostanejo. Toda ne v usodi samega individua. Individuum je po naravi časoven in ne večin; pri osebi, kot smrtnem zaupniku nesmrtni stvari, pa je užitek sebstva, ki ga na trenutke posedujemo, sredstvo, skozi katero se razkriva večnost za odločitve časa. Z dejanjem potrjena v mediju nastajanja, tj. kot enkratna in neponovljiva, so osebna jazstva stavni lističi večnega.« (204)

Človek je bil ustvarjen, ustvaril ga je Bog, toda od njegove stvaritve naprej vzvratno tudi človek oblikuje Boga. Človekovo oblikovanje sebe in sveta pomeni sicer Božje samooblikovanje, ker pa se to odvija nenačrtno, natančneje, skozi človekove načrte, podoba Boga ni začrtana, zarisana vnaprej. Božje obličje izrisuje človek. Kljub tem premikom glede na biblični mit, kljub novim poudarkom pa Jonas svoj mit vendarle gradi na svojem izhodiščnem religioznem prepričanju. Na prepričanju v to, da je začetek vseh začetkov, Začetek pred začetkom sveta od nekdaj, večno bivajoči Bog. Le na tej podlagi lahko zatrjuje, da človek »nima nobene moralne pravice do daru večnega življenja in nobene pravice, da bi se pritoževal čez svojo smrtnost«. Ker da je veliki dolžnik za svojo eksistenco. Ker da »dolguje zahvalo za jamstvo eksistence kot take«. Ob tem se lahko strinjamo z njim, da je »dejstvo bivanja misterij vseh misterijev« in da »nujnosti, da svet sploh je, ni nobene«, vendar iz tega ne izhaja, da obstaja Razlog sveta ali celo Bog kot njegov Darovalec. Če bi bila posledica ta, potem skrivnost biti sploh ne bi bila več skrivnost, marveč bi obstajala kvečjemu skrivnost, zakaj se je Bog odločil, da postane Stvarnik. Ne samo skrivnost, marveč naravnost misteriozni misterij pa bi ob tem bil, zakaj naj bi Božja odločitev za stvaritev sveta pomenila samopodaritev oz. samožrtvovanje.

Res v svoji biti čutimo hvaležnost za to biti, kajti to svojo biti občutimo kot nekaj podarjenega: kot dar. Vendar iz tega ne izhaja, da je biti darilo takšnega ali drugačnega Darovalca. Naša lastna biti je dar biti same: biti kot biti. Tudi Bog, če obstaja, obstaja, ker je. Obstaja, kolikor je torej tudi on, četudi od nekdaj, deležen daru biti. In če je obstajal, preden je postal Stvarnik sveta kot stvarstva, kot celote znotrajsvetno bivajočega, si takšno njegovo predsvetno obstajanje lahko mislimo le na obzorju sveta kot prostora biti. Biti kot biti, katere dar, po Heideggru dogodek, je biti vsakega oz. vsega bivajočega. Zato ima Jonas prav, ko svoj slog razmišljanja označuje kot »spekulativni slog«. Saj to, da svojo končno, času zavezano biti izpeljujemo iz neskončne, večne biti, kar dela Jonas, res rezultira iz spekuliranja. Kajti resnično – hermenevitično, ne pa spekulativno – razumevanje biti je le tisto razumevanje, ki izhaja iz razumevanja naše lastne, tj. končne in/ali smrtne biti. Kljub nasprotnim, metafizičnim zagotovilom, da razumevanje smrti izvira iz seznanjenosti z nesmrtnostjo, je res edinole to, da ne-smrtnost že vselej razumemo iz svoje smrtnosti, še pbljiže, iz želje po njenem zanikanju. Ta želja, želja smrtnega bitja po zanikanju samega sebe kot smrtnega, je človekov največji, obenem pa ključni paradoks. Kajti prav z njim in po njem, iz njega je transcendentno, natančneje, samega sebe transcendirajoče bitje.

To ni le Heideggrovo, ampak – kot bomo videli – tudi Levinasovo izhodišče. Jonas pa izhaja iz drugega, recimo, nasprotnega izhodišča. Recimo, kajti gre – v skladu s spekulativnim slogom – za spekulativno, ne pa za »realno« izhodišče. Četudi Jonas v zdajšnjih časih, ki pa so morda istovetni z vsemi časi od začetka do konca sveta, postavlja Boga v odvisnost od človeka, se konec koncev vendarle izkaže, da je ta odvisnost zelo pogojna, če ne celo navidezna: »S tem, ko se je odrekel svoji lastni neranljivosti, je večni temelj svetu dovolil biti. Vse kreature dolgujejo svoje bivanje temu samozanikanju, od katerega so prejele tisto, kar je bilo od onstranstva mogoče prejeti. Potem ko se je v celoti prepustil nastajajočemu svetu, Bog nima ničesar več, kar bi lahko dal: zdaj je na človeku, da da njemu. In on to lahko stori, tako da si na svojih življenjskih poteh prizadeva za tem, da se ne bi zgodilo ali da se ne bi prepogosto zgodilo, da bi se Bog zato, ker je dopustil nastajanje sveta, moral kesati.« Lahko se zavedamo vseh težav pri poskusu razgrnitve mita, ki si ga je kot simbol zamislil Jonas, lahko upoštevamo njegovo vnaprejšnje opozorilo, da se ob takšnih mitih ni mogoče izogniti antropomorfni metaforiki, vendar nas spekulacije o Božjem kesanju in podobnem ob vsem trudu vseeno zrinejo čez rob filozofske odprtosti.

148

To, kar lahko razumemo in kot tako razumljeno tudi doumemo, sprejmemo, je Jonasova utemeljitev tega, kar *želi* verjeti. Ni pa moč sprejeti, če vnaprej ne pristanemo na spekulacije, tega, *v kar želi* verjeti Jonas. Če se na tisto, čemur Jonas pravi »skrita svetost«, še lahko navežem, s tem pa tudi na misel o »večvrednosti dobrega nad zlim«, ki da – tu že zahajamo v spekulacijo – rešuje »vedrino nevidnega kraljestva«, pa njegove teodiceje, ki skuša ob prizorih »uplinjenih in sežganih otrok v Auschwitzu« rešiti Boga, ga tako rekoč odrešiti z njegovim počlovečenjem, ne morem več doumeti. Jonas nas postavlja ob pomorjenih otrocih pred tale prizor, potiska v naslednji okvir:

»Njihovega trpljenja so pri ljudeh hitro pozabljena, njihova imena pa še hitreje. Druga možnost jim ni bila dana, večnost pa nima nobenega nadomestila za to, kar se je spridilo v času. Ali so te žrtve potemtakem izključene iz večnosti, v katero so njihovi mučitelji in morilci stopili s silo, kajti lahko so *delovali* – sicer gnusno, toda prištevno, in tako na obličju večnosti zapustili svoje temno znamenje? Upiram se temu, da bi to verjel. Želim pa verjeti naslednje: da je v višavah nad opustošenjem in oskrunitvijo človeške podobe bil jok; da je stokanje odgovorilo dvigajočemu kriku neskončnega trpljenja – in jeza ob strašni nepravici, ki je bila povzročena resničnosti in možnosti slehernega, tako zločinsko žrtvovanega življenja –, in da je bila vsaka od teh reakcij spodletel poskus Boga.« (205)

Ob ta izvajanja lahko postavimo Ivanov odgovor iz *Bratov Karamazovih* F. M. Dostojevskega: *Vračam vstopnico za nebesa; vse dotlej, dokler bodo na tem svetu trpeli in umirali nedolžni otroci, mi je misel na lastno blaženo življenje gnusna*. Na svoj posebni način Jonasova predstava je tolažilna. Toda za koga? Zagotovo ne za pomorjene otroke. Job je po Božji preizkušnji spet dobil lepo število otrok, toda otrok, ki jih je zaradi preizkušnje Joba Bog tako rekoč ubil, ni bilo več. Bili so izkoriščeni kot sredstvo. Tako kakor je bil pozneje kot sredstvo izkoriščen, četudi z lastnim pristankom, Božji Sin. Moderni duh vsaj od Kanta naprej na takšno instrumentalizacijo človekovega življenja oz. trpljenja ne pristaja več; imperativno in kategorično jo zavrača. Jonas se tega zaveda. Če Bog je in če je vsemogočen, potem je njegova krivda, če je tako, kakor je. Kakorkoli obračamo, Bog kot Vsemogočni, v luči ali senci katerega se niti las ne skrivi na glavi, je odgovoren za vse, tudi za trpljenje in smrt otrok. Boga je ob mučenju otrok zato mogoče razumeti in ga opravičiti le, če v resnici ni vsemogočen, marveč je pred tem, kar se dogaja v svetu, brez moči. To je misel, ki se porodi po 2. svetovni vojni in na katero niso pristali samo judovski misleci, ampak tudi nekateri krščanski teologi, zlasti pripadniki tako imenovane teologije mrtvega Boga. Jonasova misel je: Če bi Bog lahko, potem bi moral preprečiti; torej ga sploh ni (bilo) ali pa nima ustrezne, morda sploh nobene moči. Ni v dejavnem, marveč v trpnem položaju oz. stanju.

A čemu in od kod potem sploh še vera v Boga? Zanj ni razložljivih razlogov, zato se verujoči ponavadi sklicujejo – bolj ali manj ponosno – na Božjo milost. Vera naj bi bila dar (Božje) milosti. To seveda ni nič drugega kot pričevanje o lastni veri, kajti po vsebini je misel povsem tautološka: Da bi se na svojo vero lahko sklicevali kot na dar Boga oz. njegove milosti, moramo v Boga že verovati. S sklicem na dar milosti torej izrazimo le to, da naša vera izvirno ni rezultat naše hotene odločitve, marveč nam je nekako dana in v tem smislu darovana. Toda v tem smislu nam je dana, ko nas in če nas obsede, tudi vsakršna halucinacija. Če smo z njo zadovoljni, ali pa smo nad njo celo vzhičeni, jo bomo sprejeli že tudi kot dar. Če pa nas navda z grozo, jo bomo seveda zavračali; ne bomo je imeli za nekaj podarjenega, marveč za nekaj vsiljenega, morda pa jo bomo razumeli celo kot duhovno posilstvo. No, pri verujočih v dobrega Boga vlogo Posiljevalca prevzame Zlobec ali Hudič, skratka satan.

To pa je predstava, ki se moderni misli zdi prepoceni. Prenos odgovornosti se ne zdi verodostojen. Zato Jonas pod tem obnebjem sploh ne razmišlja. Marveč vztraja pri vse druge izhode izključujoči sovpetosti človeštva in božanstva.

»Če je skrivna simpatija, ki povezuje našo bit z onstranskim stanjem, dejavna v obeh smereh, in ne samo od nas navzgor – kako bi sicer imeli v nas tisto spričevalo, na katero se je edino lahko opiral naš argument za večnost? – potem bo ono stanje s svoje strani v resonanci z našim stanjem, včasih dejansko, četudi ne vselej občuteno: dandanes pa morda občuteno v splošnem nelagodju, v globoki razglašenosti sodobnega duha.« Možno pa je tudi, sklepa Jonas, da se nam preko vseh mnogoplastnih notranjezgodovinskih dejavnikov vzratno učinkujoč oglašča tudi »zmedenost transcendentnega reda«, ki so jo povzročili nakopičeni zločini današnje dobe. V tem primeru bi nam moderno razploženje samo na paradoksen način zrcalilo nesmrtnost, ki jo sicer zanika. Ne sicer našo, pač pa nesmrtnost večnosti kot večnosti božanstva.

Bilo bi prav, se zavzema Jonas, če bi bili umorjeni vsaj na ta način deležni nesmrtnosti. Naša naloga, naloga živih pa je, da odženemo sence z naših čel, lahko bi po Janezu Berniku rekli tudi sence z naših duš, ter zanamcem omogočimo novo možnost duševne vedrine, namreč s tem, da jo najprej vrnemo nevidnemu svetu večnosti. To je toliko bolj pomembno, kolikor nas neka druga senca, senca atomske bombe opozarja, da je »podoba Boga v nevarnosti kot še nikoli doslej«; saj pomeni, da je »skupaj s časovno na kocki tudi večna stvar«. Ta vidik naše odgovornosti bi nas lahko, če se ga zavemo, ubranil »pred še hujšim izdajstvom« v stilu »za nami vesoljni potop«. Potemtakem v naših rokah, naj bodo še tako negotove, držimo »prihodnost božje avanture na zemlji, pri čemer pa je«, opominja Jonas, »ne smemo pustiti na cedilu, četudi pri tem pustimo na cedilu same sebe«. Človekova odgovornost je torej dvojna: zase oz. pred seboj samim in pred Bogom oz. za Boga. »Ena je, ob omejenosti naše daljnovidnosti in kompleksnosti svetnih reči, v veliki meri igra sreče in naključja; druga pa ima gotovost vrednostnih norm, ki po bibličnih besedah niso tuje našemu srcu. Lahko pa obstaja tudi neka tretja dimenzija odgovornosti, takšna, ki je v skladu s tisto domnevano, nepredvidljivo vzajemnostjo, s katero večnost, ne da bi pri tem posegla v fizični tok reči, izraža svoje notranje stanje kot duševno podlago neke cele generacije, s katero mora živeti.« (206) Toda že prvi dve odgovornosti po Jonasu zadoščata, da nas pokličeta k naši nalogi. In čeprav »nas ne čaka nobeno večno življenje, niti večni povratak tega, našega Tu, lahko vendarle mislimo na nesmrtnost«, namreč prav tedaj, ko v našem kratkem življenju pomagamo trpečim smrtnikom, s tem pa, saj smo na ta način postali njegovi pomočniki, že tudi nesmrtnemu Bogu.

Ker je nesmrten edino Bog, človeku – osebna, individualna – nesmrtnost kot taka ne pripada, pripada pa mu, še več, zavezan ji je, skrb za usodo Boga; prav

z njo deleži na Božji nesmrtnosti, tako da je prek tega deleženja v omejenem, človeškem pomenu »nesmrten« tudi človek sam. Če si bo svojo »nesmrtnost« s svojo ustrezno skrbjo za Božjo nesmrtnost seveda zagotovil. Kajti s »smrtjo« Boga bi propadla tudi ta, poslednja možnost človekove »nesmrtnosti«. Te Jonasove končne misli lahko sprejmemo z večjim ali manjšim navdušenjem; vsekakor pa motijo narekovaji, s katerimi smo v okviru Jonasovega mita o nesmrtnosti – mita kot nadomestka ideje v Descartesovem pomenu, tj. ideje kot jasne in razločne predstave – prisiljeni opremiti na eni strani človekovo nesmrtnost, na drugi strani pa Božjo smrtnost. Kajti še zmerom velja Anzelmov ontološki argument za bivanje Boga; če ne v pozitivni, pa zagotovo v negativni obliki: Bog, ki ni večno in v tem smislu nesmrtno bitje, pač ni Bog, saj k bistvu (pojmu) Boga spada ravno njegova nesmrtnost, torej večnost kot ireduktibilni božji predikat. Če bi bil s človekovim samouničenjem uničen tudi Bog, potem bi se nič izkazal kot močnejši od vsega, kar je. Močnejši ne samo od vsega, kar je, od vsega bivajočega, kamor poleg drugega bivajočega spada Bog kot izvorno, stvarniško Bivajoče, ampak tudi od biti same.

A pogledjmo si vse skupaj še z nekega drugega vidika, vidika, ki ga v svojem pismu osvetli Bultmann. Bultmann kot utemeljitelj dialektične teologije, katere metoda temelji na demitologiziranju vseh mitov, skuša izluščiti demitologizirano jedro tudi iz Jonasovega mita o nesmrtnosti. Najprej povzame glavne točke tega mita:

1. nemožnost govora o nesmrtnosti kot večnem trajanju imena in zgodovinskega učinka;
 2. resničnost je tisto, kar se pojavlja, torej spada k njej tudi naša časovnost oz. zgodovinskost, tj. naša končnost;
 3. v zdaju odločilne odločitve sovpadata večnost in ničnost, saj je ta zdaj zadnji trenutek časa, ki nam je dan, torej konec, ki ga vidimo v luči onstran časa;
 4. zato prav samozanikanje v odločilnem dejanju pomeni povezavo z večnostjo;
 5. s svojimi, na usodo božanstva učinkujočimi in v tem pomenu nesmrtnimi dejanji smo morda, vzvratno gledano, eksperimenti večnosti;
 6. pogoj za to, da smo soudeleženi v usodi božanstva, v njegovem dviganju iz imanence v transcenco, v procesu, skozi katerega postaja ono samo, je menjavanje življenja in smrti, tj. smrtnost individuov;
-

7. vendar so človekova odločilna, za boštvo samo usodna dejanja vložki (»koraki«) večnosti in zato kljub svoji minljivosti »nesmrtna«;

8. umorjeni ob tem postanejo del nesmrtnosti, kolikor tistim, ki živijo naprej, iz trpljenja raste naloga, da ustvarijo novo možnost vedrine nevidnega sveta in

9. ker to, da svet sploh eksistira, ni nujnost, temveč temelji na samoopustitvi in samoodpovedi večnega temelja, mu človek dolguje zahvalo tako za svoje življenje (= da sploh je) kot za nesmrtnost v prikazanem pomenu, kajti v obeh primerih gre za dar,

Bultmann iz teh točk izlušči temeljni paradoks, da je v imanentnem (svetnem, človeškem, smrtnem) dano transcendentno (božje, večno, nesmrtno) kot njegova stalna možnost, možnost, ki pa se jo je prav zato treba vselej znova ozavestiti in po odločitvi uresničiti. »Odgovornost, ki je dana na ta način, je odgovornost pred Bogom.« (209) Bultmann soglaša z Jonasom, da človek, ker je svoboden, v razmerju s transcendentno instanco nosi odgovornost. Toda, se vpraša, kaj pomeni ta odgovornost? Gre za odgovornost pred Bogom ali pa smo res odgovorni tudi za Boga? Ni človek odgovoren predvsem, če ne izključno, za samega sebe? Morda je po svoje odgovoren tudi za univerzum? Toda preden odgovorimo na ta vprašanja, bi morali fiksirati, meni Bultmann, metodološko izhodišče razprave in v njej obravnavanih hipotez. Ob tem še posebej opozori na odnos med estetiko in etiko, na razliko med estetičnim in etičnim pristopom.

152

Bultmann izhaja iz tega, da je kaj slabo zagotovilo trpečim ali mučenim pa tudi njihovim potomcem, da je njihovo trpljenje »smiselno dogajanje v usodi Boga, v procesu, v katerem pridobi božanstvo svojo resničnost skozi menjavanje življenja in smrti« (211). Sam se lahko sprijaznim, zagotavlja Bultmann, da je menjavanje življenja in smrti, da je torej telesna smrtnost cena, ki jo je treba plačati za proces božje usode; »in jaz ne zahtevam osebne nesmrtnosti«. Vendar pogled na menjavanje, ki je podvrženo pogoju umiranja, ne nudi odgovora, nadaljuje Bultmann, na vprašanje, ki ga zastavlja moje lastno umiranje, vselej moja smrt. Takšen pogled zato ostaja v območju estetskega. Motriti svet na ta način pomeni motriti ga od zunaj, ga opazovati kot igro nasprotij. Obstajajo nasprotja, toda skozi njihovo enotnost prihaja do sprave med njimi, se pravi, prihajalo naj bi do harmonične enotnosti nasprotij, kakršno razglašata Kuzanski ali Goethe. Gre torej za pogled, ki ne izvira iz lastne eksistence, marveč se ravna po znotrajsvetnem bivanju. Ni izraz lastnega razumevanja eksistence, marveč nekega splošnega pojmovanja človeka:

»Ni se mogoče izogniti temu, da ne bi prispodobe o božji usodi, ki ste jo Vi podali, primerjali s Heideggrovo mislijo o Seins-Geschik (čeprav tukaj Geschick ne pomeni usode). Vendar nisem povsem prepričan, da Heideggrovo misel razumem. Kljub temu pa želim vprašati, ali bit pri njem ni razumljena iz eksistence oz. iz zgodovinskosti človeške biti (kot vselej moje).

Heidegger ne postavlja, tako kot Vi, vprašanja o pratemelju biti, ki je priljubljeno pri teologih; in kot se mi zdi,« poudari s svojo teološko avtoriteto Bultmann, »upravičeno. On torej ne sprašuje (če ga prav razumem) po smislu biti tako, kot to v bistvu počnete Vi. Ali ne bi bilo treba na mesto vprašanja o smislu biti postaviti vprašanje o bistvu biti, tj. o tem, kaj ‚bit‘ sploh pomeni? Ali ni mogoče postaviti vprašanja o smislu biti samo kot vprašanje o smislu vselej moje biti?« (212)

Bultmannovo očitane – Nemca, navsezadnje soodgovornega za Auschwitz, Judu – estetiške pozicije Jonasu je, milo rečeno, neokusno. Tudi zaradi tega, ker si Bultmann, kakor bomo videli, ni vzel dovolj časa, da bi zares premisli, o čem govori Jonas. To pa ne pomeni, da tudi Bultmannovo opozarjanje Jonasa, Heideggrovega in svojega učenca, na hermenevtiko eksistence oz. fenomenologijo biti ni upravičeno.

Glede »estetičnega«, harmoničnega pojma (»pomirjena enotnost nasprotij«) Jonas Bultmannu odvrne, da to pravzaprav ni bila njegova misel, drugače rečeno, da mu je bila kot taka neupravičeno pripisana. Ne gre za »soglasje nasprotij«, marveč za to, da je božjo »vedrino«, božjo »radost« ob uspelem inkarnacijskem tveganju treba razumeti kot izraz zadoščenja: kot soglasje z »dobrim«, pobleže, z nravno dobrim. Priča smo božjemu odobravanju in olajšanju, saj je obstajala velika nevarnost ponesrečenja in izdaje. Kajti polno tveganje inkarnacije, ki se ji je prepustilo božanstvo, je moralo vase vključiti tudi možnost zlega. Navsezadnje gre torej za teodicejo, a spet za specifično, jonasovsko obarvano teodicejo.

Zlo za Jonasa namreč ni, tako kot v stoiški in plotinski teodiceji, v funkciji dobrega. Ni zgolj nekaj manj popolnega, le relativno »slabega« in zato v službi popolnosti celote, ki je kot taka lahko le dobra. Zlo je »resnično zanikanje dobrega, je njegova realna ničnost« (214), zato med njima ne more priti do nobene »harmonične poravnave, ki bi potemtakem bila boljši del dobrega, torej boljša kot samo dobro«. To, da je zlo kljub temu, namreč kot možnost, nujno za

svetno uresničevanje dobrega, čeprav ne kot njegov del, temveč kot njegovo nasprotje, pa pomeni, da je najvišje dobro svoboda, narava pa le priprava zanj. Le kot zmerom znova ponovljena odločitev, ob možnosti napak in predru- gačenj, dobro skozi časovno uresničevanje zadobi svojo konkretnost in ab- straktna dobrotu zunajčasovnega, še ne preizkušenega, zgolj pri sebi bivajočega božanstva lahko postane substancialna. Lahko postane, ne mora postati.

Medtem ko je v anorganskem svetu vprašanje božjega uspeha vpeto v nasprotje med kaosom in formo, v organskem svetu v nasprotje med bitjo (čutnostjo, čustvenostjo, vsemi izkustvi biti) in nebitjo (in strahom pred smrtjo, ki se izraža z nagonom po samohranitvi), pa je s človekom božje tveganje dodatno po- stavljeno v nasprotje med dobrim in zlim. Za bogastvo form je zaradi njihove nedolžnosti še moč govoriti kot o nečem estetičnem, ob nasprotju med bitjo in nebitjo, življenjem in smrtjo pa ne več. Bog do tega ni ravnodušen, v resnici je zainteresiran za vse. Saj na začetku *Biblije* Bog kot Stvarnik že pri stvaritvi anorganskega, ponovno pa pri stvaritvi organskega sveta, torej še pred stva- ritvijo človeka, vse ustvarjeno označi za »dobro«. Ker tukaj še ne gre za dobro v moralnem pomenu, takšna božja označitev pomeni, da je za Boga že *bit kot taka* – s tem pa tudi njeno obilje in njena raznovrstnost – dobra; da je njena dobrost Božji *interes*:

154

»Toda ta interes postane potem pri človeku dejansko etični interes – to je smisel njegove svobode in njenega strašnega tveganja, da za ceno grešnosti volje omogoča njeno svetost –, vedrina pa, če ji je dano zablesteti, trepeta nad pre- padom zaradi skrbi in globokega razočaranja. Toliko moram zavrniti Vašo označbo moje intence za ‚estetično‘. Kljub temu pa estetično, v njegovih zgod- nejših stopnjah, v človeku ni preklicano. Nasprotno, je celo del človekovih etičnih dolžnosti do božanstva, ki se je povnanjilo v bit, da bi v sebe povzelo njeno obilje, da bi bilo do tega obilja budno in odprto, ga zrcalilo, spoznavalo in v spoznavanju ljubilo. Kajti v vsem, pri Spinozi in Heglu v neogroženem smislu, pri meni pa v ogroženem, se Bog, ki je postal svet, izkuša v potrjevanju in unovčuje svoj vložek. Mi, ki želimo biti mi in s tem sprejeti žrtev inkarnacije, moramo inkarnacijo opravičiti. Pred sončnim zahodom lahko omagamo – ali pa ga prestanemo. Zrcaljenje in odgovarjanje biti v umetnosti ter spoznavanje biti v znanosti sta torej človekova npravna dolžnost. S svojim samoizpolnje- vanjem človek pri tem izpolnjuje potrebo celotne biti. Objektivno vedenje je še mogoče imenovati estetično, toda način, kako ga pridobimo, je etičen.« (215)

To se po Jonasu izrecno izrazi s Sokratom, pri katerem je onkraj estetičnega tako spoznavanje samo kot tisto, na kar se nanaša in zaradi česar je spoznavanje. Ob tem nareka »spoznaj samega sebe« ni mogoče ločiti od spoznavanja stvari, kajti samospoznavanje je možno le skozi razumevanje in spoznavanje celote. Celote kot celote ni mogoče opazovati drugače kot »od zunaj«; in prav v tem je svoboda duha, v njegovi zmožnosti pregleda; seveda je ta »od zunaj« nujno v narekovajih, saj sam, namreč kot del celote, celote v njeni totalnosti ne morem nikoli »videti«, kljub temu pa je moč o njej govoriti smiselno: o njeni naravi, njenem temelju in njenih določilih. Če pa mora biti zakon človekovega ravnanja izpeljan iz narave celote, kar pomeni, »da je človek na voljo celoti, in ne celota človeku« (216), potrebuje tudi etika svoj temelj, in to je ontologija.

Jonas kljub navidezni podobnosti stališča, da »mora biti etika utemeljena v ontologiji«, s stoicizmom, podobnost zavrne. »Kajti stoiška celota je vselej popoln, v celoti obstajajoč univerzum, v katerega ohranjajoči enakosti sem samo začasni del, ki bo zamenjan s podobnim. Nasprotno pa v mojem mitu ‚celota‘ božanstva, ki se je inkarnirala, ni ‚tukaj‘, temveč je nastajajoča usoda, ki se, vselej še ne odločena, vedno znova odloča in pri kateri jaz, s svojim bivanjem, soodločam – čeprav ne morem biti nikoli prepričan o tem, kako odločilno vplivam na večnost s svojim početjem, pa sem s svojo vsakokratno prisotnostjo nezamenljivo odgovoren.« (216) Človek torej ni povzeto delujoči del neke sestavljene celote, ravno tako pa tudi celota ni neka zunanja celota delov; zato je tudi moj »zunaj«, ki mi omogoča opazovalno gledišče, nekaj notranjega, nekaj, kar v zunanosti fizičnega univerzuma, ko se izpostavlja, samega sebe postavlja na kocko.

III.

Ustvarjanje torej ni nekaj, kar se je po *Bibliji* zgodilo, in to dokončno, v šestih dneh (karkoli naj ti dnevi že pomenijo), tudi ni nekoliko daljši postopek, ki si ga s svojimi pomožnimi bogovi privoščiči demiurg iz Platonovega *Timaja*, marveč še zmerom traja. Ustvarjanje, ki ni samo ustvarjanje sveta, človeka in zgodovine, ampak tudi ustvarjanje, kljub njegovi večnosti, Boga samega. Vsako človekovo dejanje povratno učinkuje na človekovega Stvarnika. Na njegovo, kot bi rekli naši dedje, bitje in žitje.

S takšno podobo svetovnega in človekovega razvoja, katerega vzrok, obenem pa učinek je njegovo boštveno – ne pa tudi božansko – Počelo, Jonas seveda

prelamlja s temeljnima zapovedma svojih učiteljev, Heideggra in Bultmanna, filozofa in teologa. Krši Heideggrovo zahtevo o *deteologizaciji* filozofije in Bultmanno zahtevo o *demitologizaciji* teologije. S tem pa zapušča tudi fenomenološko oz. hermenevitično izhodišče, na katerega ga opozarja Bultmann. Ne začinja od sebe, ne izhaja iz lastne eksistence, iz svoje smrtne biti, marveč iz Boga in njegove nesmrtnosti. Kako je takšna remitologizacija in reteologizacija po Nietzschejevi razglasitvi smrti Boga sploh še možna? Kako je mogoče, da se je Husserlova učenka in Heideggrova prijateljica Edith Stein na višku svojih fenomenoloških prizadevanj obrnila k religiji, se zatekla h katoliškemu krščanstvu, zapustila univerzo, stopila v samostan in zaživela novo, svetniško življenje?

LITERATURA:

Hans Jonas: Unsterblichkeit und heutige Existenz; v Hans Jonas: Zwischen Nichts und Ewigkeit, Vandenhoeck&Ruprecht, Goettingen 1963.

156 Hans Jonas: Nesmrtnost in današnja eksistenca, Phainomena 6 (1997) 21–22.
